

## **Prazer, desprazer e gozo nos escritos do último período de Nietzsche**

*Pleasure, displeasure and delight in the writings of Nietzsche's last period*

Rogério Miranda de Almeida \*

O hábito que tenho de brevemente percorrer – no início de um estudo sobre Nietzsche – as três fases pelas quais passaram o seu pensamento e a sua *escrita* pode resultar esclarecedor na medida em que, por este percurso, espero poder sublinhar as diferentes rupturas, retomadas e reelaborações que pontilharam e individuaram a sua *evolução*. Efetivamente, os escritos nietzschianos se desenrolam, ou melhor, não podem desenrolar-se senão através de uma multiplicidade de leituras e releituras, de escritas e reescritas, de interpretações e reinterpretções, que essencialmente marcam e manifestam a *experiência do paradoxo*, vale dizer, do *texto* entendido como espaço de resistência e superação, de inclusão e exclusão, de construção e destruição, de criação e recriação contínuas. Designo, pois, esta pluralidade de perspectivas, de interpretações e, para servir-me de um termo peculiar a Nietzsche, de *revalorações*, pela expressão: *a escrita do paradoxo*, ou da infinita e sempre renovada significação.

Certo, toda esquematização é subjetiva e arbitrária – arbitrária porque subjetiva. Não se pode, contudo, fugir à tentativa de classificar a produção intelectual de Nietzsche como se desenvolvendo através de três períodos principais: 01. Uma primeira fase que se estende, *grosso modo*, de 1869 a 1878 e que é caracterizada pelo que eu denomino os “escritos trágicos” (*O nascimento da tragédia; O drama musical grego; Sócrates e a tragédia; A visão dionisíaca do mundo; O Estado grego; A filosofia na época trágica dos gregos*, etc.), assim como pela crítica à civilização moderna e, particularmente, à civilização alemã da segunda metade do século XIX; 02. Um segundo período, marcado pelas obras: *Humano, demasiado humano* (1878); *Miscelânea de opiniões e sentenças*

---

\* Doutor em filosofia pela Universidade de Metz (França) e em teologia pela Universidade de Estrasburgo (França). Professor de filosofia no programa de pós-graduação da PUCPR e de filosofia na FASBAM (Faculdade São Basílio Magno). Curitiba, PR, Brasil. Contato: [r.mirandaalmeida@gmail.com](mailto:r.mirandaalmeida@gmail.com)

(1879); *O andarilho e sua sombra* (1880), cujo teor revela, de maneira geral, uma tendência a privilegiar uma moral de caráter utilitário, ou hedonista; 03. Um terceiro e último período que – ao iniciar-se com *Aurora* (1881) e terminar-se com aqueles escritos que assinalarão o denso, crispado, fecundo, intenso e *trágico* ano de 1888 –, retoma os temas já introduzidos e desenvolvidos no primeiro período que, agora, serão ampliados e aprofundados pelos conceitos fundamentais do *niilismo*, do *eterno retorno* e da *vontade de potência*. Nestes escritos (*Aurora*; *A gaia ciência*; *Assim falou Zaratustra*; *Para além de bem e mal*; *Genealogia da moral*; *O caso Wagner*; *Crepúsculo dos ídolos*; *O Anticristo*; *Ecce Homo*; *Nietzsche contra Wagner*), Nietzsche se revela um mestre consumado na arte de analisar, sondar, dissecar e mostrar em plena luz as forças e as relações de forças que subjazem à construção e destruição dos diferentes juízos e das diferentes tábuas de valores. Releve-se ainda que, ao longo desses três períodos, o filósofo produziu igualmente uma quantidade colossal de fragmentos póstumos – que incluem planos de obras, esboços, resumos, citações, elaborações – além das cartas, dos estudos filológicos e das composições musicais.

Embora a expressão *vontade de potência* não apareça de maneira explícita nas obras publicadas pelo próprio Nietzsche no primeiro e no segundo períodos, uma leitura mais atenta destes escritos e dos textos que lhes seguirão permitirá deduzir que, já desde a sua primeira fase, a filosofia nietzschiana se caracteriza essencialmente por uma dinâmica de forças e de relações de forças que não cessam de se entrelaçar, de se separar, de se superar e de se incluir umas nas outras. É, pois, da luta contínua que travam entre si as diversas forças que nascem, envelhecem, perecem e se *repetem* as diferentes interpretações, as diferentes valorações e as diferentes criações no campo da arte, da ciência, da filosofia, da religião, da política e da cultura em geral.

Nos “escritos trágicos”, este jogo de forças recebe uma qualificação eminentemente peculiar, na medida em que ele suscita um gozo primordial (*Urlust*), uma alegria primordial (*Urfreude*), que Nietzsche vê na base mesma da cultura helênica e, de modo especial, na criação e produção da arte trágica. Não se trata, portanto, de prazer *versus* desprazer, mas de um deleite elementar, ou de uma fruição originária, que inclui tanto dor quanto prazer,

tanto tristeza quanto alegria, tanto sofrimento quanto volúpia. Estas intuições – que Nietzsche introduz e desenvolve no *Nascimento da tragédia* e nos “escritos trágicos” em geral – revelam mais de um traço em comum com aquelas outras que, sob o nome de *além do princípio de prazer*, Freud elaborará a partir de 1920 em torno das pulsões de vida e de morte.

É bem verdade que no segundo período de sua produção filosófica – que eu considero como uma fase de transição, uma passagem, um *entre-deux* ou uma charneira entre o primeiro e o terceiro período – Nietzsche opera um deslocamento de acento com relação à sua primeira fase, porquanto, durante este segundo período, se torna evidente a influência que ele sofrera dos moralistas franceses dos séculos XVI–XVIII a partir das leituras de Montaigne, La Rochefoucauld, La Bruyère, Fontenelle, Vauvenargues, Chamfort e, principalmente, Voltaire e Pascal. O *leitmotiv* que atravessa e anima os escritos deste período é, pois, aquele dos móbeis, dos motivos e das noções de amor-próprio, de orgulho, de sentimento de potência e instinto de conservação. Como se sabe, todas estas noções, juntamente com aquelas da moral utilitária e com determinadas formas do utilitarismo, se inserem dentro da grande tradição hedonística ocidental, cujos precursores são habitualmente apontados como sendo os cirenaicos, os epicureus e, sob alguns aspectos, os sofistas. Convém, no entanto, chamar a atenção para este fato: os textos desta segunda fase encerram mais ambiguidades e surpresas que uma primeira leitura poderia levar a supor.<sup>1</sup>

Curiosamente, já com *Aurora*, faz-se sentir uma nova inflexão no pensamento do discípulo de Dioniso. É o prelúdio daqueles escritos que, na minha leitura, constituem a terceira e última fase produtiva do filósofo. Começamos então com *Aurora*, que veio a lume um ano depois de ter sido publicado *O andarilho e sua sombra*, isto é, em 1881.

