

NIETZSCHE E O SOFRIMENTO

Jelson Roberto de Oliveira

Pontifícia Universidade Católica do Paraná / CNPq

Resumo: O presente artigo tem por objetivo esclarecer como, na filosofia de Nietzsche, a questão do sofrimento está no centro da pergunta pelo valor da vida e como certas “terapias” culturais (sobretudo a religião, mas também a metafísica, a arte romântica e, modernamente, a tecnociência) funcionam como narcóticos que aliviam a dor sem tocar sua causa, acabando por negar a própria vida. Para tanto, inicia-se por uma contraposição entre o “otimismo teórico” de Sócrates o “pessimismo da força” a partir de *O nascimento da tragédia*: os “sofredores por abundância” (dionisiacos) assumem o trágico e crescem com ele, enquanto os “sofredores por empobrecimento” buscam anestesia. Em seguida, mostra-se que, em *Humano, demasiado humano*, Nietzsche propõe uma “filosofia histórica” (psicológica e fisiológica) para desmascarar a necessidade metafísica que acabaria ignorando o sofrimento como parte da vida, dado que a religião, a moral e a estética romântica reinterpretam a dor, desviando o olhar da causa e produzindo dependência. A seguir, demonstraremos como, em *Genealogia da moral*, o autor reconstrói a “artimanha” pela qual religião e moral da compaixão ligam sofrimento e culpa, oferecendo consolo e sentido (ideal ascético) ao preço de uma doença mais profunda: a má consciência, o ressentimento e, por fim, a “vontade de nada”. Mostraremos como a saída, então, passa pela inocência: reconhecer a irresponsabilidade e a necessidade naturais dos fenômenos, renaturalizando o humano e desfazendo a leitura culposa do padecer. Terminaremos por ampliar a crítica às promessas seculares de supressão da dor (hoje assumidas pela tecnociência), entendidas como novas formas de narcose que replicam a esperança religiosa de paraíso sem sofrimento. Em conclusão, recolocaremos a criação como resposta afirmativa diante do sofrimento, demonstrando como “criar” é a grande libertação do sofrer. Extirpar a dor seria empobrecer a vida; enfrentá-la e torná-la conteúdo de criação é, ao contrário, condição de potência, grande saúde e autenticidade.

Palavras-chave: Nietzsche, sofrimento, inocência, tragédia, inocência, criação.

Abstract: This article aims to clarify how, in Nietzsche's philosophy, the question of suffering lies at the core of the inquiry into the value of life, and how certain cultural “therapies” (especially religion, but also metaphysics, romantic art, and, in modern times, technoscience) act as narcotics that relieve pain without addressing its cause, ultimately denying life itself. It begins by contrasting Socratic “theoretical optimism” with Nietzsche's “pessimism of strength,” from *The Birth of Tragedy*: the “sufferers of abundance” (the Dionysian ones) embrace the tragic and grow through it, while the “sufferers of impoverishment” seek anesthesia. Then, in *Human, All Too Human*, Nietzsche's proposal of a “historical philosophy” (psychological and physiological) is examined as a means to unmask metaphysical needs that ignore suffering as a natural part of life, showing how religion, morality, and romantic aesthetics reinterpret pain, diverting attention from its cause and producing dependency. Next, in *On the Genealogy of Morality*, Nietzsche reconstructs the “ruse” through which religion and the morality of compassion link suffering and

guilt, offering consolation and meaning (the ascetic ideal) at the cost of a deeper sickness: bad conscience, resentment, and, ultimately, the “will to nothingness.” The path out of this, Nietzsche suggests, lies in innocence—recognizing the natural irresponsibility and necessity of phenomena, renaturalizing the human being, and undoing the guilty reading of pain. The article then expands Nietzsche’s critique to modern secular promises of pain suppression (now adopted by technoscience), seen as new narcotic forms that replicate the religious hope of a paradise without suffering. It concludes by reclaiming creation as an affirmative response to suffering, showing how to “create” is the great liberation from pain. To eradicate suffering would be to impoverish life; to confront and transform it into creative power is, on the contrary, the condition for strength, great health, and authenticity.

Keywords: Nietzsche, suffering, innocence, tragedy, creation.

Introdução

Philip lembrou-se da fábula do rei oriental que, desejando conhecer a história do homem, recebeu de um sábio quinhentos volumes; atarefado com os assuntos do governo, solicitou-lhe que os condensasse. Dentro de vinte anos o sábio voltou e a sua história agora não tinha mais que cinquenta volumes, mas o rei, demasiado velho então para ler tantos e tão maçudos tomos, rogou-lhe abreviasse uma vez mais a história. Tornaram a passar-se vinte anos mais e o sábio, velho e encanecido, trouxe um único livro no qual se continha a ciência que o rei procurava. Mas o rei jazia no seu leito de morte e não lhe sobrava tempo para ler nem aquele volume. O sábio, então, narrou-lhe a história do homem numa simples linha. Era esta: nasceu, sofreu e morreu. A vida não tem nenhum sentido. E, vivendo, o homem não cumpre finalidade alguma. É indiferente que ele nasça ou não nasça, viva ou deixe de viver. A vida é insignificante e a morte, sem consequência. Philip exultou como tinha exultado na infância, quando o peso da crença em Deus lhe fora tirado dos ombros.

(Somerset Maugham, *A servidão humana*)

Olivier Ponton (2007, p. 99) lembra que “Nietzsche afirma que, na filosofia, a questão fundamental é a relação com a dor: qual atitude temos

diante da dor? Buscamos evitá-la ou dominá-la? Ela possui algum significado para nós? Qual seria esse significado? De que sofremos? De uma carência ou de um excesso de energia?”. Isso implica reconhecer que cabe à filosofia analisar o sofrimento humano, seus motivos e significados, o que inclui examinar os pretensos lenitivos que pretendem aliviar a dor, entre os quais a religião ocupa lugar especial. Sendo uma questão central da Filosofia em geral e da nietzschiana em particular, a pergunta sobre o sofrimento diz respeito à pergunta mesma sobre o valor da vida, precisamente esse valor que não pode ser avaliado, como se lê em *O crepúsculo dos ídolos*¹ (CI, *O problema de Sócrates*, 2)². O tema, cuja origem remonta, pelo menos, ao ano de 1875 – quando Nietzsche entra em contato com *Der Werth des Lebens*, de Eugen Dühring –, articula-se de modo direto ao problema do sofrimento. Com efeito, a fuga da vida e o temor da existência constituem o alicerce das estratégias metafísicas que, ao negarem o sofrimento, acabam por negar também a própria vida. Afinal, aquele que deseja extirpar a dor da experiência vital acaba por abdicar da vida em sua totalidade.

O objetivo do presente artigo é analisar a questão do sofrimento não apenas como tema central, mas como aspecto central da pergunta nietzschiana sobre o valor da vida, levando em conta a sua crítica às “terapias” culturais (sobretudo a religião, mas também a metafísica, a arte romântica e, modernamente, a tecnociência) que servem de narcóticos que tentam aliviar a dor sem tocar sua causa, acabando por levar à negação da própria vida, dado que a verdadeira cura passaria pela ideia de inocência. Para isso, analisaremos Nietzsche liga o sofrimento à própria pergunta pelo valor da existência, mostrando como fugir da dor é fugir da vida, opondo – a partir de *O nascimento da tragédia* - o “otimismo teórico” a um “pessimismo da força”, que assume o trágico e o converte em potência afirmativa, o que leva à ideia de um sofredor por abundância (dionisíaco) que cresce com a prova da dor, opondo-se ao otimismo socrático que produz estagnação. A seguir analisaremos como a religião, a moral e a arte romântica – a partir de *Humano, demasiado humano* – funcionam como narcose, na medida em que reinterpretem a dor sem tocar sua causa. Assim, ao deslocar a atenção para “sentidos” e “consolos”, enfraquecem a capacidade de superação real, criam dependência e culpabilizam a vitalidade, tornando o fiel um “adito” do consolo Na *Genealogia da moral*, o

¹ Serão utilizadas as seguintes abreviaturas para citar as obras de Nietzsche: NT (*O nascimento da tragédia*) HH (*Humano, demasiado humano*), GC (*A gaia ciência*), BM (*Além do bem e do mal*) GM (*Genealogia da moral*), CI (*O crepúsculo dos ídolos*), 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'Iorio, na edição eletrônica e-KGWB: <http://www.nietzschesource.org/#eKGWB>.

² Sobre esse tema ver VIESENTEINER, 2012.

sofrimento ganha “sentido” via ideal ascético, ligando-o à culpa: o sacerdote ascético cura ferindo, dado que redireciona o ressentimento e pretende anestesiar o sofrimento, sem curar a origem fisiopsicológica, ao contrário, reafirmando-a e, com isso, dando azo ao nascimento da má consciência e da “vontade de nada”, que levam ao adoecimento profundo da cultura. Como veremos, a saída seria o caminho oferecido pela filosofia histórica, que expõe os “erros da razão” que fabricam culpa. Ora, se tudo é necessidade, logo, tudo é inocência e, para tanto, seria necessário renaturalizar o humano, dissolvendo a leitura moralizante da dor e devolvendo leveza “infantil” à vida, dado que curar-se do sofrimento é reconhecê-lo como fenômeno natural, sem a imputação metafísica de culpa. Por último, demonstraremos, para além de Nietzsche (e, ao mesmo tempo, a partir dele), como a tecnociência promete minimizar a dor e alongar a vida, replicando o velho sonho de um “paraíso” sem sofrer. Nesse sentido, as ideias tecnocientíficas não passam de novas narcotizações, que veem a felicidade como supressão da dor, sem reconhecer que um mundo indolor empobrece o humano, elimina o alerta e o cuidado, produzindo mais passividade sem vigor. Como veremos, a única saída é reconhecer o sofrimento como conteúdo para novas criações.

