

**UNIVERSIDADE FEDERAL DA PARAÍBA
CENTRO DE CIÊNCIAS HUMANAS, LETRAS E ARTES
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA- UFPB**

THIAGO DE OLIVEIRA MEDEIROS

**NIETZSCHE: UM RISO FILOSÓFICO PARA ALÉM
DO BEM E DO MAL**

João Pessoa/ PB
2018

THIAGO DE OLIVEIRA MEDEIROS

**NIETZSCHE: UM RISO FILOSÓFICO PARA ALÉM DO
BEM E DO MAL**

Dissertação apresentada como requisito final à obtenção do grau de Mestre em Filosofia, do Curso de Pós-graduação em Filosofia, Programa de Pós-Graduação em Filosofia (PPGF) do Centro de Ciências Humanas, Letras e Artes (CCHLA) da Universidade Federal da Paraíba (UFPB).

Orientador: Prof. Dr. Robson Costa Cordeiro

João Pessoa/PB
2018

Catálogo na publicação
Seção de Catalogação e Classificação

M488n Medeiros, Thiago de Oliveira.

Nietzsche: um riso filosófico para além do bem e do mal
/ Thiago de Oliveira Medeiros. - João Pessoa, 2018.
126 f.

Orientação: Robson Costa Cordeiro.
Dissertação (Mestrado) - UFPB/CCHLA.

1. Moral, Riso, Trágico, Ressentimento, Transvaloração.
I. Cordeiro, Robson Costa. II. Título.

UFPB/CCHLA

THIAGO DE OLIVEIRA MEDEIROS

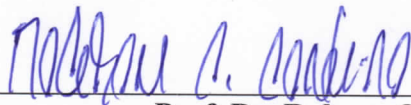
NIETZSCHE: UM RISO FILOSÓFICO PARA ALÉM DO BEM E DO MAL

Dissertação de Mestrado apresentada ao Programa de Pós-graduação em Filosofia do Centro de Ciências Humanas, Letras e Artes da Universidade Federal da Paraíba – UFPB, em cumprimento às exigências para obtenção do título de Mestre em Filosofia.

Orientador: Prof. Dr. Robson Costa Cordeiro

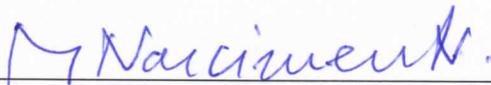
DISSERTAÇÃO DE MESTRADO AVALIADA EM 27/07/2018

BANCA EXAMINADORA



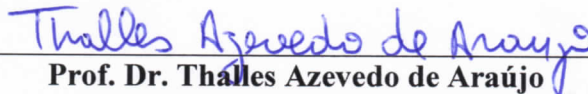
Prof. Dr. Robson Costa Cordeiro

Programa de Pós-Graduação em Filosofia – Orientador UFPB



Prof. Dr. Miguel Antônio do Nascimento

Programa de Pós-Graduação em Filosofia – Examinador UFPB



Prof. Dr. Thalles Azevedo de Araújo

Membro externo – Examinador UFPB

AGRADECIMENTOS

Os agradecimentos é possivelmente a parte menos lida de uma dissertação, no entanto, a organização, a beleza e a clareza dos conceitos filosóficos que podemos verificar neste texto foram também resultado da participação direta e indireta de outros corpos. Por isso, não poderia deixar de expressar meu sentimento de alegria pelo apoio que recebi dessas pessoas.

Em primeiro lugar, agradeço ao meu orientador, Prof. Dr. Robson Costa Cordeiro, que gentilmente se dispôs a aceitar a tarefa de me auxiliar na elaboração deste trabalho tão árduo e prazeroso. É preciso também falar sobre a importância dos professores doutores Miguel Antônio do Nascimento e Gilfranco Lucena dos Santos, que no momento da qualificação puderam sugerir mudanças significativas para o melhoramento desta escrita e do prof. Dr. Thalles Azevedo de Araújo, por ter aceitado o convite para fazer parte da banca responsável por avaliar esta produção acadêmica.

Agradeço também ao prof. Dr. Reginaldo de Oliveira Silva pela boa vontade de ler e apontar caminhos para que eu pudesse aperfeiçoar o que na época era ainda apenas um projeto de pesquisa. Não posso esquecer também do mestre em filosofia, João Miguel de Moraes, pelas produtivas discussões que pudemos ter e pela paciência com que leu todos os capítulos deste trabalho.

Por fim, não poderia deixar de lembrar da minha esposa, Flávia Cristina Macedo de Oliveira, tanto por estar ao meu lado em todos os momentos difíceis, quanto por ter revisado cuidadosamente os problemas de ordem gramaticais desta dissertação.

“Qual foi, até agora, o maior pecado aqui na terra? Não foi a palavra daquele que disse: *Ai daqueles que agora riem!*? Ele próprio não achou na terra motivos para rir? Então procurou mal. Aquele – não amou o suficiente: senão teria amado também a nós, os risonhos! Mas ele nos odiou e escarneceu de nós, prometeu-nos muito choro e ranger de dentes. Deve-se amaldiçoar quando não se ama? Isso pareceu-me de mal gosto”.

(Nietzsche, *Assim falou Zaratustra*)

RESUMO

A singularidade deste trabalho se encontra, sobretudo, em apresentar a crítica de Nietzsche à moral pelo viés da leveza, do riso e do jogo. Trata-se aqui de mostrar que o ataque de Nietzsche à moral da compaixão não se origina essencialmente a partir de afetos vingativos, rancorosos e ressentidos. A transvaloração de todos os valores almejada pelo filósofo deve passar necessariamente por um riso profundo e impiedoso contra todos os artigos de fé fabricados por uma moral que passou a dar as cartas do jogo nos mais diversos domínios da civilização. A partir da sabedoria trágica do Zarathustra de Nietzsche, pode-se aprender que a melhor maneira de se fazer frente à desertificação provocada pelo *niilismo* e toda forma de vingança contra a vida não é através da ira, mas, acima de tudo, através do riso. Esse riso, que chamamos de filosófico e que se destina para além do bem e do mal, é o único capaz de dizer sim com alegria e intensidade ao jogo da vida, entendido como “eterno retorno” e “vontade de poder”. O homem fraco não suporta esse riso, porque não consegue ver graça em um mundo destituído de sentido e finalidade. Por outro lado, o homem forte e nobre consegue rir para além da moral, pois deseja pagar o preço de lançar-se no indeterminado da existência, acolhendo de forma amorosa o caos e o trágico como partes constituintes da vida. Neste sentido, o riso filosófico de Nietzsche é o riso dionisíaco, que não pretende corrigir o devir, nem comporta sobre si qualquer espécie de nojo contra a existência. Enfim, o riso para além do bem e do mal tem como finalidade restituir as potências criativas do homem, conferindo-lhe uma espécie de cura de toda vontade de encontrar a qualquer custo um fundamento metafísico para a vida.

Palavras-chave: Moral, Riso, Trágico, Ressentimento, Transvaloração.

RÉSUMÉ

Ce travail est singulier surtout parce qu'il présente la critique de Nietzsche à la morale, par le biais du léger, du rire et du jeu. Il a l'intention de montrer que l'attaque de Nietzsche à la morale de la compassion n'est pas originaire des affections de la vengeance, de la rancune et du ressentiment. La transvaluation de tous ces valeurs, désirées par le philosophe, doit passer essentiellement par un rire profond et impitoyable, contre tous les articles de foi fabriqués par une morale qui a appelé les coups de feu du jeu dans les plus divers domaines de la civilisation. A partir de la sagesse du tragique Zarathushtra de Nietzsche, il se peut apprendre que la meilleure façon de se faire face à la désertification provoquée par le *nihilisme*, et de toute manière de vengeance contre la vie, n'est pas à travers la haine, mais surtout du rire. Ce rire, auquel nous appelons de philosophique et que se destine à l'au-delà du bien et du mal, c'est le seul capable de dire oui contre la joie et l'intensité du jeu de la vie, y compris comme l'« éternel retour » et l'« envie du pouvoir ». L'homme faible ne supporte pas ce rire parce qu'il ne peut pas voir la grâce dans un monde destitué de sens et de finalité. Cependant, l'homme fort et noble réussit à rire au-delà de la morale, car il souhaite payer le prix de se lancer à l'indéterminée de l'existence, en accueillant chaleureusement le chaos et le tragique comme des parties qui constituent la vie. Dans ce sens, le rire philosophique de Nietzsche est dionysiaque, car il ne se destine à corriger l'avenir, ni comporte sur soi quelque type de nausée contre l'existence. Enfin, le rire, au-delà du bien et du mal, a pour but de restituer les puissances créatives de l'homme, en lui offrant un type de curée de toute son envie de trouver, à n'importe quel prix, un fondement métaphysique pour sa vie.

Mots-clés: La Moralité, Le Rire, Le Tragique, Le Ressentiment, La Réévaluation, La Transvaluation.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO.....	10
1- A MORAL E O RISO.....	16
1.1 A moral: entre a nudez e a farsa.....	16
1.2 A comédia da compaixão.....	23
1.3 A filosofia, a moral e o jogo.....	32
1.4 A moral e a vontade de poder.....	44
2- O RISO DOENTE E A TERAPIA ASCÉTICA.....	52
2.1 O riso do ressentido.....	52
2.2 Má consciência e culpa: o homem doente de si mesmo.....	61
2.3 A medicina ascética do sacerdote.....	71
3- A POTÊNCIA DO RISO.....	80
3.1 A mobilidade do riso.....	80
3.2 A alegria e o trágico.....	94
3.3 O riso de Zaratustra.....	103
CONCLUSÃO.....	119
REFERÊNCIAS.....	122

INTRODUÇÃO

Começemos pelo título de nossa pesquisa: “Nietzsche: um riso filosófico para além do bem e do mal”. O que estamos querendo dizer com isso? Qual a amplitude, o significado e a força desse riso e por que ele necessariamente se impõe para “além do bem e do mal”? O riso filosófico a qual nos referimos é o riso trágico, dionisíaco, riso de aprovação incondicional da vida em todas as suas ondulações, contornos e movimentos, trata-se de um riso potente, multifacetado e de *amor fati*. Como nos lembra Nietzsche: “O que se faz por amor sempre acontece para além do bem e do mal”¹. Esse riso se apresenta necessariamente para além do bem e do mal, pois já não pretende encontrar um fundamento moral e metafísico que justifique o valor da vida. Nessa forma de riso, a vida é percebida como bela, mesmo quando ela eventualmente mostra suas faces mais terríveis e horrendas.

Todavia, apesar de afirmarmos que o riso trágico se posiciona na filosofia de Nietzsche como o ponto mais alto de todas as modalidades de risos, isto não quer dizer que o filósofo exclua as outras dimensões desse afeto. Defendemos que, sob à luz do perspectivismo nietzschiano, os mais variados risos se encontram justificados, de modo que não há verdadeiramente motivos para querer negar ou apagar da vida, a presença desse gesto, mesmo quando ele se apresenta sob as máscaras do niilismo e do ressentimento. Dito de outro modo, no teatro filosófico do criador de Zaratustra, haverá lugar tanto para o riso alegre, franco e nobre, quanto para o riso amargurado, desconfiado e plebeu.

Mesmo não tendo escrito uma obra específica sobre o “riso”, assim como o fez, por exemplo, com a “moral”, partimos da hipótese de que a crítica nietzschiana à moral só poderá ser compreendida em sua complexidade se levarmos em consideração a importância que o humor, a caricatura, a paródia e o riso exercem na construção do pensamento filosófico nietzschiano. Em outros termos, estamos dizendo que todo ataque, martelada e guerra realizada por Nietzsche contra os fundamentos da moralidade e da filosofia ocidental se desenvolverão sob as marcas da alegria e do jogo.

Nietzsche brinca e constrói caricaturas dos filósofos, pois acredita que todos eles se deixaram levar por uma “vontade de verdade”, isto é, por um desejo incontrolável de encontrar a todo custo um fundamento invariável, uma substância que pudesse conferir uma explicação última e definitiva sobre a realidade. Mas quem disse que efetivamente existe esse fundamento, essa explicação? E se a vida se revelasse apenas como caos e abismo, restaria ainda alguma

¹ *Além do bem e do mal*, § 153.

paixão pelo filosofar? Eis uma das grandes preocupações de Nietzsche, libertar a filosofia das correntes da metafísica, de forma que esta pudesse reconectar-se a uma antiga sabedoria, ou seja, a sabedoria trágica.

Nietzsche entende que o filósofo só conseguirá assumir a tarefa de trilhar sobre as regiões da contradição, do erro, da mentira, do engano e da ficção, sem ficar enojado ou apresentar qualquer espécie de agonia frente ao devir, quando ele apresentar a disposição necessária para incorporar essa sabedoria, proveniente de uma *gaia ciência*. Somente após esse acolhimento da sabedoria trágica, o homem estaria preparado para abrigar em sua face, o riso do tipo jubilatório, riso de chancela irrestrita da realidade do real.

Defendemos que o riso trágico é o mais potente porque ele consegue expulsar com violência e elegância toda apatia, tristeza, amargura, melancolia e desânimo que existe em todo dizer “não” do homem frente à existência, entendida como “vontade de poder” e “eterno retorno”. Nessa formatação de riso, a morte, a velhice, a dor, o sofrimento, a doença, o tédio, o erro e a finitude não serão mais avaliados como cartas que precisam ficar fora do jogo da vida. Diríamos mais, o riso filosófico para além do bem e do mal, só se faz grande, forte e alegre, porque cresce à beira de abismos e precipícios.

Comprendemos que a experiência com o trágico não é algo restrito ao mundo dos intelectuais ou estudiosos da arte trágica. O trágico se faz presente na tessitura de toda e qualquer existência, no entanto, há pelo menos duas formas de lidar com ele, negando-o ou afirmando-o. Como já podemos deduzir, a filosofia de Nietzsche tentará seguir a segunda alternativa até as últimas consequências. Mas o que significa afirmar o trágico? Significa sobretudo desenvolver uma arte de olhar. No olhar trágico o que se vê é abismo, ausência de chão ou fundamento.

O riso do filósofo trágico é um riso de quem descobre subitamente que a vida é sem fundo e que viver é estar sempre mergulhado em queda livre e em mar aberto. O riso trágico surge quando o homem percebe que nesse vertiginoso salto no nada, o mais terrível não é a sensação e o medo de se espatifar no chão da vida, mas o dar-se conta que na verdade, não existe nenhum chão, nem nunca existiu.

Se tivéssemos que definir de forma sintética em que consiste o trágico nietzschiano, diríamos que consiste, acima de tudo, na arte de ver beleza, sutileza e charme em um mundo que não pode deixar de se constituir a partir de um devir monstruoso de forças, sem início e sem fim².

² Cf. A vontade de potência, § 1019. In: Nietzsche: *Obras incompletas*. vol. 2, p.177.

Neste sentido, podemos dizer que o riso trágico não é um presente dos deuses ou da natureza, mas uma conquista do homem que dispõe de coragem e ousadia para fazer da sua vida um movimento de constante autossuperação. Esse riso é resultado de uma longa e difícil travessia pelo deserto da existência. Nessa configuração de riso, não há cinismo, nem tampouco “espírito de vingança” contra o devir, apenas amor incondicional ao que há de necessário nas coisas.

De fato, o nosso Nietzsche será apresentado como o filósofo da irreverência e do jogo, como aquele cujo filosofar “[...] zomba da barca da existência que se movimenta ao acaso, mas sua brincadeira não tem nada de insultuoso para os passageiros: ele está a bordo como eles”³. Dito de outra maneira, o riso do imoralismo nietzschiano não pode ser confundido com um riso de vulgaridade ou de cinismo frente a dor e a angústia que o homem sente no enfrentamento diário com o trágico.

A singularidade de nossa dissertação, consiste em afirmar que “o riso filosófico para além do bem e do mal” precisa ser entendido a partir de dois momentos ou dois tempos. Diríamos que o primeiro tempo desse riso será marcado pela força e acidez de quem deseja ver o tombo da moral. Através desse riso, Nietzsche não pretenderá deixar uma só coluna do edifício moral de pé. Trata-se de ridicularizar em grande estilo tudo o que foi devidamente sacralizado pela tradição socrática-cristã, de fazer tropeçar a fé na racionalidade, o culto pela compaixão e a crença no livre-arbítrio. Esse é o riso do leão, riso que já não aceita carregar o fardo do dever e da culpa, que decidiu não querer mais ficar de joelhos fazendo reverência aos valores e as virtudes enrijecidas pelo excesso de sisudez. Apesar desse primeiro tempo do riso ser indispensável, se ficarmos apenas nele, não conseguiremos apreciar o que há de melhor na filosofia de Nietzsche

Quanto ao segundo tempo desse riso, verifica-se uma espécie de riso sem destinatário. Não há nesse tipo de riso, qualquer vontade de reparação, correção ou movimento de ataque contra a moral ou o que quer que seja. Trata-se de um riso de embriaguez com a vida, de alegria e reconciliação com os aspectos mais doloridos e difíceis do real. É preciso que fique claro, toda irreverência, toda guerra de Nietzsche contra a moral e a tradição filosófica se faz em nome de criar e de inventar uma nova relação do homem com a vida.

Essa segunda modalidade de riso, é o riso da criança⁴ que se alegra com a inocência do jogo do mundo, que sorri a cada vez que as ondas destroem seus castelos de areia, de modo que

³ GROJNOWSKI, D. *Aux commencements du rire moderne. L' esprit fumist*, p. 37.

⁴ Em *A filosofia na época trágica dos gregos* Nietzsche se apropriará da metáfora da criança de Heráclito, para construir uma imagem do mundo como um grandioso jogo sem culpa e para além do bem e do mal. O mundo

possa construí-los novamente. Nesse riso, já não se encontra qualquer espécie de nojo e mal-estar por se estar embarcado inteiramente no navio da existência, que se desloca, por sua vez, sobre um mar de incertezas e de indeterminações.

Para tentar dar conta do desenvolvimento e da ambiguidade desse “riso filosófico para além do bem e do mal”, resolvemos distribuir nosso trabalho em três capítulos.

Começaremos o primeiro capítulo mostrando como a genealogia nietzschiana será capaz de provocar um abalo nas certezas que envolve os artigos de fé que constituem a moralidade cristã. Neste momento, toda a seriedade de uma moral milenar que fora considerada incondicional terá que suportar o riso daquele que pretende de forma inusitada e atrevida mostrar os valores a partir de uma perspectiva irreverente.

Dando prosseguimento a este percurso, o segundo tópico terá como preocupação central, fazer vacilar todo o valor e estima que o afeto da “compaixão” conseguiu conquistar tanto no âmbito da moral cristã, quanto no domínio da filosofia schopenhaueriana. Neste contexto, a “crueldade” e o “egoísmo” passarão a ser ressignificados pela filosofia nietzschiana, de modo que nessa nova configuração de jogo, a crueldade ganhará um valor positivo e a compaixão passará a ser entendida como algo perigoso e nocivo.

No terceiro tópico, “A filosofia, a moral e o jogo”, pretendemos fazer vir à tona a importância que o “jogo” exercerá tanto na história da filosofia, quanto na filosofia de Nietzsche. Neste momento, destacaremos a diferença fundamental entre a *gaia ciência* e a ciência do cientista; abordaremos a noção de “luta” ou disputa na cultura grega, assim como daremos ênfase às jogadas de Nietzsche para tentar elevar sua disputa contra a moral e os filósofos ao mais alto nível.

Por fim, iremos esclarecer a ambígua relação que existe entre a “moral” e a “vontade de poder”. Neste tópico, discutiremos dois conceitos fundamentais da filosofia nietzschiana, a vontade de poder e a “vontade de verdade”, ressaltando que a vontade de verdade possui uma dimensão reativa, à medida que ela tenta negar a vontade de poder.

Já no segundo capítulo, intitulado como “O riso doente e a terapia ascética”, reconstituiremos basicamente os três temas fundamentais da *Genealogia da moral* – o ressentimento, a má-consciência e os ideais ascéticos. A pretensão central deste capítulo

nietzschiano é “Um vir-a-ser e perecer, um construir e destruir, sem nenhuma prestação de contas de ordem moral, só tem nesse mundo o jogo do artista e da criança. E assim como joga a criança e o artista, joga o fogo eternamente vivo, constrói em inocência [...]. Transformando-se em água e terra, faz, como uma criança, montes de areia à borda do mar, faz e dismantela, de tempo em tempo começa o jogo de novo” (A filosofia na época trágica dos gregos § 7. In: Nietzsche: *Obras incompletas*. vol. 2, p.10). A metáfora de Heráclito a qual nos referimos diz: “Tempo (Aion) é criança brincando, jogando; de criança o reinado” (HERÁCLITO. In: Pré-socráticos. *Obras incompletas*, p.56).

consiste em apresentar o diagnóstico médico-filosófico realizado por Nietzsche em relação à civilização e ao homem moderno.

No primeiro tópico faremos uma breve discussão etimológica sobre o conceito de ressentimento; apresentaremos uma psicologia do riso do ressentido; exporemos o problema da memória e do esquecimento; a relação entre o ressentimento e a vontade de poder, e, por fim, trataremos sobre o momento em que o ressentimento deixa de ser uma categoria individual, para se transformar em uma categoria social e moral capaz de gerar valores.

No segundo tópico “Má consciência e culpa: o homem doente de si mesmo”, defenderemos que o sentido moral de culpa nem sempre existiu na história da humanidade. Discorreremos sobre a diferença entre memória da vontade e memória dos traços, sobre o conceito de moralidade do costume e ainda sobre a má-consciência primitiva e a má-consciência moral.

Fecharemos este capítulo apresentando o sacerdote como o principal intérprete histórico da dor. Trata-se de sublinhar a terapêutica sacerdotal utilizada para “curar” o homem esgotado e doente de si mesmo. O sacerdote surgirá como o grande responsável por mudar a direção do ressentimento e por garantir que o homem encontre um sentido que justifique a conservação de sua existência. Mostraremos também a ambiguidade que existe no tratamento do sacerdote, pois ao mesmo tempo em que ele é um inimigo da vida, também está a serviço da vontade de poder. Finalmente, esclareceremos a estreita relação que existe entre os ideais ascéticos e a ciência moderna.

Quanto ao último capítulo, intitulado como “A potência do riso”, decidimos dividi-lo em três partes: “A mobilidade do riso”, “A alegria e o trágico” e “O riso de Zaratustra”.

Inicialmente trataremos de apontar o valor que o riso possui na construção de conceitos, personagens e metáforas presentes na filosofia nietzschiana. Trabalharemos a relação entre o riso e a vontade de poder, de modo que se possa identificar uma vontade de poder ativa e uma vontade de poder reativa, conforme a particularidade de cada riso. Estabeleceremos a necessária distinção entre o riso trágico de Nietzsche e as diversas outras formas de compreensões históricas e filosóficas desse afeto. Além disso, desenvolveremos a hipótese de que o “último homem” ainda continua na agenda cultural do século XXI, marcada essencialmente pelo desejo de fazer a festa a qualquer hora e de tornar o riso e a felicidade imperativos morais.

No que se refere à segunda parte, iremos apreciar a discussão que o jovem Nietzsche realiza em *O nascimento da tragédia*, tendo como delimitação o surgimento da racionalidade socrática e a conseqüente morte da arte trágica. Falaremos também sobre as singularidades do deus Dioniso e da maneira como a interpretação da tragédia executada por Nietzsche se afasta

tanto da compreensão aristotélica, quanto da schopenhaueriana. Apresentaremos ainda a diferença entre as festividades modernas e as festividades arcaicas, assim como procuraremos mostrar o sentido da alegria trágica nietzschiana.

Por último, iremos discorrer sobre as peculiaridades do riso de Zaratustra. Trata-se de detalhar os momentos cruciais do discurso “Da visão e do enigma” no qual o personagem principal experimentará a grande tensão de ter que cortar com uma boa dentada a cabeça da negra e pesada serpente do niilismo. Mostraremos a oposição entre a postura do “além do homem” e do “último homem” frente à “morte de Deus”. E, finalmente, definiremos o conceito de “eterno retorno” e “amor *fati*”, sugerindo como eles podem ser interpretados como o grande sim nietzschiano em relação à vida.

1- A MORAL E O RISO

1.1 A moral: entre a nudez e a farsa

De acordo com a análise de Nietzsche, até o século XIX, a moral esteve protegida pela tradição filosófica de uma verdadeira “crítica”⁵, podendo assim desfrutar do privilégio de fazer um sobrevoo tranquilo e imponente por toda a história da civilização ocidental. “Evidentemente até agora a moral não foi problema; mas sim aquilo em que os homens entravam de acordo, após toda desconfiança, desavença, contradição, o sagrado local da paz [...]”⁶. Mediante esta afirmação, o crítico da moral se apresenta como o primeiro pensador a desconfiar profundamente do valor dos valores, e a elaborar uma observação detalhada e impiedosa das condições históricas e genealógicas em que se desenvolveram os artigos de fé que fundamentam a crença na moral, como algo acima de qualquer suspeita.

Em *Aurora*, Nietzsche confessa que passou um longo tempo a trabalhar como um “ser subterrâneo”, na escuridão e na mais profunda solidão, tendo que “lidar sozinho com tudo o que se depara de perigo, de acaso, de maldade e mau tempo”⁷. Tudo isso em vista de conseguir “solapar nossa *confiança na moral*”⁸. Nietzsche se sentia solitário nesta tarefa, pois considerava que seus companheiros de ofício – os filósofos – não foram ousados o suficiente para se colocarem diante do seguinte problema:

[...] sob que condições os homens inventaram para si os juízos de valor *bom* e *mal* e que valor têm eles? Obstruíram ou promoveram até agora o crescimento dos homens? São indícios de miséria, empobrecimento, degeneração da vida? Ou, ao contrário, revela-se neles a plenitude, a força, a vontade da vida, sua coragem, sua certeza, seu futuro?⁹

Para Nietzsche, esse tipo de problema passou à margem da preocupação dos filósofos porque todos eles descansaram em cima da certeza de que a moral teria necessariamente melhorado a humanidade. Estes acreditavam na oposição do bem e do mal e, além disso, defendiam que o mau deveria ser evitado e o bom supervalorizado. Em outras palavras, “até hoje não houve dúvida ou hesitação em atribuir ao *bom* valor mais elevado que ao *mau*”¹⁰.

⁵ “[...] criticar significa, principalmente, hoje duvidar, contestar, atacar, acusar; não é de modo algum nesse sentido que Nietzsche é crítico. Mas criticar significa também e em primeiro lugar, conforme a etimologia grega e latina do termo (*Krino, Kritikos, cernere*), observar, discernir, distinguir” (ROSSET, C. *Alegria: a força maior*. p.74).

⁶ *A gaia ciência*. § 345.

⁷ *Aurora*, Prólogo, § 2.

⁸ *Ibid.*, Prólogo, § 2.

⁹ *Genealogia da moral*, Prólogo, § 3.

¹⁰ *Ibid.*, Prólogo, § 6.

Nietzsche se sente no direito de rir da moral, porque percebe que esta foi apresentada historicamente sob o manto do consenso e que todas as tentativas de se fazer uma história da moral se perderam no horizonte da superficialidade e do improvável. Mas em que sentido exatamente essas tentativas não foram eficientes?

Segundo Nietzsche, a abordagem dos utilitaristas e dos historiadores da moral se perderam no “azul”, porque eles cometeram o erro de pensar a origem dos valores morais, a partir de gêneses lineares e teleológicas. “Todos eles pensam, como é velho costume entre filósofos, de maneira *essencialmente* a-histórica”¹¹. Uma efetiva genealogia da moral precisa ser “cinza”, ou seja, “meticulosa e pacientemente documentária, ela trabalha com pergaminhos embaralhados, riscados, várias vezes reescritos”¹². O grande equívoco desses supostos genealogistas consiste em querer provar que o “juízo bom” teve origem a partir da relação entre “ações não egoístas” e o “louvor” proferido por aqueles que se beneficiavam de tais ações. Seguindo esse caminho, concluem apressadamente que “bom”¹³ se refere ao que é socialmente útil, que beneficia e gera prazer para o maior número de indivíduos.

Servindo-se do método genealógico, o criador de Zarathustra pretende promover uma verdadeira reviravolta no campo da moral, “A sua genealogia irá dissecar, analisar e trazer à luz as *forças* mesmas que agiram e continuam a agir, na história da moral”¹⁴. Ao se propor a investigar os valores sob as lentes de uma nova genealogia, Nietzsche não pretende assumir uma posição de neutralidade ou até mesmo se colocar na condição de dizer a última palavra sobre os valores morais, no entanto, ele tem consciência da radicalidade de sua pesquisa, sabe que doravante “o próprio valor desses valores deverá ser colocado em questão”¹⁵.

Como resultado dessa abordagem, Nietzsche conseguiu minar os alicerces que sustentavam o valor e a imutabilidade de uma determinada interpretação moral. Desfez o preconceito que associava a bondade à prática de ações úteis para a maioria, desautorizou a busca metafísica por uma origem ou essência do bem e do mal, mostrou que toda interpretação é resultado de interesses, de um jogo de forças de impulsos e, de modo cirúrgico, denunciou a migração da crença moral na verdade para o âmbito da ciência, do socialismo e do positivismo.

¹¹ Ibid., I, § 2.

¹² FOUCAULT, M. Nietzsche, a genealogia e a história. In: _____. *Microfísica do poder*, p.15.

¹³ “Para mim é claro, antes de tudo, que essa teoria busca e estabelece a fonte do conceito *bom* no lugar errado: o juízo bom *não* provém daqueles aos quais se fez o *bem*! Foram os *bons* mesmos, isto é, os nobres, poderosos, superiores em posição e pensamento que, sentiram e estabeleceram a si e a seus atos como bons, ou seja, de primeira ordem, em oposição a tudo que era baixo [...] e plebeu” (*Genealogia da moral*, I, § 2).

¹⁴ ALMEIDA, R. M de. *Nietzsche e o paradoxo*, p. 220.

¹⁵ *Genealogia da moral*, Prólogo, § 6.

Nietzsche percebeu claramente que havia um grotesco hábito estabelecido entre filósofos e historiadores de se falar em a moral. Segundo sua tese, jamais deveríamos falar em “a moral”, mas em uma pluralidade de morais. Tal observação parece ser trivial, mas deve ser levada em consideração, visto que historicamente os pesquisadores da moral cultivaram a mania de pensar os juízos de bem e mal sob a ótica de apenas um tipo de moral, ou seja, a de origem socrático-cristã. Neste sentido, nos acostumamos a pensar que noções como: culpa, pecado, amor ao próximo, compaixão, altruísmo e livre arbítrio, eternamente estiveram aí exercendo encanto e recebendo oferendas. No entanto, a história e o valor destes valores precisam ser recontados, dessa vez, a partir do enredo de um perspicaz genealogista.

Sentindo a superfície da moral com faro filológico, Nietzsche pôde entender que etimologicamente o significado para “bem” e “mal” contrastava profundamente com o sentido que os modernos atribuíam a essas designações. Geralmente se aprende que “ser bom” equivale à prática do altruísta, da mansidão e da compaixão, enquanto que “ser mau” estaria ligado à ações egoístas e interessadas. Por extensão, poderíamos acrescentar que o “homem bom” inegavelmente estaria mais próximo da virtude e da felicidade, e o “homem mau”, do vício e da perdição. Porém, existe um detalhe devidamente esquecido nessa apreciação moral, que se expressa na tentativa de imprimir incondicionalidade e universalidade aos juízos de bom e mau.

Na primeira dissertação da *Genealogia da moral*¹⁶, Nietzsche realiza um trabalho cuidadoso sobre a origem das palavras “bom” e “mau”, “bom” e “ruim” e, como resultado dessa análise, extrai uma conclusão bastante provocativa. Ele afirma que, diferentemente do que se pensava, as designações utilizadas para “bom” em diversas línguas não tinha inicialmente nenhuma ligação com a prática de ações egoístas, altruístas ou desinteressadas. “Bom” fazia inicialmente referência ao homem “espiritualmente nobre, aristocrático”¹⁷, enquanto que “ruim” estaria ligado por sua vez, à condição de “plebeu”, “comum”, “baixo”¹⁸.

Em outros termos, a interpretação até então vigente, que entende por “bom” um tipo de comportamento compassivo e não egoísta, tem uma história e se encontra em um submundo ainda não explorado, “descoberto”, ridicularizado.

¹⁶ A *Genealogia da moral*, escrita no ano de 1887, possui a singularidade de ser composta de três dissertações, nas quais o autor elabora uma “psicologia do cristianismo”, da “consciência” e do “sacerdote ascético”. Segundo Werner Stegmaier a “GM é única: não só na obra de Nietzsche, mas também na ética e na filosofia em geral” (STEGMAIER, W. Para uma genealogia da moral. In: NIEMEYER, C. (Org.). *Léxico Nietzsche*, p.244). Diz ainda que essa obra “[...] produziu um extensivo efeito sobre o pensamento do século XX, tanto em função de seus conteúdos, como em virtude de seu tipo de filosofar. Com seus conteúdos, ela estimulou fortemente, sobretudo, a sociologia, a psicologia e a antropologia, modificando seus questionamentos desde a raiz [...]” (Id., *Ibid.*, p. 244).

¹⁷ *Genealogia da moral*, I, § 4.

¹⁸ *Ibid.*, I, § 4.

Nietzsche, ao modo da criança do conto dinamarquês *A roupa nova do rei*¹⁹, acabou criando uma atmosfera propícia ao riso frente à moral. De acordo com a narrativa de Christian Andersen, havia um imperador cujo maior prazer e anseio consistia em se vestir bem. O mais importante para ele não eram as reuniões, as festas, os encontros, mas as roupas que usaria nestas ocasiões. Certo dia, chegam à cidade do imperador dois homens que se diziam finos tecelões, capazes de fabricar as mais coloridas e belas roupas, porém, tais vestimentas só poderiam ser apreciadas por pessoas que não fossem burras e que trabalhassem bem. Sabendo do relato, o imperador não perdeu tempo e logo encomendou a preço de ouro uma nova roupa. O que ele não sabia, porém, era que esses dois não passavam de trapaceiros, que não sabiam tecer coisa alguma.

Durante dias estes homens fingiam que trabalhavam nos teares, e o rei, animado com a possibilidade de saber quem era inteligente ou burro, bom ou mau trabalhador, ordenou seu velho e inteligente ministro para dar uma olhada na fabricação de suas novas roupas. Chegando ao local, o ministro arregala os olhos e fica atônito, porque, por mais que se esforçasse, não conseguia enxergar nenhum fio de roupa. No entanto, para não ser acusado de mau trabalhador e burro, obviamente diz ao imperador que nunca vira roupas tão maravilhosas. O mesmo ocorrerá com os oficiais, os nobres e o próprio imperador que, ao chegar à sala de tecelagem e observar os teares vazios, rapidamente confirma, para não ser chamado de tolo, que sua roupa está bela e perfeita.

Depois de dias manuseando o nada, o engodo, os trapaceiros terminam a fantástica roupa do rei e o convidam para experimentá-la. Os vigaristas, com o maior cinismo do mundo, pedem para que o imperador tire as roupas usadas e vista as novas – isso tudo sendo presenciado pelas mais importantes personalidades da corte. Vale dizer que nenhum dos presentes ousou rir diante deste espetáculo cômico, todos assistiram a essa encenação com a maior seriedade possível. Porém, o riso esperou sua hora! Ao sair em grande e festivo cortejo pela cidade, simplesmente uma criança aponta para o rei e fatalmente constata: “Mas ele está sem nada”. Daí, como um eco, as pessoas repetem as palavras da criança “ele está sem nada!”, e o riso toma conta de todos. O imperador, sentindo o seu sangue gelar diante deste momento embaraçoso, mantém a pose e continua o desfile até o final.

Foi preciso uma criança, livre de toda preocupação em ser trabalhadora e inteligente, para apontar o óbvio, ou seja, que não havia roupa alguma cobrindo aquele corpo, pois, na verdade, o rei estava nu! Tudo não passava de uma farsa, de um espetáculo digno de riso. Aqui

¹⁹ Cf. HANS, C. A. *Histórias maravilhosas de Andersen*. Trad. Heloisa Hahn. São Paulo: Companhia das Letrinhas, 1995, p. 15-21.

não poderíamos deixar de observar a semelhança entre a atitude daquela criança, com a postura afirmativa da criança do discurso “Das três metamorfoses” de *Assim falou Zaratustra*. A criança dessa metamorfose representa o momento oportuno em que o espírito não mais se limita a ficar de joelhos frente a tradição do “Não-farás” e do “Tu-deves”. Após o rugido do “leão” contra toda submissão a supostos valores em si, surge a criança como “[...] inocência [...] e esquecimento; um novo começo, um jogo, uma roda a girar por si mesmo, um primeiro movimento, um sagrado dizer-sim [...] para o jogo da criação”²⁰.

Mesmo sabendo que em diversos lugares e contextos Nietzsche coloca-se como o maior e o mais ousado adversário da moral, defendemos que a seriedade e a força de sua crítica à moral não podem ser compreendidas sem levar em consideração o outro lado da moeda, isto é, seu aspecto cômico, risível, leve e brincalhão. Neste sentido, concordamos com Clemente Rosset quando afirma que a violência crítica presente nos escritos de Nietzsche é “consequência de uma outra e primeira violência, a violência da aprovação”²¹. Em suma, do dizer sim à vida em todas as suas ondulações e possibilidades.

Somente a partir de uma abordagem sisuda das obras de Nietzsche, pode-se concluir ao modo de Jankélévitch²², que o filósofo da *gaiá* ciência possuía uma raiva demente pela moral, uma espécie de paixão e ódio incurável. Seguindo outra via²³, defendemos que Nietzsche, além de possuir total consciência de sua arte de provocar e ironizar os valores morais, reconhecia igualmente a importância de seu grande adversário – a moral cristã.

Mesmo se utilizando da máscara de um imoralista que queria “*disparar contra a moral*”²⁴, destruir ídolos²⁵, dinamitar valores e martelar a tradição, a principal marca filosófica de Nietzsche nunca foi a de uma pura negação, uma crítica gratuita e vulgar dos valores morais. Inversamente, ele anuncia que “somente enquanto criadores podemos destruir!”²⁶ e que todos os seus esforços ou guerra, não tinham “[...] o menor cheiro de pólvora – nele se aperceberão odores inteiramente outros, e bem mais agradáveis, desde que se tenha alguma finura nas narinas”²⁷.

Se existe alguma tentativa nos escritos de Nietzsche de assassinar a moral, tal assassinato não poderia ser executado através do espírito do ressentimento, pois Zaratustra já

²⁰ *Assim falou Zaratustra*, Das três metamorfoses.

²¹ ROSSET, C. *Alegria: a força maior*, p.73.

²² Cf. JANKÉLÉVITCH, V. *O paradoxo da moral*, p.38.

²³ O nosso Nietzsche não é o filósofo do rancor, mas da leveza. “Eu sou um mensageiro alegre, como nunca houve [...]” (*Ecce homo*, Por que sou um destino, § 1).

²⁴ *Crepúsculo dos ídolos*, Sentenças e setas, § 36.

²⁵ Cf. *Ecce homo*, Prólogo, § 2.

²⁶ *A gaiá ciência*, § 58.

²⁷ *Ecce homo*, Aurora, § 1.

anunciara com seu alegre saber que a melhor maneira de se “matar” o “espírito de gravidade”, do sentimento de culpa e da melancolia não é através da ira, mas pelo riso²⁸. Apesar de Nietzsche denunciar a nudez da moral, tal denúncia não visa à fabricação de uma nova forma de moralismo ou de roupas metafísicas. É necessário mostrar a nudez da moral para que uma infinidade de novas roupas – interpretações – possam ser costuradas, tecidas. Ao lançar um riso contra a moral, Nietzsche abre espaço para uma nova forma de valorar, onde a compaixão, a culpa, o livre arbítrio e o bem e o mal não sejam mais tratados como entidades eternas, livres de quaisquer suspeitas e questionamentos.

É neste sentido que Nietzsche se considera o mais irreverente de todos os filósofos, aquele que ousou dizer que a moral estava nua, que não existe o bem e o mal em si mesmo, e que o altruísmo não passa de um conto do vigário. Ele queria autorizar e instruir livremente o riso contra toda moral que nega a vida, o corpo, os impulsos e que não reconhece a si mesma, enquanto invenção histórica. Conforme Nietzsche,

A moral foi considerada entre os mortais até aqui como aquilo que há de mais sério: essa se tornou a boa causa dos moralistas. Entre os deuses – e talvez mesmo algum dia mesmo entre os homens –, essa causa está à espera de um riso nada discreto [...] *Instruir os homens, aprimorar os homens* – a presunção de tal pretensão.²⁹

Eis o grande ensinamento de Nietzsche: instruir os filósofos para perceberem a crença na “verdade” como principal dispositivo de uma fantasia milenar e a “moral” como um grande teatro cômico. No entanto, vale destacar que esse riso nada discreto de que fala Nietzsche não será facultado a todo mundo. Para que se possa rir da moral com a intensidade de um Zarathustra transfigurado³⁰, será preciso experimentar grandes e dolorosos enfrentamentos. O riso para além do bem e do mal é especialmente uma conquista daquele que decidiu escalar íngremes montanhas para adquirir o poder de respirar novos ares.

A despeito de Nietzsche fazer uma “campanha contra a ‘moral’”³¹, ele alerta que tal campanha não tinha o menor cheiro de pólvora. A polêmica nietzschiana em torno da moral cristã não tem como ponto central a total negação dessa moral. Nietzsche sabe claramente que a instituição de valores é algo inerente ao homem, todavia, ele se indispõe especialmente contra essa determinada moral, não por ser cristã, mas por ter fundado, juntamente com o socratismo, uma espécie de anti-jogo, isto é, um tipo de imobilidade que ameaça a fluidez e a alternância de perspectivas morais. Neste sentido, para que a guerra, o jogo e a necessária tensão

²⁸ Cf. *Assim falou Zarathustra*, Do ler e escrever.

²⁹ *Fragmentos póstumos*, 1885-1887, 1 (71).

³⁰ No terceiro capítulo trataremos sobre o riso trágico de Zarathustra.

³¹ *Ecce homo*, Aurora, § 1.

mantenham-se novamente presente em todo processo de criação e destruição de valores, caberá ao filósofo que ama a mobilidade proclamar: “avante! Também a nossa velha moral é coisa de *comédia!*”³².

Movendo-se na contramão de muitos moralistas, Nietzsche não vê problema no jogo cômico, na farsa, no embuste, na ilusão, na ficção, na mentira, no engano e no erro. O defeito maior de um farsante não está em sua arte de mentir, de “recheiar” uma história com suas artimanhas de enganador, seu maior erro consiste em esquecer que sua atuação se desenvolve em um teatro, onde o mais importante não é a suposta verdade que está por trás das máscaras, pois no fundo ele sabe que tudo são máscaras. Segundo Nietzsche, todos os filósofos que se levaram por demais a sério, que optaram por mascarar de forma sisuda o aspecto ficcional de sua filosofia, terminaram caindo no ridículo, eis o caso de Sócrates, “um bufão que se fez levar a sério”³³.

Diante disto, poderíamos concluir que Nietzsche não passa de um apologista da mentira e do engano, no entanto, tal conclusão estaria muito distante dos aspectos mais importantes e centrais do pensamento deste autor. Ao jogar o jogo da inversão, afirmando que a mentira pode ter mais valor que a verdade, que o erro é divino e que a aparência talvez possua “um valor mais alto e mais fundamental para a vida”³⁴, o filósofo não está absolutamente desprezando a veracidade, assim como fazendo elogio a um grosseiro irracionalismo. Nietzsche não é um inimigo da razão, nem tampouco, um amante da anarquia.

Em sua autobiografia, *Ecce Homo*³⁵, o filósofo afirma com verdadeiro humor a seguinte sentença: “O que me separa, o que me põe à parte de todo o resto da humanidade, é haver

³² *Genealogia da moral*, Prefácio, § 7.

³³ *Crepúsculo dos ídolos*, O problema de Sócrates, §5.

³⁴ *Além do bem e do mal*, § 2.