---

<sup>1</sup> Para uma análise mais aprofundada das ambivalências que permeiam os escritos deste período de transição, veja: ALMEIDA, Rogério Miranda de. *Nietzsche e o paradoxo*. São Paulo: Loyola, 2005, Capítulo II. Convém também lembrar que, a partir da segunda edição (1886), o primeiro volume passa a chamar-se *Humano, demasiado humano I*, enquanto que os dois livros que se lhe seguiram (*Miscelânea de opiniões e sentenças*; *O andarilho e sua sombra*) compõem *Humano, demasiado humano II*.

## 1. *Aurora* e as ambiguidades do gozo

Efetivamente, embora a influência dos moralistas franceses ainda esteja bem presente em *Aurora*, nela já se observa um novo deslocamento, na medida em que as intuições em torno do niilismo, do espírito de decadência e da vontade de potência se impõem cada vez mais claramente ao espírito do filósofo. Certo, estes nomes não se encontram de maneira explícita nesta obra.<sup>2</sup> Todavia, no que se refere ao binômio prazer–desprazer, as análises que Nietzsche aqui desenvolve se voltam para uma espécie peculiar de prazer, que é aquele prazer ou, mais exatamente, aquele fruir (*Genuss*) oriundo das resistências com que se defronta a vontade na sua aspiração a um máximo de potência ou, em outros termos, a um máximo de apropriação, de incorporação, de expansão, de dominação. De gozo. É verdade que a expressão *vontade de potência* só aparecerá pela primeira vez, nas obras publicadas por Nietzsche, em *Assim falou Zaratustra*. No entanto, o filósofo já a menciona num fragmento póstumo de fim 1876–verão 1877.<sup>3</sup> De resto, na expressão *Wille zur Macht*, a preposição *zur* (para, em direção de) acentua ainda mais o caráter fluido, móvel, plástico e dinâmico da vontade como um vir-a-ser, ou um tornar-se e

<sup>2</sup> O termo “niilismo”, por exemplo, só aparecerá com mais frequência a partir de 1885. Contudo, Nietzsche já o empregara num manuscrito de 1881 relacionado com o § 21 da *Gaia ciência*. Cf. Nietzsche, F. *Kritische Studienausgabe* (doravante abreviado assim: KS), Berlin/New York: De Gruyter, 1999, vol. 14, p. 242. Todas as citações que faço de Nietzsche são tiradas dessa edição crítica. Com relação às obras publicadas pelo próprio Nietzsche, as referências se fazem, primeiramente, pelo título da obra, seguido do volume da coleção e o número do aforismo, ou do parágrafo. Assim: *Aurora*, 3, § 271. Já com relação aos “fragmentos póstumos”, cita-se primeiramente a abreviação da coleção (KS), seguida do número do volume, dos números correspondentes ao texto e do número da página. Assim: KS, 9, 4(103), p. 125. Ainda com relação ao niilismo, este conceito já se fizera presente, sob a forma de adjetivo substantivado, num fragmento póstumo do verão de 1880. Cf. KS, 9, 4(103), p. 125. Com relação ao conceito de *decadência*, o seu uso também só se fará de maneira mais explícita e mais frequente durante o último período produtivo do filósofo. Todavia, esta palavra já se achava, em francês, num texto de fim de 1876 – verão de 1877, onde Nietzsche se referia ao livro *Dom Quixote de La Mancha* nestes termos: “É por este sucesso que ele (Cervantes) pertence à *décadence* da cultura espanhola; Cervantes é uma calamidade nacional”. KS, 8, 23(140), p. 454. Esta referência é tanto mais importante quanto ela vem corrigir um erro de interpretação do ensaísta alemão, Josef Hofmiller. Este, no início dos anos 1930, pensando fazer-se de solerte e inovador, afirma que, antes de conhecer a obra de Paul Bourget, *Ensaaios de psicologia contemporânea I* (1883), Nietzsche jamais havia empregado a palavra “decadência” e que a primeira ocorrência deste termo só se daria numa carta endereçada ao Dr. Carl Fuchs durante o verão de 1884-85. Cf. Kaufmann, W. *Nietzsche: Philosopher, Psychologist, Antichrist*. Princeton: Princeton University Press, 1974, p. 73.

<sup>3</sup> Cf. KS, 8, 23(63), p. 425. Em *Assim falou Zaratustra*, esta expressão se encontra na Primeira Parte: *Dos mil e um alvos*, e na Segunda Parte: *Da superação de si, Da redenção*. Cf. KS, 4, pp. 74; 146-149; 181.

um fazer-se (*machen*) que não conhecem nem saciedade nem fim. Mas deste desdobrar-se infinito da potência, que se faz pela superação das resistências que se encontram ao longo de seu caminho, redundando simultaneamente gozo, deleite, fruição ou, em duas palavras, prazer e desprazer.

É o que Nietzsche já deixa pressupor, por exemplo, no parágrafo 271 de *Aurora*, onde desenvolve uma reflexão sutilmente nuançada a respeito do jogo que se produz entre a aquisição da potência, sua perda e o gozo que delas essencialmente deriva. Com efeito, esta análise é tanto mais penetrante e perspicaz quanto a potência pode também manifestar-se, no seu desenrolar-se paradoxal, pela perda momentânea da própria potência. Em outras palavras: há um gozo que dimana da vontade não somente quando esta supera os obstáculos que se interpõem e resistem à sua passagem para um máximo de potência, mas também quando ela se deixa vencer, de tempos em tempos, por aquela dinâmica que o filósofo designa pela expressão “joguete de forças originárias” (*Spielball von Urkräften*). Trata-se na verdade de uma potência contra outra potência mais primordial, mais originária e mais elementar ainda. Trata-se, mais especificamente falando, de uma força contra outra força ou, melhor, de jogos de forças contra jogos de forças, porquanto o universo nietzschiano não pode ser entendido, não pode ser concebido, nem mesmo imaginado, sem este contínuo embate de pulsões ou de forças que se incluem, se excluem, se superam, se destroem e se reconstróem mutuamente.

O filósofo vai tão longe a ponto de afirmar que, para aqueles que aspiram ardentemente à potência, é sumamente agradável sentir-se vencido, ou subjugado, por esse mesmo sentimento que impele a dominar e a sobrelevar-se. É como se subitamente se abismasse no fundo de um vórtice implacavelmente edaz. Sentir-se alguma vez privado de toda espécie de potência – sublinha o discípulo de Dioniso – é sentir em torno de si uma calma e uma paz tão excepcionalmente deleitáveis que somente a mais íntima profundidade da terra poderia proporcionar. Adquire-se então uma espécie de relaxamento ou de distensão neste prazer, que é comparável ao desvencilhar-se de um pesado fardo, do qual o indivíduo se sente agora livre para poder correr como que movido por um impulso cego. Nietzsche equipara este prazer àquele experimentado pelas sociedades europeias e norte-

americanas de sua época que, na sua visão, se mostravam simultaneamente extenuadas e sedentas de mais poder. Todavia, pondera o filósofo, aqui e acolá querem esses homens, no auge de seu arrebatamento, reencontrar um instante de impotência, de sorte que as guerras, as artes, as religiões e os gênios podem oferecer-lhes esses momentos de gozo (*Genuss*).  
Donde a conclusão:

