

## Nietzsche e a crítica da Técnica

Ao João Tiago Proença, que iluminou o caminho

As leituras mais faseadas do pensamento de Nietzsche, as influências de Wagner e Schopenhauer entretanto abandonadas, as soluções ensaiadas e postas de lado, bem como as dificuldades levantadas pela exposição aforismática, e a eventual ambiguidade do discurso, não devem fazer perder de vista que existe nesse pensamento uma dimensão unitária, um problema central expresso na questão do “sim à vida” contra a “negação da vontade”. Do *Nascimento* ao *Crepúsculo*, esse é para Nietzsche o problema essencial que, de uma forma ou de outra, subordina as várias frentes da sua filosofia e a que nunca deixou de tentar dar resposta.

Em *O Nascimento da Tragédia*, os termos fundamentais do problema são estabelecidos com a apresentação do *pathos* da *individuatío*, encarnado na figura do herói trágico, como a fonte de toda a negação da vontade. Esse *pathos* não é mais que a consciência da finitude do indivíduo, ilustrada pela apresentação de Dioniso na forma de Zagreu. Segundo o mito, Dioniso, símbolo da unidade primordial cósmica, foi despedaçado pelos titãs, passando a ser adorado nessa forma plural sob o nome de Zagreu. O que fora outrora absoluto estava agora condenado a existir enquanto relativo, experiência inevitavelmente traduzida em sofrimento.

No §10 mostra-se como na tragédia grega, em que Dioniso era sempre o actor principal, este ciclo se reproduzia e consumava: “Até Eurípedes, Dioniso nunca deixou de ser o herói trágico, sendo todas as figuras famosas da cena grega”(p.76), e em cada encenação se reproduzia o martírio do “deus dilacerado”, que “experimenta em si as dores da individuação”, colocando a “máscara de um herói que luta e se encontra de certo modo enredado nas malhas da vontade individual” (p.77), isto é, que sofre a frustração das suas pulsões afirmativas pelo conflito de interesses em sociedade, pelas limitações objectivas imposta pela circunstância, pela sua própria condição finita. Este sofrimento do herói era no final da tragédia redimido pela intervenção do coro, que restabelecia a unidade e anunciava a reconversão de Zagreu na forma una de Dioniso, e “só nesta

esperança existe um raio de alegria na face do mundo dilacerado, desfeito em indivíduos” (p.77). Como explicara Nietzsche no §7, a “consolação metafísica – com a qual (...) cada tragédia verdadeira se despede de nós –, segundo a qual a vida, no fundamento das coisas e apesar de toda a mutação dos fenómenos, é indestrutivelmente poderosa e plena de prazer, tal consolação surge em carnal nitidez no coro de sátiros, coro de seres naturais que vivem por assim dizer por detrás de toda a civilização, permanecendo inextinguíveis e sempre os mesmos, mau grado toda a mutação das gerações e da história dos povos.”

A aparição do coro permitia restabelecer a unidade perdida, superando o conflito permanente resultante da condição individual: “é esse o efeito mais próximo da tragédia dionisíaca, o facto de o Estado e sociedade, e em geral as clivagens entre um ser humano e outro, darem lugar a um poderosíssimo sentimento de unidade.” (p.58) A tragédia era para o grego muito mais que um mero espectáculo, devido à plena identificação do espectador com o coro, que criava um distanciamento em relação ao sofrimento do herói, e permitia consumir um desenlace redentor para a sua tragédia. Segundo Nietzsche, a intervenção redentora do coro transportava o espectador numa autêntica “convulsão”: “A convulsão do estado dionisíaco, com a sua destruição das habituais barreiras e limites da existência, contém nomeadamente enquanto dura um elemento letárgico, no qual mergulha toda a vivência pessoal do passado. (...) Mas logo que aquela realidade quotidiana se torna de novo consciente, ela é sentida com asco como tal; uma disposição ascética, negadora da vontade, é o fruto daqueles estados.” (p.59)