³⁵ Precisamos destacar que o *Ecce Homo* começou a ser escrito por Nietzsche em 15 outubro de 1888 e, mesmo tendo produzido uma primeira versão já em novembro do mesmo ano, esta não pode ser considerada totalmente concluída, pois o autor ainda estava corrigindo e modificando-a. De modo que a versão definitiva só pôde vir a público em 1908. Em grande medida, paira sobre este escrito uma desconfiança, porque logo no início de janeiro de 1889 Nietzsche foi acometido por um colapso mental, que o afastaria definitivamente do universo da consciência. Devido a essa proximidade cronológica entre a loucura do autor e a produção da obra, caracterizada em parte por um excessivo tom de megalomania, é razoável se perguntar se alguns trechos do livro poderiam de fato terem sido influenciados pela doença do filósofo. A partir da monumental biografia de Paul Janz, arriscaria dizer que Nietzsche ainda estava munido de sanidade mental quando escrevera tal obra, e que escolhera deliberadamente o estilo irônico, polêmico e irreverente para criar uma atmosfera de embate grandioso entre ele e seus “desafetos”. Em uma carta de 13 de novembro 1888 a Koselitz, Nietzsche diz que este livro foi escrito “[...] com tamanho esplendor e bom humor que me parece adequado fazer um pequeno gracejo” (NIETZSCHE apud JANZ, *Friedrich Nietzsche: uma biografia*, volume II, p.496). Se o acentuado gracejo e acidez presentes nos últimos livros de Nietzsche fazem parte de uma estratégia estilística, ou de um sinal da eminente loucura, ainda não fora absolutamente esclarecido, e é possível afirmar, que jamais seja. Para maiores esclarecimentos sobre esta questão. Cf. JANZ, C.P. *Friedrich Nietzsche: uma biografia*, volume II. Petrópolis: Vozes, 2016, p. 495-498. Bem como, RIES, W. *Ecce Homo*. In: NIEMEYER, C. (Org.). *Léxico Nietzsche*. São Paulo: Loyola, 2014, p. 169-172.

descoberto a moral cristã”³⁶. Não podemos deixar de observar o fato do filósofo ter sublinhado o termo “descoberto”, pois ao colocar um termo, ou expressão em itálico, ele nos convida a ver melhor, silenciar, escutar. “Descobrir” aqui significa tirar o véu que protege a coisa, fazer conhecer melhor aquilo que se esconde, enfim, tirar as camadas que envolvem e guardam o valor de algo. Por outro lado, descobrir também pode ser uma palavra para “inventar”. E neste caso, Nietzsche seria o primeiro a criar e a inventar uma interpretação que não mais se disponha a velar, proteger e vestir esta determinada moral. Descobrimo a moral incondicional, ele pretende encontrar um lugar para o riso, pois enquanto algo for considerado intocável, atemporal e sagrado, haverá sempre uma proibição implícita, a qualquer forma de humor.

Para que a moral deixe de ser a “*Circe dos filósofos*”³⁷, estes precisam ser autênticos legisladores e comandantes³⁸ dotados de leveza, plasticidade e, acima de tudo, de um “*Pathos artístico*”³⁹, onde o mais importante para eles não seja a busca obsessiva por uma verdade eterna e imutável, mas a aguda percepção dos movimentos, dos artifícios e dos jogos de máscaras presentes em toda instituição de valores morais. Todavia, a tarefa de desconstruir, descobrir ou desmascarar a moral da compaixão não será nada fácil, visto que sobre esta existe um verniz de respeito e consideração jamais vistos na história do ocidente.

1.2 A comédia da compaixão⁴⁰

Como é possível um filósofo tratar a compaixão – sentimento tão superestimado socialmente – como objeto cômico? Por que será que Nietzsche lança um riso impiedoso sobre o valor deste sentimento?

De modo geral, podemos dizer que a compaixão⁴¹ pode ser compreendida como um tipo de afeto que une as pessoas em torno de algo comum, ou seja, a dor e o sofrimento. O sujeito compassivo é, sobretudo, aquele que possui uma peculiar sensibilidade para se identificar com o sofrimento alheio, de modo que a dor do próximo passa a ser também a sua dor. Neste sentido, correr em socorro daqueles que sofrem, torna-se um imperativo moral, ou mais do que isso, passa a ser uma prova de amor e bondade pela humanidade.

³⁶ *Ecce homo*, Por que sou um destino, § 7.

³⁷ *Aurora*, Prólogo, § 3.

³⁸ *Além do bem e do mal*, § 211.

³⁹ “O *Pathos* artístico [...] designa uma dis-posição (inclinação) ou pulsão fundamental para criar” (KRASRANOV, S.V. *Nietzsche: Pathos artísticos versus consciência moral*. p. 19).

⁴⁰ “A comédia da compaixão” refere-se ao título do aforismo 383 de *Aurora*.

⁴¹ A palavra “compaixão” vem do latim *compassiui, onis* e quer dizer, “sofrimento comum, comunidade de sentimento” (VILLAR, M. SALES de (Org.). *Dicionário Houaiss conciso*, p. 211).

Seguindo este entendimento – alicerçado principalmente no cristianismo, utilitarismo, socialismo e na moral schopenhaueriana, – a compaixão passou a ter um valor elevado, servindo inclusive de critério moral para julgar como insensível, imoral, desumano e egoísta todo aquele que não a reconhecesse como algo valoroso e indispensável. No entanto, para Nietzsche, dizer que a compaixão possui desde sempre um valor inestimável é algo risível.

O problema da compaixão ocupa um lugar de importância nas obras de Nietzsche, pois em praticamente todos os seus livros publicados existem referências – geralmente em tom de ironia – a esse sentimento que comporta nossos “maiores perigos”⁴². Mas de fato, quais são esses perigos que se escondem nos labirintos da compaixão?

No aforismo 133 de *Aurora*, Nietzsche começa a abordar a questão da compaixão nos fazendo a seguinte pergunta: “[...] por que nos lançamos atrás de alguém que caiu na água, embora sem ter afeição por ele? Por compaixão: nesse caso pensamos apenas no outro – diz a irreflexão”⁴³. Observemos que essa primeira resposta não corresponde ao pensamento do filósofo, ela representa por sua vez, apenas a voz da irreflexão e da incompreensão. Utilizando-se de uma hipótese diferente, o autor irá defender a tese de que “por trás” de toda ação dita compassiva e desinteressada, fundada em um suposto amor ao próximo, existe um impulso “fortemente inconsciente” de interesse e “sentimento de poder”.

Em *A Gaia Ciência*⁴⁴, Nietzsche apresenta essa questão de maneira ainda mais clara. Seguindo sua argumentação, todo bem e todo mal que fazemos a outrem, destina-se a um acréscimo de nosso poder. Em outras palavras, o “sentimento de poder” seria como um tipo de tempero para a vida, no entanto, como cada natureza possui suas peculiaridades, o que é apimentado para uns, pode ser suave para outros, de modo que cada sujeito procurará aquilo que melhor lhe apetece – lhe confere poder. Isto significa dizer que até mesmo naquelas ações aparentemente desprovidas de interesses, devemos procurar tal sentimento.

Neste sentido, a noção de que a compaixão ocupa um lugar essencialmente oposto ao do egoísmo termina caindo por terra, porque, para Nietzsche, todas as relações humanas são “relações de poder” e de “interesses”⁴⁵. Dito de outra maneira, o altruísmo e a compaixão, seriam apenas uma forma de egoísmo disfarçado. Apresentando essa questão de modo mais prático, poderíamos refletir sobre as seguintes situações: por que ajudamos um idoso a se

⁴² *A gaia ciência*, § 271.

⁴³ *Aurora*, § 133.

⁴⁴ *A gaia ciência*, § 13.

⁴⁵ É preciso sublinhar que o termo *interesse*, não se refere a uma disposição consciente, voluntarista. Do mesmo modo, as *relações de poder* a que aqui nos referimos, não dizem respeito ao poder no sentido político. Trata-se de relações de forças, de impulsos que estão em constante conflito no interior do sujeito e que terminam por ganhar formas nas relações sociais.

levantar após uma queda? Não seria para afastar rapidamente, mesmo que inconsciente, o nosso próprio sentimento de impotência que se expõe de modo súbito? Não nos sentimos mais felizes e poderosos ao ajudar um mendigo a matar sua fome ou amenizar seu frio? Em que medida é possível não ficarmos com o ego inflado ao receber elogios pela prática de ações que amenizam a dor do próximo? Vejamos o que o próprio autor diz sobre isso:

O fato de que no fundo pensamos muito em nós mesmos pode ser depreendido da resolução que tomamos sempre que *podemos* evitar a visão do sofredor, queixoso, indigente: decidimos *não* evitá-la, se podemos nos apresentar como os poderosos, os auxiliares, se estamos certos do aplauso, queremos perceber o oposto de nossa fortuna, ou esperamos ser arrancados do tédio por essa visão.⁴⁶

Essa visão de Nietzsche sobre a natureza de nossas ações tem um aspecto sombrio e muitas vezes indigesto, pois nos coloca mais próximos de uma verdade insuportável, ou seja, a de que não somos tão bons e altruístas como acreditamos ser. De onde extraímos, por exemplo, o estranho prazer de diminuir o passo para olhar detidamente um corpo moribundo estendido sobre o asfalto? Será que não sentimos certo alívio por tal fatalidade não ter nos atingido? Por qual motivo existe tanto burburinho e satisfação ao saber-se que a mulher de alguém afortunado e belo estava o traindo em sua própria casa, de preferência, com seu “melhor” amigo? A psicologia⁴⁷ nietzschiana expõe nossos subterfúgios de maneira realmente assustadora, mostrando de modo veemente que “Nós, homens do conhecimento, não nos conhecemos; de nós mesmo somos desconhecidos”⁴⁸.

Nietzsche acreditava ter descoberto algo sobre a compaixão que tinha passado despercebido pelos seus contemporâneos. Através de sua pesquisa genealógica ele passou a questionar, a quem interessava a compaixão e quais os eventuais lucros que certos tipos humanos ganhavam ao estabelecê-la como condição indispensável de moralidade. A partir desta abordagem, ele pôde perceber que existe um interessante artifício na compaixão, pois através desse determinado impulso, uma boa parte dos homens – cansados e decadentes –

⁴⁶ *Aurora*, §133.

⁴⁷ No (*Ecce homo*, Por que escrevo tão bons livros, § 5), Nietzsche faz a seguinte observação: “Que em meus livros fala um psicólogo sem igual é talvez a primeira constatação a que chega um bom leitor”. Além disso, podemos afirmar que em diversos outros contextos, o filósofo continua ressaltando sua capacidade de fazer vir a superfície, conteúdos devidamente escondidos nas malhas do inconsciente humano. As análises psicológicas realizadas por Nietzsche, bem como suas incursões sobre o universo onírico, não passaram despercebidas para os pioneiros da psicanálise – Freud, Jung e Adler –, de modo que cada um deles reconheceu a profundidade da abordagem nietzschiana sobre a “alma” humana. Para maiores aprofundamentos: Cf. GIACOIA Jr., O. *Nietzsche como psicólogo*. São Leopoldo: Unisinos, 2002.

⁴⁸ *Genealogia da moral*, Prólogo, § 1.

podem encontrar um certo alívio existencial, esquecendo momentaneamente da dureza que é ter que seguir o seu próprio caminho, assumir a árdua e solitária tarefa de existir.

Todavia, para Nietzsche, o homem fraco não deve ser criticado por não conseguir compartilhar efetivamente a dor do outro. Em grande medida não há problema em se utilizar do sofrimento do mundo como uma forma de distração, pois podemos casualmente nos alegrar por saber que existem pessoas em situação pior que a nossa. Porém, o que não podemos deixar de perceber é a estranha associação entre compaixão, altruísmo e moralidade. Não existe, na concepção de Nietzsche, nada mais engraçado do que dizer que o homem bom é aquele que age de modo compassivo e altruísta.

Mesmo Nietzsche reconhecendo que “indiretamente, aqui e ali, um sofrimento pode ser diminuído ou suprimido graças à compaixão”⁴⁹, ele ressalta que não deveríamos nos iludir com esses casos isolados, pois de modo geral, a compaixão é uma forma de fraqueza, um tipo de “doença contagiosa”⁵⁰ que rebaixa nossa potência de ser e agir. Dito de maneira diferente, ele entende que se a compaixão pudesse realmente ser efetivada como desejam os moralistas, o homem estaria perdido, pois se reduziria a uma besta sobrecarregada, dividida entre duas tarefas inconciliáveis e impossíveis – experimentar sua dor e a dor de outrem ao mesmo tempo.

É neste sentido que no discurso *Dos compassivos*, Zarathustra de modo emblemático se protege do tipo compassivo. “Em verdade não gosto deles, os misericordiosos que são bem-aventurados em sua compaixão: carecem por demais de vergonha. Se tenho de ser compassivo, não quero que assim me chamem [...]”⁵¹. Zarathustra, assim como o “homem nobre”⁵², não sente pena dos que sofrem, e sim vergonha, pois ele sabe como ninguém que a compaixão para com o próximo pode lhe envenenar o orgulho e a sua capacidade de superação mediante a dor de existir. A tolice do compassivo está em não perceber a importância do sofrimento, ele não suporta o mínimo de dor possível e por isso corre inescrupulosamente para libertar o outro de seu desconforto. E, quando por ventura não recebe um muito obrigado, um sorriso para amaciar

⁴⁹ *Aurora*, § 134.

⁵⁰ Segundo o filósofo alemão Max Scheler (1874-1928), Nietzsche teria cometido o equívoco de confundir a compaixão com um simples contágio emocional. Para Scheler, o compassivo não é um tipo de sujeito passivo, que se afeta e se confunde fragilmente com a dor alheia, pelo contrário, a compaixão é uma ação propositiva, que nos permite acima de tudo, distinguir entre o que nos pertence e o que pertence ao outro, em matéria de sofrimento. Conforme defende em sua obra, *Esência y formas de la simpatía*: “[...] a compaixão está ausente sempre que houver contágio e sofrimento, pois então o sofrimento não será mais do outro, mas meu, e eu acredito poder subtrair-me a ele evitando o quadro ou o aspecto do sofrimento em geral” (SCHELER apud ABBAGNANO, *Dicionário de filosofia*, p.155).

⁵¹ Assim falou Zarathustra, *Dos compassivos*.

⁵² No segundo e no terceiro capítulo mostraremos com mais profundidade o que Nietzsche entende por “nobre”. No entanto, de maneira breve pode-se dizer que o homem nobre refere-se a um tipo que possui a coragem e a determinação necessária para construir e seguir seu próprio caminho.

seu narcisismo ou encontra alguém que rejeita sua bondade, ele fica triste, de mau humor, murmurando e se queixando sobre o fato do suposto beneficiário ter sido tão ingrato e mal-educado.

Nietzsche reconhece que existe uma diferença fundamental no modo como cada sujeito se relaciona com o sofrimento alheio, de forma que nem toda pessoa irá encontrar sua bem-aventurança na sinistra arte de duplicar⁵³ o sofrimento. Um bom amigo, por ser rigoroso consigo mesmo e um incansável *experimenta-dor*, jamais deixa de acolher seus pares, todavia, por possuir sentidos refinados ele sabe manter uma distância necessária para não se misturar com o infortúnio do outro.

Vale lembrar que Zaratustra, enquanto personagem que luta corajosamente contra a compaixão, nos oferece um conselho “Se tens um amigo que sofre, sê um local de repouso para seu sofrimento, mas como um leito duro, um leito de campanha: assim lhes será mais útil”⁵⁴. O divã do “filósofo trágico”⁵⁵ não possui estofados, ele é feito de madeira bruta para que o “paciente” saiba que ali não é um lugar de conforto e condescendência para seus lamentos. A terapia nietzschiana utilizada para curar os pessimistas e queixosos não é nada convencional: “Queixa-se de que nada lhe agrada?/ Ainda aqueles caprichos meu amigo?/ [...] Ouça meu conselho! Decida-se um dia/ A engolir um belo e gordo sapo/ Rapidamente e sem olhar! —/ A sua dispepsia ele vai curar”⁵⁶.

A ideia de que o valor de uma amizade estaria na capacidade de reproduzir em si mesmo um sentimento alheio ou de “sofrer com o infortúnio do outro como ele mesmo”⁵⁷ não agradava ao gosto nietzschiano. Nietzsche⁵⁸ diz não entender como uma mente lúcida como a de Schopenhauer⁵⁹ pôde ser seduzida pela crença de que “a *compaixão* reúne dois seres em um, tornando possível a um a imediata compreensão do outro”⁶⁰. Vale lembrar que quando se trata

⁵³ Nietzsche diz que observar nossas vivências como se fossem vivências alheias seria até aconselhável, “Mas observar e acolher as vivências de outros *como se fossem nossas* – a exigência de uma filosofia da compaixão –, isso nos destruiria em pouco tempo”. Nesse processo teríamos que pensar no absurdo de duplicar o Eu, “[...] de forma que teríamos de sofrer ao mesmo tempo com o nosso Eu e o do outro, e nos sobrecarregaríamos voluntariamente de um duplo contrassenso, em vez de tornar mais leve o peso do nosso” (*Aurora*, § 17).

⁵⁴ *Ibid.*, § 17.

⁵⁵ Iremos abordar a questão do trágico no terceiro capítulo. Todavia, podemos adiantar que Nietzsche se apresenta em diversas ocasiões como um pensador trágico. “tenho o direito de considerar-me o primeiro *filósofo trágico* – ou seja, o mais extremo oposto e antípoda de um filósofo pessimista” (*Ecce homo*, O nascimento da tragédia, § 3).

⁵⁶ *A gaia ciência*, Brincadeiras, Astúcia e Vingança, § 24.

⁵⁷ *Aurora*, § 137.

⁵⁸ *Ibid.*, § 142.

⁵⁹ Apesar de Nietzsche tratar a moral da compaixão de Schopenhauer de forma jocosa, isto não significa dizer que ele o desvalorizasse enquanto filósofo. Ao contrário, Nietzsche foi profundamente influenciado pelas ideias de Schopenhauer. No entanto, ao longo de sua produção filosófica, o autor de Zaratustra cada vez mais foi se distanciando do universo schopenhaueriano.

⁶⁰ *Aurora*, § 142.

da relação entre os filósofos⁶¹ e a compaixão, o alemão de Frankfurt se destaca como o mais chacoteado por Nietzsche. Mas por que exatamente Nietzsche afirmava que a tese deste pensador sobre o universo da compaixão era mal observada e precariamente descrita?⁶²

De acordo com a interpretação de Schopenhauer, a compaixão é o verdadeiro fundamento da moral, sem ela jamais teríamos sequer a virtude da justiça e da caridade. O sujeito cruel, isto é, desprovido de compaixão pelos homens e pelos animais, estaria por assim dizer, à margem do conceito de humanidade.

Diante desse pequeno comentário, já podemos deduzir em que medida uma filosofia atea não se opõe necessariamente às conjecturas de uma moral cristã. Contudo, é preciso acrescentar que para Schopenhauer, a compaixão não se restringe a uma obrigação de ordem puramente religiosa ou moral, ela

[...] é um fato inegável da consciência humana, é-lhe essencialmente própria e não repousa sobre qualquer pressuposto, conceitos, religiões, dogmas, mitos, educação e cultura, mas é originária e imediata e, estando na própria natureza humana, faz-se valer em todas as relações e mostra-se em todos os povos e tempos.⁶³

Ao contrário de Schopenhauer, Nietzsche não estava convencido de que a compaixão fazia parte da natureza humana, nem tampouco que ela estaria fixada de modo indelével na ampulheta da história dos povos e das culturas. Segundo Nietzsche, dizer que o valor de uma ação ou de uma pessoa pode ser medido pela quantidade de benefício que ela oferece ao próximo, seria algo totalmente impensável, por exemplo, em uma “ética estoica”⁶⁴. Além disso, ele acrescenta que “Entre os selvagens, a ideia de ser objeto de compaixão causa um frêmito moral: significa não ter nenhuma virtude. Oferecer compaixão equivale a desprezar: não se quer ver sofrer alguém desprezível [...]”⁶⁵.

Segundo o filósofo, a crueldade esteve presente em todos os passos da história, no entanto, a maneira como os homens modernos passaram a se relacionar com ela mudou substancialmente. Nietzsche sentia-se particularmente “póstumo”⁶⁶ em relação a sua época, porque percebia um grande abismo entre sua ética trágica e a moral produzida pelo cristianismo

⁶¹ Em (*Aurora*, § 50), Nietzsche afirma que tanto La Rochefoucauld quanto Platão, diziam que a compaixão “enfraquece a alma”. Também em o (*Anticristo* § 7), utiliza Aristóteles como mais um filósofo que “como se sabe viu na compaixão algo doentio e perigoso, que era bom atacar de vez em quando, com um purgativo”.

⁶² Cf. *Ibid.*, § 133.

⁶³ SCHOPENHAUER. A. *Sobre o fundamento da moral*, p. 141.

⁶⁴ *Aurora*, § 139.

⁶⁵ *Ibid.*, § 35.

⁶⁶ “[...] não quero silenciar minha moral, que fala: viva retirado, para que possa viver para si! Viva na ignorância daquilo que seu tempo considera mais importante! Ponha entre você e o hoje, uma pele de ao menos três séculos” (*A gaia ciência*, § 338).

e suas ramificações. Afirmava, por exemplo, que os europeus tinham se tornado unânimes “[...] na gritaria e na impaciência da compaixão, no ódio mortal ao sofrimento, na quase feminina incapacidade de permanecer espectador, de *deixar* sofrer; unânimes na crença da moral da compaixão *partilhada*, como se ela fosse a moral em si [...]”⁶⁷. Indo na contramão dessa tendência, o criador d’*A gaia ciência* queria ensinar um novo tipo de partilha, ou seja, “a partilha da alegria”⁶⁸. Compartilhar a alegria, ao invés da melancolia, o desejo de superação, ao invés de um desejo de morte. Enfim, partilhar a afirmação e o dizer sim à vida.

Enquanto Schopenhauer queria que o ser humano alcançasse “[...] o estado de voluntária renúncia, resignação, verdadeira serenidade e completa destituição de vontade”⁶⁹, Nietzsche desejava a absoluta afirmação da vida, incluindo tudo o que esta comporta de grande e pequeno, alegre e triste, luminoso e sombrio. A potência da filosofia nietzschiana se expressa através da celebração da dança cósmica em seus movimentos de criação e destruição, convidando o humano a atravessar seus lutos e toda as “metamorfoses do niilismo”, enquanto processo histórico de pôr e retirar valores que de uma forma ou de outra acabam negando a vida.

Neste sentido, o ser humano que deseja experimentar a vida em toda sua intensidade e profundidade, precisa se defender desse afeto – compaixão – que o diminui e o enfraquece. Os compassivos pensam de forma cômica que sem o sofrimento tudo seria mais interessante, belo e sublime. Eles não sabem que o homem jamais atingiria qualquer forma de excelência sem “A disciplina do sofrer, do *grande* sofrer”⁷⁰. Nietzsche ataca os pregadores da compaixão, porque estes difundem as cores do “niilismo”⁷¹. Na boca dos niilistas – negadores da vida por excelência – a compaixão torna-se um tipo de remédio, porém, esse remédio tem como efeito colateral o rebaixamento de toda vitalidade criativa, de toda vontade de autossuperação.

O pano de fundo da crítica que Nietzsche faz à compaixão está para além de um simples ranço contra o cristianismo. A questão que se impõe diz respeito à elevação ou declínio das forças vitais. Dito de outro modo, o reinado da compaixão precisa ser destituído por meio de um riso certo, porque sua prática é um perigo para a vida, pelo menos em sua forma afirmativa, entendida como “vontade de poder”⁷². Eis o que Nietzsche expressa no *Anticristo*:

A compaixão se opõe aos afetos tônicos, que elevam a energia do sentimento de vida: ela tem efeito depressivo. O indivíduo perde força ao compadecer-se.

⁶⁷ *Além do bem e do mal*, § 202.

⁶⁸ *A gaia ciência*, § 338.

⁶⁹ SCHOPENHAUER, A. *O mundo como vontade e representação*, p.440.

⁷⁰ *Além do bem e do mal*, § 225.

⁷¹ “Ousou-se chamar a compaixão uma virtude (– em toda moral *nobre* é considerada fraqueza –); [...] Schopenhauer estava certo nisso: através da compaixão a vida era enganada, torna-se *digna de negação* – compaixão é a *prática* do niilismo” (*O Anticristo*, § 7).

⁷² Em breve trataremos da relação entre a moral e a vontade de poder.

A perda de força que o padecimento mesmo já acarreta à vida é aumentada e multiplicada pelo compadecer. O próprio padecer torna-se contagioso pelo compadecer [...].⁷³

Em vista de se proteger dessa virtude que enfraquece, os espíritos fortes e gaiatos precisam aprender urgentemente a “olhar com derrisão”⁷⁴ para a compaixão. O homem nobre, enquanto aquele que sabe das manobras cômicas dos sofredores, jamais deve esquecer de ostentar “em volta do pescoço e junto do coração, o bom amuleto do *gai saber*”⁷⁵. A compaixão quando aparece no homem nobre é mais longividente e elevada⁷⁶, porque ele consegue manter a distância necessária da dor alheia, não se desviando facilmente de seu caminho. A “cautela de seu orgulho lhes ordena não imiscuir-se inutilmente em coisas alheias, e eles mesmos gostam que cada qual ajude a si próprio e jogue suas próprias cartas”⁷⁷.

Assim como há uma diferença fundamental entre a compaixão do homem nobre e a compaixão do homem vulgar, existe também uma “hierarquia entre egoísmos: seu valor depende do valor do egoísta”⁷⁸. Neste caso, podemos dizer que o egoísmo do tipo forte não se expressa através da mesquinharia e da incapacidade de doar. Seu impulso preponderante não é a carência, a pobreza e a falta, mas o excesso que quer transbordar-se.

Ao montar sua máquina de guerra contra a moral e a filosofia da compaixão, Nietzsche estava querendo restituir o vigor e o valor das ações egoístas, afastando desse horizonte toda “má consciência” e “má aparência” cultivada por um tipo de “moda moral”⁷⁹.

Apesar de podermos dizer que em certo sentido Nietzsche cria e defende uma filosofia do egoísmo e da crueldade, é necessário apresentar certos problemas que surgem diante dessa afirmação. O primeiro deles é a extrema dificuldade que temos de pensar o “egoísmo” e a “crueldade” desvinculando-se da negatividade que estes termos vieram a ter, seja no âmbito da moral, do direito, e até mesmo do cotidiano. O segundo, refere-se ao grande desafio que é conseguir precisar, ou delimitar todo e qualquer conceito no universo de uma filosofia perspectivista⁸⁰ e polissêmica, como é a de Nietzsche. No entanto, isto não nos impede, em absoluto, de avançar na compreensão dessa problemática.

⁷³ O *Anticristo*, Prólogo, § 7.

⁷⁴ *Além do bem e do mal*, § 225.

⁷⁵ *Ibid.*, § 293.

⁷⁶ Cf. *Ibid.*, § 225.

⁷⁷ *Aurora*, § 133.

⁷⁸ ITAPARICA, A.L.M. Egoísmo. In: MARTON, S. (Org.). *Dicionário Nietzsche*, p.196-197.

⁷⁹ “Os grandes prodígios da moralidade antiga como Epicuro, por exemplo, nada sabiam da glorificação do pensar em outros, do viver para outros, que é agora habitual. De acordo com nossa moda moral, eles teriam que ser chamados de imorais [...] (*Aurora*, § 131).

⁸⁰ Apesar do *perspectivismo* não ser um conceito determinante neste trabalho, procuraremos valorizá-lo sobretudo em seu aspecto experimental. Dito de outro modo, o *perspectivismo* estará presente em nosso texto por meio dos movimentos que faremos para discutir as diversas implicações que existe entre o riso e a moral.

No que diz respeito à crueldade, se conseguirmos, por ventura, nos afastar estrategicamente de uma abordagem puramente moralista e condenatória, para entendermos os conceitos filosóficos numa perspectiva para além do bem e do mal, talvez possamos receber com bom humor a ideia nietzschiana de que “A crueldade está entre as mais velhas alegrias festivas da humanidade”⁸¹. Para o sujeito moderno – cansado, decadente e de mal humor por não mais poder se considerar o centro do universo – a ideia de associar a crueldade com a festividade é realmente um disparate sem tamanho, porém, para o filósofo irreverente que leva sempre em conta as fraturas e as contingências históricas, tudo o que é considerado estranho e amaldiçoado lhe interessa. É neste sentido que Nietzsche irá criar um novo valor para esse conceito *mal-dito*.

Nietzsche não está preocupado em avaliar se a crueldade é boa ou má, o que lhe convém é acima de tudo descrever como essa prática foi fundamental no processo de hominização, estando na base de todo o desenvolvimento civilizatório. Seu método não consiste em condenar a crueldade, mas compreendê-la enquanto elemento indispensável e indissociável de toda cultura humana. Conforme o autor,

No tocante à crueldade é preciso reconsiderar e abrir os olhos [...] Quase tudo o que chamamos *cultura superior* é baseado na espiritualização e no aprofundamento da crueldade – eis a minha tese; esse *animal selvagem* não foi abatido absolutamente, ele vive e prospera, ele apenas – se divinizou.⁸²

Enfim, sem a crueldade o ser humano não teria desenvolvido certas características – capacidade de prometer, e de se lembrar – fundamentais para o estabelecimento da vida em sociedade.

Nietzsche certamente ria das análises morais e religiosas sobre a crueldade, porque estas pregavam inocentemente que seria possível extirpá-la da alma humana. Porém, existe algo mais terrível e assombroso do que o método sacerdotal⁸³ de espalhar o sentimento de culpa em larga escala? Será que existe algo mais cruel do que sentir-se eternamente devedor-culpado frente a uma divindade que tudo vê e nada esquece? Em que medida conseguimos nos afastar do prazer de causar dor ao outro e a si mesmo? Não seria a interpretação sacerdotal uma nova e requintada arte de legitimar o mais alto grau de auto sacrifício humano?

No que tange ao egoísmo, toda discussão que se limita a julgar o pensamento nietzschiano como uma apologia ao individualismo, ou a uma pregação absoluta da falta de preocupação e cuidado com o outro, tonar-se, por assim dizer, pobre e vulgar. A tarefa filosófica

⁸¹ Ibid., § 18.

⁸² *Além do bem e do mal*, § 229.

⁸³ Trataremos da medicina sacerdotal no segundo capítulo.

por excelência não consiste em moralizar, nem criar mandamentos, mas suspeitar, problematizar e criar novos conceitos⁸⁴. E, falando numa linguagem nietzschiana, criar conceitos que estejam para além do bem e do mal.

Animado por um espírito de bufonaria⁸⁵, Nietzsche irá provocar a moral da compaixão e do altruísmo, a partir de duas perguntas básicas: como pode o cristão condenar o egoísmo se ele busca desesperadamente uma espécie de salvação individual? E ainda, a quem interessa dizer que o egoísmo é um mal e a compaixão um bem? A partir destas problematizações, o filósofo estava preparando o terreno para lançar sua tese de que nenhuma perspectiva moral, por mais que deprecie o egoísmo e a crueldade, consegue atuar fora da vontade de poder.

De acordo com a perspectiva nietzschiana, tanto o compassivo quanto aquele que se torna objeto de compaixão estarão inseridos no âmbito dos jogos de poder, de modo que cada qual procurará uma espécie de lucro, de benefício próprio. Na prática desse jogo, cada sujeito buscará satisfazer seu impulso da vez, de modo que, aquele que está oco quererá ficar cheio, e o que está cheio quererá esvaziar-se⁸⁶. Ou seja, em toda configuração de vida há sempre uma variedade de impulsos querendo se expressar, dominar, aparecer.

Ao fragilizar o valor da compaixão e desfazer o preconceito contra toda forma de egoísmo, Nietzsche termina colocando-o novamente no jogo, pois esta peça tinha sido proibida do tabuleiro da moral. Para Nietzsche, o jogo tradicionalmente praticado pela moral incondicional não tem graça porque ele é muito rígido, lento e cansativo, por isso, é preciso pensar uma nova forma de jogo, onde a mobilidade, a irreverência e a disputa atinjam o máximo de potência.

1.3 A filosofia, a moral e o jogo

A título de introdução não podemos deixar de observar a divertida ambiguidade que existe entre Nietzsche e o jogo, pois ao mesmo tempo em que não encontramos relatos biográficos que associem este filósofo às práticas de jogos, ele criou uma filosofia que valoriza a tensão, o movimento, a brincadeira, o combate, a instabilidade, o acaso, o correr riscos, ou seja, tudo aquilo que abarca o conceito de jogo. É verdade também que o termo jogo não aparece

⁸⁴ A partir de uma inspiração nietzschiana, Deleuze e Guatarri afirmam que “A filosofia é a arte de formar, de inventar, de fabricar conceitos” (DELEUZE, G; GUATARRI, F. *O que é filosofia?*. São Paulo: Editora 34, 1992, p. 10).

⁸⁵ “Eu não quero ser um santo, seria antes um bufão... Talvez eu seja um bufão...” (*Ecce homo*, Por que sou um destino, § 1).

⁸⁶ Cf. *Aurora*, § 145.

no índice remissivo de nenhuma obra desse filósofo⁸⁷, contudo, isto não significa dizer que a noção de jogo ocupe um lugar menor para ele, ao contrário, defendemos que o jogo está presente e se relaciona mesmo que de modo indireto, com todos os principais conceitos nietzschianos.

Em grande medida diz-se que o jogo é algo supérfluo e que a qualquer momento pode ser adiado ou suspenso⁸⁸ por aqueles que jogam. Porém, o jogo ao qual se refere Nietzsche, não pode ser de forma alguma interrompido, pois nenhum sujeito está na condição de mudar as regras desse grande jogo, que é “o jogo do mundo”⁸⁹. Neste sentido, a palavra jogo no vocabulário móvel de Nietzsche está bem mais próxima de um movimento inesgotável de forças, que impele todas as coisas para aparecer e dominar; um vir a ser de formas em permanente configurações e reconfigurações.

A partir dessa concepção, o jogo deixa de ser entendido apenas como uma atividade exercida de modo voluntário em um determinado espaço, a exemplo das casas de jogos e dos cassinos. Mediante a ótica de Nietzsche, todos passamos a ser “jogadores”, pois no “jogo do mundo” não há escolha – a luta, o combate, as intermináveis guerras de impulsos invadem tudo e todos. Em outras palavras, não se foge do jogo do mundo, porque este jogo é a própria atualização da vida, ou da vontade de poder.

No entanto, apesar do homem não poder escolher ficar fora desse jogo, ou seja, caminhar à margem da vontade de poder, ele pode se ressentir ou se alegrar frente à esse incansável movimento de luta que é a vida. Dito de outro modo, enquanto o zangado olha com aflição para a roda do mundo a girar, “o louco chama isso de jogo”⁹⁰. Este “louco” se torna mais feliz porque é capaz de apreciar a vida sem as lentes de uma moralidade que interpreta o devir como erro, como resultado de uma culpa ancestral.

Neste contexto, a nobreza de um jogador pode ser medida a partir de sua capacidade de aceitar alegremente a “indeterminação” e o “acaso” inerentes a toda condição de existência. O bom jogador não permite que os afetos queixosos assumam a dianteira por muito tempo, ele fecha as portas para os lamentos e luta constantemente para não se ressentir contra a inocência do jogo da vida. Sua excelência consiste em não se revoltar contra a vida pelo fato desta não possuir “sentido”, “meta” ou “essência”. Por outro lado, o jogador ruim, fraco e desprezível, pode ser rapidamente reconhecido por causa de seus lamentos. Ele costumeiramente se pergunta, por que esse jogo tem que ser assim? Não seria possível mudar algumas regras para

⁸⁷ Referimo-nos as obras traduzidas e publicadas pela Companhia das Letras.

⁸⁸ Cf. HUIZINGA, J. *Homo ludens*: O jogo como elemento da cultura, p. 11.

⁸⁹ *A gaia ciência*, Apêndice, p. 291.

⁹⁰ *Id.*, *Ibid.*, Apêndice, p. 291.

que a vida seja menos sofrida? Será que não deve existir um lugar – paraíso – onde a luta, o eterno criar e recriar possam ser definitivamente suspensos? Mas, caso não exista esse lugar, deverá haver ao menos algo ou alguém que consiga nos oferecer um sentido, uma “verdade” que justifique e confira um “fundamento” para a vida. Em suma, o tipo fraco de jogador ao ver o abismo que é a vida, fica desfalecido, entrega suas fichas e pede para não mais participar desse jogo inútil e sem graça.

Vale lembrar também que a noção de jogo em Nietzsche não está presente apenas no âmbito do embate entre impulsos e forças cósmicas. A própria produção filosófica do autor já se apresenta como uma refinada prática de jogo. Isto pode ser claramente verificado quando ele declara, “Não conheço outro modo de lidar com grandes tarefas senão o jogo: este é, como indício de grandeza, um pressuposto essencial”⁹¹. É irônico observar que os “grandes” psicanalistas que se reuniam com Freud nas famosas quartas feiras em Viena⁹² tenham deixado esse detalhe de lado, para procurarem a loucura de Nietzsche, talvez nos extravagantes títulos do índice de *Ecce Homo*. Com um pouco mais de humor, poderiam ao menos cogitarem se a “megalomania” de Nietzsche não poderia ser apenas uma espécie de brincadeira ou um jogo provocativo.

Se interpretarmos o jogo como uma forma de disputa, oposição e tensão, necessariamente teremos que concordar com Müller-Lauter quando ele afirma que da filosofia dos antagonismos de Nietzsche “brotam assim os antagonismos de seu filosofar”⁹³. Isto quer dizer que não adianta quereremos fazer uma limpeza na filosofia deste pensador, no intuito de desfazer todas as contradições e os paradoxos, pois é exatamente através dos conflitos, dos antagonismos que ele conseguiu interpretar a moral, a ciência, a filosofia e a própria existência com uma riqueza inesgotável de perspectivas. Neste viés, pode-se ainda dizer sobre Nietzsche que “Os antagonismos efetivos, admitidos em seu filosofar, não devem se excluir uns aos outros, mas sim ser derivados uns dos outros”⁹⁴.

O fato de Nietzsche, por exemplo, ora declarar que “Platão é um covarde frente a realidade”⁹⁵, ora dizer “Quando falo de Platão [...] sei que o meu sangue corre pelas minhas veias”⁹⁶, não torna frágil o seu filosofar, pelo contrário, a força deste pensamento está

⁹¹ *Ecce homo*, Por que sou tão inteligente, § 10.

⁹² Cf. ASSOUN. P.L. *Freud & Nietzsche: semelhanças e dessemelhanças*. Trad. María Lúcia Pereira. São Paulo: Brasiliense, 1991, p.20-24.

⁹³ MÜLLER-LAUTER, W. *Nietzsche: sua filosofia dos antagonismos e os Antagonismos de sua filosofia*, p. 36.

⁹⁴ Id., *Ibid.*, p. 47.

⁹⁵ *Crepúsculos dos ídolos*, O que devo aos antigos, § 2.

⁹⁶ NIETZSCHE, Fragmentos póstumos, 1981-1982, 12 (52) apud JASPERS, *Introdução a filosofia de Nietzsche*, p.43.

exatamente em poder apresentar diversas concepções e conceitos sobre um mesmo objeto. Todavia, esse modo de fazer filosofia não poderia agradar a todos, principalmente quando se leva em consideração os dogmas da linguagem e da lógica.

A compreensão corrente de que a linguagem é capaz de dizer o que as coisas são em sua essência, bem como a crença numa possível relação entre as palavras e as coisas, eram motivos de riso já para o jovem Nietzsche. “Acreditamos saber algo das coisas mesmas, se falamos de árvores, cores, neve e flores, e, no entanto, não possuímos nada mais que metáforas das coisas, que de nenhum modo correspondem às entidades de origem”⁹⁷.

Para Nietzsche, os signos não dão conta de uma realidade em si, não podem servir como eficientes espelhos para refletir o real. A linguagem não consegue representar de forma efetiva tanto as vivências interiores, quanto as coisas do mundo, pois se todas as coisas estão constantemente numa condição de fluxos e movimentos, ou seja, em devir, a palavra sempre chega tarde, de modo que, quando digo que uma coisa é, ela já deixou de ser. Não obstante, o homem, por não conseguir viver constantemente lançado nesse eterno movimento, nessa embarcação de incertezas, precisa de um mundo estruturado, de uma fé inabalável em leis, relações de causa e efeito e, acima de tudo, descansar sobre o princípio de identidade, para que possa acreditar que $A = A$, independente do tempo ou do lugar.

No aforismo *A linguagem como suposta ciência*, Nietzsche afirma que a partir da linguagem, o homem se tornou o senhor do “mundo”, mas ironicamente esqueceu que esse mundo tinha sido criado por ele mesmo. “O criador da linguagem não foi modesto a ponto de crer que dava às coisas apenas denominações, ele imaginou, isto sim, exprimir com palavras o supremo saber sobre as coisas [...]”⁹⁸. Além desse disparate de querer eternizar os conceitos e as palavras, de achar que é possível estancar o fluxo do tempo, ele também inventou a lógica, que “[...] se baseia em pressupostos que não tem correspondência no mundo real; por exemplo, na pressuposição da igualdade das coisas, da identidade de uma mesma coisa em diferentes pontos do tempo [...]”⁹⁹.

Apoiando-se numa linguagem metafísica, e numa lógica próxima da magia, o homem civilizado pôde se desenvolver e expandir sua esperança em encontrar um mundo da verdade. Se ele fosse ficar preso aos detalhes, as sutilezas das diferenças, da diversidade e da singularidade de cada caso e de cada coisa existente no mundo, de certo, colocaria sua vida em

⁹⁷ Sobre verdade e mentira no sentido extra-moral, § 1. In: NIETZSCHE. *Obras incompletas*. vol.1, p.33.

⁹⁸ *Humano demasiado humano*, I, § 11.

⁹⁹ Op. Cit., § 11.

risco. Sendo assim, por uma necessidade de conservação, precisou inventar conceitos para igualar o não igual e com isso poder minimamente estabelecer relações sociais.

Para Nietzsche, o conceito não é uma entidade que se descobre, mas uma ficção que se cria, uma expressão poética que se encontra bem distante da pretensão de uma verdade válida para todos. Neste caso, todo filósofo que tome o conceito como uma verdade sobre o mundo, pode correr o risco de se passar por ingênuo, pois precisamente

Todo conceito nasce por igualação do não-igual. Assim como é certo que nunca uma folha é inteiramente igual a uma outra, é certo que o conceito de folha é formado por arbitrário abandono destas diferenças individuais [...].¹⁰⁰

Unindo-se à lógica, a ciência termina por criar igualmente uma espécie de anti-jogo, principalmente por se apresentar como um instrumento capaz de desvendar e anunciar a última palavra sobre o real. Mesmo admitindo que o jogo esteja inevitavelmente presente na história da ciência, através da elaboração do método científico – e suas pretensões de validade e verdade universal – a ciência tornou-se um saber triste, rígido e pesado. Mas por que exatamente a ciência do cientista não é tão alegre como a *gaia* ciência do filósofo? Ela é triste, porque em sua desesperada “vontade de verdade”, paradoxalmente se afasta daquilo que é mais verdadeiro, ou seja, da “terrível” e “assombrosa” sabedoria trágica, a única capaz de nos permitir experimentar com radical contentamento a falta de sentido que abarca todas as coisas.

A ciência moderna com sua incansável vontade de sentido, termina jogando um jogo triste e sério¹⁰¹, ao tempo em que se ressent e faz careta frente ao acaso, o erro e a indeterminação que há no mundo. Por outro lado, a “*gaia* ciência nietzscheana [...] é ciência do contra-senso, da insignificância, do caráter não significativo de tudo que existe”¹⁰². Essa ciência gaiata não condiciona sua alegria à possibilidade de se encontrar regularidades ou leis necessárias que expressem uma ordem cósmica, ela atinge sua beatitude se aproximando de um saber devidamente ocultado desde o racionalismo socrático-platônico¹⁰³. De acordo com a cosmologia de Nietzsche, “O caráter geral do mundo [...] é caos por toda a eternidade, não no sentido de ausência de necessidade, mas de ausência de ordem, divisão, forma, beleza, sabedoria e como quer que se chamem nossos antropomorfismos estéticos”¹⁰⁴.

¹⁰⁰ Sobre verdade e mentira no sentido extra-moral, § 1. In: Nietzsche: *Obras incompletas*, Vol. 1, p. 34.

¹⁰¹ Por mais estranho que isto pareça, alguns jogos podem ser praticados na mais extrema seriedade. Cf. HUIZINGA, J. *Homo ludens*: O jogo como elemento da cultura, p. 8.

¹⁰² ROSSET, C. *Alegria*: a força maior, p.67.

¹⁰³ Conforme Rosset “O racionalismo do tipo socrático ou platônico, tal como Nietzsche o critica, desde *O nascimento da tragédia*, é o inverso exato da *gaia* ciência” (Op., Cit., p. 67).

¹⁰⁴ *A gaia ciência*, § 109.