Quando se abandonou temporariamente a uma impressão que a tudo devora e a tudo esmaga – e é este o *espírito festivo moderno!* – sente-se então de novo mais livre, mais disposto, mais frio, mais severo, e se recomeça infatigavelmente a aspirar pelo seu contrário: a *potência*.<sup>4</sup>

Ao lermos este parágrafo 271 de *Aurora*, e outros textos em que Nietzsche aponta explícita ou implicitamente para a natureza radicalmente erótica da vontade de potência, não podemos senão quedar surpresos diante da leitura espiritualizante que alguns estudiosos tradicionais – W. Kaufmann, K. Jaspers, K. Löwith, J. Wahl, entre outros – fizeram da vontade de potência e de suas relações de forças. Mesmo Henry Staten, autor contemporâneo de uma obra que revela certa familiaridade com a psicanálise – *Nietzsche's Voice* – não se poupou da estultícia de afirmar que a principal diferença entre Nietzsche e Freud com relação ao narcisismo consiste nisto: “A vontade de potência omite o caráter essencialmente erótico da libido, a sua natureza fundamentalmente *sexual*”.<sup>5</sup> Certo, logo em seguida o autor volta atrás e observa que, se a libido freudiana contém um forte teor de agressividade e destruição, a vontade de potência nietzschiana, por sua vez, jamais se exprime sem uma deleitável excitação, de sorte que não haveria razão para não qualificá-la igualmente de erótica. Melhor ainda: o autor menciona aquele prazer físico que Nietzsche descreve como fazendo parte integrante da agressividade e que se traduz por uma “forte excitação” e uma “máxima tensão” que todo gozo encerra. Daí ver-se ele finalmente obrigado a admitir que tudo isso corresponde àquilo que Freud identifica como sendo de natureza essencialmente sexual.<sup>6</sup>

---

<sup>4</sup> *Aurora*, 3, § 271. Itálicos do autor. Que fique claro desde o presente: todos os itálicos nas citações que faço de Nietzsche se encontram como tais no original, a menos quando se tratar de palavras estrangeiras ou quando houver menção explícita da minha parte.

<sup>5</sup> Staten, H. *Nietzsche's Voice*. Ithaca/London: Cornell University Press, 1993, p. 99. Itálicos do autor.

<sup>6</sup> Cf. *ibid.*, p. 100;

E, de fato, no parágrafo 260 de *Para além de bem e mal*, Nietzsche assevera peremptoriamente: “Ela (a aristocracia) honra tudo aquilo que ela sabe que é parte de si mesma: esta moral é autoglorificação. Está em primeiro plano o *sentimento da plenitude*, da potência que quer extravasar, a *felicidade da máxima tensão*”.<sup>7</sup> Não menos explícito se mostrará um texto da primavera de 1888, onde há uma reflexão em torno dos efeitos que o gosto estético suscita no indivíduo. Assim: “Toda arte exerce uma ação *tônica*, aumenta a força, inflama o prazer (isto é, o sentimento da força), estimula as mais delicadas recordações do enlevo”.<sup>8</sup> Igualmente direto se revelará outro fragmento póstumo de outubro de 1888 que, embora não mencionando explicitamente o termo “sublimação”, deixa no entanto pressupor que a criação estética já é uma expressão da sublimação das pulsões sexuais: “É uma única e mesma força que se emprega na concepção artística e no ato sexual: *existe somente uma espécie de força*”.<sup>9</sup>

Mas eis que, infalivelmente, retorna a questão de saber por que o filósofo – cuja saúde sempre fora precária e, não raras vezes, experienciara a iminência da morte – continua, apesar de tudo, a ressaltar os aspectos afirmativos, plenos, potentes, elevados e luminosos da existência.

## 2. Sofrimento, doença, fruição

A solução para este problema não deve, todavia, ser buscada no “apesar de”, mas justamente no “por causa de”, porquanto são as vicissitudes que pontilham um corpo enfermo que também revelam o paradoxo de um corpo que *quer* viver, que *quer* afirmar-se, que *quer* plenificar-se, que *quer* saciar-se e, ao mesmo tempo, extravasar, transbordar, ultrapassar-se, superar-se. *Ir além*. É, de resto, o questionamento que ressurge no *Prefácio* à segunda edição da *Gaia ciência*, que Nietzsche escreveu no outono de 1886. Este questionamento se exprime da seguinte maneira: o que se torna o próprio pensamento quando este se encontra sob a pressão da enfermidade e da angústia que ela acarreta? Tal

---

<sup>7</sup> *Para além de bem e mal*, 5, § 260. Itálicos meus.

<sup>8</sup> *KS*, 13, 14(119), p. 296.

<sup>9</sup> *KS*, 13, 23(2), p. 600. Itálicos meus.

interrogação sobre si mesmo – deduz o filósofo – nos ensina a reconsiderar, de um ponto de vista mais agudo, o que até então significou o próprio ato de filosofar. Aprende-se assim a melhor adivinhar, suspeitar, intuir e descobrir os recantos, os meandros, os atalhos e as clareiras do pensamento para onde, contra a sua própria vontade, deixou-se conduzir e *seduzir* o pensador. Doravante ele saberá, ou melhor, ele *pressentirá* para onde seu corpo *doente*, premido pelo sofrimento e a dor, conduzirá, impelirá e atrairá o seu espírito. “Para o sol – dirá o solitário de Sils-Maria – a calma, a brandura, a paciência, o remédio e, em certo sentido, o reconforto”.<sup>10</sup> Eis a razão pela qual, ao radicalizar este paradoxo, Nietzsche afirma categoricamente que toda filosofia que prefere a paz à guerra, toda ética que desenvolve uma noção negativa da felicidade, toda metafísica e toda física que pretendem conhecer uma finalidade última, um estado definitivo, e, em suma, toda aspiração – seja ela de caráter estético ou religioso – que se demora a considerar os detalhes do tempo e do espaço nos autorizam a perguntar-nos se, finalmente, não foi a doença que, até os nossos dias, levou os homens a filosofarem. Melhor: a filosofia praticada até hoje pode revelar-se como não sendo, afinal de contas, senão uma *interpretação* e um *mal-entendido* a respeito do corpo. Daí a constatação, sob a forma de tese, a que chega o discípulo de Dioniso: “Em toda atividade filosófica até agora não se tratou absolutamente de encontrar a ‘verdade’, mas de algo totalmente diferente, digamos, de saúde, de futuro, de crescimento, de potência, de vida...”

Neste sentido, não se pode mais evitar a conclusão segundo a qual a antinomia – prazer *versus* desprazer – perde o direito de cidadania, vê-se obrigada a bater em retirada, porquanto toda moral que tente edificar-se sobre uma gerência calculada do prazer, cedo ou tarde terá de embater-se contra os limites que esta mesma pretensão infalivelmente acarreta. Onde exatamente termina o prazer, onde precisamente começa o desprazer? Em lugar nenhum, pois um não pode ser pensado, não pode ser concebido, nem mesmo imaginado sem o outro. Assim, mesmo no período de transição, que tendia a privilegiar uma moral utilitária fundada sobre a fórmula clássica do hedonismo – buscar o prazer e evitar o desprazer – Nietzsche já intuía, num ou noutro texto, e às vezes em várias passagens de um

---

<sup>10</sup> *A gaia ciência*, 3, Prefácio, 2, p. 348.

mesmo texto, que o que está em jogo é, em última análise, um prazer ou um gozo que simultaneamente inclui sofrimento e deleite, tristeza e alegria, dor e júbilo, padecimento e volúpia. De resto, a própria experiência da escrita – enquanto tentativa de negociar com a angústia e as dores físicas que lhe causava um corpo enfermo – levava-o constantemente a defrontar-se com a impossibilidade mesma de separar irremediavelmente, irredutivelmente, prazer e desprazer.

