

A HIPÓTESE NIETZSCHE-SPENCER OU SOBRE A ESPETACULARIZAÇÃO DO SOFRIMENTO

Hailton Felipe Guiomarino

Faculdade Cosmopolita

Resumo: O artigo apresenta, panoramicamente, o tema da espetacularização do sofrimento na filosofia de Nietzsche. Começa-se por analisar textos ilustrativos, com ênfase em *Aurora* e *Genealogia da Moral*, a fim de mostrar que a espetacularização é uma tese histórica, etnológica e psicológica sobre a moralização de um modo de se relacionar com o sofrimento, cuja matriz foi a religião. Discute-se, em seguida, o papel de *The Data of Ethics*, de Herbet Spencer, na composição das teses nietzschianas. O filósofo inglês é apontado pela crítica especializada, em geral, como a única fonte temática de Nietzsche. Almejando nuançar essa afirmação, mostra-se que Spencer é fonte argumentativa e não temática, uma vez que a espetacularização já aparece trabalhada dois anos antes do contato de Nietzsche com a obra de Spencer. Conclui-se, assim, pela coautoria da tese da espetacularização do sofrimento, destacando as peculiaridades nas abordagens de cada filósofo. Spencer, portanto, teria valor de argumento e linguagem etnológicas para robustecer reflexões próprias de Nietzsche.

Palavras-chave: Espetacularização, sofrimento, crueldade, Herbet Spencer.

Abstract: The article presents, panoramically, the theme of the spectacularization of suffering in Nietzsche's philosophy. It begins by analyzing illustrative texts, with an emphasis on *Dawn* and *On the Genealogy of Morality*, in order to show that spectacularization is a historical, ethnological, and psychological thesis about the moralization of a way of relating to suffering, whose origin lies in religion. It discusses then the role of *The Data of Ethics* by Herbert Spencer in the development of Nietzsche's theses. The English philosopher is pointed to by specialized critics in general as Nietzsche's only thematic source. Seeking to nuance this claim, the article shows that Spencer is an argumentative, not thematic, source, since the idea of spectacularization had already appeared in Nietzsche's work two years before his contact with Spencer's writings. The article thus concludes by suggesting a co-authorship of the thesis of the spectacularization of suffering, highlighting the peculiarities in each philosopher's approach. Spencer, therefore, serves as an ethnological argumentative and linguistic resource to strengthen Nietzsche's own reflections.

Keywords: Spectacularization, suffering, cruelty, Herbert Spencer.

1. Esclarecimentos conceituais

O presente artigo corresponde à primeira aula do minicurso por mim ministrado no “Encontro Schopenhauer & Nietzsche: perspectivas sobre o

sofrimento e a arte”. Intitulado “A espetacularização do sofrimento na obra de Nietzsche”, o minicurso cumpriu o seguinte itinerário: apresentou-se um mapeamento textual para introduzir o tema da espetacularização, bem como discutiu o diálogo entre Nietzsche e Herbert Spencer a respeito (1^a aula); analisou-se a psicologia da espetacularização pelo liame da má consciência e da demanda por dar sentido ao sofrimento¹ (2^a aula); explorou-se as implicações perfeccionistas da prática de espetacularizar o sofrimento (3^a aula); por fim, subsidiado pela obra de Byung-Chul Han, discutiu-se a pertinência da espetacularização do sofrimento para uma crítica da sociedade neoliberal (4^a aula).

O intuito do minicurso foi fundamentar uma perspectiva de abordagem do sofrimento na contemporaneidade com uma dupla vantagem. A primeira: ser capaz de mostrar o equívoco da crença de que a cultura ocidental atual é avessa ao sofrimento, querendo dele se afastar o máximo possível, seja através do entretenimento, seja através da medicalização ou mesmo de discursos motivacionais. A segunda: ser capaz de identificar usos sociais, políticos e éticos do sofrimento como estratégias em relações de força, valores e práticas. As ideias apresentadas a seguir consistem em mais um esforço de encaminhar a elaboração da abordagem para tais objetivos.

Tomando Nietzsche como referência, exploro, panoramicamente, neste artigo, aquilo que se poderia chamar de “espetacularização do sofrimento”. De modo direto e didático, o termo alude à prática de inserir o sofrimento em certo regime de visibilidade a fim de tirar proveito de uma economia de poder. Esse proveito não necessariamente será para o sofredor. Forneço essa definição antecipadamente com o intuito de afastar associações com o pensamento desenvolvido por Guy Debord em seu clássico “Sociedade do Espetáculo”.

A espetacularização do sofrimento, de que trato aqui, não traduz relações sociais do modo capitalista de produção e consumo, mediadas por imagens. Os espetáculos de sofrimento não consistem em uma *Weltanschauung*, nem estão, necessariamente, ligados aos âmbitos da propaganda e do entretenimento. Sobretudo, não significa uma “inversão concreta da vida”, expressão do “não-vivo”². Nietzschanamente, a espetacularização do sofrimento desenvolve-se no âmbito de valorações morais e de necessidades fisiopsicológicas de sentido. Nesse registro, não possui um vínculo essencial

¹ Cf. GUIOMARINO, 2025.

² Cf. DEBORD, 2005, §§3, 4, 5 e 6. À medida que os parágrafos aqui indicados são a base conceitual da teoria do espetáculo de Guy Debord, a rejeição destes enfatiza a advertência de não transpor o significado debordiano de espetáculo para o raciocínio nietzschiano a ser desenvolvido neste artigo.

com o capitalismo porque não representa este a totalidade da moral e da configuração psíquica do ser humano na história. O capitalismo seria apenas um circuito valorativo e de poder, pelo qual um modo de espetacularizar o sofrimento se torna possível. Assim, se, por um lado, a espetacularização não designa um traço substancial de uma fase do capitalismo, por outro lado, permite uma leitura da sociedade capitalista, uma vez que esta põe em curso valores e dinâmicas de sujeição, que faz do sofrimento um espetáculo. Mas, neste último aspecto, é apenas um episódio a mais em uma longa história.

Ao valer-me dos termos “moral”, “necessidades fisiopsicológicas”, “valores” e “poder” para comunicar a espetacularização do sofrimento, fica indicado o recorte em que situo minha argumentação. Privilegio, tematicamente, os momentos da obra nietzschiana, nos quais a história da moral é abordada, do ponto de vista naturalista. Para este artigo, deixo de lado, por conseguinte, a espetacularização dramática do sofrimento na arte trágica. Esse último caso implica aprofundar tópicos estéticos em Nietzsche, os quais desviariam o tom histórico, psicológico e sociocultural desta introdução ao tema.

A opção pelas dimensões não artísticas da espetacularização do sofrimento se justifica duplamente. Primeiro, pela abundante exemplificação textual. Ela permite, assim, uma passagem panorâmica pelo *corpus* nietzschiano. Segundo, pela dissociação semântica entre espetacularização e artificialismo midiático, encontrado, por exemplo, na indústria do entretenimento, com seu drama ficcional e seu sensacionalismo. Isso é demasiado importante, uma vez que, para Nietzsche, espetáculos de sofrimento consistem, também, de práticas sociais, culturais, tão comuns, cotidianas, naturais e reais. Dito de outro modo, fora do drama ficcional dos palcos e das câmeras, o sofrimento é espetacularizado na moral. Historicamente, teria sido a moralização dessa prática que a tornou um modo axial de lidar com o sofrimento na cultura ocidental, uma vez que a moral garante a repetição da prática enquanto costume e até dever.