Ao ponto em que chagamos, já é possível observar que toda a crítica e zombaria de Nietzsche contra a moral, a ciência, a religião e aos filósofos, tem como pano de fundo o problema da negação ou afirmação da vida. Nietzsche não ri da moral porque ela seja falsa, ou mentirosa, mas por ela querer encontrar um lastro, um fundo para o que efetivamente é puro abismo. Do mesmo modo, ele não faz troça com os filósofos porque eles produzem ficções, mas pelo fato de quererem que essas ficções sirvam como teias de aranha para aprisionar o devir.

Vale dizer que, na maioria das vezes, Nietzsche trata os filósofos como personagens cômicos que conseguiram no máximo ensinar a humanidade um sorriso¹⁰⁵ tímido e amarelo. Para ilustrar melhor essa questão, em *Além do bem e do mal*, ele afirma que “[...] chegaria mesmo a fazer uma hierarquia dos filósofos conforme a qualidade do seu riso – colocando no topo aqueles capazes da *risada de ouro*”¹⁰⁶. Evidentemente, pressupomos que essa “risada de ouro”, isto é, de valor elevado e beleza distinta, ainda não tenha encontrado um lugar fértil na história do pensamento filosófico. É provável que apenas Heráclito¹⁰⁷, com sua tese de que o mundo é um “devir” produzido a partir de um combate entre os opostos, estivesse próximo dessa condição. No entanto, de modo geral, os filósofos são retratados por Nietzsche como amadores no que diz respeito à arte de rir.

Analisando o enredo construído por Nietzsche, os amigos da sabedoria aparecem comumente no palco filosófico, pintados com cores grotescas e travestidos de forma caricatural¹⁰⁸. Neste cenário festivo, Platão atua olhando para o céu das Ideias com seus óculos de dogmático¹⁰⁹; Descartes entra em cena como o “homem-gato”¹¹⁰ seguro de seu indubitável Eu; Kant, com sua monumental *Crítica da razão pura*, surge como o “chinês de Königsberg”¹¹¹. E, como se não bastasse, Nietzsche ainda brinca com Rousseau – a tarântula da moral – para

¹⁰⁵ Alguns especialistas fazem uma distinção entre riso e sorriso. O primeiro estaria mais próximo da agressividade, força e intensidade e o segundo seria mais moderado e mais afeito a submissão. Cf. MINOIS, G. *História do riso e do escárnio*, p. 112.

¹⁰⁶ *Além do bem e do mal*, § 294.

¹⁰⁷ O Heráclito de Nietzsche não é melancólico, nem chorão como afirma a tradição. Cf. OLIVEIRA, J.R. de. *Nietzsche e o Heráclito que ri*: solidão, alegria trágica e inocência do devir. Veritas, Porto Alegre, V.55 Set-Dez 2010, p.217-235.

¹⁰⁸ Nietzsche não pretende apresentar as ideias dos filósofos de forma metodológica e científica, ele destaca da filosofia de cada autor apenas aquilo que lhe serve, de modo que muitas vezes, assim como é próprio do caricaturista, exagera deliberadamente em certos traços para provocar um tom jocoso ou grotesco. Cf. *Fragments póstumos*, 1885-1887, 10 (112).

¹⁰⁹ Cf. *Além do bem e do mal*, Prólogo.

¹¹⁰ Nietzsche vai dizer que com sutil malabarismo o francês “homem gato”, conseguiu a grande façanha de “sempre recair em suas quatro patas, gostaria de dizer em sua única pata eu” (*Fragments póstumos*, 1885-1887, 1 (72)).

¹¹¹ “O chinesismo de Kant tem sentido a partir do termo *chinoiserie*, muito comum na época de Nietzsche. “*Chinoiserie*” quer dizer excesso de sutilezas, complicação inútil e extravagante” (SUAREZ, R. *Nietzsche comediante*: a filosofia da ótica irreverente de Nietzsche, p. 9).

dizer que “o homem não é mais *infelizmente* mal o suficiente”¹¹². Mas como pode Nietzsche tratar filósofos tão importantes e respeitados pela tradição com esse ar de bufonaria? Seria Nietzsche um pensador ultrajante, um tipo de sátiro que pretende destruir tudo pelo simples prazer da gargalhada?

Entendemos que o riso de Nietzsche não é de puro sarcasmo, nem tampouco se assemelha ao riso invejoso do vulgar¹¹³. Seu intuito não é a de denegrir gratuitamente estes pensadores, até mesmo porque em diversos outros fragmentos, poderemos encontrar ele fazendo elogios aos mesmos. A intenção de Nietzsche fica evidente quando ele diz no *Ecce Homo*: “[...] nunca ataco pessoas – sirvo-me da pessoa como uma forte lente de aumento com que se pode tornar visível um estado de miséria em geral, porém dissimulado, pouco palpável”¹¹⁴.

Utilizando-se da estratégia de realçar certas ideias e deixar de lado outras, Nietzsche termina criando uma parede de espelhos para que a própria filosofia seja mais serena e menos ridícula. Isto porque “O *ridículo não tem espelhos*. Ele não vê um palmo adiante de si próprio, cheio de si, não vê a si mesmo”¹¹⁵. Através da filosofia, o filósofo deve exatamente se proteger do ridículo, ao participar desse jogo milenar e requintado – filosofia – ele precisa estar atento as artimanhas, ao movimento das máscaras, sejam as suas ou a dos seus adversários.

Interpretando a história da filosofia como uma grande arena de criação e destruição de conceitos, pode-se dizer que para ser um grande filósofo-jogador é preciso enfrentar, sobretudo, os melhores. É necessário “Igualdade frente ao inimigo – primeiro pressuposto para um duelo *honesto*, quando se despreza não se *pode* fazer a guerra; quando se comanda, quando se vê algo abaixo de si, *não há* que fazer a guerra”¹¹⁶. Nietzsche não ataca Platão, Sócrates, Descartes, Kant, Hegel, Spinoza e a tradição cristã por pura vulgaridade, mas sobretudo porque reconhece a grandeza de seus oponentes. Qualquer um pode rir dos medíocres, mas para rir dos melhores é preciso ousadia e coragem.

Desde muito jovem, Nietzsche já reconhecia o valor do jogo, da competição e da disputa. Em sua obra *Cinco prefácios para livros não escritos*¹¹⁷, particularmente no último prefácio, “A disputa de Homero”, ele deixa claro sua atração pelo tema da luta, do embate e da

¹¹² *Fragmentos póstumos*, 1885-1887, 9 (146).

¹¹³ Cf. *A gaia ciência*, § 3.

¹¹⁴ *Ecce homo*, Por que sou tão sábio, § 7.

¹¹⁵ SUAREZ, R. *Nietzsche comediante*: a filosofia da ótica irreverente de Nietzsche, p. 31.

¹¹⁶ *Ecce homo*, Por que sou tão sábio, § 7.

¹¹⁷ Embora esses prefácios tenham sido concluídos em 1872, só foram publicados muito mais tarde, após a morte do filósofo.

tensão que fortalece os oponentes. Essa admiração poderá ser encontrada, do mesmo modo, em suas obras maduras, como é o caso da *Genealogia da moral: uma polêmica*.

O grande problema para Nietzsche é que o homem moderno já não consegue apreciar e compreender a importância do combate, da crueldade e da disputa de modo suficientemente grego¹¹⁸. Com sua miopia histórica, esse homem fragilizado enxerga o “ciúme”, a “inveja” e o “conflito” como se fossem eternamente negativos, perigosos, imorais. Eles nem sequer imaginam que “sem a inveja, o ciúme e a ambição da disputa, a cidade grega, assim como o homem grego, degeneram”¹¹⁹. Em outros termos, há um verdadeiro abismo entre essas duas culturas, visto que, “Enquanto nossos educadores temem a ambição e vituperam incansavelmente contra o egoísmo, a pedagogia grega pensa que todo talento deve necessariamente desabrochar na luta”¹²⁰.

Para melhor compreendermos o espírito da luta, da disputa e da guerra em Nietzsche, o próprio autor nos deixa uma pista, à medida em que resgata em seu texto de juventude – *Cinco prefácios para livros não escritos* – a distinção fundamental entre as duas *Eris*, extraída da obra de Hesíodo, *Os trabalhos e os dias*. Na concepção de Hesíodo, há sobre a terra dois tipos de Lutas, uma louvável e outra censurável. Aquela que “promove a guerra má e a disputa, é a cruel”, mas a outra, colocada por Zeus nas raízes da terra,

[...] é bem melhor para os homens: ela leva ao trabalho mesmo a pessoa sem meios. Pois um homem sente falta de trabalho ao olhar para outro que, rico, apressa-se a arar, plantar e administrar bem sua casa, e um vizinho procura igualar o outro que se apressa em alcançar a fartura. Essa Luta é boa para os mortais. O oleiro irrita-se com o oleiro, o carpinteiro com o carpinteiro; o mendigo inveja ao mendigo, o poeta ao poeta.¹²¹

Comandados por esse afeto valioso da inveja, os gregos encontravam um estímulo para o fazer e para a criação, pois descobriam que podiam se superar e se desenvolver mediante essa boa luta, onde o adversário não era visto como mau. Por outro lado, quando o homem se deixa levar pela *hybris*, põe-se a serviço da *Eris* má, ou seja, “aquela que conduz os homens à luta aniquiladora e hostil entre si”¹²². Nesta condição de desmedida, o homem põe fim ao jogo e apaga a chama da disputa. Em seu delírio de ter o poder, imagina que aniquilando seu oponente, poderá reinar em paz e na tranquilidade, todavia, o que ele não sabe, é que essa vontade de

¹¹⁸ Cf. *Cinco prefácios para cinco livros não escritos*, “A disputa de Homero”, p.66.

¹¹⁹ *Ibid.*, p.76.

¹²⁰ MOURA, C, A. *Nietzsche: civilização e cultura*, p. 97.

¹²¹ HESÍODO. *Os trabalhos e os dias*, p.61-63.

¹²² *Cinco prefácios para cinco livros não escritos*, A disputa de Homero, p. 70.

estabilidade, será sua maior derrota, pois sem a tensão, a vida declina, o movimento de autossuperação se enfraquece.

Diante disto, podemos dizer que a relação de Nietzsche com a moral não será pela via da Éris da aniquilação, mas nem por isso será também pelo leito da reconciliação e da pacificação. O movimento que o filósofo deseja estabelecer nesse território é o do jogo, onde predomina acima de tudo pressão e resistência, ataque e defesa, expansão e retração. Deste modo, a crítica nietzschiana à moral da compaixão, se encontra no fato desta moral ter conseguido “aniquilar” outras possibilidades de valorações, outras perspectivas que se colocavam para além do bem e do mal.

Na conclusão da primeira dissertação da *Genealogia da moral*, Nietzsche diz que não houve acontecimento maior na história do que a terrível luta entre uma moral nobre e uma moral escrava¹²³. Dessa disputa, todos já reconhecemos o “vencedor” – Roma debilitada, enfim, se prostrou aos pés de três judeus e uma judia¹²⁴. Porém, essa vitória segundo Nietzsche, não deveria ser considerada definitiva, pois, do mesmo modo que os judeus conseguiram a incrível façanha de inverter os valores nobres, caberia ao filósofo do *ágon* colocar novamente as cartas sobre a mesa, reunir forças e reiniciar a batalha, aceitando a tarefa de uma nova transvaloração de todos os valores.

Mas em que consiste essa transvaloração e como realizar essa tarefa? De forma sucinta, transvalorar significa destruir velhos valores, em vista de que novos valores possam ser criados. Todavia, estes novos valores não devem ser considerados bons, porque simplesmente são novos, eles precisam ser afirmativos e obedecerem a uma hierarquia cujo critério maior é a vida, entendida como vontade de poder. No pensamento de Nietzsche, a vida é sempre a última palavra, de modo que o valor da arte, da moral, da ciência ou de qualquer outra invenção deverá ser calculado, sobretudo, a partir do aumento ou diminuição dessa vontade de poder-vida.

Para fundamentarmos melhor essa discussão, destacamos que Nietzsche em nenhum momento aceitou a vitória de uma moral absoluta e incondicional, ele deixou claro que a batalha no campo da moral não tinha chegado ao fim, e que por isso mesmo, era preciso reconhecer e apostar no surgimento de novos filósofos, com a força necessária para “estimular valorizações opostas e tresvalorar e transtornar valores eternos”¹²⁵. Em outras palavras, a moral deveria ser

¹²³ Cf. *Genealogia da moral*, I, § 16.

¹²⁴ Cf. *Ibid.*, I, § 16.

¹²⁵ *Além do bem e do mal*, § 203.

urgentemente enfrentada, descoberta e transvalorada, porque ela se coloca sorratamente contra a saúde, a beleza e a boa constituição¹²⁶.

Apesar de sabermos da importância que a “transvaloração de todos os valores” exerce no âmbito geral da filosofia nietzschiana, necessitamos ter certo cuidado de não pensar que o filósofo esteja, através dessa crítica corrosiva, querendo “aniquilar” absolutamente a “moral de escravos”¹²⁷. Tomando como parâmetro o tom ácido com que o filósofo trata essa moral, temos muitas vezes a impressão de que ele defende sem nenhuma restrição os valores de uma “moral nobre-aristocrática”, em detrimento dos valores da “moral de escravos”. No entanto, nossa interpretação não caminha por essa margem¹²⁸. Entendemos que apesar de Nietzsche elogiar os valores – coragem, veracidade, probidade, egoísmo – de uma ética aristocrática, ele não deseja ou acredita ser possível excluir de uma vez por todas as forças reativas do ressentimento e da compaixão, enfim dos afetos que diminuem nosso sentimento de poder.

Desse modo, a coexistência em forma de tensão-disputa entre senhor e escravo, forte e fraco, forças ativas e reativas devem se manter de forma exuberante em toda cultura e inclusive no interior de um homem¹²⁹. Para se tornar senhor de si e atingir “os estados de alma elevados e orgulhosos”¹³⁰, o homem nobre necessita enfrentar os afetos do medo, da covardia e da mesquinharia, que tentam constantemente diminuir sua potência. A nobreza para Nietzsche não é medida pela quantidade de dinheiro, nem simplesmente pela descendência, mas principalmente, pela grandeza de caráter. A alegria do nobre não se encontra no descansar sobre o nada, na preguiça que o impede de criar, seu contentamento está em obter mais poder, em se lançar para a guerra, para tudo aquilo que é bom, ou seja, que eleva sua vontade de poder¹³¹.

A vitalidade da genealogia nietzschiana consiste, neste sentido, em reascender no homem seu *pathos* criativo, pois o mais importante neste jogo que é a vida não é o estabelecer ou fixar novos decálogos que pretendam ser universais e necessários, mas desenvolver a

¹²⁶ Cf. *O Anticristo*, § 62.

¹²⁷ A principal marca de uma moral de escravos é o desejo de pôr um fim a toda forma de hierarquia e diferença, ela procura nivelar tudo e todos. De modo breve, pode-se dizer que é escravo todo aquele que por não obedecer a si, termina acatando “[...] o que qualquer mandante – pais, mestres, leis, preceitos de classe, opiniões públicas – grita em seu ouvido” (*Além do bem e do mal*, § 199).

¹²⁸ Sobre esta via de interpretação nos apoiamos em dois excelentes trabalhos. Cf. TONGEREN, P.V. *A moral da crítica de Nietzsche à moral: estudo sobre Para além do bem e do mal*. Curitiba champagnat, 2012. Assim como, PASCHOAL, A.E. *Nietzsche e a auto-superação da moral*. Ijuí: Unijuí, 2009.

¹²⁹ Em (*Além do bem e do mal*, § 260), Nietzsche relata que em sua perambulação por várias morais pôde constatar que “Há uma *moral dos senhores* e uma *moral de escravos*; acrescido de imediato que em todas as culturas superiores e mais misturadas aparecem também tentativas de mediação entre as duas morais, e com ainda maior frequência, confusão das mesmas e incompreensão mútua, por vezes inclusive dura coexistência – até mesmo num homem, no interior de *uma só alma*”.

¹³⁰ *Ibid.*, § 260.

¹³¹ Cf. *Fragmentos póstumos*, 1887-1888, 15 (120).

capacidade de manter-se aberto para novas possibilidades, para uma eterna renovação dos valores. No entanto, esta tarefa não é nada fácil, porque é da natureza de toda e qualquer moral querer dominar, ganhar espaço e imperar livremente, pois mesmo a moral de escravos, que aparentemente se esconde através de um véu de humildade e fraqueza, também é resultado de uma vontade de poder.

A partir do conceito de vontade de poder, Nietzsche passa a ter em mãos um curinga para poder sair de toda armadilha que tenta pôr um fim ao jogo da vida. Com esta carta ele acredita ter conseguido libertar o devir das amarras da metafísica.

Por outro lado, não devemos esquecer que a relação entre o jogo e a filosofia existe muito antes de Nietzsche. Levando em consideração a história da filosofia, identifica-se os pré-socráticos como os primeiros pensadores que ousaram buscar “A chave da explicação do mundo de nossa experiência [...] no próprio mundo, e não fora dele, em alguma realidade misteriosa e inacessível”¹³². Apesar de haver esse ponto em comum a unir esses diversos pensadores, o parâmetro de suas investigações não foi de modo algum o consenso, mas sim, a disputa acirrada.

Nesta arena arcaica, cujo desafio maior era descobrir “o elemento primordial” do universo, cada filósofo jogava com uma possibilidade. Tales de Mileto tinha a carta da “água”, Anaxímenes a do “ar”, Anaximandro apostava no “*apeiron*”, Demócrito no “átomo”, Heráclito dizia que era o “fogo” e Pitágoras entrava na brincadeira com seus “números”. É interessante registrar que não há um único vencedor nesse jogo, na verdade quem venceu foi a própria Filosofia, pois a partir desse momento inaugural, ela passou a acolher os mais exímios jogadores do pensamento.

Para prosseguirmos com essa discussão sobre a relação entre o lúdico e a filosofia, não podemos esquecer da figura do sofista. Os sofistas se tornaram personagens centrais no campo do jogo filosófico, porque “tinham plena consciência do caráter lúdico de sua arte”¹³³. Eles sabiam mais do que ninguém que a filosofia era um grande e divertido jogo, um *agon* que chegava ao clímax no momento em que determinado adversário era colocado em um beco sem saída. Apesar de serem tratados por Platão como produtores de falsos enunciados, como uma espécie de pseudo filósofos que ensinavam “unicamente a enganar as pessoas com sutilezas e equívocos; [...] rasteirar alguém, ou tirar-lhe a cadeira no momento em que vai sentar-se”¹³⁴, não podemos deixar de pontuar que Platão, com seus “diálogos” – organizados a partir de perguntas e respostas – termina por reproduzir claramente os procedimentos de um jogo.

¹³² MARCONDES, D. *Iniciação a história da filosofia: dos pré-socráticos a Wittgenstein*, p. 21.

¹³³ HUIZINGA, J. *Homo ludens: O jogo como elemento da cultura*, p. 164.

¹³⁴ PLATÃO Eutidemo 287 B apud HUIZINGA, *Homo ludens: O jogo como elemento da cultura*, p. 166-167.

Conforme Huizinga,

O diálogo é uma forma de arte, uma ficção, dado que evidentemente a verdadeira conversação, por mais requintada que pudesse ser entre os gregos, nunca poderia ter correspondido exatamente à forma do diálogo literário. Nas mãos de Platão, o diálogo é uma coisa leve e aérea, completamente artificial.¹³⁵

No entanto, mesmo concordando com Huizinga que toda a filosofia se desenvolva sob a forma de um jogo, e que encontramos particularmente nos diálogos platônicos diversas passagens recheadas de humor e gracejos¹³⁶, dificilmente podemos afirmar categoricamente que Platão era um *philogelos*, ou seja, um amigo do riso. Mas a partir de que indícios podemos fazer tal afirmação? Em sua obra, *História do riso e do escárnio*, Georges Minois sustenta que o filósofo grego, mantém uma relação de desconfiança contra o riso, abrindo exceções apenas em dois casos: podia-se rir dos inimigos e fazer comédia com estrangeiros e escravos. De acordo com o historiador francês, deduz-se dessa filosofia que

Na vida urbana deve-se abster de rir. Essas *caretas de fealdade*, esses soluços e sobressaltos que acompanham a emissão de ruídos caóticos são indecentes, obscenos, indignos, inconvenientes, perturbam o espírito e traduzem a perda do controle de si mesmo. Rir nos torna feios, tanto física, quanto moralmente.¹³⁷

Se é verdade que Platão quis expulsar o riso da filosofia¹³⁸, Nietzsche por sua vez irá reintroduzi-lo da maneira mais selvagem possível. O “trunfo”¹³⁹ escolhido pelo filósofo trágico para assumir a dianteira dessa tarefa chama-se Dioniso. O Dioniso de Nietzsche é o antípoda de Platão, à medida em que possui uma gargalhada potente e sem entraves, o riso desse deus que anda acompanhado de sátiros não reconhece as fronteiras da razão, ele destrói sem piedade toda a seriedade da moral e dos bons costumes. Dioniso instaura “*outra maneira de pensar*, ou seja, a loucura, doce para seus fiéis, terrível para seus inimigos”¹⁴⁰. Nietzsche se candidata para entrar no jogo da filosofia, apostando alto, pois se a história da filosofia, assim como o cristianismo são grandes ressonâncias daquilo que Platão criou, ao “derrotar” este, Nietzsche

¹³⁵ HUIZINGA, J. *Homo ludens*: O jogo como elemento da cultura, p. 167.

¹³⁶ Cf. Op., Cit., p. 168.

¹³⁷ MINOIS, G. *História do riso e do escárnio*, p.71.

¹³⁸ De acordo com o filólogo e filósofo Manfred Geier, Platão “[...] desenvolveu um determinado estilo de filosofar e cunhou um tipo peculiar de filósofo, em que a seriedade é o marco essencial do amante da filosofia. [...] Com Platão o riso começou a ser exorcizado da filosofia” (MANFRED, G. *Do que riem as pessoas inteligentes?: pequena filosofia do humor*, p. 13-32).

¹³⁹ O trunfo refere-se em jogos de cartas ao naipe que prevalece sobre os outros. Do ponto de vista etimológico trunfo, liga-se a triunfo. Cf. VILLAR, M de Sales (Org.). *Dicionário Houaiss conciso*. São Paulo: Moderna, 2011, p. 933.

¹⁴⁰ SAUZEAU, O olhar de Dioniso apud MINOIS, *História do riso e do escárnio*, p. 36.

estaria acertando as contas com toda a história da metafísica. Mas ao querer desautorizar a metafísica, a própria filosofia não será igualmente ameaçada? De modo algum! Pois como destacou Cordeiro

A metafísica, de fato, pode ser considerada a própria filosofia, enquanto investigação do princípio que fundamenta todo o real. Por outro lado, pode também ser considerada como um determinado modo de ver o princípio a partir da separação do real em dois mundos ou dois níveis, o que, segundo Nietzsche, teria acontecido a partir da filosofia de Platão. Desse modo a metafísica não seria toda a filosofia.¹⁴¹

Ao enfrentar a metafísica platônica, Nietzsche quer construir um novo estatuto para o riso e para o trágico na filosofia. Pois apesar da aparente disputa entre as escolas e as correntes filosóficas, de modo geral, Nietzsche entende que há um certo consenso entre os amantes da sabedoria, no que diz respeito a uma busca desenfreada por um fundamento que mantivesse viva a crença de que há uma sensatez no universo e, portanto, na existência. Neste aspecto, ao lançar seu conceito de “vontade de poder”, Nietzsche causa um verdadeiro abalo no território da metafísica, pois sua cosmologia é desprovida de sentido, de fundamento, de sensatez, previsibilidade e leis. Ela desconhece qualquer forma de moralidade, é puro devir, movimento incansável de criação e destruição.

1.4 A moral e a vontade de poder

Para melhor compreendermos o conceito de “vontade de poder” em Nietzsche, precisamos delimitar inicialmente o que este filósofo entende por “vontade” e por “poder”. Em primeiro lugar, ele não interpreta a vontade em seu sentido tradicional, ou seja, como uma faculdade ou princípio racional que possibilita ao homem querer desse ou de outro modo. Ao contrário de Descartes, que reduz à vontade a “um atributo exclusivo da inteligência humana ou divina”¹⁴², Nietzsche entende que essa se manifesta em tudo que existe. Em segundo lugar, é preciso dizer que essa vontade não consiste em um impulso ou tendência que visa definitivamente conquistar ou se fixar em uma forma determinada de poder.

A partir de uma análise puramente terminológica da expressão *Wille zur Macht*¹⁴³, podemos, para início de discussão, adiantar que o palavra *Wille* (Vontade) significa

¹⁴¹ CORDEIRO, R.C. *O corpo como grande razão: análise do fenômeno do corpo no pensamento de Friedrich Nietzsche*, p. 33.

¹⁴² MOURA, C, A de. *Nietzsche: civilização e cultura*, p. 184.

¹⁴³ Há uma certa polêmica sobre a melhor maneira de traduzir a expressão *Wille zur Macht*. Alguns estudiosos do pensamento de Nietzsche preferem traduzi-la por “Vontade de Potência”, já outros optam por “Vontade de Poder”.

“disposição”, “tendência” e “impulso”, enquanto que *Macht* (Poder) aproxima-se dos verbos “fazer”, “produzir”, “efetuar” e “criar”¹⁴⁴. Nesse caso, ao falarmos em vontade de poder no sentido nietzschiano, estamos nos referindo a um certo impulso para criar, tendência para o fazer e disposição para o produzir. Todavia, é preciso acrescentar que essa vontade – força, impulso – só conseguirá efetuar-se ou produzir-se através da relação com outras forças, ou seja, a vontade nunca atuará de forma isolada, toda vontade só poderá vir a ser, atingir poder, a partir de um complexo jogo de forças entre múltiplas vontades. É o que constata Marton:

Querendo vir-a-ser-mais forte, a força esbarra em outras que a ela resistem; é inevitável a luta – por mais potência. A cada momento, as forças relacionam-se de modo diferente, dispõem-se de outra maneira; a todo instante, a vontade de potência, vencendo resistências, se autossupera e, nessa superação de si, faz surgir novas formas.¹⁴⁵

Servindo-se dessa compreensão, é possível afirmar que a “vontade” pensada por Nietzsche é sobretudo dinâmica, pois ao destinar-se para um maior incremento de poder, jamais se fossiliza em uma forma definitiva, seu movimento se dá em gradações de superação e produção de diferenças. O poder dessa vontade “[...] não nomeia propriamente nenhum estado ao qual se possa aspirar, nenhuma finalidade determinada, mas o momento do próprio aspirar – a saber, o momento da superação de um estado por outro mais elevado”¹⁴⁶.

Ao dizer que a vida, o homem e o mundo é vontade de poder e nada além disso¹⁴⁷, Nietzsche não está como poder-se-ia parecer, se colocando à disposição do jogo metafísico iniciado por Platão. A vontade de poder de Nietzsche não equivale, por assim dizer, a Ideia platônica, ao Deus cristão ou ao Eu cartesiano. A vontade de poder não representa nenhuma “essência” ou “unidade”. Ela não se apresenta como substância que subjaz a todo fluxo de aparências. Não se deve buscá-la por trás das máscaras e das cavernas, pois encontraremos “sempre um abismo atrás de cada chão”¹⁴⁸. Conforme Lingis, “A vontade de poder é um abismo (*Abgrund*), o caos sem fundo por detrás de todos os fundos, de todas as fundações, deixando sem fundo toda a ordem das essências”¹⁴⁹.

À medida em que Nietzsche passou a ver esse abismo e a interpretar todo acontecer mediante a vontade de poder, a moral de origem socrático-cristã, com sua mania de procurar

Sem entrar nesse mérito, resolvemos utilizar a segunda acepção. No entanto, quando utilizarmos citações de outros autores, manteremos a expressão Vontade de Potência.

¹⁴⁴ Cf. MARTON, S. Vontade de potência. In: MARTON, S. (Org.). *Dicionário Nietzsche*, p.424.

¹⁴⁵ Id., *Ibid.*, p. 424.

¹⁴⁶ MOURA, C, A. *Nietzsche: civilização e cultura*, p. 199.

¹⁴⁷ “*Esse mundo é [...] vontade de poder – e nada além disso!*” (*Fragmentos póstumos*, 1884-1885, 38 (12)).

¹⁴⁸ *Além do bem e do mal*, § 289.

¹⁴⁹ LINGIS, *A vontade de potência*, p. 12.

um *telos*, uma essência que se esconde por trás de todas as aparências, tornou-se sem sombra de dúvidas, algo risível. Para Nietzsche, o filósofo enquanto amante da sabedoria e antidogmático não deve mais levar a moral a sério, porque ela quer encontrar a essência ou verdade do mundo, sem saber que esse mundo é formado apenas por um turbilhão de forças desprovidas de qualquer finalidade, intenção ou sentido.

Para que haja verdadeiramente uma transvaloração de todos os valores, o genealogista da moral precisa dar-se conta da mudança de lugar de onde provém os valores, de modo que tal percepção não mais lhe permita acreditar na imobilidade destes valores. Somente a partir desse novo lugar, que é a própria vontade de poder, é possível criar um riso filosófico para além do bem e do mal.

Em *Assim falou Zaratustra*, obra em que a expressão “vontade de poder” aparece pela primeira vez, já podemos notar essa mudança de orientação realizada por Nietzsche. No discurso “Da superação de si”, encontramos um entrelaçamento, não por acaso, entre a vontade de poder e a moral. Zaratustra diz, por exemplo, que onde quer que haja “bem”, “mal” e “valorações” também haverá ali uma vontade de poder¹⁵⁰. Em outras palavras, isto quer dizer que não existe qualquer avaliação moral que possa se desenvolver à margem da vontade de poder.

Neste contexto, seria um erro pensarmos que a vontade de poder é algo inerente apenas aos nobres e aristocratas, todo sujeito, senhor ou escravo, forte ou fraco, não pode escolher viver fora dessa vontade. É o que constata Zaratustra: “Onde encontrei seres vivos, encontrei vontade de poder; e ainda na vontade do servente encontrei a vontade de ser senhor”¹⁵¹. Apoiando-se nessa nova descoberta, Nietzsche acreditou ter encontrado, como já sugerimos, a ferramenta que faltava para poder abrir um caminho ainda não trilhado no campo da moral, ou seja, pensar a origem da moral a partir de uma posição extramoral – ou para além do bem e do mal.

Porém, se toda moral caminha com os pés da vontade de poder, o que nos permite distinguir efetivamente a moral nobre, da moral escrava? Vale lembrar que esta pergunta é indispensável, pois mesmo defendendo a manutenção da luta entre as várias morais, e destacando também a ocasional importância da moral cristã-escrava¹⁵², Nietzsche irá se aproximar mais positivamente do modo de valorar nobre, pois entende que o afeto de comando, ou seja, o impulso criador de valores presente nessa forma de interpretar as relações de poder –

¹⁵⁰ Cf. *Assim falou Zaratustra*, Da superação de si.

¹⁵¹ *Ibid.*, Da superação de si.

¹⁵² Cf. *Além do bem e do mal*, § 189, § 195; *Genealogia da moral*, I, § 6, II, § 16, § 18.

mando e obediência – está em maior consonância com a dinâmica própria da “vida”. Mas o que Nietzsche entende por vida?

A vida para Nietzsche é um movimento indeterminado, sem margem, nem finalidade, em que se desenvolve gratuitamente uma guerra de impulsos, afetos, pensamentos e valorações. É possível dizer que “[...] tanto na vida mental quanto na fisiológica, há uma única e mesma maneira de ser da vida: luta. Traço fundamental da vida, a luta não pode deixar de existir. Não visa a objetivos, nem cumpre finalidades; não admite trégua [...]”¹⁵³. Ao caracterizar a vida como um jogo de forças, como vontade de poder, Nietzsche quer tirar da moral da compaixão seu desejo de envenenamento da vida, ele quer mostrar que “Uma criatura viva quer antes de tudo *dar vazão* a sua força – a própria vida é vontade de poder – a autoconservação é apenas uma das indiretas, mais frequentes consequências disso”¹⁵⁴.

Mesmo sabendo que a moral cristã de maneira alguma é incompatível com toda modalidade de vida, visto que em muitos casos ela pode eventualmente livrar o homem de um niilismo suicida¹⁵⁵, isto não significa dizer que tal moral contribua para que o homem possa acolher o devir em toda sua inocência, ou seja, em todo seu caráter de inutilidade onde o criar e o destruir assumem a face de puro jogo. O homem que essa moral fabrica é o tipo fraco, que não gosta do jogo, do acaso e do risco. Ele passa anos esperando a hora certa para mover as peças do tabuleiro da vida, calcula incansavelmente as variáveis para que tudo saia como planejado. Sua meta é sempre o acumular, o manter e o conservar, pois em sua fantasia, existe uma forma de se afastar do infortúnio e da voracidade de *Cronos*. Enfim, ele quer viver uma vida que não seja luta, hierarquias de forças, constante movimento de autossuperação.

Nietzsche não inicia uma guerra contra a moral porque deseja algo menos que a moral, quer dizer, um tipo de libertinagem grosseira, uma ausência total de regras morais, ou coisas do tipo. Como bem percebeu Karl Jaspers, “Nietzsche ataca a moral em cada uma de suas formas, [...] mas não para retirar do homem seus grilhões, mas muito mais para obrigá-lo a ascender a uma posição superior, sob uma carga mais forte”¹⁵⁶. Enganam-se aqueles que pensam que essa “posição superior” se conquista através de uma anarquia total. A superação de si sob uma “carga mais forte” exige muito mais do homem, pois a partir desse lugar, ele precisa “possuir” a coragem necessária para entrar nas entranhas do trágico e ver o abismo que é a vida.

¹⁵³ MARTON, S. Vida. In: MARTON, S. (Org.). *Dicionário Nietzsche*, p.411.

¹⁵⁴ *Além do bem e do mal*, § 13.

¹⁵⁵ Segundo Nietzsche, (*Fragmentos póstumo*, 1885-1887 5 (71)), a hipótese moral cristã “[...] impediu que o homem se desprezasse como homem, que ele tomasse um partido contra a vida, que ele se desesperasse junto ao conhecimento: ela foi *um meio de conservação*; – em suma: a moral foi o grande antídoto contra o *niilismo* prático e teórico”.

¹⁵⁶ JASPERS. K. *Introdução à filosofia de Friedrich Nietzsche*, p.191.

Existe, de acordo com a visão de Nietzsche, uma resistência, um tipo de defesa ou artimanha muito bem construída pela moralidade para afastar o caráter de exploração, dominação e luta que é a vida. Para o homem cultivado no território da “moral da compaixão” admitir que “[...] a vida mesma é *essencialmente* apropriação, ofensa, sujeição do que é estranho e mais fraco, opressão, dureza, imposição de formas próprias, incorporação e, no mínimo e mais comedido exploração [...]”¹⁵⁷ é algo absurdo e impensável. Para o homem metafísico, dizer que a vida se exerce mediante um movimento sem sentido de exploração e sujeição entre forças é algo que não tem nenhuma graça, nem tampouco valor.

Estabelecendo a vontade de poder como “fundamento” não metafísico da vida¹⁵⁸, Nietzsche conseguirá dar um grande passo em sua “campanha contra a moral”. Segundo o filósofo, o jogo da moral praticado desde Sócrates precisava ser revisto, pois sua existência esteve fundamentada numa espécie de fuga, criando um longo desvio cuja finalidade foi olvidar o trágico-caos como parte constituinte da vida.

Nietzsche defendia que era preciso “aniquilar a moral para libertar a vida”¹⁵⁹, porque diferentemente do que se possa afirmar, a moral, com sua fé na verdade não conseguiu cultivar um modo de vida mais saudável, forte e afirmativo. O tipo de vida que ela afirma é a mera vida, uma existência que busca apenas se conservar, que avalia todo o aqui e agora a partir de uma ilusão que fratura o real. Travestida de socratismo, platonismo, cristianismo, cientificismo ou socialismo, esta moral desconhece o valor do humor, da leveza, da inocência e da alegria, pois visa incansavelmente estabelecer um fundamento para o real.

¹⁵⁷ *Além do bem e do mal*, § 259.

¹⁵⁸ Sobre a questão de saber se a vontade de poder de Nietzsche é ou não uma tese metafísica, vale conferir o intenso debate provocado pela interpretação de Heidegger sobre o pensamento de Nietzsche. Apesar de concordar com Müller-Lauter que “É preciso opor-se decididamente, sobretudo, a tese de Heidegger, de que a vontade de potência é *vontade de essência* [...]” (2009, p.70), não podemos deixar de ressaltar a importância que o pensador da floresta negra teve “[...] ao colocar Nietzsche como um filósofo de alto escalão, que fez contribuições originais aos problemas tradicionais da filosofia” (WOODWARD, *Nietzschianismo*, p.95). É curioso observar que o Nietzsche de Heidegger não deixa de ter um aspecto cômico – o feitiço voltando-se contra o feiticeiro – pois mesmo acreditando ter superado a metafísica, ter pisado com os dois pés fora do território platônico, Nietzsche será apresentado na cena filosófica vestido de calças curtas, pego em flagrante delito. De acordo com Heidegger, o filósofo dançarino não conseguiu saltar fora do jogo da metafísica, pois ao criar o conceito de vontade de poder, *Übermensch* e eterno retorno, ele teria na verdade se tornado o último metafísico da história da filosofia, podendo ocupar mais um lugar à mesa do longo jogo destinado ao esquecimento do Ser. Em outros termos, Nietzsche teria se mantido como pensador metafísico, porque fez da vontade de poder e do devir uma forma de Ser, inflando ainda mais uma filosofia da subjetividade, voltando-se agora para a criação obstinada de valores. Mas essa interpretação de Heidegger é correta? Nosso propósito aqui não é julgar o valor desse procedimento hermenêutico, o que nos interessa é destacar em que medida Heidegger, enquanto filósofo, mantém viva a chama da polêmica, abrindo mais um capítulo do milenar jogo filosófico. Para maiores aprofundamentos, conferir: MÜLLER-LAUTER, W. *Nietzsche: sua filosofia dos antagonismos e os Antagonismos de sua filosofia*. São Paulo: Unifesp, 2009. WOODWARD, A. *Nietzschianismo*. Rio de Janeiro: Vozes, 2016, p. 95-104. HEIDEGGER, M. A palavra de Nietzsche “Deus morreu”, in: *Caminhos da floresta*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2012. HEIDEGGER, M. *Nietzsche I*. Rio de Janeiro – RJ: 1ª Ed. Forense Universitária, 2010).

¹⁵⁹ *Fragmentos póstumos*, 1885-1887, 7(6).

O “problema moral” atravessa toda a obra de Nietzsche, precisamente porque ele considera que esse problema se quer foi tocado pelos filósofos. De acordo com a interpretação nietzschiana, os filósofos de todos os tempos trabalharam em nome de um determinado tipo de moral, pois sempre partiram do pressuposto de que a verdade possui mais valor do que a mentira. Jamais tiveram a ousadia de se perguntarem: “O *que* em nós aspira a *verdade*? [...] Certo, queremos a verdade: mas por que não, de preferência, a inverdade? Ou incerteza? Ou mesmo a insciência?”¹⁶⁰.

Nietzsche critica a moral socrático-cristã porque ela desde seu ato inaugural, ensinou o homem a procurar incansavelmente uma verdade¹⁶¹, a buscar sem pudor por algo que fosse invariável, eterno e imutável – privilegiando demasiadamente uma “vontade de verdade”. Essa vontade de verdade, como impulso desenfreado por querer clarear tudo a partir da onipotente luz da razão, terminou fabricando um tipo de homem obsessivo, cuja desmedida consiste em encontrar um fundamento para o abismo que é a vida.

No entanto, mesmo reconhecendo que a vontade de verdade representa uma impotência da vontade de criar¹⁶², Nietzsche, como de costume, também apresenta o lado “positivo” desse desejo pela verdade a qualquer preço. Isto porque sem a crença na verdade, sem a ilusão de que era possível estabelecer relações humanas duradouras, seguras e previsíveis, o homem não teria conseguido construir uma civilização. Conforme Lima, “[...] a vontade de verdade é um dos instrumentos por meio dos quais a própria vida busca por apropriação e crescimento. Acreditar na existência da verdade é um mecanismo poderoso para a manutenção da espécie humana”¹⁶³. Mas de que maneira a vontade de verdade é um instrumento de conservação da vida? Ela eventualmente conserva a vida porque não deixa de ser uma modalidade, uma configuração negativa da vontade de poder.

Todavia, a vontade de verdade tornou-se propriamente um problema quando esse homem civilizado passou a acreditar “[...] na verdade de todas as coisas, não só da sociedade, mas também do mundo. Com isso, crê também na possibilidade de perscrutação (*Ergründbarkeit*). Afinal por que o mundo deveria enganá-lo?”¹⁶⁴. Deixando-se levar pela correnteza dessa vontade, o homem se volta para a tarefa de encontrar efetivamente algo

¹⁶⁰ *Além do bem e do mal*, § 1.

¹⁶¹ Conforme Nietzsche, “O homem busca a *verdade*: um mundo que não se contradiga, não iluda, não mude, um mundo *verdadeiro* – um mundo no qual não se sofre [...] Ele não duvida que haja um mundo tal como deveria ser; ele gostaria de buscar um caminho até ele” (*Fragmentos póstumos*, 1885-1887, 1 (60)).

¹⁶² Cf. *Fragmentos póstumos*, 1885-1887, 9 (60).

¹⁶³ LIMA. Verdade. In: MARTON, S. (Org.). *Dicionário Nietzsche*, p. 410.

¹⁶⁴ NIETZSCHE KSA 7, 19 (175) apud MÜLLER-LAUTER, *Nietzsche: sua filosofia dos antagonismos e os Antagonismos de sua filosofia* p.164.

verdadeiro. Em suas mãos, “a verdade” se transformará definitivamente em “um bem em si”, um valor supremo.

Há também em relação a essa vontade de verdade, uma certa ironia, pois quem diria que a “veracidade”, enquanto principal *leitmotiv* da moral, iria inevitavelmente corroer as bases de toda moralidade? Explicando melhor, a veracidade enquanto principal dispositivo da moral, da filosofia e da ciência, terminará colocando a corda em seu pescoço, até ser estrangulada¹⁶⁵. Ao sacrificar tudo em nome da verdade, ela terminará por descobrir inclusive, que a maior verdade – Deus – não passou de um longo engano, de uma mentira devidamente maquiada, protegida, sacralizada.

Em nome da verdade, da desvairada procura pelo que não muda, pelo que é constante, o homem da moral, acaba descobrindo o abismo que é a realidade do real, ou seja, termina se encontrando com aquilo que mais temia – o nada, o sem fundo, o caos que é a vida. Mas, e agora o que fazer após a morte do ideal de verdade, onde procurar abrigo? O que fazer frente à essa trágica constatação? Como continuar atado a existência se não há mais um rumo, um norte, um sentido, uma Verdade? Zaratustra sabe visceralmente a resposta para essa pergunta!

Ao se dar conta da vontade de poder como “princípio” da vida, Nietzsche confere corpo e vigor a própria filosofia, pois à medida em que o filósofo torna-se capaz de reconhecer sua vontade de verdade, como apenas um modo de ser próprio da vontade de poder¹⁶⁶, ele aprende a rir de si mesmo e de toda a seriedade do verdadeiro. Revigorado por esse afeto alegre, o filósofo estaria na condição de saber que “Não existem fenômenos morais, apenas uma interpretação moral dos fenômenos...”¹⁶⁷. Dito de outro modo, ele pode deixar de lado o hábito de pensar que existe o bem e o mal, ou qualquer verdade que esteja à espera de ser descoberta. Apresentando o poder, ou potência como elemento interno dessa vontade, não há mais espaço para o fim do jogo, da disputa, da luta, pois o que a potência visa não é a linha de chegada, um descanso eterno, uma verdade absoluta, “[...] o que a potência quer é criar, é introduzir interpretações sempre novas, sempre transformadoras e formadoras dos existentes”¹⁶⁸.

Olhando o mundo através das lentes da vontade de poder, o autêntico filósofo descobrirá que o universo é desprovido de finalidade, harmonia, descanso e repouso, esse novo *cosmos* será regido apenas pela sinfonia do caos e da eterna beligerância. Vejamos o que nos

¹⁶⁵ NIETZSCHE KSA 9, 15 (15) apud MÜLLER-LAUTER, *Nietzsche: sua filosofia dos antagonismos e os Antagonismos de sua filosofia* p.165.

