

THIAGO CALÇADO

**DOENÇA: SOFRIMENTO E VIDA NAS FILOSOFIAS
DE FRIEDRICH NIETZSCHE E BLAISE PASCAL**

Trabalho apresentado como requisito parcial à obtenção do título de Mestre, junto ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da UNESP, Campus de Marília. Sob a orientação do Prof. Dr. José Carlos Bruni.

**MARÍLIA, SP
2009**

Aos doentes e moribundos que se fizeram “encontro” pra mim em seus leitos de dor, especialmente, os mais pobres. Nos seus corpos convalescentes, compreendi o sentido da vida. Nos seus abraços cotidianos à dor, aprendi a amar a infinitude da existência.

AGRADECIMENTOS

Ao Professor Dr. Ivonil Parraz por ter inspirado, acreditado e incentivado esse trabalho desde o início até a sua conclusão.

Ao Professor Dr. José Carlos Bruni pelo apoio e pelas conversas sempre “transgressoras” que me ensinaram o caminho da liberdade no pensar.

À Professora Dra. Lígia Fraga Silveira pelas correções.

À CAPES pelo apoio material sem o qual não seria possível a realização desse trabalho.

Aos funcionários da UNESP de Marília, de modo especial à secretária Aline pela paciência e dedicação a todos os mestrandos.

Aos amigos, familiares e companheiros de jornada que me impulsionaram no transcurso dessa pesquisa.

Aos meus pais que com sua simplicidade, me educaram com palavras, lágrimas e sorrisos pelas trilhas do saber.

Enfim, agradeço ao Deus, pela liberdade e afirmação de si que me foram concedidas no decorrer desse trabalho.

“A capacidade de sofrer é a medida de grandeza de uma pessoa e salva a vida interior dessa pessoa”.

Clarice Lispector

“O meio mais rápido de se chegar à verdade é a dor”.

Mestre Eckhart

RESUMO

Friedrich Nietzsche e Blaise Pascal tiveram suas vidas marcadas pela dor. O sofrimento físico e, conseqüentemente, o psíquico, não impediram que esses dois pensadores afirmassem a vida em sua totalidade. Tanto em Nietzsche como em Pascal não se encontra uma negação da doença. Pelo contrário, ambos assumiram a debilidade para empreender uma discussão sobre o valor do sofrimento. Apesar de partirem de princípios diferentes, esses pensadores re-significaram seu itinerário intelectual afirmando a importância da enfermidade para a valoração da vida.

A afirmação da vida em sua totalidade como propõe a filosofia nietzscheana encontra na doença pela qual passou o autor o eixo de sua constituição e auto-afirmação diante do contexto no qual estava inserido. Em Nietzsche, a relação estabelecida com a dor faz com que ela lhe seja um instrumento precioso de transgressão e afirmação de si.

Em Pascal, o sofrimento físico oriundo da enfermidade é analisado em vista de uma antropologia pessimista marcada pela queda original. Ao encontrar-se debilitado, Pascal consegue desviar suas atenções dos divertimentos que o prendiam ao mundo e que o distraíam do encontro consigo e com sua própria natureza. O sentido que Pascal encontra ao sofrimento se dá à luz dos benefícios que ele traz, pois aproxima o pecador de Deus na medida em que o primeiro se recolhe junto a si e às próprias misérias. Na dor, Pascal compreende a sua natureza e sua vida em vista da Paixão redentora de Cristo.

Analisar o sentido da doença e do sofrimento por ela causado na vida desses dois pensadores implica a compreensão da própria existência e de sua afirmação, seja ela de alegrias ou de dores. Viver, nessa perspectiva, implica descobrir as potencialidades da própria humanidade e reconhecer no sofrimento não um mal em si, mas sinal para o desenvolvimento das próprias possibilidades.

ABSTRACT

Friedrich Nietzsche and Blaise Pascal's lives were strongly fulfilled with pain. The physical suffering and, consequently, the psychic, did two block that those two philosophers could live their lives entirely. Either in Nietzsche and Pascal's lives we find no denying for the disease. On the opposite, both of them assumed their weakness to undertake a quarrel about the worth of suffering. Besides of having different principles of thinking, those two philosophers remade their intellectual way of thinking affirming the importance of the sickness to show the value of life.

The affirmation of life in its totality as Nietzsche's philosophy proposal is found in the disease by which the author came through the axis of its constitution and self-affirmation facing the context in which it was inserted. In Nietzsche, the fixed relation with the pain shows a precious tool for trespass and self affirmation.

In Pascal, the physical suffering from the sickness is analyzed by the sight of a negative anthropology market by the original fall. Finding himself weak, Pascal is able to turn aside his attention from the entertainment which hold him to the world and also distracted him from having an encounter to himself and his self nature. The meaning that Pascal finds to the suffering is the result of the clearness of the benefits that it comes along, because it brings the sinner next to God as the first one retires to himself and to his own mercy. In pain, Pascal understands his self nature and his own life seeing the Redemptory Passion of Christ.

Analyzing the meaning of the sickness and also as a cause of the suffering inside of those two philosophers' lives imply the understanding of the own existence and its affirmation, which could be made by happiness or pain. Living, in this way of thought, implies to find out the potentiality of the humanity and to recognize the suffering not as the maleficence itself, but as a signal to development of one's self possibilities.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO.....	09
1. NIETZSCHE E PASCAL: APROXIMAÇÕES NA DISTÂNCIA.....	16
1.1 NIEZTSCHÉ ADMIRADOR DE PASCAL.....	16
1.2 O ESTILO AFORÍSTICO.....	21
2. O SENTIDO DO SOFRIMENTO NA FILOSOFIA NIETZSCHEANA.....	24
2.1 NIETZSCHE E A EXPERIÊNCIA DE SI A PARTIR DA DOENÇA.....	24
2.1.1 A trajetória nietzscheana de sofrimento.....	24
2.1.2 Do diagnóstico à “verdade” construída sobre si.....	31
2.1.3 Doença e afirmação de si.....	35
2.1.4 Afirmação de si e transgressão.....	42
2.1.5 Solidão, doença e conhecimento.....	46
2.2 A IMPORTÂNCIA DO <i>AMOR-FATI</i> NA COMPREENSÃO DO SENTIDO DO SOFRIMENTO EM NIETZSCHE.....	52
2.2.1 <i>Amor-fati</i> e eterno retorno.....	52
2.2.2 <i>Amor-fati</i> nietzscheano e suas relações com o sofrimento.....	61
3. O SENTIDO DO SOFRIMENTO NA FILOSOFIA PASCALIANA.....	71
3.1 UMA BIOGRAFIA MARCADA PELO SOFRIMENTO.....	71
3.2 A DOENÇA DE PASCAL.....	83
3.3 O SENTIDO DO SOFRIMENTO EM PASCAL.....	85
3.3.1 A oração para o bom uso das doenças.....	85
3.3.2 O papel da doença na antropologia pascaliana.....	97
3.3.3 Doença e sofrimento nos <i>pensées</i>	106
3.3.4 O Mistério de Jesus.....	108

CONSIDERAÇÕES FINAIS - DOENÇA, SOFRIMENTO E VIDA: RELAÇÕES ENTRE O SENTIDO DO SOFRIMENTO NAS FILOSOFIAS DE NIETZSCHE E PASCAL.....	114
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS.....	122

INTRODUÇÃO

Relacionar dois autores em filosofia não é uma tarefa fácil. Ainda mais quando se trata de estabelecer uma possível relação entre dois pensadores aparentemente tão díspares como Friedrich Nietzsche e Blaise Pascal. Não obstante a diferença de época e de contexto filosófico dos dois, nota-se uma distância tremenda a ser considerada no que diz respeito às suas compreensões quanto à religião. Enquanto o filósofo francês faz da sua vida um sacrifício constante ao Deus cristão, no recolhimento e no pensamento, Nietzsche é denominado como o Anticristo, tornando-se o maior expoente do embate contra o cristianismo no fim do século XIX.

Todavia, o fato de esses dois autores se disporem, à primeira vista, de maneira tão contrária no que diz respeito às suas crenças e intenções, não invalida uma análise comparativa no que diz respeito a outros temas de suas filosofias. Apesar da aparente e, de certa forma, concreta distância entre a constituição de seus pensamentos, é possível estabelecer relações importantes se forem analisadas suas biografias e seus modos de afirmação de si em relação aos contextos nos quais estavam inseridos. Nietzsche, como será apresentado no primeiro capítulo deste trabalho, leu Pascal e o admirava por sua coragem de permanecer fiel a si mesmo em situações totalmente adversas, impostas por seus correligionários jansenistas. Pascal, por outro lado, mesmo não conhecendo o autor do *Anticristo*, sugeriu uma interpretação interessante na sua maneira de lidar com aqueles que o cercavam e, principalmente, como será abordado especificamente neste trabalho, com a sua enfermidade.

O tema do sofrimento foi escolhido para ser o ponto de contato entre as duas filosofias. Não se trata de qualquer sofrimento. Especificamente, nesta pesquisa, optou-se por estudar as implicações físicas, emocionais e relacionais que a enfermidade propiciou às vidas

e às filosofias dos dois pensadores. Tanto Nietzsche como Pascal foram pessoas de saúde muito frágil e passaram praticamente todas as suas vidas padecendo diante das enfermidades. O cume desse sofrimento foi a morte prematura de ambos, Pascal com 39 anos e Nietzsche com 56. No estudo de suas trajetórias de brilhantismo e originalidade, a doença que afligiu tanto um como outro será o guia no caminho da possível relação entre suas filosofias.

É importante ressaltar que, ao falar de doença aqui, não será o intuito deste trabalho analisar a doença no seu sentido simbólico como muitas vezes Nietzsche faz em seus escritos, direcionando-se ao pensamento decadente de sua época. Para os estudiosos do filósofo alemão, ao ouvir a palavra doença, tende-se geralmente a pensar em suas fortes acusações à sociedade alemã, ao cristianismo e a outros elementos que refletem a fraqueza e a debilidade de todo um contexto, do qual Nietzsche se despreendeu na constituição de seu pensamento. Pelo contrário, trata-se aqui de abordar a doença no que tange a totalidade do próprio filósofo levando-se em conta todo o sofrimento que a enfermidade imputou em sua trajetória.

Como será abordado mais adiante, é justamente essa fragilidade física, passível de muita dor e sofrimento que permitirá a Nietzsche libertar-se lentamente do contexto intelectual no qual estava inserido. Enfim, sugere-se aqui compreender, por mais paradoxal que aparente ser, que a doença o libertou da verdadeira enfermidade: aquela do pensamento decadente. “A doença libertou-me lentamente: poupou-me qualquer ruptura, qualquer passo violento e chocante. Não perdi então nenhuma benevolência, ganhei muitas mais. A doença deu-me igualmente o direito a uma completa inversão de meus hábitos”.¹ Pela enfermidade física, Nietzsche teve que se afastar da cátedra na Universidade da Basileia onde ministrava aulas de filologia. Esse afastamento também fez com que ele se distanciasse dos círculos

¹§ 4. In: NIETZSCHE, F. *Ecce Homo- Humano, demasiado humano*. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 1999. p. 75.

românticos e de Wagner, possibilitando uma maior autonomia e liberdade na constituição de sua filosofia.

A libertação pode ser entendida aqui em dois níveis. Primeiro pelo afastamento do engajamento docente que, por motivo de doença, permitiu ao filósofo mais tempo e liberdade para se dedicar de modo autônomo na constituição de seu pensamento. Um outro nível é o que essa liberdade propicia na medida em que lança o filósofo na solidão de si e num isolamento, em sua forma de fazer filosofia. Em meio às dores oriundas da enfermidade, Nietzsche se descobre em sua si-mesmidade e vai além das definições redutoras propostas pelo saber da época. Ao invés de ver na dor uma forma de diminuição de si e de degeneração, faz dela um instrumento, um meio para que alcance mais potência, mais vida, na medida em que o faz sair de uma normalização decadente.² Em ambos os níveis, a enfermidade está relacionada.