Ou seja, se o “poderosíssimo sentimento de unidade” tem um efeito conciliador, não é menos verdade que a confrontação directa da consciência com a dura realidade da individuação, que a tragédia desvendava por completo, colocava o problema da aceitação dessa realidade, e o impulso de, perante a sua inevitabilidade, baixar simplesmente os braços – negar a vontade (de viver): “o conhecimento mata o agir” resume Nietzsche, porque “consciente da verdade uma vez contemplada, o ser humano vê apenas o lado horrível ou absurdo do ser”(p.59). Esta “verdade” e este “conhecimento” que se ilustram com a tragédia e o problema da individuação, note-se antes de mais, não se limitam ao eterno conflito entre os diferentes interesses em jogo na comunidade de indivíduos, nem os gregos representavam para Nietzsche apenas um paradigma político de uma sociedade harmonizada pela arte – tal como o foram para

Schiller e Goethe.<sup>1</sup> É o problema do *sentido* introduzido pelo próprio facto da consciência que a tragédia simboliza: ao contrário do animal, que vive na unidade primitiva com o todo na medida em que carece do ponto de vista exterior da consciência, para o homem e com o pensamento, a condição individual e a certeza da morte tornam-se presentes e, retirando à existência o seu carácter absoluto, confrontam o ser com a impossibilidade da plena afirmação e, simultaneamente, com a necessidade de um sentido. Na consciência se ocultavam os titãs que despedaçaram Dioniso.

A antropologia nietzschiana tem pois no grego trágico a sua metáfora. Este, mediante a tragédia, “atingiu o cerne do terrível impulso destruidor da chamada História Universal, bem como a crueldade da natureza, correndo o risco de ansiar por uma negação budista da vontade. Salva-o a arte e através da arte salva-o a vida” (p.58). Para o Nietzsche de *O Nascimento da Tragédia* – isto é, para o Nietzsche admirador de Wagner – a arte constitui a “esperança jubilosa de como a maldição da individuação pode ser quebrada, enquanto pressentimento de uma unidade restabelecida”(p.78), projecto que, como se sabe, virá a abandonar. No entanto, o desafio de superar a “maldição da individuação”, isto é, a negação da vontade, conservar-se-á como o problema central do seu pensamento.

Entretanto, enquanto apresenta a Grécia como paradigma de um “sim à vida”, Nietzsche precisa que ela se situa no meridiano “situado entre a Índia e Roma”<sup>2</sup>, numa alusão ao que considerava as duas formas civilizacionais, consagradas pela história, de negação da vontade, a saber: budismo e cristianismo. Ao budismo o texto alude directamente, embora de passagem, na expressão “negação budista da vontade”, atrás citada. Sobre o cristianismo escreverá Nietzsche em *Ecce Homo*: “Em todo o livro [NT], há um profundo silêncio hostil acerca do cristianismo. Este (...) é niilista no sentido mais profundo, enquanto que no símbolo dionisíaco são alcançados os limites extremos da *afirmação*.” (p.173). Tanto o budismo como o cristianismo, sobretudo este último, merecerão críticas no pensamento de Nietzsche,<sup>3</sup> contudo, o niilismo moderno é a forma de negação mais imediata e aquela que elege em NT. Com efeito, o combate sem tréguas que Nietzsche trava contra a religião e a metafísica aparece ganho de antemão

---

<sup>1</sup> Por isso escreverá Nietzsche no *Crepúsculo dos Ídolos*: “Goethe não compreendeu os gregos. É (...) nos mistérios dionisíacos, na psicologia do estado dionisíaco, que se exprime o facto fundamental do instinto helénico – a sua «vontade de viver»”.

<sup>2</sup> NT, p.146.