¹⁶⁶ “[...] *os autênticos filósofos são comandantes e legisladores* [...] Seu *conhecer* é criar, seu criar é legislar, sua vontade de verdade é *vontade de poder*” (*Além do bem e do mal*, § 211).

¹⁶⁷ *Ibid.*, § 108.

¹⁶⁸ AZEREDO, V. D. *Nietzsche e a dissolução da moral*, p. 43.

diz o próprio Nietzsche: “E sabeis o que é para mim *o mundo*? [...] Este mundo: uma monstruosidade de força, sem início, sem fim [...], um mar de forças tempestuando e ondulando em si próprias, eternamente mudando, eternamente recorrentes [...]”¹⁶⁹.

Mas, como podemos suportar e digerir essa dura mensagem de que “o Mundo é um pretexto para o *Polemos*, um argumento para a guerra e o conflito”¹⁷⁰. Como é possível cultivar uma serenidade e até mesmo um sorriso frente a esse mundo que não obedece a leis constantes e necessárias, nem tampouco, sabe o que é moralidade ou imoralidade? Quem tem realmente estômago para celebrar um tipo de vida que igualmente se situa nessa “cosmografia da eterna desordem”¹⁷¹? Nos parece que toda a produção filosófica de Nietzsche consiste em um esforço para abandonar a terra firme e se lançar na indeterminação do mar aberto, onde não mais existem antropocentrismos, fármacos metafísicos ou soluções que busquem amenizar o saber trágico.

De modo muito singular, Nietzsche conseguiu criar uma poética do abismo e ver beleza nos fluxos ab-surdos e cegos da criação e destruição que atravessam a vida e o cosmo. Mergulhado em uma sensibilidade de artista ele queria ensinar que era possível amar a vida assim como ela é – sem sentido. Ali onde a maioria só enxergava a feiura, o cansaço, o humor negro e as cores do ressentimento, ele vislumbrava uma abertura para o riso, a dança e a celebração trágica.

¹⁶⁹A vontade de potência, § 1019. In: Nietzsche: *Obras incompletas*. vol. 2, p.177.

¹⁷⁰ ONFRAY, M. *A sabedoria trágica: sobre o bom uso de Nietzsche*, p. 39.

¹⁷¹ Id., *Ibid.*, p.41.

2- O RISO DOENTE E A TERAPIA ASCÉTICA

2.1 O riso do ressentido

Se concordarmos com Aristóteles, que “o homem é o único animal que ri”¹⁷², teremos que admitir que o ressentido, estando incluído na categoria de homem, necessariamente estaria dotado da capacidade natural de rir. Todavia, podemos nos questionar sobre a qualidade desse riso, ou seja, se ele é resultado de uma “grande saúde”, de uma zombaria alegre e de um poder afirmativo da vida, ou ao contrário, se ele é reflexo de um afeto rancoroso, vingativo, patológico e negador da vida.

Talvez Nietzsche aceitasse sem grandes problemas que de fato o riso é próprio do homem, mas dificilmente ele estaria de acordo com a tese democrática de que todos os tipos de risos possuem o mesmo valor, intensidade, tonalidade e vigor. Acreditar e defender que o riso do “homem do ressentimento” possui o mesmo bom gosto e *finesse* que o riso nobre, seria para o filósofo, algo impensável, isto porque há, segundo o pensador, uma diferença crucial em termos fisiopsicológicos entre o modo de valorar e de experimentar a vida do “tipo”¹⁷³ nobre” e o modo de valorar e experimentar a vida do “tipo escravo”.

Mas antes de entrarmos na questão de como o tipo escravo se organiza em bando para estabelecer seus valores e se lançar ao ataque contra os valores nobres, precisamos investigar melhor o que Nietzsche entende por ressentimento. Conforme percebeu o pesquisador brasileiro Paschoal¹⁷⁴, ainda não existia na língua alemã até o final do século XIX a palavra “ressentimento”, o termo alemão que mais se aproximava para expressar essa ideia era o *Groll*, que em português pode ser traduzido por rancor. Nietzsche teria, por sua vez, utilizado a palavra francesa *ressentiment* para falar de “um modo peculiar de reviver certos sentimentos passados”¹⁷⁵.

Mesmo reconhecendo a polissemia que existe em quase todo conceito criado por Nietzsche, é possível afirmarmos numa primeira configuração que o ressentimento é uma espécie de patologia que se instala viscosamente no “corpo”¹⁷⁶ do sujeito, que já não possui as

¹⁷² ARISTÓTELES. *As partes dos animais*, livro III, 673 a, p. 136.

¹⁷³ Nietzsche se utiliza muito de uma espécie de tipologia para sublinhar certas características pertencentes a um indivíduo ou grupo social. No entanto, não devemos pensar que “tipo”, refere-se a qualquer essência humana.

¹⁷⁴ Cf. PASCHOAL, A. E. *Nietzsche e o ressentimento*. São Paulo: Humanitas, 2014, p. 29-34.

¹⁷⁵ Id., *Ibid.*, p. 30

¹⁷⁶ Vale dizer que ao utilizar o termo “corpo”, Nietzsche não está se referindo a uma estrutura física peculiar aos homens e aos animais. Corpo no sentido nietzschiano “[...] diz respeito a irrupção originária de vida, e também à própria percepção desse irromper originário. Sendo assim, podemos dizer que corpo é afeto, *pathos*. Este afeto, que é corpo, é uma grande razão, um modo extraordinário de percepção, capaz de perceber vida em seu construir-

forças necessárias para agir ou reagir de modo eficiente a uma agressão, humilhação ou até mesmo a um infortúnio. Conforme Giacoia, “O tipo ressentido é aquele no qual ocorre uma inibição ou bloqueio de descarga de energias e afetos em direção ao exterior”¹⁷⁷. O ressentido, por não conseguir se proteger ou digerir certas experiências na hora certa, acaba tendo que recalcar em seu interior um “caldeirão de ódio insatisfeito”¹⁷⁸, de rancor, amargura, desejo de vingança e mágoa. A fraqueza do homem do ressentimento se encontra justamente na sua incapacidade para agir, descarregar seus afetos – seja atacando ou se defendendo – no tempo oportuno.

No *Ecce Homo*, Nietzsche mostra que existe uma forte relação entre doença e ressentimento. Mas de que forma a doença cruza necessariamente seu caminho com esse afeto rancoroso? Explicando melhor, o doente por apresentar-se em uma condição de extrema fraqueza, termina não conseguindo fazer o uso saudável do seu “*instinto de defesa e ofensa*”. Não se sabe nada rechaçar, de nada se desvencilhar, de nada dar conta – tudo fere”¹⁷⁹. Neste sentido, poderíamos pressupor que Nietzsche seria o filósofo do ressentimento, pois praticamente em toda sua vida teve que lidar com diversas doenças¹⁸⁰. No entanto, tal conclusão seria bastante equivocada, pois como diz o próprio Nietzsche: “Falta-me qualquer traço doentio; mesmo em tempo de severa doença não me tornei doentio; em vão procure-se em meu ser um traço de fanatismo”¹⁸¹.

Todavia, como pode uma pessoa estar doente e não ser doentio? Seguindo a ótica de Nietzsche, paradoxalmente um sujeito doente pode ser o mais saudável, e o mais saudável pode ser o mais doente, pois saúde neste caso não se refere a ausência de enfermidades, mas acima de tudo, a um modo de ser, a uma tarefa que tem como pressuposto a autossuperação e a coragem de afirmar a vida em toda sua grandeza, inconstância e multiplicidade. Sendo assim, Nietzsche por mais doente que estivesse, afirma que constantemente se proibiu e se protegeu, ao modo do “fatalismo russo”¹⁸², contra esse sentimento perigoso.

se inaugural” (CORDEIRO, R.C. *O corpo como grande razão: análise do fenômeno do corpo no pensamento de Friedrich Nietzsche*, p. 23).

¹⁷⁷ GIACOIA, JR. O. *Nietzsche como psicólogo*, p. 83.

¹⁷⁸ *Genealogia da moral*, I, § 11.

¹⁷⁹ *Ecce homo*, Por que sou tão sábio, § 6.

¹⁸⁰ As doenças acompanharam a vida de Nietzsche como um todo. De acordo com as cartas do filósofo, o ano de 1879 foi o pior de todos. Em uma delas ele escreve “[...] tive 118 dias de crises violentas; as mais leves eu nem contei” (NIETZSCHE, Carta a Eiser, 2.80 apud JASPERS, *Introdução à filosofia de Nietzsche*, p.122).

¹⁸¹ *Ecce homo*, Por que sou tão inteligente, § 10.

¹⁸² “Estar doente é uma forma de ressentimento. – 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 deitar-se na neve” (Ibid., Por que sou tão sábio, § 6).

Nesse primeiro momento, é preciso pontuar que o ressentimento não é algo encarado por Nietzsche como um grande problema, pois permanecendo no âmbito privado, ele ainda não teria o poder de colocar em risco a constituição saudável do tipo forte. Nesta configuração primária, o ressentimento provocaria danos apenas ao “fraco mesmo”¹⁸³.

Do ponto de vista psicológico, o ressentido torna-se um tipo triste e sombrio, porque mantém sempre uma ferida a céu aberto, seu corpo se encontra totalmente perpassado “por sentimentos hostis e venenosos”¹⁸⁴. É verdade que ele sorri, porém esse sorriso é desprovido de alegria e bom humor, quando ele aparece sobre a face do homem ressentido, chega sempre acompanhado de melancolia e cansaço. Mas, poderíamos esperar algo diferente de um riso que é gerado em um subsolo lamacento, fétido e estragado?

No intuito de apresentar melhor o tipo ressentido, Nietzsche diz que ele “[...] não é franco, nem ingênuo, nem honesto e reto consigo. Sua alma *olha de través*; ele ama os refúgios, os subterfúgios, os caminhos ocultos, tudo escondido lhe agrada [...]”¹⁸⁵. Mas por que este homem não é franco consigo mesmo? Simplesmente porque falta-lhe coragem para se implicar, se “responsabilizar”¹⁸⁶ pela sua fraqueza. Ao invés de admitir para si que não é suficientemente audaz para se lançar no jogo da vida, que é muito medroso e delicado para lutar, reagir, se defender e atacar seus oponentes na hora apropriada, ele fantasia, cria um mundo onde é sempre vítima de um “inimigo mau”. Seu maior prazer passa a ser o de acusar o outro-inimigo de ser cruel, violento, insensível e egoísta.

Neste contexto, “Ressentir-se significa atribuir ao outro a responsabilidade pelo que nos faz sofrer. Um outro a quem delegamos, em um momento anterior, o poder de decidir por nós, de modo a poder culpá-lo do que venha a fracassar”¹⁸⁷. Como dito anteriormente, o ressentido ama os subterfúgios, o olhar acovardado e os caminhos ocultos, porque teme o enfrentamento olho a olho. Sua vida consiste em evitar situações em que precise decidir, pois não quer pagar o preço de suas “escolhas”, ou melhor, de seus impulsos. Ele se camufla sob a ideia que não gosta de se destacar, de entrar em conflito, de ser protagonista, porque é demasiadamente humilde e possui um alto valor moral. No entanto, o que está por trás de toda essa artimanha é sempre o medo e a covardia própria de quem não acolhe a vida como palco de luta, dominação, sofrimento e permanente autossuperação.

¹⁸³ Ibid., Por que sou tão sábio, § 6.

¹⁸⁴ *Genealogia da moral*, I, § 10.

¹⁸⁵ Ibid., I, § 10.

¹⁸⁶ É necessário dizer que esse tipo de responsabilidade não deve ser confundida com o sentimento moral de culpa. O homem nobre pode se responsabilizar por seus atos não porque se sente culpado, ou porque leve em consideração qualquer ideia de livre arbítrio, mas porque é forte o bastante para assumir e pagar o preço por aquilo que ele é.

¹⁸⁷ KHEL, M. R. *Ressentimento*, p.13.

Não devemos deixar de notar, todavia, que há uma ambiguidade na relação entre o homem e o ressentimento, pois ao mesmo tempo em que esse afeto sacrifica a saúde do tipo ressentido, este também se apega de modo muito peculiar a sua patologia, visto que de maneira inconsciente consegue extrair desse estado doentio certos prazeres. Através de uma inteligência assustadora e de primeira ordem¹⁸⁸, os ressentidos acabaram desenvolvendo com maestria uma arte da falsificação, de modo que em suas mãos “[...] a impotência que não acerta contas é mudada em *bondade*; a baixeza medrosa, em *humildade*; a submissão àqueles que se odeiam em *obediência* [...] o não-poder-vingar-se chama-se não-querer-vingar-se [...]”¹⁸⁹. Utilizando-se desses malabarismos, ao invés do ressentido entrar em contato com sua fraqueza e buscar condições para superar seu estado mórbido, ele termina por encontrar boas razões para permanecer gozando de sua doença.

É próprio do ressentido não poder se implicar em sua patologia. Em seu mundo fantasmagórico “bom é todo aquele que não ultraja, que a ninguém fere, que não ataca, que não acerta contas, que remete a Deus a vingança”¹⁹⁰. Por meio desse estratagema de nigromante, ele se permite dizer: Eu até que poderia acertar as contas com aqueles que me atacam ou humilham, mas vou deixar para lá porque não gosto de confusões; Eu bem que poderei ser cruel, mas não gosto de ser assim; Eu bem que poderia acabar esse casamento e viver com várias mulheres, mas como sou um sujeito altamente moral... Já percebemos que a honestidade e a probidade não habitam a “alma” do ressentido.

Além dessa inteligência superior, que permite inicialmente ao ressentido viver protegido de sua verdadeira condição de fraqueza e apequenamento, ele também irá desenvolver uma “memória” robusta, capaz de guardar a ofensa e o agravo sofrido em seus mínimos e sórdidos detalhes. Neste mundo rico em marcas indelévels, o ressentido encontra uma pequena diversão que consiste em poder pensar e imaginar de forma praticamente inesgotável a desgraça daquele que lhe causou um grande mau. O palco da vingança do ressentido é a imaginação e sua desforra nunca, ou quase nunca, chega a vias de fato, ou seja, transforma-se em ato.

Encontramos na literatura um tipo que representa bem o espírito do ressentido, trata-se do “homem do subsolo” – personagem principal da obra, *Memórias do subsolo*, do escritor russo, Fiódor Dostoiévski. Esse personagem rancoroso e magoado por excelência, carrega em suas entranhas um “certo líquido repugnante e fatídico”¹⁹¹ que o impede de agir com leveza e

¹⁸⁸ *Genealogia da moral*, I, § 10.

¹⁸⁹ *Ibid.*, I, § 14.

¹⁹⁰ *Ibid.*, I, § 13.

¹⁹¹ DOSTOIÉVSKI, F. *Memórias do subsolo*, p. 23.

alegria. Todavia, a nosso ver, mesmo sendo um sujeito do ressentimento, ele se torna mais rico e complexo porque sabe, por exemplo, que é doente, feio e fraco, ou seja, consegue assumir para si mesmo essa fatalidade, distinguindo-se, portanto, do ressentido infantilizado, que não consegue sequer sentir o cheiro de sua inveja e de seu mau humor característico.

Em sua peculiar passividade, o ressentido vive à espera de uma “vingança imaginária”, ele cria e recria infinitos quadros em que poderá ir as forras contra seus desafetos, pensa incansavelmente em todas as variáveis de sua vingança. Todavia, dificilmente consegue colocar em prática seus devaneios, pois ao passo em que o real aparece, ele perde o resto de força que alimenta seu desejo de vingança. Isto fica claro quando “o homem do subsolo” está se dirigindo para a casa dos seus “inimigos”, onde supostamente irá colocar todo seu ódio para fora. No caminho ele é tomado por uma enxurrada de pensamentos ruminativos,

Darei o bofetão, logo que entrar. Será preciso dizer, antes do bofetão, algumas palavras, à guisa de introdução? Não! Simplesmente vou entrar e esbofeteá-lo. Todos estão na sala; ele estará no divã com Olímpia. Maldita Olímpia! Certa vez riu do meu rosto e recusou-se a me acompanhar. Vou puxar Olímpia pelos cabelos e Zvierkóv pelas orelhas! Não, será melhor puxá-lo por uma orelha só e fazê-lo andar assim por toda a sala.¹⁹²

É curioso observar que o ressentido cumpre bem o papel do burro indeciso criado pelo filósofo medieval francês Jean Buridan. Segundo essa história, depois de dias no deserto, o burro encontra enfim uma vasilha de cevada e outra de água, porém, de tanto calcular, pensar, raciocinar, procurar a melhor alternativa, termina grotescamente morrendo tanto de fome, quanto de sede. O ressentido tem um parentesco com esse burro ridículo, à medida que se deixa consumir por dúvidas e eternas indefinições, ele pensa demasiadamente porque não suporta a possibilidade de errar, de ver exposta sua impotência. Consumido pela chama do ressentimento¹⁹³, o homem torna-se um animal fragilizado, incapaz de pagar o preço que a vida lhe cobra.

Esse bofete sonhado pelo ressentido é resultado de uma “não ação”, ou melhor, de uma ação que não vingou no tempo certo, e por isso mesmo se dirigiu para o subsolo, onde ficará por tempo indeterminado. Por carregar uma ferida supurante, o ressentido não suporta o riso do outro, qualquer possibilidade de passar-se por ridículo o apavora, ele não gosta de brincadeira, pois é muito sério em seus propósitos morais, que consiste acima de tudo em culpar o outro por sua infelicidade e sofrimento. Em *Aurora*, Nietzsche nos conta uma anedota sobre riso no

¹⁹² Id., *Ibid.*, p.98.

¹⁹³ Cf. *Ecce homo*, Por que sou tão sábio, § 6.

mercado, que nos ajuda a entender melhor o funcionamento dos impulsos na economia do ressentido.

Suponhamos que um dia, passando pelo mercado, notamos que alguém ri de nós: conforme esse ou aquele impulso estiver no auge em nós – e conforme o tipo de pessoa que somos, será um acontecimento bastante diferente. Uma pessoa o toma como uma gota de chuva, outra o afasta de si como um inseto, outra vê aí um motivo para brigar, outra examina sua própria vestimenta, para ver se algo nela dá ensejo ao riso, outra reflete sobre o ridículo em si, outra sente-se bem por haver contribuído, sem o querer, para a alegria e a luz de sol que há no mundo – e em cada caso houve a satisfação de um impulso, seja o da irritação, o da vontade de briga, da reflexão ou da benevolência. Esse impulso agarrou o incidente como uma presa: por que justamente ele? Porque estava à espreita, sedento e faminto.¹⁹⁴

Talvez Nietzsche concordasse que o impulso preponderante no corpo do ressentido seria o da irritação, certamente esse tipo ficaria examinando a sua vestimenta para ver se algo estava errado ou se perguntaria pelo porquê desse riso alheio. Ele certamente alimentaria após o acontecido seu desejo de brigar, de se lançar contra esses risonhos malvados. Porém, como “não gosta” de violência, terminaria engolindo a seco sua raiva e abortaria sua ação – ficando apenas com a ruminação e o delírio de vingança. O lado patético do homem do ressentimento é que ele realmente acredita que poderia ser diferente daquilo que é, ele acredita que é um Eu, um sujeito que tem liberdade para fazer ou ser de outro modo.

O riso do ressentido é pobre e de pouca intensidade porque ele se mistura com o ranço, com o mau humor encarnado em um corpo pesado, rijo e decadente. Seu “grande riso” vive escondido no subsolo da esperança, ele projeta sua felicidade sempre no futuro, ele desconhece inteiramente o que é viver o instante. “À espreita, sedento e faminto” de um desejo de reparação por um dano sofrido, o ressentido não consegue deixar a vida fruir com leveza, tudo se torna pesado, amargo e irritante. Diferente de um Zaratustra que caminha como um dançarino¹⁹⁵, o andar do ressentido é arrastado, esquisito e cansado.

Mas o que de fato diferencia um homem nobre de um homem ressentido? Para responder essa questão, Nietzsche toma como exemplo o escritor francês Mirabeau. Ele diz que este homem era nobre porque “[...] não tinha memória para os insultos e baixezas que sofria, e que não podia desculpar porque – esquecia. Um homem tal sacode de si, com *um* movimento, muitos vermes que em outros se enterrariam”¹⁹⁶. Por outro lado, o homem do ressentimento tornar-se fraco pela razão contrária, ou seja, sua faculdade de esquecer não funciona de modo

¹⁹⁴ *Aurora*, § 119.

¹⁹⁵ Cf. *Assim falou Zaratustra*, Prólogo.

¹⁹⁶ *Genealogia da moral*, I, § 10.

eficiente, por causa dessa disfunção sua memória fica abarrotada de impressões que impossibilitam o movimento saudável do esquecimento. Em outros termos, há uma verdadeira disfunção, um mau funcionamento na hierarquia das forças atuantes no corpo do ressentido, pois em um corpo saudável, “A consciência deveria estar sempre receptiva às excitações presentes, mas jamais fixá-las de modo indelével. Porém, é justamente isso que ocorre quando a memória invade a consciência, fazendo [...] da lembrança uma chaga”¹⁹⁷. Em suma, no ressentido os traços mnêmicos ocupam um espaço indevido, impedindo, por sua vez, o fluxo do esquecimento, indispensável para o surgimento de novas vivências. Nesta consciência entupida de memória, todo estímulo externo passa a ter um caráter agressivo e perigoso, transformando a vida desse sujeito, incapaz de esquecer, em um inferno de queixas, lamentos, arrependimentos e acusações.

O homem que é incapaz de esquecer, tornar-se também incapaz de produzir um riso saudável, leve e radiante. Sem o esquecimento não há sequer jovialidade ou felicidade. Eis o que Nietzsche diz,

Esquecer não é uma simples *vis inertiae* [força inercial], como creem os superficiais, mas uma força inibidora ativa, positiva no mais rigoroso sentido, graças à qual o que é por nós experimentado, vivenciado, em nós acolhido, não penetra mais em nossa consciência, no estado de digestão [...]. Fechar temporariamente as portas e janelas da consciência; [...] para que novamente haja lugar para o novo, sobretudo para as funções e os funcionários mais nobres, para o reger, prever, predeterminar [...] — eis a utilidade do esquecimento, ativo, como disse, espécie de guardião da porta, de zelador da ordem psíquica, da paz, da etiqueta: com o que logo se vê que não poderia haver felicidade, jovialidade, esperança, orgulho, *presente*, sem o esquecimento”¹⁹⁸.

No entanto, apesar do ressentido estar em uma situação de fraqueza psíquica e fisiológica, não podemos esquecer que há no ressentimento também uma vontade de poder, o que o torna, por assim dizer, perigoso, pois à proporção que ele passa a se expandir enquanto categoria social, instituindo-se enquanto moral, o tipo forte e alegre sofrerá um grande golpe. É o que constata Paschoal,

No caso da moral do ressentimento, por exemplo, mesmo em se tratando de uma forma de valorar que se constitui a partir da fraqueza, ela se faz justamente para criar condições favoráveis para a expansão e predomínio desse homem fraco sobre os outros tipos de homem. Nesses termos, embora postule uma negação do caráter expansivo da vida, tal ação revela, paradoxalmente, uma forma de vida que pretende se expandir e se impor sobre as demais.¹⁹⁹

¹⁹⁷ AZEREDO, V.D. *Nietzsche e a dissolução da moral*, p.83.

¹⁹⁸ *Genealogia da moral*, II, § 1.

¹⁹⁹ PASCHOAL, A. E. *Nietzsche e o ressentimento*, p. 37.

Neste sentido, a partir do momento em que “o próprio ressentimento se torna criador e gera valores”²⁰⁰, ou seja, quando se eleva a uma categoria moral, toda atmosfera do riso saudável e potente se encontrará ameaçado pela presença de um tempo ruim, pesado e sobretudo, marcado pelo cheiro azedo e fétido peculiar a tudo que é rançoso. Nietzsche combate constantemente o ressentimento em sua *Genealogia da moral*, pois percebe que os ressentidos não se limitam a remoer de modo privado todo seu mau humor, eles querem criar uma política da dispepsia e do ódio contra todo aquele ou aquela que se destaca, que não se enquadra na política da igualdade.

A partir desse contexto, Nietzsche se utilizará do método genealógico para fazer vir à tona aquilo que fora cuidadosamente escondido na “negra oficina” do ressentimento, ou seja, que os “fracos – também desejam ser os fortes algum dia”²⁰¹, seja por meio da estratégia de imprimir o sentimento de culpa nos mais fortes, ou através da esperança em um futuro gozo metafísico no reino de Deus.

Vale lembrar que uma das primeiras estratégias utilizadas pelos ressentidos para ganhar terreno e poder será analisada ironicamente por Nietzsche²⁰² através da “fábula”²⁰³ das ovelhas e das aves de rapina.

Essa fábula retrata as “relações de poder” e domínio que existe entre o grupo de ovelhas e as solitárias aves de rapina. Como sabemos, as aves de rapina com sua visão aguçada, agilidade e extrema rapidez conseguirão facilmente dominar as ovelhas – lentas e pacíficas –, transformando-as em comida predileta. Para as aves de rapina, as ovelhas são adoráveis, pois através delas poderão expandir-se, fazer valer “sua” vontade de poder. Por outro lado, a partir da perspectiva das ovelhas, as aves de rapinas são necessariamente más, elas representam o que de pior existe sobre a face da terra. As ovelhas, por não possuírem a mesma força das aves, obviamente nutrirão um grande ressentimento que será utilizado, por sua vez, para tentar mudar o rumo do jogo. Como verdadeiras artistas da inteligência e das palavras, as ovelhas tentarão um acordo de paz, de modo que ambas as partes se comprometam em não mais se atacarem. Não se atacarem? Desde quando as ovelhas possuem disposição fisiológica para tal empreitada?

²⁰⁰ *Genealogia da moral*, I, § 10.

²⁰¹ *Ibid.*, I, § 15.

²⁰² *Ibid.*, I, 13.

²⁰³ “A aparente ingenuidade das fábulas em geral introduz o peso dos deveres e valores a serem seguidos, sugerindo ameaças (mais ou menos implícitas) para eventuais seguidores. Esse gênero não deixa igualmente de remeter ao estilo parábólico próprio às sagradas escrituras [...]” (FERRAZ, M.C.F. A genealogia e suas vozes. O cordeiro e a ave de rapina. In: FREZATTI, J.W; PASCHOAL, A.E. *120 anos de Para a genealogia da moral*. Ijuí: Editora Unijuí, 2008, p. 147-157).

A arapuca está montada! Através dessa brilhante jogada, as ovelhas estabelecem uma hipotética igualdade de forças entre elas e as aves de rapina.

Ao analisar essa estratégia, Nietzsche acaba por desmontar o ridículo por trás da tentativa de querer “Exigir da força que não se expresse como força, que *não* seja um querer-dominar, um querer vencer, um querer-subjugar, uma sede de inimigos, resistências e triunfos [...]”²⁰⁴. Por não possuir uma constituição fisiológica forjada para a luta, as ovelhas através de uma retórica “encantadora” separam o sujeito, da ação praticada, “[...] como se por trás do forte houvesse um substrato indiferente que *fosse livre* para expressar ou não a força. Mas não existe um tal substrato; não existe *ser* por trás do fazer, do atuar [...] a ação é tudo”²⁰⁵.

Neste sentido, Nietzsche rejeita veementemente a crença no “livre arbítrio”, bem como denuncia a estratégia montada sobre a ideia de que existe de fato um sujeito capaz de manipular livremente sua vontade, suas escolhas e decisões. Com sua arte de desmontar e dissecar o cadáver moral, o filósofo afirma que existe um lucro, um grande interesse por parte daqueles que defendem o livre arbítrio, pois à medida que acredita-se que homem é livre para escolher entre o bem e o mal, aquele que por ventura se porta de forma errada-má, poderá ser responsabilizado, enquadrado na categoria moral de culpado. Dito de outro modo, através da farsa do livre arbítrio, os fracos-ovelhas dão um salto em sua busca de poder, pois ao convencer os fortes-aves de que são livres e portanto, culpados, preparam o terreno para a grande jogada, ou seja, a “trensvaloração dos valores”²⁰⁶ nobres.

No Aforismo de *Humano Demasiado Humano*, intitulado “A fábula da liberdade inteligível”, Nietzsche escreve, que ao se considerar livre, o homem acaba por cair nas malhas do remorso e do arrependimento, pois passará a julgar os seus “erros” como evitáveis, tendo como lema a despudorada sentença: Eu poderia ter agido de modo diferente, mas será mesmo que estava no poder para ser diferente daquilo que foi? Entendemos que Nietzsche não esteja dizendo que o homem nobre seja aquele que nega de forma covarde sua ação, colocando a responsabilidade do seu feito em um impulso, ou num complexo de impulsos, todavia, ele acredita que o mal-estar e o sentimento moral de remorso “[...] é coisa que podemos deixar para trás; em muitas pessoas ele não existe em absoluto, com respeito a ações pelas quais muitas outras o sentem”²⁰⁷. Ele ainda acrescenta que o sentimento de culpa não é algo universal e

²⁰⁴ *Genealogia da moral*, I, § 13.

²⁰⁵ *Ibid.*, I, § 13.

²⁰⁶ *Ibid.*, I, § 7.

²⁰⁷ *Humano Demasiado Humano*, I, § 39.

necessário, ele passou a existir, emergiu “num período relativamente breve da história do mundo”²⁰⁸.

No final das contas, o que está em questão na criação do livre arbítrio é o desejo secreto de vingança, pois se há liberdade, há culpa, culpados, dívida e devedores. A partir do momento em que o forte passa a compreender-se como culpado por ser o que é, isto é, dominador, expansivo e “irresponsável”, toda sua potência e alegria entram em declínio, sua consciência, transforma-se perigosamente numa “má-consciência”. Sob a tutela dessa nova cultura onde tudo será avaliado em termos de culpa e pecado, não haverá mais lugar para o riso nobre – destituído de remorso, culpa ou arrependimento.

2.2 Má consciência e culpa: o homem doente de si mesmo

Após realizar na primeira dissertação da *Genealogia da moral* uma “psicologia do ressentimento”, Nietzsche começará a trabalhar, na segunda parte desta obra, sob a hipótese de como a “má-consciência”²⁰⁹ teria surgido e, ao mesmo tempo, conseguido gradativamente fixar suas raízes em todo o vasto território da civilização. Ao sugerir a “má-consciência” como uma doença contraída no momento da “inserção do social no humano”²¹⁰, o filósofo dará um importante passo para colocar em prática seu projeto de enfrentamento das três figuras fundamentais que representam o niilismo, isto é, o ressentimento, a má-consciência e o ideal ascético²¹¹.

Afastando-se da crença de que a má-consciência, entendida como sentimento de culpa, seria algo inerente a todo o processo histórico e de que sempre houve a ideia de um sujeito detentor de uma livre vontade, Nietzsche terminou criando novas possibilidades para que diferentes perspectivas pudessem ser geradas no improdutivo campo da moral. Dito de outro modo, a abordagem genealógica de Nietzsche provocará inevitavelmente rachaduras e movimentos que permitirão o aparecimento de novas configurações e produção de sentidos capazes de se desenvolverem para além do bem e do mal.

²⁰⁸ Ibid., § 39.

²⁰⁹ Conforme Paschoal, apesar de Nietzsche utilizar a expressão (má-consciência) em obras como *Aurora*, *Humano demasiado Humano*, *Assim falou Zaratustra* e *Além do bem e do mal*, referindo-se de modo geral a “traço de caráter”, “remorso” e “culpa”, apenas na *Genealogia da moral*, especificamente no aforismo 16 da segunda dissertação é que o filósofo irá apresentar de fato “sua hipótese própria” sobre a origem da má-consciência. Cf. PASCHOAL, A. E. *Nietzsche e o ressentimento*. São Paulo: Humanitas, 2014, p. 160.

²¹⁰ AZEREDO, V. D. Eficácia do costume: A inscrição do social no humano. In: FREZATTI, J. W.; PASCHOAL, A. E. *120 anos de Para a genealogia da moral*. Ijuí: Editora Unijuí, 2008, p. 249.

²¹¹ Cf. MACHADO, R. *Nietzsche e a verdade*, p.12.

Conforme Nietzsche, seria preciso ser muito ingênuo para pensar que o homem comum, ou seja, domesticado, ressentido, culpado, triste e decadente foi uma constante histórica. O homem moderno, segundo o filósofo, não passa de uma “caricatura” e “aborto”²¹² do que foi e, ainda, do que pode vir a ser o bicho homem. É necessário dizer que durante o mais longo período da espécie humana²¹³, ou seja, a pré-história, o homem ainda não tinha experimentado o veneno “mortal” da culpa, ao ponto de passar a interpretar a vida como um erro e o sofrimento, como algum tipo de punição/castigo.

De modo mais explícito, o que Nietzsche está querendo dizer é que a história da humanidade não representa um incontestável movimento rumo ao progresso, ao melhor e ao mais saudável. Isto fica claro na intensidade do riso e do escárnio de Nietzsche frente ao homem considerado bom, da moral tradicional. Mas por que exatamente ele considerava o homem de sua época uma caricatura? Para entendermos melhor esse problema, precisamos antes de mais nada, apresentar o “terrível” momento experimentado pelo animal humano, na passagem da natureza à cultura.

Seguindo a tese de Nietzsche, não há civilização sem repressão dos instintos, sem a presença inevitável da crueldade e da violência. Para que o homem se tornasse propriamente humano, precisou se submeter a um intenso processo de controle dos impulsos. Todavia, não devemos esquecer sob qualquer pretexto, que essa submissão não foi fruto de nenhum voluntarismo, de nenhuma espécie de liberdade da vontade. Foi a própria natureza, enquanto vontade de poder que se impôs a “paradoxal tarefa”²¹⁴ de fazer com que o animal humano – imerso quase que absolutamente no universo do “esquecimento” – pudesse eventualmente se lembrar, ou seja, desenvolver uma “memória da vontade”.

É preciso destacar que essa “memória da vontade” não deve ser confundida com a “memória dos traços”, marca inconfundível do homem do ressentimento. Essa memória é ativa, não é “[...] um simples não-mais-poder-livrar-se da impressão uma vez recebida, não a simples indigestão da palavra uma vez empenhada, da qual não conseguimos dar conta, mas sim um ativo não-mais-querer-livrar-se, um prosseguir querendo o já querido [...]”²¹⁵. Nesse contexto, ao desenvolver a ferro e fogo a capacidade de lembrar, construindo uma memória em um campo onde o esquecimento é a palavra de ordem, o homem acaba desenvolvendo um orgulho de si

²¹² Cf. *Crepúsculos dos ídolos*, Os melhoradores da humanidade, § 2.

²¹³ Cf. *Genealogia da moral*, II, § 2.

²¹⁴ *Ibid.*, II, § 1.

²¹⁵ *Ibid.*, II, § 2.

mesmo, uma espécie de alegria por saber-se diferente daqueles que não apresentam a força necessária para realizar a difícil tarefa de lembrar.

Seguindo esse trajeto, Nietzsche precisou se deter sobre a importância que a “moralidade do costume” teve nessa fase em que o homem começou a aprender timidamente a introjetar certos “nãos”. Por “moralidade do costume”, entende-se a “obediência a costumes, não importam quais sejam”²¹⁶. A partir dessa definição, poderíamos imaginar que esse tipo de moralidade seria algo que apequena o homem, tornando-o um ser que simplesmente obedece a uma tradição. No entanto, não devemos nos apegar definitivamente a essa primeira impressão, pois mediante esse tipo de absoluta obediência aos costumes, o homem conseguiu a incrível façanha de produzir aquela “memória da vontade”²¹⁷ – fundamental para seu autodomínio.

Sob o domínio dessa moralidade e toda sua força repressiva, o homem se viu obrigado a aprender a domesticar seus impulsos, tornando-se na medida do possível, “previsível” e “confiável”. Neste sentido, vale ressaltar que a chamada “consciência moral” não teria surgido através de um presente de Deus, mas como resultado de um longo e doloroso processo repressivo. Todavia, não há o que se lamentar nesse jogo, pois todo esse processo acontece por força da vontade de poder, de maneira que a moralidade primitiva estaria justificada em seu produto final. É o que atesta Nietzsche:

Mas coloquemo-nos no fim do imenso processo [...] onde a sociedade e a moralidade do costume finalmente trazem à luz aquilo para o qual eram apenas o meio: encontramos então como fruto mais maduro de sua árvore o *indivíduo soberano*, igual apenas a si mesmo, novamente liberado da moralidade do costume, indivíduo autônomo supramoral [...], em suma, o homem da vontade própria, duradoura e independente, o que pode *fazer promessas* [...].²¹⁸

Por outro lado, disto não se conclui obviamente que toda a humanidade conseguiu atingir essa condição de autonomia, esse “indivíduo soberano” esteve presente na história das culturas sempre como exceção. O que vemos, segundo Nietzsche, é que a maior parte dos homens permanecem no meio do caminho, ou pior, transformam a incondicionalidade da “obediência” – própria dessa fase pré-histórica –, em incondicionalidade do costume²¹⁹, da lei, das normas, ou seja, convertem uma determinada norma em um valor sagrado e inquestionável. Neste caso, o indivíduo se limita apenas a obedecer determinados valores, ao invés de inventá-los. Em outras palavras, se tornou um escravo, isto é, alguém desprovido de força para criar seus próprios valores, seguir seus próprios caminhos e obedecer a si mesmo.

²¹⁶ *Aurora*, § 9.

²¹⁷ *Genealogia da moral*, II, § 1.

²¹⁸ *Ibid.*, II, § 2.

²¹⁹ Cf. AZEREDO. V.D. *Nietzsche e a dissolução da moral*, p.94.

Destacamos ainda que nesse período, denominado de moralidade ou eticidade do costume, apesar da comunidade punir vigorosamente todo aquele que ameaçasse desobedecer aos costumes e a tradição, ainda não existia a ideia de que estavam lidando com um sujeito que é livre para escolher e calcular a utilidade de suas ações. Nesse estágio, não se levava em consideração uma suposta autonomia da vontade, nem se separava o sujeito de sua ação. O que nos induz a concluir que, a culpabilização do indivíduo no sentido utilizado pela moral cristã ainda não existia. É verdade que já se considerava alguém responsável, porém, essa responsabilidade não pode ser confundida com culpa, ela aparece “como poder do homem sobre si mesmo, como domínio de si, domínios dos afetos”²²⁰.

O homem que se voltasse contra a lei, que desobedece aos costumes, inevitavelmente seria castigado, porém, devemos ficar atentos para não cair no erro histórico tão comum de atribuir um sentido unívoco ao castigo. Nietzsche será impiedoso em seu riso contra a hipótese de que “O castigo teria o valor de despertar no culpado o *sentimento de culpa* [...]”²²¹. Segundo o filósofo, durante muito tempo a humanidade esteve livre da ideia de que o castigo serviria para introduzir no interior do homem o sentimento de remorso e culpa. Existe sobre as práticas de castigos, uma variedade quase infinita de sentidos e finalidades, de forma que se torna impossível estabelecer um sentido único para tal prática.

Para fundamentar melhor a tese de que existe um erro ao relacionar diretamente o castigo, ao sentimento de culpa, Nietzsche observa que na língua alemã, o termo *Schuld*, tanto pode se referir à noção de “dívida”, quanto a de “culpa”. Todavia, há que se destacar a radical diferença entre ser considerado um “devedor”, ou seja, possuir um débito material para com outrem e ser um “culpado”, isto é, ter um débito moral para com Deus. Isto quer dizer que não podemos confundir a noção de dívida presente nas relações entre pessoas nos primórdios da civilização, com a noção moral de culpa, cujo surgimento teria ocorrido no tempo bem mais recente da história da humanidade.

Nietzsche relata que nas antigas relações entre credor e devedor, quando o devedor não conseguia pagar sua dívida, lembrar e cumprir sua promessa, de maneira muito prática e obstinada ele se colocava à mercê do credor, de modo que este pudesse trocar seu prejuízo material por uma satisfação existencial – a dor servia, portanto, como moeda de troca. Nesta relação, o credor saía fortalecido e feliz por poder desafogar sua raiva, exercer seu poder contra aquele que lhe devia, e o devedor, mesmo perdendo uma tira de couro das costas, algum escravo, filha ou mulher, sentia um mínimo de orgulho por ter conseguido de uma forma ou de

²²⁰ Id., *Ibid.*, p.101.

²²¹ *Genealogia da moral*, II, 14.

outra pagar o que devia. Em suma, no final da querela tudo estaria quitado, não havendo motivos para ressentimentos, nem tampouco, espaço para algum sentimento de culpa-falta.

Desde *Aurora*²²² Nietzsche já sublinhava a forte sensação de prazer e consolo inerente ao exercício da crueldade, bem como a beleza presente nas festividades banhada a sangue e riso. Talvez isso possa nos parecer estranho pela razão de termos nos habituados a avaliar as palavras, os sentimentos e as ações a partir de um sentido mumificado, produzido por uma “moral” que conseguiu se tornar incondicional – moral da compaixão.

Para Nietzsche, em nenhum momento a dor e o sofrimento apareceram para o homem primitivo como um argumento contra a vida, um motivo para se considerar a vida como algo sem valor e sem graça. A crueldade mesma foi durante um longo tempo uma “verdadeira festa”²²³, e é possível afirmar que ela ainda não perdeu toda sua capacidade de entorpecimento, basta lembramos do grande prazer experimentado pelos espectadores das arenas romanas e pelos participantes das mais diversas e sangrentas revoluções ocorridas durante a história das civilizações²²⁴. A própria representação do divino em épocas distantes não possuía qualquer gosto azedo de pessimismo, toda tragédia grega não deixava, por exemplo, de ser um espetáculo tanto para os deuses, quanto para os poetas narradores²²⁵.

Diante disto, é possível dizer que a capacidade humana para se alegrar com a crueldade e a disposição para suportar a dor, estiveram numa relação inversamente proporcional com o passar dos tempos, ou seja, quanto mais o homem “evoluiu” no tempo, quanto mais “progrediu” na técnica, mais perdeu seu poder, sua força para avaliar o trágico com o espírito cômico. Em grande medida, isso se confirma ao analisarmos o processo de mortificação em que o riso cruel foi submetido durante a história. De acordo com o pesquisador francês Minois, durante o período arcaico, “O riso, como irrupção de forças vitais irracionais”²²⁶, estava no centro da tragédia humana, podendo desfrutar de uma grande liberdade e estima. Porém, com a mudança na atmosfera política ocorrida no fim do século V a.C., “O riso agressivo, de tipo arcaico, o riso sem regras, que cobre o adversário de excrementos começa a provocar reticências”²²⁷.

²²² Nietzsche faz uma distinção entre dois modos de encarar o mal-estar e o sofrimento. “*Os mais antigos meios de consolo*. – Primeira etapa: o homem vê, em todo infortúnio e mal-estar, uma coisa pela qual deve fazer algum outro sofrer – assim toma consciência do poder que ainda tem, e isto o consola. Segunda etapa: o homem vê, em todo infortúnio e mal-estar, um castigo, ou seja, a expiação de uma culpa [...] Quando nota essa *vantagem* que a infelicidade traz consigo, não mais acredita dever fazer um outro sofrer por isso – ele deixa esse tipo de satisfação, porque agora tem outro” (*Aurora*, § 15).

²²³ *Genealogia da moral*, II, § 6.

²²⁴ Cf. *Além do bem e do mal*, § 229.

²²⁵ Cf. *Genealogia da moral*, II, § 6.

²²⁶ MINOIS. G. *História do riso e do escárnio*, p.37.

²²⁷ Id., *Ibid.*, p. 40.

É preciso acrescentar que será exatamente a partir deste momento, que se iniciará um longo processo de moralização e depreciação do riso cruel. O riso homérico, agressivo, violento e por que não dizer, para além do bem e do mal, será pontualmente substituído pela ironia socrática, pelo riso delicado, que se destina à busca pela verdade²²⁸. Todavia, não podemos esquecer que o riso trágico “o riso feroz, dionisíaco, do caos original e do nada, da agressão e da morte, da derrisão universal”²²⁹, não foi absolutamente decapitado, ele estará sempre à espreita, sedento por uma oportunidade para poder ganhar vida, vir à tona em toda sua potência. Podemos adiantar que esse tipo de riso se apropriará violentamente do corpo de Zarathustra, no momento em que ele encara o abismo que é a vida e mesmo assim diz sim ao que eternamente retorna²³⁰.

Mas voltando a questão da má-consciência, se afirmamos que esta condição doentia não surgiu na pré-história com a moralidade do costume, nem tampouco faz parte de uma essência humana, como ela veio a ser, de que forma essa doença se hospedou no corpo do homem? Para Nietzsche, a má-consciência surgiu a partir de um evento singular, de uma forte ruptura no modo de viver do “bicho homem”. Vejamos o que diz o filósofo sobre esse acontecimento: “Vejo a má consciência como a profunda doença que o homem teve de contrair sob a pressão da mais radical mudança que sobreveio quando se viu definitivamente encerrado no âmbito da sociedade e da paz”²³¹.