O sofrimento e a interrogação sobre o valor da vida

Na sua *Tentativa de autocrítica*, de 1886, Nietzsche associa diretamente o tema do sofrimento àquilo que ele caracteriza como “o grande ponto de interrogação sobre o valor da existência [*Werth des Daseins*]” (NT, *Tentativa de autocrítica*, 1), sugerindo que, se a vida não pode ser *avaliada*, é verdade também que ela não pode ser *aliviada*. Diante desse dado inescapável, decidir sobre o valor da existência implica decidir sobre o quanto se é capaz de suportar o sofrimento sem fugir dele, o que equivaleria a fugir da própria vida. Distanciando-se do “otimismo teórico” de Sócrates, Nietzsche se refere, nesse texto, a um “pessimismo da força” [*Pessimismus der Stärke*] que, ao contrário daquele, seria caracterizado pela “vitalidade” e pela “abundância de força” próprias daquela atitude afirmativa que encara o trágico, o duro e o sombrio da existência, sem recuar. Em contraposição ao otimismo vazio, derivado do medo da vida e inventado como alternativa frente à dureza e ao sofrimento, o pessimismo trágico seria portador de uma força que leva ao “problemático da existência” (NT, *Tentativa de autocrítica*, 1) precisamente porque nasce, nas palavras de Nietzsche, do “bem-estar”, de “uma transbordante saúde” e de um sentimento de “plenitude da existência” (NT, *Tentativa de autocrítica*, 1). Ora, ao

recusar o esconderijo do “otimismo teórico”, Nietzsche se refere a “um sofrimento devido à própria superabundância” de vida na qual a dor é reconhecida como uma espécie de negatividade que põe à prova a própria força e, por isso mesmo, leva ao crescimento das potências vitais. Ao contrário de quem nunca sofre e, por isso, vê atrofiar suas energias, o sofredor por abundância, o sofredor trágico – a exemplo dos “gregos da melhor época, da mais forte, da mais valorosa, o [tempo do] mito trágico” (NT, *Tentativa de autocrítica*, 1), em uma palavra, do dionisíaco *dizer sim* – afirma a vida porque vê no sofrimento a oportunidade para o crescimento de seu próprio poder. Enquanto o otimismo socrático intenta abolir o peso da existência ao expurgar dela toda dor e padecimento – conduzindo, assim, ao declínio, à estagnação e ao esgotamento –, o pessimismo trágico, ao contrário, acolhe essa carga e celebra, nela, a oportunidade de afirmação e expansão da vida.

Para Nietzsche, a última etapa desse declínio é, precisamente, o “pessimismo romântico” que se expressa seja “como filosofia schopenhaueriana da vontade, seja como música wagneriana”, tal como se lê no famoso aforismo 370 de *A gaia ciência*. Contrapondo-se a esse pessimismo que transforma o sofrimento em espetáculo na intenção de sublimá-lo, Nietzsche fala de um “pessimismo do futuro”: “A este pessimismo do futuro – pois ele virá! já o vejo vindo! – eu chamo de pessimismo dionisíaco.” (GC, 370). Assim, o romantismo é descrito por Nietzsche como a última das etapas culturais da narcose utilizada para conter e mitigar a dor: “O que é romantismo? Toda arte, toda filosofia pode ser vista como remédio e socorro, a serviço da vida que cresce e que luta: elas pressupõem sempre sofrimento e sofredores.” (GC, 370). É precisamente nesse contexto que Nietzsche retoma a mesma distinção³ proposta na *Tentativa de autocrítica*: “existem dois tipos de sofredores, os que sofrem de *abundância de vida*, que querem uma arte dionisíaca e, também, uma visão e compreensão trágica da vida – e depois os que sofrem de *empobrecimento de vida*, que buscam silêncio, quietude, mar liso, redenção de si mediante a arte e o conhecimento, ou a embriaguez, o entorpecimento, a convulsão, a loucura.” (GC, 370)

Nessa passagem, ao mesmo tempo em que recupera a distinção entre os dois tipos de sofredores (os que sofrem por abundância e os outros, que sofrem por empobrecimento), Nietzsche ressalta que o sentido trágico da vida recusa qualquer tipo de subterfúgio diante do sofrimento: chama atenção o uso

³ Vale lembrar que esse aforismo 370 faz parte do quinto livro de *A gaia ciência*, que foi juntado aos outros 4 livros na reedição da obra realizada por Nietzsche em 1886, precisamente o mesmo ano da inserção dos prefácios às obras até então publicadas, que incluem a “Tentativa de autocrítica”, escrita para *O nascimento da tragédia*.

das palavras “embriaguez” [*Rausch*, que também pode ser traduzido por êxtase], “entorpecimento” [*Betäubung*], “convulsão” [*Krampf*] e “loucura” [*Wahnsinn*] que estariam ligadas a uma redenção de si mesmo, ou seja, à fuga de si como fuga do sofrimento. Eis a arte da narcose que pretende desviar o indivíduo do sofrimento desviando-o de si mesmo, ou seja, da própria vida, afastando-o da vida por meio desses torpores hipnóticos. Ao falar do romantismo, por isso, Nietzsche reconhece esse como o papel da arte:

Antigamente as obras de arte eram expostas na grande avenida de festas da humanidade, para lembrança e comemoração de momentos felizes e elevados. Agora se pretende, com as obras de arte, atrair os miseramente exaustos e enfermos para fora da longa via dolorosa da humanidade, para um instantezinho de prazer; um pouco de embriaguez [*Rausch*] e de loucura [*Wahnsinn*⁴] lhes é oferecido.” (GC, 89)

Schopenhauer e Richard Wagner, não por acaso, correspondem a esse programa que quer desviar o homem de seu sofrimento oferecendo-lhe um tipo especial de desvio da vida: o romantismo. Ora, ao contrário do “homem dionísio” (GC, 370) que faz do sofrimento o fertilizante da vida, os que sofrem de pobreza precisam de narcóticos para tornar a vida suportável e, para tanto, carecem de um deus, que é posicionado no cume de sua moralidade, como “um deus que é propriamente um deus para doentes, um ‘salvador’” (GC, 370). Tal como Sócrates precisou da razão teórica como narcótico, ou como Schopenhauer e Wagner precisaram da arte como desvio, o crente precisa de Deus pelos mesmos objetivos: ele tranquiliza e redime o homem da vida. Essas três etapas, por assim dizer, da narcose, fundam-se no empreendimento que almeja redimir o homem de sua condição mediante a metafísica.

Não por acaso, para Nietzsche, é a metafísica e seus idealismos narcóticos, que precisa ser superada. Esse é o programa, como se sabe, de *Humano, demasiado humano*: por meio daquilo que é caracterizado como uma

⁴ Interessante notar que a palavra alemã utilizada por Nietzsche aqui é formada por *Wahn* (que originalmente significava ilusão, delírio, erro, engano ou alucinação) e *Sinn* (sentido, mente, razão, entendimento), significando, literalmente, “sentido enganado”, “razão ilusória” ou “mente em delírio”, usos que eram correntes na Idade Média em contextos religiosos no qual haveria um desvio da razão ou um comportamento desviado. *Wahnsinn*, nesse caso, diferencia-se do termo clínico “*Geisteskrankheit*” para a doença mental ou mesmo do psiquiátrico *Psychose*. Em outras passagens Nietzsche fala da loucura como *Verrücktheit* (HH, I, 282; GC, 55) e do louco como *verrückt* (HH, I, 349, 438), que se aproxima da ideia de “tolo/louco” que repercute no famoso aforismo 125 de GC, “*Der tolle Mensch*” (nesse caso, *toll/tolle*, no alemão clássico e literário do século XIX, está ligado a enlouquecido, fora de si, tomado por uma excitação extrema ou desviado).

“filosofia histórica” (HH, I, 1) – e que, no limite, é uma filosofia que se abastece da ciência, da biologia, da psicologia e da fisiologia – Nietzsche pretende demonstrar que os grandes ideais são, no fundo, produzidos por necessidades humanas, demasiado humanas. A “necessidade metafísica” (HH, I, 26, 37, 110, 153) representa, para Nietzsche, esse tipo de narcótico pretensamente capaz de aliviar o sofrimento, mas que, no fundo, adoece mais severamente os seus adeptos. Por isso, como se lê em *Assim Falou Zaratustra*, “Dos transmundanos”, há uma associação direta entre sofrimento e impotência: “Sofrimento e impotência – foi o que criaram todos os transmundanos; e a breve loucura da felicidade, que apenas o ser mais sofredor experimenta.” Para Nietzsche, assim, a religião está entre as “artes da narcose” [*Kunst der Narkose*]⁵ cujo objetivo se alinha com as outras estratégias que querem reposicionar o ser humano diante do sofrimento, evitando-o e, quando isso não é possível, reinterpretando-o com o léxico da culpa. E nisso, poucas dessas “artes” foram tão longe quanto a religião.