Para pormenorizar essas considerações introdutórias, gostaria de trabalhar, a seguir, alguns textos ilustrativos. A familiarização com as formulações de Nietzsche fornecerá um melhor entendimento do tema. Isso subsidiará a etapa seguinte: a comparação com Herbet Spencer, autor frequentemente apontado pelos intérpretes como a fonte de Nietzsche para o tema da espetacularização do sofrimento. Dessa comparação, intenciono, primeiro, sustentar que não é totalmente acertado identificar Spencer como a única fonte para o tema; e, segundo, mostrar a peculiaridade da abordagem nietzschiana, ausente em Spencer.

2. Um panorama do espetáculo

Um texto de importância central para a espetacularização do sofrimento é o aforismo 18 de *Aurora*³, intitulado *A moral do sofrimento voluntário*. Pode-se dividi-lo em dois momentos. No primeiro, Nietzsche procura mostrar como o dito “prazer na crueldade” firmou-se como um costume antigo nos primeiros estágios da sociedade, os assim chamados “imensos períodos de ‘moralidade do costume’”. No segundo momento, Nietzsche sustenta que o prazer em causar dor a si próprio persiste ainda hoje.

Aprofundando o primeiro momento, é questionado qual o maior dos prazeres para grupos sociais antigos, de comunidade pequena, que vivem sempre ameaçados, em estado de guerra e de severa moralidade. Trata-se do prazer na crueldade, uma vez que o comportamento cruel afastaria, psicologicamente, o medo dos perigos ao criar uma sensação de poder, logo, segurança. “A comunidade se reanima com os atos do homem cruel e afasta de si o negrume do temor e cautela constante”. A gratidão pelos estados de ânimos potentes trazidos pela crueldade é transposta para o plano teológico. Se a crueldade beneficia a comunidade é porque os deuses alegram-se com ela e querem ver a comunidade favorecida. Por essa razão, “insinua-se no mundo a ideia de que o *sofrimento voluntário*, o martírio deliberado tem bom sentido e valor” (A, 18). A crueldade como práxis social está justificada.

A explicação psicológica de Nietzsche é transparente: o aumento no sentimento de poder, fornecido pela crueldade, leva à justificação religiosa e à adoção reforçada dessa prática. “Gradualmente, o costume estabelece na comunidade uma praxe conforme esta ideia: desconfia-se mais de todo bem-estar exuberante e confia-se mais em todo estado difícil e doloroso”. Nesse modelo de comunidade antiga, a pessoa moral é aquela que frequentemente sofre, vive duramente, priva-se e castiga-se

não (...) como meio de disciplina, de autodomínio, de anseio de felicidade individual, mas como virtude que faz a comunidade ter bom aroma junto aos deuses maus, subindo até eles como os fumos de um permanente sacrifício no altar. (A, 18)

³ Serão utilizadas as seguintes abreviaturas para citar as obras de Nietzsche: HH (*Humano, demasiado humano*), A (*Aurora*), BM (*Além do bem e do mal*) GM (*Genealogia da moral*), AC (*O Anticristo*), e FP, para os fragmentos póstumos, conforme a convenção adotada pelos editores G. Colli e M. Montinari, na *Kritische Studienausgabe* (KSA), e seguida por Paolo D'orio, na edição eletrônica e-KGWB: <http://www.nietzschesource.org/#eKGWB>.

Note-se, aí, a presença da espetacularização. Os deuses regozijam-se em ver o sofrimento humano. Esse sofrimento possui “bom sentido e valor” enquanto prazer divino. Ora, se os deuses estimam o sofrimento humano, este encontra-se justificado. E mais: encontra-se aí uma motivação para ser inventivo na crueldade e no fazer-sofrer a si próprio. Quanto mais inventivamente cruel, maior é o deleite dos deuses. Leia-se isso psicologicamente: maior fruição no sentimento de poder será gerada para comunidade. Com a justificação divina, o sofrimento, na forma da crueldade, pode ser fruído e servir ao aumento do sentimento de poder. O argumento é, sobretudo estético: o gozo da divindade na crueldade reflete o gozo da comunidade com o seu fortalecimento pela crueldade.

O espectador divino é uma instância de sentido que justifica e significa o sofrimento pelo sentimento de poder. Ademais, a espetacularização do sofrimento nos mostra, aqui, certa função social da crueldade. A crença de que o martírio autoinfligido agrada a deuses espectadores reforça certas condutas favoráveis à comunidade, ao mesmo tempo em que reprova outras. Se lembarmos a tese de *O Anticristo*, 25, segundo a qual um deus é a expressão da consciência de poder de um povo, então o espectador divino é a forma panóptica do olhar social. A comunidade com seus costumes se apraz dos indivíduos que se martirizam em nome das crenças que favorece o grupo social. O espetáculo é um dispositivo social e psicológico.

No segundo momento do aforismo, Nietzsche endereça o posicionamento de que, atualmente, não nos livramos dessa antiga lógica do sofrimento voluntário a serviço do sentimento de poder. Agora, há um deslocamento nas ideias. O argumento sai do âmbito da comunidade e passa ao do indivíduo. “Cada pequeno passo no âmbito do livre pensar, da vida pessoalmente configurada, sempre foi pelejado com martírios físicos e espirituais”. No aforismo 18, essa tese é mais afirmada que argumentada. Seu valor é o de provação a respeito de como os modernos ainda desfrutam da crueldade, muito embora acreditem ser “civilizados” e nada “bárbaros” como os “primitivos”.

Tematicamente próximo ao aforismo 18 é o aforismo 144, ainda de *Aurora*. Ele se insere numa série de aforismos concernentes à crítica da compaixão. Então, diz Nietzsche, se nos compadecêssemos do sofrimento alheio, ficaríamos igualmente sofredores. Mas com isso, os outros, de quem compadecemos, ampliariam seu sofrimento porque agora teriam compaixão de nós. Assim, não poderíamos confortar o sofredor. A compaixão aparece, aqui, como duplicadora dos tormentos ao invés de amenizadora. O aforismo segue para um contraponto.

Haveria uma maneira de ajudar o sofredor, ecoando o seu lamento: aprender a “arte dos olímpicos” e se “*edificar (erbauen)* com a infelicidade dos humanos”. Tal arte é a de conferir sentido ao sofrimento humano pela visão deleitante de suas dores. O emprego do verbo *erbauen*, “edificar”, implica uma visão formativa, artística, de elevação de valor, onde o ser humano é matéria a ser configurada e o sofrimento é o fogo modelador desse barro. O final do aforismo nomeia a arte trágica enquanto “canibalismo ideal dos deuses”⁴, uma expressão que indica duas coisas relevantes. Primeiro, o ato sacrificial de devorar uma qualidade formadora, no caso, o sofrimento, e convertê-la em valor positivo; segundo, indica a diferença de ponto de vista entre sofredor e espectador. O espectador da tragédia assume o ponto de vista ideal da divindade que assiste jubilosamente as dores humanas e pode – no sentido de “ter poder para” – conferir-lhe sentido. Pode fazê-lo pelo simples motivo de vislumbrar, com olhar divino, todo o drama narrativo, tal qual a divindade veria o drama da vida humana em sua totalidade, definindo a função daquela dor para a construção de um futuro mais forte.