Nesta perspectiva, uma breve apreciação biográfica em torno do final deste período poderá trazer alguma luz para melhor compreendermos o que se passava no espírito – e na *escrita* – do filósofo. Nietzsche dá os últimos retoques na redação do *Andarilho e sua sombra* em setembro de 1879. Neste mesmo ano, ele solicita sua aposentadoria à universidade de Basileia, que lhe é concedida. É também em 1879 que a sua saúde atinge o seu mais baixo nível. Munido, portanto, de uma módica pensão que lhe permitirá habitar modestos apartamentos, ele levará doravante uma vida errante entre Sils-Maria, na Suíça, o sul da França e algumas cidades italianas. O inverno de 1879-1880 é um dos piores de toda a sua existência. Em Naumburgo, a sua mãe lhe faz a leitura – dado o estado precário de seus olhos – dos romancistas e poetas Gogol, Lermontov, Bret Harte, Twain e Poe. No início de janeiro de 1880, o filósofo endereça uma carta ao médico Otto Eiser queixando-se de dores contínuas, de uma semiparalisia, de problemas oculares e crises violentas que o obrigavam a acamar-se ou a vomitar intermitentemente.<sup>11</sup> No começo de outubro do mesmo ano, viajando para Stresa, a doença o coage a demorar-se durante três dias em Locarno num estado deplorável de extenuação física e depressão mental. Com efeito, de Stresa ele escreve ao amigo Overbeck – 31 de outubro – nestes termos: “A minha solidão, não somente em Stresa, mas também no meu pensamento, é incomensurável”.<sup>12</sup> Todavia, no final do mesmo ano, ele enceta a redação de *Aurora* que, nas suas próprias palavras, se eleva como um livro pleno de luz, de sol, de horizontes, de afirmação e de uma serena alegria. É, pois, o que ele dirá em *Ecce Homo*: “Este livro de *aquiescência* faz jorrar a sua luz, o seu amor, a sua ternura, somente sobre as coisas más; ele lhes restitui a ‘alma’, a boa

---

<sup>11</sup> Cf. Nietzsche, F. *Sämtliche Briefe, Kritische Studienausgabe in 8 Bänden*. Herausgegeben von Giorgio Colli und Mazzino Montinari. Berlin/New York: De Gruyter, 1986, 6, pp. 3-4.

<sup>12</sup> *Ibid.*, p. 43.

consciência, o direito eminente e *privilegiado* à existência”.<sup>13</sup> No entanto, ele dirá mais uma vez em *Ecce Homo* que esta obra fora concebida, gestada, maturada e dada à luz a partir do sofrimento e da dor, a mesma dor que lhe permitira *esquecer*, esperar, ruminar, transformar, recriar. De sorte que, enfatiza o filósofo:

Nunca experimentei tamanha felicidade em mim mesmo que nos piores períodos de doença e de sofrimento da minha vida: basta lançar um olhar sobre *Aurora* ou talvez sobre *O andarilho e sua sombra* para compreender o que significou este “retorno a mim mesmo”: uma forma suprema de *cura!*... O resto é mera consequência.<sup>14</sup>

É também nesta perspectiva que se desenvolve o parágrafo 12 da *Gaia ciência*, escrito e publicado um ano depois de *Aurora* – em 1882 – e onde o filósofo trata da questão da pretensa finalidade da ciência.<sup>15</sup> Já no início do texto, Nietzsche se interroga sobre o que realmente significa essa suposta finalidade da ciência. Teria ela como objetivo derradeiro propiciar o máximo possível de prazer ao homem e, inversamente, o mínimo possível de desprazer? Eis a razão pela qual se pergunta o filósofo: “Mas como, se prazer e desprazer se achassem de tal modo amarrados e entrelaçados um no outro que, se quem *quisesse* adquirir o máximo possível de um *deveria* igualmente obter o máximo possível do outro?”.<sup>16</sup> Não é por acaso que, nesta passagem, Nietzsche se serve da metáfora do cordão (*Strick*) e do verbo “ligar” (*knüpfen*), que ele emprega na sua forma composta: *zusammenknüpfen*. Temos, pois, o advérbio *zusammen* (juntamente, em conjunto) e o próprio verbo, *knüpfen*, que significam: “ligar juntamente”, “amarrar um no outro”. Assim, ressalta-se ainda mais o vínculo essencial que une radicalmente, inerentemente, prazer e desprazer.<sup>17</sup> Estas considerações em torno da imbricação paradoxal entre prazer e

<sup>13</sup> *Ecce Homo* 6, *Aurora*, 1, p. 330.

<sup>14</sup> *Ibid.*, *Humano, demasiado humano*, 4, p. 326. Sobre a concepção da doença no pensamento e na escrita de Nietzsche, veja: Almeida, R. *Nietzsche e o paradoxo*, op. cit., Cap. III, seção 2.

<sup>15</sup> *A gaia ciência*, que comportava inicialmente quatro livros, teve efetivamente sua primeira edição em 1882. Em 1887, por ocasião da segunda edição, Nietzsche ajuntou-lhe mais um livro (Quinto Livro) e um apêndice de poemas.

<sup>16</sup> *A gaia ciência*, 3, § 12.

<sup>17</sup> Lendo esta passagem, não podemos deixar de pensar numa metáfora semelhante que Platão utilizara mais ou menos no início do *Fédon* com relação à comichão, a qual suscita dor e prazer ao mesmo tempo. Com efeito, segundo a narrativa de Fédon, Sócrates, que se encontrava no cárcere aguardando sua execução para o final do dia, levantou-se para sentar-se sobre o leito, fletiu uma das pernas e começou a coçá-la, dizendo aos visitantes: “Que coisa desconcertante, amigos, parece ser isto que os homens chamam de agradável (*hedýs*), e

desprazer, que encera todo gozo, se prolongarão no *Crepúsculo dos ídolos*, último livro publicado por Nietzsche, cuja data oficial de publicação é, porém, 1889. Nesta obra e, mais precisamente, na seção intitulada, *Máximas e flechas*, aforismo 12, o filósofo asserirá de maneira nítida e categórica: “Quando se tem o seu *por quê?* da vida, suportam-se quase todos os seus *como?* O ser humano *não* aspira à felicidade; somente o inglês faz isso”.<sup>18</sup>

Se, portanto, no período de transição, caracterizado por *Humano, demasiado humano* e os textos a ele relacionados, Nietzsche se debatia ao mesmo tempo a favor e contra uma moral hedonística e, sob alguns aspectos, utilitária, o que se verifica a partir de *Aurora* e, principalmente, da *Gaia ciência* é um ataque direto, aberto e explícito voltado contra a tradição hedonística em geral, a moral cristã e o utilitarismo em particular. No que se refere a este último, o filósofo concentrará sua artilharia contra as duas figuras mais representativas deste movimento: Jeremy Bentham e John Stuart Mill.

