

Felicidade e sofrimento em Nietzsche

Happiness and suffering in Nietzsche

DANIEL MELO SOARES¹

Resumo: Nietzsche possui um projeto de afirmação da vida e, como condição para esse projeto, é necessário reavaliar (tresvalorar) os valores. Busquei compreender um momento específico dessa reavaliação: a reavaliação do valor do sofrimento e, em conjunto, as implicações dessa reavaliação para a noção de felicidade. Para tanto tracei a posição de Nietzsche a partir do seu principal rival, o ideal ascético sacerdotal, além do seu principal interlocutor, Schopenhauer. Depois, partindo da vontade de poder como um critério para a reavaliação dos valores, mostrei como o sofrimento precisa ser concebido, em alguma medida, como positivo; enquanto a felicidade, se entendida como tranquilidade e paz, deve ser desvalorizada e revisada, tanto espaço a uma nova felicidade que se identifica com a atividade de superar resistências.

Palavras-chave: Sofrimento. Felicidade. Nietzsche. Ética. Moral.

Abstract: Nietzsche has a life-affirming project and, as a condition for this project, it is necessary to reevaluate (revalue) values. I sought to understand a specific moment of this reassessment: the reassessment of the value of suffering and, together, the implications of this reassessment for the notion of happiness. For that, I traced Nietzsche's position from his main rival, the priestly ascetic ideal, in addition to his main interlocutor, Schopenhauer. Then, starting from the will to power as a criterion for the reassessment of values, I showed how suffering needs to be conceived, to some extent, as positive; while happiness, if understood as tranquility and peace, must be devalued and revised, so much room for a new happiness that is identified with the activity of overcoming resistance.

Keywords: Suffering. Happiness. Nietzsche. Ethic. Moral.

Introdução

Para poder afirmar a vida, Nietzsche propõe uma tresvaloração² dos valores. Essa “tresvaloração” pode ser compreendida como uma reavaliação dos valores vigentes. Se para afirmar a vida é necessário reavaliar os valores, então, podemos supor que os valores em vigor levam a uma outra postura que não a afirmação. Nesse caso, em específico, eles levam diretamente ao oposto, a negação da vida.

¹ Graduado em filosofia pela Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG). Atualmente, é mestrando em filosofia pela mesma universidade (UFMG), na linha de Ética e Filosofia Política, onde pesquisa a "transvaloração" nietzschiana como um projeto de ética conceitual. Foi membro do grupo PET - Filosofia UFMG (2022-2023), onde idealizou e organizou o evento Interseções: Filosofia e Sofrimento (2022) e o grupo de estudos sobre Metodologia Filosófica (2023). E-mail: danielmelog12@hotmail.com

² Utilizo o termo tresvaloração seguindo a tradução de Paulo César Souza.

No que se segue, investigarei um momento específico dessa tresvaloração dos valores: a reavaliação do valor do sofrimento e, na sequência, suas implicações imediatas para o valor da felicidade³.

Na seção (1) explicitarei a importância dessa reavaliação para Nietzsche, veremos como está em jogo exatamente os valores que estão na base do Ideal Ascético Sacerdotal (ou Ideal de Negação da Vida), na base de sua principal sedução e artimanha: dar sentido ao sofrimento. Ainda nessa seção mostrarei, tomando Schopenhauer como paradigma, como para Nietzsche o ideal ascético sacerdotal se encontra ainda de maneira mais ou menos sutil na filosofia.

Na seção (2) considerarei alguns argumentos e ideias de Schopenhauer, em especial, o argumento da negatividade do prazer e o argumento da impossibilidade da felicidade. Essas considerações serão importantes para termos os elementos de onde Nietzsche parte para sua reavaliação.

Na seção (3) tratarei da tresvaloração mesma do sofrimento e, em seguida, a tresvaloração da felicidade. Veremos como a vontade de poder, além de uma atividade com um estado mental correspondente, é tornada critério para tal reavaliação.

73

1) O sentido do sofrimento

Nietzsche se opõe à negação da vida e propõe, ao invés, a afirmação desta⁴. Para ele, nossos valores éticos e morais (e até epistêmicos), estão sob o domínio da negação da vida, ou seja, eles de algum modo avaliam ou levam a avaliação negativa da vida. A consequência imediata dessa avaliação pode ser colocada da seguinte maneira: “a vida é ruim, logo, outra coisa deve ser almejada”. Esses valores, em sua maioria, podem ser remontados a um ideal de negação da vida, também chamado de Ideal Ascético Sacerdotal (IAS).