Vemos nesse aforismo, por conseguinte, ecos da proposição, segundo a qual, nos povos antigos, firmou-se a moral do sofrimento voluntário, cuja premissa é espetacularizar o sofrimento para espectadores divinos a fim de converter as dores em força. Aparece aí também, uma identificação, a nível psicológico, entre sofredor e a divindade que se regozija com o sofrimento. No caso da arte trágica, o espectador humano se identificaria com o deus espectador em júbilo. Essa identificação terá suas consequências elaboradas no aforismo 215.

O último aforismo mencionado compara duas morais de sacrifício. De um lado, está uma moral supostamente altruísta, do outro lado, uma moral considerada pela primeira como “egoísta”. Na dita moral altruísta, o sacrifício de si, testemunhado, é um artifício para que seus adeptos possam fruir o “inebriante pensamento da união com o poderoso, homem ou deus, ao qual se consagram”. Esse pensamento produz o sentimento de poder, que converte os adeptos, mesmo que imaginariamente, em deuses para fruírem-se enquanto tal. Na moral dita “egoísta”, o sacrifício do “autocontrole, rigor, obediência” não está a serviço de um autoendeusamento. E precisamente, aqui, reside a crítica do aforismo.

⁴ A figura do “deus canibal” é colhida do §10 de *The Data of Ethics*, de Spencer. Outro aforismo que faz uso variado da figura é A 221. É digno de nota que, se o canibal é aquele que devora um semelhante da mesma espécie, então humanos e deuses seriam semelhantes. Essa é a tese de A 18: os deuses são exacerbações de antigos ancestrais. Logo, humanos. Por esse argumento, vemos que a figura do canibalismo divino já é operada enquanto tese etnológica e sociológica no aforismo 18.

A suposta moral altruísta é, na verdade, altamente egoísta e falsamente sacrificial. Os adeptos parecem sacrificar-se, mas não o fazem, de fato. Não se abdica de si mesmo nessa moral, justamente porque seu objetivo é uma fruição mais intensa de si na identificação com a divindade que testemunha o sofrimento. Na moral considerada egoísta, haveria real sacrifício, uma vez que sua finalidade não é a compensação imaginária do sacrificante transformado em deus. Num caso, quer-se a embriaguez e desmesura, no outro, não.

O aforismo, uma vez mais, adentra a seara da psicologia da moral do sacrifício voluntário. Podemos pensar em certo ascetismo como representante da falsa moral altruísta, que se regozija com a identificação com o deus espectador. O asceta seria um exibicionista, *stricto sensu*. O seu sacrifício, como diz o aforismo, só tem valor se for testemunhado por um espectador, “homem ou deus”. Ao saber-se assistido, o asceta frui seu sofrimento como elevação e experimenta, assim, o sentimento de poder, rumo à embriaguez e desmesura. Esse excesso de sentimento produz uma supercompensação para a dor previamente sofrida. A consciência é entorpecida, a baixa de poder é supercompensada. A embriaguez também transforma o sofredor humano no espectador divino que se deleita com a dolorosa provação. Do palco do espetáculo, o asceta autossacrificante eleva-se às arquibancadas celestes, hierarquia de onde é aplaudido pelo deus.

A psicologia do asceta é caso exemplar, aos olhos de Nietzsche, para decifrar a espetacularização do sofrimento. Vejamos o aforismo 113, intitulado “empenho por distinção” (*Streben nach Auszeichnung*), para coroar as considerações de *Aurora*. Nietzsche apresenta a explicação psicológica do impulso que nos faria querer manifestar distinção diante de olhos alheios. Esse impulso, portanto, pressupõe um regime de visibilidade, no qual está em jogo mostrar-nos para um outro, dominá-lo pela visão de nosso estado e colher força da maneira como o outro sofre por nos ver.

No grau mais elementar desse impulso, o outro é um espectador externo. Esforçamo-nos para imprimir na alma alheia algum grau de sofrimento. Ao assistirmos como ela sofre por nos ver, portanto, ao sermos espectadores do sofrimento alheio, colhemos o prazer de uma crueldade que nos distingue como superiores, comandantes da alma alheia. No grau mais refinado do impulso, estaria o mecanismo ascético. Nele, entra em cena não um espectador externo, mas interno, surgido da cisão imaginária do asceta entre sofredor e espectador. O olhar se volta para dentro de si e, através do autoinfligimento da dor, o asceta espetaculariza seu sofrimento para si próprio, avaliando o quanto ele suporta e supera sua própria aflição.

O triunfo do asceta sobre si mesmo, seu olhar que aí se volta para dentro, que vê o homem cindido em sofredor e espetador, e que desde então olha para o exterior somente para, digamos, reunir lenha para sua própria fogueira, esta última tragédia do impulso por distinção, na qual resta apenas uma só pessoa a carbonizar-se – esta é uma digna conclusão, correspondente ao início: nas duas vezes, uma indizível felicidade na *contemplação de martírios!* (A, 113)

Ambos os graus do impulso por distinção ilustram o prazer na crueldade, a felicidade na contemplação de martírios, como mecanismo para fruir o sentimento de poder. O asceta, em especial, representa o caso, onde sofredor e espectador são a mesma figura. Temos aqui um caso interessante, onde o espectador não é mais uma divindade, mas um humano. A explicação da fruição do sentimento de poder se torna psicologicamente mais complexa. Uma parte do asceta – a sofredora – inflige dor a si e a considera como espetáculo para aquela parte de si que representa uma consciência moral, o espectador. À medida que esta parte respalda e estima o sofrimento daquela, ela se apraz com a crueldade. Como, porém, as duas partes são o mesmo indivíduo, a fruição do sentimento de poder satisfaz também à parte sofredora, fortalecendo o asceta, criando a distinção.

O aforismo 113 traz ainda um regime de visibilidade mais complexo que os demais aforismos. O espetáculo não é propriamente daquele que se esforça por distinguir-se, mas do outro que padece da visão do primeiro. Quem se esforça é, por assim dizer, espectador de um espectador. Ele vê quem assiste sua distinção e com esta sofre. É dessa metavisão que se extrai o aumento do sentimento de poder.

Por fim, o aforismo 113 introduz uma economia de poder distinta. Se, nos aforismos anteriores, cabe ao deus dotar de sentido a aflição do sofredor espetacularizado, aqui, no 113, não é o sofredor que sente o *plus* de poder, mas o espectador humano. Justamente porque se trata de distinguir-se às custas de um outro, o sentido do sofrimento alheio não é beneficiar o sofredor, mas o espectador. O outro sofre, minora seu poder, para que eu o domine com minha visão, aumentando meu poder. Apesar dessa diferença, o espectador do sofrimento continua sendo a instância doadora de sentido e aquele que frui o prazer na crueldade.