<sup>3</sup> Não é aqui oportuno tratar da distinção entre budismo e cristianismo e, para o efeito da argumentação em curso, ambas as formas terão de caber na categoria comum de religião, ainda que no caso do budismo

em NT. Para Nietzsche era claro que as Luzes tinham condenado definitivamente a religião, e a Kant ele apenas censura que tivesse reintroduzido o “em si” na razão prática, depois de o haver banido com a disciplina metafísica da sua epistemologia. Constatar que “Deus morreu” significa pois antes de mais que a humanidade se libertou de uma cultura de negação da vontade e que na modernidade, pelo menos na Europa, se abre a possibilidade da nova realização histórica de uma civilização “afirmativa”.<sup>4</sup> É porém igualmente claro para Nietzsche que o vazio deixado pela religião rapidamente tendia a preencher-se por novas formas de negação, e efectivamente ele identifica na combinação da racionalidade moderna com a técnica, constitutivos do niilismo moderno, a mais perigosa dessas formas, assumindo já os traços hegemónicos de uma nova religião.

É em NT que Nietzsche primeiro vai caracterizar o modelo de racionalidade próprio da modernidade mas, em vez da caracterização convencional a partir da emancipação das concepções medievais etc., vai procurar a sua génese em Sócrates e no pensamento dialéctico. No §4 de NT, Nietzsche explica como Dioniso e Apolo se opõem mas como, paradoxalmente, se requerem mutuamente, e como o ponto de equilíbrio é atingido na tragédia ática. Entre os §§ 10 e 14 é depois descrita a quebra deste equilíbrio como resultante da reforma da tragédia levada a cabo por Eurípedes. Com ela, “o *espectador* de Eurípedes foi trazido para o palco”(p.82) e Dioniso foi banido pela redução da representação à “vida e acção comuns, de todos conhecidas, quotidianas, sobre as quais qualquer pessoa estaria habilitada a julgar.”(p.83)

Eurípedes não estava, segundo dá conta Nietzsche, preocupado com o público, mas apenas com dois únicos espectadores: ele mesmo, “*como pensador*”, e Sócrates. Com a autonomização de um Eurípedes-como-pensador, Nietzsche sublinha o facto de ele encarnar em si a dissociação entre “instinto” e “consciência”, e o triunfo desta última sobre o primeiro: “Eurípedes é sobretudo, enquanto poeta, o eco dos seus conhecimentos conscientes”(p. 93). É pois a sua consciência o espectador/crítico a quem ele quer agradar. A sua produção teatral, refere também Nietzsche, obedece a um “método racionalista”(p. 92), utilizando para excitar o espectador meios que “consistem em pensamentos frios e paradoxais – em lugar das intuições apolíneas”, e através do

---

o termo seja menos apropriado. Nietzsche considera numa passagem que se trata mais de uma “fisiologia”, ou seja, sublinha que se trata sobretudo de uma teoria e prática do adormecimento da dor.

<sup>4</sup> No §475 de HDH, Nietzsche refere que “o cristianismo fez tudo para orientalizar o Ocidente” – isto é, para realizar na Europa a ‘negação budista da vontade’ – enquanto o esforço do judaísmo de a

qual “Eurípedes mediu todas as partes individuais, rectificando-as de acordo com este princípio.”(p.91) Mas “também Eurípedes era, num certo sentido, apenas máscara: a divindade que falava através dele não era Dioniso, nem tão-pouco Apolo, mas um demónio recém-nascido chamado Sócrates.”(p.89)

Sócrates, o segundo espectador, é apresentado como mentor de Eurípedes; ele é a *forma* do Eurípedes pensador. Por isso Nietzsche chama ao método euripediano “socratismo estético”, “cuja lei suprema diz mais ou menos o seguinte: «Tudo tem de ser inteligível para ser belo», como sentença paralela à lei socrática, segundo a qual «só é virtuoso quem sabe»” (pp. 91-92). O motivo pelo qual as “intuições apolíneas” foram substituídas pelos “pensamentos frios” reside naquela inversão de consciência e instinto que Nietzsche atribui a Sócrates.<sup>5</sup> A inversão de Sócrates representa o primado do entendimento na cultura, em detrimento da intuição, um primado sucessivamente reproduzido no novo tipo de homem que com Sócrates emerge: o “homem teórico”. E Eurípedes é o primeiro “clone” deste novo tipo, reproduzido sucessivamente até à modernidade.<sup>6</sup>