Observemos que enquanto o ressentimento é um mal-estar, uma doença que se estende e faz morada especificamente no corpo do homem fraco, incapaz de esquecer e agir no tempo apropriado, a má-consciência, em seu estágio primitivo, apesar de também representar um mal-estar/doença²³², ela aparece como um tipo de fatalidade histórica, na qual a maioria dos homens tiveram que se submeter. Dito de forma mais direta, a partir do momento em que o homem foi obrigado a viver sob a camisa de força da civilização e do Estado²³³, obedecendo à regras, convenções e leis, todo seu excedente de forças e impulsos – outrora liberados, externalizados – passaram a ser inibidos, retidos, internalizados, voltaram-se “*para dentro*”²³⁴.

²²⁸ Cf. Id., Ibid., p. 49.

²²⁹ Id., Ibid., p. 49.

²³⁰ Explicitaremos a relação entre vida, vontade de poder e eterno retorno no terceiro capítulo.

²³¹ *Genealogia da moral*, II, § 16.

²³² De acordo com a interpretação de Paschoal não devemos confundir a “má-consciência primitiva”, com “a má-consciência moral”. Além do mais, mesmo apresentando o ressentimento e a má-consciência como formas de doenças, no segundo caso, essa doença, ao modo de uma gravidez, torna o homem paradoxalmente “pleno de futuro” (PASCHOAL, A. E. *Nietzsche e o ressentimento*, p. 164-165).

²³³ De acordo com Nietzsche, o Estado em seu formato primitivo não surgiu através de um hipotético contrato social, mas através da intervenção de senhores e conquistadores. “Quem pode dar ordens, quem por natureza é senhor, quem é violento em atos e gestos – que tem a ver com contratos!” (*Genealogia da moral*, II, § 17).

²³⁴ Ibid., II, § 16.

O grande problema é que essa “simples” mudança de direção dos instintos foi acompanhada por um efeito colateral grave e profundo, pois à medida em que esse animal até então selvagem, cruel, aventureiro, forjado para o perigo, o assalto e a rapinagem se vê impedido de expressar sua força com alegre maldade, se tornará uma besta deprimente, doente, devorando a si mesmo. Eis o que Nietzsche comenta sobre este acontecimento,

Esse homem que, por falta de inimigos e resistências exteriores, cerrado numa opressiva estreiteza e regularidade de costumes, impacientemente lacerou, perseguiu, corroe, espicaçou, maltratou a si mesmo, esse animal que querem *amansar*, que se fere nas barras de sua própria jaula [...] esse tolo tornou-se o inventor da *má-consciência*. Com ela, porém foi introduzida a maior e a mais sinistra doença, da qual até hoje não se curou a humanidade, o sofrimento do homem com o homem [...].²³⁵

Aqui é possível imaginar o riso de Nietzsche ao ter diagnosticado o contrassenso, o quiproquó presente no artigo de fé que insiste em afirmar que a civilização teria tornado o homem mais forte. Seguindo uma perspectiva bem diferente, Nietzsche afirma que “o produto final do laboratório civilizador”²³⁶, não é o tipo soberano, que cria e avalia a vida a partir de um excesso de força, mas sobretudo, “o animal de rebanho”, que precisa sempre de um estímulo externo para poder agir. No entanto, isto não significa dizer que o filósofo nutria uma nostalgia de um tempo anterior a civilização, onde imperava a selvageria e o livre curso dos instintos. Ao afirmar que não possuía nenhum desejo de melhorar a humanidade, ele não estava colocando-se numa condição de passividade, conferindo legitimidade ao não fazer, ao contrário, seu filosofar é um testemunho de que é possível viver e criar para além do imperativo moral da culpa e dos afetos rancorosos do ressentimento. Ao dizer que não pretendia “melhorar” a humanidade, ele estava dizendo que sua filosofia-medicina não podia ser confundida com o tipo de melhoramento praticada pelo sacerdote, pois de acordo com a terapia sacerdotal, “melhoramento” equivale a domesticação, o que, aos olhos de Nietzsche, é uma verdadeira “piada”²³⁷.

Retomando o problema da má-consciência, Nietzsche faz uma observação indispensável: que devermos nos precaver de pensar que esta doença em sua forma primitiva tenha sido produzida pela intervenção moral do cristianismo. Essa patologia surgirá, como já adiantamos, a partir da ação coercitiva, de uma vontade de poder de conquistadores e senhores. Na ótica de Nietzsche, apesar da má-consciência não está presente nestes senhores fortes e

²³⁵ Ibid., II, § 16.

²³⁶ MOURA, C, A. *Nietzsche: civilização e cultura*, p. 211.

²³⁷ “Denominar de *melhoramento* a domesticação de um animal é, aos nossos ouvidos, quase uma piada” (*Crepúsculos dos ídolos*, os melhoradores da humanidade, § 2).

destemidos, pode-se dizer sem escrúpulos que “[...] *sem* eles ela não teria nascido, essa planta hedionda, não existiria se, sob o peso dos seus golpes de martelo, da sua violência de artistas, um enorme *quantum* de liberdade não tivesse sido eliminado do mundo”²³⁸.

Em grande medida, Nietzsche destaca a importância desse momento, porque mesmo sendo terrível, ele abre espaço para novas perspectivas, apresenta-se cheio de “contradição e de futuro”²³⁹. Não obstante a crueldade e a dureza decorrente dessa inusitada camisa de força social, o animal humano ainda não tinha inventado uma interpretação, um juízo de valor negativo sobre o viver, ele simplesmente absolveu esse golpe como “uma fatalidade inevitável, contra a qual não havia luta e nem sequer ressentimento”²⁴⁰. Através dessa intervenção, o homem aprendeu à duras penas a fazer o uso da consciência, da memória e da prática da obediência. Pelo viés dessa nova configuração social, o homem que não fosse capaz de calcular, prometer, lembrar e obedecer não possuía valor, nem era digno de confiança.

Mesmo colocando a má-consciência como um tipo de doença, Nietzsche não lamenta seu surgimento, ele simplesmente descreve os sintomas provocados por essa nova patologia. Impedidos de expressar seus instintos, o homem mergulha em um mal-estar subterrâneo, uma espécie de dilaceramento existencial no qual se limita a extrair uma centelha de prazer apenas na prática de causar dor a si mesmo. É preciso deixar claro mais uma vez, que neste primeiro momento, esse sofrimento e mal-estar ainda não serão interpretados pelo homem como fruto de alguma culpa ou pecado.

Mas neste caso, de que forma então a culpa surge e passa a conferir uma nova cara a má-consciência? O sentimento de culpa surge a partir do predomínio das forças reativas, de uma qualidade negativa de vontade de poder que passará a interpretar e conferir um novo sentido para a dor e o sofrimento. A partir dessa nova compreensão, o sofrimento humano será avaliado pelo viés da falta ou pecado, de modo que se verificará uma mudança fundamental do regime de (*Schuld*/dívida), para (*Schuld*/culpa). Após essa inusitada interpretação, a culpa enquanto atributo moral transformará o homem em um sujeito livre e responsável pelo seu próprio sofrimento.

Eis o diagnóstico de Nietzsche, a civilização não conseguiu produzir um indivíduo soberano, “irresponsável” e artista de sua própria existência, ao contrário, ela fabricou em larga escala um homem dependente, isto é, “ressentido” – incapaz de digerir suas angústias – e

²³⁸ *Genealogia da moral*, II, § 17.

²³⁹ *Ibid.*, II, § 16.

²⁴⁰ *Ibid.*, II, § 17.

“culpado” – algoz e carrasco de si mesmo. O que esperar então desse homem? Qual a qualidade do riso de um animal doente que sente “vergonha dos seus instintos”²⁴¹?

O riso desse tipo não poderia deixar de ser sardônico²⁴², decadente, amarelo e invejoso. Esse riso ressentido é desprovido de potência para se alegrar com os sacrifícios, e “disposição” para celebrar o trágico e a finitude como partes constituintes da vida. O homem ressentido, culpado, pesado e sisudo, desconhece a leveza dos que dançam à beira do caos e a força dos risos desbragados presentes nas festas dionisíacas. Ele não tem ouvidos para a sabedoria de Zaratustra, pois não consegue sequer imaginar a possibilidade de um deus que goste de brincar de dados e que tenha gerado o mundo através do riso. O Deus do homem do ressentimento e da culpa não perde tempo com brincadeiras, nem troca, sob quaisquer circunstâncias, o *logos* pelo riso!

Mas até chegarmos ao advento desse Deus único, apresentado por Nietzsche como o maior credor que a humanidade já teve, ele mostrará a peculiaridade dos desdobramentos que a noção de dívida teve nas sociedades e religiões tribais. Segundo Nietzsche²⁴³, a relação entre os vivos e os antepassados esteve tão marcada pelo sentimento de dívida que os vivos precisavam estar sempre atentos a esse sentimento em relação àqueles que fundaram e garantiram a subsistência da comunidade. Com o passar dos tempos, à medida em que a estirpe foi crescendo e se fortalecendo, essa sensação de dívida também aumentou, pois quanto maior o sucesso da comunidade, maior também o sentimento de débito para com o espírito fundador. Nietzsche diz que esse espírito fundador chegou mesmo a se configurar como uma espécie de deus. No entanto, nada se compara a dívida do homem para com o Deus único, onipotente e onisciente inventado pelo cristianismo. Vejamos exatamente por que.

Nietzsche afirma que para entendermos melhor “o entrelaçamento da má-consciência com a noção de Deus”²⁴⁴, precisamos recontar de forma satírica, a grande interpretação cristã-sacerdotal. Segundo essa narrativa hilária, o sujeito do livre arbítrio seria o principal responsável pela entrada da dor e do sofrimento no mundo. Se não fosse por causa de sua falta-erro-pecado original, o mundo até hoje estaria livre da dor-sofrimento. Todavia, apesar de sério, esse Deus-Credor foi suficientemente amoroso e misericordioso, ao ponto, de conseguir “desculpar” e perdoar essa dívida, sacrificando-se bondosamente em nome desse homem-devedor.

²⁴¹ Ibid., II, § 7.

²⁴² O “[...] riso sardônico corresponde ao mesmo tempo a uma expressão e a uma intenção. A expressão é aquela de qualquer um que mordido inteiramente pela cólera ou pelo desgosto, ri com o canto da boca, contraindo-a e esticando-a” (MINOIS. G. *História do riso e do escárnio*, p.28).

²⁴³ Cf. *Genealogia da moral*, II, § 19.

²⁴⁴ Ibid., II, § 21.

Aceitando de bom grado essa historieta sacerdotal, o homem pensou que estava fazendo um grande negócio, que tinha saído no lucro ao receber esse presente – fruto da compaixão divina.

A partir dessa história, a humanidade atormentada e impedida de “ser *besta na ação*”²⁴⁵, tendo que viver sob um mal-estar dilacerante, “[...] encontrou um alívio momentâneo, aquele golpe de gênio do *cristianismo*: o próprio Deus pagando a si mesmo [...] o credor se sacrificando por seu devedor, por *amor*, (é de se dar crédito?) [...]”²⁴⁶. Surpreendentemente, esse conto ganhou crédito, vingou e se vingou. A interpretação moral da dívida-culpa conferiu por mais de mil anos uma razão de ser para o sofrimento – você sofre porque é culpado! Com a vitória histórica do cristianismo, a terra se tornou um hospício²⁴⁷ onde “esse homem da má-consciência se apoderou da suposição religiosa para levar seu automartírio à mais horrenda culminância”²⁴⁸.

Curiosamente, os hóspedes desse manicômio cristão estiveram protegidos por um longo tempo da notícia da “morte de Deus”. Todos eles se mantiveram sob o efeito do medicamento do sacerdote ascético. Como animais devidamente hipnotizados pelo sentimento de culpa, encontraram uma forma de sentir prazer em maltratar a si mesmo, em se lançar loucamente nas grades do remorso. O riso do homem do ressentimento e da culpa é cadavérico, amarelo e feio porque se alimenta de uma matéria estragada, de uma energia abortada e transferida para o subterrâneo. Seu aspecto é sombrio e sardônico, principalmente porque as forças que o produzem são mortíferas, fundamentadas numa “pulsão de morte” e numa atmosfera de “decadência”.

Todavia, por conviverem pacificamente com as normas, a moral e a civilização, esses homens doentes de si mesmos, julgam-se livres de qualquer patologia. Porém, de acordo com o diagnóstico médico-filosófico de Nietzsche, esse homem, mesmo sendo beneficiário de todo desenvolvimento técnico e farmacológico da modernidade, está muito distante de apresentar um quadro clínico satisfatório. Apesar do surgimento dos mais variados remédios para as dores particulares do corpo, o tratamento da culpa, do ressentimento e do mal-estar ainda não foi devidamente estabelecido.

Para que uma medicina, um tratamento realmente efetivo possa conquistar seu lugar será preciso demonstrar que a medicina sacerdotal não passa de um engodo, de um paliativo que, ao invés de proporcionar a cura, mantém o doente em um estado de entorpecimento, um modo deprimente de sobreviver, onde o riso aparece sempre manchado por um “mas”, ou seja,

²⁴⁵ Ibid., II, § 22.

²⁴⁶ Ibid., II, § 21.

²⁴⁷ Cf. Ibid., II, § 22.

²⁴⁸ Ibid., II, § 22.

sempre condicionado a um tipo de vida ideal. Esse tipo de riso pela metade, não interessa ao filósofo da *gaiá* ciência, o riso que Nietzsche desenhará na boca de Zarathustra não terá meio termo, ele possuirá uma potência para além do bem e do mal, ou seja, para além de todo ranço, sentimento de culpa e nojo contra a existência.

2.3 A medicina ascética do sacerdote

Por mais que concordemos com a tese²⁴⁹ de que houve uma produção variada e constante de práticas médicas-filosóficas do corpo e da alma nos mais de 2.500 anos de história do Ocidente, é importante sublinhar que, de acordo com a perspectiva de Nietzsche, a terapia que saiu vitoriosa, aquela que conseguiu dar as cartas do jogo das práticas de cura foi, sem sombra de dúvidas, a medicina do “sacerdote ascético”. Mas neste caso, como funciona tal medicina e por que ela ganhou tanto destaque entre os enfermos?

Não obstante Nietzsche reconhecer a partir da terceira dissertação da *Genealogia da moral* que os ideais ascéticos podem ser encontrados nos mais diversos domínios da cultura, logo percebemos que sua preocupação central será com os ideais ascéticos dos sacerdotes. De modo breve, é possível definir o ascetismo como a prática deliberada de exercícios corporais que tem por objetivo atingir o aperfeiçoamento espiritual. Apesar de não garantirmos em absoluto que o ascetismo despreze totalmente o corpo, esse deve estar sempre subordinado ao espírito. É bastante comum as tradições ascéticas assumirem uma posição dualista entre corpo e espírito, onde “O elemento espiritual, geralmente entendido como substância imortal, seria o verdadeiro princípio que definiria o homem enquanto tal e, por isso, deveria ser mais valorizado e cuidado do que o corpo”²⁵⁰. É importante dizer que Nietzsche não estava preocupado em condenar a existência individual dessas práticas históricas de mortificação do corpo, o ascetismo se torna propriamente um problema quando passa a ser receitado sem restrições, ou seja, quando o sacerdote ganha poder para prescrever coletivamente uma terapêutica em prol da demonização do corpo e, portanto, da vida. Querer uma vida que seja destituída de corpo, sensações, sensualidade e impulsos é, para Nietzsche, querer uma espécie de impossível.

A partir da compreensão nietzschiana, o sacerdote é um tipo de sujeito que dominado por forças reativas, pelo desejo ardente de amaldiçoar a vida, conseguiu realizar uma interpretação sobre a causa do sofrimento humano que acabou se tornando universal²⁵¹. A arte

²⁴⁹ Cf. PERES, D.O. *Filósofos e terapeutas*: em torno da questão da cura. p.7.

²⁵⁰ MELO, NETO. J.E.T. de. Ascetismo. In: MARTON, S. (Org.). *Dicionário Nietzsche*, p.125.

²⁵¹ Cf. PFEIFFER, T. Sacerdote. In: NIEMEYER, C. (Org.). *Léxico Nietzsche*, p. 506.

sacerdotal, sua medicina por excelência, consiste em se aproveitar da fraqueza de certos tipos de homens para poder estabelecer seu domínio por meio da “invenção do pecado”²⁵². Sem as noções de culpa, pecado e castigo eterno, o sacerdote estaria arruinado, sua medicina seria rapidamente desacreditada.

Seguindo a via discursiva desenvolvida por Nietzsche, percebemos que tanto o sacerdote judaico quanto o sacerdote cristão concentram toda sua força e seu poder na arte de interpretar ou dar um sentido único e universal para o mal-estar do homem. Encontrando um terreno extremamente fértil, eles conseguiram produzir seus “frutos”. Dito de outro modo, ao se depararem com o estado doentio, decadente e fraco em que se encontra o homem do ressentimento e da má-consciência, eles tiveram em mãos todas as condições para colocar em prática seu poder e suas técnicas de “cura”.

Segundo Nietzsche, o que mais atordoia o ser humano não é propriamente o seu sofrimento, pois o homem – principalmente o primitivo – é capaz de suportar uma quantidade absurda de dor e sofrimento, porém, ao ter que lidar com o peso da terrível doença da má-consciência, isto é, ao dar-se conta de não mais poder exteriorizar minimamente seus impulsos, o homem precisou encontrar um porquê, um sentido²⁵³ para justificar para si esse enorme e desconhecido mal-estar que o dominava. Precisamos lembrar que, apesar do sacerdote não ter inventado a má-consciência e o ressentimento, sem esse estado doentio no qual o homem foi lançado, ele não teria o mínimo de sucesso. Para o homem saudável, que desconhece o remorso e jamais pretende ser diferente daquilo que é, o sacerdote e sua medicina são apenas motivos de riso.

Ainda que o sacerdote não tenha criado essas doenças, isto não quer dizer que ele não mantenha uma relação de proximidade e identificação com tais patologias. Tanto o ressentimento quanto a má-consciência serão as matérias primas usadas por ele para que possa se tornar o “mestre da finalidade da existência”²⁵⁴. Diante de uma massa de homens enfraquecidos, o sacerdote ascético oferece um ideal, um “remédio” capaz de aliviar a sua dor, ele responde, por assim dizer, a uma demanda social, isto é, a procura de um sentido que justifique uma existência marcada pela indeterminação, luta, inconstância e devir.

Ao perceber a inerente necessidade dos fracos de encontrar um mestre, alguém que aponte qual “o caminho” a seguir, e o que é preciso fazer para encontrar a felicidade eterna, o

²⁵² O anticristo, § 49.

²⁵³ “O homem, o animal mais corajoso e mais habituado ao sofrimento, não nega em si o sofrer mesmo, ele o deseja, ele o procura inclusive, desde que lhe seja mostrado um sentido, um para quê no sofrimento” (*Genealogia da moral*, III, 28).

²⁵⁴ A gaia ciência, § 1.

sacerdote não teve muitas dificuldades para se apresentar como o médico e diretor dos doentes. Para Nietzsche, apesar do tratamento sacerdotal não permitir a cura do doente, ele proporciona um certo alívio do desprazer que o homem experimenta frente a vida. O sacerdote é um tipo curioso, pois mesmo estando igualmente na condição de ressentido, ele não se confunde inteiramente com a grande massa, ele possui uma técnica, uma estratégia que lhe permite conquistar um certo grau de poder para “tratar” e controlar seu rebanho. Mas de fato, em que consiste esse tratamento?

Como existem diferentes tipos de doentes, o médico ascético desenvolveu igualmente diversos tratamentos e treinamentos para que o homem pudesse suportar melhor “a funda depressão, o cansaço de chumbo, a negra tristeza”²⁵⁵: o primeiro deles consiste na tentativa de reduzir “ao nível mais baixo o sentimento vital”²⁵⁶, ou seja, deve-se rejeitar intensamente qualquer tipo de prazer, atividade, desejo de vingança, enfim, manter a vida em um estado de “hibernação”, onde o doente se aliena tão profundamente de si e da realidade ao ponto de se tornar uma espécie de morto-vivo. O segundo treinamento proposto é um pouco mais fácil de se atingir, trata-se da “atividade maquinal”²⁵⁷, receita-se ao doente que ele se mantenha ocupado, pois desse modo poderá se sentir útil, assim como esquecer momentaneamente sua condição miserável e depressiva. É possível afirmar que ainda hoje essa receita tenha validade, pois muitos trabalhadores ao se depararem com o silêncio e o tédio de um dia de folga, fiquem totalmente perdidos e angustiados. Em terceiro lugar, temos “a alegria de causar alegria”²⁵⁸, isto é, receita-se a prática do altruísmo, pois ao ajudar o próximo, o doente pode desfrutar a felicidade da “pequena superioridade”²⁵⁹, pode sentir uma pequena dose da “sua” “vontade de poder”. Além desses direcionamentos, ainda teremos o forte sentimento de segurança provocado pela reunião dos doentes em comunidades. Ao ver o rebanho unido e prosperando, o doente poderá sentir-se igualmente mais poderoso.

Nietzsche ressalta que todos esses procedimentos citados são de toda forma os mais inocentes, pois o mais perigoso, aquele cujo efeito colateral será inigualável, ainda está por vir, ou seja, a aplicação indiscriminada e em larga escala do “sentimento de culpa”. Conforme o autor:

Apenas nas mãos do sacerdote, esse verdadeiro artista em sentimento de culpa, ela veio a tomar forma – e que forma! O *pecado* – pois assim se chama a reinterpretação sacerdotal da *má-consciência* animal (da crueldade voltada

²⁵⁵ *Genealogia da moral*, III, 17.

²⁵⁶ *Ibid.*, III, 17.

²⁵⁷ *Ibid.*, III, 18.

²⁵⁸ *Ibid.*, III, 18.

²⁵⁹ *Ibid.*, III, 18.

para trás) – foi até agora o maior acontecimento na história da alma enferma, nele temos o mais perigoso e fatal artifício da interpretação religiosa.²⁶⁰

Ao cruzar seu caminho com a interpretação religiosa, a “má-consciência animal”, enquanto doença que ainda se mantinha na exterioridade, como um simples “golpe do acaso”, passa a operar na interioridade, transformando-se perigosamente em culpa. Nas palavras de Nietzsche, o sacerdote com seu enredo religioso consegue transformar o doente em pecador²⁶¹. Dito de modo mais claro, o sacerdote com sua medicina ascética, confere um sentido extremamente novo para o sofrimento, ele diz às suas ovelhas doentes: vocês não estão sofrendo por acaso, vossas dores são resultado de um pecado-falta contra Deus e seus mandamentos. Vocês mesmas são as únicas culpadas por todo sofrimento que estão experimentando. Após essa homilia, o homem logo aprende que todo sofrimento que o atormenta é sempre pouco em relação a quantidade de dívida-culpa que possui para com o criador.

A partir dessa nova interpretação, onde a dívida se transforma em culpa, o sofredor encontra uma saída para seu sofrimento, pois ao saber que não é mais um joguete do acaso e que existe uma razão superior que justifica toda sua doença e miserabilidade, sua vida ganha novos contornos, se torna mais suportável. O sacerdote como o “mago” dos doentes não é nada inocente, ele consegue a incrível façanha de mudar o direcionamento do ressentimento, ele cria um sentido para que o doente possa sentir prazer no sofrer. Além disso, também estabelece de forma muito inteligente uma barreira para se proteger do material explosivo – ressentimento – que habita os corpos de suas “ovelhas”. Ao inverter a direção dos afetos perigosos do ressentimento para o interior do próprio sujeito ressentido, ele poderá controlar o rebanho com maior segurança.

Conforme Nietzsche, seria ingênuo esperar que o sacerdote de fato curasse os doentes, pois se isso acontecesse, ele perderia seu poder, sua medicina se tornaria, portanto, inútil. A medicina sacerdotal, por mais que queira se passar por eficiente e indispensável, na verdade “torna o doente, invariavelmente *mais doente*”²⁶², visto que em nenhum momento se coloca na condição de atacar as causas do seu mal-estar. Ela permanece atuando exclusivamente nos sintomas, na superfície. Porém, podemos com isso concluir que Nietzsche seja um inimigo absoluto da doença e do sofrimento?

Como já abordamos o problema em outras ocasiões, voltamos a afirmar que Nietzsche não cria objeções contra a doença e o sofrimento enquanto condições inerentes a vida, ele não

²⁶⁰ Ibid., III, 20.

²⁶¹ Cf. Ibid., III, 20.

²⁶² Ibid., III, 21.

se cansa de reconhecer através de sua filosofia a importância da dor e do sofrer. Contudo, como bem percebeu Paschoal²⁶³, ao falar ou elogiar a doença, o filósofo não está se referindo a um puro estado de degenerescência, mas a algo que mantém a “tensão elevada”, ou seja, a dor que o filósofo elogia é a dor de existir, de ser homem, de ter que criar constantemente a si mesmo.

Neste caso, é importante perceber que o estado doente que o sacerdote preserva no doente, de modo algum refere-se a essa “tensão elevada” almejada por Nietzsche. O peso que o sacerdote carrega e quer fazer suas ovelhas carregarem, não é peso própria da vida, mas uma espécie de sobrepeso que ao invés de ajudar o homem a aumentar sua potência de agir no mundo, limita suas forças. Definitivamente, a inserção da culpa como dispositivo moral não torna o homem mais forte, nem colabora para sua autossuperação, ela permite somente que o homem fraco consiga suportar essa vida – inconstante, “cruel” e “injusta” –, em vistas de uma promessa *post mortem* de felicidade e a ausência absoluta de dor.

No entanto, ainda que demonstre toda sua aversão ao tratamento criado pelo sacerdote ascético, Nietzsche faz questão de apontar certas sutilezas presente nessa terapia. Apesar de parecer muitas vezes que este médico da má-consciência e do ressentimento esteja atuando contra a vida, contra a vontade de poder, na verdade, ele não deixa de ser um instrumento da vida e da vontade de poder. Eis o grande paradoxo.

O sacerdote ascético é a encarnação do desejo de ser outro, de ser-estar em outro lugar, é o mais alto grau desse desejo, sua verdadeira febre e paixão: mas precisamente o *poder* do seu desejo é o grilhão que o prende aqui; precisamente por isso ele se torna o instrumento que deve trabalhar para a criação de condições mais propícias para o ser-aqui e o ser-homem – [...] com esse poder ele mantém apegado à vida todo o rebanho de malogrados, desgraçados, deformados, sofredores de toda espécie, ao colocar-se instintivamente à sua frente como pastor.²⁶⁴

Embora não seja um médico que de fato queira acabar com as causas da doença que atinge os homens fisiologicamente abatidos, o sacerdote permite ao menos que o doente se sinta mais seguro e esperançoso. Ao receber a terapia do sacerdote, o homem consegue amenizar o terrível sintoma do “horror ao *vacui*”, ele deixa de se sentir “uma simples folha ao vento, um brinquedo do absurdo, do sem-sentido”²⁶⁵. O sacerdote é, sobretudo, aquele que possibilita ao homem não se lançar definitivamente em uma espécie de “niilismo suicida” ou mais

²⁶³ Cf. PASCHOAL. Má-consciência e ressentimento. In: PERES. *Filósofos e terapeutas*: em torno da questão da cura, p.108.

²⁶⁴ *Genealogia da moral*, III, 13.

²⁶⁵ *Ibid.*, III, 28.

precisamente, através da “vontade de nada”²⁶⁶ do ideal ascético, o niilismo “auto-suicida” transforma-se em um niilismo “não suicida”²⁶⁷. A partir da interpretação sacerdotal, a “vontade mesma se salva”, posto que o homem preferirá ainda “querer o nada a nada querer”²⁶⁸. Paradoxalmente, ao estabelecer “o nada” como meta, ao inventar uma moral que nega a vida como ela é, o sacerdote ascético indiretamente acaba cumprindo mesmo sem querer ou saber, o papel de mantenedor da vida, pois não obstante essa condição de fraqueza, o homem ainda possui uma vontade, o resto de vida que habita em seu corpo não pode deixar de desejar, pulsar, querer.

No entanto, esse “nada” que surge entrelaçado com a “vontade” não deve ser confundido com o “nada” do “sem sentido”, do “caos” e do “abismo”, ou seja, com o “nada” que possibilita e impulsiona o homem para a criação. Essa “vontade de nada” tem como característica colocar-se contra a vida ascendente, contra a vontade de poder e toda força que afirme a vida em sua complexidade, multiplicidade e diferença. Querer o nada é ansiar pelo ser, pelo fundamento, pela unidade, eternidade e identidade, ou seja, é querer o descanso eterno, a ausência de luta. Neste sentido, é preciso observar que, apesar de Nietzsche reconhecer que o ideal ascético esteja entre as “potências *conservadoras* e *afirmadoras* da vida”²⁶⁹, a vida que esse ideal afirma é a vida adoecida, uma vida fundamentada no ódio contra toda espécie de alegria e de afirmação incondicional do vir-a-ser.

O sacerdote mantém a si mesmo e todo seu rebanho atado a essa vida, não porque necessariamente a ame, seu desejo destina-se a “querer ser outro” e “estar em outro lugar”, isto é, seu trabalho consiste em amaldiçoar “o aqui” em nome do “além”, assim como instituir a vergonha e a culpa como norma para que o homem jamais se sinta orgulhoso por ser aquilo que é – possibilidade de criação. O homem que o sacerdote cultiva, não pode de forma alguma se livrar da culpa, ele precisa constantemente encontrar prazer em se depreciar, precisa se envergonhar por não ser aquilo que deveria ser, e por viver em um lugar que sequer deveria existir.

Por avaliar sempre a vida através das lentes e das cores sombrias do ressentimento e da culpa, o sacerdote ascético não poderia deixar de ser o maior “representante da seriedade”²⁷⁰. Esses sacerdotes – inimigos da alegria e do riso – por não possuírem o “sexto sentido do

²⁶⁶ A “vontade de nada” consiste em um “[...] medo da felicidade e da beleza, o anseio de afastar-se do que seja aparência, mudança, morte, devir, desejo, anseio [...] uma aversão à vida, uma revolta contra os mais fundamentais pressupostos da vida” (*Genealogia da moral*, III, 28).

²⁶⁷ BRUSSOTI, M. *Ressentimento e vontade de nada*. p.11.

²⁶⁸ *Genealogia da moral*, III, 28.

²⁶⁹ *Ibid.*, III, 13.

²⁷⁰ *Ibid.*, III, 11.

humor”, acabam transformando-se em personagens destituído de plasticidade e jovialidade, “agarram-se a sua representação do mundo sem perceber que se trata apenas de uma representação, desempenham seu papel com tal convicção que não veem que é só um papel”²⁷¹. Por acreditarem cegamente na existência de uma verdade absoluta, eles desconhecem que a vida é um palco e a verdade uma divertida ficção.

Para a triste e mal-humorada lógica sacerdotal, não é admissível pensar que o mundo seja simplesmente um imenso jogo de forças sem sentido e sem motivo, e o homem um pequeno brinquedo do acaso. A partir dessa lógica ressentida, não se pode aceitar jamais que o jogo da vida aconteça de forma aleatória, esse jogo, para ter algum valor, deveria necessariamente ter alguma finalidade, obedecendo de preferência a leis estabelecidas por um Deus benevolente, justo e amoroso.

Poderíamos pensar que toda essa angústia e medo de aceitar o mundo e a vida como um jogo do acaso, como movimento vertiginoso de indeterminação, teria inevitavelmente declinado, perdido seu poder, conforme o homem teve que se deparar com a terrível notícia da “morte de Deus”²⁷², pois se “Deus é o nome para o âmbito das ideias e dos ideais”²⁷³, aquilo que garantiu a crença milenar no “mundo supra sensível”, com sua morte, o homem teoricamente estaria livre para acolher a efetividade da vida, para criar uma *gaia* ciência ou uma ciência trágica. No entanto, não foi isso que sucedeu, pois, mesmo após a morte do Deus cristão, o fantasma do niilismo continuou sua trajetória sobre a história do Ocidente.

Nietzsche percebe que o medo do acaso, do abismo e da indeterminação do devir conseguiu migrar, após a morte de Deus, rapidamente do campo da religião para o campo da filosofia e da ciência, pois, apesar do filósofo e do cientista serem um aparente inimigo do dogmático e supersticioso sacerdote, eles também não deixaram de jogar o jogo do sentido, de buscar a verdade última por trás das aparências. A busca pela “verdade”, o amor incondicional pelo que não muda, pelo ser, pela essência, ou seja, essa vontade de negar a vida em sua dimensão finita, trágica, terminou entrelaçando os destinos do sacerdote, do filósofo e do cientista. Em outras palavras, o que estamos afirmando é que se enganam profundamente aqueles que pensam que a ciência moderna conseguiu se desenvolver como uma atividade absolutamente separada, autônoma e alheia a qualquer pressuposto moral, religioso ou filosófico. Tanto a filosofia dos filósofos metafísicos, quanto a ciência dos cientistas

²⁷¹ MINOIS, *História do riso e do escárnio*, p. 79.

²⁷² Cf. *A gaia ciência*, § 125.

²⁷³ HEIDEGGER, M. A palavra de Nietzsche “Deus morreu”, in: *Caminhos da floresta*, p. 250.

modernos²⁷⁴, não ousaram sair debaixo da sombra do ideal do sacerdote ascético, pois assim como este, aqueles ainda acreditam na “verdade”, são adeptos fiéis da “vontade de verdade”, ou seja, eles querem acima de tudo encontrar a essência da realidade.

Nietzsche não se deixa levar pelo otimismo da ciência moderna porque percebe que a ciência, com toda sua pompa de neutralidade e ceticismo, não conseguiu se distanciar dos pressupostos da moral judaico-cristã. Por isso, segundo Machado, no âmbito da filosofia de Nietzsche, “a questão da ciência” não poderá ser elucidada por uma análise interna da própria ciência, “[...] mas remete necessariamente a uma genealogia da moral: não uma teoria moral, mas uma teoria da vontade de potência em que a vida é considerada como princípio último da avaliação tanto do conhecimento quanto da moral”²⁷⁵.

Nietzsche ataca de maneira veemente os cientistas, filósofos e socialistas ateus, porque estes continuaram, mesmo sem saber ou admitir, implacáveis na busca da “verdade”²⁷⁶, permaneceram nutrindo o sonho da perfeição, da unidade e da permanência. Para não ser enganado ou se passar por tolo²⁷⁷, o tipo decadente da religião, da moral, da filosofia e da ciência estiveram unidos durante toda a história, em busca de uma só causa, ou seja, procurar desesperadamente uma forma de vida e um mundo que não seja constituído de assimetrias, multiplicidades, confronto de diferenças e lutas. Todos eles foram “seduzidos” pelo desejo de descanso, pelo atraente sonho de que existe um mundo que não seja regido pelo acaso, pelo constante movimento caótico de forças que desconhece qualquer teleologia, sentido, finalidade e repouso.

A moral da compaixão, do ressentimento e da culpa transformou o homem no mais cômico e ridículo de todos os animais porque legitimou essa busca milenar por um sentido, por uma finalidade metafísica que justifique a vida. O homem dessa moral demonstra toda sua fraqueza quando se põe a procurar e querer uma vida que não seja movimento violento e inesgotável de criação e destruição. Neste sentido, “A grande insolência de Nietzsche é proclamar, contra a exigência, contra o ideal de moralidade que rege nossas sociedades, que o homem moral nem é melhor, nem propriamente bom; é apenas fraco, negativo, reativo”²⁷⁸.

²⁷⁴ De acordo com o eminente físico brasileiro Marcelo Gleiser, existe uma espécie de “ciência monoteísta” que ainda não abandonou o sonho de encontrar uma unidade, por trás de toda diversidade que constitui o mundo. Segundo o pesquisador, a busca por um “[...] – código oculto da natureza – é a versão científica da crença religiosa na unidade de todas as coisas” (GLEISER, M. *Criação imperfeita: cosmo, vida e código oculto da natureza*, p.13).

²⁷⁵ MACHADO, R. *Nietzsche e a verdade*, p.11.

²⁷⁶ “Ambos, ciência e ideal ascético, acham-se no mesmo terreno [...] na mesma superestimação da verdade (mais exatamente: na inestimabilidade, incriticabilidade da verdade), e com isso são *necessariamente* aliados” (*Genealogia da moral*, III, 25).

²⁷⁷ Cf. *Fragments póstumos*, 1887-1889, 14 (168).

²⁷⁸ MACHADO, R. *Nietzsche e a verdade*, p.71.

Curiosamente, essa preocupação exagerada em descobrir um fundamento seguro para não ser enganado e imbecilizado, será a causa da maior tolice humana, pois ao querer “corrigir a vida” e se revoltar contra o devir, esse homem, fisiologicamente arruinado torna-se demasiadamente cômico. Por outro lado, é preciso se perguntar a partir do próprio Nietzsche, quem realmente se encontra na condição para poder acolher a vida e o mundo com toda sua indeterminação, inconstância, multiplicidade, perigo e acaso? Quem se propõe a atravessar a corda entre o animal e o “além do homem” sem olhar para trás, nem para baixo? Será possível se alegrar e rir em um mundo totalmente desprovido de sentido, motivo ou finalidade? Como viver sem ser um camelo do pecado, da culpa e do arrependimento? Como é possível instituir uma ciência alegre, para fazer frente a uma ciência triste que busca uma “unidade” por trás de toda multiplicidade?

Talvez a melhor resposta para estas questões esteja naquele que soube criar um contra ideal, o inimigo por excelência de todo espírito de seriedade e gravidade, o personagem mais anti-platônico da história da filosofia – o Zaratustra de Nietzsche.

3- A POTÊNCIA DO RISO

3.1 A mobilidade do riso

Assim como já pontuamos em outros momentos, entendemos que Nietzsche foi sem dúvidas o filósofo que instituiu a alegria e o riso como forças afirmativas e indispensáveis à constante tarefa de autossuperação a que os homens se destinam no constituir-se de suas histórias. Não obstante a todos os aspectos que poderiam configurar seu pensamento como destrutivo, cruel e reativo, sua forma mais rica e fundamental não poderia ser outra que não a da leveza, da alegria, do humor e do riso. O riso e o bom humor, constituem a nosso ver, os afetos fundamentais do pensamento nietzschiano, aqueles capazes de conferir beleza, sutileza e jovialidade a uma filosofia que se produz de forma eminentemente selvagem e “terrorista”²⁷⁹.

Mesmo sabendo a partir de indícios biográficos²⁸⁰ que Nietzsche não possuía qualquer talento para a arte de contar piadas, e que sua filosofia em todo caso não tinha como intenção ser vulgarmente divertida, concordamos inteiramente com as palavras de Deleuze quando afirma que: “Aqueles que leem Nietzsche sem rir, e sem rir muito, sem rir frequentemente, e às vezes sem dar gargalhadas, é como se não lessem Nietzsche”²⁸¹. Realmente, como segurar o riso diante de uma produção filosófica frequentemente marcada pela presença da paródia, do cômico, da caricatura e da zombaria, como é a de Nietzsche?

O próprio filósofo escreve em uma carta a Ernst Schmeitzner, editor de suas obras, que seu mais importante livro, *Assim falou Zaratustra*, constituía “o mais sério e, ao mesmo tempo, o mais hilário de seus testemunhos”²⁸². Observa-se igualmente que a criação nietzschiana do personagem “Zaratustra”, não deixa de ser um ato de bom humor. De forma sutil e irreverente, Nietzsche fará com que o “Zaratustra histórico”²⁸³, identificado como o primeiro profeta instituidor de uma metafísica do bem e do mal, retorne ao mundo dos vivos, enquanto figura filosófico-literário, para que possa engolir suas palavras, “reconhecer” o quiproquó de sua primeira doutrina, e a partir disso, anunciar um novo saber.

²⁷⁹ Segundo Rosset, a principal marca de uma filosofia terrorista é uma espécie de “vontade trágica”. Um desejo “De fazer passar o trágico da inconsciência à consciência (mais precisamente: do silêncio à fala) (ROSSET, C. *A lógica do pior*, p.19).

²⁸⁰ Cf. JANZ, C. P. *Friedrich Nietzsche: uma biografia*, Vol. I, II, III. Trad. Markus A. Hediger e Luis M. Sander. Rio de Janeiro: Vozes, 2016. Bem como, SAFRANSKI, R. *Nietzsche, biografia de uma tragédia*. Trad. Lya Luft. São Paulo: Geração Editorial, 2001.

²⁸¹ DELEUZE, G. Pensamento nômade. In: MARTON, Scarlett. *Nietzsche hoje?*, p.63.

²⁸² NIETZSCHE, Cartas KSA 6, 1986, 327 apud SLOTERDIJK, *O quinto “evangelho” de Nietzsche: é possível melhorar a boa nova?*. p. 39.

²⁸³ “Zaratustra foi o primeiro a ver na luta entre o bem e o mal a verdadeira roda motriz na engrenagem das coisas – a transposição do moral para o metafísico [...] é sua obra. Zaratustra criou este mais fatal dos erros a moral: em consequência, deve ser também o primeiro a reconhecê-lo” (*Ecce homo*, Por que sou um destino, § 3).

É verdade que Nietzsche nunca teve a pretensão de elaborar, ao modo de Bergson, uma “teoria do riso”, no entanto, isso não nos impede de perceber a importância e a força que esse afeto possui em toda sua filosofia. Nietzsche situa-se nitidamente ao lado dos filósofos que por diversas razões são amigos do riso. Em resposta aos caluniadores do humor, Kierkegaard disse algo que muito possivelmente Nietzsche estaria de acordo, “[...] ensina-se que pensamento é superior a ironia e humor, e isso ensinado ao modo docente, por um pensador que carece totalmente do senso do cômico. Como isto é cômico!”²⁸⁴. Seguindo uma perspectiva muito próxima a do pensador dinamarquês, o autor de *A gaia ciência* escreve:

O intelecto é, na grande maioria das pessoas, uma máquina pesada, escura e rangente, difícil de pôr em movimento. [...] A graciosa besta humana perde o bom humor, ao que parece, toda vez que pensa bem; ela fica séria! E onde há riso e alegria o pensamento nada vale: – assim diz o preconceito dessa besta séria contra toda *gaia ciência*. – Muito bem, mostremos que é um preconceito!²⁸⁵

Sobre esta discussão, cabe-nos perguntar a “quem” interessa sustentar que “onde há riso e alegria o pensamento nada vale”, e quais os tipos de “forças” e “vontades” que atuam sobre a declaração de que o “pensamento é superior a ironia e o humor”?

Pressupomos que por intermédio destas afirmações que colocam o riso como algo suspeito e menor em relação ao pensamento, encontra-se um tipo específico de “vontade de poder”, ou seja, uma “vontade negativa de potência”²⁸⁶. Além do mais, destacamos que a tese segundo a qual “onde há riso e alegria o pensamento nada vale” só pode ser reflexo de um tipo de ser doente, cujas potências do corpo se encontram desvitalizadas, de forma que sua vontade, no melhor dos casos, é uma “vontade de nada”²⁸⁷. Não confundamos, em todo lugar onde “aquilo” que manda é uma vontade de poder afirmativa, o riso e a alegria serão vistos indiscutivelmente como sintomas de criatividade e de elevação da vida. Por outro lado, em todo lugar onde “aquilo” que manda é uma vontade de poder reativa, haverá definitivamente, calúnia e desprezo contra o riso e a alegria²⁸⁸.

²⁸⁴ KIERKEGAARD, S. *Pós-escrito às migalhas filosóficas*, p.16.

²⁸⁵ *A gaia ciência*, § 326.

²⁸⁶ MACHADO, R. *Nietzsche e a verdade*, p. 89.

²⁸⁷ Discutimos este conceito no segundo capítulo deste trabalho, mais precisamente no tópico 2.3. A medicina ascética do sacerdote.

²⁸⁸ Em (*Aurora* § 329), Nietzsche sintetiza seu posicionamento em relação as pessoas que não veem motivos para dizer sim ao riso e a alegria. “Pessoas profundamente magoadas pela vida suspeitam de toda alegria, como se esta fosse ingênua e pueril e demonstrasse irracionalidade, em vista da qual poderíamos sentir apenas comiseração e enternecimento, como sentiríamos ante uma criança prestes a morrer, que na cama ainda mima seus brinquedos. Tais pessoas enxergam, por baixo de todas as rosas, túmulos ocultos e dissimulados; divertimento, agitação, música festiva lhes parece o resolutivo engano de si mesmo, de um doente grave, que por um minuto quer saborear a embriaguez da vida. Mas esse julgamento sobre a alegria não é outra coisa que a refração dela no fundo do cansaço e da doença.