Nas obras da fase tardia da produção nietzschiana, encontramos a retomada das premissas acima expostas. É o caso do aforismo 229, de *Além de Bem e Mal*, onde Nietzsche apresenta sua tese, segundo a qual “tudo a que chamamos ‘cultura superior’ é baseado na espiritualização e no

aprofundamento da crueldade". Para ilustrá-la, menciona diversos espetáculos de crueldade, como os gládios romanos e as fogueiras e touradas espanholas. Mas não apenas a “visão do sofrimento *alheio*” é aprazível. Nietzsche rejeita a “tola” psicologia que limita o prazer na crueldade à dor visivelmente externa. Relembrando teses psicológicas já apresentadas em *Aurora*, assevera: “há também um gozo enorme, imensíssimo, no sofrimento próprio, no fazer sofrer a si próprio”. A autonegação religiosa, a automutilação, a penitência puritana, a viviseção de consciência, e a própria busca por conhecimento dariam provas do prazer na crueldade dirigida contra o próprio autor. A dita cultura superior, portanto, assenta-se naquela estrutura psicológica do asceta, que cinge o olhar interno entre sofredor e espectador, por meio do qual o sofrente assiste seu próprio martírio e com ele regozija-se porque se vê sofrendo do sofrimento que possui sentido.

O próximo texto, já no âmbito da *Genealogia da Moral*, é a seção 15 da *primeira dissertação*. A intenção de Nietzsche, aqui, é mostrar como, por trás dos conceitos e expressões de amor, justiça e beatitude dos cristãos, encontra-se ódio e vontade de vingança. Relevante para esse objetivo é a longa citação de Tertuliano. Reproduzo-a parcialmente, apenas o suficiente para mostrar a presença daquela tese de *Aurora*, a saber, que a espetacularização do sofrimento manifesta o prazer na crueldade. Cito:

Mas restam outros espetáculos, aquele último e perpétuo dia do juízo, aquele dia não esperado pelos povos, dia escarnecido, quando tamanha antiguidade do mundo e tantas gerações serão consumidas num só fogo. Quão vasto será então o espetáculo! Como admirarei! Como rirei! Lá me alegrarei! Lá exultarei, vendo tantos e tão grandes reis, de quem se dizia estarem no céu, gemendo nas mais fundas trevas, junto ao próprio Júpiter e suas testemunhas. (...) Tais visões, traís alegrias, que pretor, ou cônsul, ou questor, ou sacerdote, te poderia oferecer-las, da sua própria generosidade? E no entanto, de certo modo já as possuímos mediante a fé, representadas no espírito que imagina. De resto, como são aquelas coisas que nem o olho viu, nem o ouvido ouviu, nem subiram ao coração do homem? Creio que são mais agradáveis que o circo, que ambos os teatros, e todos os estádios. (GM, I, 15)

Se a citação de Tertuliano atesta a prática da espetacularização no cristianismo, na seção 7 da segunda *dissertação*, encontraremos a prática generalizada para os povos pagãos das “eras antigas”. Dentre estes, Nietzsche detalha particularmente os espetáculos do sofrimento para os gregos antigos:

É certo, de todo modo, que tampouco os gregos sabiam de condimento mais agradável para juntar à felicidade dos deuses do que as alegrias da crueldade. Com que olhos pensam vocês que os deuses homéricos olhavam os destinos dos homens? Que sentido tinham no fundo as guerras de Troia e semelhantes trágicos horrores? Não há como duvidar: eram festivais para os deuses (...). De igual modo os filósofos morais da Grécia imaginaram depois os olhos do deus a observar a luta moral, o heroísmo e o auto suplício do virtuoso: o “Hércules do dever” estava sobre um palco, e sabia disso; a virtude sem testemunhas era algo impensável para esse povo de atores. (GM, II, 7)

O que os textos nietzschanos aqui apresentados evidenciam de comum? Há uma relação entre religião, moral e espetacularização do sofrimento. A religião aparece, aqui, como um momento da história da moral e, mais precisamente, da história da moralização do espetáculo do sofrimento. Enquanto tal, teria ajudado a fixar o ato, a prática e a crença da espetacularização do sofrimento. Os deuses assistem o sofrimento humano, com ele se deleitam e a ele atribuem sentido, com o que o sofrimento fica justificado. Ao longo da história da cultura e da moral ocidentais, esse teria sido o remédio mais eficaz para suportar e converter duras aflições em tônico vital. Cito uma das formulações mais explícitas da tese nietzschiana da espetacularização do sofrimento:

Para que o sofrimento oculto, não descoberto, não testemunhado, pudesse ser abolido do mundo e honestamente negado, o homem se viu então praticamente obrigado a inventar deuses e seres intermediários para todos os céus e abismos, algo, em suma, que também vagueia no oculto, que também vê no escuro, e que não dispensa facilmente um espetáculo interessante de dor. Foi com ajuda de tais invenções que a vida conseguiu então realizar a arte em que sempre foi mestra: justificar a si mesma, justificar o seu “mal”. (...) “É justificado todo mal cuja visão distrai um deus”. (GM, II, 7).

Esse quadro sócio-histórico a respeito da espetacularização do sofrimento não é, entretanto, uma novidade nietzschiana. Graças ao estudo das fontes⁵, hoje se sabe que todo esse quadro montado por Nietzsche é legatário

⁵ É possível, hoje, conhecer em detalhes a maneira pela qual Nietzsche leu e se apropriou de Spencer. Alguns autores importantes nessa seara são Gregory MOORE (2002), quem salienta o papel desempenhado por Spencer no empreendimento nietzschiano de fundamentar a moral em bases biológicas, bem como alicerçar uma crítica ao altruísmo; Maria Cristina FORNARI (2008), a qual, seguindo de perto correspondências nos fragmentos póstumos, mostra em que medida Spencer serve a Nietzsche como aliado na dinamitação dos preconceitos morais em Aurora; e Jochen SCHMIDT (2015),

das leituras que o filósofo fez da obra de Herbert Spencer, *The Data of Ethics*. Vejamos um comparativo entre ambos os pensadores, uma vez que essa checagem pode iluminar alguns pontos de convergência, mas também de divergência, que a crítica especializada não tem enfatizado devidamente.

3. Herbet Spencer e a espetacularização do sofrimento

Spencer publicara *The data of Ethics* em 1879, em Londres. No mesmo ano, a obra é traduzida para o alemão, com o título *Die Thatsachen der Ethik*. O interesse de Nietzsche é imediato. Ele chega a escrever a seu então editor, Ernst Schmeitzner, que lhe envie algo de Spencer e mesmo adquira os direitos autorais da tradução⁶. Em carta à mãe Franziska, de 27 de março de 1880, ficamos sabendo que Nietzsche comprou um exemplar traduzido no dia 5 de fevereiro de 1880, através da livraria Domrich em Naumburg. É ainda nesse primeiro semestre de 1880 que surgem os primeiros fragmentos póstumos demonstrativos da leitura de Spencer. Na edição da eKGWB, tais fragmentos compreendem os grupos 1 a 10, de 1880.