O sofrimento é um assunto fascinante, principalmente se for analisado a partir das suas conseqüências e implicações decorrentes na vida de quem padece. Mais do que se deter na mera apreciação da dor, esta pesquisa pretende apontar as possibilidades que o sofrimento abriu nas vidas de Nietzsche e de Pascal. No modo como cada um se relacionou com o sofrimento, propõe-se que seja possível perceber uma forma de afirmação de si em relação aos contextos nos quais estavam inseridos. Além disso, sugere-se a erupção de uma originalidade a partir da dor, ou seja, como se as enfermidades dos dois fossem instrumentos preciosos na constituição de suas mais importantes descobertas, na medida em que possibilitaram o recolhimento e a reflexão necessários para o advento de novas idéias. Além disso, ser doente, aqui, representou uma inversão de sentido dado ao sofrimento, como será mostrado. Os corpos doentes e frágeis desafiam o conjunto de saberes nos quais estavam

² A melhor palavra para expressar essa nova compreensão de si que Nietzsche faz a partir de sua enfermidade é “transgressão”, na medida em que ele rompe com um modelo e uma normalização estabelecida por um conjunto de saberes-poderes que o reduzia a uma condição decadente. Todavia, esse termo será mais bem esclarecido adiante, quando será aprofundada a relação estabelecida entre vida e doença na filosofia nietzscheana.

inseridos. No embate pela vida, na luta contra a doença e contra o meio no qual estavam inseridos, os dois filósofos parem suas mais brilhantes teorias. A enfermidade teria supostamente gerado uma autonomia para que suas filosofias emergissem com originalidade diante do conjunto de saberes e poderes estabelecidos.

Aquele Eu mais ao fundo, quase enterrado, quase emudecido sob a constante imposição de ouvir outros Eus (-isto significa ler!), despertou lentamente, tímida e hesitantemente – mas enfim voltou a falar. Nunca fui tão feliz comigo mesmo como ns épocas mais doentias e dolorosas de minha vida: basta olhar *Aurora*, ou “O andarilho e sua sombra”, para compreender o que foi esse “retorno a mim”: uma suprema espécie de cura!... A outra apenas resultou dessa.³

Eu vos louvo, meu Deus, e vos bendirei todos os dias de minha vida por ter sido do vosso agrado me reduzir à incapacidade de gozar as doçuras da saúde [...]

[...] Que eu me estime feliz na aflição, e que, na impotência de agitar-me por fora, purifiqueis de tal forma meus sentimentos que não repugnem mais aos vossos; e que assim eu vos encontre dentro de mim mesmo já que fora eu não posso mais vos procurar por causa da minha fragilidade.⁴

Ao tomar o tema do sofrimento oriundo da enfermidade como ponto de contato entre as filosofias de Nietzsche e Pascal, este trabalho terá como objetivo principal pesquisar as relações estabelecidas entre a doença e o sofrimento no pensamento de ambos os filósofos. Além disso, trata-se de verificar os reflexos dessas relações no que diz respeito à afirmação da vida tanto na filosofia nietzscheana como na pascaliana.

Pretende-se, nesta pesquisa, mostrar que uma filosofia de afirmação da vida não pode excluir o sofrimento enquanto elemento da realidade. Para Nietzsche, essa constatação da dor como fundamento tem origem na influência schopenhauriana, como será apresentado posteriormente. Em Pascal, a afirmação do sofrimento é oriunda da queda adâmica, por ocasião do pecado original. Todavia, como é o intuito deste trabalho verificar, nem a filosofia nietzscheana nem a pascaliana visam afugentar o sofrimento, ou simplesmente rejeitá-lo, sugerindo uma filosofia paliativa e superficial. Pelo contrário, ambos assumem a

³ § 4. In: NIETZSCHE, F. *Ecce Homo- Humano, demasiado humano*. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 1999. p. 76.

⁴ PASCAL, B. *Oração para pedir a Deus o bom uso das doenças*. § 3 e 9. In: *O pensamento vivo de Pascal*. São Paulo: Martins Fontes; Editora da Universidade de São Paulo, 1975. p. 31-35.

realidade da vida como dor e, ainda assim, não pretendem desprezá-la, mas assumi-la até as últimas conseqüências, em sua totalidade.⁵

Uma filosofia de afirmação de si, que dê sentido à vida, como se buscará defender neste estudo, envolve a apropriação da vida em sua totalidade, seja ela de alegria ou de tristeza, de saúde ou de enfermidade. A afirmação de si enquanto ser livre e original deverá partir de uma abrangência total da existência, mesmo quando essa for inóspita como no caso da doença. Amar o destino tal como ele se apresenta, como se fosse necessário vivê-lo uma vez mais e eternamente!⁶ Amar necessariamente o necessário!⁷ Na afirmação das próprias vidas, doentes e passíveis de suspeita por aqueles que os rodeavam, Nietzsche e Pascal superam a si mesmos, renovam as suas forças e esperanças e estabelecem uma relação entre filosofia e doença, muito relevante para o pensamento atual.

Para realizar esta pesquisa, o trabalho iniciará com uma reflexão sobre a admiração que Pascal exerceu em Nietzsche. Por mais que possa ser paradoxal sugerir que o filósofo francês tenha causado uma influência no pensamento de Nietzsche, buscar-se-á ressaltar o fato de o pensador alemão ter lido Pascal e se admirado com suas idéias. Além disso, trata-se de notar, no primeiro capítulo, a admiração de Nietzsche pela relação do filósofo francês com o contexto no qual estava inserido e pela forma aforística na qual Pascal destilou seus *Pensées*.

Posteriormente, o estudo se debruçará na compreensão do sentido do sofrimento na filosofia nietzscheana. Para tanto, nessa segunda etapa do trabalho, será apresentada uma pesquisa biográfica sobre como a dor, principalmente a dor física, esteve presente na vida do filósofo e como ela marcou sua forma de agir e pensar. Assim, baseando-se na relação estabelecida por Nietzsche com a enfermidade que o acompanhou durante

⁵ Nesse ponto percebe-se a diferença fundamental entre a compreensão schopenhauriana da dor (marcada pelo pessimismo) e a proposta pela filosofia nietzscheana (afirmação de si, libertação).

⁶ Alusão a doutrina do *Amor-Fati* nietzscheano que será mais bem apresentada adiante.

⁷ Menção à idéia de conformação das próprias dores às dores de Cristo em Pascal, conforme será explicado no decorrer do trabalho.

praticamente toda a vida, será estabelecida uma ligação entre seu sofrimento e a afirmação de si, através da dinâmica instintual por mais potência, que teve como resultado a libertação dos círculos românticos e wagnerianos e a constituição de sua filosofia.⁸ Além disso, esse capítulo será concluído com a importância da afirmação da vida e suas implicações no pensamento sobre a tragédia da existência.

O terceiro capítulo se deterá no estudo sobre o sentido do sofrimento na filosofia pascaliana. A partir de uma análise de dados biográficos, buscar-se-á verificar as relações estabelecidas entre o filósofo e a dor oriunda de uma saúde frágil e constantemente marcada pela enfermidade. Em seguida, será pesquisada a implicação dessa vida doente no pensamento de Pascal: a relação entre a enfermidade e a religião, a afirmação da vida e quanto o sentido teológico do sofrimento serão temas sobre os quais se debruçará esse capítulo.

Por fim, o trabalho estabelecerá uma relação entre as compreensões de Nietzsche e Pascal quanto ao sentido do sofrimento. O objetivo principal será o de mostrar como a experiência de si em vidas marcadas pelo sofrimento ocasionado pelas enfermidades não obstruiu a manifestação de suas originalidades. Pelo contrário, supõe-se que, pelo modo como cada um se relacionou com a dor, assumindo a totalidade da existência e utilizando-se da dor para recolher-se na própria si-mesmidade, a filosofia de ambos se manifestou de modo original.

O modo de estruturação desse trabalho, como já foi mencionado, dispõe primeiramente a análise da compreensão nietzscheana do sofrimento e, posteriormente, a pascaliana. Optou-se por esse método, que inverte a ordenação cronológica, por se julgar mais interessante levantar os conceitos de afirmação de si, de amor ao destino inicialmente em Nietzsche e verificar se estes podem ser verificados em Pascal. Assim, sugere-se,

⁸ Para esse capítulo, será de grande importância o trabalho realizado por Daniel Pereira Andrade em sua dissertação de mestrado concluída na Universidade de São Paulo em 2006 que aborda a experiência de si em Nietzsche como transgressão. ANDRADE, D. P. *Nietzsche: a experiência de si como transgressão (loucura e normalidade)*. São Paulo: Annablume; Fapesp, 2007.

paradoxalmente, que o fato de apenas Nietzsche ter lido e conhecido Pascal, e não vice-versa, não impede que se estabeleça uma relação interessante entre suas filosofias.

Mais do que tudo, imagina-se que, com essa forma e disposição, seja possível evidenciar que a comparação entre dois filósofos supera os limites cronológicos. A filosofia não se limita no tempo, nem se detém nas peculiaridades históricas, contextuais ou religiosas de quem dela se aproxima. O verdadeiro filósofo supera a diferença e ousa pela relação mesmo quando o outro lhe é definitivamente diferente.

1 NIETZSCHE E PASCAL: APROXIMAÇÕES NA DISTÂNCIA

1.1 NIETZSCHE, ADMIRADOR DE PASCAL

Nietzsche leu Pascal. E o admirou. Dentre os não muitos filósofos que o pensador alemão teve contato, Pascal se destaca, tendo inúmeras referências nos escritos nietzscheanos. Abundam as referências⁹ ao autor francês e menções que o colocam como um dos poucos escritores cristãos que despertaram atenção de Nietzsche em sua filosofia. Este pequeno capítulo inicial tem o intuito de mostrar a admiração que Pascal despertou em Nietzsche e como, de certa forma, o seu estilo aforístico chamou a atenção do filósofo alemão que também se utilizou desse modo de escrita na constituição de seus livros. Todavia, essa admiração também guarda reservas, tendo em vista que Pascal é cristão e elabora uma filosofia com forte sentido religioso. Assim, o título deste capítulo tenta expressar essa admiração de Nietzsche por Pascal reservando as devidas distâncias. Uma aproximação na distância não deixa de ser uma tentativa de ver naquele que é diferente, um sinal de relação e não meramente uma exclusão recíproca.

Numa carta ao amigo Georges Brandes, de novembro de 1888, o filósofo alemão salientou a admiração por Pascal, referindo-se a ele como o único cristão lógico. Além disso, na mesma carta, demonstra toda afeição pelo pensador francês. “Pascal, por quem eu tenho quase carinho, porque ele me instruiu infinitamente”.¹⁰ Para Andler, a afeição de Nietzsche por Pascal vai além da caracterização feita pelo alemão que via no autor dos *Pensées* o único cristão conseqüente, uma alma francesa do século XVII que marca a eclosão

⁹ Considerando as obras completas do autor alemão (KSA) foram encontradas 86 ocorrências que fazem referência a Pascal. Infelizmente, pela inacessibilidade à língua alemã, esse trabalho se deteve nas traduções mais acessíveis e, conseqüentemente, não pôde verificar todas as menções feitas por Nietzsche ao filósofo francês. Um trabalho como esse poderá ser realizado numa futura tese de doutorado, de posse de mais instrumentos de pesquisa, tais como o acesso às obras em alemão de Nietzsche.

¹⁰ Carta de Nietzsche a Georges Brandes de 20/11/1888. In: ANDLER, C. *Nietzsche: sa vie et as pensée*. v.1 Paris: Gallimard, 1958. p. 118. (tradução nossa)

mais vigorosa de um povo onde as almas sabem a arte de se eclodir.¹¹ Para Nietzsche, os franceses são o povo mais cristão da Terra, porque neles, os ideais cristãos se transformaram em seres humanos e não permaneceram no esboço e na veleidade, Pascal é um exemplo disso. É o primeiro entre todos os cristãos na reunião de fervor, espírito e probidade.¹² Assim, não por acaso, Nietzsche lamenta o fato de o filósofo francês ser tão pouco lido em sua época.¹³

Num texto de 1876, Nietzsche compara Pascal a Schopenhauer, no qual ambos formam, juntos, um par pessimista que, ao lado de outros três pares (Epicuro e Montaigne, Goethe e Spinoza, Platão e Rousseau), é considerado como um daqueles que têm os olhos fixos nele.¹⁴ O fato de Nietzsche ter colocado o filósofo francês na companhia de Schopenhauer denota uma afeição intelectual por Pascal que o outorga um papel importante na sua constituição filosófica. Em um fragmento póstumo do período de 1881-1882, Nietzsche declara que quando fala de Pascal, assim como de Platão, Spinoza e Goethe, seu sangue circula em suas veias.¹⁵ Entre os poucos autores elogiados por Nietzsche, Pascal, ao ser colocado na mesma família de Schopenhauer, Montaigne e Spinoza, ocupa lugar de destaque. Esse lugar é ressaltado em um aforismo de *Aurora* no qual Pascal é colocado em vantagem em relação a Kant e Schopenhauer. Pascal é elogiado em vista de sua alma, sua apaixonada história que abrange romances e crises.