### 3. O hedonismo, o utilitarismo e Kant

Como se sabe, o utilitarismo tal como Bentham o compreendeu e desenvolveu na sua obra clássica, *Introdução aos princípios da moral e da legislação* (1789), tem como base o “princípio de utilidade”, depois denominado “princípio da máxima felicidade do maior número” e, finalmente, “princípio da máxima felicidade”. O termo “utilidade” designa a propriedade que tem um objeto de produzir benefício, vantagem, prazer, bem, felicidade e, inversamente, de prevenir dano, sofrimento, mal ou infelicidade às pessoas nele implicadas.<sup>19</sup> Assim, é a partir da relação que se estabelece entre as ações, as regras e

---

que estranha relação sua natureza mantém com o que se considera seu contrário, isto é, o doloroso (*lyperós*). No homem, nenhum dos dois consente em viver com o outro, mas se se persegue um e se o agarra, é-se, de certo modo, obrigado a sempre agarrar também o outro. É como se, embora sendo dois, estivessem amarrados por uma única e mesma cabeça. E é justamente o que parece ter ocorrido comigo: na minha perna, por causa da corrente, havia uma sensação de dor, e agora é o agradável que parece segui-la”. Platão. *Phédon*. Paris: GF Flammarion, 1991, 60b–c. De resto, já no fragmento CXI, atribuído a Heráclito, era igualmente acentuada a imbricação essencial que se verifica entre prazer e desprazer. Assim, teria dito o filósofo de Éfeso: “É a doença que torna a saúde agradável e boa, assim como a fome o faz com relação à saciedade e o cansaço com o repouso”. In *Les écoles présocratiques*. Édition établie para DUMONT, J-P. Paris: Gallimard, 1991, B, CXI.

<sup>18</sup> *Crepúsculo dos ídolos*, 6, *Máximas e flechas*, § 12.

<sup>19</sup> Bentham, J. *The Principles of Morals and Legislation*. Amherst: Prometheus Books, 1988, p. 2.

as consequências que delas se esperam, que se poderá obter um critério para julgá-las úteis ou, caso contrário, nocivas e, portanto, indesejáveis. Na verdade, esta concepção da felicidade que Bentham adotará e reformulará como princípio e método fundamental do utilitarismo remonta a uma tradição que abrange o jurista italiano, Cesare Beccaria, os pensadores britânicos, John Priestley, Francis Hutcheson, e um dos principais representantes do chamado “sensualismo” francês: Claude Adrien Helvétius. A este último, e a Bentham em particular, Nietzsche enviará suas críticas mais contundentes e seus ataques mais cáusticos e mordazes.

Efetivamente, à medida que o solitário de Sils-Maria avança no terceiro e último período de sua vida produtiva e, portanto, explícita, amplia e aprofunda os conceitos fundamentais do *eterno retorno*, do *niilismo* e da *vontade de potência*, ele vê cada vez mais a moral cristã, o utilitarismo e o hedonismo como outras tantas expressões da “moral de rebanho” – onde predominam as forças niilistas da decadência – que sapam, solapam e condenam tudo aquilo que a vida tem de grandioso e de belo. O parágrafo 225 de *Para além de bem e mal*, por exemplo, ele o enceta afirmando que o hedonismo, o pessimismo, o utilitarismo e o eudemonismo são todos modos de pensar que medem o valor das coisas consoante o prazer e o desprazer que delas possam redundar. Por serem estas noções, segundo Nietzsche, fenômenos secundários e acessórios, estes modos de pensar se revelam, eles também, superficiais, ingênuos e, conseqüentemente, dignos de ironia e de pena por parte daqueles que são dotados de criatividade e de consciência artística.<sup>20</sup> Nesta nova perspectiva, a questão principal que preocupa o filósofo não mais diz respeito, pelo menos em primeiro lugar, à natureza dos valores enquanto tais: altruísmo, abnegação, compaixão, filantropia, igualitarismo, etc. O que importa agora – e antes de tudo – é perguntar-se pelas forças e as relações de forças que os construíram e os elevaram à categoria de valores ou de imperativos. Nietzsche considera, efetivamente, a existência e o mundo como uma arena de forças que não cessam de se digladiar, de se entrelaçar, de se separar e de se superar mutuamente. Nesta dinâmica infinitamente consumada e infinitamente recomeçada, urge, pois, saber quais são as forças e as relações de forças que estão em jogo: trata-se de forças

---

<sup>20</sup> Cf. *Para além de bem e mal*, 5, § 225.

que afirmam e embelezam a vida ou, pelo contrário, de forças que a denegam, a rebaixam e a condenam? Sendo assim, as análises em torno da moral – seja ela a moral judaico-cristã, ou a moral kantiana, ou a moral do hedonismo, do utilitarismo, do positivismo e do darwinismo – não podem efetuar-se sem as análises em torno das forças que determinaram seus respectivos valores e que foram, por sua vez, por eles determinadas. Há, pois, reciprocidade e concomitância nas influências que se exercem entre as forças e os valores que se criam e se destroem. Compreende-se também por que ambas as análises caminham *pari passu* na *escrita* e no método fundamental de Nietzsche. Elas são fundamentalmente tautócronas, simultâneas, concomitantes, convergentes. Coincidentes.

De resto, o filósofo se exercitará cada vez mais na arte de auscultar, dissecar e diagnosticar as forças niilistas que permearam, pontilharam e radicalmente marcaram a história da moral ocidental. Isto quer dizer que são sempre os mesmos problemas que retornam, desde Sócrates – passando pelo estoicismo, pelo judaísmo, pelo cristianismo – até desembocar nas expressões modernas da moral de rebanho: Kant, o hedonismo, o utilitarismo, o positivismo, o eudemonismo e as formas populares do darwinismo. Neste desfile de máscaras e metamorfoses, todos se equivalem: Bentham seguiu as pegadas de Helvétius que, para o autor de *Zarathustra*, representa o *último grande acontecimento da moral*; Schopenhauer seguiu os vestígios de Kant, que priorizou o *dever*, o *imperativo categórico* e o *instinto de compaixão*. Com efeito, no parágrafo 132 de *Aurora*, que tem sintomaticamente por título: *As últimas ressonâncias do cristianismo na moral*, Nietzsche, após escarnecer de Voltaire e Augusto Comte, refere-se a Schopenhauer e a Mill nestes termos:

Schopenhauer em solo alemão, John Stuart Mill em solo inglês foram os que mais contribuíram para a celebridade da doutrina das afecções simpáticas, da compaixão ou do interesse do outro tomado como princípio de ação: mas eles próprios não foram senão um eco. Estas doutrinas desenvolveram-se por toda a parte com uma poderosa força motriz, sob as formas ao mesmo tempo mais grosseiras e mais refinadas, desde mais ou menos a época da Revolução Francesa.<sup>21</sup>

---

<sup>21</sup> *Aurora*, 3, § 132.