A respeito da espetacularização do sofrimento, é digno de nota a afinidade temática entre Spencer e Nietzsche. No §9 de *The Data of Ethics*, Spencer propõe-se a tratar da seguinte questão:

A questão a ser definitivamente levantada e respondida antes de entrar em qualquer discussão ética é a questão agitada ultimamente – a vida vale a pena ser vivida? Devemos tomar a posição pessimista ou a otimista? Ou devemos, depois de pesar argumentos pessimistas e otimistas, concluir que a balança está a favor de um otimismo qualificado? (SPENCER, 1879, § 9, *tradução nossa*).

A espetacularização surgirá, por conseguinte, no seio de uma investigação sobre o valor da vida, entre o fogo cruzado do pessimismo e do otimismo. Podemos imaginar o quanto essa abordagem despertara o interesse de Nietzsche. Spencer seguirá a pergunta mediante a sondagem de um postulado, a seu ver comum entre otimistas e pessimistas: a vida é boa ou ruim conforme fornece ou não sentimentos agradáveis. “Eles concordam que a justificação da vida como um estado de ser depende desta questão - se a

autor do *Kommentar zu Nietzsches Morgenröthe*, apontando usos de Spencer, particularmente, para a tese da espetacularização.

⁶ Cf. as cartas de Nietzsche a Ernst Schmeitzner, de 22 de novembro de 1879, e de 28 de dezembro de 1879.

consciência média se eleva acima do ponto de indiferença para um sentimento prazeroso ou cai abaixo dele para um sentimento doloroso”. (SPENCER, 1879, §10)

De acordo com esse pressuposto, na visão de Spencer, se as dores excedem os prazeres, prevalece o juízo pessimista. Se o inverso, prevalece o juízo otimista. Não muda o resultado afirmar que vale a pena suportar as dores terrenas em vista de prazeres compensados no além. Nessa afirmação, a vida ainda é estimada pela ponderação de prazeres e dores, e sua justificação é colocada nos prazeres fruídos ao final. Assim, para Spencer, seja pessimismo, seja otimismo, “bem” é sempre o prazer, “mal” é sempre a dor, de modo que a vida ou se justificaria porque o grau de prazer supera o da dor, ou a vida seria condenada porque o inverso parece o mais provável.

Na análise de Spencer, por conseguinte, não sobraria espaço para um caso, onde a vida se justificaria porque o grau de dor supera o de prazer. Por outras palavras, não haveria um caso, onde o pessimismo é a premissa que determina que a vida vale a pena ser vivida. Pessimismo seria sempre a condenação do valor da vida, e o otimismo, a posição favorável à vida. Não haveria registro do pessimismo como tônico vital, exceto em uma única teoria, conforme admite Spencer. Nessa teoria, os valores de bem e mal são invertidos. Bem é o sofrimento; mal, o prazer. Que teoria é essa? Precisamente, a espetacularização do sofrimento:

Essa teoria é a de que os homens foram criados com a intenção de serem fontes de miséria para si mesmos; e que são obrigados a continuar vivendo para que seu criador tenha a satisfação de contemplar sua miséria. Embora esta não seja uma teoria declaradamente cogitada (*entertained*) por muitos — embora não seja formulada por ninguém dessa forma distinta —, ainda assim, não são poucos os que a aceitam sob uma forma disfarçada. Credos inferiores são permeados pela crença de que a visão do sofrimento agrada aos deuses. Derivado de ancestrais sanguinários, tais deuses são naturalmente concebidos como gratificados pela infilção de dor: quando vivos, deliciavam-se em torturar outros seres; e presenciar torturas deve ainda lhes proporcionar prazer. As concepções implícitas sobre vivem há muito tempo. Basta citar os faquires indianos que se penduram em ganchos e os dervixes orientais que se cortam para mostrar que, em sociedades consideravelmente avançadas, ainda se encontram muitos que pensam que a submissão à angústia traz o favor divino. E sem nos estendermos sobre jejuns e penitências, ficará claro que existiu, e ainda existe, entre os povos cristãos, a crença de que a Divindade a quem Jefté pensava favorecer (*propitiare*) sacrificando sua filha pode ser favorecida por dores autoinflictedas. Além disso, a

concepção que acompanha isso, de que atos que agradam a si próprio são ofensivos a Deus, sobreviveu junto com ela e ainda prevalece amplamente; se não em dogmas formulados, pelo menos em crenças manifestamente operantes (SPENCER, 1879, §10, *tradução nossa*).

A espetacularização do sofrimento, em Spencer, aparece, assim, enquanto teoria ou visão moral alternativa às premissas conceituais do pessimismo e do otimismo. É uma alternativa rival, a qual justifica a vida porque nela há mais sofrimento. Sofrer apraz aos deuses e, por conseguinte, eleva a estima da humanidade perante a divindade. Logo, é um bem. A vida humana torna-se distinta porque sofre. Uma vida de prazeres e tranquilidade é, nesse sentido, condenável, verdadeiro mal moral porque desagrada aos deuses. As religiões são os dados concretos a que Spencer recorre para demonstrar que tal visão não é absurda, mas um fato.

Ora, conforme os textos nietzschianos apresentados na seção anterior, podemos vislumbrar que Nietzsche acompanha de perto a posição de Spencer a respeito da espetacularização e religião, sobretudo na antiguidade. Todavia, há mais uma proximidade. Já se encontra também em Spencer uma proposição que aparecerá em *Além de bem e do mal* e *Genealogia da Moral*. Nietzsche levanta nessas obras a suspeita de que a espetacularização do sofrimento persiste na modernidade, apesar da morte de Deus e do crescente ateísmo nos meios intelectuais. O sentido religioso da espetacularização evaiu-se, mas o ato, o procedimento persists e sobre ele pode recair outros sentidos. Ora, isso já está sugerido por Spencer:

Sem dúvida, nos tempos modernos, tais crenças assumiram formas qualificadas. A satisfação que se supunha que deuses ferozes sentiam ao contemplar torturas foi, em grande medida, transformada na satisfação sentida por uma divindade ao contemplar aquela autoinfilção de dor, que se acredita promover a felicidade eventual. Mas, claramente, aqueles que sustentam essa visão modificada estão excluídos da classe cuja posição estamos considerando aqui. Restringindo-nos a essa classe — supondo que, do selvagem que imola vítimas a um deus canibal, existam descendentes entre os civilizados que sustentam que a humanidade foi feita para o sofrimento e que é seu dever continuar vivendo na miséria para o deleite de seu criador —, só podemos reconhecer o fato de que os adoradores do diabo ainda não estão extintos. Omitindo pessoas dessa classe, se houver alguma, como incontestáveis ou indiscutíveis, descobrimos que todos os outros, declarada ou tacitamente, sustentam que a justificativa final para a manutenção da vida só pode ser a obtenção, nela, de um excedente de sentimento prazeroso

em relação ao sentimento doloroso; e que bondade ou maldade podem ser atribuídas a atos que servem à vida ou a impedem, somente com base nessa suposição (SPENCER, 1879, §10, *tradução nossa*).

Ao indicar “aquela autoinflição de dor” como o âmbito de permanência da espetacularização do sofrimento, Spencer toca no ascetismo e seu lastro na modernidade. No entanto, considera isso prática de grupos inexpressivos na sociedade. Em outro momento de sua obra, salienta essa incidência reduzida: “a crueldade, ao invés da gentileza, é característica do selvagem, e é, em muitos casos, a fonte de claras satisfações para ele; apesar disso, entre os civilizados, há alguns em quem os traços do selvagem sobrevivem, ainda que o amor em infligir dor não seja geral”. (SPENCER, 1879, §67). Aqui findam as proximidades e começam as distâncias entre Spencer e Nietzsche.