Compare-se Kant e Schopenhauer a Platão, Spinoza, Pascal, Rousseau, Goethe, tendo em vista sua alma e não seu espírito: então os dois primeiros pensadores se acham em desvantagem: seus pensamentos não constituem uma apaixonada história da alma, ali não há romance, crises, catástrofes e horas supremas e perceber [...]¹⁶

Entretanto, em Pascal, Nietzsche vê um caso mórbido de um intelecto brilhante que se deixou seduzir pela visão cristã do mundo. Para o filósofo alemão, a fé de Pascal é descrita como um suicídio da razão, um exemplo claro em que o cristianismo fez ruir como

¹¹ Cf. ANDLER. *Nietzsche: sa vie et as pensée*. v.1 Paris: Gallimard, 1958. p. 118. (tradução nossa). p. 118.

¹² NIETZSCHE, 2004. p. 36.

¹³ NIETZSCHE, 2005, § 282, p. 175

¹⁴ NIETZSCHE apud BRUM. 2000. p. 36

¹⁵ NIETZSCHE, apud BRUM. J. T., 2000, p. 36

¹⁶ NIETZSCHE, F. *Aurora. op. cit.* § 481. p. 244.

um verme roedor. Na sua crítica à religião e à moral, Nietzsche não perdoa o cristianismo por ter sacrificado Pascal em sua intelectualidade.¹⁷ O filósofo francês, na concepção nietzscheana, é vítima da religião cristã. “Que eu não leia Pascal, mas o ame, como a mais instrutiva vítima do cristianismo, lentamente assassinado, primeiro corporalmente, depois psicologicamente, toda a lógica desta mais horrível forma de crueldade desumana”.¹⁸ O cristianismo apresentado por Nietzsche trava guerra de morte contra esse tipo de homem tido por elevado, brilhante. A religião cristã, na perspectiva nietzscheana, luta contra o homem forte e prefere aquilo que é fraco, desprezível e que contraria os instintos de conservação. Na visão nietzscheana, Pascal é o exemplo mais lastimável de ser humano que, corrompido pela fé cristã, acreditou na corrupção de sua razão pelo pecado original, quando ela fora corrompida apenas por seu cristianismo.¹⁹ Assim, a religião cristã não pode ser perdoada por Nietzsche, por ter feito o que fez com Pascal.

Percebe-se que Pascal é encarado por Nietzsche de modo ambíguo. Ao mesmo tempo em que evoca admiração, traz também um caráter de fraqueza na medida em que é corrompido pelo cristianismo. Todavia, a relação estabelecida entre os autores deve ir além da mera ambivalência de suas posições em relação à fé cristã. Pascal e Nietzsche partilham de uma insatisfação em relação à condição humana atual. Pascal é discípulo de Agostinho e da visão pessimista em relação ao homem por conta do pecado original. O ser humano sem Deus é odiável e incerto, é como um príncipe despojado, lançado aos próprios pecados. A queda de Adão marcou o ser humano pela miserabilidade e, a partir de então, o seu “eu” é odioso e incapaz por si. Essa posição, embora partindo de fontes distintas, encontra eco na crítica que Nietzsche faz aos valores modernos e à sociedade de sua época, tida como desprezível e decadente.

¹⁷ NIETZSCHE, § 46, 2005.

¹⁸ NIETZSCHE, § 3, 1999, p. 41

¹⁹ NIETZSCHE, § 5, 2007, p. 12

Dessa maneira, de acordo com a posição de Brum, o cristianismo trágico de Pascal e a filosofia trágica e anticristã de Nietzsche mantêm coisas em comum e não simplesmente se excluem reciprocamente.²⁰ Se pelo cristianismo, Pascal é visto como um irmão inimigo, ou seja, alguém que afetou a vida do filósofo alemão apesar da distância imposta pela religião, a figura trágica de Pascal exerceu um fascínio em Nietzsche. Essa admiração é manifesta na terceira parte de *Além do Bem e do Mal*, quando Nietzsche cita Pascal como modelo de alguém que foi ferido pelo problema da relação entre ciência e consciência na alma dos homens religiosos e que, ainda assim, revelou-se profundo e imenso em sua consciência intelectual.²¹ Desse modo, por mais que o cristianismo tenha afetado Pascal e marcado sua filosofia, ele permaneceu grande, sua filosofia é considerada profunda e sua consciência intelectual é digna de admiração por parte de Nietzsche. Pascal, mesmo ferido pela fraqueza cristã, soube se manter forte e imenso em seu pensamento.

Entretanto, apesar da influência que o cristianismo teve em Pascal, afetando, segundo Nietzsche, seu brilhantismo, Pascal é citado pelo filósofo alemão como aquele que revelou o destino do cristianismo e aquilo que o fará sucumbir.²² Aqui, em sua crítica a Paulo (chamado de Pascal judeu), que supostamente teria exposto e defendido a origem do cristianismo de uma maneira referida e relacionada à lei judaica, Nietzsche se refere a Pascal como se ele fosse um contraponto ao pensamento paulino.

No que diz respeito à moral derivada da religião, Nietzsche também faz menção à Pascal em *Aurora*:

Acerca do “Deus oculto” e das razões para manter-se oculto e manifestar-se apenas com meias-palavras ninguém foi mais eloqüente do que Pascal, um indício de que ele nunca esteve tranqüilo quanto a isso: mas sua voz soa bem confiante, como se ele estivesse penetrado nos bastidores. Teve o pressentimento de uma imoralidade no “*deus absconditus*” [deus oculto], e

²⁰ Cf. BRUM, J. T. *Nietzsche: as artes do intelecto*. São Paulo: L&PM, 1986. p. 38-39.

²¹ Cf. NIETZSCHE *op. cit.* § 45.

²² Cf. NIETZSCHE *op. cit.* § 68. pp. 52-53.

um enorme pudor e temor de admiti-lo para si mesmo: e assim, como alguém que tem medo, falou o mais alto que podia.²³

Pascal é apresentado por Nietzsche como alguém que não estava tranqüilo em relação ao *deus absconditus* que falava em meias-palavras no que diz respeito à moral. Um enorme pudor estava por trás de seus questionamentos, mas mesmo assim, Pascal falou o mais alto que pôde, ou seja, teve a coragem de manter-se fiel a si, mesmo dentro, nos bastidores da fé cristã. Para Nietzsche, a intranqüilidade de Pascal quanto a essa questão revela indícios de uma alma questionadora e confiante em si. Por mais que o cristianismo tenha marcado a vida e a obra de Pascal, Nietzsche parece ver nele uma alma inquieta e brilhante, capaz de superar com grandeza qualquer reducionismo religioso.

A admiração de Nietzsche por Pascal supera a distância estabelecida pela influência religiosa no filósofo francês. A fidelidade a si de Pascal encontra conotação em Nietzsche. O francês soube ser grande e imenso em sua intelectualidade, mesmo sofrendo o lento assassinato da razão por parte do cristianismo. Pascal, para Nietzsche, está em vantagem em relação a outros filósofos (como Kant e Schopenhauer), porque sua vida, como a do filósofo alemão, é marcada por catástrofes e romance. Pascal assume o trágico em sua existência e filosofia. Por mais que o cristianismo tenha tentado matar sua intelectualidade com a idéia de pecado original, Nietzsche o admira por sua persistência na própria vida, por ter ousado ser fiel ao seu intelecto, mesmo julgando-o débil por conta da queda adâmica. Na fraqueza que o pecado o lançara, Pascal soube permanecer imenso em sua capacidade de penetrar os bastidores da religião de um deus escondido e, assim, falou o mais alto que pôde.

²³ Ibidem, § 91, p. 69.

1.2 O ESTILO AFORÍSTICO

Nietzsche e Pascal se aproximam no que diz respeito ao estilo de seus escritos. Tanto um como outro se utilizam de aforismos para conceber seus livros, julgando ser esse método o mais interessante para expor suas doutrinas. Pascal diz como exporá seus pensamentos: “Escreverei aqui os meus pensamentos sem ordem e não talvez numa confusão sem objetivo. É a verdadeira ordem que caracterizará sempre o meu objeto pela desordem mesma. Eu faria muita honra ao meu assunto se o tratasse com ordem, pois que quero mostrar que ele é incapaz disso”.²⁴ Nietzsche também se utilizará desse estilo, justificando seu método aforístico. As bruscas mudanças de direção fazem jorrar, em ambos os filósofos, um pensamento mais fresco e vivo do que longas e sábias exposições.

Para Pascal, essa é uma maneira de escrever que se insinua melhor e permanece mais na memória, pois relaciona toda a composição de idéias nascidas das várias conversas comuns da vida.²⁵ Nietzsche quis escrever de tal forma que banalizasse a mera erudição e se apoiou em exemplos da mais extrema simplicidade. Para ele, uma filosofia que se quisesse criadora, precisaria renovar o modo de apreciar as coisas cotidianas e, nos aforismos, encontrou o meio para desenvolver sua teoria. Em um fragmento póstumo de 1884/1885, Nietzsche salienta o caráter profundo do estilo aforístico. “Os livros mais profundos e mais inesgotáveis terão sem dúvida sempre algo do caráter aforístico e súbito dos *Pensamentos* de Pascal.”²⁶

Nietzsche e Pascal estão irmanados no uso do aforismo e fazem dele um instrumento precioso para destilar suas filosofias sem uma ordem que possa sugerir uma

²⁴ PASCAL, B. **Pensamentos**. Edição de Louis Lafuma. Tradução de Mário Laranjeira. São Paulo: Martins Fontes, 2005. L. 532; Br. 373. A partir daqui, as citações dos *Pensamentos* serão indicadas apenas com os números dos aforismos, de acordo com as edições Lafuma (L) e Brunschvicg (Br). Todavia, em todo o trabalho, os textos utilizados corresponderão à edição de Louis Lafuma.

²⁵ Cf. *Ibidem*, L. 745; Br. 18.

²⁶ NIETZSCHE **apud** BRUM *op. cit.* p. 35.

erudição sem sentido. Para Morel, os dois filósofos se parecem pelo gosto de escrever em aforismos. Esse estilo literário se constitui de discursos que deixam espaço na trama a fulgurações imprevisíveis.²⁷ No aforismo, ambos se constroem como pensadores livres, autônomos e ligados pelo desejo da auto-afirmação de si diante dos contextos intelectuais em que estão inseridos.

Entretanto, o estilo aforístico não pode ser compreendido como um modo disperso de fazer filosofia, como se o fato de escrever em fragmentos originasse uma filosofia fragmentária, sem sentido e desconexa. Essa é a posição de Itaparica, para quem os aforismos, devido a sua brevidade e seu caráter fragmentário, representariam em Nietzsche, não uma filosofia dispersiva, mas o modo de expressão pelo qual os experimentos com o pensamento seriam realizados e desenvolvidos em outros aforismos posteriormente.²⁸ Assim, apesar de ser fato que Nietzsche também tenha se utilizado de outros estilos que não os aforismos em seus livros, pode-se afirmar, seguindo Deleuze²⁹, que o aforismo é o estilo literário nietzscheano por excelência.

* * *

Tendo realizado essa pequena aproximação entre os dois autores, passa-se agora ao objetivo central desta pesquisa: uma comparação entre o sentido do sofrimento nas filosofias de Nietzsche e Pascal. Após ter examinado alguns tópicos de relação entre os dois filósofos, trata-se agora de ver como, cada um, em sua trajetória particular de sofrimento, expressou o sentido da dor em sua filosofia. Em cada um dos próximos capítulos, será apresentado separadamente como, tanto Nietzsche quanto Pascal, tiveram vidas marcadas pelo sofrimento oriundos da enfermidade e como cada um se identificou nessa relação com a dor, afirmando a si mesmos e às suas próprias filosofias. Nesse caso, notar-se-á que as vidas

²⁷ MOREL, 19---, p. 175

²⁸ Cf. (ITAPARICA, 2002, p.11-23). Essa obra é de grande relevância para um aprofundamento sobre o estilo aforístico em Nietzsche e sua relevância na questão moral. O autor relaciona o estilo empregado pelo filósofo com temas centrais de seu pensamento, tais como ciência, moral e outros.

²⁹ DELEUZE, 1985, p. 56-76

dos dois pensadores se tocaram também pelo modo como se relacionaram com o sofrimento. Assim, a dor passa a ser vista como ponto de contato entre suas filosofias, como instrumento para uma posterior comparação.

2 O SENTIDO DO SOFRIMENTO NA FILOSOFIA NIETZSCHEANA

2.1 NIETZSCHE E A EXPERIÊNCIA DE SI A PARTIR DA DOENÇA

2.1.1 A trajetória nietzschiana de sofrimento

Estudar a questão da doença e do sofrimento em Nietzsche significa estudar a própria formação do indivíduo Friedrich Nietzsche e de sua filosofia que marcou época na passagem do século XIX para o século XX. Mais do que pesquisar os traços que a dor física e psicológica deixaram na pessoa do filósofo significa mergulhar no cerne de seu pensamento, buscando, na própria enfermidade, o elemento principal de uma elaboração filosófica magnífica. Na dor, Nietzsche se descobre livre de um conjunto de saberes que visavam enquadrá-lo nos parâmetros científicos de anormalidade da época. Compreender a importância dada por Nietzsche à sua doença e ao sofrimento implica, em suma, compreender as origens vivenciais de vários termos e significados presentes em sua filosofia.