Torna-se agora acessível o sentido da mudança operada por Eurípedes ao afastar Dioniso e reduzir a representação à “vida e acção comuns, de todos conhecidas, quotidianas, sobre as quais qualquer pessoa estaria habilitada a julgar”. Essa mudança ilustra o processo do abandono do mito, em detrimento de uma apropriação *consciente* do desfecho da encenação. Sócrates e a sua descendência de homens teóricos não queriam continuar a deixar o curso da encenação dominado pelo aparição misteriosa e confrangedora do mitológico Dioniso, nem o seu epílogo entregue ao coro de sátiros, com a sua subtil redenção pela arte. O público queria doravante tornar todo o processo consciente e claro para o entendimento, agora em posição dominante: “a mediocridade burguesa, sobre a qual Eurípedes edificava todas as suas esperanças políticas, tomou agora a palavra.”(p. 83)

---

“ocidentalizar para sempre” faz “da missão e da história da Europa uma *continuação da cultura grega*.”: p.293.

<sup>5</sup> “Enquanto que em todas as pessoas produtivas o instinto é justamente a força criadora e afirmativa e a consciência se revela como a instância crítica e dissuasiva, em Sócrates é o instinto que se torna em crítico e a consciência no elemento criador”: NT, p.98.

<sup>6</sup> Nesta visão do primado do entendimento, Nietzsche retoma a crítica romântica à modernidade que Schiller expressa, usando precisamente o modelo grego, no famoso sétimo parágrafo da Sexta Carta dedicada à educação estética do homem (Friedrich Schiller, *Sobre a Educação Estética do Homem numa Série de Cartas e Outros Textos*, INMC, 1993: p. 39). Trata-se do mesmo problema, de resto, que Max Weber (leitor de Nietzsche) reformula no conceito de *zweckrationalitat*, base da crítica da razão instrumental dos autores de Frankfurt (Max Weber, *O Político e o Cientista*, Presença). Sobre a génese romântica desta problemática é muito esclarecedor o estudo de Michael Löwy e Robert Sayre, *Revolta e Melancolia* (Bertrand, 1997).

É essa viragem, de uma interioridade proporcionada pelo mito para uma exterioridade regulada pelo entendimento, que Colli capta no seu escrito sobre O Nascimento da Tragédia: “(...) a sensação moderna «isto é apenas um espectáculo» é o inverso da emoção da tragédia grega (...) que fazia dizer «isto é apenas a realidade quotidiana». O homem de hoje vai ao teatro para se relaxar, (...) porque vem de fora e sabe o que é real. O espectador da tragédia grega vinha e «conhecia» qualquer coisa mais acerca da natureza da vida, porque era contagiado pelo interior, investido por uma contemplação – isto é, por um conhecimento – que existia já antes dele, que emanava da orquestra e provocava a sua contemplação, confundia-se com ela.”<sup>7</sup>

O “profundo heleno”, como vimos, sobrevivia dessa forma à apresentação do “lado horrível ou absurdo do ser”, porque a arte o reconciliava com a vida. Mas, para o invertido homem teórico, é a consciência (i.e. entendimento) quem toma assento na primeira fila, e ela é insensível à mediação pela arte, rebelando-se contra o mito e exigindo, na sua condição de *crítica*, que o que era dado no palco se tornasse por si comportável, consumível. E com essa exigência, porque é ela quem determina a encenação, tomando a palavra, subiu ela mesma ao palco. Em suma, Eurípedes, discípulo de Sócrates, reconfigura a tragédia, ajustando-a à medida da consciência: já nada é então imposto violentamente pelo mito, a encenação torna-se fruto do esquematismo racional. Com isto se manifestam os dois traços fundamentais da racionalidade técnica: o projecto de ajustamento do mundo para anular a contingência, e o resultado dessa transformação como sendo, afinal, o reflexo do transformador.