Responderei nessa seção (1) as seguintes perguntas: (a) por que o valor do sofrimento é importante para o projeto de afirmação da vida nietzschiano? (b) de

³ Tratarei apenas de um momento da obra nietzschiana e não do todo. O momento em questão se situa entre sua Gaia Ciência e sua Genealogia da Moral.

⁴ Apesar de tratar ao longo desse artigo de um tema central para o projeto nietzschiano de afirmação da vida, não buscarei detalhar e explorar esse projeto.

qual problema Nietzsche parte? Para tanto, na seção (1.1) apresento o Ideal Ascético Sacerdotal, esse que é o principal rival ao qual Nietzsche disputa o valor do sofrimento. Na seção (1.2) mostro algumas semelhanças entre esse Ideal e o pensamento de Schopenhauer⁵ e, na seção (1.3), aprofundo ainda mais essas semelhanças e mostro que ambos prestam reverência a valoração hedonista. Concluo, em (1.4), apontando alguns limites que a reavaliação do sofrimento terá de observar para não cair na mesma estratégia rival, ou seja, a estratégia do IAS.

O ideal ascético sacerdotal.

Em sentido amplo “ideal ascético” pode ser compreendido como um conjunto de práticas, valores e crenças que recomendam a mortificação, renúncia de si, autossacrifício, autoflagelação etc.⁶ Dito de maneira simplificada, os “ideais ascéticos” podem ser compreendidos como negadores da vida pois contrariam o que pode ser considerado vital a um organismo, por exemplo: se um organismo vivo se alimenta para sobreviver, o ideal ascético recomenda o jejum, se esse organismo se reproduz, o ideal recomenda a castidade, e assim por diante. Como Nietzsche nos diz, as “palavras de pompa” do ideal ascético são “humildade, pobreza e castidade” (GM, III, 8)⁷.

74

O tipo específico de Ideal Ascético predominante em nossa cultura, e adversário de Nietzsche, é o Ideal Ascético Sacerdotal (IAS). Nele a vida é comparada com “uma existência inteiramente outra” (GM, III, 11) e interpretada como um meio, uma ponte, para essa outra existência (GM, III, 11). Em outras palavras, a vida tal como a vivemos é comparada com um céu ou paraíso e passa a ser compreendida como uma ponte para tal. A vida é avaliada negativamente em relação a esse “outro lugar” (ou além-mundo), onde “não haverá mais morte, nem

⁵ Vale alertar ao leitor que procuro ao longo do artigo reconstruir o Schopenhauer a partir do modo como Nietzsche o compreendia. Dito isso, não busco nem reconstruir fielmente o pensamento de Schopenhauer, nem verificar a correção da compreensão nietzschiana de seu interlocutor.

⁶ (ELGAT, 2012, p.212)

⁷ Para me referir as obras de Nietzsche utilizarei: AC para Anticristo, CI para Crepúsculo dos Ídolos, EH para Ecce Homo, GM para Genealogia da Moral, GC para Gaia Ciência. Essas abreviações serão seguidas pela indicação do capítulo e número do aforismo.

pranto, nem clamor, nem dor” (Apocalipse 21: 4).⁸ A exigência para se cruzar tal ponte é adotar em vida valores que a negam a vida, que a mortifiquem, que reforcem e promovam essa negação (tais como castidade, pobreza, temor a Deus, humildade e etc.).

Feita essa caracterização, fica a pergunta: como é possível que esse lúgubre ideal tenha se tornado predominante em nossa cultura e ditado os nossos valores? E Nietzsche nos responde: o IAS não teve concorrentes na tarefa de suprir uma necessidade humana básica que é dar sentido ao sofrimento (GM, III, 28 e EH, Genealogia). Mas o que é esse “sentido”? Elgat (2012, p.211-212) o compreende como respondendo a três perguntas: (a) Porque se sofre? (b) Em quem ou o que se deve retaliar? (c) O que fazer com o sofrimento?