Ora, em meio às relações ambíguas que Nietzsche mantém vis-à-vis de Kant ao longo de sua obra, no aforismo 230 de *Aurora* – propositadamente intitulado: *Utilitário* – ele provavelmente tende a dar razão a Kant, e não a Bentham ou a Mill. Pois, conquanto não mencione explicitamente os nomes destes três pensadores, ele parece visar as duas principais correntes que os defendem ou os reclamam. Assim: “Nos tempos atuais, se acham tão confusas as sensibilidades em torno dos problemas morais que, para um homem, se prova a moral pela sua utilidade, enquanto que para outro se a refuta justamente pela sua utilidade”.<sup>22</sup> De fato, se há um traço que nitidamente separa Kant de Bentham e Mill quanto às suas respectivas intuições fundamentais, é precisamente aquele que aponta para a utilidade ou não utilidade de um ato moral. Neste sentido, somente através de um golpe de força poderia Mill incluir o autor das *Críticas* na linhagem dos utilitaristas. Sabe-se efetivamente que, para Kant, o valor moral de uma ação deve ser medido não pelas circunstâncias que a produziram, ou pela utilidade que dela possa derivar, mas antes pelo grau de universalidade que lhe confere a própria razão. Em outros termos, é o caráter universal da máxima que decidirá sobre a consistência ou não consistência de uma ação, de sorte que a ausência de ação é, paradoxalmente, a condição mesma para que o sujeito possa *ouvir* a voz interior do *imperativo*. A ética kantiana vem, portanto, corroborar e intensificar a tradição moral-cristã do Ocidente, que ordena fazer o bem independentemente das consequências que dele possam advir.

Mas se, por um lado, a influência de Kant foi decisiva no século XVIII – prolongando-se pela primeira metade do século XIX e, também, pelas suas últimas décadas – por outro lado, é lícito afirmar que, dentre as várias correntes de pensamento que individuaram e animaram a atmosfera cultural da Europa na segunda metade do século XIX, foi o utilitarismo – e as diversas modalidades de hedonismo que nele se exprimem – uma das que mais acolhida e difusão encontrou nos extratos sociais da população. Da população europeia em geral e da população britânica em particular. Donde o caráter elucidativo desta espécie de balanço – entremeado de invectivas e ironia – que Nietzsche apresenta num fragmento póstumo de maio–junho de 1885:

---

<sup>22</sup> *Aurora*, 3, § 230.

Não há nada de mais lamentável que a literatura moralizante na Europa atual. À frente, os utilitaristas ingleses, caminhando pesadamente, à maneira de gado bovino, pelas pegadas de Bentham, do mesmo modo como ele próprio caminhava pelas pegadas de Helvétius. Nenhuma ideia nova, nem mesmo uma verdadeira história das ideias antigas, mas sempre a velha tartufice moral, o vício inglês do *cant* sob a nova forma da cientificidade.<sup>23</sup>

Este texto, que será retrabalhado e publicado em *Para além de bem e mal*, parágrafo 228, mostra as contradições em que finalmente vem enredar-se todo aquele que tenta edificar uma ética a partir de uma economia do “útil” e de uma gerência calculada do prazer. Com efeito, ao alardearem o “bem comum” ou a “felicidade do grande número” – pondera Nietzsche – o que esses utilitaristas ingleses realmente pretendem é, em última instância, o bem da Inglaterra ou, simplesmente, o próprio bem. E, de fato, adornando-se com os ouropéis daquelas noções de altruísmo, igualdade, abnegação, compaixão e felicidade para todos, eles se acomodam perfeitamente bem – e nisto eles são coerentes – ao gosto e às exigências de uma raça de velhos puritanos que se debatem contra o remorso e tentam fazer da *felicidade* uma virtude. Uma virtude que é, de resto, revestida e camuflada pelas máscaras das chamadas “neutralidade” e “objetividade científica”.

Na *Genealogia da moral* (1887), publicada um ano depois de *Para além de bem e mal*, Nietzsche ataca, já desde os primeiros capítulos da *Primeira dissertação*, a falta de senso histórico dos psicólogos ingleses e a sua propensão a explicar as ações humanas – especificamente, a origem das noções de “bom e mau”, “bom e ruim” – a partir da *utilidade* ou desvantagem que delas podem redundar para os indivíduos e a sociedade em geral. Estes historiadores da moral – a quem, segundo Nietzsche, falta precisamente o *espírito histórico* – são comparados a “velhas, frias e enfadonhas rãs que rastejam e saltitam em torno do homem, e até mesmo dentro do homem, como se estivessem bem à vontade no seu elemento, isto é, num *pântano*”.<sup>24</sup>

Em que, pois – repita-se uma vez mais –, o utilitarismo e o hedonismo se revelam, no último período produtivo de Nietzsche, como expressões da impossibilidade mesma de se erigir uma ética centrada sobre o binômio: utilidade–não utilidade, prazer–desprazer?

---

<sup>23</sup> *KS*, 11, 35(34), p. 523.

<sup>24</sup> *Genealogia da moral*, 5, I, § 1.

Ou, para formulá-lo de maneira resumida: em que consiste o fracasso de uma moral e de uma psicologia cujo pressuposto fundamental é o *princípio de prazer*?

#### 4. Os impasses do princípio de prazer

Para responder a esta pergunta, devemos inicialmente tornar ao segundo período de Nietzsche, em cujos escritos básicos – *Humano, demasiado humano I e II* e os fragmentos póstumos a eles relacionados – transparece, de maneira inegável, uma moral de tipo hedonista em virtude mesmo da influência que o filósofo sofrera dos moralistas franceses. Assim – como eu lembrei no início destas reflexões – quando Nietzsche analisa o comportamento humano, a ênfase se desloca quase infalivelmente para os móbeis, os motivos e as noções de amor-próprio, de orgulho, de interesse, de sentimento de potência e instinto de conservação. É o que lemos, por exemplo, no parágrafo 99 de *Humano, demasiado humano I*, intitulado, não por acaso: *O que há de inocente nas chamadas más ações*: “Todas as ‘más’ ações são motivadas pelo instinto de conservação ou, mais exatamente, pela tendência do indivíduo a procurar o prazer e a evitar o desprazer”.<sup>25</sup> No parágrafo 102 do mesmo livro, cujo título é: “*O homem age sempre bem*”, o filósofo se mostrará ainda mais explícito:

Quer-se o próprio prazer, quer-se evitar o desprazer; de qualquer maneira, trata-se sempre da autoconservação. Sócrates e Platão estão corretos: o que quer que o homem faça, ele faz sempre o bem, isto é, o que lhe parece bom (útil) segundo o grau de sua inteligência, a proporção atual de sua razão.<sup>26</sup>

Todavia, essas análises, que já começam a transformar-se em *Aurora* e a delinear-se com mais clareza na *Gaia ciência*, serão ainda mais intensamente revaloradas e reinterpretadas nos textos posteriores que compõem o terceiro e último período produtivo do filósofo. De sorte que, nestes escritos, e notadamente naqueles de 1888, prazer e desprazer serão antes de tudo considerados a partir da perspectiva das forças e das relações de forças, que a *vontade de potência* subsume. Efetivamente, num texto da primavera de

---

<sup>25</sup> *Humano, demasiado humano*, 2, § 99.