Com as modificações introduzidas por Eurípedes na tragédia inaugura-se o processo de “decadência” que conduziria à modernidade. Na retrospectiva que faz em *Ecce Homo*, Nietzsche assinala que “as duas inovações decisivas do livro [NT] são, por um lado, a compreensão do fenómeno dionisíaco entre os Gregos (...); por outro lado, a compreensão do socratismo: Sócrates é, pela primeira vez, reconhecido como instrumento da dissolução grega, como decadente típico. «Racionalidade» contra instinto. A «racionalidade» a todo o custo, denunciada como uma força perigosa, uma força que mina a vida!”<sup>8</sup>

Eis pois que, tal como antes o budismo e o cristianismo segundo Nietzsche, também o modelo de racionalidade do homem teórico “mina a vida”. Recorde-se que a vontade de viver, tal como Nietzsche a surpreende no heleno, é acima de tudo uma aceitação de,

---

<sup>7</sup> Giorgio Colli, *Escritos Sobre Nietzsche*, Relógio D'Água, 2000; pp.18-19.

<sup>8</sup> EH, p.173.

não uma submissão à, contingência radical da vida. Sánchez Meca capta bem a subtileza do processo: “La catarsis que la tragedia y todo arte elevado producen no consiste, en definitiva, en hacer olvidar la esencia dionisiaca del mundo, predisponiendo a aceptar las delimitaciones y jerarquías establecidas por la cultura, sino, al contrario, su efecto liberador reside en su poder de provocar una salida de los límites de la individuación para transponerse en un mundo en el que la sobreabundancia de fuerza exige un cambio incesante y la continua transformación recreadora.”<sup>9</sup>

Ao espírito trágico do heleno, capaz deste difícil exercício de equilíbrio, Nietzsche vê suceder-se o *optimismo* socrático, e esse optimismo traduz-se na pretensão de conseguir, a partir da *exterioridade* da consciência, o que antes era dado como interioridade pelo mito. O método dialéctico constitui-se o paradigma da mediação crítica da razão. Num dos textos em que, entre 1870 e 1873, Nietzsche ensaiou (não sem hesitações, avanços e retrocessos) as suas teses sobre a tragédia, ele fez recuar o início desta exteriorização até à introdução do diálogo na tragédia. “Segundo este escrito”, escreve Colli acerca de *Sócrates e a Tragédia*, “a tragédia estava em crise desde o momento em que foram introduzidos dois personagens (ou seja, desde o tempo de Ésquilo): desde então o diálogo tinha sido posto de pé à custa do coro, com as suas consequências dialécticas e agonísticas”.<sup>10</sup>

O triunfo da racionalidade significa pois que a apreensão do mundo passou a ser mediatizada pela consciência e os seus “pensamento frios”, ou seja, pelo esquematismo lógico-conceptual da razão. Deste modo o homem teórico, com a sua debilidade estrutural, que o confina ao entendimento, não conseguindo aceder a um conhecimento do mundo como unidade – o qual só a arte permitia – dissolve esse mundo em fragmentos conceptuais, os quais se dedicará, em segurança, a coleccionar. Certamente, o homem teórico continua a aspirar à unidade, e o objectivo último da sua ciência é, pelo somatório, a compreensão total de tudo. O optimismo socrático revela assim o seu estratagema: ele é como a volta dissimulada da raposa que, não podendo ir a direito, descreve uma larga curva. Mas a manobra acaba por resultar num desvio, falhando o objectivo. Por isso Nietzsche aponta “a profunda *ilusão* que veio pela primeira vez ao mundo na pessoa de Sócrates, nomeadamente aquela crença inabalável em como o pensamento, seguindo o fio condutor da causalidade, atinge os mais profundos abismos

---

<sup>9</sup> Diego Sánchez Meca, *En Torno al Superhombre. Nietzsche y la Crisis de la Modernidad*, Anthropos, Barcelona, 1989: pp.60-61.