Falar de anormalidade e da forma como Nietzsche se relacionou com esse conceito, trata-se de pensar aquilo em que o século XIX se debruçou, na tentativa de estabelecer um conceito, um padrão, segundo o qual os indivíduos pudessem se enquadrar e ser circunscritos. No caso do filósofo alemão, alguns médicos e psiquiatras afirmaram que ele era um louco, alguém fora da norma e seus escritos constatariam esse desvio. Nesse sentido, sua obra se revelaria algo patológico e, conseqüentemente, deveria demandar alguma reserva por parte de quem lia.

A pesquisa se debruça sobre sua autobiografia – *Ecce Homo: como alguém se torna o que é* – escrito pelo filósofo alemão em 1888, quando as crises decorrentes de sua

enfermidade se agravaram bastante. Trata-se de um dos últimos escritos nietzschianos. Além disso, a pesquisa envolve outros aforismos em que os temas da doença, do sofrimento e da dor são retratados e envoltos na sua filosofia. Optou-se por partir de um texto tido como autobiográfico por se considerar, nesse caso, um instrumento precioso para se perceber como Nietzsche vai além da sistematização e normalização estabelecida, para se mostrar quem ele é. Em *Ecce Homo*, como diz o próprio título do livro, o filósofo alemão se *torna aquele que é*, indo além daquilo que diziam e projetavam *que ele fosse*.

Para Andrade (2007), as autobiografias, como no caso de *Ecce Homo*, revelam uma libertação de uma verdade sobre si que rompe com o silêncio imposto por um poder repressor que obriga todos a calarem-se.³⁰ De certa forma, o texto autobiográfico nietzscheano mostra como ele, como numa confissão³¹, parece se enquadrar dentro de uma norma, tida como referência. Todavia, no caso específico de Nietzsche, essa confissão se apresenta como uma autolibertação, na medida em que, por meio dela, ele denuncia aquilo que o conjunto de saberes-poderes quis fazer quando tentou reduzir seus discursos a resultados de sua insanidade. No decurso de sua obra, Nietzsche evitou os efeitos do poder subjetivante, seja na recusa da afirmação de uma suposta doença mental a si atribuída ou de anormalidade que o saber médico-psiquiátrico queria lhe impor. Assim, segundo Andrade (2007), Nietzsche se contrapôs ao poder mesmo do saber, da verdade que é atribuída aos saberes dominantes, e aos efeitos de verdade que eles veiculam sobre as subjetividades. Dessa maneira, o filósofo

³⁰ ANDRADE, 2007, p. 27.

³¹ Para Foucault, em *Vigiar e Punir* (1999) e *História da Sexualidade I – a vontade de saber* (1999), uma confissão é marcada pelas relações de poder e de saber existentes e isso constitui o indivíduo que escreve dentro de uma norma. Entretanto, o termo confissão aqui é empregado para designar o processo autobiográfico que Nietzsche fez para ir além do conjunto normalizador estabelecido. O trabalho realizado por Andrade (2007) foi justamente o de, a partir de Foucault, mostrar como o filósofo alemão conseguiu, a partir de sua confissão autobiográfica, transgredir essa relação, indo além do controle estabelecido pela norma. Mais do que isso: mostrou como a norma e a verdade são frutos de uma relação instintual por mais potência, como se mostrará adiante.

constituiu uma nova forma de lidar com as normas, com o saber e a verdade de si e consigo mesmo, sugerindo uma transgressão.³²

O sofrimento e a dor sempre estiveram presentes na vida de Nietzsche. Já em seu progenitor, os traços de uma possível hereditariedade doentia influenciaram profundamente a sua posterior construção filosófica. O pai de Nietzsche morreu muito jovem, aos trinta e seis anos, tendo sido diagnosticado como *causa mortis*, amolecimento do cérebro. Sem dúvidas, a lembrança desse fato perseguiu o filósofo por toda a sua vida. Desde sua primeira infância, Nietzsche sofreu de várias enfermidades. A grave miopia que o afligia desde os doze anos e as contínuas dores de cabeça, seguidas de vômitos, acompanharam-no praticamente por toda a sua existência, influenciando sua vida profissional, obrigando-o a deixar a cátedra na Universidade da Basileia em 1879. Assim, a rotulação dispensada pelo conhecimento médico da época, a denominação de anormalidade constituída pelo saber científico e pelos que o rodeavam e a observância de sua irmã que padecia de terríveis enxaquecas fizeram com que Nietzsche considerasse seu problema de saúde como hereditário decorrente de sua ascendência paterna, como se pode ver na carta a seu amigo Franz Overbeck datada de 04 de julho de 1888. “Não tenho de maneira alguma problemas nem na cabeça nem no estômago: mas sob a pressão de um esgotamento nervoso – em parte hereditário pelo lado de meu pai, que morreu apenas por causa de sintomas resultantes de uma carência generalizada de força vital – e em parte adquirido”.³³

O temor de uma possível manifestação da mesma doença que afligira seu pai é verificável em várias cartas da época o que testemunha a preocupação de Nietzsche com as complicações decorrentes de seu estado doentio. “Eu devia ter deixado de duvidar: a doença que tenho é cerebral; o estômago, os olhos, só me fazem sofrer tanto devido a um outro mal,

³² ANDRADE, 2007, p. 35.

³³ NIEZTSCHÉ apud FERRAZ, 1994, p 142-143

cujo centro é outro. Meu pai morreu aos trinta e seis anos de uma inflamação do cérebro”.³⁴ Essa preocupação aumentou com a morte de seu tio Theobald Oehler por conta de uma enfermidade nervosa³⁵ e pela constatação de vários parentes maternos com disfunções psíquicas, mesmo sendo de origem adquirida.

Nessa época, dada a intensificação dos diagnósticos que apontavam para a evidência de uma anormalidade mental, Nietzsche passou a reinterpretar a hereditariedade paterna de sua doença. É nesse sentido que o filósofo foi buscar numa criação mítica a fuga de uma determinação imposta pelo saber científico que o cercava. Para tanto, ele postulou as suas origens numa suposta ancestralidade polaca. Essa busca realizada por Nietzsche serviu para se afastar de uma contaminação hereditária da parte de sua mãe e avó alemãs. Para Nietzsche, os membros da nobreza alemã, diante das turbulências do século XVII, ou caíram no alcoolismo, ou contraíram sífilis.

O padecimento de Nietzsche começou cedo. Os excessivos esforços realizados desde quando cursava o Segundo Grau proporcionaram-lhe dores nos olhos e na cabeça. Suas enxaquecas eram constantes desde os anos de sua juventude. No tempo em que serviu à instituição militar prussiana, um acidente de cavalo agravou ainda mais suas dores. Complicações gástricas se seguiram. “Em 1870, a enfermidade mais uma vez veio ao seu encontro. Ela foi responsável, através de uma diarreia e de uma difteria, por livrar-lhe da aventura bélica Franco-Prussiana”.³⁶ Posteriormente, o trabalho intenso na Universidade em Basileia agravou seu estado de saúde até o seu afastamento definitivo em 1879. Desde 1871, médicos receitavam-lhe um alívio no trabalho docente e períodos de férias no sul. Nessa época, foi à Itália para ser tratado por médicos locais. Entretanto, de maio de 1872 em diante, a dor de cabeça afetava-lhe constantemente, interferindo em sua profissão e em suas viagens, afetando inclusive seu estado emocional. Em 1874 reduziu a carga horária de aulas,

³⁴ HALEVY, 1989, p. 142.

³⁵ NIETZSCHE apud JANZ, 1987, p. 61

³⁶ HALEVY, 1989, p. 100.

experimentando uma momentânea melhora. Porém, a intensificação de seus trabalhos um ano depois fez piorar sua saúde, ocasionando vômitos constantes e enxaquecas cada vez mais violentas. Suas crises eram freqüentes. Era sorte quando passava mais de duas semanas sem que fosse dominado pelos males familiares, insônias, pontadas nos olhos e fortes enxaquecas seguidas de náuseas. Entre várias licenças e afastamentos temporários da Universidade por conta da saúde, seus médicos começaram a suspeitar de uma enfermidade nervosa. Numa carta a amiga Malwida von Meysenbug, de 1875, relatou o sofrimento pelo qual passou naquele ano.

A senhora conhece bastante, pelo meu livro, os sofrimentos pelos quais passei este ano, sofrimentos na realidade mais cruéis e mais graves ainda do que poderiam imaginar, lendo-me. *In summa*, apesar disso, as coisas continuam, minha vida é privada de sol, mas avanço, e é certamente uma grande felicidade avançar em nosso dever.³⁷

Durante um período de um ano, entre outubro de 1876 e outubro de 1877, dirigiu-se com amigos para a região de Sorrento, na Itália onde experimentou melhoras. Porém, um tratamento iniciado em Nápoles e que não apresentou resultado só aumentou a decepção de Nietzsche com sua situação. Nessa época, experimentou várias alternativas à sua saúde: banhos medicinais, narcóticos, proibições, dietas, etc. Tudo em vão. Sua saúde piorou progressivamente até 1879, quando chegou a pensar que iria morrer. A tentação do suicídio era constante. “Pois o terrível e quase incessante martírio de minha vida me dá sede de morrer”.³⁸ Nesse período, relatou que passava três quartos de seu tempo com dores e o restante esgotado. Exausto e minado pelas condições de seu corpo, pediu demissão da Universidade, deixando de exercer sua profissão de professor, profissão essa que não exerceria mais até o fim de sua vida. Além disso, o fato da não publicação de *Humano*,

³⁷ HALEVY, 1989, p. 133)

³⁸ NIETZSCHE apud HALÉVY, op. cit. p. 177.

demasiado humano por conta da pouca receptividade de suas obras anteriores proporcionou, segundo Halévy,³⁹ a ruína de sua saúde.

Todavia, o afastamento da cátedra da Basileia e o progressivo distanciamento de Wagner e seu círculo fizeram com que Nietzsche mudasse a forma de relação com a doença conforme será explicitado posteriormente. Por hora, vale ressaltar a mudança de atitude e de estado de espírito por ocasião do início da década de 1880. Foi para a Itália e sua saúde apresentou uma tênue melhora. Apesar de continuar com as enxaquecas, seu humor melhorara e os médicos já não compreendiam sua enfermidade. Iniciara-se um processo de libertação do conjunto de saberes que lhe ditava uma norma de conduta e de pensamento.

Um incriminava o estômago, outro o fígado, um terceiro o sistema nervoso. Esforços perdidos, é tudo isso junto que estava doente. Era seu próprio ser, o ser que não existia ainda, que se agitava nele, reclamando a vida. Tinha necessidade não de ser curado dos males, mas de ser assistido nos espasmos do seu parto.⁴⁰

Enquanto passava por um momento difícil decorrente da enfermidade, em 1881, na região da Alta Engadina, Nietzsche concebeu a teoria do Eterno Retorno, num lugar chamado Surléi. Na luta pela afirmação de si, num momento em que o filósofo se distanciava do conjunto de saberes no qual estava inserido anteriormente, Nietzsche deu à luz um de seus mais importantes princípios filosóficos: a teoria do Eterno Retorno, de grande importância em toda a construção filosófica do autor, concebida em um período em que doença, sofrimento e busca de autonomia estavam se desenvolvendo na vida do pensador.⁴¹

Após esse período de paz interior e de grande iluminação intelectual, mais uma dor afligiu o filósofo. O ano de 1882 marcou a desilusão amorosa que teve com a jovem russa Lou Salomé. A relação conturbada entre Nietzsche, Lou e o amigo Paul Rée marcou profundamente o pensador. A dor de ter sido deixado e humilhado pela moça que preferiu o

³⁹ Cfe. *Ibidem*, p. 171.

⁴⁰ *Ibidem*, p. 189.

⁴¹ A relação entre a enfermidade de Nietzsche e a teoria do Eterno Retorno será retomada com mais profundidade adiante.

amigo a ele provocou-lhe um sentimento de ira e de ressentimento. “Você se relacionou com um dos homens mais magnânimos, mais benévolos, que existem: mas contra os pequenos egoísmos e as pequenas fraquezas, meu argumento, fique sabendo, é a aversão. Ninguém é vencido com mais rapidez do que eu pela aversão”.⁴²

Em meio à solidão em que se embrenhou, na busca da afirmação de si, o embate com a doença persistia. Viajava por vários lugares procurando climas mais agradáveis e menos insalubres à sua enfermidade. Hospedava-se de maneira muito simples em singelas hospedarias onde as condições de higiene e alimentação não eram das melhores. Progressivamente ia perdendo a visão e suas enxaquecas já não davam tréguas. Não obstante, nesse período, em março de 1884, concebe o *Zarathustra*. De 1885 a 1888 chega ao cume da montanha intelectual. É o período mais fecundo da carreira literária e solitária de Nietzsche. As obras mais polêmicas, mais conhecidas foram escritas nesse tempo⁴³.