Depois de ter explicado como a metafísica seria derrotada por uma visão histórica (ou científica) – no primeiro capítulo de *Humano, demasiado humano* – Nietzsche aplica, por assim dizer, esse procedimento sobre os três âmbitos da cultura nos quais a metafísica teria atuado de forma mais decisiva: a moralidade (tema do capítulo 2 da obra, dedicada à crítica da moral da compaixão de Schopenhauer), a religião (tema do capítulo 3, dedicado à crítica do cristianismo) e a estética (tema do capítulo 4, dedicado à crítica à arte romântica de Wagner). Dessa forma, o filósofo, o sacerdote e o artista, segundo Nietzsche os entende, não são mais do que missionários da letargia. Contra eles o filósofo volta a sua metodologia histórica, fundada em “observações psicológicas”⁶ (HH, I, 36) sobre as coisas humanas que se

⁵ Vale lembrar que a palavra narcose, utilizada por Nietzsche em diferentes contextos, deriva do grego νάρκωσις (*narkōsis*), que diz respeito precisamente a *entorpecimento* ou *estado de torpor*, derivado do verbo νάρσσω (*nársō*), que quer dizer *entorpecer*, *adormecer* ou *enfraquecer*. O uso nas línguas modernas deriva, além disso, do latim *narcosis*, que mantém a ideia de um torpor provocado, seja por substâncias químicas (como anestésicos), seja, em sentido figurado, por qualquer estado de entorpecimento emocional, estético ou espiritual – como é o caso utilizado por Nietzsche. Além disso, vale lembrar que o termo base para a palavra narcose é “narc-”, que remete ao mito de Narciso, cuja contemplação de si o leva a uma espécie de torpor passivo. Sobre o tema da narcose – e, mais especificamente, da hipnose e do entorpecimento – na *Genealogia* de Nietzsche, ver PASCHOAL, 2008. PONTON (2007, p. 100) lembra que as artes narcóticas [*Betäubungen* – entorpecimento, anestesia] fazem parte daquilo que Nietzsche chama, em um fragmento póstumo (FP, 1876, 18[33]) de “medicina de um nível inferior”, de tal forma que tanto a arte quanto a religião, nesses termos, fazem parte “da história da medicina” e cujo papel a religião exerce tentando “perder de vista a causa do sofrimento”. A religião é parte, precisamente por isso, das artes da consolação.

⁶ Título do livro de Paul Rée lançado em 1875. O título desse aforismo 35 de HH I é, precisamente, “Vantagens da observação psicológica”. A expressão aparece, além disso, no aforismo 37 e 38, além de

encontram nos baldrames dos fenômenos morais, estéticos e religiosos. No que diz respeito à religião, a tese geral de Nietzsche é que o exame psicológico seria útil para destituir as explicações religiosas do seu lugar central e, com isso, livrar a humanidade dos pesos que lhe foram por elas imputados. Para isso, seria necessário questionar as interpretações religiosas sobre o sofrimento, começando por substituir a antiga rainha⁷ das ciências, a Teologia, pela Psicologia. Nietzsche sabe que “até hoje as explicações psicológicas de estados e processos religiosos foram alvo de algum descrédito, na medida em que uma teologia pretensamente livre atuava inutilmente nesse campo” com a intenção de dar emprego aos teólogos cristãos, “os quais deveriam ganhar, na análise psicológica dos ‘fatos’ religiosos, um novo ancoradouro e sobretudo uma nova ocupação” (HH, I, 132), que não é outra coisa que oferecer um alívio para a dor – embora, como já afirmamos, ao fazê-lo, acabam fatalmente por aliviarem da vida, negando-a.

A má interpretação do sofrimento por parte da religião

Já o primeiro aforismo do capítulo intitulado *A vida religiosa*⁸ Nietzsche recorre àquele que seria o eixo central de sua análise: “a dupla luta contra o infortúnio [*Uebel*]” (HH, I, 108), esclarecendo as duas tentativas de superá-lo, seja “eliminando a sua causa”, seja “modificando o efeito que produz em nossa sensibilidade; ou seja, reinterpretando o infortúnio como um bem, cuja utilidade talvez se torne visível depois”. É esse segundo modo de atuação que ele caracteriza como próprios da religião e da arte (e do que, em geral, ele chama, em *Humano, demasiado humano*, de filosofia metafísica), que tentam oferecer uma interpretação cuja meta – no caso da religião – é alterar nosso “juízo sobre os acontecimentos” e – no caso da arte (trágica) - despertar “prazer na dor, na emoção mesma” (HH, I, 108). Todo esse esforço, assim,

outras várias passagens nas quais a ideia de “observação” é utilizada como parte daquele que seria um dos procedimentos que caracterizam o “método científico”.

⁷ Em *Além de bem e mal*, 23, lemos que o psicólogo, como um fisio-psicólogo, pode afinal reivindicar que “a psicologia seja novamente reconhecida como rainha das ciências, para cujo serviço e preparação existem as demais ciências”, acrescentando que “a psicologia é, uma vez mais, o caminho para os problemas fundamentais” (BM, 23). Sobre isso, ver PIPPIN, 2010 – cujo capítulo 1 tem como título precisamente “Psychology as ‘the Queen of the Sciences’” (p. 1-21)

⁸ Note-se que, com esse título, Nietzsche não pretende evocar a religião como tal, mas a vida religiosa, ou seja, o efeito da religião na vida humana – esse é o “objeto” por assim dizer, do filósofo cujo procedimento são as observações psicológicas. É o mesmo que aparece no capítulo seguinte, quando ele não trata da arte ou da estética como tais, mas da “alma dos artistas e escritores”, restringindo sua análise à produção da arte.

que pretende “reinterpretar e ajustar”, acaba impedindo, inversamente, afirma Nietzsche, que a própria causa do infortúnio seja superada, dado que “o alívio e a anestesia momentâneos, tal como se faz na dor de dente, por exemplo, bastam-lhe mesmo nos sofrimentos mais graves”. Ao desviar a atenção da “causa” do sofrimento, a religião toma uma medida de autopreservação: seus arautos sabem, afinal, que encontrando a causa, evidenciariam a sua própria improbidade. A religião deve, por isso, evitar a todo custo a pergunta pela causa, reduzindo sua intervenção aos sintomas, mantendo intacto seu programa de reinterpretação.

Essa reinterpretação (que é uma má-interpretação) do sofrimento, portanto, acaba criando um estado letárgico no qual a vida se torna suportável, mas, ao mesmo tempo, retira dela todas as forças capazes de alterar em definitivo a fonte do sofrimento. Por isso, afirma Nietzsche, “quanto mais diminuir o império das religiões e de todas as artes da narcose, tanto mais os homens se preocuparão em realmente eliminar os males” (HH, I, 108), algo que é muito ruim para os poetas (que perdem boa parte de sua matéria), mas “ainda pior para os sacerdotes: pois até hoje eles viveram da anestesia dos males humanos” (HH, I, 108). Em outras palavras, para Nietzsche, o fundamento da religião é a sua capacidade de oferecer um tipo de narcose que impede o padecimento final, mas ao mesmo tempo, enfraquece as forças de tal forma que, anestesiado, um indivíduo perca as condições da verdadeira superação – a qual, com já afirmado, nunca ocorre como alívio da dor, mas como fortalecimento das condições fisiopsicológicas de seu enfrentamento (eis aqui o primeiro indício daquilo que Nietzsche chamará, n’*A gaia ciência*, de “grande saúde”⁹ [GC, 382]).

Para Nietzsche, a religião tem o mais potente dos narcóticos, na medida em que promove uma interpretação segundo a qual todo tipo de crescimento das forças vitais é compreendido como algo pecaminoso, indesejável e moralmente condenável. Tal interpretação acaba por favorecer ainda mais a própria religião, cujas ofertas de remédio para os pretensos infortúnios são constantes. Ocorre que a própria forma de interpretação, ao oferecer uma pretensa resposta ao sofrimento, fortalece o sentimento que aumenta a dor e, assim, cria um ciclo vicioso: tendo inventado os motivos para a dor, a dor mesma é aumentada e o remédio oferecido, ao invés de curar, prolonga o sofrimento. O resultado é que o doente se torna, como em toda

⁹ Sobre o tema da “grande saúde”, FAUSTINO (2013), que defende que há em Nietzsche um pensamento médico-filosófico estruturado em torno de dois eixos: a noção de “grande saúde” e a leitura da filosofia como terapia. Como bem nota a autora, “saúde” em Nietzsche não é estado fixo, mensurável ou universal, mas um processo plural, ligado à capacidade de suportar tensões, integrar oposição e aumentar potência, o que implica uma inversão do conceito tradicional de saúde.

arte da narcose, um dependente – o que também significa, nesse caso, que todo fiel é um adicto. Eis a “artimanha do cristianismo”, que ensina “a total indignidade, pecaminosidade e abjeção do homem” (HH, I, 117) em relação a si mesmo. Tal artimanha está precisamente nessa audácia de inventar a doença e, ao mesmo tempo, ofertar o remédio que a prolonga por meio da anestesia, em ser a doença e ao mesmo tempo a sua farmácia – embora não a sua medicina:

o cristianismo esmagou e despedaçou o homem por completo, e o mergulhou como num lodaçal profundo: então, nesse sentimento de total abjeção, de repente fez brilhar o esplendor de uma misericórdia divina, de modo que o homem surpreendido, aturdido pela graça, soltou um grito de êxtase e por um momento acreditou carregar o céu dentro de si (HH, I, 114).

Esse “êxtase” faz parte, assim, da estratégia dos pequenos prazeres própria das narcoses. Assim, “o cristianismo nasceu para aliviar o coração; mas agora deve primeiro oprimi-lo, para mais adiante poder aliviá-lo” (HH, I, 119). Pelo cristianismo, o homem se torna “mau por ser homem simplesmente” (HH, I, 117) e isso explica quase toda a estratégia de condenação das coisas humanas, demasiado humanas.