<sup>10</sup> Colli, op. cit., p.28.

do ser e de que o pensamento seria capaz não apenas de conhecer mas mesmo de *corrigir* o ser.”

A ligação entre a ciência moderna (cujo carácter ideológico se traduz na “crença inabalável”, julgando que “seguindo o fio condutor da causalidade, atinge os mais profundos abismos do ser”) e a técnica, que tem a pretensão de “corrigir o ser” (ajustando-o à medida de uma consciência que não suporta o mundo tal como ele é) fica patente nesta passagem. E a correcção do ser proporcionada pela técnica não é mais do que uma fuga à dor, tal como revelara já o próprio processo de modificação da tragédia. Este não apenas elimina a convulsiva apresentação dionisiaca mas, convertendo a tragédia em drama, ou seja, em entretenimento, a torna num espectáculo a que pode assistir-se sem sobressaltos – dizendo, “isto é apenas um espectáculo”. É pois já em vista do conforto do espectador que o esquematismo da razão se interpõe como uma almofada. Esta fuga à dor é efectivamente para Nietzsche um dos traços constitutivos do niilismo moderno.

No parágrafo de conclusão do ensaio de 1873, Nietzsche vai voltar a confrontar o heleno meridional da tragédia ática e o homem teórico ocidental do socratismo, nas categorias de “homem racional” e “homem intuitivo”: “Enquanto o homem dirigido por conceitos e por abstracções apenas se defende da infelicidade por meio deles sem forjar a felicidade a partir das abstracções, aspirando a uma ausência de dor tanto quanto possível, o homem intuitivo, estando no seio de uma civilização, colhe já das suas intuições, além de uma defesa contra o mal, uma iluminação, uma alegria e uma redenção que jorram continuamente.”<sup>11</sup> O optimismo socrático, que foge cobardemente à confrontação com Dioniso, vive pois empenhado em escapar da dor “tanto quanto possível”.

No *Humano Demasiado Humano*, a referência à questão do conforto (no §128, “Promessas da Ciência”) permite estabelecer o parentesco entre o niilismo moderno e os niilismos budista e cristão: “A ciência moderna tem como finalidade: o menos sofrimento possível, viver tanto tempo quanto possível, portanto, uma espécie de eterna bem-aventurança, certamente bem modesta em comparação com as promessas das religiões”. Bem modesta, quantitativamente, mas da mesma natureza, qualitativamente: seja a quietude beatífica oriental, a supremo felicidade celeste, ou a panaceia farmacológica; seja a libertação do ciclo da reencarnação, a vida eterna no Além, ou da

---

<sup>11</sup> AVM, p.231.



imortalidade pelo “transplante do espírito”<sup>12</sup>, o niilismo é uno e move-o um único impulso: o pavor da dor e da morte.