O IAS tem seu sucesso em seduzir “a maioria dos mortais” (GM, III, 1) ao responder essas três questões, da seguinte maneira: (a) se sofre por desobedecer aos mandamentos de Deus, ou, em outras palavras, se sofre por desobedecer ao que o IAS prescreve, então, o sofrimento deve ser compreendido como punição divina ou como acontecendo com a permissão divina. (b) O responsável por tal sofrimento é o próprio indivíduo e o ressentimento⁹ gerado pelo sofrer deve ser descarregado em si próprio (esse “descarregar” levará o nome de culpa) (LEITER, 2002, p.258)¹⁰. (c) A partir disso, se deve passar a seguir o que o IAS prescreve e seguir seus métodos para alívio, tais como: negar a si mesmo (seus desejos, vontades e emoções), amar ao próximo, se reunir em rebanhos, trabalhar maquinalmente (GM III, 19), além de estimular a culpa e fazer o sofredor esquecer de seu sofrimento original.

A filosofia de Schopenhauer e o sentido para o sofrimento.

⁸ APOCALIPSE 21:4. Bíblia Online. Disponível em: <https://www.bibliaonline.com.br/acf/ap/21/4>. Acesso em: 27 nov. 2021.

⁹ As discussões acerca do ressentimento na obra de Nietzsche são amplas e variadas, mas aqui, basta-nos uma definição simples como: vingança impotente, vingança incapaz de se vingar. Nas palavras de Leiter (2002, p.258) “o ódio inflamado e a vingança do impotente em resposta a estímulos externos desagradáveis.

¹⁰ Vale notar que o próprio descarregar/retaliar não é o que fará o sofrimento anterior sair da consciência do sofredor, e sim o “excesso de sentimentos” (GM, III, 19. Guy Elgat, 2012, p.231) ocasionados pela culpa.

Não basta pararmos de ouvir os sacerdotes para nos vermos livres do IAS. Seduzindo a “maioria dos mortais” esse ideal de negação da vida capturou nossas intuições éticas e morais, se tornou cada vez mais sutil e imperceptível e operou por baixo de várias filosofias. Nietzsche vê em Schopenhauer o exemplo paradigmático dessa captura e, partindo dele, busca encontrar sua alternativa à negação da vida. A seguir, mostrarei como Schopenhauer reproduz a mesma estrutura do “sentido” ao sofrimento forjada pelo ideal ascético. Depois, em (1.3), mostrarei um vínculo ainda mais íntimo entre Schopenhauer e o IAS, vínculo que pode ser encontrado também em outras filosofias e será por nós chamado de “valoração hedonista”.

Schopenhauer ao buscar dar sentido ao sofrimento, responde as questões relacionadas ao sentido da seguinte forma: (a) porque se sofre? Pela própria essência da existência, sendo essa essência vontade e toda vontade uma fonte de sofrimento, inevitavelmente, toda a existência estará permeada de sofrer. “De modo mais específico, todo mundo sofre porque – como todo o restante – é a manifestação de um esforço incessante da força por baixo de toda a realidade, a Vontade. A razão pela qual sofremos, é porque nascemos, porque existimos” (ELGAT, 2012, p.227). Assim como no IAS, Schopenhauer também atribui à vida, à existência, valor negativo ¹¹. (b) Em que ou o que se deve retaliar? Deve-se retaliar adotando uma postura hostil a toda a existência, inclusive, em hostilidade a si mesmo. (c) O que fazer com o sofrimento? O filósofo também fala em métodos e práticas para aliviar o sofrimento, muitos em acordo com o IAS, por exemplo: compaixão (amor ao próximo), culpa (por estar existindo), negação de si, em especial, negando a vontade de vida (veremos em mais detalhes esse passo na seção (2))¹².

76

A valoração hedonista.

¹¹ O argumento de Schopenhauer foi exposto aqui de maneira simplificada. Na seção 2 voltarei a esse tema em mais detalhes, porém, deixo de fora deliberadamente o percurso traçado pelo filósofo para concluir que a essência da realidade é a Vontade. Para os argumentos sobre esse ponto específico ver Reginster (2006, p.162-169), Elgat (2012, p.77-101) e Janaway (2007, p.55-58).

¹² Sigo neste parágrafo Elgat (2012, p.226-237).

Como já adiantado, não apenas as características listadas anteriormente e a empreita de dar sentido ao sofrimento ligam IAS a Schopenhauer, mas também os valores que embasam, induzem e permitem a conclusão de que a vida deve ser negada. A valoração hedonista, de maneira bem ampla (e em uma definição mínima), pode ser caracterizada com a seguinte premissa psicológica descritiva e os seguintes valores:

(Premissa descritiva): buscamos o prazer/felicidade e evitamos a dor/sofrimento.

(Valor 1): o que nos dá prazer/felicidade é bom e o que nos traz a dor/sofrimento é ruim.

(Valor 2): a dor e o sofrimento são sempre e categoricamente ruins (ELGAT, 2012, p.323).