Essa análise, levada a cabo tanto no capítulo terceiro de *Humano, demasiado humano*, quanto em *Para a genealogia da moral*, obra à qual esse livro está ligado¹⁰, tem como primeiro objetivo, portanto, denunciar os “erros de interpretação”¹¹ propalados pela religião, delatar as “falsas afirmações dos

¹⁰ No Prólogo de *Para a genealogia da moral*, Nietzsche escreve: “Meus pensamentos sobre a origem de nossos preconceitos morais – tal é o tema deste escrito polêmico – tiveram sua expressão primeira, modesta e provisória na coletânea de aforismos que leva o título *Humano, demasiado humano, Um livro para espíritos livres*, cuja redação foi iniciada em Sorrento, durante um inverno que me permitiu uma parada, como faz um andarilho, e deitar os olhos sobre a terra vasta e perigosa que meu espírito percorrerá até então.” (GM, Prólogo, 2)

¹¹ Ao longo de *Humano, demasiado humano*, Nietzsche reitera diversas vezes a intenção de livrar, por meio da filosofia histórica, as coisas humanas desses “erros” impostos pela metafísica. Ele fala em “erros intelectuais” (HH, I, 16), “erros fundamentais” (HH, I, 18), “erros da razão” (HH, I, 19, 27, 124), “erros de raciocínio” (HH, I, 30, 53), “interpretação falsa, não científica” (HH, I, 134) etc. Essa lista evidencia a intenção de oferecer uma interpretação mais “científica” (ou seja, histórica-físio-psicológica) que denuncie as interpretações metafísicas não recorrendo a alguma verdade absoluta, mas precisamente prescindindo dela. Vale lembrar que *Aurora*, que leva à frente o mesmo programa de crítica à metafísica, tem como subtítulo: “reflexões sobre os nossos preconceitos morais”. A palavra “preconceitos” aqui tem sentido aproximado ao de “erros”: ao falar em “*Vorurtheile*” (forma antiga de *Vorurteil*), o filósofo se refere precisamente aos julgamentos que se tornam errados porque não são fundados em observações corretas dos fatos ou dados (a etimologia da palavra remete a “*Vor-*” que significa “antes” ou “prévio” e “*Urteil* =”, que significa “julgamento” (*Urteil* é composto, por sua vez, de

sacerdotes” (HH, I, 109) que sequer poderiam “ser trocadas por verdades que fossem tão salutares, calmantes e benfazejas como esses erros”, já que “tais verdades não existem” (HH, I, 109). Para Nietzsche, a religião teria sido mal interpretada ao longo da modernidade (HH, I, 110) precisamente porque os filósofos não a submeteram ao escrutínio da psicologia¹² e, nessa seara, mesmo Schopenhauer não passaria de mais um capítulo, já que sua “interpretação moral-religiosa” reiterou o engano sobre o “*valor da religião para o conhecimento*” (HH, I, 110). Ora, para Nietzsche, a denúncia dos erros que resulta do programa da filosofia histórica, não conduz a outras verdades redentoras porque é preciso seguir “o rigoroso método da verdade” (ou seja, o método científico de cunho histórico-fisio-psicológico) – o erro, aqui, diz respeito à própria concepção de erro (até agora compreendido como culpa): “confessemos a nós mesmos que o homem não caiu nele [nesse estado errôneo] por sua ‘culpa’ ou ‘pecado’, mas por uma série de erros da razão” (HH, I, 133), lemos no famoso fragmento que explica a origem do erro como uma “falha no espelho” (HH, I, 133) no qual o homem cristão se olhou. É o conhecimento do erro como erro – ou até mesmo da verdade, como erro – que leva à causa da dor, uma causa inventada, pretensamente não natural. Nesse contexto, Nietzsche cita Byron para quem o “sofrimento é conhecimento” na medida em que *mais saber* é, ao mesmo tempo, *mais desacreditar* nas narcoses, ou seja, “prantear mais profundamente a verdade fatal”, *esta* verdade que não oferece, como o erro, alívio da vida, mas empurra para a vida e todos os seus pesos. Para o filósofo alemão, dar-se conta disso é recusar por completo a “deserção romântica” e, ainda mais, “uma aproximação do cristianismo”, “pois no presente estado do conhecimento já não é possível nos relacionarmos com ele sem manchar irremediavelmente nossa consciência intelectual e abandoná-la diante de nós mesmos e dos outros” (HH, I, 109). Assumir a perspectiva histórica e psicológica proposta como “método” de análise da religião exige, assim, recusar as narcoses e assumir as dores que são “bastante penosas”, mas imprescindíveis para que alguém se torne “educador” da humanidade no que diz respeito à tarefa de esclarecer a razão natural do sofrimento que conduz à inocência: “sem dores não é possível tornar-se guia e educador da humanidade” (HH, I, 109) precisamente porque a negatividade da dor (como é o caso da solidão e da doença) é oportunidade para o crescimento

“Ur-” (original) e *Teil* (que significa parte, remetendo à ideia de “dividir” em partes, ou seja, examinar com cuidado).

¹² Sobre a relação entre Psicologia e sofrimento, principalmente a partir dos prefácios de 1886 e de *Ecce Homo*, nos quais Nietzsche fala de seu próprio sofrimento, ver PAULA, 2025.

das forças vitais. Quem não quer sofrer, afinal, sofre em dobro e impede a própria possibilidade de cura na medida em que adere aos narcóticos.

Mas qual é, afinal, a fonte dos erros da religião? Para o Nietzsche de *Humano, demasiado humano*, “foi do medo e da necessidade” que a religião nasceu, como uma espécie de “desvio da razão” (HH, I, 110) que contou com a filosofia (no caso, a schopenhaueriana) como um tipo de “truque teológico”, que bem mal esconde a própria desconfiança da religião sobre sua pretensa validade. Para Nietzsche, a religião cristã tem experiência nesses “truques” que não passam de “artifícios da teologia”, já que desde muito cedo ela impregnou-se de filosofia e tratou os filósofos como seus funcionários, precisamente eles que viam seus próprios sentimentos como expressão da “essência fundamental do homem”, permitindo que seus sentimentos religiosos contaminassem a “estrutura intelectual de seus sistemas” (HH, I, 110). Em outras palavras, a filosofia sempre esteve a serviço dos erros propostos pela religião, na medida em que os “filósofos muitas vezes filosofaram sob a influência da tradição religiosa ou, no mínimo, sob o poder antigo e hereditário daquela ‘necessidade metafísica’, chegaram a teorias que de fato eram bem semelhantes às teorias religiosas judaicas, cristãs ou indianas” (HH, I, 110). O novo tipo de filosofia praticada por Nietzsche, “que não se pode mais conceber como distinta da ciência natural, o mais novo dos métodos filosóficos” e que é praticada como filosófica histórica (HH, I, 1), opõe-se frontalmente a essa tradição e assume uma nova tarefa diante dela. Não por acaso, ao denunciar o erro que aproxima filosofia e religião, Nietzsche afirma – abrindo margem para as interpretações que o situam como um ilustrado tardio ou um iluminista *avant la lettre*¹³ - que “entre a religião e a verdadeira ciência não existe parentesco, nem amizade ou inimizade: elas habitam planetas diversos” (HH, I, 110). Para ele, “a filosofia científica deve estar alerta para não introduzir erros com base em tal necessidade [metafísica de religião]” (HH, I, 131).

Essa distinção entre a religião e a ciência é central na argumentação de Nietzsche, dado que as explicações não-científicas sobre os eventos naturais estariam na origem da religião: “naqueles tempos nada se sabia sobre as leis da natureza” e “não havia qualquer noção de causalidade natural” (HH, I, 111), de forma que tudo era explicado por meio de “influências mágicas”, “demônios subterrâneos” e outros seres que teriam influência direta sobre os rumos naturais de forma que “na imaginação dos homens religiosos, toda a natureza é uma soma de atos de seres conscientes e querentes, um enorme complexo de *arbitrariedades*” (HH, I, 111) – algo que se opõe frontalmente à ideia moderna

¹³ Sobre esse tema, ver, por exemplo: ABBEY, 2000, especialmente o capítulo intitulado “We Children of the Enlightenment” (p. 87-106).

de *leis naturais*. Para Nietzsche, foi precisamente dessa concepção de uma natureza imprevisível (porque acionada sempre por forças desconhecidas, ou seja, não compreendidas e nem sequer controladas racionalmente) que teria surgido a ideia antropocêntrica de que o único “aproximadamente seguro, calculável, somos nós”, de tal forma que se passou a acreditar que “o homem é a regra, a natureza, a ausência de regra” (HH, I, 111). Esse seria um princípio central das religiões, a partir do qual se desdobra a crença no livre-arbítrio e na responsabilidade, já que o homem é obrigado a render-se às regras que, desde seu íntimo, refletem as ordens de seu criador. Diante disso, Nietzsche remete à pergunta que está na base das práticas dos cultos religiosos: se em sua grandiosidade, os eventos naturais afetam de forma descontrolada a vida humana, “como ter influência sobre essas temíveis incógnitas, como subjugar o reino da liberdade?” (HH, I, 111), ou seja, um reino irregular, sem regra e sem lei. A resposta de Nietzsche é: coagindo as divindades. Para ele, a tentativa de impor lei à natureza está na origem do culto religioso que não é outra coisa que uma tentativa de “coação” advinda da conquista da afeição de alguém:

(...) por meio de súplicas e orações, por meio da submissão, do compromisso de tributos e presentes regulares, de exaltações lisonjeiras, é possível também exercer uma coação sobre os poderes da natureza, na medida em que os tornamos afeiçoados a nós: o amor vincula e é vinculado. Em seguida podemos fechar *acordos* em que nos obrigamos mutuamente a determinada conduta, estabelecemos penhores e trocamos juramentos. Muito mais importante, porém, é uma espécie de coação mais violenta, mediante a magia e a feitiçaria. (...) O sentido do culto religioso é influenciar e esconjurar a natureza em benefício do homem, ou seja, *imprimir-lhe uma regularidade que a princípio ela não tem*. (HH, I, 111)

Para Nietzsche, o cristianismo, por isso, está impregnado de ideias vulgares, não científicas, não racionais¹⁴ e o cristão comum não passaria de “uma figura deplorável, um ser que não sabe contar até três” (HH, I, 116). Essa falta de racionalidade é produzida por más interpretações dos estados