Em 1888, Nietzsche escreveu sua última obra: *Ecce Homo*. Nesse relato autobiográfico comentou com fina sabedoria seus escritos e, logo em seguida, teve sua saúde complicada. Pouco tempo depois, no início de 1889, entrou em colapso e deixou o palco da produção literária cedendo espaço ao obscurantismo da insanidade. Nietzsche permaneceu os nove últimos anos de sua vida inutilizado pela enfermidade. Sua mãe foi a sua companhia até 1897 quando morreu, cedendo o lugar à irmã do filósofo, Elizabeth, que, retornando do Paraguai por ocasião da morte do esposo, se estabeleceu em Weimar, onde Nietzsche veio a falecer em 1900. A doença o consumiu definitivamente.

Após esta breve apresentação do itinerário do sofrimento padecido por Nietzsche por conta de sua enfermidade, passa-se agora a verificar a relação estabelecida entre o diagnóstico sobre sua doença e a construção médica que o reduziu a uma condição degenerativa. O intuito é notar a relação entre saber e poder para vislumbrar posteriormente

⁴² Bilhete a Lou Salomé *apud* HALÉVY, D. *op. cit.* p. 222.

⁴³ Além do Bem e do Mal, Genealogia da Moral, O Anticristo, Crepúsculo dos Ídolos, *Ecce Homo* entre outras.

como Nietzsche foi além dessa definição, afirmando a si mesmo diante da própria enfermidade e não se reduzindo ao discurso que o diagnosticara.

2.1.2 Do diagnóstico à “verdade” construída sobre si

Para se compreender a forma como Nietzsche se relacionou com sua enfermidade, percebendo como ele a constituiu como caminho até a sua si-mesmidade e para vislumbrar o processo de afirmação da vida que ele estabeleceu, é importante verificar como se dava o processo de diagnóstico por parte do saber médico no fim do século XIX, período em que o filósofo estava situado. Para tanto, será apresentada uma breve análise da formação desse saber médico e como se fez, nesse período, a passagem da doença ao indivíduo, culminando em um saber que traz em si, por meio da linguagem, uma afirmação de poder. O caminho a ser percorrido é aquele que Foucault realizou no intuito de verificar a formação dos instrumentos de saber-poder do século XIX e que contribuíram para o engendramento da sociedade atual e suas instâncias reguladoras.⁴⁴

Foucault buscou apresentar em ‘*O nascimento da clínica*’ como o olhar clínico foi formado e como ele passou a determinar uma nova forma de saber. Trata-se de uma genealogia do olhar médico que, agindo dentro de uma instituição, através da possibilidade de intervenção, detecta as anomalias que se apresentam. A clínica possibilitou um espaço de desenvolvimento da doença onde o enfermo não é analisado em si, mas a partir daquilo que aparece de fenômeno da sua enfermidade. Na clínica, diferentemente de outras instâncias médicas, o doente não é um sujeito, é um caso. Ele é um acidente. Ele será observado, mas

⁴⁴ Nesse tópico será de grande utilidade a obra de Michel Foucault, *O nascimento da clínica*, que visa mostrar a constituição do saber médico na passagem do século XVIII ao XIX. Além disso, toma-se por referência anotações realizadas em sala de aula durante disciplina oferecida pela professora Lígia Fraga Silveira, na Faculdade João Paulo II, no ano de 2004. Ocasionalmente, será utilizado ainda o livro de Daniel Pereira Andrade *op. cit.*, naquilo que é útil para a reflexão estabelecida diante do diagnóstico realizado em Nietzsche e da relação que ele faz com a análise foucaultiana.

não é o eixo da observação. Na clínica não se busca uma verdade desconhecida, mas supõe-se uma verdade já adquirida, manifestada ou não nos doentes observados. Assim, o olhar que percorre o corpo sofredor é uma verdade prévia que vem de um saber discursivo, do exterior, como uma recompensa ao olhar vigilante. Trata-se muito mais de provar do que produzir algum conhecimento.⁴⁵

Na clínica do século XIX, importa ver como surgem os sintomas, pois é através deles que a doença se mostra ao observador e ao seu olhar. Deles emergem os signos. Assim, se o sintoma é a forma como se manifesta a doença, o signo é aquilo que anuncia, que prognostica aquilo que vai se passar. É a partir do signo que se pode compreender como vai se dar o surgimento do olhar médico. Desse signo nasce a possibilidade de uma anamnese e, conseqüentemente, de um diagnóstico. O intuito de Foucault (2006) é mostrar como o saber médico, através do nascimento da clínica, transformou o sintoma em signo⁴⁶. Diante daquilo que se pode olhar, pode-se emitir um diagnóstico. Aquilo que é observável, nesse caso, se torna pronunciável. O olhar clínico é um olhar loquaz que vê e diz.

Deve-se entender aqui como o olhar clínico, diante da doença, busca vê-la em sua identificação, ou seja, naquilo que se mostra como sintoma ao olhar. O olhar clínico vê a doença se tornando fenômeno. Todavia, mais do que isso, torna-se fenômeno que se opõe à vida orgânica, à saúde. Nesse sentido, ele se torna significante da doença. O sintoma se apresenta então como fenômeno de uma diferença em relação à vida e como significante da enfermidade. Assim, por essa ambigüidade, o sintoma se transforma em signo e é possível estabelecer a diferença entre saúde e doença. A enfermidade, que é algo interior ao indivíduo, no sintoma se transforma em algo exterior. Desse modo, o sintoma é a doença em estado

⁴⁵ A proposta de Foucault mostra que no século XVIII a doença tinha a sua própria linguagem, ela dizia de si através do tempo. O diagnóstico então, diferentemente do século XIX com o nascimento a clínica, era proferido pela própria enfermidade que “se” dizia, no seio de uma família ou nos hospitais. A clínica oitocentista não estabelecia um conjunto de verdades, nem organizava o saber médico.

FOUCAULT, M. *O nascimento da clínica*. 6ª-ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2006. p. 66-67

⁴⁶ FOUCAULT, 2007, p. 97-99.

manifesto. Para o sintoma, há uma linguagem de ação, fazendo emergir algo que é interior. Entretanto, nesse processo de transformação do sintoma em signo, supõe-se o papel interventor da consciência. Para isso, é necessário um olhar que seja sensível ao decorrer da doença e que possa estabelecer um diagnóstico sobre os sintomas. Destaca-se aqui a importância do olhar regulador, que vê a doença e diz algo sobre ela.

Isso sugere uma nova forma de relação entre doença e diagnóstico. Se antes se partia da essência das doenças através do contato com as famílias, no acompanhamento dos doentes em suas casas, agora, na clínica, parte-se dos sintomas, ou seja, daquilo que é possível observar para se poder pronunciar algo. Em primeiro lugar está o signo natural, expresso na linguagem. Trata-se da vitória do pensamento empírico, manifestado no olhar clínico, que possibilita teorizar a partir da experiência. Para o saber médico, não há doença fora do visível e isso é o próprio sintoma. Assim, para Foucault (2006), não há doença a não ser no nível do dizível, do comunicável. A ordem do aparecimento da doença está ligada à linguagem, pois não há dissociação entre o falar e o ver. A enfermidade é definida pelo olhar médico e pela linguagem, por meio do binômio signo/sintoma. É importante ressaltar o papel de constituição de verdade salientado por Foucault em relação à clínica. Ela é a forma de manifestação das coisas em sua verdade, mas, ao mesmo tempo, é a forma de iniciação quanto à verdade das coisas.⁴⁷ A clínica possibilita, assim, um discurso sobre a doença que sugere uma mudança de estrutura do saber médico.

Essa nova estrutura se revela, mas certamente não se esgota na mudança ínfima e decisiva que substituiu a pergunta: “O que é que você tem?”, por onde começava no século XVIII, o diálogo entre o médico e o doente, com sua gramática e seu estilos próprios, por esta outra em que reconhecemos o

⁴⁷ Cf. FOUCAULT, M. *O nascimento da clínica*. 6ª-ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2006. p.125-127. Na compreensão dos sintomas e de suas relações com a verdade sobre a doença, Foucault mostra como o olhar clínico se deparou com espaços obscuros onde não podia adentrar. Trata-se do reconhecimento de que havia situações em que não se podia ver para dizer. Assim, a clínica passou a utilizar-se de uma anatomia patológica, caminhando rumo à dissecação dos cadáveres, trocando os sintomas pelos estratos. O saber médico entrou no campo da morte, entendida como aquilo contra o qual a vida se choca. Aqui caberia uma interpretação interessante sobre o saber médico e a sua análise físiopatológica e a constituição de uma filosofia que vê a morte como ponto final da saúde, mas, como não é o objetivo principal desse trabalho, não se buscou aprofundar nessa questão.

jogo da clínica e o princípio de todo o seu discurso: “Onde lhe dói?” A partir daí toda a relação do significante com o significado se redistribui, e isso em todos os níveis da experiência médica: entre os sintomas que significam e a doença que é significada, entre a descrição e o que é descrito, entre o acontecimento e o que ele prognostica, entre a lesão e o mal que ela assinala etc.⁴⁸

Dessa maneira, a análise de Foucault quanto ao Nascimento da Clínica revela uma forma de constituição de saber sobre o indivíduo que, através do sintoma, manifestado ao olhar clínico, possibilita um “dizer” médico instaurador de verdade. O olhar deixa de ser meramente redutor, mas, como diz Foucault, “*fundador do indivíduo em sua qualidade irreduzível*”.⁴⁹ O olhar que vê e diz do médico instaura uma verdade sistematizada numa linguagem racional que pronuncia sobre o indivíduo um discurso de estrutura científica. A enfermidade, mais do que expressão de uma realidade interna do corpo doente, se manifesta como resultado de um olhar fundante, um olhar que, pelos sintomas, estabelece um diagnóstico na medida em que diz. Esse olhar que vê e diz sobre o indivíduo se manifesta também como um instrumento de poder. O diagnóstico é um poder reservado ao médico que se pronuncia sobre o enfermo e sua enfermidade. O doente que se enquadra nessa dinâmica da clínica se reduz, se instaura pelo saber médico e abstém-se de prognosticar sobre si e sobre sua saúde.

Foi com esse tipo de diagnóstico que Nietzsche teve que se contrapor. Segundo essa maneira de estabelecer a verdade sobre o indivíduo doente, o olhar médico que viu Nietzsche, disse que sua enfermidade era fruto de uma herança paterna e o levaria à degeneração. “Desse modo, Nietzsche estaria condenado irremediavelmente à fraqueza física e psíquica, correndo o perigo iminente de desenvolver uma doença mental grave (o que muitos de seus contemporâneos acreditavam que já estava em curso, devido ao seu desajuste

⁴⁸ FOUCAULT, 2007, p. XV-XVI.

⁴⁹ Idem, p. XI.

moral e social)”.⁵⁰ Caberia ao filósofo transgredir esse discurso instaurador de supostas verdades e apontar a doença como sintoma de uma vida ascendente, dentro de um processo de afirmação de si e da vida.

2.1.3 Doença e afirmação de si

O convívio constante com a enfermidade obrigou Nietzsche a buscar uma relação pessoal com a doença. No intuito de ir além daquilo que o discurso médico fazia sobre ele, buscou, na afirmação de uma verdade sobre si e sobre sua saúde, romper com o modelo de diagnóstico que se fazia até então. A doença não poderia mais continuar sendo uma companheira estranha, mas era preciso ser instrumento na descoberta de sua si-mesmidade, dos limites de seu corpo e na fundação de uma nova forma de individualidade, marcada por um progressivo período de auto-descoberta e de libertação. Dessa maneira, notar-se-á como Nietzsche estabelece uma nova forma de diagnóstico de si, debruçando, ele mesmo, diante de sua vida e de sua enfermidade e constituindo uma verdade que se contrapunha àquilo que tinha sido diagnosticado.