Se Spencer sugere a Nietzsche a persistência da espetacularização na modernidade, Nietzsche já não pode concordar que essa espetacularização é praticada apenas por uma classe diminuta e inexpressiva. Conforme BM 229, a espiritualização da crueldade constitui a chamada cultura superior e, nessa medida, está amplamente difundida. Marca presença na vivissecção teórica da alma, no deleite artístico de dores e violências, em formas sutis de religião, em ideais revolucionários etc. Também para Nietzsche não procede a conclusão de Spencer, segundo a qual a maioria das pessoas justificaria a vida pelo excedente de prazer sobre a dor. Conforme lemos no último aforismo da terceira dissertação da *Genealogia da moral*, o ser humano não foge da dor necessariamente. Ele pode buscá-la, até querê-la, se lhe for dado um sentido para seu sofrimento. A vida se justificaria, assim, não pelo prazer, mas pela dor. A psicologia do sentido do sofrimento proíbe a generalização do otimismo hedonista que está no fundo das considerações de Spencer.

Mas, se há distanciamento, o que se pode concluir da proximidade explícita com a obra de Spencer? Primeiro, diferente do que o próprio Nietzsche quer nos fazer pensar, ele não rejeita inteira e radicalmente os “historiadores ingleses”. Quando olhamos a obra de Spencer, verificamos uma continuidade de caminhos e indicações de tópicos, que Nietzsche sabe muito bem se aproveitar. Ainda que Nietzsche não siga o liame geral do otimismo spenceriano, fica claro que ele colhe certas proposições históricas e as usa para suportar ora o seu posicionamento da teoria do sentimento de poder, ora a crítica genealógica dos valores. A espetacularização do sofrimento, sendo lembrada por um autor inglês, é uma valiosa fonte para Nietzsche sustentar, do ponto de vista histórico, não só o fato de que, antes, a vida era valorada de

modo oposto do que hoje se valora, mas, também, o fato de que é possível justificar a vida pela dor. É como se Nietzsche tivesse encontrado uma prova científica sem vieses. A justificação da vida pela dor não é um dado histórico trazido por um pessimista dionisíaco, alguém supostamente propenso a buscar essa confirmação, mas, sim, por um otimista, alguém supostamente interessado em esconder esse fato para sustentar que, exclusivamente, a vida se justifica pelo prazer. Spencer é veraz o bastante para relativizar o otimismo hedonista e, nisso, estimável aos olhos de Nietzsche. Contudo, para desqualificar essa relativização e sustentar sua tese geral, Spencer trabalha com a cisão entre uma moral dos “selvagens”, a da espetacularização do sofrimento, e a moral dos “civilizados”, supostamente uniforme em direção ao otimismo hedonista. É essa cisão que Nietzsche rejeita. Para este último, dos “selvagens” até o homem moderno, espetaculariza-se o sofrimento, de modo a justificar a vida não apesar da dor, mas por causa da dor.

Assim, Nietzsche não é um assimilador passivo. A espetacularização é lida por Nietzsche, à época de *Aurora*, para demolir os preconceitos morais, incluído aí os de Spencer, e é relida à época da *Genealogia da moral* para colocá-la a serviço da psicologia do sentido do sofrimento, um teor de consideração ausente na abordagem spenceriana. Ademais, eu gostaria de sustentar que esse diferencial nietzschiano só é possível porque Nietzsche não colhe de Spencer todas as suas linhas sobre a espetacularização do sofrimento.

Antes de Spencer publicar *The Data of Ethics*, Nietzsche já havia tratado da espetacularização do sofrimento em 1878, precisamente no aforismo 141 de *Humano, demasiado humano*. Nesse texto, encontra-se uma abordagem muito próxima do que o autor inglês publicará um ano mais tarde. Uma análise do aforismo 141 ajudará a concluir o dimensionamento do peso de Spencer na abordagem nietzschiana da espetacularização do sofrimento.

4. *Humano, demasiado humano* 141

O aforismo 141 de *Humano, demasiado humano* trata da relação entre o asceta cristão e seu sofrimento. O argumento possui duas etapas. A primeira consiste em uma descrição psicológica do asceta. De início, interessado em conceber sua vida como uma luta, o asceta inventa um “inimigo interior”, contra o qual combate. Ele assim o faz movido por “sua própria tendência à vaidade, à sede de glória e domínio, e também por seus apetites sexuais”. Em seguida, transformando a si mesmo em um campo de batalha, o asceta violenta a si mesmo, descarrega sobre si a crueldade da repressão, interpretada como a

luta contra os demônios interiores. Esse comportamento de sacrifício, de abnegação por parte do asceta lhe serve para fruir um sentimento de domínio e prazer consigo (HH, I, 138). Ao vencer os maus espíritos, a tentação, os impulsos desviantes, o asceta se regozija como senhor de si e cristal inquebrável diante do sofrimento.

Porém, esse teatro da dor não permaneceu em foro íntimo, na imaginação do asceta. A segunda etapa do argumento de Nietzsche consiste em sustentar que os ascetas, após terem empregado seus esforços interpretativos para se sentirem pecadores, passaram para um novo gênero de vivência do sofrimento.

Expunham-se ao olhar de todos, não propriamente para que muitos o imitassem, mas como um espetáculo terrível e ao mesmo tempo encantador, representado nos limites entre o mundo e o supramundo, onde cada pessoa acreditava vislumbrar ora raios de luz celestiais ora sinistras línguas de fogo a brotar da profundeza. (HH, I, 141)

Com a espetacularização do sofrimento, o ascetismo cristão teria fornecido um novo estimulante à vida. As palavras que encerram o aforismo ilustram o prazer de uma plateia ao ver nos olhos do asceta a expressão de um corpo semianiquilado que se tornou palco da tensão entre o sentido de uma existência terrena breve e o julgamento final da vida no além: “olhar, desviar o olhar com horror, de novo sentir o encanto do espetáculo, abandonar-se a ele, saciar-se com ele até a alma estremecer em ardor e calafrio – este foi o último prazer que a Antiguidade inventou, após ter se tornado insensível até mesmo à visão das lutas entre homens e animais”.

O aforismo apresenta, assim, a produção de um novo espetáculo público de sofrimento. A vaidade e o orgulho dos ascetas requeriam espectadores para o sofrimento do autossacrifício. Pela ótica dos valores cristãos, o que era uma luta psicológica de autodomínio vira uma luta divina, onde, no corpo do asceta, se digladiam poderes sobre-humanos. O asceta oferece sua dor como espetáculo para que a admiração do espectador funcione como meio de elevação e regozijo do mártir. De asceta, ele se eleva a santo, e se aproxima de um poder sobre-humano. Notadamente, aí, ratifica-se toda a valoração cristã do sofrimento, seus usos sociais, as crenças no pecado e na beatitude.