¹⁴ Sua lista de pretensos absurdos incluem a ideia de “um deus que gera filhos com uma mortal; um sábio que exorta a que não se trabalhe, que não mais se julgue, mas que se atente aos sinais do iminente fim do mundo; uma justiça que aceita o inocente como vítima substituta; alguém que manda seus discípulos beberem seu sangue; preces por intervenções miraculosas; pecados cometidos contra um deus expiados por um deus; medo de um Além cuja porta de entrada é a morte; a forma da cruz como símbolo, num tempo que já não conhece a destinação e a ignomínia da cruz” (HH, I, 113), além da noção de “um Deus vingador, da pecaminosidade universal, da predestinação e do perigo de uma danação eterna” (HH, I, 116), que não seriam outra coisa que “um indício de imbecilidade e falta de caráter” daqueles que são incapazes de deixar o comodismo desses erros.

fisiopsicológicos. Para Nietzsche, boa parte da história desses estados, que fazem parte dos relatos da tradição religiosa, devem ser recontadas a partir do novo procedimento científico: “Todas as visões, terrores, esgotamentos e êxtases do santo são estados patológicos conhecidos, que ele, a partir de arraigados erros religiosos e psicológicos, apenas interpreta de modo totalmente diverso, isto é, não como doença” (HH, I, 26). Para isso, contribuem os sons, o silêncio, a penumbra e mesmo a escuridão própria da arquitetura das igrejas, descritas por Nietzsche como lugares de tensão e de “escuta quase angustiante” (HH, I, 130) de quem está constantemente prestes a presenciar um milagre. “Portanto”, escreve Nietzsche, “determinada psicologia falsa, certa espécie de fantasia na interpretação dos motivos e vivências são o pressuposto necessário para que alguém se torne cristão e sinta necessidade de redenção. Percebendo a aberração do raciocínio e da imaginação, deixa-se de ser cristão.” (HH, I, 135)

Genealogia de uma artimanha

Já na primeira dissertação de *Para a genealogia da moral*, Nietzsche analisa criticamente o “consolo” oferecido pela religião diante do sofrimento, um consolo que é associado à promessa de um estado final prometido àqueles que seguirem a moralidade cristã: “– E como chamam aquilo que lhes serve de consolo por todo o sofrimento da vida? – sua fantasmagoria da bem-aventurança futura antecipada? – ‘Quê? Estou ouvindo bem? A isto chamam de ‘Juízo Final’, o advento do seu reino, do ‘Reino de Deus’ – mas por enquanto vivem ‘na fé’, ‘no amor’, ‘na esperança’.” (GM, I, 14). Para Nietzsche, essa lógica teria resultado na ligação direta entre “culpa e sofrimento” (GM, II, 6) no contexto das chamadas “obrigações legais”, no qual “fazer sofrer” se tornou algo “altamente gratificante”. Nietzsche pergunta: “em que medida pode o sofrimento ser compensação para a ‘dívida’?” Tal questão indica que o sofrimento é uma moeda de troca, pois fazer sofrer é um prazer próprio dos animais humanos, como algo “altamente gratificante, na medida em que o prejudicado trocava o dano, e o desprazer pelo dano, por um extraordinário contraprazar: causar o sofrer – uma verdadeira festa, algo, como disse, que era tanto mais valioso quanto mais contradizia o posto e a posição social do credor.” (GM, II, 6). A festa com a dor alheia está, portanto, na origem das ideias de compensação por uma dívida, um modo de pagá-la dando prazer ao credor. Para Nietzsche, esse “fazer-sofrer”, esse prazer em provocar

dor, remeteria a práticas antigas, nas quais ele era compreendido como um “chamariz à vida”: “Hoje em dia, quando o sofrimento é sempre lembrado como o primeiro argumento contra a existência, como o seu maior ponto de interrogação, é bom recordar as épocas em que se julgava o contrário, porque não se prescindia do fazer-sofrer, e via-se nele um encanto de primeira ordem, um verdadeiro chamariz à vida.” (GM, II, 7)

Na segunda dissertação de *Para a genealogia da moral* Nietzsche mostra que é a própria invenção de Deus que está por trás da artimanha religiosa, já que ao introduzir Deus como sentido último da vida, o cristianismo introduziu também o “mecanismo secreto da salvação” que pretendeu dar uma interpretação própria para o sofrimento oferecendo-lhe um “sentido”:

O que revolta no sofrimento não é o sofrimento em si, mas a sua falta de sentido: mas nem para o cristão, que interpretou o sofrimento introduzindo-lhe todo um mecanismo secreto de salvação, nem para o ingênuo das eras antigas, que explicava todo sofrimento em consideração a espectadores ou a seus causadores, existia tal sofrimento sem sentido. 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”; agora ela talvez necessite de outros inventos (por exemplo, vida como enigma, vida como problema do conhecimento). (GM, II, 7)

Ocorre que essa estratégia levou ao adoecimento do homem que, na busca por um sentido da vida que estivesse além da vida, acabou voltando-se contra si mesmo, enojando-se de si, considerando-se um ser indigno devido aos seus próprios impulsos. O homem passou a sofrer do homem – “a mais sinistra doença”, que é a invenção da “má consciência”, ou seja, da volta contra si daquela ânsia pelo fazer sofrer:

Aqueles terríveis bastiões com que a organização do Estado se protegia dos velhos instintos de liberdade – os castigos, sobretudo, estão entre esses bastiões – fizeram com que todos aqueles instintos do homem selvagem, livre e errante se voltassem para trás, contra o homem mesmo. A hostilidade, a crueldade, o prazer na perseguição, no assalto, na mudança, na destruição – tudo isso se

voltando contra os possuidores de tais instintos: esta é a origem da má consciência. Esse homem que, por falta de inimigos e resistências exteriores, cerrado numa opressiva estreiteza e regularidade de costumes, impacientemente lacerou, perseguiu, corroeu, espicaçou, maltratou a si mesmo, esse animal que querem “amansar”, que se fere nas barras da própria jaula, este ser carente, consumido pela nostalgia do ermo, que a si mesmo teve de converter em aventura, câmara de tortura, insegura e perigosa mata – esse tolo, esse prisioneiro presa da ânsia e do desespero tornou-se o inventor da “má consciência”. Com ela, porém, foi introduzida a maior e mais sinistra doença, da qual até hoje não se curou a humanidade, o sofrimento do homem com o homem, consigo: como resultado de uma violenta separação do seu passado animal, como que um salto e uma queda em novas situações e condições de existência, resultado de uma declaração de guerra aos velhos instintos nos quais até então se baseava sua força, seu prazer e o temor que inspirava. (GM, II, 16)

Todo esse processo é conduzido, segundo Nietzsche, pelo sacerdote ascético, que se propõe a curar a ferida do homem – essa ferida inventada por ele mesmo – oferecendo-lhe um sentido para o sofrimento, mas que, no final, acaba envenenando a ferida ainda mais, fazendo-se pastor de um rebanho enfermo, que ele mesmo faz adoecer e oferece os unguentos que impedem o definhamento final, a autodissolução que poderia advir do acúmulo do ressentimento¹⁵.

Ele traz unguento e bálsamo, sem dúvida; mas necessita primeiro ferir, para ser médico; e quando acalma a dor que a ferida produz, envenena no mesmo ato a ferida – pois disso entende ele mais que tudo, esse feiticeiro e domador de animais de rapina, em volta do qual tudo o que é são torna-se necessariamente doente, e tudo doente necessariamente manso. De fato, ele defende muito bem o seu rebanho enfermo, esse estranho pastor – ele o defende também de si mesmo, da baixaza, perfídia, malevolência que no próprio rebanho arde sob as cinzas, e do que mais for próprio de doentes e combalidos; ele combate, de modo sagaz, duro e secreto, a anarquia e a autodissolução que a todo momento ameaçam o rebanho, no qual aquele mais perigoso dos explosivos, o ressentimento, é continuamente acumulado. (GM, III, 15).

No fundo, o sacerdote ascético preserva o rebanho não porque o cure, mas porque é capaz de redirecionar o alvo do ressentimento, um alvo sobre o qual possa descarregar os afetos negativos. Para Nietzsche, a descarga

¹⁵ Sobre o tema do ressentimento em Nietzsche ver Paschoal, 2014.

de um afeto negativo acaba sendo uma espécie de “entorpecimento da dor”, na medida em que o desejo de vingança pode desviar a atenção em relação à própria dor:

Descarregar este explosivo, de modo que ele não faça saltar pelos ares o rebanho e o pastor, é a sua peculiar habilidade, e suprema utilidade; querendo-se resumir numa breve fórmula o valor da existência sacerdotal, pode-se dizer simplesmente: o sacerdote é aquele que muda a direção do ressentimento. Pois todo sofredor busca instintivamente uma causa para seu sofrimento; mais precisamente, um agente; ainda mais especificamente, um agente culpado suscetível de sofrimento – em suma, algo vivo, no qual possa sob algum pretexto descarregar seus afetos, em ato ou *in effigie* [simbolicamente]: pois a descarga de afeto é para o sofredor a maior tentativa de alívio, de entorpecimento, seu involuntariamente ansiado narcótico para tormentos de qualquer espécie. Unicamente nisto, segundo minha suposição, se há de encontrar a verdadeira causação fisiológica do ressentimento, da vingança e quejandos, ou seja, em um desejo de entorpecimento da dor através do afeto – de ordinário ela é procurada, muito erroneamente, me parece, em um contragolpe defensivo, uma simples medida protetora, um “movimento reflexo” em resposta a uma súbita lesão ou ameaça, do tipo que ainda executa uma rã sem cabeça, para livrar-se de um ácido corrosivo. Mas a diferença é fundamental: em um caso quer-se prevenir mais lesões, no outro caso quer-se entorpecer, mediante uma emoção mais violenta de qualquer espécie, uma dor torturante, secreta, cada vez mais insuportável, e retirá-la da consciência ao menos por um instante – para isto necessita-se de um afeto, um afeto o mais selvagem possível, e, para sua excitação, um bom pretexto qualquer. “Alguém deve ser culpado de que eu esteja mal” – esta maneira de raciocinar é comum a todos os doentes, tanto mais quanto lhes for desconhecida a verdadeira causa do seu mal-estar, a fisiológica (– ela pode encontrar-se, digamos, numa enfermidade do *nervus sympathicus*, numa anormal secreção de bilis, numa pobreza de sulfato e fosfato de potássio no sangue, em estados de tensão do baixo-ventre que impedem a circulação do sangue, ou ainda numa degeneração dos ovários etc.) (GM, III, 15).