Para explicitarmos melhor a relação entre o “riso” e a “vontade de poder”, recorreremos mais uma vez ao aforismo 119 de *Aurora*²⁸⁹. É bem verdade que o conceito de “vontade de poder” ainda não tinha sido formulado nesta época, porém entendemos que esse texto possui elementos que nos permite aprofundar tal ligação. Seguindo o texto, imagine que em um certo dia ao caminhar pelo mercado você se desse conta que havia alguém ali, rindo de você. Qual seria sua reação, qual “impulso” tomaria a dianteira neste momento? Você partiria para cima do palhaço ridente? Se defenderia rindo de volta? Ficaria ressentido e magoado? Iria usar tal acontecimento para refletir sobre a natureza do riso?

Deduzimos a partir de Nietzsche, que apesar de não ser possível prever o que realmente faríamos, tendo em vista que não existe no interior do homem, um centro neutro e determinado, um “Eu” capaz de agir conforme uma determinação livre de vontade, é possível sustentar que nossas reações seriam reflexos de um grande confronto de impulsos que são nossos corpos, de modo que os mais “famintos” teriam o poder de dar as cartas do jogo da ação. Dito de outra maneira, toda ação, todo riso ou interpretação de risos, resulta de uma configuração momentânea da vontade de poder.

Neste sentido, o momento em que rimos, o objeto de que rimos, e a qualidade do nosso riso, podem revelar muito sobre o tipo de homem que estamos sendo e o tipo de vontade de poder – ativa, ou reativa – que expressamos. No homem nobre, por exemplo, cuja vontade de poder se faz ativa, toda forma de riso será celebrada, pois ele saberá se utilizar das mais variadas manifestações dos risos para aumentar sua potência. Por outro lado, no homem fraco, cuja vontade de poder se mostra reativa, o riso precisa ser politicamente correto, pois esse tipo entende que a vida é dura demais para que toda forma de riso seja afirmada. Em outras palavras, enquanto que o riso do nobre é ativo e afirmador da vontade de poder, o riso do plebeu é reativo, isto é, negador de toda intensificação de vida.

Lembremos que Zaratustra se mostrará um nobre ridente, não porque fuja do riso, mas exatamente porque aceita, suporta e digere os mais diversos tipos de risos. O que lhe acontecerá quando decide abandonar sua década de solidão na caverna, para se reaproximar da humanidade? Como os homens da praça receberão aquilo que Zaratustra considera como o seu

²⁸⁹ “Suponhamos que um dia, passando pelo mercado, notamos que alguém ri de nós: conforme esse ou aquele impulso estiver no auge em nós – e conforme o tipo de pessoa que somos, será um acontecimento bastante diferente. Uma pessoa o toma como uma gota de chuva, outra o afasta de si como um inseto, outra vê aí um motivo para brigar, outra examina sua própria vestimenta, para ver se algo nela dá ensejo ao riso, outra reflete sobre o ridículo em si, outra sente-se bem por haver contribuído, sem o querer, para a alegria e a luz de sol que há no mundo – e em cada caso houve a satisfação de um impulso, seja o da irritação, o da vontade de briga, da reflexão ou da benevolência. Esse impulso agarrou o incidente como uma presa: por que justamente ele? Porque estava à espreita, sedento e faminto” (*Aurora*, § 119).

mais precioso presente – o “além do homem”? O receberão da pior forma possível, quer dizer, através do riso e da zombaria²⁹⁰. Ninguém está imune a maldade do riso, inclusive o próprio Zaratustra.

Nietzsche ainda acrescenta que ao rir de Zaratustra o povo o odeia, e que há também, gelo nesse riso²⁹¹. Essa passagem torna-se significativa para que possamos desde já fazer a primeira ressalva quanto ao riso, visto que mesmo defendendo abertamente que Nietzsche seja um filósofo que afirma a potência do riso, é preciso ter cuidado para não compreendermos o riso de maneira unívoca ou simplesmente maniqueísta. É necessário sublinhar que o riso, tanto no interior dos textos nietzschianos, quanto nos seus variados usos históricos, não deixa de ser um conceito móvel, fluído, polissêmico e multifacetado. É neste sentido que Minois nos revela que “[...] o riso esconde seu mistério. Alternadamente agressivo, sarcástico, escarnecedor, amigável, sardônico, angélico, tomando as formas da ironia, do humor, do burlesco, do grotesco, ele é multiforme, ambivalente e ambíguo”²⁹².

Por esse e por outros motivos, partimos da hipótese de que Nietzsche não condena a diversidade e a intensidade dos risos, visto que em último caso, eles expressam uma vontade de poder. Sem o riso sarcástico do povo, por exemplo, Zaratustra não teria resistência, não se sentiria desafiado a superar-se e seguir sua trajetória trágica. O que estamos dizendo é que a força de um homem, sua nobreza mesmo, pode ser avaliada a partir do quanto ele suporta de ironia. A força de um homem pode ser avaliada pela sua capacidade de não levar a sério os risos gélidos, invejosos e niilistas que tentarão dissuadi-lo em sua tarefa de autossuperação.

Ao contrário de Thomas Hobbes, que tentou “difamar o riso”, Nietzsche aprovará tudo o que há de humano nesse afeto, “[...] a maldade e o prazer com a desgraça alheia, o excesso de alegria e a euforia, a sutileza e a leveza, a descarga afetiva de tensões internas reprimidas e também as ingênuas brincadeiras e a imprevisibilidade de criança”²⁹³. Em *Além do bem e do mal*, Nietzsche irá zombar do filósofo inglês, precisamente por ele interpretar o riso como uma enfermidade que deveria ser superada²⁹⁴.

É importante ressaltar que o entendimento hobbesiano do riso se encontra ligado a uma tradição filosófica que passa por Demócrito, Platão, Aristóteles e se estende, segundo Manfred Geir²⁹⁵, até 1710. Segundo essa tradição, o riso seria resultado de um sentimento de

²⁹⁰ Cf. *Assim falou Zaratustra*, Prólogo, § 3.

²⁹¹ Cf. *Ibid.*, Prólogo, § 5.

²⁹² MINOIS, G. *História do riso e do escárnio*, p.p.15-16

²⁹³ PERNET, M. Riso. In: NIEMEYER, C. (Org.). *Léxico Nietzsche*, p. 500-501.

²⁹⁴ Cf. *Além do bem e do mal*, § 294.

²⁹⁵ MANFRED, G. *Do que riem as pessoas inteligentes?: pequena filosofia do humor*, p. 152.

superioridade. Rimos de outrem porque nos sentimos melhor ou superior a ele. Rimos, por exemplo, de quem pisa em falso e cai, porque estamos firmemente de pé. Vejamos como o próprio Hobbes apresentava essa questão:

O entusiasmo súbito é a paixão que provoca aqueles trejeitos a que se chama riso. Este é provocado ou por um ato repentino de nós mesmos que nos diverte, ou pela visão de alguma coisa deformada em outra pessoa, devido à comparação com a qual subitamente nos aplaudimos a nós mesmos. Isto acontece mais com aqueles que têm consciência de menor capacidade em si mesmos, e são obrigados a reparar nas imperfeições dos outros para poderem continuar sendo a favor de si próprios. Portanto, um excesso de riso perante os defeitos dos outros é sinal de pusilanimidade. Porque o que é próprio dos grandes espíritos é ajudar os outros a evitar o escárnio, e comparar-se apenas com os mais capazes.²⁹⁶

Indo na contramão dessa tendência, Nietzsche não tentará criar fronteiras, moralizar e domesticar a irreverência dos risos. Isto fica claro quando ele apresenta a seguinte definição para o riso: “Rir. – Rir significa: ter alegria com o mal dos outros, mas com boa consciência”²⁹⁷. Se olharmos detalhadamente, Nietzsche não nega que o sentimento de superioridade possa eventualmente provocar o riso, porém, ele não poderia estar de acordo com a posição compassiva e piedosa presente nesta primeira vertente clássica da teoria do riso. A filosofia nietzschiana não pretende enfraquecer a diversidade e a riqueza que há no riso, porém, isto não significa dizer que esse riso de boa consciência seja algo fácil de se conquistar. Do mesmo modo que há diferentes potências, diferentes forças em conflitos no *cosmos* e no psiquismo dos homens, cada riso possuirá uma peculiaridade, uma sutileza, de maneira que já podemos adiantar que nem todos conseguirão rir do mal dos outros de boa consciência, ou seja, sem culpa, piedade e remorsos. Esse tipo de riso só poderá ser conquistado por aqueles capazes de percorrer o longo caminho pelo deserto da existência. Eis o que Zarathustra irá em breve nos ensinar!

É notável destacar a partir desse contexto, que a própria filosofia, representada na eminente figura de Tales de Mileto, teve que suportar já em seus primórdios a terrível gargalhada de uma simples escrava da Trácia. Segundo tal anedota conhecida na Grécia e recuperada por Platão no *Teeteto*, de tanto olhar para o céu, o filósofo Tales terminou tropeçando e caindo em um poço, provocando subitamente o riso da escrava que ali se fazia presente. Diante disso, poderíamos supor que por ter sido ridicularizado, o primeiro filósofo teria ficado entristecido e abalado, contudo, é preciso lembrar que a filosofia em toda sua

²⁹⁶ HOBBS, T. *Leviatã ou matéria, forma e poder de um Estado eclesiástico e civil*, p.36.

²⁹⁷ *A gaia ciência*, § 200.

história soube se reerguer de forma alegre. Enquanto que o riso da escrava foi engolido pelo tempo, o riso da filosofia e dos filósofos continuarão ecoando vivamente sobre a história do pensamento.

Seguindo os deslocamentos que o riso opera na filosofia de Nietzsche, não poderíamos deixar de lado a cena em que o “homem louco” do aforismo 125 d’*A gaia ciência* aparece no mercado em plena luz do dia com uma lanterna acesa à procura do Deus cristão. A imagem em si já é cômica, dado que somente um louco para ter o destempero de acender uma lanterna durante o dia para procurar algo que, por sua vez, já estava morto. Diante deste espetáculo risível, os ateus que se faziam presentes no mercado, serão todos tomados pelo riso. Sob gargalhadas, eles perguntam: será que Deus “[...] se perdeu como uma criança? [...] Está se escondendo, Ele tem medo de nós, embarcou num navio? Emigrou? – gritavam e riam uns para os outros”²⁹⁸. No entanto, de maneira inusitada, os descrentes serão surpreendidos pelo homem louco, quando ele anuncia que sabia não só que Deus estava morto, mas também, quem eram seus assassinos. No desfecho dessa história, o louco termina silenciando o riso daqueles que se julgavam sabedores da morte de Deus, mostrando-lhes na verdade que ainda estavam presos a uma pequena e triste sabedoria.

Através da metáfora do homem louco, Nietzsche mostra que a grandeza deste terrível acontecimento – a morte de Deus –, ainda não tinha sido devidamente compreendida até mesmo pelos descrentes do século XIX. O louco nietzschiano não deixa de ser um tipo cômico, pois à medida que aceita a zombaria dos ateus, entra no jogo para mostrar que quem ri por último, ri melhor. Ele espera a hora certa para pôr fim ao riso e a gritaria dos descrentes. De forma curiosa e divertida, o insensato acaba se mostrando como o mais sábio, visto que é o único a se dar conta que ainda falta muito tempo para que os homens consigam se colocar verdadeiramente na condição de gozar radicalmente da morte de Deus.

Em outra ocasião, desta vez em *Assim falou Zaratustra*, o Deus cristão aparecerá mais uma vez como o protagonista de uma história, porém, nesse novo episódio, Ele não será a vítima, mas sim, o assassino dos deuses. Mesmo sem querer ser engraçado, o Deus cristão acabará matando por meio de uma hilaridade fatal, todas as divindades gregas. Vejamos como Zaratustra relata essa história.

Há muito tempo tiveram fim os velhos deuses – e, em verdade, foi um bom fim, alegre, de deuses! Eles não tiveram um *crepúsculo*: – isso é mentira! O que houve, isto sim, foi que um dia morreram de – *rir*! Isso ocorreu quando as mais ímpias palavras saíram da boca de um deus: *Existe apenas um só Deus!*

²⁹⁸ *A gaia ciência*, § 125.

Não deves ter outro deus além de mim! – um velho deus barbudo e raivoso, bastante ciumento, excedeu-se a esse ponto.²⁹⁹

Eis a ambiguidade, o Deus cristão é capaz de matar todos os outros deuses de rir, mas ele próprio é imune ao riso. Levando em conta que toda divindade não deixa de ser invenção, criação humana, nem por isso toda invenção ou criação possuem o mesmo valor. Se por trás de toda produção de uma divindade, ali também fala uma vontade de poder, então é possível concluir que foi a impotência, a vontade fraca dos criadores do Deus cristão – raivoso e ciumento – que o teceram a partir de uma vontade de absoluto. O ponto fraco desse Deus sisudo consiste pois, em não aceitar a multiplicidade e a mobilidade das potências divinas, em não suportar a ideia de que possam existir outros jogadores capazes de afrontá-lo, de medir forças com Ele. Se é verdade que a “travessura, a sorridente suspeita, a zombaria, são sinais de saúde³⁰⁰” e que “tudo absoluto pertence a patologia”³⁰¹, então nos é permitido afirmar, na esteira de Nietzsche, que a criação do Deus cristão é altamente patológica. Mas não nos enganemos, pois se os deuses puderam morrer de rir, o homem moderno não conseguiu achar muita graça após a morte de Deus. Não esqueçamos da lição do homem louco, nem todos aqueles que riem, riem de alegria, às vezes o riso pode representar o mais horrendo desespero.

A partir de alguns estudos³⁰² sobre o riso na Idade Média, verifica-se que o cristianismo é de fato uma religião inimiga do riso. Ao longo dos séculos, ela negou reiteradamente que seu Deus – Jesus³⁰³ – pudesse ter algum dia expressado qualquer forma de riso. É curioso observar que no campo da filosofia, Platão – que na interpretação jocosa e “caricatural”³⁰⁴ de Nietzsche, era um cristão antes mesmo do cristianismo – também não via com bons olhos a ideia de que os deuses pudessem rir. Lembremos que Platão não perdoa Homero por este afirmar que os deuses riam. “Portanto não admitiremos aquelas palavras de Homero acerca dos deuses: *um riso inextinguível se ergueu entre os deuses bem-aventurados, ao verem Hefestos afadigar-se*

²⁹⁹ Assim falou Zaratustra, Dos apóstatas.

³⁰⁰ *Além do bem e do mal*, § 154.

³⁰¹ *Ibid.*, § 154.

³⁰² Conforme Alberti, “[...] Jesus Cristo apesar de munido da *risibilitas*, a faculdade de rir comum a todos os homens, jamais riu, segundo provam amplamente textos da teologia medieval” (ALBERTI, V. *O riso, as paixões e as faculdades da alma*. p.5). Na mesma linha, Minois afirma que “Ninguém contribuiu mais para demonizar o riso que os pais da igreja” (MINOIS, G. *História do riso e do escárnio*, p.126).

³⁰³ Nietzsche faz o seguinte comentário sobre Jesus: “Tivesse ele permanecido no deserto, longe dos bons e dos justos! Talvez tivesse aprendido a viver e aprendido a amar a terra – e também o riso! [...] ele morreu cedo demais; ele próprio teria renegado sua doutrina, se tivesse alcançado a minha idade! Era nobre o bastante para renegá-la” (*Assim falou Zaratustra*, Da morte voluntária).

³⁰⁴ Nietzsche reconhecerá abertamente que elabora uma caricatura de Platão. “Platão, por exemplo, se transforma em mim, em uma caricatura” (*Fragmentos póstumos*, 1885-1887, 10 (112)).

pelo palácio afora”³⁰⁵. Conforme Platão, nem os deuses nem tampouco os homens dignos de consideração devem ser representados sob a acção do riso³⁰⁶.

Se tomarmos como exemplo o estudo de Manfred Geier³⁰⁷, chegaremos facilmente a conclusão que Platão era definitivamente um inimigo do riso. No entanto, entendemos que existe certa sutileza³⁰⁸ e ambiguidade na postura platônica em relação ao riso e ao jogo. Afirmamos isto porque ao mesmo tempo em que Platão deixa claro que o pensamento e a filosofia são coisas sérias e que jamais devem ser confundidos com o jogo dos sofistas, ele próprio criará, a nosso ver, personagens e situações em seus diálogos que permitirão ao leitor desfrutar de um certo humor. Mesmo admitindo que a ironia socrática não tenha como intensão provocar um riso de superioridade frente aos seus interlocutores, ela não deixava de causar alegria naqueles que apreciavam estes jogos de perguntas e respostas, bem como nos futuros leitores destes diálogos.

Dando prosseguimento a esse modesto percurso sobre a história do riso no interior do território filosófico, podemos notar que em Aristóteles, o riso ocupará um lugar menos marginalizado, dado que “Se o riso faz parte da natureza do homem e o destaca do mundo animal, então não poderia ser vão e insignificante em termos filosóficos”³⁰⁹. Contudo, é preciso ressaltar que o estagirita estabeleceu critérios muito bem definidos sobre até aonde o riso deveria ir. Seria permitido em todo caso praticar apenas uma espirosidade de forma moderada. Enquanto que o homem de “tato” sabe distinguir o limite da brincadeira, o tipo chocarreiro – o zombador insensível – acaba sendo “[...] escravo da sua dicacidade, e para provocar o riso não poupa nem a si nem aos outros, dizendo coisas que um homem fino jamais diria, e algumas das quais nem ele próprio desejaria escutar”³¹⁰. Conforme observou Minois: “Aristóteles rompe completamente com o riso arcaico, zombeteiro, agressivo e triunfante. Só se pode rir de uma deformidade física se ela não for sinal de dor e doença”³¹¹.

Ao estudarmos a história do riso percebemos que este é realmente algo multifacetado, móvel e plural, de forma que se torna impossível abordá-lo de maneira unívoca. Cada época e cada filósofo conseguiram desenvolver uma relação muito particular com o riso. Passando pela história da filosofia encontraremos diversas modalidades de riso: o riso cético de Demócrito, o

³⁰⁵ PLATÃO. *A república*, III, 389a, p. 107.

³⁰⁶ Cf. Id., *Ibid.*, p. 107.

³⁰⁷ “O filósofo do tipo platônico não ri. Para ele tudo é realmente sério. Com Platão o riso começou a ser exorcizado da filosofia” (GEIER, M. *Do que riem as pessoas inteligentes?*: pequena filosofia do humor, p.16).

³⁰⁸ Segundo Adriano Machado Ribeiro, Platão não é tão avesso ao riso quanto parece. Cf. RIBEIRO, A. M. *Riso e enigma em Sócrates*. Letras Clássicas, n.7, 2003, p. 219-246.

³⁰⁹ GEIER, M. *Do que riem as pessoas inteligentes?*: pequena filosofia do humor, p.32.

³¹⁰ ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*, IV, VIII, p. 94.

³¹¹ MINOIS. G. *História do riso e do escárnio*, p. 73.

riso irônico de Sócrates, o riso cínico de Diógenes, o riso radical e generalizado de Luciano, o riso da loucura de Erasmo, o riso do desespero de Kierkegaard, a negação do riso em Platão, o riso moderado de Aristóteles, a seriedade dialética de Hegel, o riso pessimista de Schopenhauer, o riso como “gesto social” de Bergson etc. No entanto, dentro desse universo de risos, iremos dar ênfase ao resgate feito por Nietzsche de um tipo específico de riso, que resolvemos chamar de um riso filosófico para além do bem e do mal, ou como é mais conhecido, de riso trágico.

É curioso perceber que apesar do século XIX não ter sido uma época particularmente feliz³¹², todos os grandes filósofos se dedicaram ao estudo do riso. Tanto em Kierkegaard, Schopenhauer e Nietzsche, identificamos que o riso e o humor estão sempre acompanhados da nítida percepção da dureza do real e do quão difícil e problemático é a existência. Mesmo que cada um deles tenha um modo muito particular de pensar o riso e sua relação com a vida, em nenhum dos casos, o riso será sinônimo de banalidade, de uma obrigação festiva e social. Talvez o grande paradoxo na história do riso, como bem pontuou Minois, seja o fato de que as épocas em que mais se riu – século XX e início do XXI, sejam igualmente as que anunciaram a morte do riso. Sobre este momento, o historiador francês afirma:

O humor universal, padronizado, midiático, comercializado, globalizado, conduz o planeta. Mas será se esse riso é apenas um ricto obrigatório? Quando nada que existe é sério, é possível ainda rir? O mundo *deve* rir para camuflar a perda de sentido. Ele não sabe para onde se encaminha, mas vai rindo. Rir para agarrar-se a alguma continência. Não é um riso de alegria, é o riso forçado de uma criança que tem medo do escuro. Tendo esgotado todas as certezas, o mundo tem medo e não quer que lhe digam isso; então ele fanfarreia, tenta ser *cool* e *self*, ri tola e de qualquer coisa, até para ouvir o som da própria voz. É nesse sentido que o século XX morre de rir e, ao mesmo tempo, anuncia a morte do riso.³¹³

Eis a grande ironia que acompanha estes dois últimos séculos, pois bem diferente do que se acreditava, o progresso científico e o desenvolvimento econômico não foram capazes de “melhorar” a sociedade, tornando-a mais forte e portadora de uma profunda alegria. É bem verdade que os sujeitos contemporâneos estão bem mais alimentados e bem mais vestidos, porém, não esqueçamos igualmente de dizer que estão mais infantilizados, medrosos e doentes. De acordo com a tese do filósofo Byung-Chul Han, o homem contemporâneo está tendo que lidar com uma nova forma de violência, ou seja, a “violência neuronal”³¹⁴. A partir desse novo cenário é possível dizer, segundo o autor, que estamos vivendo em uma sociedade marcada por

³¹² Cf. Id., Ibid, p.511.

³¹³ Id., Ibid, p.554.

³¹⁴ “Visto a partir da perspectiva patológica, o começo do século XXI não é definido como bacteriológico, nem viral, mas neuronal. Doenças neuronais como a depressão, transtorno de déficit de atenção com síndrome de hiperatividade (TDAH), Transtorno de personalidade limítrofe (TPL) ou a síndrome de Burnout (SB) determinam a paisagem patológica do século XXI” (HAN. B-C. *A sociedade do cansaço*, p. 7).

um “excesso de positividade”, caracterizado por uma demanda interna abusiva, onde o sujeito pratica uma forma de auto exploração, colocando-se numa posição de que pode tudo e que deve ser feliz a todo instante. Provavelmente Nietzsche não ficaria chocado diante desse diagnóstico sombrio do nosso século, já que repetidamente dizia que o homem moderno não tinha se tornando melhor do que os homens de épocas distantes, apenas mais fraco.

É importante notar que Nietzsche, ainda no século XIX, tenha conseguido identificar de maneira clarividente o protótipo do homem que se tornou preponderante em nossa “sociedade humorística”³¹⁵. O que estamos querendo dizer é que o homem contemporâneo continuou sendo um prolongamento daquilo que o filósofo chamou no prólogo de *Assim falou Zaratustra*, de “último homem”. Recordemos que ao se dirigir aos homens cheio de otimismo, Zaratustra acreditava que estes o receberiam com alegria e aceitariam seu presente – o “além do homem” – com entusiasmo e afeto. Ele pensava equivocadamente que o homem moderno já se encontrava na condição de assumir a grande tarefa de autossuperação e que já estava pronto para criar seus próprios valores. Porém, logo descobrirá de forma dura e amarga, que os homens ainda estão muito aquém desse destino. Ao perceber que os homens riem de seu discurso, ele decide então contra-atacar, falando sobre o que há de mais “desprezível” em todas as variadas configurações de “ser” homem, isto é, do “último homem”. Diz Zaratustra: “Ai de nós! Aproxima-se o tempo em que o homem já não lança a flecha de seu anseio por cima do homem, e em que a corda do seu arco desaprendeu a vibrar”³¹⁶.

É imprescindível esclarecer que Zaratustra inicia seu “declínio” empenhado em anunciar o além-do-homem, pois enxerga na morte de Deus, uma chance de abertura para novas possibilidades de vida, onde se possa cultivar um novo e diferente tipo de amor à Terra. No entanto, ele tem consciência de que existe um outro lado da moeda, ou seja, sabe que caso os homens não disponham de forças necessárias para lançar essa flecha da superação, caso eles não consigam manter a tensão fundamental para novas criações, chegará um dia em que esse solo que é a vida e o próprio homem “será pobre e manso, e nenhuma árvore alta poderá nele crescer”³¹⁷. É possível afirmar que o último homem, será de todo modo, um produto desse solo pobre, isto é, devastado pelo niilismo moderno.

³¹⁵ “O riso tornou-se o sangue e a respiração dessa sociedade humorística que é a nossa. Não há como escapar dele: o riso é obrigatório, os espíritos tristonhos são postos em quarentena, a festa deve ser permanente” (MINOIS, G. *A história do riso e do escárnio*, p. 553).

³¹⁶ *Assim falou Zaratustra*, Prólogo.

³¹⁷ *Ibid.*, Prólogo.

Neste sentido, o último homem será diagnosticado por Nietzsche como sintoma de decadência e cansaço. Esse tipo, enquanto “niilista passivo”³¹⁸, continua vivo não porque ama a vida, mas principalmente porque está muito cansado para morrer³¹⁹. Por se encontrar nesse estado de desânimo e fraqueza, ele não possuirá uma vontade de poder afirmativa que lhe permita manter-se na necessária tensão para desejar, amar e criar. Sabe-se que o último homem pergunta de forma desconfiada e irônica: “Que é amor? Que é anseio? Que é criação? Que é estrela?”³²⁰, pois ele já não acredita em nada que tenha uma potência criativa, que possua luminosidade, violência e grandeza. Com o predomínio desse tipo, “A terra se tornou pequena”³²¹. Ele apequena tudo o que toca, se reproduz como um pulgão e paradoxalmente é o que tem vida mais longa. Mas como isso é possível? É possível porque ainda que fracos e decadentes, eles são numerosos e além do mais, inevitavelmente necessários.

O “último homem” é sobretudo o mestre da conservação, pois sabe como ninguém se manter apegado a uma vida que quer economizar-se. Ele tem ao seu lado a “invenção da felicidade”, dizem: “*Nós inventamos a felicidade*, e piscam o olho”³²². Nietzsche traça o perfil dos últimos homens da seguinte forma³²³: eles abandonam as regiões onde é duro viver, pois dizem que precisam de calor, do calor do próximo. Não abrem mão do trabalho, contanto que este seja fonte de distração, dizem que todos são iguais, querem o idêntico, são inimigos da diferença. Chamam de loucos os que se lançam para além da mediocridade e tratam a felicidade como uma forma de deus. Cuidam da saúde, se consideram inteligentes, bem informados e jamais esquecem de ter ao seu lado um “pequeno prazer do dia e seu pequeno prazer da noite”.

Para a tristeza de Zaratustra, ao terminar seu discurso sobre o “último homem”, a multidão, ao invés de perceber a decadência que há nesse tipo de homem empobrecido de vida, ficará extremamente contente e aos gritos pedirão: “Dá-nos esse último homem, ó Zaratustra”. A partir desse momento, Zaratustra não mais argumentará, dado que entende definitivamente que o povo está muito distante de acolher o trágico e de celebrar de forma criativa e superior a morte de Deus. Malgrado encontrar pequenas estratégias para se manter ligado à vida, a felicidade do último homem não é de maneira alguma, sintoma de uma alegria trágica. A festa

³¹⁸ Cf. MACHADO, R. *Zaratustra, tragédia nietzschiana*, p. 127.

³¹⁹ Sobre esse terrível momento Nietzsche escreve: “[...] vi descer sobre os homens uma grande tristeza. Os melhores entre eles se cansaram de suas obras. Uma doutrina surgiu acompanhada de uma fé: tudo é igual, tudo é vazio, tudo foi” (*Assim falou Zaratustra, O adivinho*).

³²⁰ Ibid., Prólogo.

³²¹ Ibid., Prólogo.

³²² Ibid., Prólogo.

³²³ Cf. *Assim falou Zaratustra*, Prólogo, p.18-19.

criada e vivida pelos últimos homens não será absolutamente, um retorno a uma festividade arcaica, isto é, trágica.

Defendemos que o último homem descrito por Nietzsche, não teve seu crepúsculo no século XIX, ao contrário, ele continua vivo e se fortalecendo cada vez mais, ao ponto de se tornar, por assim dizer, globalizado. Vivemos ainda sob o império desse tipo decadente de homem. Não será por acaso que o historiador Minois resgatará a imagem nietzschiana do “último homem” para falar sobre a morte do riso nas sociedades do século XX e XXI. Nem será por mera coincidência que o filósofo contemporâneo Byung-Chul Han recorrerá a Nietzsche para diagnosticar a barbárie que há em uma sociedade, que desconhece o valor do tédio e da contemplação e que confunde o “esgotamento”, fruto de um estilo de vida abusivo e infantil, com o “cansaço fundamental”³²⁴, fruto de uma atividade criativa e criadora.

Mas por que exatamente a felicidade e o riso do último homem estão muito distantes da alegria e do riso trágico? Essa distância se destaca sobretudo pela diferença que há em relação ao modo como cada um desses risos se relaciona com a dor. Enquanto o primeiro tipo de riso tenta desesperadamente se livrar, excluir e apagar definitivamente os aspectos sombrios e dolorosos da existência, o segundo tipo, sabe acolher a vida em todas as suas dimensões. O riso trágico não se produz a partir de uma fuga do real, ele é na verdade, resultando de um encontro singular com o abismo. Esse riso se encontra entrelaçado amorosamente com a dor, de forma que seu valor, sua força e beleza não podem ser dissociados da dureza, da finitude e do limite que constitui igualmente o existir.

Em um aforismo póstumo, Nietzsche mostra claramente essa relação entre o riso e a dor. “Talvez eu seja aquele que sabe melhor por que só o homem ri: só ele sofre tão profundamente que ele *precisou* inventar o riso. O animal infeliz e melancólico é, como se pode imaginar, o mais sereno”³²⁵. É preciso acrescentar que essa serenidade e esse riso que o filósofo destaca não são criações conscientes da livre vontade humana, não são resultados de uma subjetividade, de um Eu criador que matematicamente inventa o riso para suportar a dor de existir. O riso sereno e trágico é criação da própria vida, é a vida enquanto vontade de poder que oferece o riso como antídoto contra a melancolia e a profunda depressão. Todavia, esse riso não se opõe, não pretende negar ou destruir o sofrimento. O riso trágico também não é produto de uma coisa pensante, de uma instância racional que se opõe aos afetos, ele é coisa de corpo, movimento

³²⁴ “O *cansaço fundamental* é tudo menos um estado de esgotamento no qual estaríamos incapacitados de fazer alguma coisa” (HAN. B-C. *A sociedade do cansaço*, p. 73).

³²⁵ *Fragmentos póstumos*, 1844-1885, 36 (49).

que atravessa a profunda superfície da pele, abalando toda noção de certeza, unidade, finalidade e sentido.

É possível que o riso trágico seja um tipo de riso radicalmente solitário e silencioso. Solitário, porquanto não precisa de espectadores, nem da aprovação social, e silencioso visto que não precisa da indiscrição e da deselegância das praças barulhentas. O riso de que acabamos de falar não pretende servir, ao modo Bergsoniano³²⁶, como “gesto social” capaz de corrigir as excentricidades e a rigidez “na superfície do corpo social”³²⁷. Não visa extrair dos acontecimentos cômicos qualquer sentimento de superioridade, como queria Hobbes. Também não se encaixa na teoria do contraste, contradição ou incongruência que se tornou célebre no século XVIII³²⁸.

Segundo a compreensão de Kant, “É preciso que haja, em tudo o que provoca riso vivo e ruidoso, um elemento absurdo (o que faz com que a compreensão não encontre satisfação). O riso é um efeito resultante da maneira como a tensão da espera é reduzida a nada”³²⁹. Mas por que o riso pensado por Kant não é trágico? Não o é porque ele parte da concepção de que existe uma contradição entre o absurdo e o sentido, entre o absurdo e aquilo que a razão espera e projeta. No entanto, como bem percebeu Clement Rosset, o riso trágico se situa para além até mesmo da ideia de absurdo. Segundo o pensador francês:

O que é certo é que todo riso oriundo, imediatamente como em Kant [...] de semelhantes contrariedades permanece inteiramente estranho a uma perspectiva trágica: o efeito de surpresa ou de contradição não se podendo desenrolar na superfície específica que é a sua, e que define a ideia de acaso. [...] o riso trágico não significa nunca que, no pensamento, uma certa perspectiva foi frustrada: para que uma tal contrariedade seja possível, é preciso que uma certa expectativa preexistia à administração do desmentido; ora, aquele que pensa por acaso não espera nem demanda nada que possa assim se oferecer à contradição [...].³³⁰

O filósofo trágico não é pego de sobressalto pelo absurdo, pois sabe desde o início que o desejo de sentido e a expectativa em torno de uma realidade que obedeça a uma ordem preestabelecida seja por uma divindade, seja pela crença em leis naturais fixas e imutáveis, já é

³²⁶ Não obstante defendermos que o riso trágico não deve ser confundido com o riso de Bergson, a filósofa Rosana Suarez fez um excelente trabalho privilegiando a relação de proximidade entre o riso bergsoniano e o riso nietzschiano. Cf. SUAREZ, R. Nietzsche comediantes: a filosofia da ótica irreverente de Nietzsche. Rio de Janeiro: 7 Letras, 2007.

³²⁷ BERGSON, H. *La rire*, p. 15.

³²⁸ Acrescentamos que tanto para Hutcheson, Kant e Schopenhauer, o riso poderia ser explicado a partir da contradição existente entre uma grande expectativa carregada de tensão e a súbita descoberta de que toda espera foi em nome de nada. Dito de outro modo, no riso do disparate, o desenlace de uma longa espera, naufraga no simples absurdo do nada.

³²⁹ KANT, E. *Critique de la faculté de juger*, p. 321.

³³⁰ ROSSET, C. *A lógica do pior*, p. 195.

uma forma de negação do trágico, do acaso e do abismo que engole de uma só vez, toda demanda de razoabilidade, causalidade e sentido. O riso trágico, chamado por Rosset de “riso exterminador” “[...] significa pois, em última análise, a vitória do caos sobre a aparência da ordem: o reconhecimento do acaso como *verdade* do que existe”³³¹. A “verdade” trágica não se confunde com a Verdade clássica. A verdade trágica se desloca em um território desprovido de coordenadas, negando por onde passa toda e qualquer ideia de fundamento e identidade. Esse tipo de verdade não pretende criar dualismos metafísicos, nem afastar as contradições e os paradoxos, ela sabe acolher perfeitamente as máscaras, a ilusão, a indeterminação, a multiplicidade, a diferença e a “crueldade” do real.

Todavia, faz-se necessário destacar que o trágico, enquanto acontecimento de corpo, enquanto sentimento visceral da dor de existir não atinge apenas a um grupo limitado de intelectuais, ou especialistas de um gênero literário chamado de tragédia. O trágico está sempre à espreita, nos confronta quando estamos sonhamos, ou quando estamos despertos. O trágico está para além do conceito, ou se pudermos dizer, é um conceito mudo, algo que se impõe ali mesmo onde falta as palavras. Decerto Rosset³³² tenha razão quando defende que a melhor palavra para dizer o trágico, seja o “silêncio”. O trágico representaria segundo essa ideia, uma forma de “pane irreparável”, um sentimento de perda que deixa mudo todo discurso.

De fato, o personagem Zaratustra de Nietzsche começa sua caminhada como o mestre dos discursos, como aquele que vem falar e educar pela palavra, mas não esqueçamos que a vida em breve lhe ensinará a arte do silêncio. Após muita dor e desilusão, ele acabará descobrindo que a linguagem e a comunicação mais profunda se encontra no momento extraordinário onde o conceito tropeça e as palavras gaguejam em profundo desespero e agonia. O momento crucial do encontro de Nietzsche com o trágico, não está em suas obras, mas no seu enfrentamento diário com a dor, o sofrimento e a morte. Nietzsche fala através de Zaratustra sobre suas vivências, porém, esse dizer só se tornou possível, só se fez arte, porque ele mesmo se colocou na condição de se aproximar do terrível silêncio, de viver a assustadora experiência de olhar corajosamente para o abismo que é a vida. Sobre esse encontro com o abismo, ele nos diz, “se você olhar longamente para o abismo, o abismo também olha para dentro de você”³³³.

Conclui-se a partir de Nietzsche, que a história da civilização se transformou em uma história de tristeza e melancolia, porque os homens perderam a coragem de olhar e falar sobre esse abismo. Ao invés de acolher o trágico como parte constituinte da vida, a civilização

³³¹ Id., *Ibid.*, p. 197.

³³² Cf. Id., *Ibid.*, p. 65.

³³³ *Além do bem e do mal*, § 146.

ocidental tem sido incansável na arte de fabricar “defesas” contra a finitude, a dor, o sofrimento e a morte. De forma infantil, a religião, a filosofia e a economia vem nutrindo a crença de que é possível, por meio da fé, da razão ou do dinheiro, consertar a vida. O que há em comum entre todas essas produções negadoras do trágico, é a fantasia de que um dia a humanidade vai ser absolutamente feliz. O maior desejo de todo homem fraco, tem sido o de nunca ter nascido, seu sonho reside em voltar para o ventre materno, onde supostamente estaria protegido de toda luta e acaso.

Ao compor uma filosofia trágica, Nietzsche está afirmando que não há razões suficientes para querer que a vida seja diferente daquilo que ela é. Nem tampouco que deva haver proibição contra quaisquer que sejam as formas de risos. O riso deve ser sempre celebrado, mesmo quando, paradoxalmente, ele possa se apresentar sob as cores do ressentimento.

Sob o comando de uma *gaia* sabedoria, o filósofo trágico é o único que pode dizer com franqueza que “tudo vai bem”. Pois, ao final de contas, “Nada de inquietude nem de triste poderia um dia perturbar o humor de um filósofo em quem o conhecimento do pior se confunde, invariavelmente, com o sentimento do melhor”³³⁴.

3.2 A alegria e o trágico

Percebe-se que em nossa época houve uma grande popularização do ditado: “Seria cômico se não fosse trágico”. Todavia, o que geralmente não se sabe é que essa relação de oposição entre “tragédia” e “comédia” nem sempre existiu. Para o grego arcaico, por exemplo, esse ditado não faria qualquer sentido, visto que, naquela cultura, “o cômico era o outro do trágico”³³⁵, isto é, tanto a tragédia quanto a comédia possuíam uma origem em comum, ambas teriam surgido dos “coros dionisíacos”³³⁶. Decerto não seja exagero afirmar que essa crescente dicotomia entre o “cômico” e o “trágico” nas sociedades modernas, representante de algum modo um sintoma, um sinal de uma interpretação proveniente de corpos enfraquecidos, de existências desprovidas de força suficiente para conviver e aceitar o entrelaçamento amoroso entre a alegria e o trágico, entre o riso e o pranto.

De acordo com a compreensão nietzschiana, o homem moderno se encontra cansado, esgotado e enfraquecido, não exatamente porque a vida humana tenha se tornado nos últimos séculos mais dura, difícil e cruel. Pode-se dizer que em certa medida esse cansaço e desgosto do homem moderno contra a existência já se fazia presente naquela atmosfera cultural helênica

³³⁴ ROSSET, C. *Alegria: a força maior*, p.66.

³³⁵ KANGUSSU, I. Sobre o trágico, o cômico e o crítico. In: *O cômico e o trágico*, p. 61.

³³⁶ Id., *Ibid.*, p. 60.

do século V a C., quando sob o “feitiço” da filosofia de Sócrates, os gregos acabaram se convencendo da ideia de que, através da razão, conseguiriam afastar da realidade toda e qualquer escuridão, assimetria, erro e engano.

Sócrates e Platão não poderiam ser pensadores trágicos, na visão de Nietzsche, pela razão de não terem a ousadia e a coragem para enxergarem alegria e beleza em um mundo que fosse desprovido de lógica, sentido e causalidade. Enquanto que para o pensador antitrágico, a vida e o homem só podem ser afirmados depois que forem supostamente corrigidos, para o filósofo trágico, a vida e o homem não precisam de qualquer conserto ou acréscimo, pois a afirmação da vida e do homem em toda sua complexidade constitui seu ato inaugural.

Seguindo essa linha discursiva, Nietzsche desenvolverá em *O nascimento da tragédia*³³⁷ o argumento segundo o qual Sócrates e Eurípedes teriam sido os dois principais adversários da arte trágica³³⁸. Tanto o poeta, quanto o filósofo teriam assumido uma tendência profundamente “antidionisíaca”³³⁹, ao pretenderem corrigir os aspectos ambíguos e ininteligíveis presente nessa arte. Ao defender que “Tudo deve ser inteligível para ser belo”³⁴⁰, Sócrates e Eurípedes provocaram para Nietzsche o definhamento da tragédia grega.

“Enquanto em todas as pessoas produtivas, o instinto é justamente a força afirmativa-criativa, e a consciência se conduz de maneira crítica e dissuasora, em Sócrates é o instinto que se converte em crítico, a consciência em criador – uma verdadeira monstruosidade [...]”³⁴¹. Dito de outro modo, a monstruosidade e o gênio de Sócrates consistia em ter seguido o fio condutor da racionalidade até as suas últimas consequências, pretendendo com isso clarear os mais distantes e profundos abismos do real. Neste sentido, a partir de Sócrates, a história da filosofia teria ficado marcada por algo inédito e grandioso, isto é, uma “[...] inabalável fé de que o pensar, pelo fio condutor da causalidade, atinge até os abismos mais profundos do ser e que o pensar está em condições, não só de conhecê-lo, mas inclusive de *corrigi-lo*”³⁴².

Com base nesse viés interpretativo, a filosofia de Nietzsche irá fazer questão de diferenciar “claramente a cultura trágica dos primeiros gregos, da cultura antitrágica que irrompe com o socratismo”³⁴³. Impondo-se como um novo modelo teórico de explicação da

³³⁷ Mesmo com todas as ressalvas feitas posteriormente por Nietzsche em relação ao seu primeiro escrito filosófico – *O nascimento da tragédia* – entendemos que a crítica ao socratismo presente neste texto da primeira fase, não sofrerá qualquer refutação nos seus escritos futuros. Sócrates continuará sendo o antípoda de Dionísio, o filósofo antitrágico por excelência.

³³⁸ Cf. *O nascimento da tragédia*, § 13.

³³⁹ *Ibid.*, 12.

³⁴⁰ *Ibid.*, 12.

³⁴¹ *Ibid.*, 13.

³⁴² *Ibid.*, 15.

³⁴³ BARRENECHEA, A. *Nietzsche e a alegria do trágico*, p.13.

realidade, o socratismo teria sido o principal responsável, na visão de Nietzsche, pela intensa ruptura na forma como o grego arcaico vivia a experiência trágica. Ao expulsar Dioniso da tragédia, Sócrates teria produzido um novo saber, ou seja, um saber antitrágico – incapaz de recepcionar a vida em toda as suas tonalidades. A partir desse contexto, não seria exagero insinuar que a morte da tragédia representou na cultura grega, o crepúsculo de um saber alegre, de um saber que conseguia de forma singular, celebrar a morte, a dor e o acaso como partes constituintes da vida.

No entanto, gostaríamos de acrescentar que o riso de Nietzsche contra Sócrates não significa o riso do irracionalismo contra a racionalidade, pois se assim o fosse, teríamos que admitir que Nietzsche seria um inimigo da razão. Segundo nossa compreensão, o filósofo trágico não desprezará em nenhum momento os aspectos apolíneos da existência – autoconhecimento e comedimento³⁴⁴. O que interessa a Nietzsche é apontar, sobretudo, para o fracasso do “homem teórico”³⁴⁵, que mediante seu otimismo lógico e dialético, acredita ser possível excluir definitivamente o enigma e o lado obscuro e indizível da vida. O resgate nietzschiano do trágico, significa acima de tudo, recolocar em cena a potência do silêncio, cuja força é capaz de destruir todo silogismo e vontade de verdade presentes nas bases da cultura ocidental.