A partir de 1879, incomodado pela sua condição precária de saúde, Nietzsche se dedicou aos estudos de fisiologia, medicina e ciências da natureza, abandonando suas pesquisas no campo da filologia. Todavia, ao invés de buscar cuidados profissionais, ele preferiu se auto-gerir em seu processo de cura, fazendo experimentos consigo mesmo, através de conhecimentos farmacológicos da época que ele absorvia em seus estudos particulares. “Tive pena ao me ver tão magro, tão esquelético: as realidades faltavam inteiramente em meu

⁵⁰ ANDRADE, 2007, p. 139.

saber, e as ‘idealidades’ para que diabo serviam! Uma sede abrasadora me tomou: a partir de então ocupei-me apenas de fisiologia, medicina e ciências da natureza”.⁵¹

Aqui se estabelece uma nova forma de relação entre Nietzsche e a doença. A busca pela compreensão de si que ele fez a partir dos seus estudos particulares indica uma nova maneira de diagnosticar. Em oposição ao saber universal estabelecido, o filósofo se tornou médico de si.

De fato, Nietzsche raramente recorre a exames físicos do corpo, típicos da fisiologia materialista de sua época, para fazer um diagnóstico de vitalidade ou degenerescência. Ele recorre sempre a condutas, idéias, valores e atitudes, coletivos ou individuais, para neles decifrar os sintomas e seus efeitos para as vidas.⁵²

Nietzsche transgrediu um conjunto de saberes médicos que, supostamente, o teriam classificado como fora da normalidade. O médico de si, na concepção nietzscheana, é aquele que se opõe a um conjunto de saberes-poderes, desvinculado da realidade e se auto-afirma, a partir de sua própria si-mesmidade. Nietzsche constituiu uma verdade sobre si em sua autobiografia. Através de *Ecce Homo* ele elabora uma nova forma de diagnóstico sobre si que subjuga as determinações estabelecidas pela norma. Ele, que se conhece a si e sabe da dinâmica instintual estabelecida pela doença, toma nas mãos a verdade sobre si e reinterpreta a forma como se estabelece a verdade, sugerindo uma nova relação entre verdade e filosofia, derivada do conceito de vontade de potência, como se explicará adiante.

Com isso, ao estipular a própria pesquisa como instrumento de avaliação e de diagnóstico de sua enfermidade, ele se tornou autor e médico de si mesmo, inserindo a sua doença como decorrente de sua hereditariedade, disposta como percurso de uma vida destinada à ascensão e não aos julgamentos de uma autoridade médica. De acordo com Andrade (2007), Nietzsche submeteu o saber médico a si, alterando-o de modo que tudo em

⁵¹ NIETZSCHE, F. *Ecce Homo- Como alguém se torna o que é*. Humano, Demasiado Humano, § 3. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 1995. p. 74-75.

⁵² ANDRADE, 2007, p. 102.

sua condição e em sua história, inclusive sua doença e sua hereditariedade aparecessem como sintoma ou como parte do percurso de sua vida ascendente⁵³.

Para Nietzsche, combater a doença pelos meios tradicionais, encarando-a como uma inimiga, seja através dos remédios propostos, seja pela dietética ao qual o saber médico estava ligado, seria uma grande bobagem, pois, a longo prazo, essa forma de lidar com a doença produziria algo pior do que aquilo que deveria eliminar.⁵⁴ Dessa maneira, Nietzsche não poderia estar submetido nem à medicina e suas pretensões, nem à farmacologia, pois ambas não davam conta de sua enfermidade, que precisava ser tratada a partir de sua própria realidade.

Essa relação instituída entre Nietzsche e a sua doença significou a base de sua auto-afirmação, refletindo em um aumento de força-vital que era percebido tanto no seu corpo como na sua psique. Em Nietzsche, a força-vital está ligada intimamente com sua vontade de potência. Esse conceito, tão importante na obra do filósofo, expressa a dinâmica própria da vida que busca se impor através de uma relação de imposição de força, diante do outro, querendo se tornar sempre mais forte. Trata-se de reflexos fisiológicos de uma postura afirmativa em relação à vida e às suas totalidades. Segundo Marton (2000), a vontade de potência se situa no centro da filosofia nietzscheana e sugere uma relação de forças de auto-superação de si.

Querendo-vir-a-ser-mais-forte, a força esbarra em outras que a ela resistem; é inevitável a luta – por mais potência. A cada momento, as forças relacionam-se de modo diferente, dispõem-se de outra maneira; a todo instante, a vontade de potência, vencendo resistências, se auto-supera e, nessa superação de si, faz surgir novas formas. Enquanto força eficiente, é, pois, força plástica, criadora. É o que revela a própria expressão *Wille zur Macht*: o termo *Wille* entendido enquanto disposição, tendência, impulso e *Macht* associado ao verbo *machen*, fazer, produzir, formar, efetuar, criar. A vontade de potência é o impulso de toda força a efetivar-se e, com isso, criar novas configurações em sua relação com as demais.⁵⁵

⁵³ ANDRADE, 2007, p. 124.

⁵⁴ NIETZSCHE, F. *Aurora*. § 52. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2004. p. 45.

⁵⁵ MARTON, S. *Nietzsche: das forças cósmicas aos valores humanos*. Belo Horizonte: UFMG, 2000. p. 70.

A busca por uma força-vital está implicada numa relação de confronto, de luta, diante de outras vontades de potência que querem se afirmar. Assim, a dinâmica da vontade de potência é, ao mesmo tempo, referida a si e ao outro. A *si* na medida em que busca expandir-se, assenhorar-se e busca mais força. Ao *outro* porque essa expansão se dá na relação com outras vontades por mais potência. Esse querer a si mesmo, no intuito de superar-se está ligado à dinâmica dos instintos e envolve um cuidado de si e um amor próprio. Para Andrade (2007), a forma como a vontade de potência se manifesta implica um cuidado de si e um amor próprio na medida em que, na relação, busca-se afirmar a si próprio e superar os inimigos que se apresentam como adversários na dinâmica de efetivação dos instintos. Desse modo, Nietzsche confronta-se consigo mesmo e com os outros numa relação agonística que envolve a busca por mais potência, quer buscar mais força para controlar e dominar os demais.⁵⁶

Essa força de vida, essa vontade de se auto-superar deve estar relacionada a uma proposta de afirmação de si diante de si mesmo e diante dos demais. Isso abrange uma postura positiva que, segundo Andrade, envolve “comportamentos ativos (*amor-fati* [amor ao destino], amor-próprio, ânsia de domínio, sede de posse, afeto de comando, o assenhorar-se de, a expansão de domínio, etc”).⁵⁷ Assim, a busca pela cura como uma dinâmica interior gerada pelo próprio filósofo implicava manter uma postura predominantemente ativa, afirmando de maneira global a própria existência tal como ela é. Dessa maneira, Nietzsche “não mais suporta a dor, aprendeu a amá-la. Descobriu a fórmula da grandeza no homem: *amor-fati*. Não evitar nem se conformar e muito menos dissimular, mas afirmar o necessário, amar o inevitável”⁵⁸.

⁵⁶ ANDRADE, 2007, p. 130-132.

⁵⁷ ANDRADE, *op. cit.*, p. 125.

⁵⁸ MARTON, S. *Nietzsche: a transvaloração dos valores*. São Paulo: Moderna, 1993. p.30. O conceito de *amor-fati* e a relação deste com a doença em Nietzsche será abordado adiante, com mais detalhes.

Nesse sentido, a cura é, em última instância, uma dinâmica interna ao próprio instinto. É a partir dele que são escolhidos os meios para o restabelecimento da saúde, seja os lugares de tratamento, as dietas a serem observadas, etc. Trata-se de um processo da sua própria si-mesmidade, ligado ao amor-próprio e ao cultivo de si.

“O trabalho sobre si de Nietzsche vai ser caracterizado pelo amor-próprio (*Selbstsucht*) e pelo cultivo de si (*Selbstzucht*). O amor-próprio é uma preocupação central consigo mesmo, uma auto-afirmação e uma busca por fortalecimento que se contrapõe a um desinteresse, a um altruísmo ou uma ausência de si (*Selbstlosigkeit*). Ele é uma ação do instinto que constitui e preserva sua si-mesmidade (*Selbstigkeit*) e leva a vir-a-ser o que é”⁵⁹.

O instinto (*Instinkt*) deve ser entendido em Nietzsche não como algo diferenciado do corpo, ou meramente no plano psíquico. Para o filósofo, não há a redução desse conceito a uma mera materialidade químico-biológica. O instinto está ligado não somente ao corpo, mas aos pensamentos e comportamentos. O instinto é o que diferencia, para Nietzsche, um sujeito forte de um fraco, um sadio de um doente. Ele deve ser visto diante da relação com os outros. Segundo Onate (2000), “os instintos devem ser vistos como um *quantum* de potência em contínua transformação, fruto da equação tensa e instantânea entre sua capacidade de dominar, assimilar os demais *quanta* e sua habilidade em resistir à influência por eles exercida”.⁶⁰ O instinto, então, será considerado forte ou fraco na medida em que, na relação com os demais, prevalece ou se deixa subsumir. Assim como a vontade de potência, o instinto é de natureza plástica, moldado às formas estabelecidas pelo confronto.

Essa dinâmica conduziu Nietzsche a ser aquilo que era a partir de uma auto-experimentação, sujeita aos aumentos e diminuições de sua vontade de potência. Com isso ele experimentou momentos de grande felicidade, mas também de grande incômodo em relação ao corpo. Todavia, diante dessa situação ele pôde filosofar a partir de várias realidades, seja na saúde ou na doença, passando por várias perspectivas. “Somente agora vê a si mesmo – e que surpresas encontra nisso! Que arrepio nunca provado! Que felicidade ainda no cansaço,

⁵⁹ ANDRADE, 2007, p. 128.

⁶⁰ ONATE, 2000 apud ANDRADE, 2007., p. 97.

na velha doença, na recaída do convalescente!”⁶¹. A doença e a forma como ele se relacionou com ela permitiram ao filósofo caminhar sobre várias saúdes, desenvolvendo diversas qualidades singulares.

Percebe-se que a vontade de potência não pode ser desvinculada do amor-próprio (*Selbstsuch*) e do cultivo de si (*Selbstzucht*). Para buscar a mais-potência, a vontade entra em combate com as outras vontades. Nesse sentido, desse embate, o amor-próprio sugere um acréscimo de força-vital, na medida em que visa, pelo embate, a auto-conservação. A saúde, nesse sentido, emerge da busca da vontade de potência num contexto conflituoso em que o amor-próprio e o cultivo de si sempre devem ser resguardados. O amor-próprio funda-se numa relação agonística com os outros e consigo mesmo. Segundo Andrade (2007), é justamente nesta relação agonística por mais potência, no embate com os outros, que se encontra o cultivo de si. Por sua vez, o combate entre diversos leva cada um à auto-afirmação, à preocupação consigo mesmo no intuito de se conservar e/ou expandir⁶². Nietzsche inseriu-se nessa dinâmica da vontade de potência. Através desse embate com os outros, numa afirmação de si e desenvolvendo o seu amor-próprio e o cultivo de si, ele passou a confrontar-se consigo mesmo e com os outros numa relação agonística, subindo as altas montanhas numa vida voluntária em gelo. A filosofia, tal como até agora ele a entendeu e viveu, é a vida voluntária em gelo e altas montanhas.⁶³

Em suma, o que Nietzsche buscou com seus experimentos e andanças foi um aumento de sua vontade de potência que culminasse num acréscimo de força-vital, dada a dinâmica de auto-afirmação ligada à questão instintual. Trata-se de uma transvaloração que poderia suprimir os obstáculos que entravam a expansão da potência, permitindo a expansão das energias vitais ascendentes. Essa dinâmica é perceptível quando Nietzsche fala sobre a questão da liberdade: “Pois o que é liberdade? Ter a vontade de responsabilidade própria.

⁶¹ NIETZSCHE, F. *Humano, demasiado humano*. São Paulo: Companhia das Letras, 2005. p. 12.

⁶² ANDRADE, 2007, p. 96-98.

⁶³ NIETZSCHE, *Ecce Homo*, 1995, § 3, p. 18.

Manter a firme distância que nos separa. Tornar-se indiferente a cansaço, dureza, privação, e mesmo à vida. Estar pronto a sacrificar à sua causa seres humanos, sem excluir a si próprio. Liberdade significa que os instintos viris, que se alegram com a guerra e a vitória, têm domínio sobre outros instintos, por exemplo, sobre o da felicidade”⁶⁴. O instinto forte efetiva-se através das lutas, vence resistências e impõe uma direção convergente aos demais instintos.