(Valor 3): a vida deve ser avaliada hedonisticamente (ELGAT, 2012, p.323).

Veremos a seguir, na parte 2, a avaliação negativa da vida de Schopenhauer precisa apenas de 2 e 3 para se sustentar. Porém, antes de voltarmos a Schopenhauer, explicitarei em que medida esses valores estão na base da negação do IAS.

Se valoramos X segundo o prazer/felicidade ou a dor/sofrimento, se dele temos mais dor/sofrimento, então atribuímos a X um valor negativo. Sendo X a vida, podemos compreender como o valor negativo dela se dá. Mas o que nos garante que o cristão (ou seguidor do IAS)¹³ terá mais dor e sofrimento em sua vida do que prazer e felicidade? Nietzsche nos dá razões tanto psicológicas quanto socioculturais para supormos que a vida do cristão terá mais sofrimentos e dores do que prazeres e felicidades.

Sobre a razão psicológica: “Quem tem motivos para furtar-se mendazmente a realidade? Quem com ela sofre” (AC 15), e o cristão não faz outra coisa senão essa ao comparar a vida com uma “existência inteiramente outra”. Além disso, sofre ele de uma hipersensibilidade à dor (AC 20 e 51)¹⁴ o que o faz percebê-la em

¹³ Esses fatores podem ser estendidos também aos pessimistas e aos hedonistas (ABM 225).

¹⁴ Nesse aforismo 20 Nietzsche atribui a hipersensibilidade a dor ao budista, porém, se lermos tal aforismo em conjunto com o aforismo citado anteriormente (AC 15) podemos

todo canto (ELGAT, 2012, p.207-211). Sobre a razão sociocultural, Nietzsche argumenta da seguinte maneira:

“A inexperiência geral nas duas formas de dor [física e espiritual] e a pouca frequência da visão de um sofredor têm uma importante consequência: [na sociedade] hoje a dor é muito mais odiada que antigamente, mais do que nunca fala-se mal dela, considera-se difícil de suportar até mesmo a presença da dor como pensamento, e faz-se dela um caso de consciência e uma objeção a toda a existência” (GC, 48)¹⁵.

Ou seja, inexperiência com a dor e o sofrimento proporcionada por nossa sociedade nos leva a reagir com mais vigor a menores quantidades dos mesmos. Disso resulta um maior ódio à dor, uma maior dificuldade em suportá-la, de tal modo que chegamos a tomá-la como uma objeção à vida, à existência. Nietzsche chega a essa conclusão comparando a nossa com outras épocas onde a experiência da dor era mais comum e corriqueira.

A tarefa de Nietzsche e um limite.

Com as considerações feitas acima, se explicita a importância da reavaliação (ou reavaliação) do valor do sofrimento no projeto de afirmação da vida de Nietzsche, e secundariamente o valor da felicidade. Os valores hedonistas podem permitir e/ou induzir a uma avaliação negativa da vida.

Destaco aqui o “podem”, pois, como vimos pela razão psicológica e sociocultural, o cristão certamente terá mais sofrimentos do que prazeres, porém, para afirmarmos que a valorização hedonista leva necessariamente à negação da vida, é preciso dar outro passo, é preciso mostrar como o sofrimento é uma característica inevitável, profusa e difusa em qualquer existência. Para isso, para darmos esse passo, começarei a próxima seção com o argumento de Schopenhauer sobre a negatividade do prazer e conduzirei deste até a resposta nietzschiana à questão.

ver que o cristão padece das mesmas condições psicológicas, além, também, do aforismo 51 em que Nietzsche fala dos cristãos nos seguintes termos: “o ‘mundo interior’ do homem religioso assemelha-se totalmente ao ‘mundo interior’ dos superexcitados e esgotados”.

¹⁵ A indicação desse pensamento veio de Elgat (2012, p.206 e p.210)

Antes de passar para a seção (2), segundo o que traçamos, vale explicitar um limite que a reavaliação do sofrimento de Nietzsche não pode ultrapassar¹⁶. Tanto o IAS quanto Schopenhauer buscam dar um sentido universal, impessoal e indistinto a todas as pessoas e a todos os sofrimentos. Ambos fazem isso recorrendo a uma metafísica capaz de abarcar toda e qualquer manifestação de dor/sofrimento. Nietzsche não poderá adotar essa estratégia, se não quer continuar a reproduzir a estrutura do “sentido” forjada pelo IAS.