Note-se como Nietzsche utiliza, nessa descrição, elementos fisiológicos para exprimir que é o desconhecimento dessas causas fisiológicas que faz com que o doente interprete sua dor como resultado de uma culpa. Mais uma vez, o que está em jogo é a má interpretação da origem do sofrimento: o doente não compreende adequadamente o que está acontecendo

em seu corpo. Não por acaso, Nietzsche cita, nessa passagem, uma pretensa enfermidade no nervo simpático: *nervus sympathicus* é uma expressão genérica para se referir ao sistema nervoso simpático, responsável por regular as funções involuntárias do corpo, principalmente algumas ligadas a situações de estresse, aumentando a frequência cardíaca, dilatando os brônquios, inibindo a digestão, dilatando as pupilas, liberando glicose no sangue ou estimulando a produção de adrenalina nas glândulas suprarrenais. Ao se referir a esse elemento, portanto, Nietzsche recorre a eventos “selvagens” e primitivos do corpo que, junto aos demais exemplos, formam um conjunto de sintomas que passam como despercebidos pelo próprio indivíduo. Assim, se a religião nasceu do desconhecimento das chamadas leis naturais, como vimos, é também verdade que ela se mantém, em termos de uso dos afetos, com o desconhecimento dos processos fisiológicos.

Ocorre que, mesmo diante do desconhecimento desses processos, o sacerdote ascético, na medida em que reinterpreta (de forma equivocada) a dor, acaba por oferecer o seu remédio. Sua ação, contudo, ocorre só no âmbito do alívio momentâneo do sofrimento, não na sua causa – que ele desconhece por completo. Por isso, a religião cristã, por meio dele, não passa de uma religião cujo foco central é oferecer um consolo, não uma cura, para o sofrimento:

Mas é realmente um médico, este sacerdote ascético? – Já notamos que dificilmente podemos chamá-lo de médico, por mais que lhe agrade sentir-se “salvador” [*Heiland*], ser venerado como “salvador”. Apenas o sofrimento mesmo, o desprazer do sofrimento, é por ele combatido, não a sua causa, não a doença propriamente – esta deve ser nossa objeção mais radical à medicação sacerdotal. Mas, colocando-se uma só vez naquela perspectiva, a única que o sacerdote possui e conhece, não há limites para a admiração por tudo o que ele viu, buscou e achou sob tal perspectiva. A mitigação do sofrimento, o “consolo” [*Trösten*] de toda espécie – isto se revela como o seu gênio mesmo; com que inventividade compreendeu ele sua tarefa de consolador, de que modo irrefletido e ousado soube escolher os meios para ela! O cristianismo, em especial, pode ser considerado um grande tesouro dos mais engenhosos meios de consolo, pelo tanto de aliviador, mitigador, narcotizante que há nele acumulado, pelo tanto de perigoso e temerário que arriscou para esse fim, pelo modo sutil, refinado, meridional-refinado com que intuiu sobretudo os afetos estimulantes com que pode ser vencida a funda depressão, o cansaço de chumbo, a negra tristeza dos fisiologicamente travados. (GM, III, 17)

Note-se como Nietzsche, portanto, reduz a religião cristã a uma artimanha que [1] inventa uma má interpretação para o sofrimento, cujo resultado é [2] o aumento do fastio do homem consigo mesmo (ele compreendido como o culpado por sua dor, na medida em que desconhece as suas razões fisiológicas) e cuja solução [3] é oferecida como um consolo que não cura, apenas preserva da dissolução e torna dependente dos anestésicos espirituais oferecidos pelos sacerdotes ascéticos, que são compreendidos como meros funcionários dessa arte de consolar. Como vimos, esse alívio passa por uma espécie de desvio de atenção em relação aos motivos da própria dor: “O alívio consiste em que o interesse do sofredor é inteiramente desviado do sofrimento – em que a consciência é permanentemente tomada por um afazer seguido de outro, e em consequência resta pouco espaço para o sofrimento: pois ela é pequena, esta câmara da consciência humana!” (GM, III, 18).

Esse alívio veio, ao mesmo tempo, acompanhado de uma doação de sentido para a existência – um sentido postiço, metafísico – que é também um sentido para o próprio sofrimento. Retomando e aprofundando o argumento já iniciado no parágrafo 7 de segunda dissertação, citado acima (GM, II, 7), Nietzsche afirma que o ascetismo é a entrega dessa razão para o sofrer:

Se desconsideramos o ideal ascético, o homem, o animal homem, não teve até agora sentido algum. Sua existência sobre a terra não possuía finalidade; “para que o homem?” – era uma pergunta sem resposta; faltava a vontade de homem e terra; por trás de cada grande destino humano soava, como um refrão, um ainda maior “Em vão!”. O ideal ascético significa precisamente isto: que algo faltava, que uma monstruosa lacuna circundava o homem – ele não sabia justificar, explicar, afirmar a si mesmo, ele sofria do problema do seu sentido. Ele sofria também de outras coisas, era sobretudo um animal doente: mas seu problema não era o sofrer mesmo, e sim que lhe faltasse a resposta para o clamor da pergunta “para que sofrer?”. O homem, o animal mais corajoso e mais habituado ao sofrimento, não nega em si o sofrer, ele o deseja, ele o procura inclusive, desde que lhe seja mostrado um sentido, um para quê no sofrimento. A falta de sentido do sofrer, não o sofrer, era a maldição que até então se estendia sobre a humanidade – e o ideal ascético lhe ofereceu um sentido! Foi até agora o único sentido; qualquer sentido é melhor que nenhum; o ideal ascético foi até o momento, de toda maneira, o “faute de mieux” [mal menor] par excellence. Nele o sofrimento era interpretado; a monstruosa lacuna parecia preenchida; a porta se fechava para todo niilismo suicida. (GM, III, 28)

O problema, mais uma vez, é que o pretenso alívio, acabou por agravar a dor, na medida em que traz um novo sofrimento, um sofrimento de tipo mais íntimo, na medida em que o liga à culpa e que conduziu à maior dos adoecimentos, à “vontade de nada”, ao niilismo, à aversão à vida, como se lê, precisamente, no último parágrafo de *Para a genealogia da moral*:

A interpretação – não há dúvida – trouxe consigo novo sofrimento, mais profundo, mais íntimo, mais venenoso e nocivo à vida: colocou todo sofrimento sob a perspectiva da culpa... Mas apesar de tudo – o homem estava salvo, ele possuía um sentido, a partir de então não era mais uma folha ao vento, um brinquedo do absurdo, do sem-sentido, ele podia querer algo – não importando no momento para que direção, com que fim, com que meio ele queria: a vontade mesma estava salva. Não se pode em absoluto esconder o que expressa realmente todo esse querer que do ideal ascético recebe sua orientação: esse ódio ao que é humano, mais ainda ao que é animal, mais ainda ao que é matéria, esse horror aos sentidos, à razão mesma, o medo da felicidade e da beleza, o anseio de afastar-se do que seja aparência, mudança, morte, devir, desejo, anseio – tudo isto significa, ousemos compreendê-lo, uma vontade de nada, uma aversão à vida, uma revolta contra os mais fundamentais pressupostos da vida, mas é e continua sendo uma vontade!... E, para repetir em conclusão o que afirmei no início: o homem preferirá ainda querer o nada a nada querer...” (GM, III, 28)

Esse argumento é bem conhecido e resta claro como seu alvo é a indicação de uma contradição própria ao sistema da moral da compaixão proposto por Schopenhauer – e, conseqüentemente, pelo cristianismo. Ao terminar a *Genealogia* com essa indicação, Nietzsche dá um golpe final, que denuncia como a má-interpretação do sofrimento acabou por levar àquela que é a maior das doenças do ocidente, provocada precisamente por aqueles que quiseram curar a humanidade e oferecer-lhe um consolo.

Ora, conforme pretendemos demonstrar aqui, tal processo de adoecimento começou precisamente com os “erros da razão”, com a dificuldade de compreender (e aceitar) o sofrimento como parte da vida.

Da culpa à inocência

Ora, se a artimanha da religião cristã tem sido ligar o sofrimento à culpa [*Schuld*] (segundo a lógica que diz: se estou sofrendo, fiz algo para

merecer isso; se estou sofrendo, alguém é culpado por isso; se não eu, então alguém!), então o processo da filosofia histórica iniciado por Nietzsche em *Humano, demasiado humano*, acaba por indicar o caminho da inocência [*Unschuld*] como a única cura realmente possível. Para Nietzsche, falar em inocência é falar em uma perspectiva de reconhecimento do sofrimento como algo natural, ou seja, como algo próprio da natureza humana e da vida em geral. É precisamente isso que se lê no aforismo 107 de *Humano, demasiado humano*, cujo título é, precisamente, *Irresponsabilidade e inocência*:

– A total irresponsabilidade do homem por seus atos e seu ser é a gota mais amarga que o homem do conhecimento tem de engolir, se estava habituado a ver na responsabilidade e no dever a carta de nobreza de sua humanidade. Todas as suas avaliações, distinções, aversões, são assim desvalorizadas e se tornam falsas: seu sentimento mais profundo, que ele dispensava ao sofredor, ao herói, baseava-se num erro; ele já não pode louvar nem censurar, pois é absurdo louvar e censurar a natureza e a necessidade. (HH, I, 107)

Nietzsche é lapidar nesse ponto: “Tudo é necessidade – assim diz o novo conhecimento: e ele próprio é necessidade. Tudo é inocência: e o conhecimento é a via para compreender essa inocência.” (HH, I, 107) Tal “novo conhecimento” não é outra coisa senão a própria filosofia histórica, cuja base científica se opõe à filosofia metafísica que, conforme vimos, aumenta a dor ao oferecer um consolo por meio da culpa. Para Nietzsche, esse homem culpado e doente é, no fundo, o precursor do homem inocente: “daqui a milhares de anos talvez seja poderoso o bastante para dar à humanidade a força de criar o homem sábio e inocente (consciente da inocência), da mesma forma regular como hoje produz o homem tolo, injusto, consciente da culpa – *que é, não o oposto, mas o precursor necessário daquele.*” (HH, I, 107).