Dissequemos a sintética argumentação nietzschiana. Na espetacularização do sofrimento, são diferenciados três elementos: um sofredor, um espectador e um espetáculo. Esses três elementos estão ligados

por um fio valorativo, o qual, no caso do aforismo 141, é a valoração cristã da dor e do sofrimento. É essa valoração que determina: a) qual é o sofrimento digno de ser espetacularizado; b) qual sofredor interessa ser espetacularizado; c) o que o sofredor deve fazer durante o espetáculo, ou seja, como ele deve agir perante o sofrimento; d) quem é o espectador e o seu papel; e) as funções do sofrimento espetacularizado.

Com relação ao ponto “a”, o sofrimento digno de ser espetacularizado não é, por exemplo, uma dor de dente, um luto, um combate visceral contra uma fera, nem a tortura de um criminoso. É a dor da alma, a condição pecadora do ser humano. Apenas aqui, faz sentido a luta contra demônios e tentações. Um “incomensurável montante de espírito”, diz Nietzsche teria sido empregado “no tempo do cristianismo” para fazer com que o ser humano se sentisse o máximo possível pecador “e com isso ser estimulado, vivificado, animado”. O pecado se torna o sofrimento digno de espetáculo porque tonifica a vida.

A respeito de “b”, o sofredor que interessa ser espetacularizado é justamente o que resiste ao pecado. Quanto mais tentador o pecado, mais severa a dor do combate. A partir de certo nível, pouquíssimos são os que conseguem resistir. Aqui, o asceta é o caso exemplar. Seu engajamento com os valores cristãos é tão densamente entranhado em seu modo de vida que ele é capaz de sofrer as mais severas dores. E isso significa: confrontar os mais luxuriosos pecados. Quanto mais asceta for o pecador penitente, mais ele poderá proporcionar um prazeroso espetáculo.

No que tange ao ponto “c”, o modo como o sofredor deve se portar perante o sofrimento é duplo: produzindo-o e suportando-o. Uma vez que o “inimigo” é interno e o pecado está no próprio corpo, o asceta deve martirizar-se de inventivas maneiras para derrotar o mal: lacerar a carne, jejuar, abster-se. Mas seria um péssimo espetáculo ceder ante a intensidade da dor. Além da inventividade na crueldade, o asceta deve mostrar resiliência. Não ser vencido pela dor sinaliza que o “inimigo” não é poderoso para vencer a alma pela carne. Ademais, no conjunto valorativo cristão, suportar os extremos do sofrimento conduz à redenção, à purificação.

Quando se trata do ponto “d”, o espectador do sofrimento necessita ser alguém capaz de apreciar o espetáculo. Isto é, deve ser alguém com condições de estimar o valor da dor. Não se aprecia o espetáculo por ser sensivelmente visível. O espectador que vê o ato, aprecia-o porque nele enxerga o preço pago pela dor. Existe uma semiótica do espetáculo de sofrimento e o espectador deve dominá-la intuitivamente para sentir prazer. Um espectador ateu, que não estima a vivência cristã da dor, provavelmente,

não se deleitaria com o espetáculo do asceta. Conclui-se que o espectador deve compartilhar valores com o sofredor, de modo a se interessar, no caso cristão, pelo drama da humana condição pecadora.

Com isso, pode-se esclarecer o ponto “e”. A espetacularização do sofrimento tem uma dupla função: para o sofredor, a exibição de sua dor permite fruir prazerosamente a si próprio como um vitorioso sobre o inimigo. A espetacularização serve para tornar o sofrimento um estimulante empoderador. Também para o espectador ocorre a produção do prazer com a残酷, embora não pelo mesmo motivo do sentimento de domínio e triunfo.

O espectador está, ao mesmo tempo, em uma posição superior e inferior ao asceta sofrete. Superior, na medida em que seu olhar é a autoridade que avalia se o sofredor sofre da maneira correta. Caso o sofredor exiba os comportamentos esperados pelo complexo valorativo cristão, o espectador valida o sofrimento como pleno de sentido e o sofredor como um mártir sobre-humano. Assim, a superioridade do espectador reside em ser a instância avaliadora que ratifica os valores morais concernentes ao sofrimento. Porém, o espectador também está numa posição inferior relativamente ao sofredor. Ele não passa por aquelas provações exibidas no espetáculo porque ele não pode, isto é, não tem poder capaz de suportar aquela *via crucis*. Falta-lhe a disciplina do asceta, sua força de vontade, ou quaisquer outros atributos que elevam o mártir acima das capacidades humanas. Inferior ao asceta, o público espectador não teria condições de oferecer um bom espetáculo. Por isso, o espectador reconhece na resistência do asceta um poder sobre-humano. Portanto, para o espectador, além do deleite na残酷, o espetáculo cumpre a função de ratificar certos valores morais sobre o sofrimento, encarnados no asceta e que tem na resistência ao sofrimento um testemunho da verdade daqueles valores.

Esses pontos ilustram que a prática da espetacularização do sofrimento é, para Nietzsche, um fenômeno multifacetado. Possui uma dimensão psicológica, verificada na argumentação sobre o sentimento de domínio e prazer do asceta. Possui, igualmente, uma dimensão histórica, no fato de que o espetáculo ascético de sofrimento só foi possível no momento em que o cristianismo ascende culturalmente. Por fim, ligado a essa dimensão histórica, está também a análise de como o espetáculo ascético se presta a reforçar socialmente a moral cristã.

Note-se a proximidade de HH I 141 com as teses de Spencer. Ambos identificam uma prática de justificação da vida pelo sofrimento, onde a dor produz prazeres. Igualmente, ambos identificam nas antigas formas de religião

o espetáculo do sofrimento, isto é, a crença de que os deuses se deleitam com a visão da crueldade. Aqui, Nietzsche, fiel ao procedimento desmistificador do método histórico aplicado em *Humano, demasiado humano*, salienta o aspecto ficcional dos artifícios teológicos para gozar da crueldade. Por trás de demônios, beatitude, juízo final e Deus, haveria sentimentos e interesses demasiadamente humanos e naturais.

Se Nietzsche já pode avançar tais teses sobre a espetacularização do sofrimento antes da leitura de Spencer, qual é relevância deste último para a presença do tema em Nietzsche?

5. A hipótese Nietzsche-Spencer

Na literatura especializada, é comum encontrar o nome de Herbert Spencer apontado como a única fonte para subsidiar as reflexões nietzschianas sobre a espetacularização do sofrimento⁷. Todavia, ao analisar o aforismo 141 de *Humano, demasiado humano*, fica claro que isso não é exatamente verdade⁸. Antes de *Aurora*, Nietzsche já apresenta uma análise rica e robusta que leva em conta o sofrimento enquanto espetáculo. Assim, em 1880, ao ler as linhas spencerianas sobre espetacularização do sofrimento, Nietzsche não está conhecendo, propriamente, algo de novo, mas reconhecendo um tópico que já estudara, segundo linhas de raciocínio que já perseguia.

Como visto, Nietzsche já era familiarizado com a espetacularização no ascetismo cristão. Spencer não lhe é inédito nesse aspecto. A novidade spenceriana é apontar a espetacularização como fato marcante em culturas muito antigas, consideradas pela antropologia do século XIX como “primitivas”, “bárbaras” ou “selvagens”. Esse acréscimo etnológico é

⁷ Cf. SCHMIDT, 2015, p.102-108; SOMMER, 2019, p.290-291.