Ele descarta o “sentido” universal e impessoal que poderia ser dado ao sofrimento e nos deixa com a tarefa de encontrarmos, nós mesmos, de maneira pessoal, criativa e distinta (a cada sofrimento) o/os sentido(s). Reavaliando o valor da dor e do sofrimento, ele nos abre essa porta antes fechada pela valoração hedonista. Não perseguirei mais nesse artigo os modos possíveis de conferir esse sentido ao sofrimento e à dor de maneira “pessoal, criativa e distinta”. Passo a considerar agora alguns argumentos de Schopenhauer sobre o tema, à fim de recolher os elementos necessário para reconstruir a reavaliação operada por Nietzsche.

79

A filosofia de Schopenhauer.

Na primeira seção dessa parte (2.1) tratarei de apresentar o argumento da negatividade do prazer de Schopenhauer. Na segunda seção (2.2) tratarei de apresentar o argumento de Schopenhauer a respeito da impossibilidade da felicidade e sua alternativa a resignação.

A negatividade do prazer.

O argumento na negatividade do prazer de Schopenhauer pode ser compreendido em três momentos: (a) a distinção entre dor e frustração, (b) toda vontade implica em dor e (c) todo prazer é negativo. Vejamos em mais detalhes esses três passos¹⁷.

A dor, segundo Schopenhauer, pode ser definida como um estado mental desagradável, desprazeroso, onde se necessita/deseja algo que falta. Já a

¹⁶ Sobre esse limite, sigo Janaway (2007, p.242-3).

¹⁷ Sigo aqui tanto Reginster (2006, p.110-4), quanto Elgat (2012, p.102-7).

frustração¹⁸ pode ser definida como um estado mental desagradável e desprazeroso em que temos obstáculos e resistências para a satisfação de algum desejo. Apesar de separados pelas definições, a frustração e a dor se misturam. A frustração, sendo um estado mental desagradável onde há obstáculo para a realização de algum de nossos desejos, pode prolongar a dor, visto que desejamos que a dor pare tão logo ela se instale. O obstáculo entre nós e a realização de nossos desejos pode nos manter mais tempo com a falta e conseqüentemente, necessitados.

Toda vontade nasce da falta, pois, só podemos desejar aquilo que não temos. Essa falta é sempre de algo necessário, pois, podemos imaginar várias coisas que não possuímos, que nos faltam e, porém, não necessitamos. Estar necessitado pode ser compreendido como um estado mental de dor. Se temos uma dor, temos também o desejo que ela cesse. Sendo assim, o prazer que sentimos quando realizamos algum desejo, só pode ser sentido como um alívio a uma dor pré-existente.

80

A impossibilidade da felicidade e a resignação¹⁹.

Além dos dois tipos de sofrimento vistos na parte anterior (dor e a frustração), há também um terceiro que não se encaixa nem em uma, nem em outra definição, sendo ele o tédio. Partindo desse tipo de condição psicológica, poderemos compreender por que a felicidade é impossível para Schopenhauer.

As definições dadas anteriormente ligam o sofrimento ao desejo. A satisfação de todos os nossos desejos implicaria na ausência de dores e frustrações e isso, para Schopenhauer, é o que podemos conceber como felicidade. Porém, se ela assim é, ela é inalcançável.

Para ele, nós humanos, possuímos desejos de primeira e de segunda ordem. Sendo os de primeira ordem ligados a algum objeto específico e determinado, tal

¹⁸ Reginster e Elgat, apoiados em Schopenhauer chamam a frustração de “suffering”, (numa tradução literal, sofrimento). Contudo, com o objetivo de distinguir essa palavra de amplo uso e significado: sofrimento, desse outro sentido específico: frustração, optei por frustração. – Passarei a designar, de agora em diante, sofrimento como o conjunto de dor e frustração.

¹⁹ Sigo aqui Reginster (2006, p.114-123).

como: comida, abrigo, fama etc. e os de segunda ordem, desejos que podem incluir outros desejos como seus objetos. Desse segundo tipo de desejo, o mais célebre e importante é a “vontade de vida” que consiste em um “desejo de ter desejos”. Ou seja, para que a vontade de vida seja satisfeita, é preciso algum outro desejo de primeira ordem. Ela se satisfaz enquanto desejamos. Em certa medida, podemos afirmar, também, que ela precisa da dor (e da frustração) para se satisfazer, visto que a dor está na base do desejo. Ela é o estado mental responsável por nos manter em incessante e incansável desejar. Caso ela seja frustrada, temos o tédio, ou seja, um terceiro tipo de sofrimento. Podemos defini-lo como: estado mental desagradável onde há a falta de objetos a se desejar.