Em meio do pânico, a ideia de salvação surge como um escape. Ao perceber como a necessidade de resposta àquelas inquietações elementares faz sobreviver na modernidade o que antes era dado pela religião, isto é, a promessa de uma redenção da dor e da morte, Nietzsche realiza na crítica do niilismo o que mais tarde fará Voegelin com recurso ao conceito de “gnosticismo” em *The New Science of Politics and Science, Politics, and Gnosticism*.<sup>13</sup> O paradoxo conceptual é apenas aparente. Porque o que se descreve em Voegelin pelo lado do que se afirma (gnosticismo) é perspectivado por Nietzsche como função daquilo que se nega (niilismo). A ideia voegeliniana das forças políticas como forças onde se projectam na modernidade as velhas pretensões gnósticas, preenchendo o vazio religioso, bem como a luta pela supremacia entre as diferentes facções gnósticas, surgem no essencial antecipadas no §472 do HDH, sobre “Religião e governo”: “(...) o estado de espírito das pessoas ainda religiosamente motivadas (...) transforma-se numa disposição decididamente *hostil ao Estado*; (...) e assim, com o ardor da sua contradição, empurram o partido adverso, o irreligioso, para um entusiasmo quase fanático *pelo Estado*; em silêncio, concorre também para isso o facto de, nesses círculos, os ânimos sentirem um vazio, desde a separação da religião, e procurarem provisoriamente um sucedâneo.”(p.286) Depois, no encerramento de GC, Nietzsche expõe o conteúdo salvífico do socialismo: “as sereias que cantam o futuro – aquilo que elas cantam, «direitos iguais», «sociedade livre», «não mais senhores, nem criados», isso não nos atrai! – não temos absolutamente por desejável que o reino da justiça e da concórdia seja estabelecido na Terra (porque em qualquer caso seria sempre o reino da mais profunda medianização e «felicidade» chinesa).”(p. 311) O que define esta felicidade “chinesa” é o seu carácter narcótico e, antes de Voegelin, Nietzsche percebeu como também o socialismo é um ópio do povo.

A metáfora narcótica será um tópico recorrente em Nietzsche, merecendo comentários críticos em diversas ocasiões. Está no §200 de *Além do Bem e do Mal*: “O homem de uma época de dissolução, (...) será em média um homem mais fraco. (...) Em concordância com uma medicina e um modo de pensar anestésicos (por exemplo, epicurista ou cristão), a felicidade aparecer-lhe-á, principalmente, como felicidade do descanso, da insensibilidade”. Está no §5 de *Assim Falava Zaratustra*: “Um pouco de

---

<sup>12</sup> Lucien Sfez, *A Saúde Perfeita*, Piaget, 1997: p.243 e sgs.

<sup>13</sup> Cf. *The Collected Works of Eric Voegelin V*, University of Missouri Press, 1999.

veneno, de vez em quando: isso produz sonhos agradáveis. E muito veneno, por fim, para ter uma morte agradável. (...) Tem-se o seu prazerzinho para o dia e o seu prazerzinho para a noite.” Contudo é em *A Gaia Ciência*, que a questão do conforto/narcolese/felicidade é propriamente tratada, e logo num dos capítulos iniciais (§12, “Do objectivo da ciência”) fica claro que ela é indissociável da cultura científica moderna: “O quê? O objectivo último da ciência deveria ser dar ao homem tanto prazer e tão pouco desprazer quanto possível? E então se o prazer e o desprazer estiverem de tal modo entrosados que, quem *quiser* usufruir o máximo de um, *seja obrigado* a ter também o máximo de outro?”(p.25) A tese é reiterada no §338, em que Nietzsche refere a “religião do conforto”, afirmando que os que assim procuram a felicidade nada sabem acerca dela: “Ah! Como sabeis tão pouco acerca da *felicidade* do homem, vós que viveis no conforto e na bondade natural! – pois a felicidade e a infelicidade são irmãs gémeas, que crescem juntamente, ou como no vosso caso, *não crescem ambas!*”(p.240)<sup>14</sup>