<sup>26</sup> *Humano, demasiado humano*, 2, § 102.

1888 – intitulado não sem propósito: *A vontade de potência como vida* –, vemos operar-se uma completa inversão vis-à-vis da formulação antitética da tradição hedonística: procurar o prazer e evitar a dor:

O homem *não* procura o prazer e *não* evita o desprazer: já se entende a que famoso preconceito eu me oponho aqui. Prazer e desprazer são somente conseqüências, um simples fenômeno concomitante, – o que o homem quer, o que quer a mais ínfima partícula de um organismo vivo é um aumento de potência. Do seu esforço para alcançá-lo decorre tanto prazer quanto desprazer; é a partir desta vontade que ele procura a resistência, que ele necessita de algo que se lhe oponha. O desprazer, como obstáculo à sua vontade de potência, é, por conseguinte, um fato normal, o ingrediente normal de todo processo orgânico; o homem não o evita, pelo contrário, dele necessita continuamente: cada vitória, cada sentimento de prazer, cada acontecimento pressupõe uma resistência vencida.<sup>27</sup>

E poderíamos ajuntar: uma resistência a mais a vencer e a superar. Pois o gozo que suscita a potência é inconcebível sem a resistência e, portanto, sem o desprazer e a dor que ele próprio encerra. É o que o filósofo deixa o mais claramente expresso num fragmento póstumo de maio–julho de 1885, onde a questão do orgasmo, da tensão e do gozo que o acompanham não deixa pairar nenhuma dúvida sobre esta dinâmica:

O que é um prazer senão uma excitação do sentimento de potência por meio de um obstáculo, de sorte que ele incha (*anschwillt*). Consequentemente, em todo prazer está incluída a dor. Se se quer que o prazer se torne muito grande, é também preciso que as dores se prolonguem e a tensão do arco se torne desmesurada.<sup>28</sup>

Não sem relação com este texto é outro fragmento póstumo da primavera de 1888, onde o discípulo de Dioniso se interroga: “É possível admitir uma *aspiração à potência* sem uma sensação de prazer e desprazer, ou seja, sem um sentimento do aumento e da diminuição da potência?”.<sup>29</sup> Prazer e desprazer atuam, portanto, como um agulhão, um estímulo ou uma excitação para um mais-querer, um mais saciar-se, um mais apropriar-se, um mais assenhorar-se, um mais *apoderar-se*. Trata-se, na perspectiva das forças, de um contínuo terminar e recomeçar, ou de um constante plasmar e remodelar, porquanto a vontade de potência em Nietzsche é inseparável da construção e da destruição, mas uma

---

<sup>27</sup> KS, 13, 14(174), p. 360.

<sup>28</sup> KS, 11, 35(15), p. 514.

<sup>29</sup> KS, 13, 14(82), p. 261.

construção e uma destruição que já pressupõem prazer e desprazer, tristeza e alegria, contentamento e dor, sofrimento e volúpia, padecimento e deleite. Neste sentido, seria mais exato falar de uma *construção–destruição*, ou de uma eterna, incessante e sempre renovada *construção–destruição* que, por isso mesmo, jamais alcança uma síntese, uma superação ou *Aufhebung* terminais. Perguntar-se, pois, pelo que finalmente mira a vontade de potência é colocar uma questão fútil e ociosa, para não dizer estúpida e idiota. Porque o que persegue a vontade de potência é a intensificação mesma de sua força, ou de suas relações de força. Esta é a razão pela qual o filósofo se indigna contra todo aquele que assinala à potência um objeto ou que pretende ter encontrado um alvo, um escopo ou uma intenção para esta tendência que não conhece nem saciedade nem fim. É o que ele argui de maneira óbvia e incisiva num fragmento póstumo da primavera de 1888, onde há, no final, uma menção explícita do nome de Mill: “E Helvétius nos explica que se aspira à potência para se obterem os gozos de que dispõe o homem potente...: ele entende essa aspiração à potência como uma vontade de gozo, como hedonismo... Stuart Mill: ———”,<sup>30</sup>

Como se pode deduzir, Nietzsche radicaliza, expande e extrapola de tal maneira a vontade de potência que ela chega mesmo a subsumir o gozo que antes a exprimia essencialmente. Isto quer dizer que a vontade nietzschiana *não quer a potência*, pois ela já é *vontade de potência*; ela não aspira ao gozo, pois ela já contém o gozo, de sorte que da *vontade de potência* dimanam um gozar e um fruir contínuos que recomeçam sempre, que se renovam sempre, na alegria e na dor, no construir e no destruir, no criar e no recriar, no aniquilar e no reedificar. Há em Nietzsche – tanto nos escritos da primeira fase quanto, principalmente, naqueles do terceiro e último período – uma espécie de volúpia do construir e do destruir, do criar e do recriar. Mas o próprio criar já pressupõe a força do demolir e do exterminar. “O criador é um destruidor”, dirá o filósofo num fragmento póstumo de outono de 1884–início de 1885.<sup>31</sup>

Assinalar, pois, à vontade de potência um objeto preciso e uma finalidade determinada; atribuir às forças que constroem e destroem uma intencionalidade com base

<sup>30</sup> KS, 13, 14(97), pp. 273-274.

<sup>31</sup> KS, 11, 29(41), p. 346.

numa oposição irreduzível entre bem e mal, entre altruísmo e egoísmo; tentar, enfim, equiparar o bem ao “útil” e ao “agradável”, tudo isso revela, aos olhos de Nietzsche, o mesmo desígnio mesquinho que opõe prazer e desprazer, tristeza e alegria, sofrimento e ausência de dor. Onde – repita-se – cessa o prazer? Onde precisamente começa a dor? Qual dos dois tem a prioridade sobre o outro? Num fragmento póstumo de agosto-setembro de 1885, Nietzsche concluirá: “Com esta louca e presunçosa questão de saber se, no mundo, é o prazer ou o desprazer que predomina, estamos em pleno diletantismo filosófico: tais problemas deveriam ser deixados para os poetas nostálgicos e as femezinhas insaciadas”.<sup>32</sup> Este mesmo texto será reutilizado em *Para além de bem e mal*, onde, ao final do parágrafo 225, o filósofo enfatizará mais uma vez: “Mas, dito novamente, há problemas mais elevados que todos os problemas de prazer, sofrimento (*Leid*) e compaixão (*Mitleid*); e toda filosofia que se esgota nestes é uma ingenuidade”.<sup>33</sup>

### Conclusão

A partir das questões levantadas e analisadas – conquanto de maneira sucinta – nas reflexões que acabei de desenvolver, é-se tentado a perguntar a que visa principalmente Nietzsche nos ataques que dirige contra a moral utilitária no último período de sua vida produtiva. Seria a tradição hedonística de certas concepções da ética ocidental, ou o utilitarismo tal como o conhecemos a partir de Bentham e Mill, ou ainda a filosofia inglesa no que ela tem de específico e diferente do modo de pensar do continente europeu?