Se a felicidade é a satisfação de todos os desejos com a finalidade de nos livrar do sofrimento e se ela está fadada a falhar, visto a relação de nossos desejos de primeira e segunda ordem, em especial a “vontade de vida”, Schopenhauer nos propõe uma alternativa. Essa se pretende efetiva em sua finalidade e consiste na negação da vontade de vida, em negar a própria natureza do desejar, a resignação.

81

A reavaliação da felicidade e do sofrimento em Nietzsche.

Os argumentos das seções anteriores são apenas alguns que Schopenhauer utiliza para nos mostrar como a dor e a frustração superam o prazer e a felicidade em nossa vida. Com ele, se o argumento é bem-sucedido, podemos aceitar que a dor (e a frustração) são inevitáveis na vida humana, colocando a valoração hedonista em um impasse. Pois, se a vida deve ser medida por valores hedonistas (valor 3) e se há mais dor e frustração do que prazer e felicidade, conclui-se que, a vida deve receber valor negativo.

Na parte (3.1) veremos como Nietzsche desafia a valoração hedonista, partindo diretamente de Schopenhauer. Em (3.2) extrairei desse desafio as consequências para o conceito de felicidade.

Vontade de poder e a reavaliação do sofrimento²⁰.

²⁰ Nessa parte, tanto a seção (3.1) quanto a (3.2), sigo Reginster (2006). Exceto onde cito outros comentadores.

Nietzsche propõe a vontade de poder como uma alternativa à vontade de vida de Schopenhauer²¹. A vontade de poder é uma atividade com um estado mental correspondente, é uma vontade com a mesma estrutura de um desejo de segunda ordem e pode ser definida como “vontade de superar resistências”. Para a satisfação de tal vontade são necessários três elementos: (1) ter um desejo de primeira ordem em direção a algum fim, (2) ter algum obstáculo ou resistência para atingir esse fim, (3) ser bem-sucedido em superar esse obstáculo ou resistência. Um desejo de primeira ordem quer algum fim específico e determinado, já um desejo de segunda ordem, tal como a vontade de poder, quer apenas a atividade de superar resistências. Em outras palavras a vontade de poder sempre precisará de um outro desejo com algum obstáculo à sua realização, à fim de usá-lo para seu fim, sua satisfação. Ela não é uma vontade a se realizar de uma vez por todas, tal como ter fome e comer, mas uma vontade que busca a atividade de superar resistências.

Se mantivermos em mente a definição mínima de hedonismo dada na parte (1) seção (1.3) podemos começar a intuir alguns atritos entre a vontade de poder, a premissa descritiva hedonista e o valor 1. Vejamos de maneira esquemática esse atrito:

A vontade de poder, ou vontade de superar resistências, é uma atividade com um estado mental correspondente.

Para satisfação da vontade de poder é necessário: um desejo de primeira ordem, uma resistência para a realização ou obtenção do desejo de primeira ordem e a superação dessa resistência.

A frustração (que é um tipo de sofrimento) acontece quando há um estado mental desprazeroso decorrente de algum impedimento para a realização de algum desejo.

²¹ Embora tenha aproveitado o tédio para introduzir a noção de vontade de vida e sua proposta alternativa, a vontade de poder, Nietzsche não tenta explicar tal sofrimento diretamente com sua proposta. (REGINSTER, 2006, p. 125). Porém, seguindo ainda Reginster podemos tirar duas lições indiretas de Nietzsche sobre o tema: (a) podemos ter um desejo de primeira ordem e mesmo assim nos entediarmos, isso acontecerá quando não podemos fazer nada para a realização desse desejo e (b) podemos nos entediar quando temos um desejo, um fim dado por este, que não é desafiador, que não chega a impor nenhuma resistência para que possamos o realiza-lo.

Sendo assim, temos uma atividade e um estado mental correspondente, a vontade de poder, que deseja a frustração.

Nós humanos não apenas buscamos o prazer e evitamos o sofrimento, (nesse caso, no sentido específico de frustração), porém, buscamos o sofrimento em alguma medida.

Se passamos a valorizar a vontade de poder e estabelecermos ela como critério e base para reavaliar os valores, também teremos um conflito entre a vontade de poder e o valor 3, do hedonismo:

Valorizamos a vontade de poder. Ela será o critério para reavaliar e determinar valores.