Note-se para já que antes (§318, “Sabedoria na dor”) Nietzsche recordara como a dor é “necessária” no sentido mais vulgar do termo: “Oíço na dor o grito de comando do capitão do navio: «colher as velas!» O «homem» navegador destemido deve estar exercitado a dispor as velas de mil maneiras, de outro modo ficaria arrumado muito depressa, e o oceano cedo o engoliria para o fundo. Nós temos de saber viver também com energia reduzida: logo que a dor dá o sinal de segurança, é altura de a reduzir.” Trata-se nada mais que do “stress benigno” que hoje explicam médicos e psicólogos para libertar o conceito da carga negativa que popularmente adquiriu. Nietzsche porém transporta a questão da dor para uma dimensão metafísica. A “religião do conforto”, na medida em que por todos os meios pretende anular as resistências, anula o próprio ser: este só é, verdadeiramente, na medida em que se percebe na afirmação contra a resistência externa. Ao chocar com um objecto, é antes de mais o nosso próprio corpo que sentimos. A remoção sistemática de todo o objecto interposto, por receio de colisão, dissolve o ser na vacuidade. E o que se aplica à dor aplica-se à morte (mesmo porque temer a dor é já temer a morte: a dor é sempre o prenúncio do aniquilamento do ser). A dimensão de sentido que faz da vida (*bios*) mais que uma mera existência (*zoe*) surge precisamente a partir da consciência da morte. Por isso o Heidegger de *Ser e Tempo*

---

<sup>14</sup> O parágrafo mostra ainda o parentesco entre conforto (nihilismo moderno) e compaixão (cristianismo). Nietzsche refere que a religião do conforto é “talvez a mãe da primeira”, a da compaixão, ou seja, que o cristianismo resulta desse medo da dor, apresentado-o na forma mais elaborada de aflicção pela dor dos outros, isto é, projectando-a.

nota que o homem morre, o animal termina. É com os ritos funerários que começa a escrever-se a história das culturas humanas, antes deles não há humanidade.

A morte não confere um sentido à vida, ela faz da vida uma exigência de sentido. Quem se esconde da morte nega-se a essa procurar de um sentido e, como tal, nega-se a viver. É esta a crítica de Nietzsche ao cristianismo: porque põe os olhos num Além, o cristão não olha para o Aqui. Na moderna “religião do conforto”, a fuga à dor por todos os meios traduz a nostalgia animal da fusão no todo, negando-se a pagar o preço da individuação, recusa-se a aceitar a condição de indivíduo, e regride ao magma indistinto da natureza inconsciente. O que busca o homem moderno é pois um bem-estar fisiológico, uma homeostase, não uma genuína (humana) *felicidade*.<sup>15</sup> Por isso Nietzsche interroga (§120) se “querer exclusivamente ter saúde não será um preconceito, uma cobardia, e talvez um vestígio da mais subtil barbárie e atraso”. Não se trata de uma apologia da dor pela dor – Nietzsche é o primeiro a afirmar que “logo que a dor dá o sinal de segurança, é altura de a reduzir” – mas da distinção entre “preservação da vida” e “intensificação da vida”, isto é, entre a existência simplesmente animal e a existência propriamente humana ou, diria Nietzsche, da existência que se pretende sobre-humana. A vida intensificada é a que entende a vida como *completude*, que percebe que “a felicidade e a infelicidade são irmãs gémeas”, que a suprema alegria emerge como superação do sofrimento. Que para cantar vitória é preciso vencer a prova do fogo.

David Silva e Sousa

## **Bibliografia**

Utilizou-se a recolha das Obras Escolhidas de Friedrich Nietzsche, editadas por António Marques na Relógio d'Água, à excepção da obra Crepúsculo dos Ídolos, publicada pela Edições 70.

---

<sup>15</sup> Nietzsche usa o termo em dois sentidos, mais raramente com carga positiva, aqui em itálico. A referência à felicidade reflecte quase sempre a aceção negativa que adquiriu com Kant. É o que se expressa no §12 de CI, ecoando a crítica kantiana ao utilitarismo: “O homem não tende para a felicidade: isso só o inglês o faz.”

Fez-se recurso das seguintes abreviaturas:

NT *O Nascimento da Tragédia*

HDH *Humano Demasiado Humano*

GC *A Gaia Ciência*

CI *Crepúsculo dos Ídolos*