Porém, a tarefa de elaborarmos uma escrita sobre o trágico nietzschiano, isto é, sobre o trágico da alegria, se torna particularmente complexa, pois de modo geral, os termos trágico e tragédia se encontram manchados pela negatividade, pela representação de catástrofes, mortes e desgraças. Conforme Barrenechea, durante um longo tempo,

A tragédia foi entendida apenas com um único sentido, como manifestação de dor e destruição, como símbolo do perene drama universal em que tudo se degrada, em que tudo definha e morre. Nietzsche tenciona mostrar outro caminho, outra possibilidade interpretativa para compreender a tragédia. Trata-se de uma visão que restaura o aspecto ritual e festivo da tragédia. Tragédia é entendida [...] como uma manifestação exultante de saúde – *grande saúde* –, como prova de uma existência exuberante, de eterno retorno do riso e da alegria”.³⁴⁶

Diante dessa realidade, é importante sublinhar que a palavra tragédia – *tragoedia* – significa literalmente “canto do bode”. Mas o que o bode tem a ver com a tragédia? O bode para os gregos não era um animal qualquer, “era entendido como figura sensual, lasciva”³⁴⁷. Segundo Lesky, o bode simbolizava forças “[...] delicadas e amáveis, forças perigosas, rudes e

³⁴⁴ Cf. Ibid., p. 9.

³⁴⁵ Ibid., p.15.

³⁴⁶ Id., Ibid., p.23.

³⁴⁷ Id., Ibid., p. 29.

alegres. E a mais travessa dessas forças, transbordantes de seiva vital, são os sátiros, ou silenos [...]”³⁴⁸. Sabe-se também que o próprio Dioniso, enquanto divindade central das festividades trágicas, teria assumido a forma de um bode em uma de suas muitas metamorfoses. Enfim, esse animal cumpria a função de oferenda sacrificial em homenagem a Dioniso, tornando-se desse modo um elemento indispensável para estas festividades.

É possível imaginar que um dos acontecimentos mais marcantes na pesquisa do jovem Nietzsche ao investigar o nascimento da tragédia, tenha sido a descoberta de que, nestes rituais “fúnebres” em homenagem a Dioniso, a morte não configurava-se como um mal, um erro, algo que deveria ser corrigido, negado ou amaldiçoado. Nas comemorações trágicas, os gregos cantavam a dor e a alegria de viver na mesma sintonia e intensidade, pois a morte e o sofrimento ainda não eram considerados naquele momento como opositores da vida. Viver e morrer faziam parte de um mesmo movimento, de modo que a cada passo dado na estrada da vida, simbolizaria inevitavelmente um passo dado sobre estrada da morte. O próprio momento em que as festas trágicas se desenvolviam, de algum modo justifica essa tese. As celebrações trágicas na Grécia ocorriam logo após a morte de uma estação, ou seja, o inverno e o surgimento de outra, a primavera – estação marcada pela “floração, coleta e explosão de todas as forças naturais”³⁴⁹.

Com o passar do tempo, verifica-se que essas festividades religiosas celebradas em meio à natureza acabaram migrando do bosque para o teatro. Eis o que constata Barrenechea, “O espaço ritual originário – o bosque, a floresta – institucionalizou-se, tornou-se espetáculo, representação teatral com texto e numerosas especificações cênicas bem delimitadas”³⁵⁰. Porém, mesmo após essa institucionalização da tragédia, de acordo com Nietzsche, Dionísio continuou sendo o principal herói trágico, de maneira que “[...] todas as figuras afamadas do palco grego, Prometeu, Édipo e assim por diante, são tão somente máscaras daquele proto-herói, Dionísio”³⁵¹. A queda de cada um desses heróis, traduzia, portanto, o esquiteamento de Dionísio, o momento da terrível dor da individuação.

Todavia, esse deus que sofre é também um deus que olha para o mundo com um “olhar da derrisão”³⁵². A máscara cênica de Dionísio carrega inconfundivelmente um riso estampado, para nos lembrar que, ao final das contas, esse deus estrangeiro que fora perseguido e negado incansavelmente, soube rir por último, tornando-se o verdadeiro protagonista das tragédias. Contudo, vale sublinhar que o riso de Dionísio é bastante ambíguo, dado que ao mesmo tempo

³⁴⁸ LESKI, A. *A tragédia grega*, p.57.

³⁴⁹ BARRENECHEA, A. *Nietzsche e a alegria do trágico*, p.30.

³⁵⁰ Id., *Ibid.*, p. 32.

³⁵¹ *O nascimento da tragédia*, § 10.

³⁵² SAUZEAU apud MINOIS, *A história do riso e do escárnio*, p. 36.

em que representa a alegria de viver, diz respeito também a zombaria e à agressividade contra aqueles que por ventura queiram exorcizá-lo. Atentemos ao que diz Luna a respeito desse riso presente na máscara de Dioniso.

[...] podemos evocar a máscara do próprio Dioniso, que, segundo fontes diversas, era uma máscara sorridente. Argumentamos que o sorriso fixo de Dioniso, antes de constituir um índice de superficialidade do personagem, representa, ao contrário, um poderoso instrumento de significação. Imaginemos o mesmo sorriso fixo no rosto do deus enquanto ele vivencia diferentes situações, por exemplo, ao testemunhar a devoção de sua bacas quando o sorriso pode significar satisfação [...] ou, ao sentir-se humilhado em virtude do não-reconhecimento de sua condição divina por Penteu, quando o sorriso pode tanto sugerir calma, superioridade, aceitação de uma condição que sabe ser provisória, quanto ironia, sarcasmo, desdém [...].³⁵³

Não esqueçamos que essa “ambiguidade”, “contradição” e “polissemia” do riso de Dioniso não designa qualquer espécie de defeito de sua natureza, ao contrário, são sobretudo esses traços ininteligíveis que conferem força e beleza a essa divindade ridente. Dionísio é inconfundivelmente um deus que vive a brincar a todo instante de “[...] embaralhar sem cessar as fronteiras do ilusório e do real, em fazer surgir bruscamente outro lugar aqui embaixo, em nos desterrar de nós mesmos [...]”³⁵⁴. Diante disso, torna-se compreensível a rejeição socrática contra esse deus contraditório. Como poderia o filósofo da lógica e da razão, preocupado em separar inconfundivelmente a verdade da mentira, ver graça em um deus ambíguo, caótico e risonho?

No entanto, Nietzsche não se contentará apenas em denunciar o saber antitrágico inaugurado pelo socratismo. Ele também tentará confrontar as teses de Aristóteles e de Schopenhauer em relação ao que ambos entendiam por função, ou finalidade dessa arte. Vejamos então de forma breve como cada um deles compreendiam a tragédia, assim como as razões que legitimam o contraponto nietzschiano.

Em sua obra a *Poética*, Aristóteles compreendia que o efeito, isto é, a principal finalidade da tragédia enquanto mimese, era provocar a *catarse*. Mas o que significa *catarse*? No sentido médico, *catarse* reside em um procedimento que permite a eliminação de determinadas substâncias ou humores nocivos que estejam impedindo o bom funcionamento de um organismo. Contudo, não será o sentido médico de *catarse* que nos interessa, mas principalmente o seu “sentido estético”³⁵⁵. Para explicitarmos essa questão, analisaremos a famosa definição de tragédia elaborada pelo filósofo grego no livro 6 da *Poética*. “A tragédia é

³⁵³ LUNA, S. *Arqueologia da ação trágica: o legado grego*, p. 16.

³⁵⁴ VERNANT; NAQUEL, Mythe et tragédie apud MINOIS, *A história do riso e do escarnio*, p. 35-36.

³⁵⁵ MACHADO, R. *O nascimento do trágico*, p. 28.

uma mimese [imitação, representação] [...] que, suscitando o medo e a compaixão, tem por efeito a purificação dessas emoções”³⁵⁶.

Conforme essa perspectiva, entende-se que, ao presenciar o desenrolar das ações trágicas, os expectadores passariam por uma espécie de “cura”, na qual experimentaríamos uma poderosa purificação de emoções – compaixão e medo – reprimidas e mal digeridas. Dito de outro modo, “Diante da ficção teatral, em que figuras nobres padecem de forma atroz e são finalmente destruídas, sentimos *terror*, pois isto também poderia acontecer conosco. Ao mesmo tempo, experimentamos *piiedade*, já que as desventuras [...] suscitam a nossa empatia”³⁵⁷.

Em síntese, para Aristóteles o valor da tragédia estaria na sua capacidade de purificar certas emoções (compaixão e medo) exageradas, permitindo aos espectadores desse drama desfrutarem de um certo alívio existencial.

Já no caso de Arthur Schopenhauer, a arte trágica era algo profundamente significativo, pois a própria existência de cada ser humano poderia ser transformada facilmente em um enredo trágico. Em outras palavras, os acontecimentos trágicos representados sobre o palco não seriam muito diferentes das vivências trágicas do cotidiano. Caso olhemos para a vida de forma profunda, certamente perceberemos os vários Édipos e as várias Cassandras espalhados pelo mundo, tomados diariamente tanto pela desvairada cegueira, quanto pela negra loucura. Neste sentido, o grande ensinamento das tragédias seria o de mostrar a vida em sua dimensão mais própria, crua, onde o infortúnio, o triste acaso e a inevitável queda dão as cartas de um gigantesco jogo cósmico sem graça, finalidade ou sentido. Através da tragédia, o homem poderia ter a grande chance de vislumbrar o antagonismo da *vontade* e com isso cultivar aquilo que lhe aparece como mais digno – a *resignação*. Eis o que afirma o próprio Schopenhauer:

Tudo o que é trágico, não importa a forma como apareça, recebe o seu característico impulso para o sublime com o despontar do conhecimento de que o mundo e a vida não podem oferecer nenhum prazer verdadeiro, portanto não são dignos de nossa afeição. Nisso consiste o espírito trágico: ele nos leva, assim, à resignação.³⁵⁸

Se o conteúdo da tragédia versa sobre os infortúnios e os terríveis sofrimentos do mundo, sua finalidade seria a de confrontar o homem com um tipo de conhecimento capaz de fazê-lo enxergar o que o mundo é em sua essência. Por meio desse conhecimento sobre o trágico, o homem poderia, portanto, se proteger, lançando-se numa espécie de “não fazer”, não querer e nada desejar. Se o homem do desejo é o mais patético que existe, não desejar seria, neste caso,

³⁵⁶ ARISTÓTELES. *Poética*, 1453 a 3-7.

³⁵⁷ BARRENECHEA, A. *Nietzsche e a alegria do trágico*, p.34.

³⁵⁸ SCHOPENHAUER, *Sämtliche Werk*, p.495 apud SZONDI, *Ensaio sobre o trágico*, p. 52.

uma forma de resistência, de dizer não, nem que fosse por alguns instantes a essa força cega que nos atravessa e nos idiotiza. Enfim, a dor de cada personagem trágico seria um sinal, uma mensagem para que entendêssemos por meio do drama que o maior crime é “o crime da própria existência”³⁵⁹.

Sob o olhar de Nietzsche, tanto a interpretação de Aristóteles, quanto a de Schopenhauer não teriam dado conta dos aspectos mais essenciais da tragédia, pois ambas haviam desconsiderado a verdadeira “psicologia do estado dionisíaco”. Conforme Nietzsche:

A psicologia do orgasmo como um sentimento transbordante de vida e de força, no interior do qual a própria dor atua como estimulante, deu-me a chave para o conceito de sentimento *trágico*, que fora mal-entendido tanto por Aristóteles quanto especialmente pelos nossos pessimistas. A tragédia está tão distante de provar qualquer coisa ao pessimismo dos helenos no sentido de Schopenhauer, que ela deveria ser considerada antes como uma refutação e *constrainstância*.³⁶⁰

Para Nietzsche, a tragédia não tinha como objetivo causar a “purificação de emoções” ou fazer surgir o sentimento de “resignação”. A psicologia da tragédia, nos diz Nietzsche, se encontra no acolhimento incondicional da vida, no

[...] dizer sim a vida, mesmo em seus problemas mais duros e estranhos; a vontade de vida, alegrando-se da própria inesgotabilidade no *sacrifício* dos seus mais elevados tipos, a isto chamei dionisíaco, isto entendi como a ponte para psicologia do poeta trágico. *Não* para livrar-se do pavor e da compaixão, não para purificar-se de um perigoso afeto mediante uma veemente descarga – assim o entendeu mal Aristóteles –, mas para além do pavor e da compaixão, *ser em si mesmo* o eterno prazer do vir a ser – esse prazer que traz também em si o *prazer no destruir*.³⁶¹

Neste contexto, ao participar dos rituais trágicos, o homem arcaico sentia uma verdadeira potência de existir, uma vontade afirmativa de vida, onde nenhuma emoção era cerceada e nenhum desejo condenado. Resgatando essa dimensão festiva da tragédia, Nietzsche compreenderá o “espaço trágico” não mais como “[...] lugar de eliminação ou supressão de emoções, nem de renúncia ou resignação à vida. Ao contrário, favorece a explosão das emoções, é o lugar das *intensidades*, da afirmação vital, da celebração de tudo que existe”³⁶². Nesse espaço trágico, vida e morte, dor e prazer, claridade e escuridão, elevação e declínio, perdem o caráter de oposição, para fazerem parte de um só movimento, ou seja, do movimento da vida.

Muito diferente das festas contemporâneas, que pretendem fazer do riso um objeto máximo de consumo, uma espécie de imperativo de gozo absoluto, as festas trágicas

³⁵⁹ MACHADO, R. *O nascimento do trágico*, p. 28.

³⁶⁰ *Crepúsculos dos ídolos*, O que devo aos antigos, § 5.

³⁶¹ *Ecce homo*, O nascimento da tragédia, § 3.

³⁶² BARRENECHEA, A. *Nietzsche e a alegria do trágico*, p.38.

conseguiam misturar de maneira muito especial a dor e a alegria, de maneira que o riso dionisíaco não tinha como finalidade negar a qualquer custo o pano de fundo doloroso da existência. A festa moderna não consegue ser trágica no sentido grego, porque ela vê o trágico apenas como pura negatividade, como disposição melancólica e inimiga de todo divertimento. Eis o que confirma Minois:

As festas, que atualmente surgem por toda parte, não ressuscitam o espírito da festividade arcaica. Esta constituía, como afirmou Nietzsche, um ponto de equilíbrio excepcional, frágil, entre [...] o polo apolíneo, feito de serenidade e de sublimação em seu aspecto cerimonial, e o polo dionisíaco, que é liberação da violência e do imaginário. A festa arcaica retorna as suas origens por uma repetição cíclica do modelo, recriando o mundo, em uma tensão sagrada.³⁶³

A festa trágica era de outra ordem. Ela não estava inserida em uma busca obsessiva pela felicidade, tratava-se de um encontro singular, esporádico e sagrado, cuja finalidade era celebrar a vida, sem, todavia, relegar a morte ao campo do não ser. A palavra Dioniso, a festa dionisíaca, nos lembra Nietzsche³⁶⁴, é aquela em que “o eterno prazer em criar” se filia profundamente a eterna dor de existir. É fato que as máscaras e os risos ainda se fazem presentes nas festividades modernas, porém, isto não significa dizer que possuam a mesma simbologia e finalidade.

Todavia, segundo a pesquisadora Sandra Luna, a interpretação nietzschiana sobre a origem da tragédia, por mais interessante e requintada que seja, não teria conseguido se livrar das malhas de uma visão idealista³⁶⁵. Para Luna, Nietzsche não conseguira dar conta do essencial da tragédia, pois ainda que esta arte seja uma encenação em homenagem a Dioniso, ela jamais conseguira efetivamente acolher o trágico³⁶⁶. De acordo com essa tese, mesmo tendo que reconhecer a beleza cruel e sanguinária presente nas profundas descrições dos eventos trágicos relatados pelos tragediógrafos, a tragédia está marcada desde o início, por uma racionalização do trágico, ou seja, por uma tentativa racional e causal de buscar amenizar aquilo que destrói toda e qualquer palavra.

Na visão da autora, a divisa nietzschiana na qual se tem de um lado Eurípedes como representante de uma “visão teórica do mundo”, e do outro, Ésquilo e Sófocles como poetas criadores de um “sentimento trágico do mundo”, não daria conta da complexidade da tragédia, visto que, na verdade, é possível sustentar que todos os grandes tragediógrafos gregos estariam inevitavelmente enredados na teia da racionalidade. Em outros termos, a arte trágica por mais

³⁶³ MINOIS, G. *História do riso e do escárnio*, p. 600-601.

³⁶⁴ Cf. *Crepúsculos dos ídolos*, O que devo aos antigos, § 4.

³⁶⁵ Cf. LUNA, S. *Arqueologia da ação trágica: o legado grego*, p. 381.

³⁶⁶ Cf. Id., *Ibid.*, p. 390.

dionisíaca que seja, não teria conseguido reproduzir efetivamente uma visão “cerradamente trágica do mundo”³⁶⁷. Neste sentido,

A reconstrução nietzscheana idealizadora do dionisíaco não permitiu ao filósofo entrever que elementos de fatalidade admitidos por Ésquilo e Sófocles em suas tramas são parte do esquema lógico-racionalista de apreensão do trágico pela tragédia e estão a serviço dessa lógica.³⁶⁸

Reconhecemos a coerência da tese da autora, segundo a qual toda as tragédias gregas se configuravam como uma forma poética muito mais voltada para uma estética racionalista, do que para uma estética extática, *dionisíaca*³⁶⁹. Concordamos também que de fato “Ao se lançarem em suas trajetórias, ainda que movidos por excessos de *hybris*, tanto o herói épico como o herói trágico caminham para a ação e não para o trágico”³⁷⁰. No entanto, é preciso destacar que a relação de Nietzsche com a temática da tragédia e com o sentimento trágico da vida não se limita nem à época, nem ao conteúdo presente em sua primeira obra *O Nascimento da Tragédia*.

Caso se deseje apreender com maior extensão e complexidade a relação nietzschiana com a tragédia, não se pode deixar de verificar a importante mudança ocorrida no pensamento do filósofo a partir da década de 1880³⁷¹. De modo surpreendente, Nietzsche escreverá n’*A gaia ciência* que os homens ainda não teriam aprendido a arte de rir de tudo em grande estilo, porque “por enquanto a comédia da existência ainda não se tornou consciente de si mesma, por enquanto ainda é tempo da tragédia, o tempo das morais e das religiões”³⁷². Mas o que significa dizer que ainda estamos vivendo no tempo da tragédia, da moral e das religiões? Significa dizer, sobretudo, que o desejo de encontrar uma finalidade, uma justificativa racional e moral para a existência ainda é a meta de toda criação trágica, moral e religiosa.

No decorrer de sua produção filosófica, Nietzsche terminou chegando à conclusão de que os poetas “foram sempre os camareiros de alguma moral”³⁷³. Melhor dizendo, que as narrativas trágicas estiveram sempre “a serviço de uma visão moralizante”³⁷⁴. A partir desse

³⁶⁷ Apoiando-se na pesquisa de Lesky – *A tragédia grega* (1976) –, Luna afirma que é possível defender com certa segurança que haja conflitos trágicos e efeitos trágicos na tragédia, porém, já não seria possível sustentar que exista uma visão cerradamente trágica do mundo nesta arte, posto que todas as tragédias possuem um elemento conciliatório, um desfecho em que a ordem é sempre reestabelecida. De modo que é possível concluir que tanto Sófocles, quanto Ésquilo, não nos apresentam um mundo absolutamente desertificado, definitivamente abandonado pelos deuses. Cf. Id., *Ibid.*, p. 375.

³⁶⁸ Id., *Ibid.*, p. 381.

³⁶⁹ Cf. Id., *Ibid.*, p. 385.

³⁷⁰ Id., *Ibid.*, p. 389.

³⁷¹ Cf. BARRENECHEA, A. *Nietzsche e a alegria do trágico*, p.17.

³⁷² *A gaia ciência*, § 1.

³⁷³ *Ibid.*, § 1.

³⁷⁴ BARRENECHEA, A. *Nietzsche e a alegria do trágico*, p.17.

novo entendimento, o filósofo decidirá dar um passo à frente das tragédias clássicas, assumindo definitivamente a tarefa de ser o porta voz de uma nova era trágica. É neste sentido que seu personagem trágico, Zaratustra, anunciará através de um riso exterminador, o fim de toda noção de moralidade, fundamento, finalidade, ordem, natureza e sentido. Aqui está a petulância de Nietzsche: desejar ser o mais trágico de todos os filósofos e poetas.

Entretanto, se nos é permitido sustentar que a admiração de Nietzsche por Dioniso permanece irreparável durante toda a sua vida, o mesmo não se pode falar em relação ao estilo em que sua primeira obra, *O Nascimento da tragédia*, foi escrita. A partir da criação de *Assim falou Zaratustra*, ao mesmo tempo em que Nietzsche se reaproxima da temática do apolíneo e do dionisíaco presente em *O Nascimento da tragédia*, ele também se distancia da forma com que esta obra foi escrita. Passando a utilizar uma “linguagem não conceitual” para expressar seus mais importantes problemas filosóficos, o “discípulo de Dioniso” termina dando à luz a sua própria tragédia³⁷⁵ – *Assim falou Zaratustra*.

No entanto, vale lembrar que o personagem principal dessa tragédia não começará sua trajetória já como um herói trágico – “verorridente”³⁷⁶. Zaratustra só se tornará em um filósofo dionisíaco, no momento em que aceita corajosamente percorrer o “[...] caminho que o levará a integrar o lado noturno, tenebroso da vida”³⁷⁷. Somente após esse encontro marcante com o abismo, com a parte silenciada e indigesta da existência, o herói trágico nietzschiano poderá enfim compor alegremente um canto afirmativo de exaltação à vida, expulsando por meio da dança trágica todo espírito de peso e ressentimento entranhado em seu corpo.

3.3 O riso de Zaratustra

Segundo o naturalista romano Plínio, o velho, o profeta Zaratustra foi “[...] a única pessoa que riu no mesmo dia de seu nascimento [...] e seu cérebro batia tão forte que não se podia pousar a mão sobre a sua cabeça, e isso prenunciava seu futuro saber”³⁷⁸. O pequeno Zaratustra, ao invés de receber a vida através do choro, de forma surpreendente teria celebrado

³⁷⁵ Conforme Machado, *Assim falou Zaratustra* é uma tragédia, mas “Não evidentemente, uma tragédia no sentido preciso e exclusivo de um gênero artístico determinado, como a tragédia grega de Sófocles, Ésquilo e Eurípedes. Em sua forma híbrida, polivalente, múltipla, *Assim falou Zaratustra*, me parece um resultado da independência do trágico com relação a tragédia clássica, que ocorre no início da modernidade com Schelling, Hegel e Hölderlin, quando a questão da essência do trágico passa a não mais se ligar necessariamente a uma determinada forma estética” (MACHADO, R. *Zaratustra, tragédia nietzschiana*, p. 28).

³⁷⁶ “Zaratustra, o verorridente; Zaratustra, o verorridente; não um impaciente, não um incondicional, mas um que ama os saltos e os saltos laterais [...]” (*O nascimento da tragédia*, Tentativa de autocrítica, p. 21).

³⁷⁷ MACHADO, R. *Zaratustra, tragédia nietzschiana*, p.28-29.

³⁷⁸ MINOIS. G. *História do riso e do escárnio*, p.105.

sua chegada ao mundo através de um riso estremeedor. Apesar de não sabermos se Nietzsche chegou a ter contato com essa obra de Plínio, coincidentemente seu personagem de nome de Zaratustra também se mostrará no decorrer de sua caminhada existencial, como um ser violentamente alegre, afirmativo, um “verorridente” que aprendeu a “ri a risada do raio criador”³⁷⁹.

No entanto, que tipo de riso é esse que como raio criador invade Zaratustra? É o riso de quem se pôs a escutar o que a “vida” tinha de mais íntimo para lhe revelar, ou seja, de que não é possível amá-la sem antes estar tomado inteiramente pelo desejo de lutar, pelo querer se jogar corajosamente na indeterminação do viver. Zaratustra só se tornará capacitado a “ri das tragédias do palco e da vida”³⁸⁰, à medida em que “decide” dispor de seu corpo para toda forma de experimentação de vida. Transfigurando-se em um verdadeiro campo de guerra, ele se tornará forte o bastante para abrigar em seu corpo o inesgotável conflito entre as forças ativas, mobilizadas sob os afetos da alegria, da afirmação e do riso, e as forças reativas, configuradas sob os afetos da tristeza, da negatividade e da melancolia.

A obra *Assim falou Zaratustra* de Nietzsche é efetivamente uma produção rica em bom humor, nela encontramos o riso e a paródia se deslocando com desenvoltura, liberdade e leveza. Por meio dos discursos de Zaratustra, Nietzsche não se cansa de repetir que os homens precisam aprender a rir, e que o riso é coisa santa³⁸¹. Todavia, é importante ressaltar mais uma vez que o riso trágico, quer dizer, para além do bem e do mal, tem sua particularidade. O riso de que nos fala Zaratustra não está subordinado a uma livre vontade do homem, não tem como finalidade o divertimento, nem tampouco se explica a partir de mecanismos puramente fisiológicos. Em suma, o riso e a alegria nietzschiana não podem ser confundidos com a busca desmedida por saúde, bem-estar e felicidade.

Aquele que procura a felicidade a qualquer preço não é seguramente o que Nietzsche chama de “*Übermensch*” – super-homem, além-do-homem – mas sobretudo seu antípoda, isto é, o “último homem”. É possível dizer que a principal diferença entre estes dois tipos de personagens que representam, por assim dizer, distintas configurações da vontade de poder, se encontra fundamentalmente na maneira como cada qual interpretará “a morte de Deus”. Conforme Héber-Suffrin,

Tudo depende da vontade profunda que presidiu à derrubada de valores e ao assassinato de Deus. Enquanto que os criadores negarão o outro mundo e Deus por vontade criadora de auto-afirmação, porque estes só serviam para diminuí-

³⁷⁹ *Assim falou Zaratustra*, Os sete selos, § 3.

³⁸⁰ *Ibid.*, Prólogo.

³⁸¹ “Esta coroa do homem que ri, esta coroa de rosas: a vós irmãos, arremesso esta coroa! Declarei santo o riso; ó homens superiores, *aprendei a – rir!*” (*Ibid.*, Do homem superior, § 20).

los, para impedir seu pleno desenvolvimento, os últimos homens, ao contrário, negam Deus por vontade negativa, por niilismo, não porque Deus os apequene, mas porque ele os engrandece, porque demasiado exigente, ele os considera demais e os impede de viver – e de dormir – tranquilos.³⁸²

O último homem só é capaz de comemorar a morte de Deus, porque enxerga neste acontecimento uma oportunidade para barganhar benefícios e amenizar seus medos e preocupações. Diferentemente desse último homem que pisca o olho dizendo que inventou a felicidade, e do “mais feio dos homens”, personagem que aparecerá na quarta parte de *Assim falou Zarathustra*, afirmando que assassinou o Deus cristão por não suportar que Ele pudesse ver “[...] os fundamentos e profundezas do homem, toda a sua escondida ignomínia e feiura”³⁸³, o *Übermensch* reconhecerá radicalmente o perigo e o grande desafio que é viver em um mundo terrificado pelo nada deixado após a morte de Deus.

O *Übermensch* não riria daquele homem louco³⁸⁴ que procurava por Deus no mercado, pois ele reconhece a seriedade, a sinistra sensação que é ter que carregar sobre os seus ombros o caixão de um Deus morto, de ver sobre suas mãos o sangue daquele que iluminou e deu norte à humanidade por quase dois milênios. Não estamos querendo dizer com isso que o *Übermensch* seja um tipo nostálgico do cristianismo, no entanto, queremos deixar claro a distância que separa o *Übermensch* nietzschiano do ateu incompleto. Chamamos de ateu incompleto o tipo de homem que, logo após a morte de Deus, se apressa para encontrar abrigo na sombra deixada pelo Deus morto. Esse ateu não é completo, visto que tentará fabricar novos ideais sem abandonar os velhos fundamentos da moralidade cristã. O *Übermensch* nem se afetará pela melancolia dos que choram a morte de Deus, nem ficará deslumbrado com o canto da sereia das modernas utopias do progresso. Sua postura é de serenidade, de modo que, se ele comemora a morte de Deus, é porque vislumbra nesse evento histórico uma possibilidade de ser um criador de novos valores, de elevar a medida da exigência consigo mesmo e aumentar o peso da sua responsabilidade.

Em suma, entendemos que o “além-do-homem” aparece em *Assim falou Zarathustra* como um conceito que nos fala sobre uma condição ou modalidade nobre da vida. A nobreza de constituir-se um além-do-homem traduz-se em poder atravessar o niilismo deixado pela morte de Deus, em acolher a finitude como tempo originário de silêncio e em desejar ser sempre mais, sem querer com isso ser mais do que a vida lhe permite. *Übermensch* é também uma palavra que fala sobre o momento da travessia em que o homem abandona sua “vontade de

³⁸² HÉBER-SUFFRIN, P. *O Zarathustra de Nietzsche*, p. 86.

³⁸³ *Assim falou Zarathustra*, O mais feio dos homens.

³⁸⁴ Cf. *A Gaia ciência*, § 125.

infinito”, para acolher a vida em sua dimensão de absoluta finitude. Neste sentido, o riso extraordinário de Nietzsche, de Zaratustra e do além-do-homem é um único e mesmo riso, ou seja, o riso trágico, acolhedor do acaso.

Porém, onde podemos encontrar nos escritos de Nietzsche a descrição mais fundamental desse riso jubilatório, riso de aprovação incondicional do real? Decerto o ponto mais alto e acentuado em que esse riso aparece seja no discurso de Zaratustra intitulado: “Da visão e do enigma”³⁸⁵. Analisemos, então, alguns momentos centrais dessa narrativa.

No início desse discurso, Zaratustra se encontra em alto mar, a bordo do navio da existência. Inteiramente embarcado na melancolia, “frio e surdo de tristeza”, ele agoniza sob o silêncio de suas próprias palavras. Todavia, ao final do terceiro dia sua língua se solta e ele começa a falar. Mas, para quem fala Zaratustra e qual o conteúdo dessa fala? Zaratustra se põe a falar para aqueles que ele considera “amigos”, ou seja, todos os que tiveram a coragem de abandonar a terra firme para empreender longas e perigosas viagens pelo mar aberto da vida. E sobre o conteúdo, trata-se de um relato sobre a visão de um enigma.

Conta-nos Zaratustra que, em uma noite de lua cheia, ele presenciou um acontecimento marcante e assustador.

E, em verdade, o que vi, jamais vira igual. Vi um jovem pastor contorcendo-se, sufocando, estremecendo, com o rosto deformado, e uma negra, pesada serpente que lhe saía da boca. Alguma vez vi tanto nojo e pálido horror em um rosto? Havia ele dormido? E a serpente rastejou para dentro de sua garganta – e ali mordeu firmemente. Minha mão puxou e tornou a puxar a serpente: – em vão! [...] Então de dentro de mim se gritou: Morde! Morde! Corta a cabeça! Morde! [...] o pastor mordeu, tal como lhe disse meu grito; mordeu com boa mordida! Para longe cuspiu a cabeça da serpente – e levantou-se de um salto. – Não mais um pastor, não mais homem – um transformado, um iluminado que *ria!* Jamais na terra, um homem riu como ele ria!³⁸⁶

E quem era esse jovem pastor? Por que a presença dessa negra e pesada serpente? De onde o pastor tirou tanta força para dar essa boa mordida? Como é possível não ser mais pastor, nem sequer homem? Que tipo de riso é esse que transforma e ilumina?

Em relação a primeira questão, o próprio Nietzsche nos revelará no discurso chamado “O convalescente”³⁸⁷, que esse pastor é o próprio Zaratustra. O relato em “Da visão e do

³⁸⁵ Esse discurso é praticamente uma fonte inesgotável para criações interpretativas. Para aqueles que desejarem se aprofundar nos detalhes desse discurso. Cf. FOGEL, G; *O homem doente do homem e a transfiguração da dor: uma leitura de Da visão e do enigma em Assim falou Zaratustra*, de Friedrich Nietzsche. Rio de Janeiro: Mauad X, 2010.

³⁸⁶ *Assim falou Zaratustra*, Da visão e do enigma.

³⁸⁷ Na verdade, a visão do pastor sufocado com a serpente de que nos fala Zaratustra é uma antevisão, uma premonição de algo que lhe acontecerá em “O convalescente”. Neste discurso, Zaratustra experimentará o máximo de tensão entre sua coragem que diz sim, e seu nojo que diz não, ao mais abissal dos pensamentos – o eterno

enigma” é, portanto, o relato da própria experiência trágica desse personagem e, porque não dizer, do próprio Nietzsche.

É interessante observar que antes de ser iluminado e transformado pelo riso, o rosto de Zaratustra se encontra desfigurado pela feiura, seriedade, nojo e pálido horror. Desesperadamente sufocado, contorcendo-se e estremecendo diante de sua agonia, Zaratustra precisa tomar a decisão mais trágica de sua existência, quer dizer, morder e cuspir fora a cabeça da mais negra e pesada serpente que ele já vira. Somente após essa atitude extrema, ele terá condições de suportar e receber aquele riso inominável. Mas por que é tão difícil para ele cravar os dentes para arrancar a cabeça dessa serpente? É difícil porque essa serpente possui uma história, ela não sufoca apenas um homem, mas toda a atmosfera cultural do homem ocidental. Em síntese, essa serpente representa uma dimensão da vida que busca empalidecer e engolir toda vontade de riso.

Vale dizer que essa serpente que provoca horror e nojo no rosto do pastor, também aparecerá no *Assim falou Zaratustra* sob outras máscaras. Ainda em “Da visão e do enigma”, Nietzsche utilizará a imagem do “espírito de gravidade”³⁸⁸ e do “anão”³⁸⁹ para dar ênfase e contorno a essa modalidade da vida que se apresenta ao homem como coisa pesada, pequena, sufocante e reativa, capaz mesmo de transformá-lo em um tipo revoltado e enojado contra a totalidade da existência. Dito de outro modo, o espírito de peso, o anão e a serpente são personagens que falam sobre uma parte da vida que é inimiga da dança, da leveza e do riso. Mas por que segundo Nietzsche, essa categoria da vida conseguiu exercer tanto poder, ao ponto do homem tornar-se radicalmente enojado consigo mesmo e com toda forma de vida ascendente?

De modo indireto já descrevemos a genealogia desse nojo contra a vida através da crítica ao socratismo realizada pelo jovem Nietzsche em *O Nascimento da tragédia*. É provável que Nietzsche estivesse pensando em Sócrates ao escrever no *Crepúsculos dos ídolos*, que o filósofo pode ser comparado a um burro trágico³⁹⁰, que sucumbe diante de um fardo que nem se pode carregar e nem se pode jogar fora. E por que afirmamos isso? Porque, de acordo com Nietzsche, o socratismo consiste na primeira grande tentativa filosófica de se considerar à altura de

retorno. “Eu, Zaratustra, o advogado da vida, o advogado do sofrimento, o advogado do círculo – chamo a ti, meu pensamento mais abismal! Viva! Estás vindo – eu te ouço! Meu abismo *fala*, minha derradeira profundidade eu consegui trazer à luz! Viva! Vem! Dá-me a mão – ah! Larga! Ah! Ah! – Nojo, nojo, nojo – – ai de mim!”. “[...] aquele monstro me entrou na garganta e me sufocou! Mas eu lhe cortei a cabeça com os dentes e cuspi para longe” (*Assim falou Zaratustra*, O convalescente).

³⁸⁸ Ibid., Do ler e do escrever.

³⁸⁹ Ibid., Da visão e do enigma.

³⁹⁰ “Um *asno* pode ser trágico? – Sucumbir diante de um fardo que não se pode nem carregar e nem lançar fora?... O caso do filósofo” (*Crepúsculos dos ídolos*, Setas e sentenças, § 11).

carregar o fardo-peso de corrigir a vida. Na visão de Nietzsche, o resultado desse empreendimento não poderia ser outro: ao querer consertar o que nunca precisou de conserto, o homem se tornará inevitavelmente o burro trágico da tristeza.

Segundo o filósofo, essa triste tragédia acabou vigorando como a lógica oficial do Ocidente. Socratismo, platonismo, cristianismo, cientificismo e socialismo. Diferentes? Sim, mas paradoxalmente irmanados em um só projeto, querer formatar, remodelar e reconfigurar a vida, de modo a negar, esconder, recalcar, silenciar e amaldiçoar tudo o que representasse dor, sofrimento, finitude e morte. Enfim, o homem-burro sucumbe, adocece e perde suas forças, porque quer ser mais do que pode, porque assume uma tarefa maior do que suas forças lhe permitem. Então por que motivo ele não larga o fardo antes de ir ao chão? Não larga porque se encontra tomado por *hybris*. Ele acredita que com um pouco mais de pressa e esforço conseguirá atingir definitivamente sua meta – a felicidade plena.

Que fique claro, Zaratustra não é o filósofo da felicidade. Aquele que quer a felicidade a todo custo, apenas dá testemunho do tamanho de sua tristeza e infelicidade. No entanto, é necessário perceber que nem toda procura por felicidade tem a mesma conotação. Segundo Héber-Suffrin³⁹¹, haverá uma diferença fundamental entre a busca pela felicidade cultivada tanto pelos filósofos gregos, quanto pelos pensadores cristãos, e a invenção da felicidade do “último homem”. Enquanto que os filósofos gregos – Aristóteles, Sêneca e Epicuro – e os pensadores cristãos entendiam a felicidade como consequência de um esforço, de uma árdua conquista, “o último homem” simplesmente “[...] a rebaixa até o nível do conforto”³⁹². Em última instância, esse tipo de homem indiferente ao “anseio”, ao “amor” e a “criação” não apequena só a felicidade, mas toda a vida.

Retomando o discurso, “Da visão e do enigma”, percebe-se na figura do “anão” uma ressonância desse desejo ruim, dessa vontade que apequena – principal marca do último homem. Nietzsche faz uso da imagem do anão, para falar de uma dimensão da vida que “diz não”, que despreza e apequena todo desejo de intensidade, alegria e criação.

Antes de discorrer sobre a visão do pastor que agonizava com a serpente entranhada em sua boca, Zaratustra irá descrever seu terrível encontro com esse anão, também chamado como “espírito de gravidade”.

Recentemente caminhava eu sombrio, por um crepúsculo pálido como um cadáver – sombrio e rijo, com lábios cerrados. Não apenas um sol havia declinado para mim. Uma trilha que subia teimosamente entre os seixos,

³⁹¹ Cf. HÉBER-SUFFRIN, P. *O Zaratustra de Nietzsche*, p. 90-91.

³⁹² Id., *Ibid.*, p. 91.

maldosa, solitária, não mais animada por ervas e arbustos: uma trilha de montanha rangendo sob a teimosia de meus pés.³⁹³

O cenário desenvolvido por Nietzsche para receber o encontro entre “Zaratustra” e o “espírito de gravidade” é realmente fascinante. Percebe-se que, nesse ponto da narrativa, Zaratustra se encontra diluído, misturado, confundindo-se com a paisagem que o cerca. Tudo é sombrio, grave, pálido, sério, cadavérico, crepuscular, sem vida e sem cor, inclusive o próprio Zaratustra. Sob a teimosia dos seus pés, ele sobe a trilha mesmo sabendo que não há mais “sol”, ou seja, norte, horizonte, Deus. Zaratustra sabe que não existe mais “o caminho”, sabe igualmente que os homens passaram a esponja sob a linha do horizonte e cortaram as correntes que amarravam a terra ao seu sol³⁹⁴. Mas, apesar de tudo, ele segue em seu solitário caminhar.

[...] assim meus pés forçavam meu caminho para o alto. Para o alto: – não obstante o espírito que os puxava para baixo, para o abismo, o espírito de gravidade, meu demônio e arqui-inimigo”. Para o alto, embora ele estivesse em minhas costas, meio anão, meio toupeira, aleijado e aleijador, pingando chumbo em meu ouvido, pensamentos-gotas de chumbo em meu cérebro”.³⁹⁵

Eis o que significa o “espírito de gravidade”, uma força que puxa para baixo, que exerce um contrapeso capaz de dificultar o deslocamento de toda força que queira se elevar. O espírito de gravidade é reativo porque pretende aleijar todo desejo de autossuperação. Esse espírito sabe como poucos, destilar pensamentos amargos e pesados no ouvido de Zaratustra. O anão é triste e maldoso porque acha que a vida e o homem deram errados, seu pessimismo quer fazer com que Zaratustra desista da tarefa de tornar-se o além-do-homem. No entanto, esse arqui-inimigo de Zaratustra não é um de fora, algo estranho a vida, curiosamente é um dizer da própria vida ou, mais precisamente, um modo de ser da vida que foi devastado pelo niilismo moderno, ao ponto de não mais conseguir ver sentido em querer se elevar, pois toda elevação, quer dizer, toda atividade, trabalho e fazer são vistos como algo em vão e inútil.

No entanto, o espírito de gravidade não para por aí, ele continua tentando minar as forças de Zaratustra. “Ó Zaratustra, [...] Tu te arremessaste para cima, mas toda pedra arremessada tem de cair”. [...] Arremessaste a ti mesmo tão alto [...] Condenando a ti mesmo e a teu próprio apedrejamento: Ó Zaratustra, arremessaste longe a pedra – mas sobre ti ela cairá ³⁹⁶. Zaratustra, enquanto lugar que abriga esse diálogo e embate de forças da vida, não poderia ficar imune a tantos pensamentos pesados, rancorosos e sombrios, ele inevitavelmente sentirá o peso desse

³⁹³ Assim falou Zaratustra, Da visão e do enigma.

³⁹⁴ Cf. *A gaia ciência*, § 125.

³⁹⁵ Assim falou Zaratustra, Da visão e do enigma.

³⁹⁶ *Ibid.*, Da visão e do enigma.

anão e de suas palavras. No entanto, diz Zaratustra, “[...] existe algo, em mim, que chamo coragem: até agora sempre matou em mim todo desânimo. Por fim, essa coragem me mandou falar: *Anão, ou tu, ou eu!*”³⁹⁷.

Aqui estamos diante das duas principais armas que Zaratustra “inventa” para enfrentar o espírito de gravidade. O “riso” é “com o riso é que se mata. Eia, vamos matar o espírito de gravidade”³⁹⁸. E a “coragem” – “A coragem é o melhor matador: coragem também mata a compaixão”³⁹⁹. Mas qual a relação entre compaixão e espírito de gravidade? A relação é de irmandade, pois tanto a compaixão quanto o espírito da gravidade expressam uma vontade de nada ou, mais precisamente, uma paralisia da vontade.

No ápice crucial em que Zaratustra arranca e cospe fora a cabeça da serpente, ele não estará se livrando apenas da serpente, mas também do espírito de gravidade e do fantasma da compaixão. Embora já tenhamos abordado em outro momento o conceito de compaixão, não poderíamos deixar de expor a ligação essencial que existe entre a compaixão e o niilismo. Nas palavras de Cordeiro:

A compaixão, sendo o apiedar-se do homem consigo mesmo e com a dor que lhe é constitutiva de precisar ser, é uma desmedida, pois não é o afeto que fornece a medida certa para lidar com a dor. Sendo desmedida, volúpia, é a compaixão que desertifica a vida. Vida desertificada é a vida que vive na ânsia pelo nada, pela negação da vontade [...]. O niilismo, como o deserto que cresce, como aquilo que desertifica, é a dimensão da vida que mastiga, engole e estrangula o viver que quer, sobretudo, o poder, e não o subsistir. O niilismo é o sentimento mais paralisante, que se caracteriza por um uníssono e duradouro “em vão”. Esse “em vão” é o refrão contra o devir, contra a vida no seu estar sendo.⁴⁰⁰

A partir do que foi exposto, fica claro, a nosso ver, o que realmente importa na análise nietzschiana da compaixão. A questão vital para Nietzsche nunca foi a de condenar literalmente os atos compassivos para favorecer a uma suposta filosofia do imoralismo. O problema da compaixão é no fundo um problema de autocompaixão. Incapaz de lidar com a própria dor de existir, o piedoso corre em socorro de tudo e de todos, não exatamente porque é bom, mas porque não tolera que a dor possa ser algo inerente à vida. A consequência dessa corrida, não poderia ser outra, impossibilitado de suportar as dores do mundo, que de todo modo é também sua dor, o compassivo diz que não há nenhuma graça no devir e que a vida é um projeto que infelizmente deu errado.

³⁹⁷ Ibid., Da visão e do enigma.

³⁹⁸ Ibid., Do ler e escrever.

³⁹⁹ Ibid., Da visão e do enigma.

⁴⁰⁰ CORDEIRO, R. *Desertificação e niilismo*, p. 140.