Isso ocorre devido à superação dos “erros da razão”, pelos quais a religião fez com que os seres humanos fossem reconhecidos como “mais sombrios e maus do que são de fato” (HH, I, 124). Compreender tal interpretação precisamente como erro, é aliviar o sentimento de desprezo de si e devolver ao ser humano a inocência perdida: “então todo este sentimento é muito aliviado, e os homens e o mundo aparecem por vezes numa aura de inocência, de forma que o indivíduo se sente profundamente bem. Em meio à natureza, o homem é sempre a criança. Esta criança tem às vezes um sonho pesado e angustiante, mas ao abrir os olhos está sempre de volta ao Paraíso.” (HH, I, 124). A estratégia de Nietzsche atinge assim o seu auge: denunciando os erros, é possível retomar a inocência da natureza na qual a dor e o

sofrimento prescindem de qualquer interpretação metafísica para serem compreendidas como parte da natureza, diante do que é preciso agir com a “naturalidade” da criança, por assim dizer, que chora sua dor sem evocar nenhuma culpa, rancor ou responsabilidade.

É nesses termos que a denúncia dos “erros da razão” faz parte do projeto maior de “renaturalização do homem”: “quando poderemos começar a naturalizar os seres humanos com uma pura natureza, de nova maneira descoberta e redimida?”, pergunta Nietzsche em *A gaia ciência*, 109. O medo do natural, portanto, seria apenas mais um capítulo da história de incoerências gerada pelas más interpretações da metafísica:

Toda coisa natural a que o homem associa a ideia de mau, de pecaminoso (como até hoje costuma fazer em relação ao erótico, por exemplo), incomoda, obscurece a imaginação, dá um olhar medroso, faz o homem brigar consigo mesmo e o torna inseguro e desconfiado; até os seus sonhos adquirem um ressaibo de consciência atormentada. No entanto, esse sofrimento pelo que é natural é, na realidade das coisas, totalmente infundado: é apenas consequência de opiniões *acerca* das coisas. É fácil ver como os homens se tornam piores por qualificarem de mau o que é inevitavelmente natural e depois o sentirem sempre como tal. É artifício da religião, e dos metafísicos que querem o homem mau e pecador por natureza, suspeitar-lhe a natureza e assim torná-lo ele mesmo ruim: pois assim ele aprende a se perceber como ruim, já que não pode se despir do hábito da natureza. Aos poucos, no curso de uma longa vida no interior do natural, ele se sente tão oprimido por esse fardo de pecados, que são necessários poderes sobrenaturais para lhe tirar esse fardo; e com isto surge em cena a já referida necessidade de redenção, que não corresponde em absoluto a uma pecaminosidade real, e sim a uma imaginária. (HH, I, 141)

Essa artimanha, como foi já dito, não pretende, no fundo, curar o sofrimento, mas adoecer ainda mais o homem para que ele permaneça dependente dos narcóticos oferecidos pela religião: “a intenção não é que ele se *torne* mais moral, mas que se sinta *o mais possível pecador*” (HH, I, 141), que volte contra si “a dor aguda do pecado” (HH, I, 142). É esse, precisamente, o “novo gênero de estímulos para a vida” inventado pelos santos e ascetas.

É curioso que, depois de descrever tais santos e ascetas como símbolos máximos dessa má interpretação de si mesmo, Nietzsche acabe por reconhecer que “há exceções” (HH, I, 144), entre as quais está “o célebre fundador do cristianismo, que acreditava ser o filho de Deus, e portanto isento de pecado; de modo que através de uma ilusão (...) ele alcançou o mesmo

objetivo, o sentimento da completa isenção de pecado, da plena irresponsabilidade, que hoje qualquer homem pode adquirir através da ciência” (HH, I, 144). Jesus, nesse caso, estaria mais próximo das crianças do que dos santos cristãos, na medida em que não se rendeu à lógica própria daqueles que, sentindo-se pecadores, compreendiam a si mesmos como dignos de reprovação e, portanto, sujeitos às artimanhas da religião que eles mesmos professam.

As promessas da ciência

Para Nietzsche, adiantando boa parte do que são as promessas tecnocientíficas da atualidade, tal como ocorrera na religião, também a ciência teria como objetivo livrar o homem da dor. No curto aforismo cujo título é, precisamente, “Promessas da ciência”, ele escreve: “A ciência moderna tem por meta o mínimo de dor possível e a vida mais longa possível – ou seja, uma espécie de eterna beatitude, sem dúvida bastante modesta, se comparada às promessas religiosas.” (HH, I, 128) Embora modestas, sabemos que tais promessas fazem parte de um enorme aparato que, em nossos dias, não apenas se alia, mas complementa e até mesmo constitui e, por vezes, substitui as promessas religiosas. Nesse ponto, Nietzsche parece prever suas consequências da associação entre a ciência moderna e a religião, no âmbito do controle e uso do sofrimento. Tal como demonstrou David F. Noble no seu *The religion of technology: the divinity of man and the spirit of invention* (1997), livro no qual analisa as teses do programa baconiano que compara os seres humanos não a animais, mas a deuses imortais, a tecnologia se apresenta como uma espécie de espiritualidade secularizada, cujas promessas são impulsionadas pela crença na divinização do ser humano por meio da razão, do conhecimento e da invenção, e cuja meta é devolver o ser humano àquele estado de perfeição original anterior à saída o Éden, precisamente o tempo em que não havia sofrimento. Assim, na promessa de redenção do sofrimento, a tecnologia se alia às antigas estruturas da religião e mantém uma teologia subjacente que promete redenção, transcendência e salvação por vias técnicas, fazendo com que engenheiros e cientistas de todo naípe possam ser reconhecidos como verdadeiros sacerdotes modernos e a própria tecnologia como a única chance de voltarmos ao paraíso, que nada mais é do que a total ausência de dor.

Yuval N. Harari, em seu *Homo Deus* (2016) falou do dataísmo como a religião dos dados, que vê o universo e tudo que há nele, incluindo os seres humanos, como fluxos de dados, no qual a vida passa a ter como objetivo

fundir-se em um sistema global de processamento de dados, como o que ocorre nas chamadas inteligências artificiais. Suplantando as narrativas humanistas, tal processo substitui ideias como autonomia e experiência individual pelo novo valor da eficiência informacional. Nesse cenário, não há sofrimento, porque, no fundo, não há corpo e toda a vida é marcada pelo fluxo dos dados e orientada pela pressa dos algoritmos que conduziria, nas palavras de Byun-Chul Han, ao “inferno do igual”, nascido da negação das negatividades própria de quem não quer sofrer e, para isso, recusa tudo o que não é si mesmo, em uma nova forma de narcisismo autocentrado que se volta contra o outro (para o autor, já que “a alteridade é a categoria fundamental da imunologia” [HAN, 2017, p. 10]), aquele que é sempre uma pura negatividade. Uma sociedade sem sofrimento é uma sociedade uniformizada, marcada pelo “tédio profundo” (HAN, 2017, p. 31) advindo do “excesso de *positividade*” (HAN, 2017, p. 8) que rompe com os “modelos explicativos imunológicos” (HAN, 2017, p. 9), nos quais a estranheza não é considerada hostil, mas oportunidade de fortalecimento da saúde. Sem ela, a cultura se torna doentia e produz apenas pressa, tédio e indiferença. O discurso da positividade torna-se, portanto, parte das artes da narcose descritas por Nietzsche.

Michael Hauskeller (2013), por sua vez, viu como essa promessa é assumida pelo transumanismo e seu *Enhancement Project*: fazer com que o ser humano se sinta melhor consigo mesmo por meio de procedimentos tecnológicos (que podem incluir terapias genéticas, uso de fármacos, administração dos chamados “*mood enhancers*” [reguladores químicos do humor], diferentes energéticos de uso diário, vidas digitais...) é parte do projeto de melhoramento da espécie por meio do controle do sofrimento. A ausência de dor é o critério assumido como parte da busca tecnológica pela felicidade. Diante de todas as possibilidades oferecidas pela tecnologia, “podemos nos perguntar o quanto mais felizes poderíamos ser se não precisássemos sofrer nenhuma dor, se nossos prazeres fossem ainda mais variados e abundantes, e se a vida fosse apenas capaz de oferecer mais daquilo que tendemos a esperar dela” (HAUSKELLER, 2013, p. 56). Em seu manifesto *The Hedonistic Imperative* (2025), de 1995, o transumanista David Pearce defendeu um futuro sem dor e sem sofrimento, descrito como um “paraíso naturalizado” e um paraíso fabricado pelo ser humano [*“engineered paradise”*]. A tese geral dos transumanistas é que “o sofrimento humano não está aqui para ficar” (HAUSKELLER, 2013, p. 56). Pearce é enfático: “Ao longo dos próximos mil anos, aproximadamente, os substratos biológicos do sofrimento serão completamente erradicados. Uma vez alcançado esse objetivo, os estados mentais de nossos descendentes... compartilharão ao menos uma característica

comum: uma felicidade sublime e onipresente.” Precisamente no item intitulado “Vida em sobrecarga dopaminérgica”, descrito como um “paraíso naturalista”, Pearce escreve:

(...) o futuro da humanidade, tal como concebido neste manifesto, não consiste – ou certamente não consiste apenas – em uma eternidade extasiada sob elixires de super-soma ou alimentada por máquinas de prazer de alto desempenho. Tampouco é plausível que a posteridade desfrute apenas da sensibilidade opiada e monótona do dependente de heroína. Em vez disso, uma gama extraordinariamente fértil de atividades intencionais e produtivas provavelmente será perseguida. Melhor ainda, nossos descendentes – e, em princípio, talvez até nossos próprios eus envelhecidos – terão a chance de experimentar modos de vivência que nós, primitivos, cruelmente não conhecemos. Pois estarão ao alcance visões de beleza majestosa, músicas profundamente comoventes, sexo mais requintadamente erótico, epifanias místicas mais arrebatadoras e amores mais intensamente profundos do que qualquer coisa que hoje possamos compreender adequadamente. (PEARCE, 2025, p. 8).