No caso de Nietzsche, o instinto, expresso na sua contraposição ao romantismo wagneriano, foi considerado patológico, fonte de distúrbios por parte do discurso médico-psiquiátrico da época.⁶⁵ De certa forma, o filósofo foi taxado de anormal e patológico e essa rotulação foi transferida para sua obra. O autor e a obra foram indentificados como fora dos padrões de normalidade e foram considerados não-saudáveis. Os círculos wagnerianos o consideraram, juntamente com suas obras, como um louco que deveria estar em um manicômio.⁶⁶ Desse modo, a sua busca por mais potência, expressa na dinâmica instintual de afirmação de si diante do contexto no qual estava inserido, foi submetida pelo poder-saber da época como resultado de uma patologia. Para Andrade (2007), “Nietzsche foi atingido, sobretudo, porque em um período marcado pela crescente influência de um saber-poder centrado na tríade perversão (instinto desviante)-hereditariedade-degeneração, ele se via implicado em uma ascendência problemática e com graves problemas de saúde”.⁶⁷

Entretanto, o trabalho com o instinto gerou, em Nietzsche, um cuidado sobre si que passou a ser entendido com base para o próprio restabelecimento, na medida em que

⁶⁴ NIETZSCHE, *Crepúsculo dos Ídolos*, 1988, § 38.

⁶⁵ Por conta da publicação de seu livro *O caso Wagner*, em 1888, Nietzsche foi taxado de anormal e de excêntrico por várias pessoas que o rodeavam. Em 25 de outubro do mesmo ano foi publicado um artigo denominado *O caso Nietzsche – um problema psicológico*, no qual o autor, Richard Pohl, reduziu o filósofo a um enquadramento psicológico simplista, no intuito de explicar o afastamento de Nietzsche de Wagner. O pensador alemão foi taxado de não musical e o seu livro contra Wagner foi rotulado como expressão de inveja e frustração. O mesmo Pohl, posteriormente, definiu o texto nietzscheano como sintoma de uma perturbação espiritual e o classificou como patológico. Nietzsche foi considerado enfermo e louco. Pohl ainda remete tal conclusão a um tal Dr. H. Druskowitz, que caracterizara Nietzsche como alguém fisiologicamente malgrado, com efetiva insuficiência de natureza e que, por conta disso, tornou-se uma pessoa repulsiva. Para maiores detalhes, cf. ANDRADE, 2007, p. 57-61 ou JANZ, C. P. *Friedrich Nietzsche*. vol. IV. Madrid: Alianza Universidad, 4v. 1987. p. 210-223.

⁶⁶ JANZ, C. P., *op. cit.*, v.III, p. 262.

⁶⁷ ANDRADE, *op. cit.* p. 80.

visou liberar o acréscimo da vontade de potência e das energias vitais. Isso fez com que ele não se reduzisse ao discurso que o limitava a uma vida degenerativa e patológica, mas o lançou na busca de si a partir de si mesmo, confrontando, pela afirmação da própria vida, a taxação que lhe fora imposta.

Intensificar o instinto significa intensificar a vida, desprezando um estado *décadent* de auto-conservação e lançando-se no combate por mais potência, no cultivo de si e no amor-próprio, almejando o aumento da força-vital. A opção de Nietzsche por um caminho de auto-cura e de não sujeição aos cuidados médicos reflete a sua decisão por adentrar nessa dinâmica, tornando-se sujeito da própria busca por mais saúde e, em última instância, da busca da essência de sua filosofia. Passa-se agora a verificar de maneira específica como a doença vai ser empregada por Nietzsche na sua afirmação como indivíduo a partir da idéia de transgressão e a relevância disso na sua filosofia.

2.1.4 Afirmação de si e transgressão

Em seus escritos autobiográficos, Nietzsche buscou efetivar sua auto-afirmação em relação à vida e à filosofia. Eles revelam, em última instância, a luta por mais potência, como uma vontade que supera as demais, inseridos em um contexto de afirmação da totalidade da existência, da vida. É a auto-afirmação que permite o aumento da vontade de potência, realizado numa situação de combate instintual, como foi apresentado no tópico anterior. Entretanto, Nietzsche, ao defrontar-se com sua enfermidade, encontrou-se numa situação paradoxal, na medida em que descobriu algo que o pôde conduzir, à primeira vista, a um estado de degeneração, de incapacidade física e psíquica e, posteriormente, a uma condição precária e irremediável de saúde que poderia se tornar um risco à sua missão enquanto filósofo. Em *Ecce Homo*, não se pode desvincular o escrito autobiográfico dessa

constante preocupação, numa dinâmica de auto-afirmação e de vinculação a um estado de vida ascendente. Assim, a doença é vista não como um princípio de degeneração e de destruição da vida, mas como o motor, a mola propulsora para uma vida em ascensão, voltada para o aumento da vontade de potência.

Para Nietzsche, a ânsia da vontade de potência, inserida naquele contexto de embate agonístico com os outros, em vista da auto-afirmação, sugere sempre um processo de não-identificação, libertando-se de qualquer amarra que assinala uma ausência de si (*Selbstlosigkeit*) ou que não favoreça o cultivo do amor-próprio (*Selbstsucht*). Por isso, em seu processo de auto-afirmação, ele preferiu a doença e outras adversidades a confundir-se com o conjunto letárgico no qual estava inserido.

Naquela época, meu instinto decidiu-se inflexível pelo fim daquele ceder, seguir, confundir-se com os outros. Qualquer espécie de vida, as condições mais desfavoráveis, doença, pobreza – tudo me pareceu preferível àquela indigna “falta de si”, na qual havia caído por ignorância, por *juventude*, e na qual havia depois permanecido por letargia, pelo chamado “sentimento do dever”.⁶⁸

Nesse processo de libertação e de ascensão até a si, Nietzsche descobriu, na doença, um importante instrumento. Para ele, ela era oriunda de sua hereditariedade paterna, porém, mais ainda de sua suposta ancestralidade polaca que inferia uma determinação no conjunto devido à dinâmica do instinto, ocasionando que sua enfermidade fosse, ao mesmo tempo, uma cura⁶⁹. Trata-se da cura de um desvio de si proporcionado por sua “vocação” na Basileia que o afastava da própria vida e do aumento de potência. “O que em mim então se decidiu não era uma ruptura com Wagner – eu percebi um total desvio de meu instinto, do qual um desacerto particular, fosse ele com Wagner ou a cátedra da Basileia, era apenas um

⁶⁸ NIETZSCHE, *Ecce Homo* ; Humano, demasiado humano, 1995 ; 2005, § 4, p.75.

⁶⁹ Como a determinação do conjunto de saber-poder reduzia Nietzsche a uma condição degenerativa e patológica, ele buscou no atavismo polaco uma resposta que já sugere uma afirmação de si e de sua vontade de potência, invertendo a lógica patologizante do discurso externo.

sinal. Uma impaciência comigo mesmo me tomou; vi que era hora de refletir, retornar a mim”.⁷⁰

Assim, Nietzsche fez da sua doença um caminho até a sua própria si-mesmidade, num processo de libertação e de ascensão, na medida em que esta o afastara da possibilidade de uma vida medíocre nos círculos românticos wagnerianos e na cátedra da Universidade da Basileia. Do conformismo àquilo que o discurso médico tinha instaurado e da modéstia que sua vida profissional implicava, ele parte rumo a si mesmo pelas vias da enfermidade. A herança paterna transformou-se em ajuda:

Nisto me veio em ajuda, de uma maneira que não posso admirar o bastante, e precisamente no tempo certo, aquela má herança por parte de meu pai – no fundo uma predestinação a uma morte temporã. A doença *libertou-me lentamente*: poupou-me qualquer ruptura, qualquer passo violento e chocante. Não perdi então nenhuma benevolência, ganhei muito mais. A doença deu-me igualmente o direito a uma completa inversão de meus hábitos; ela permitiu, ela me *ordenou* esquecer; ela me presenteou com a *obrigação* à quietude, ao ócio, ao esperar e ser paciente... Mas isto significa pensar!⁷¹

Desse modo, a doença permitiu a Nietzsche romper de maneira não chocante com os círculos que o aprisionavam, que infligiam a ele uma conformidade, impossibilitando-o do cultivo de si e do aumento de sua vontade de potência. Obviamente, isso não foi fácil, tendo em vista a dificuldade imposta pelo isolamento e pela solidão. Trata-se de um processo vagaroso, no qual a doença faz emergir a suspeita em relação a tudo que o cercava, considerando a realidade ao seu redor como enfastiante e degenerativa de si.

Nesse sentido, através do cultivo de si e do aumento de sua vontade de potência, Nietzsche transgrediu um discurso dominante e inverteu suas regras fazendo-as voltar contra os próprios mecanismos de poder que ocasionavam sua dominação. Assim, Nietzsche deu uma nova interpretação àquilo que o conjunto de saberes-poderes tinha como instrumento de redução. Daquilo que o poder discursivo lhe imputava como patológico ele

⁷⁰ NIETZSCHE, *Ecce Homo ; Humano, demasiado humano*, 1995 ; 2005, § 3. p. 74.

⁷¹ Idem, § 4. p. 75.

estabeleceu um caminho para se auto-afirmar e o trilhou rumo a sua si-mesmidade. Por isso, ele rompeu com esse discurso e o desconcertou, na medida em que, por meio de suas taxações, questionou o saber dominante a partir de sua filosofia.

No final desse processo, ao invés de submeter-se a um diagnóstico estabelecido por uma autoridade científica, Nietzsche submeteu o saber médico a si, alterando-o de modo que tudo em sua condição e em sua história, inclusive sua doença e sua hereditariedade, aparecesse como sintoma ou como parte de uma vida ascendente. Ele colocou a si mesmo no centro desse saber, ocupando o espaço que antes pertencia à norma. Assim constituiu uma dimensão de sua experiência enquanto sujeito que, mesmo engajada em jogos de verdade, deslocava-se, ao menos parcialmente, das determinações dos dispositivos disciplinares e da maquinaria bio-regulamentadora, uma dimensão cuja individualidade escapava ao esquadramento destes complexos de saber-poder. Mesmo no interior do discurso médico e utilizando-se de suas regras, Nietzsche deslocou e subverteu diversos de seus procedimentos. Converteu-o em um contra-poder.⁷²

Nietzsche inverteu a noção tática que o instinto tinha no poder regulamentador.

O instinto era considerado como algo patológico, fruto de forças involuntárias e perigosas, responsável por condutas indesejáveis, consideradas fora da norma. De certa forma, o instinto representava para o saber dominante algo que implicava um descontrole, sugerindo uma insuficiência de desenvolvimento físico e psíquico. Assim, o discurso médico se apropriara do conceito de instinto para definir aquilo que seria patológico e anormal. O instinto sugeria uma diferença que denotava uma condição supostamente inferior.

Segundo Andrade (2007), em Nietzsche, essa diferença se transformou naquilo que deveria ser fortalecido. Nesse sentido se pode falar de uma transgressão.⁷³ O instinto passou a ser fortalecido na medida em que possibilitaria uma afirmação de si e um aumento da vontade de potência. A partir da reviravolta nietzscheana, qualquer coisa que se opusesse ao instinto seria a manifestação de uma anti-natureza e, conseqüentemente, de doença. A verdadeira degeneração mudou de lado.⁷⁴ Assim, o filósofo jogou o discurso contra si mesmo, valorando o instinto e a dinâmica da vontade de potência, a qual aderira por meio da errância,

⁷² ANDRADE, 2007, p. 124.

⁷³ Daí resulta o título do livro de Daniel Pereira Andrade: Nietzsche - a experiência de si como transgressão.

⁷⁴ ANDRADE, 2007, p. 137.

do isolamento e da solidão implicados pela sua enfermidade. O sofrimento o libertara e permitira a Nietzsche uma inversão na forma como ele compreendeu a si e à sua doença.

2.1.5 Solidão, doença e conhecimento

Na errância e no isolamento, Nietzsche experimentou um regozijo interior e uma sensação de vitória que, para Andrade (2007), são frutos de uma decisão inflexiva do instinto pelo fim daquele ceder e confundir-se com os outros⁷⁵. Ele experimentou a felicidade de ser si-consigo: “Nunca fui tão feliz comigo mesmo como nas épocas mais doentias e dolorosas de minha vida: basta olhar *Aurora*, ou *O andarilho e sua sombra*, para compreender o que foi esse retorno a mim: uma suprema espécie de cura!... A outra apenas resultou desta”⁷⁶. Além disso, a doença é utilizada por ele como argumento, pois a impotência do doente é a impotência de todos e isso o faz sentir-se preeminente enquanto sofredor.⁷⁷

Mesmo convalescendo, Nietzsche entrou num caminho intermediário, buscando o *minimum* de vida, desacorrentando-se de todos os anseios mais grosseiros, numa independência a toda espécie de desfavor externo. Sentiu-se livre, dando-se como saudável e, numa profunda serenidade, falando como se não sofresse privação. “Tomou para si a tarefa de defender a vida contra a dor e podar todas as conclusões que, da dor, da desilusão, do fastio, do isolamento e de outros terrenos pantanosos, costumam brotar, iguais a venenosas esponjas”⁷⁸. A idéia da solidão foi completamente dele, ele, que, rompendo com todos, decidiu sofrer na busca de si a permanecer na mesmidade da existência. Por isso, ele não poderá atribuir a causa do sofrimento a ninguém mais senão a si mesmo.