O certo é que, a partir de *Aurora* (1881), e notadamente em *Para além de bem e mal* (1886) e *Genealogia da moral* (1887), ele não poupará nem crítica nem ironia contra a filosofia inglesa em geral e o utilitarismo em particular. Assim, já no primeiro capítulo da *Genealogia da moral*, como vimos acima, Nietzsche escarnece dos “psicólogos ingleses”, esse “enigma em carne e osso”, essas “velhas, frias e enfadonhas rãs que rastejam e saltitam em torno do homem, e até mesmo dentro do homem, como se estivessem bem à vontade no

---

<sup>32</sup> *KS*, 11, 39(16), p. 626.

<sup>33</sup> *Para além de bem e mal*, 5, § 225.

seu elemento, isto é, num *pântano*”.<sup>34</sup> Em *Para além de bem e mal*, parágrafo 252, é toda a produção filosófica britânica – incluindo Bacon, Hobbes, Hume, Locke – toda a cultura, toda a moral e tudo aquilo que diz respeito aos ingleses que é escarnecido, rebaixado e transformado em ridículo. Para Nietzsche, o que falta aos ingleses – esta “raça não filosófica” – é justamente a potência intelectual; é também a profundidade, a acuidade, a fineza e penetração do olhar filosófico; é, em suma, o espírito pelo qual se reconhece um verdadeiro filósofo.<sup>35</sup>

Nietzsche deixa efetivamente supor que foi a partir do solo inglês que brotaram e se desenvolveram as ideias concernentes a uma *gerência calculada do prazer*, a uma aspiração à felicidade e, conseqüentemente, à oposição superficial entre altruísmo e egoísmo, felicidade individual e felicidade do grande número. Certo, na sua última fase – à medida que se explicitam, se precisam e se reelaboram as análises em torno das forças niilistas da decadência – o filósofo tende também a constatar uma espécie de onda moralizante se difundindo por quase toda a Europa. Uma leitura mais atenta, porém, faz-nos descobrir, no parágrafo 253 de *Para além de bem e mal*, que foi “a profunda mediocridade dos ingleses” que acarretou o embrutecimento dos europeus e que deu origem ao que contemporaneamente se chamam: “ideias modernas”, “ideias do século XVIII”, ou ainda “ideias francesas”. De sorte que, conclui o filósofo: “A vulgaridade europeia e o plebeísmo das ideias modernas são obras da *Inglaterra*”.<sup>36</sup>

Podemos assim melhor compreender a hostilidade que nutre o autor de *Zaratustra* com relação ao hedonismo, ao pessimismo, ao utilitarismo, ao eudemonismo e a todos aqueles modos de pensar que medem o valor do mundo, da existência e das coisas a partir das noções de *prazer* e *desprazer* ou, melhor dizendo, a partir de uma *oposição* nítida, categórica e irreduzível entre prazer e desprazer, satisfação e dor. Com efeito, para o solitário de Sils-Maria, não pode haver uma mais insensata empresa do que aquela que pugna por gerenciar o prazer, visando assim abolir, diminuir ou controlar o sofrimento numa espécie de cálculo e de antecipação da “máxima felicidade”. Trata-se, na perspectiva

<sup>34</sup> *Genealogia da moral*, 5, I, § 1.

<sup>35</sup> *Para além de bem e mal*, 5, § 252.

<sup>36</sup> *Para além de bem e mal*, 5, § 253.

de Nietzsche, de ingenuidades e mediocridades dignas da maior ironia, do maior desprezo, da maior comiseração. Somente o inglês pode nelas acreditar.

Certo, na sua primeira fase, as intuições que ele desenvolve em torno do binômio prazer–desprazer variam de uma interpretação a outra: ora – e de maneira mais frequente – prazer e desprazer se imbricam, se entrelaçam e se amarram num movimento de superação e de falha; ora é a *utilidade* do prazer que parece predominar sobre os demais motivos das ações e das relações humanas. No período de transição, porém – e malgrado as ambiguidades que ele comporta –, nota-se antes uma tendência a privilegiar a tradição hedonística, segundo a sua fórmula clássica: buscar o prazer e fugir à dor. Todavia, no final desta fase, a saúde do filósofo atinge um de seus mais baixos níveis, de sorte que as cartas e as anotações desta época não somente manifestam seu estado de ânimo, mas também deixam entrever, como observa Giorgio Colli, uma “filosofia sombria” e silenciosa, um claro-escuro e um jogo de cores pelo qual os objetos e o mundo, os vivos e os mortos emergem, desvanecem e tornam a aparecer. Impõe-se então com mais clareza a razão pela qual, nos escritos posteriores, Nietzsche impiedosamente ridiculariza os paladinos do altruísmo, da felicidade universal e da paz facilmente adquirida. Porque somente a *grande dor* liberta; somente a *grande dor* se revela como o pedagogo capaz de tornar a vida e o mundo problemáticos, problemáticos e, ao mesmo tempo, *justificáveis*.

É lícito, portanto, afirmar que, no universo nietzschiano – e, sobretudo, nos escritos de seu terceiro e último período – o filósofo e o artista não criam senão a partir de um *corpo doente*; o que não quer de modo algum dizer que a falta acarrete necessariamente, e *ipso facto*, uma obra de arte. Não! Urge também, e principalmente, ser artista. No artista, criatura e criador se confundem. A criatura e o criador se unem no homem que sabe – e pode – transformar a angústia em obra de arte. No homem – diz o parágrafo 225 de *Para além de bem e mal* – há matéria, fragmento, argila, lodo, barro, caos e amorfia. “Mas no homem há também criador, escultor, duro martelo, espectador divino e repouso do sétimo dia”.<sup>37</sup> É bem verdade que o prazer continua a produzir e a animar o discurso, a tecer e a entretecer os sonhos, a conceber e a dar à luz a escrita, a engendrar e a gestar a obra de arte.

---

<sup>37</sup> *Para além de bem e mal*, 5, § 225.

Trata-se, porém, de outra espécie de prazer, que é um deleite primordial ou elementar que se manifesta na *repetição* concomitante do eternamente destruir e reconstruir, exterminar e reedificar, aniquilar e recriar, terminar e *recomeçar*...

### **Referências bibliográficas**

ALMEIDA, Rogério Miranda de. *Nietzsche e o paradoxo*. São Paulo: Loyola, 2005.

BENTHAM, J. *The Principles of Morals and Legislation*. Amherst: Prometheus Books, 1988.

DUMONT, J-P. (editor). *Les écoles présocratiques*. Paris: Gallimard, 1991.

KAUFMANN, W. *Nietzsche: Philosopher, Psychologist, Antichrist*. Princeton: Princeton University Press, 1974.

NIETZSCHE, Friedrich. *Kritische Studienausgabe*. 15 vols. Berlin/New York: De Gruyter, 1999.

\_\_\_\_\_. *Sämtliche Briefe, Kritische Studienausgabe*. 8 vols. Berlin/New York: De Gruyter, 1986.

PLATÃO. *Phédon*. Paris: GF Flammarion, 1991.

STATEN, Henry. *Nietzsche's Voice*. Ithaca/London: Cornell University Press, 1990.

Recebido em: 31/03/2015 – *Received in: 03/31/2015*

Aprovado em: 13/04/2015 – *Approved in: 04/13/2015*