Note-se como, nesse caso, a descrição remete aos ideais de uma vida que, aparentemente, para ser plena, deve ser privada de qualquer sofrimento. Nada mais anti-nietzschiano, portanto. A ciência, nesse caso, posta a serviço de uma felicidade que ocorre como negação da dor, não faz outra coisa que recorrer às antigas promessas religiosas, inclusive, como bem mostra Noble (1997), apropriando-se de seu vocabulário. Hauskeller, ao problematizar tal promessa, questiona: “o mais importante é a questão de saber se um mundo livre de sofrimento é realmente desejável”, pergunta ele (2013, p. 57). E repercutindo um argumento de tipo nietzschiano: “Teríamos verdadeiramente nos aprimorado se tivéssemos conseguido tornar-nos incapazes de sofrer – se nada que nos acontecesse pudesse jamais manchar ou diminuir nossa felicidade? Um ser humano sem sofrimento seria um ser humano melhor?” (HAUSKELLER, 2013, p. 57). Para começo de conversa, sem o sentimento de dor, nossos corpos estariam em desvantagem diante das ameaças do meio, pois careceriam de um importante “sistema de alerta” diante dos perigos. Hauskeller ainda argumenta que mesmo o cuidado com os outros se tornaria ocioso, porque todas as relações humanas estão baseadas no cuidado precisamente porque sabemos que o outro *pode* sofrer. Se não é assim, então não há necessidade alguma de qualquer cuidado. No fundo, podemos concluir que o “humano mais feliz não é necessariamente um ser humano melhor”, mas, como sugeriu Nietzsche, um ser humano mais enfraquecido, um ser

humano pobre, adoecido e fragilizado. Contrariando os discursos da felicidade tóxica advindos de uma tal “ciência da felicidade”, Nietzsche talvez concordasse com Hauskeller: “ser feliz não é uma obrigação moral” (2013, p. 62) porque a felicidade, descrita como ausência total de dor ou sofrimento, levaria a uma vida meramente passiva, inautêntica e sem vigor. A busca pelo verdadeiro ser humano como busca pelo ser humano mais feliz terminaria, assim, na construção de um ser humano depauperado, perto de um ideal metafísico, mas cada vez mais distante de si mesmo.

Considerações finais: criar para não sofrer

Zaratustra dá uma pista sobre como o sofrimento poderia ser ressignificado. No discurso “Nas ilhas bem-aventuradas”, se lê:

Criar – eis a grande libertação do sofrer, e o que torna a vida leve. Mas, para que haja o criador, é necessário sofrimento, e muita transformação. Sim, é preciso que haja muitos amargos morreres em vossa vida, ó criadores! Assim sereis defensores e justificadores de toda a transitoriedade. Para ser ele próprio a criança recém-nascida, o criador também deve querer ser a parturiente e a dor da parturiente. Em verdade, através de cem almas percorri meu caminho, e de cem berços e dores de parto. Muitas vezes me despedi, conheço as pungentes horas finais. Mas assim quer minha vontade criadora, meu destino. Ou, para dizê-lo mais honestamente: é justamente esse destino – o que deseja minha vontade. Tudo o que sente sofre comigo e está em cadeias: mas meu querer sempre vem como meu libertador e portador de alegria.

Não há nada de novo, ou seja, nenhum parto, que não esteja impregnado de dor. É por isso que Nietzsche escreve: “Meu sofrimento e meu compadecimento – que importam? Desde quando viso a felicidade? Eu viso a minha obra!” (ZA, O sinal). Quem pretende retirar a dor, empobrece a vida porque retira dela a possibilidade de criação. Zaratustra, o criador, é também Zaratustra o sofredor: “Eu, Zaratustra, o advogado da vida, o advogado do sofrimento, o advogado do círculo – chamo a ti, meu pensamento mais abismal! Viva!” (Do convalescente, 1). É com sofrimento, afinal, que a vida deve retornar, segundo a hipótese do eterno retorno: “Dissestes alguma vez Sim a um só prazer? Oh, meus amigos, então dissestes também Sim a *tudo* sofrimento. Todas as coisas são encadeadas, emaranhadas, enamoradas, –” (ZA, O canto êbrio, 10). Quem quer tirar o sofrimento da vida, perde a vida

inteira. Aqui também vale o que bem notou Paula (2012) a propósito dos prefácios de 1886: a criação não pode prescindir do sofrimento, porque doença, solidão e crise são transmutadas por Nietzsche em força, estilo e critério de avaliação. Vencendo o “otimismo teórico”, Nietzsche afirma a “grande saúde” e o “pessimismo da força”, justificando a pluralidade de estilos e a experimentação como métodos de filosofia. São eles, afinal, que reorganizam a unidade da obra ao traçar uma genealogia do autor, preparando o leitor para a etapa afirmativa que a própria obra de Nietzsche, como gesto criador, propõe. Assim, concluímos, com Zarathustra que criar é o caminho para a libertação do sofrer, pois dizer “sim” a um prazer implica dizer “sim” a todo sofrimento, na forma da afirmação dionisiaca da grande saúde.

Referências

- ABBEY, R. *Nietzsche's Middle Period*. Oxford: Oxford University Press, 2000.
- FAUSTINO, M. *Nietzsche e a grande saúde*. Para uma terapia da terapia. Tese de doutoramento; Faculdade de Ciências Sociais e Humanas (FCSH), Universidade Nova de Lisboa, 2013.
- HAN, B.-C. *Sociedade do cansaço*. Trad. de Enio Paulo Giachini. Petrópolis: Vozes, 2017.
- HARARI, Y. N. *Homo deus*. Uma breve história do amanhã. Trad. de Paulo Geiger. São Paulo: Companhia das Letras, 2016.
- HAUSKELLER, M. *Better Humans? Understanding the Enhancement Project*. Durham: Acumen, 2013.
- NIETZSCHE, F. *Genealogia da moral: uma polémica*. Tradução, notas e posfácio de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.
- _____. *Humano, demasiado humano I*. Trad. de Paulo César de Souza. São Paulo: Cia. das Letras, 2000.
- _____. *O nascimento da tragédia*. Tradução, notas e posfácio de J. Guinsburg. São Paulo: Companhia das Letras, 1992.
- _____. *Sämtliche Briefe*. Kritische Studienausgabe (KSB). Herausgegeben von Giorgio Colli und Mazzino Montinari. München/Berlin/New York: dtv/Walter de Gruyter & Co., 1986 (Band 5).
- NOBLE, D. F. *The religion of technology: the divinity of man and the spirit of invention*. London: Penguin Books, 1997.
- PASCHOAL, A. E. “Artes de hipnose e de entorpecimento na terceira dissertação de *Para a genealogia da moral*”. In: PASCHOAL, A. E; FREZZATTI JR., W. A. *120 anos de Para a genealogia da moral*. Ijuí: Ed. Unijuí, 2008, p. 69-88.

- _____. *Nietzsche e o ressentimento*. São Paulo: Humanitas, 2014. (Col. Nietzsche em perspectiva).
- PAULA, W. A. “Criar a partir do sofrimento: uma análise dos prefácios de 1886”. In: AZEREDO, V. D.; SILVA Jr., I. (org.). *Nietzsche e a interpretação*. Curitiba, PR: CRV, 2012 – Coleção Nietzsche em Perspectiva (Volume 1) – coedição: São Paulo, SP: Humanitas, 2012.
- _____. “Sofrimento e psicologia de si em Nietzsche”. In: *Cad. Nietzsche* 45 (2), May-Aug 2024. Disponível em: <https://doi.org/10.1590/2316-82422024v4502wap> Acesso em: 15 out. 2025.
- PEARCE, D. “The Hedonistic Imperative”. Disponível em: <https://dn790006.ca.archive.org/0/items/the-hedonistic-imperative/the-hedonistic-imperative.pdf> . Acesso em: 15 out. 2025.
- PIPPIN, R. B. *Nietzsche, Psychology, & First Philosophy*. Chicago: Chicago University Press, 2010.
- PONTON, O. *Nietzsche – Philosophie de la légèreté*. Berlin: Walter de Gruyter, 2007 (Monographien und Texte zur Nietzsche-Forschung; Band 53).
- VIESENTEINER, J. L. “[.] que o valor da vida não pode ser estimado”: uma interpretação contextual do aforismo 2 do capítulo “O problema de Sócrates”, no *Crepúsculo dos Ídolos*, de Nietzsche”. In: *Revista de Filosofia Aurora*, 24(34), 333–356, 2012.

Email: jelsono@yahoo.com.br

Recebido: 10/2025
Aprovado: 01/2026