Valorizando a vontade de poder, ou seja, buscando satisfazê-la, valorizamos também seus componentes indispensáveis ao menos de maneira extrínseca, como um meio para um fim.

É um componente indispensável da vontade de poder querer a frustração (que é um tipo de sofrimento).

Assim, ao menos de forma extrínseca, valorizamos também positivamente a frustração.

Esse último argumento requer algumas clarificações. Sobre (a): não é evidente que abracemos a vontade de poder como critério para reavaliar e determinar valores, podemos muito bem constatar essas alegações psicológicas descritivas e escolhermos continuar valorizando outro estado mental e o utilizando como critério, tal como o prazer. Como Nietzsche pode assegurar que todos nós partilharemos desse valor? De fato, ele não assegura. Ao menos não para todos. A estratégia por ele adotada, nomeada por Reginster como “motivação internalista”, parte da ideia de que “algo não pode ser valioso para um agente, a menos que ele seja capaz de se importar com isso ou desejar isso” (2006, p.155). Por isso, os argumentos, os artifícios retóricos e elogios à vontade de poder vindos de Nietzsche só poderão encontrar adeptos que já estejam de alguma maneira predispostos a valorizar o poder. Essa predisposição a um dado valor vai depender, então, das “características psicológicas contingentes do agente” das suas “necessidades e desejos”, seus “padrões de resposta afetiva”, entre outros. Em

suma, Nietzsche se dirige apenas aos seus e não pretende que sua reavaliação (tresvaloração) seja acatada como válida por todos os seres humanos.

O passo argumentativo dado em (b) e (c) já foram tratados anteriormente, resta-nos então esclarecer (d). Ao valorizarmos a vontade de poder e seus componentes, valorizamos a frustração apenas de forma extrínseca. Em si mesma, considerando a frustração de maneira isolada, seu valor pode permanecer negativo, porém, como um meio necessário e indispensável para a satisfação da vontade de poder, podemos lhe atribuir de forma extrínseca/instrumental, um valor positivo (ELGAT, 2012, p.341-342).

Com esses argumentos, conseguimos lidar com reavaliação do valor da frustração. Porém, nos resta ainda considerar como a valorização da vontade de poder afeta o valor da dor. Podemos esquematizar da seguinte forma a relação de ambas:

A dor, como dito anteriormente, pode ser caracterizada como um estado mental desprazeroso onde se necessita algo, onde se deseja, algo que falta.

Também, anteriormente, vimos que para Schopenhauer todo desejo de primeira ordem pressupõe uma falta em sua origem. Não uma falta qualquer, mas sempre alguma ligada a algo que necessitamos.

Estar necessitado, pode ser compreendido como um estado mental de dor.

Aceitamos a vontade de poder como critério para reavaliar e determinar valores. Segundo a estratégia da “motivação internalista”.

Se a falta, e conseqüentemente a dor, estão na origem dos desejos de primeira ordem. E sendo os desejos de primeira ordem componentes indispensáveis para a satisfação da vontade de poder. Quando há dor e desejo, há a possibilidade de satisfazer a vontade de poder.

Então, a dor pode também receber um valor extrínseco positivo. Ou seja, ela recebe seu valor à medida em que é um meio para a satisfação da vontade de poder²². Um valor extrínseco.

²² Elgat argumenta de forma análoga (2012, p. 341).

Em suma, a dor é sempre uma nova oportunidade de exercitar a vontade de poder e a frustração (ou a resistência até a realização de algum desejo) é essencial para a satisfação dessa vontade.

Uma nova felicidade.

Nietzsche nega qualquer tipo de felicidade como ausência de sofrimento (e mesmo suas variantes, tais como: conforto, contentamento etc.). Brevemente, ele nos dá sua nova definição: “O que é felicidade? É o sentimento de poder que cresce, de que uma resistência é superada” (AC 2). A “satisfação” da vontade de poder é identificada com a felicidade e, como vimos, para a satisfação de tal vontade é necessária alguma resistência a ser superada, algum obstáculo. Dito de outra forma, é necessária alguma frustração para que a vontade de poder seja satisfeita. Vimos também que a dor está na base dos desejos de primeira ordem estes são o outro componente necessário para a satisfação da mesma. Assim para a satisfação da vontade de poder, para a felicidade, é necessário algum sofrimento.