⁸ Ao tratar as fontes de HH I 141, SOMMER (2025, p. 436-437) aponta a presença da obra *History of rise and influence of the spirit of rationalism in Europe*, de William Edward Hartpole Lecky, lida por Nietzsche na tradução para o alemão sob o título de *Geschichte des Ursprungs und Einflusses der Aufklärung in Europa*. Segundo os comentários do intérprete, o uso de Lecky teria se dado muito mais como fonte histórica das crueldades do cristianismo contra o corpo. Portanto, não exatamente como fonte para a tese da espetacularização do sofrimento. Outro intérprete relevante para a consideração das fontes é Andrea Orsucci. Na obra *Orient-Okzident: Nietzsches Versuch einer Lösung vom europäischen Weltbild*, Orsucci dedica um capítulo para analisar a discussão de Nietzsche com Spencer. Valioso, nesse sentido, são os apontamentos de outras leituras que Nietzsche teria feito antes da conhecer *The Data of Ethics* e que subsidiaram o filósofo com conhecimentos para um estudo direcionado de Spencer. Destaca-se da leitura de ORSUCCI (1996) que a abundância de fontes antes de 1880 não permite apontar uma única leitura como fonte para a entrada do tema da espetacularização do sofrimento nas preocupações de Nietzsche.

significativo para Nietzsche elaborar sua história da moral em íntima conexão com usufrutos da crueldade. Acompanho, assim, a conclusão de Andreas Orsucci, que, após analisar detidamente o espólio pessoal de Nietzsche, comparando com *The Data of Ethics*, escreve:

Muitos indícios apontam para o fato de que Nietzsche, ao ler na primavera de 1880 a obra de Spencer, ficou profundamente impressionado com a teoria dos “deuses canibais”, da qual se podiam extrair consequências de grande alcance. Por um lado, em relação à história da origem do cristianismo e do “ideal ascético”; por outro, em relação a uma teoria geral dos afetos e de suas transformações, uma vez que se trata dos mesmos impulsos primitivos e cruciais que, transferidos à ideia de Deus, produzem humildade e renúncia (ORSUCCI, 1996, p. 185, *tradução nossa*).

Com Spencer, por conseguinte, Nietzsche posiciona o cristianismo numa história das religiões, cuja gênese e cujo desenvolvimento moral consistem na exploração da crueldade e do sofrimento em vista da justificação da vida. Spencer figura, então, como uma base argumentativa para derivar a moral de antigas épocas e práticas, onde causar sofrimento proporcionava um prazer maior do que viver sem dor. No inicial e milenar âmbito da religião, a moral nutriu-se da submissão a deuses que se deleitam em contemplar o martírio humano. Se Nietzsche já suspeitava disso no cristianismo e nos antigos mitos gregos, Spencer lhe fornece dados para alargar essa consideração para eras ainda mais antigas, estendendo-se a povos não ocidentais ou que existiram muito antes dos marcos da história da cultura. Com Spencer, Nietzsche pode afirmar que a espetacularização do sofrimento não é apenas cristã, mas costumeira e milenar prática moral encontrada em várias culturas. Quiçá mesmo, é algo humano, no forte sentido antropológico.

Qual é, pois, conclusivamente, o peso das ideias de Spencer no tratamento nietzschiano da espetacularização do sofrimento? Não devemos atribuir ao filósofo inglês a total autoralidade do tema no texto nietzschiano. Vimos que Nietzsche já conhece o assunto antes de ler Spencer. Ademais, à época de *Aurora*, o tratamento nietzschiano parte de bases opostas às do filósofo inglês: uma fisiopsicologia – à época, a do sentimento de poder – ancorada em uma crítica e parcial rejeição do evolucionismo darwinista, e que resultará em aprimoramento, na hipótese da vontade de poder. Spencer, por sua vez, aceita o evolucionismo darwinista, procurando estendê-lo à sociedade, por meio de considerações etnológicas e históricas. Por vias distintas, Nietzsche e Spencer são coautores da tese da espetacularização do sofrimento.

Spencer não é, portanto, a fonte da tese em Nietzsche. Mas, sem dúvida, passa a ser a fonte principal para o argumento da tese, quando se trata de considerar a espetacularização historicamente e etnologicamente. Esse é o caso em *Aurora* e *Genealogia da Moral*, conforme os textos expostos na seção 2 deste artigo. Ao dizer que Spencer é a fonte do argumento, quero significar, com isso, que as ideias do autor inglês passam a constituir, no pensamento de Nietzsche, uma linha de raciocínio do tema e parte da linguagem pela qual é dito. Pois Nietzsche não é um mero assimilador passivo, expressando uma concordância total com Spencer. Ele se apropria desses dados trazidos por Spencer para elaborá-los conforme seu modelo interpretativo já em curso. Por esse motivo, poder-se-ia nomear a espetacularização do sofrimento de “hipótese Nietzsche-Spencer”.

Referências

- DEBORD, G. *A sociedade do espetáculo*. Tradução de Francisco Alves e Afonso Monteiro. Lisboa: Edições Antipáticas, 2005.
- FORNARI, M. C. “O filão spenceriano na mina moral de *Aurora*”. In: *Cadernos Nietzsche* 24. São Paulo: UNIFESP, 2008, p. 103-143.
- GUIOMARINO, H. “Má consciência e psicologia da espetacularização do sofrimento”. In: *Annales FAJE*, v.10, n.1, 2025, p.115-125.
- MOORE, G. *Nietzsche, Biology and Metaphor*. Cambridge: Cambridge University Press, 2002.
- NIETZSCHE, F. *Além do bem e do mal*. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia de Bolso, 2005.
- _____. *Aurora*. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia de Bolso, 2016.
- _____. *Digitale Kritische Gesamtausgabe Werke und Briefe (eKGWB)*. Disponível em: <<http://www.nietzschesource.org/#eKGWB>>.
- _____. *Humano, demasiado humano*. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia de Bolso, 2006.
- _____. *Genealogia da moral*. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.
- _____. *O Anticristo*. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.
- ORSUCCI, A. *Orient-Okzident: Nietzsches Versuch einer Lösung vom europäischen Weltbild*. Berlin/New York: de Gruyter, 1996.

- SCHMIDT, J. *Kommentar zu Nietzsches Morgenröthe. Nietzsche-Kommentar.* Vol. 3/1. Heidelberger Akademie der Wissenschaften. Berlim/Boston: Walter de Gruyter, 2015.
- SPENCER, H. *The Data of Ethics.* London: Williams and Norgate, 1879.
- SOMMER, A. U. *Kommentar zu Nietzsches Zur Genealogie der Moral. Nietzsche-Kommentar.* Vol. 5/2. Heidelberger Akademie der Wissenschaften. Berlim/Boston: Walter de Gruyter, 2019.
- _____. *Kommentar zu Nietzsches Menschliches, Allzumenschliches I. Nietzsche-Kommentar.* Vol. 2/1. Heidelberger Akademie der Wissenschaften. Berlim/Boston: Walter de Gruyter, 2025.

Email: hailton_50@hotmail.com

Recebido: 10/2025

Aprovado: 01/2026