A grande diferença entre Zaratustra e o homem da compaixão está em suas respectivas atitudes frente ao real. A despeito de ambos viverem e respirarem sob a mesma atmosfera niilista, caminharem pelas mesmas estradas desertificadas pela “morte de Deus”, Zaratustra se distingue do piedoso porque conquistou a coragem de mergulhar no abismo e no caos de olhos abertos, de continuar subindo, ou seja, superando-se, apesar de todo espírito de gravidade que o puxa para baixo, para a melancolia.

Logo após Zaratustra enfrentar o anão, – *ou tu, ou eu!* – vê-se que por fim o anão salta de suas costas. A coragem de Zaratustra expulsa o espírito de gravidade, mas não definitivamente, pois ele continuará à sua frente acorocado desta vez sobre uma pedra. Neste ínterim, Zaratustra que até então apenas escutava os pensamentos de chumbo do anão, criará forças para falar. Após completar a terrível caminhada pela trilha íngreme, pálida, sombria e cadavérica, o obstinado andarilho terminará sendo contemplado com o pensamento dos pensamentos, isto é, “o eterno retorno”.

Ao se apropriar desse pensamento, Zaratustra tentará apresentá-lo para o anão de forma figurada, mas o anão não consegue digerir visceralmente tal ideia. Ele não tem nem estômago, nem tamanho para suportar aquilo que Nietzsche chama em *A gaia ciência* de “o maior dos pesos”. Falta-lhe a coragem e a nobreza para encarar de frente o mais trágico de todos os pensamentos – o eterno retorno de todas as coisas.

Sabemos que há sobre o conceito do “eterno retorno” de Nietzsche, pelos menos dois caminhos interpretativos, um de ordem física ou cosmológica e outro de natureza existencial ou ética. Decidimos privilegiar a segunda interpretação, não porque a primeira seja dispensável e irrelevante, mas porque entendemos que ao menos nos textos publicados pelo autor, o eterno retorno aparece muito mais configurado como uma hipótese, um experimento de pensamento, ou, como sugere Rosset, uma “ficção”⁴⁰¹, do que propriamente uma teoria científica.

Analisemos como Nietzsche expressa pela primeira vez a doutrina do eterno retorno no aforismo 341 d’*A gaia ciência*.

O maior dos pesos. – 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 [...]. A perene ampulheta do existir será sempre virada novamente – e você com ela, partícula de poeira!”. 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

⁴⁰¹ ROSSET, C. *Alegria: a força maior*, p.84.

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 teria de estar bem consigo mesmo e com a vida, para *não desejar* nada além dessa última, eterna confirmação e chancela.⁴⁰²

Embora afirmemos que o eterno retorno se apresenta como uma ficção, as questões que se impõem a partir dessa hipótese são muito objetivas. A vida que você vive todos os dias, desejaria voltar a vivê-la uma infinidade de vezes? Nos últimos instantes de sua existência, você estaria de acordo em virar a ampulheta do existir de modo a reviver tudo que já viveu, incluindo necessariamente tudo de grande e de pequeno, todas as suas conquistas e derrotas, alegrias e tristezas? Faria ou não um brinde ao retorno de todas as coisas? Se revoltaria contra essa proposta, rangeria os dentes diante dessa ideia demoníaca? Ou ao contrário, diria sem vacilar, pois não, que venha a vida mais uma vez.

Entretanto não nos enganemos, a chancela do eterno retorno não é tão simples como se parece, não se incorpora esse pensamento dizendo da boca para fora, sim, eu quero viver todas as coisas que vivi, por uma infinidade de vezes. Zaratustra se irrita com o anão exatamente por ele demonstrar esse tipo de compreensão. “Toda verdade é curva, o próprio tempo é um círculo”⁴⁰³. Enquanto que o anão fala do eterno retorno de forma simplória, Zaratustra por sua vez, se aproxima desse pensamento com muito receio, pois ele sente que há algo demasiadamente potente nessa ideia. Para se incorporar o eterno retorno é preciso muito mais do que sair repetindo que o tempo é cíclico.

Vejamos mais uma vez o que diz Nietzsche, “Se esse pensamento tomasse conta de você, tal como você é, ele o transformaria e o esmagaria talvez”. Isso nos faz lembrar da experiência de Zaratustra com a serpente niilista⁴⁰⁴. Asfixiado pelo nojo provocado pelo pensamento de que a vida pobre, pequena, vulgar, finita e incompleta também eternamente retorna, ele só não será destruído, caso seu desejo de viver e criar se mostre maior e mais forte do que todo aquele nojo que o domina.

Neste sentido, é possível afirmar que o além-do-homem se faz, se constrói e se produz, à medida que consegue suportar, conviver e amar esse mais pesado dos pesos. Acolhendo o eterno retorno como ideia divina, como pura necessidade, o “homem” realiza sobre si mesmo

⁴⁰² *A gaia ciência*, § 341.

⁴⁰³ *Assim falou Zaratustra*, Da visão e do enigma.

⁴⁰⁴ “A serpente negra e pesada, simboliza, especificamente, o niilismo passivo causado pela impossibilidade de suportar que não haverá um aperfeiçoamento do homem no sentido de um progresso da humanidade, em outras palavras, que o homem pequeno, fraco, doente, reativo, vingativo, culpado, sempre existirá” (MACHADO, R. *Zaratustra, tragédia nietzschiana*, p.130).

uma transformação, uma transmutação para o “além-do-homem”. A partir dessa grande mudança, desse intenso sim à diversidade caótica e irregular da vida, o além do homem passará a abrigar sob sua face um riso que nem é mais de pastor nem é mais de homem, mas de um iluminado pela vida, entendida como vontade de poder e eterno retorno.

A estória da visão em que Zaratustra sê vê representado em um corpo que agoniza e sufoca é de todo modo o enredo da história do próprio homem ocidental. Se é correto afirmar que esse homem ao longo de sua história conseguiu de forma eficiente “se livrar” de grandes patologias, a exemplo da peste bubônica e da tuberculose, não é tão verdade que ao se curar dessas doenças e de tantas outras já catalogadas e solucionadas pela ciência médica, ele se tornou conseqüentemente um tipo mais saudável. Dito de outro modo, a medicina tradicional está muito aquém de sanar a dor de ser homem. Mas em que consiste essa dor de ser homem?

Zaratustra nos revela que “a dor humana é a dor mais profunda”⁴⁰⁵, pois sabia que o homem era o único animal capaz de abrigar e experimentar no seu corpo a sensação vertiginosa de ver abismos. Por não ser deus, nem pertencer inteiramente ao reino animal, vegetal ou mineral, o homem carrega sobre suas costas a difícil tarefa de precisar ser, criar, produzir e inventar a si mesmo. Vale dizer que essa tarefa, além de difícil é também extremamente cansativa, posto que, para se jogar o jogo da vida, se faz necessário estar sempre abandonando o já adquirido, o já conquistado, para novamente se lançar em busca de outras conquistas. Ao tomar consciência desse jogo inútil, que não visa nenhuma meta ou finalidade fora do próprio ato de jogar, o homem frequentemente passa a interpretar a vida como tédio. Eis o que assinala Cordeiro,

O tédio do homem diante da existência acontece devido ao caráter de repetição de seu esforço para ser, para vir a ser aquilo que ele precisa ser, o que não encontra nenhuma saciedade, nenhum descanso e que por isso parece ser inútil, sem sentido, pois é um estado contínuo de vir a ser que nunca repousa em um estado de ser. O ser, nesse caso, é o que eternamente está em devir, o que sempre retorna como vir a ser. Este eterno retorno mostra a incompletude, a falta, a carência do homem, que precisa sempre fazer-se, constituir-se, já que não é, por essência, nada pronto, acabado, concluído. É originalmente sempre algo por se fazer, e não uma substância, um substrato, um eu.⁴⁰⁶

O que possivelmente este homem entediado diria ao demônio do eterno retorno? Será que ele aprovaria e desejaria continuar jogando esse jogo da vida por uma eternidade de vezes? Certamente diria, para mim já deu, já chega! Ao contrário do homem entediado, o além-do-

⁴⁰⁵ Ibid., Da visão e do enigma.

⁴⁰⁶ CORDEIRO, R.C. *O corpo como grande razão: análise do fenômeno do corpo no pensamento de Friedrich Nietzsche*, p. 146.

homem é o tipo que aprendeu a amar esse jogo inútil, ele não teme o reinício da partida, está sempre aberto aos novos lançamentos de dados da existência. O bom jogador, quer dizer, o jogador trágico é, sobretudo, um amante do jogo, um apaixonado pela vida. O jogador dionisíaco nietzschiano não mais precisa de vinho, pois ele se encontra originalmente embriagado pela vida.

Contudo, para que o homem possa um dia fruir desse momento extraordinário de embriaguez existencial, ele precisa antes de mais nada se curar, ou seja, cuspir fora todo nojo e ressentimento que o impede de ver o charme que há no caos e no abismo que é a vida. Somente após conseguir afastar-se de toda busca neurótica por fundamento, por uma solução fora do horizonte da vida, o homem estará apto a ser um grande experimentador, a desfrutar de uma grande saúde. Neste sentido, a sabedoria trágica, a *gaia ciência* se encontra numa espécie de reconciliação do homem com aquilo que lhe é próprio, com a dor de ser homem. Conforme Fogel,

Assumir a dor, a dor que é o fundo da vida, é retornar à pátria, a casa, ao lar – é para *esta casa*, para *este próprio*, que está se fazendo a viagem do homem doente do homem. [...] Retorno ao lar por parte do homem doente do homem significa: *retomada pelo homem, da essência própria do homem*. Aqui, e assim, se faz saúde – a grande saúde.⁴⁰⁷

Não poderíamos deixar de notar certa ironia nesse movimento de reconciliação do homem ocidental com essa dor que é o fundo da vida. Afirmamos isso dado que a história desse homem foi marcada em grande medida pela fuga dessa dor constituinte, pelo horror à morte e pela obsessão em julgar o sofrimento pelo viés do erro, do mal e da culpa. Ao reconciliar-se com essa dor originária, o homem acaba descobrindo com espanto e alegria que a melhor maneira de encarar o monstruoso da existência não é de olhos fechados, mas de olhos bem abertos. Mais do que isso, descobre que há um grande valor nessa dor e que toda história de fuga dessa pátria foi um grande ato de traição contra a vida.

Após esse árduo retorno ao lar, o homem conquistará sua nobreza, ou seja, estará na condição existencial de amar a vida com todo vigor e intensidade. Neste sentido, a porta de entrada para o advento do além-do-homem se encontra no *quantum* de força que o homem disporá para afirmar seu amor incondicional à vida. Para ser um trágico da alegria, é preciso, pois, ser capaz de um descomunal ato de amor, de se colocar como um *porta-dor* do que Nietzsche chama de *amor fati*. “Minha fórmula para a grandeza do homem é o *amor fati*: nada querer diferente, seja para trás, seja para frente, seja em toda eternidade. Não apenas suportar o

⁴⁰⁷ FOGEL, G; *O homem doente do homem e a transfiguração da dor: uma leitura de Da visão e do enigma em Assim falou Zarathustra*, de Friedrich Nietzsche, p. 33.

necessário, menos ainda ocultá-lo [...] mas *amá-lo*”⁴⁰⁸. Vede então o maior desafio da filosofia de Nietzsche, “nada querer diferente” do que se foi, do que se é e do que se vai ser.

Caberá, portanto, ao homem nobre, intenso e afirmador do *amor fati* se redimir do que Nietzsche chama, na segunda parte de *Assim falou Zaratustra*, de “espírito de vingança”⁴⁰⁹ contra a vida. Nessa peculiar configuração de amor, não há desejo ruim, não há vontade de reparar, corrigir ou mudar nenhuma tonalidade ou aspecto da vida. Trata-se de um amor encorpado, potente, para além do bem e do mal.

O homem que suporta carregar esse amor não pode ser mais chamado de homem, mas de além-do-homem. Ser além-do-homem, neste sentido, não é querer dominar a Terra e os outros homens, não é fazer da vontade de poder uma vontade para a guerra com cheiro de pólvora. A principal marca desse tipo alegre de homem, se percebe fundamentalmente na sua chancela amorosa e incondicional ao eterno retorno de todas as coisas. Enquanto que o “espírito de vingança” se revolta contra a passagem do tempo, querendo mover uma pedra que não se move – o passado – o homem da “vontade criadora” diz diante do “foi”, assim eu quis, “assim eu quero! Assim quererei”⁴¹⁰. Em outros termos, na aprovação incondicional do eterno retorno, o homem eleva a tragicidade de sua alegria ao mais alto nível, pois, sem querer nada diferente do que foi, abandona todo e qualquer sentimento de culpa, revolta, nojo e ressentimento contra a vida.

Mas quem está realmente preparado para constantemente dizer sim a esse tipo de amor? Será que é realmente possível afirmar amorosamente o eterno retorno de todas as coisas? Como querer o eterno retorno da dor, do esforço e de tudo que há de pequeno e sufocante na vida? Como amar o eterno retorno da velhice, feiura, angústia, tédio, miséria, doença e finitude? Não teríamos que ser algum tipo de deus para experimentar todas as consequências e implicações dessa terrível e bela forma de amor? No aforismo 276 d’*A gaia ciência* Nietzsche deixa claro que o *amor fati* não é um tipo de amor banal, algo que se consiga adquirir de forma fácil e definitiva. O *amor fati* é, especialmente, um grande desejo e uma imensa tarefa.

Quero cada vez mais aprender a ver como belo aquilo que é necessário nas coisas. Amor-fati [amor ao destino]: seja este, doravante, o meu amor! Não quero fazer guerra ao que é feio. Não quero acusar, não quero nem mesmo acusar os acusadores. Que minha única negação seja desviar o olhar! E, tudo somado e em suma: quero ser, algum dia, apenas alguém que diz Sim!⁴¹¹

⁴⁰⁸ *Ecce homo*, Por que sou tão inteligente, § 10.

⁴⁰⁹ *Assim falou Zaratustra*, Da redenção.

⁴¹⁰ *Ibid.*, Da redenção.

⁴¹¹ *A gaia ciência*, § 276.

Em síntese, o *Amor fati* é um amor sem ressentimento, que não desvia o olhar do que é feio e que diz sim ao devir em todos os seus momentos. Diríamos mais, amor sem culpa, sem espírito de vingança, amor que afirma o tempo acima de toda vontade de infinitude e eternidade. O homem desse amor possuirá a singularidade de viver o instante como se fosse eterno, de afirmar seus feitos e defeitos com a mesma anuência e alegria. Nessa formatação de amor, o homem passa a ver que “a cada passo, vida é *toda e tudo* [...]. No passo dado, na ação cumprida se ficou devendo nada, nada se ficou *aquém, deficiente, carente*, pois fez todo o possível, uma vez que ser, fazer, é, precisar ser e fazer *só* o possível – o poder ser o que se é [...]”⁴¹².

Não obstante, Nietzsche afirmar que nunca quis “melhorar a humanidade”, é possível defender que sua filosofia oferece sim um tipo de cura trágica contra essa busca patológica por fundamento e infinitude que a humanidade se empenhou em perseguir. Porém, diferentemente de uma religião que prescreve preceitos morais para serem seguidos por todos, a filosofia de Nietzsche apenas sugere que cada qual cultive a coragem necessária para fazer a sua travessia de dor, que cada homem enfrente na sua mais desolada solidão o seu espírito de peso e, acima de tudo, torne-se responsável por criar e dar forma a sua própria existência.

No prólogo de *Assim falou Zaratustra*, Nietzsche deixa bastante claro o que há de mais distinto em sua filosofia – o amor à Terra. “Uma vez a ofensa a Deus era a maior das ofensas, mas Deus morreu, e com isso morreram também seus ofensores. Ofender a terra é agora o que há de mais terrível”⁴¹³. Se pudermos falar em uma ética nietzschiana, esta consistirá na afirmação plena da vida. Nada mais condenável, segundo Nietzsche, do que vituperar, denegrir e ofender a terra – a vida.

Tendo como pano de fundo a verdade trágica nietzschiana, o que seria o mundo e a vida? O mundo em sua totalidade é caos, abismo e absurdo. A vida, por sua vez, é toda ela sem fundamento, razão ou meta. Tudo muda e toda mudança anuncia as mais variadas formas de mortes. O que dizer depois de escutar estas “terríveis” afirmações? Certamente, Zaratustra diria: “Jamais ouvi coisa tão divina!”. Jamais ouvi coisa tão encantadora.

Podemos encontrar um paralelo dessa mesma vontade de afirmação da vida que existe no Zaratustra de Nietzsche, na reconstituição do mito grego de Sísifo elaborada pelo filósofo argelino Albert Camus⁴¹⁴, em sua obra *O mito de Sísifo*. Defendemos que tanto Zaratustra,

⁴¹² FOGEL, G; *O homem doente do homem e a transfiguração da dor: uma leitura de Da visão e do enigma em Assim falou Zaratustra*, de Friedrich Nietzsche, p. 163.

⁴¹³ *Assim falou Zaratustra*, Prólogo.

⁴¹⁴ A produção literária e filosófica de Albert Camus (1913-1960) foi marcada profundamente pela influência do pensamento nietzschiano. Porém, isto não significa dizer que Camus concordasse absolutamente com tudo que foi proferido por Nietzsche. Neste sentido, pode-se dizer que o filósofo franco-argelino, tanto se aproxima, quanto

quanto Sísifo, refletem personagens que amam os homens e a vida. Assim como Zaratustra não se deixará influenciar pelas palavras do velho e simpático eremita⁴¹⁵ que lhe aconselha: “Não vás para junto dos homens, fica na floresta! Seria até melhor que tu fosse para junto dos animais!”⁴¹⁶, Sísifo, ao ter que escolher entre os deuses e os homens, tomará sempre partido pelos homens. É o que veremos a seguir.

De acordo com a narrativa mítica, ao ver Egina ser raptada por uma grande águia, Sísifo não pensará duas vezes na hora de negociar essa informação com o pai da jovem, Asopo – deus do rio. Sísifo dirá que pode fornecer o paradeiro de sua filha, contanto que o deus forneça em troca uma fonte de água para sua amada cidade, Corinto. Mas será que Sísifo não tinha consciência das consequências de tal escolha? Sim, ele sabia perfeitamente que seu amor pelos homens e pela vida também representaria sua perdição. No entanto, “Preferiu a benção da água, aos raios celestes”⁴¹⁷.

Zeus, irritado com a petulância de Sísifo, resolve então enviar Tânatos – a Morte – para buscá-lo, todavia, não será tão fácil arrancá-lo da terra. Com tamanha astúcia, Sísifo conseguirá “enganar” a morte, mantendo-a por um certo tempo acorrentada. Porém, tal artimanha acabou lhe trazendo outros problemas, visto que, ao prender a morte, ele acabará comprando briga com o deus do mundo inferior (Hades) e o deus da guerra (Ares). Mas como era de se esperar, a morte sempre vence e, ao ser libertada por Hades, Tânatos, enfim, levará Sísifo para o mundo dos mortos. Todavia, antes de morrer, ele já tinha guardado a sua última cartada. Chegando ao “inferno”, Sísifo logo pedirá autorização a Hades para vingar-se de sua mulher, por ela ter jogado seu corpo insepulto em praça pública. Com a permissão do deus, Sísifo retornará ao mundo dos vivos. Segundo Camus, esse reencontro de Sísifo com a terra é marcado por uma grande alegria, “quando tornou a ver a face desse mundo, a desfrutar da água e do sol, das pedras tépidas e do mar, não quis voltar para as sombras infernais”⁴¹⁸. Conta-nos a história que Sísifo ainda viveu muitos anos na terra, mas o inevitável sempre chega e, certo dia, Mercúrio arrastará Sísifo pelo pescoço de volta ao mundo de Hades, onde finalmente receberá sua punição. Sísifo terá que eternamente rolar uma rocha ladeira acima, sem jamais conseguir mantê-la no cume. Condenado por toda a vida ao eterno retorno do esforço, ele se tornará o símbolo do trabalhador desgraçado, cuja tarefa é terrivelmente inútil.

se distancia do filósofo Alemão. Sobre esta questão vale a pena conferir: WOODWARD, A. *Nietzschianismo*. Rio de Janeiro: Vozes, 2016, p. 80-89.

⁴¹⁵ O homem velho encarna o tipo santo que fugiu para floresta para viver de amor à Deus, pois considerava os homens demasiadamente imperfeitos para serem amados. Cf. *Assim falou Zaratustra*, Prólogo.

⁴¹⁶ *Assim falou Zaratustra*, Prólogo.

⁴¹⁷ CAMUS, A. *O mito de Sísifo*, p. 138.

⁴¹⁸ Id., *Ibid.*, p. 138.

Mas será que Sísifo é um arrependido dos infernos? Será que ele teria feito algo diferente do que fez para se livrar de tal condenação? O mito nada nos diz sobre isso. Porém, na reconstrução de Camus, Sísifo não se configura como um tipo culpado e arrependido, é provável que ele respondesse ao modo de Zaratustra, “*Isso era a vida? Muito bem! Mais uma vez!*”⁴¹⁹. Dito de outro modo, é isso que as pessoas mais temem: submeter-se ao eterno retorno da rocha, isto é, do trabalho, do esforço, da luta, do ter que manter-se vivo em um mundo sem finalidade, abissal e absurdo? Pois não, eu aceito, mais do que aceito, eu desejo, eu quero. Apropriando-se do seu destino, o herói trágico de Camus faz da rocha sua casa⁴²⁰, tornando-se, por assim dizer, “mais forte que ela”⁴²¹. Porém, Camus não deixará seu Sísifo no topo da montanha, livre de todo esforço, mas na base, no lugar onde ele sempre reencontra seu fardo.

Deixo Sísifo na base da montanha! As pessoas sempre reencontram seu fardo. Mas Sísifo ensina a fidelidade superior que nega os deuses e ergue as rochas. Também ele acha que está tudo bem. Esse universo, doravante sem dono, não lhe parece estéril, nem fútil. Cada grão dessa pedra, cada fragmento mineral dessa montanha cheia de noite forma por si só um mundo. A própria luta para chegar ao cume basta para encher o coração de um homem. É preciso imaginar Sísifo feliz.⁴²²

Se anteriormente dissemos que Sísifo poderia perfeitamente incorporar as palavras de Zaratustra: *Isso era a vida? Muito bem! Mais uma vez*, certamente Zaratustra poderia do mesmo modo, se apropriar de tudo que fora dito por Camus no último parágrafo de sua obra. Zaratustra e Sísifo, personagens distintos, mas que carregam a mesma *gaia* ciência: Permanecer fiel à rocha, à terra, à vida. Nada de teleologia, utopia ou idealismo. Tudo está bem, tudo foi o que poderia ser, não há nada para se corrigir, a vida é o que é. Tudo é caos, abismo, absurdo. Eis o grande charme do mundo. Deus está morto, o universo é sem dono, pois bem, que a vida se faça divina e que o homem possa atravessar o deserto do niilismo para ser um criador de novas formas de existências. Dizer sim ao eterno retorno de todas as coisas, inclusive e especialmente ao retorno dessas montanhas cheias de noite, pois uma vida sem peso é uma vida sem valor. Em suma, saber que o mais importante não é o final de uma travessia, mas a aventura de ser um *atravessa-dor*. Sísifo e Zaratustra, dois trágicos da alegria, personagens felizes, paradoxalmente porque souberam abandonar toda procura por felicidade.

⁴¹⁹ Assim falou Zaratustra, Da visão e do enigma.

⁴²⁰ Cf. CAMUS, A. *O mito de Sísifo*, p. 138.

⁴²¹ Id., Ibid., p.139.

⁴²² Id., Ibid., p.141.

CONCLUSÃO

Talvez uma das maiores surpresas de nossa pesquisa tenha sido a descoberta de que “o riso” também ri das palavras e da linguagem. Não foi preciso muito tempo para percebermos o grande desafio que se anunciava quando decidimos aceitar a tarefa de “definir” o riso em Nietzsche. Como foi possível filosofar sobre esse gesto humano tão ambíguo, misterioso e paradoxal? Mais ainda, quais foram os movimentos que tivemos que realizar para analisar o riso no território de uma filosofia marcada profundamente pelo perspectivismo⁴²³?

Podemos dizer que nosso trabalho só se tornou possível porque aceitamos, antes de mais nada, o limite, ou seja, a impossibilidade de criarmos uma definição única e absoluta sobre o riso em Nietzsche. Conseguimos entender que a melhor maneira de nos aproximarmos do riso não era através da pergunta pelo “o que é o riso?”. Substituímos essa questão, por outra que nos pareceu mais fundamental, isto é, quais os movimentos, os deslocamentos e as rupturas que o riso operava na filosofia de Nietzsche? Com essa simples mudança de perspectiva, abandonamos o campo das essências e entramos no campo da mobilidade e do devir. E o que ganhamos com isso?

A primeira conclusão a que chegamos é que na filosofia de Nietzsche, o riso está sempre relacionado a uma vontade de poder. Dito de outro modo, sobre o desabrochar de cada riso podemos pressupor a expressão de uma vontade de poder que pode ser fraca ou forte, afirmativa ou negativa. De forma mais explícita, estamos querendo dizer que nem todo riso possui o mesmo valor e a mesma intensidade. No riso do tipo nobre e forte, por exemplo, há uma vontade de poder afirmativa, pois ele diz sim à inocência do jogo do mundo com alegria e leveza. Por outro lado, no riso do tipo fraco e ressentido há uma vontade de poder negativa, visto que ele diz não ao mundo, enquanto movimento desprovido de sentido que constantemente se faz e se desfaz.

No entanto, apesar de destacarmos essa diferença entre o riso do nobre e o riso do ressentido, não encontramos em Nietzsche um desejo de excluir definitivamente o riso ressentido, por mais que ele seja amargurado, amarelo e desprovido de beleza, ele contribui com a riqueza e a multiplicidade de risos. Não se trata de proibir qualquer forma de riso, mas

⁴²³ O perspectivismo nietzschiano se distancia da noção clássica de verdade, compreendida como adequação entre o discurso e a realidade. Sob o viés do perspectivismo, o mundo torna-se uma construção interpretativa, de modo que a realidade passa a abrigar uma infinidade de sentidos instituídos a partir da vontade de poder. “O mundo [...] não possui nenhum sentido por trás de si, mas infinitos sentidos: ‘perspectivismo’. São nossas necessidades *que interpretam o mundo*: nossos impulsos e seus prós e seus contras. Cada impulso [...] tem sua perspectiva [...]” (*Fragmentos póstumos*, 1885-1887, 7 (60)).

de hierarquizá-los. Mas neste caso, o que seria o riso de boa qualidade? Seria como já sugerimos na introdução desta dissertação, o riso inocente da criança que consegue se alegrar com o jogo da vida, consentindo com amor ao eterno retorno de criação e destruição que compõe a música trágica do mundo.

Outro ponto fundamental que pudemos extrair de nossa pesquisa, diz respeito a dimensão artística do riso. Em *A gaia ciência*, Nietzsche afirma que “[...] devemos aprender com os artistas, e no restante ser mais sábios do que eles”⁴²⁴. Mas como isto é possível? Como se pode ser mais sábio que o artista? Nietzsche escreve isto não porque desprezasse o trabalho dos artistas, mas sobretudo para sublinhar que a vida em si mesma já é um verdadeiro palco, onde nos é permitido querer “ser os poetas-autores de nossas vidas”⁴²⁵. E o que o riso tem a ver com isso? Entendemos que o riso constitui o elemento indispensável nesse processo de criação de si, de transformação da vida em obra de arte. Por meio do riso o homem pode expulsar tanto o “espírito de gravidade” que impede toda vontade de elevação, quanto toda espécie de “compaixão”, enquanto afeto que duplica desnecessariamente a dor.

Percebemos que o riso possibilita ao homem construir sua vida com mais leveza e elegância, assim como ele próprio é resultado de um processo de aprendizado e de escuta da vida. Gostaríamos de acrescentar que, apesar de não desprezarmos a dimensão biológica e fisiológica do riso e de reconhecermos a importância dos recentes estudos que a neurociência tem desenvolvido sobre esse comportamento humano, defendemos que a dimensão do riso privilegiada por Nietzsche não pode ser explicitada pela ciência moderna.

O riso filosófico que privilegiamos se encontra não só apenas para além do bem e do mal, mas igualmente para além do mero gesto social que passou a ser receitado na contemporaneidade de forma indistinta e massificada. Verificamos que há no riso de Nietzsche uma proximidade com o que ele chamou em *Aurora* de “terceiro grande olho”.

O terceiro olho. – Quê? Você ainda precisa de teatro? É ainda tão jovem? Seja inteligente, busque a tragédia e a comédia ali onde são representadas melhor! Onde tudo é mais interessante e interessado. Sim, não é tão fácil permanecer apenas expectador então – mas aprenda isso! E em quase todas as situações que lhe forem difíceis e dolorosas você terá uma pequena porta para a alegria e um refúgio, mesmo se as suas próprias paixões o acometerem. Abra o seu olho de teatro, o terceiro grande olho que olha o mundo pelos outros dois.⁴²⁶

⁴²⁴ *A gaia ciência*, § 299.

⁴²⁵ *Ibid.*, § 299.

⁴²⁶ *Aurora*, § 509.

Vejamos que, assim como esse terceiro olho, o riso valorizado por Nietzsche se concentra em um ato criador, em uma conquista de quem se dispõe a olhar para si mesmo e para a vida a partir desse olhar que unifica a tragédia e a comédia humana como partes necessárias e constituintes da vida.

Já fora dito que a filosofia de Nietzsche teria se limitado a fazer um diagnóstico preciso do niilismo, mas que não teria sido suficientemente criativa para propor saídas para enfrentar esse terrível abatimento que tomou conta da atmosfera europeia do século XIX e XX. Pode-se deduzir que nossa tese caminhou na contramão dessa segunda opção, visto que entendemos que Nietzsche conseguiu manter-se lúcido tanto no diagnóstico do niilismo, quanto na exaltação de uma sabedoria trágica, que permitisse ao homem atravessar o sentimento de “em vão”, melancolia e apatia que tinha tomado conta do homem europeu após a morte de Deus.

Diante deste contexto, defendemos que a filosofia de Nietzsche representa uma “pequena porta para a alegria”, um “refúgio” para quem se cansou de fugir da dor de ser homem e deseja assumir a tarefa de “tornar-se o que se é”, ou seja, possibilidade e jogo de criação.

O riso trágico nietzschiano é o riso de quem sabe claramente que a vida é finita e limitada, que não existe paraíso após a morte, nem tampouco no aqui e agora e, mesmo assim, continua dizendo sim a ela. Esse riso sereno e jubilatório é, acima de tudo, um riso de amor à terra e de celebração indiscriminada do devir.

É verdade que, para que esse riso trágico pudesse aparecer em grande estilo, foi preciso dizer não à moral da compaixão. Não negamos os tons de zombaria, sarcasmo e ironia que existe na crítica nietzschiana à moral, no entanto, foi preciso também deixarmos claro o outro lado do tabuleiro do jogo nietzschiano, isto é, a parte propositiva e afirmativa de sua filosofia. O criador de Zarathustra defende uma forma de imoralismo? Sim, mas não confundamos o riso do imoralismo nietzschiano com o riso da vulgaridade que desdenha da moral tradicional em nome de uma vida fácil e de gozo absoluto. O que estamos querendo dizer é que Nietzsche não ri da moral porque queira instituir algo menor do que ela. Aqueles que desejam se aproximar da alegria trágica nietzschiana achando que vão encontrar um território de facilidades estão muito enganados. Não esqueçamos: Nietzsche só diz não à moral, porque pretende dizer sim ao peso e a leveza da vida.

Acreditamos que Nietzsche além de ser um amigo da sabedoria é também um amigo do riso. Por meio de sua *gaia* ciência ele pôde criar diferentes dispositivos filosóficos que permitissem aos homens estabelecer uma relação mais rica e amorosa com a vida. Enfim, Nietzsche foi o filósofo que aprendeu radicalmente que, quando se olha para o abismo rindo, ele pode sorrir de volta.

REFERÊNCIAS

- ABBAGNANO, N. *Dicionário de filosofia*. Trad. Alfredo Bosi. 4.ed. São Paulo: Martins Fontes, 2000.
- ALBERTI, V. *O riso, as paixões e as faculdades da alma*. Textos de História. Revista da Pós-Graduação em História da Universidade de Brasília. Brasília, UnB, n.1, v.3, 1995, p.5-25.
- ALMEIDA, R. M de. *Nietzsche e o paradoxo*. São Paulo: Loyola, 2005.
- ARISTÓTELES. *As partes dos animais*. Trad. Maria de Fátima Sousa e Silva. Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 2010.
- _____. Ética a Nicômaco. In: _____. *Obras incompletas*. Vol.II. Trad. Leonel Vallandro e Gerd Bornheim da versão inglesa de W.D. Ross. São Paulo: Nova Cultural, 1991. (Coleção Os pensadores).
- _____. *Poética*. Trad. Eudoro de Sousa. 5.ed. Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 1987.
- ASSOUN, P.L. *Freud & Nietzsche: semelhanças e dessemelhanças*. Trad. María Lúcia Pereira. São Paulo: Brasiliense, 1991.
- AZEREDO, V. D. *Nietzsche e a dissolução da moral*. São Paulo: Unijuí, 2000.
- _____. Eticidade do costume: A inscrição do social no humano. In: FREZATTI, J.W; PASCHOAL, A.E. *120 anos de Para a genealogia da moral*. Ijuí: Editora Unijuí, 2008
- BARRENECHEA, M.A. de. *Nietzsche e a alegria do trágico*. Rio de Janeiro: 7 Letras, 2014.
- BERGSON, H. *La rire*. Paris: Ed Quadrige, 1989.
- BRUSSOTI, M. *Ressentimento e vontade de nada*. In: Cadernos Nietzsche nº 8, São Paulo: USP, 2000, p. 3-34.
- CAMUS, A. *O mito de Sísifo*. Trad. Ari Roitman e Paulina Wach. 3.ed. Rio de Janeiro: Record, 2016.
- CORDEIRO, R.C. *Dessertificação e niilismo*. Revista Teias, n. 32, v. 14, Maio./Ago. 2013, p.129-144
- _____. *O corpo como grande razão: análise do fenômeno do corpo no pensamento de Friedrich Nietzsche*. São Paulo: 2012.
- DELEUZE, G; GUATARRI, F. *O que é filosofia?*. Trad. Bento Prado Junior e Alberto Alonso Munoz. São Paulo: Editora 34, 1992.
- DOSTOIÉVSKI, F. *Memórias do subsolo*. Trad. Boris Schnaiderman. São Paulo: Editora 34, 2000.

FERRAZ, M.C.F. A genealogia e suas vozes. O cordeiro e a ave de rapina. In: FREZATTI, J.W; PASCHOAL, A.E. *120 anos de Para a genealogia da moral*. Ijuí: Editora Unijuí, 2008.

FOGEL, G. *O homem doente do homem e a transfiguração da dor: uma leitura de Da visão e do enigma em Assim falou Zaratustra, de Friedrich Nietzsche*. Rio de Janeiro: Mauad X, 2010.

FOUCAULT, M. Nietzsche, a genealogia e a história. In: _____. *Microfísica do poder*. 21. ed. Rio de Janeiro: Graal, 1979.

GIACOIA Jr., O. *Nietzsche como psicólogo*. São Leopoldo: Unisinos, 2002.

GLEISER, M. *Criação imperfeita: cosmo, vida e código oculto da natureza*. Rio de Janeiro: Record, 2010.

GROJNOWSKI, D. *Aux commencements du rire moderne. L' esprit fumist*. Paris: Editions Jean-Claude Lattès, 1997.

HAN, B-C. *A sociedade do cansaço*. Trad. Enio Paulo Giachini. Rio de Janeiro: Vozes, 2015.

HANS, C. A. *Histórias maravilhosas de Andersen*. Trad. Heloisa Hahn. São Paulo: Companhia das letrinhas, 1995.

HÉBER-SUFFRIN, P. *O Zaratustra de Nietzsche*. Trad. Lucy Magalhães. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1991.

HEIDEGGER, M. A palavra de Nietzsche “Deus morreu”, in: *Caminhos da floresta*. Trad. Alexandre Franco de Sá. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2012.

_____. *Nietzsche I*. Trad. Marco Antônio Casanova. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2010.

HERÁCLITO. In: Pré-socráticos. *Obras incompletas*. São Paulo: Abril cultural, 1991. (Coleção Os pensadores).

HESÍODO. *Os trabalhos e os dias*. Trad. Alessandro Rolim de Moura. Curitiba: Segesta, 2012.

HOBBS, T. *Leviatã ou matéria, forma e poder de um Estado eclesiástico e civil*. Trad. João Paulo Monteiro e Maria Beatriz Nizza da Silva. 2.ed. São Paulo: Abril Cultural, 1979.

HUIZINGA, J. *Homo ludens: O jogo como elemento da cultura*. São Paulo: Perspectiva, 2017.

JANKÉLEVITCH, V. *O paradoxo da moral*. Trad. Helena Esser dos Reis. São Paulo: Papirus, 1991.

JANZ, C. P. *Friedrich Nietzsche: uma biografia*, Vol. I, II, III. Trad. Markus A. Hediger e Luis M. Sander. Rio de Janeiro: Vozes, 2016.

JASPERS, K. *Introdução à filosofia de Friedrich Nietzsche*. Trad. Marco Antônio Casanova. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2016.

KANGUSSU, I. et al (Org.). *O cômico e o trágico*. Rio de Janeiro: 7 letras, 2008.

KANT, E. *Critique de la faculté de juger*. Paris: A. Renault, 1995.

KHEL, M. R. *Ressentimento*. São Paulo: Casa do psicólogo, 2015.

KIERKEGAARD, S. *Pós-escrito às migalhas filosóficas*. Vol. 2. Trad. Álvaro Luiz Montenegro Valls e Marília Murta de Almeida. Rio de Janeiro: Vozes, 2016.

KRASRANOV, S.V. *Nietzsche: Pathos artísticos versus consciência moral*. Jundiaí: Paco Editorial, 2011.

LESKI, A. *A tragédia grega*. São Paulo: Perspectiva, 1976.

LINGIS, A. *A vontade de potência*. Revista Educação e Realidade, n.28, Jan./Jul. 2013, p. 11-20.

LUNA, S. *Arqueologia da ação trágica: o legado grego*. João Pessoa: Ideia, 2012.

MACHADO, R. *Nietzsche e a verdade*. São Paulo: Paz e terra, 1999.

_____. *O nascimento do trágico: de Schiller a Nietzsche*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2006.

_____. *Zaratustra, tragédia nietzschiana*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1997.

MANFRED, G. *Do que riem as pessoas inteligentes?: pequena filosofia do humor*. Trad. André Delmonte e Kristina Michahelles. Rio de Janeiro: Record, 2011.

MARCONDES, D. *Iniciação a história da filosofia: dos pré-socráticos a Wittgenstein*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2002.

MARTON, S. *Nietzsche hoje?: Colóquio de Cerisy*. São Paulo: Brasiliense, 1985.

_____. (Org.). *Dicionário Nietzsche*. São Paulo: Loyola, 2016.

MINOIS, G. *História do riso e do escárnio*. Trad. Maria Helena O. Ortiz Assumpção. São Paulo: Editora Unesp, 2003.

MOURA, C, A de. *Nietzsche: civilização e cultura*. 2.ed. São Paulo: Martins Fontes, 2014.

MÜLLER-LAUTER, W. *Nietzsche: sua filosofia dos antagonismos e os Antagonismos de sua filosofia*. Trad. Clademir Araldi. São Paulo: Unifesp, 2009.

NIEMEYER, C. (Org.). *Léxico Nietzsche*. São Paulo: Loyola, 2014.

NIETZSCHE, F. *A gaia ciência*. Trad. Paulo César de Souza, São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

_____. *Além do bem e do mal: prelúdio a uma filosofia do futuro*. Trad. Paulo César de Souza, São Paulo: Companhia das Letras, 2005.

_____. *Assim falou Zaratustra*. Trad. Paulo César de Souza, São Paulo: Companhia das Letras, 2011.

_____. *Aurora*. Trad. Paulo César de Souza, São Paulo: Companhia de Bolso, 2016.

_____. A vontade de poder. In:_____: *Obras incompletas*. Vol. 2. Seleção de textos Gerard Lebrun. Trad. e notas de Rubens Rodrigues Torres Filho. São Paulo: Abril, 1987. (Coleção Os Pensadores).

_____. *Crepúsculo dos ídolos ou como se filosofa com o martelo*. Trad. Jorge Luiz Viesenteiner. Rio de Janeiro: Vozes, 2014.

_____. *Cinco prefácios para cinco livros não escritos*. Trad. Pedro Sússekind. 3.ed. Rio de Janeiro: 7 Letras, 1996.

_____. *Ecce homo*. Trad. Paulo César de Souza, São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

_____. *Fragmentos póstumos: 1887-1889: Vol. VII*. Trad. Marco Antônio Casanova. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2012.

_____. *Fragmentos póstumos: 1885-1887: Vol. VI*. Trad. Marco Antônio Casanova. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2013.

_____. *Genealogia da moral: uma polêmica*. Trad. Paulo César de Souza, São Paulo: Companhia das Letras, 1998.

_____. *Humano, demasiado humano*. Trad. Paulo César de Souza, São Paulo: Companhia das Letras, 2000.

_____. *O Anticristo: maldição ao cristianismo*. Trad. Paulo César de Souza, São Paulo: Companhia de Bolso, 2016.

_____. *O nascimento da tragédia ou pessimismo ou helenismo*. Trad. J. Guinsburg. São Paulo: Companhia de Bolso, 2007.

_____. Sobre verdade e mentira no sentido extra-moral. In:_____: *Obras incompletas*. Vol. 1. Seleção de textos Gerard Lebrun. Trad. e notas de Rubens Rodrigues Torres Filho. São Paulo: Abril, 1987. (Coleção Os Pensadores).

_____. Sobre o niilismo e eterno retorno. In:_____: *Obras incompletas*. Vol. 2. Seleção de textos Gerard Lebrun. Trad. e notas de Rubens Rodrigues Torres Filho. São Paulo: Abril, 1987. (Coleção Os Pensadores).

OLIVEIRA, J.R. de. *Nietzsche e o Heráclito que ri*: solidão, alegria trágica e inocência do devir. Veritas, Porto Alegre, V.55, Set-Dez 2010, p.217-235.

ONFRAY, M. *A sabedoria trágica*: sobre o bom uso de Nietzsche. Trad. Carla Rodrigues. Belo Horizonte: Autêntica, 2014.

PASCHOAL, A.E. Má-consciência e ressentimento. In: PERES. *Filósofos e terapeutas*: em torno da questão da cura. São Paulo: Escuta, 2007.

_____. *Nietzsche e a auto-superação da moral*. Ijuí: Unijuí, 2009.

_____. *Nietzsche e o ressentimento*. São Paulo: Humanitas, 2014.

PERES, D.O. (Org.). *Filósofos e terapeutas*: em torno da questão da cura. São Paulo: Escuta, 2007.

PLATÃO. *A República*. Trad. Maria Helena Pereira. Lisboa: Calouste Gulbembkian, 2007.

RIBEIRO, A. M. *Riso e enigma em Sócrates*. Letras Clássicas, n.7, 2003, p. 219-246.

ROSSET, C. *A lógica do pior*. Rio de Janeiro: Espaço e Tempo, 1989.

_____. *Alegria: a força maior*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2000.

SAFRANSKI, R. *Nietzsche, biografia de uma tragédia*. Trad. Lya Luft. São Paulo: Geração Editorial, 2001.

SCHOPENHAUER, A. *O mundo como vontade e representação*. Trad. Jair Barbosa. São Paulo: Editora Unesp, 2015.

_____. *Sobre o fundamento da moral*. Trad. Maria Lúcia Cacciola. São Paulo: Martins Fontes, 1995.

SLOTERDIJK, P. *O quinto "evangelho" de Nietzsche: é possível melhorar a boa nova?*. Trad. Flávio Beno Siebeneichler. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2004.

SUAREZ, R. *Nietzsche comediante: a filosofia da ótica irreverente de Nietzsche*. Rio de Janeiro: 7 Letras, 2007.

TONGEREN, P.V. *A moral da crítica de Nietzsche a moral: estudo sobre Para além do bem e mal*. Trad. Jorge Luiz Viesenteiner. Curitiba: Champagnat, 2012.

VILLAR, M. S. de (Org.). *Dicionário Houaiss conciso*. São Paulo: Moderna, 2011.

WOODWARD, A. *Nietzschianismo*. Trad. Diego Kosbiau Trevisan. Rio de Janeiro: Vozes, 2016.

SZONDI, P. *Ensaio sobre o trágico*. Trad. Pedro Süsskind. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2014.