Considerando o que foi dito e tendo em mente os componentes necessários para a satisfação da vontade de poder, podemos extrair uma outra consequência da definição de felicidade dada, nas palavras de Reginster (2007, p.53):

Uma vez que a resistência é superada, a atividade [de superar resistências] termina, e o desejo por esse tipo de atividade é, ele mesmo, frustrado e induz o indivíduo a procurar novas oportunidades para ele. A vontade de poder é um tipo de desejo que não permite uma satisfação permanente (de uma vez por todas). Sua busca, ao contrário, implica necessariamente uma forma de renovado, indefinido, perpétuo esforço, ou, como Nietzsche gosta de dizer, um indefinido vir a ser.

Em outras palavras, a vontade de poder não é como a fome que pode ser saciada de uma vez, ao comer. Ela será frustrada e buscará se saciar de novas e mais difíceis formas, assim que o desejo de primeira ordem (que ela usa para seu fim) atingir seu objetivo. Por isso, valorizar a felicidade como conforto ou contentamento, também é uma impossibilidade. Além disso, se valorizamos a felicidade nesses termos, corremos o risco de nos empenharmos em “buscar o

prazer” e lamentar o sofrimento, enquanto tentamos aliviá-lo, ao invés de “sofrer” e buscar resistências novas e mais desafiadoras (LEITER, 2002, p. 133).

Conclusão

Para demonstrar a importância da reavaliação do sofrimento para Nietzsche, mostrei como o Ideal Ascético Sacerdotal foi capaz de seduzir “a maioria dos mortais” dando sentido ao sofrimento e se apoiando na valoração hedonista. Mostrei também como Schopenhauer, o caso paradigmático da influência do IAS para Nietzsche, reproduzia a estrutura do sentido ao sofrimento de maneira análoga ao tal Ideal. Concluímos a seção (1) explicitando a tarefa de Nietzsche, atribuindo a ele um limite em sua reavaliação do sofrimento e evidenciando a importância de se combater a valoração hedonista a fim de afirmar a vida.

Começamos a seção (2) apresentando a argumentação de Schopenhauer acerca da negatividade do prazer a fim de mostrarmos de forma ainda mais profunda como os valores hedonistas se ligam à negação da vida. Nessa mesma seção, exploramos como Schopenhauer propunha a resignação ao invés da felicidade, visto essa última enquanto “busca por prazer” para alcançar “ausência de dor” não mais se sustentava.

Na seção final, chegamos à reavaliação de Nietzsche. Nela vimos como Nietzsche parte diretamente de Schopenhauer para criticar a valoração hedonista e propor a vontade de poder como critério de reavaliação e base para novos valores que, abrem caminho para ou propiciam a afirmação da vida. Por fim, mostrei as consequências dessa reavaliação para o valor da felicidade.

Referências

DEBONA, V. *Schopenhauer*. Aparecida: SP: Ideias & Letras, 2019.

ELGAT, Guy. *Nietzsche's overcoming Schopenhauer's pessimism*. 2012. Tese (Doutorado) - Universidade Northwestern, Evanston, Illinois, 2012.

JANAWAY, C. *Beyond selflessness: reading Nietzsche's genealogy*. Oxford: Oxford University Press, 2007.

JANAWAY, C. *Attitudes to suffering: Parfit and Nietzsche*. *Inquiry: An Interdisciplinary Journal of Philosophy*, [s. l.], 9 nov. 2016.

LEITER, B. *Nietzsche: On Morality*. London/New York: Routledge, 2002.

NIETZSCHE, F. *Anticristo: maldição ao cristianismo: ditirambos de Dionísio*. São Paulo: Companhia das Letras, 2016.

NIETZSCHE, F. *Crepúsculo dos ídolos: como se filosofa com o martelo*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2014.

NIETZSCHE, F. *Gaia ciência*. São Paulo: Companhia das Letras, 2012.

NIETZSCHE, F. *Genealogia da moral: uma polêmica*. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.

NIETZSCHE, F. *Humano, demasiado humano: Um livro para espíritos livres*. São Paulo: Companhia das Letras, 2005.

PARFIT, D. Nietzsche. In: PARFIT, Derek. *On what matters*. Nova York: Oxford University Press, 2011. v. 2, cap. 35, p. 570-606.

REGINSTER, B. *The affirmation of life: Nietzsche on overcoming nihilism*. Harvard: Harvard University Press, 2006.

REGINSTER, B. The will to power and the ethics of creativity. In: LEITER, B. e SINHABABU, N. *Nietzsche and morality*. Nova York: Oxford University Press, 2007, p.32-56.