⁷⁵ ANDRADE, 2007, p. 142-143.

⁷⁶ NIETZSCHE, *Ecce Homo* ; Humano demasiado humano, 1995 ; 2005, § 4. p. 75-76.

⁷⁷ NIETZSCHE, *Aurora*, 2004, § 480, p.243-244.

⁷⁸ NIETZSCHE, *Humano demasiado humano*, 2005, § 5.

Depois disso, Nietzsche descobriu a importância desse grande livramento. A solidão e a repulsa aos ideais antigos o fizeram questionar sobre o sentido desse processo de libertação: “Por que tão à parte? Tão solitário? Renunciando a tudo o que venerei? Renunciando à própria veneração? Por que essa dureza, essa suspeita, esse ódio às suas próprias virtudes?”⁷⁹ Nietzsche percebeu, então, o significado da grande vitória e o porquê da solidão e da renúncia proporcionadas pela enfermidade. Aos poucos ele vislumbrou na doença o “meio e o anzol do conhecimento”⁸⁰, que o conduz à liberdade do espírito: “Você deve tornar-se o senhor de si mesmo, senhor também de suas próprias virtudes. Antes eram elas os senhores; mas não podem ser mais que seus instrumentos, ao lado de outros instrumentos”.⁸¹

A solidão também tem papel fundamental nesse processo de libertação do indivíduo Nietzsche. É ela que permite um isolamento do contexto letárgico anterior, possibilitando ao filósofo tornar-se aquilo que é.

“(A solidão é) um lugar à parte, onde é possível distinguir-se dos seus contemporâneos, assumir valores e perspectivas contrastantes aos de seu tempo, e, através da distância, assegurar a limpidez do olhar que examina sua época”. A solidão é necessária para Nietzsche. O si-mesmo só pode emergir através do contato mais profundo com sua interioridade e essa, só se constrói por meio do isolamento.⁸² “Sempre sofri somente da ‘multidão’”⁸³.

Na confusão da multidão e do contato com os outros não seria possível ao indivíduo Nietzsche se forjar. “Tenho necessidade da solidão, quer dizer, recuperação, retorno a mim, respiração ao ar livre, leve, alegre... Todo o meu Zarathustra é um ditirambo à solidão, ou, se fui compreendido, à pureza...”⁸⁴.

Nietzsche percebeu que a sua doença o fez descobrir que a tarefa de sua vida e tudo o que ele exercera até então eram desvios, realidades múltiplas que o permitiriam experimentar os mais diferentes estados, mas que não era seu destino. A vocação em Basileia

⁷⁹ NIETZSCHE, *Humano, demasiado humano*, 2005, § 6, p. 12.

⁸⁰ Ibidem. Prólogo § 4. p. 10.

⁸¹ Ibidem. Prólogo § 6. p. 12.

⁸² ANDRADE, 2007, p.146-150..

⁸³ NIETZSCHE, *Ecce Homo*, 1995, § 10, p. 51.

⁸⁴ Ibidem. -Por que sou tão sábio § 8. p. 33.

e o romantismo wagneriano são desvios nos quais Nietzsche pôde experimentar novas perspectivas, mas das quais foi libertado por sua enfermidade. São desvios em relação a si, ao próprio instinto, ao caminho definido pela dinâmica de aumento da vontade de potência. Por isso, a doença é também cura: cura dos desvios que a tarefa o implicara.

Nesse sentido, Nietzsche sugere uma nova interpretação da enfermidade, deslocando-a do caráter unicamente malévolos e propondo-a como fonte de uma nova relação entre o indivíduo e seu próprio ser. A partir do perspectivismo, não se tem mais a definição de saúde como ausência de doença. Existem inumeráveis saúdes para o corpo e quanto mais o indivíduo passar por elas, mais conhecimento terá. Ao mesmo tempo, mais os médicos terão de reavaliar seus conceitos para julgar aqueles que se encontram sãos ou doentes. “Pois em si não existe saúde e todas as tentativas para dar esse nome a uma coisa abortaram miseravelmente. O que importa é conhecer tua finalidade, teu horizonte, tuas forças, teus impulsos, teus erros e sobretudo o ideal e os fantasmas de tua alma para determinar o que significa saúde, mesmo para o teu corpo”.⁸⁵

Essa questão da quantidade incontável de saúdes aponta para a problemática moral da impossibilidade do dogma da igualdade entre os homens. O fracasso no tratamento de sua doença empreendido por vários médicos, fez com que Nietzsche verificasse o erro na aplicação das mesmas recomendações médicas para doentes diferentes, apontando para a negação da igualdade entre os homens. A partir disso, Nietzsche afirmou que os médicos precisarão perder a noção de saúde normal, ou de um curso normal da moléstia, descobrindo sempre um novo modo de tratar o indivíduo. Como não existe igualdade entre as pessoas, também não pode existir método igual para o tratamento de indivíduos sempre diferentes.

Todavia, diante do agravamento de sua enfermidade, quando passou a sofrer crises intermitentes e, tendo em vista que a libertação da letargia já ocorrera, Nietzsche passou

⁸⁵ NIETZSCHE, F. *A Gaia Ciência* § 120. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2005. p. 144.

a avaliar a validade ou não de continuar padecendo. “E quanto à doença: não estaríamos quase tentados a perguntar se ela, em geral nos é dispensável?”⁸⁶ Seria realmente necessário sofrer tudo isso para descobrir essas questões que iriam refletir imediatamente em sua filosofia? “Finalmente, a grande questão permaneceria aberta: saber se podemos ficar sem a moléstia, mesmo para o desenvolvimento da virtude e se particularmente nossa sede de conhecimento e de conhecimento de si não possui necessidade da alma enferma e da alma sã”.⁸⁷

Contudo, Nietzsche não desanimou e afirmou que não podia dispensar aquela que lhe valeu uma *grande* saúde. “Desse isolamento doentio, do deserto desses anos de experimento, é ainda longo o caminho até a enorme e transbordante certeza e saúde, que não pode dispensar a própria doença como meio a anzol do conhecimento, até a madura liberdade do espírito, que é também autodomínio e disciplina do coração e permitiu o acesso a modos de pensar numerosos e contrários”⁸⁸.

Essa noção de anzol de conhecimento atribuída à sua variação de saúde foi essencial em Nietzsche, pois permitiu que ele trafegasse por várias perspectivas diferentes, seja na saúde ou na doença. A alternância de estado lhe possibilitou vivenciar a multiplicidade e a vastidão próprias da *grande saúde* (*grosse Gesundheit*) tal como Nietzsche a denomina: “(...) para isso necessita mais e antes de tudo uma coisa, a *grande saúde* – uma tal que não apenas se tem, mas constantemente se adquire e é preciso adquirir, pois sempre de novo se abandona e é preciso abandonar”⁸⁹. A *grande saúde* é essa alternância que permite com que o filósofo incorpore mesmo a doença, considerando-a também indispensável na sua busca por mais vida. “Para alguém tipicamente são, ao contrário, o estar enfermo pode ser até um energético *estimulante* ao viver, ao mais-viver”⁹⁰.

⁸⁶ Ibidem. Prólogo § 3. p. 13.

⁸⁷ Ibidem. § 120. p. 144.

⁸⁸ NIETZSCHE, *Humano, demasiado humano*, 2005, § 4, p. 10.

⁸⁹ NIETZSCHE, *Ecce Homo*; Assim falou Zaratustra, 1995, 2006 § 2. *op. cit.* p. 84.

⁹⁰ Ibidem. § 2. p. 25.

Além disso, a enfermidade quando prolongada por muito tempo, propiciando, para o doente, um estado terrível de martírio e não turvando o entendimento daquele que sofre, é algo de grande valor para o conhecimento. Mais uma vez a noção do sofrimento como anzol do conhecimento é evocada. “A partir de seu estado, quem sofre intensamente olha com espantosa frieza para *fora*, para as coisas: todos os pequenos encantos mendazes que habitualmente rodeiam as coisas, quando o olho do homem sadio as percebe, desaparecem para ele: e ele próprio surge à sua frente, sem plumagem e sem cor”.⁹¹

A dor não pode ser vista com descaso. Assim como o prazer, a dor também é fonte de sabedoria ao ser humano. O sofrimento é considerado como instrumento para fazer progredir a espécie, na medida em que a possibilita ver o que não se vê sem sofrer. Dessa maneira, Nietzsche evidenciou que a doença não pode ser considerada indesejável. Ela é elemento fundamental na sua busca por mais vida, por mais potência, na medida em que oferece mais conhecimento. “Todo esse processo de oscilação da saúde é descrito como aquilo que lhe permitiu curar-se e adquirir uma multiplicidade de estados interiores, de faculdades e capacidades, e surge então como ação do seu amor-próprio”⁹². A doença é o estimulante que recobra a *grande saúde*. Paradoxalmente, é a doença que promove a cura, a enfermidade o faz sadio, na medida em que o afirma enquanto indivíduo e o permite transgredir aquilo que o conjunto de saberes prescrevia até então:

De fato, assim me aparece agora aquele longo tempo de doença: descobri a vida e a mim mesmo como que de novo, saboreei todas as boas e mesmo pequenas coisas, como outros não as teriam sabido saborear – fiz da minha vontade de saúde, de vida, a minha filosofia(...) Pois atente-se para isso: foi durante os anos de minha menor vitalidade que *deixei* de ser um pessimista.⁹³

Nietzsche recusou um bem-estar passivo que se apresentasse como suposta afirmação da vida. É a doença, com seus percalços que lhe permitiu saltos potenciais mais

⁹¹ NIETZSCHE, *Aurora*, 2004, § 114, p. 86.

⁹² ANDRADE, *op. cit.*, p. 152.

⁹³ NIETZSCHE, *Ecce Homo*, 1995, § 2, p. 25.

altos. Pois “há um consolo único em afirmar, através de seu próprio sofrimento, um mundo de verdade mais profundo do que é todo o mundo restante, e *prefere-se* bem mais sofrer, sentindo-se *elevado* acima da realidade (...) a ficar sem sofrimento e sem este entendimento de elevação”.⁹⁴ Numa carta de 1874, Nietzsche adiantou esse processo de avaliação da doença pelo bem que pode proporcionar:

A senhora sabe que tais estados de sofrimento físico são por vezes quase que um bem, pois fazem esquecer o que sofremos por outras razões. Ou antes: dizemos que há talvez remédios para a alma como há para o corpo. Eis a minha filosofia da doença: ela dá esperança às almas.⁹⁵

Enfermidade e cuidado de si estão entrelaçados num composto que envolve a relação agonística com os outros (combate instintual) e consigo mesmo (por conta da solidão). A dinâmica do instinto por mais potência e mais auto-afirmação transforma a doença de inimiga em libertadora. A afirmação da enfermidade, da solidão e do sofrimento representa, em última instância, a afirmação da si-mesmidade do filósofo, a libertação de seu pensamento e modo de vida diante daquilo que se tinha como verdade (normal) até então.

⁹⁴ NIETZSCHE, *Aurora*, 2004, § 32. p. 33.

⁹⁵ Carta a Malwida von Eysenbug, de 01/04/1874 apud HALÉVY, *op. cit.*, p. 128.

2.2 A IMPORTÂNCIA DO *AMOR-FATI* NA COMPREENSÃO DO SENTIDO DO SOFRIMENTO EM NIETZSCHE

2.2.1 *Amor-Fati* e eterno retorno

Em Nietzsche, o processo de afirmação da vida que assimilou, inclusive, a doença, como meio imprescindível para a efetivação de sua filosofia, não pode desconsiderar os conceitos de *amor-fati* e de eterno retorno. Suas definições mais profundas revelam o caráter libertador da filosofia nietzscheana, oferecendo uma série de valores fundamentais para a compreensão da pessoa do filósofo e de sua postura afirmativa em relação à existência e ao destino, mesmo que estes envolvam as situações mais inusitadas e degradantes como no caso da enfermidade.

O amor e a aceitação incondicional do próprio destino é a chave de compreensão da forma como Nietzsche avalia a superação do estado de enfermidade e de sujeição aos círculos românticos em que estava inserido. No seio dessa aceitação está a compreensão profunda do conceito de eterno retorno. Esse conceito, implícito em vários textos do filósofo, retrata a suposta condição de existência em que esta vida, tal como se conhece agora, tem que ser vivida ainda mais uma vez e ainda um número infinito de vezes. Trata-se de perceber que, mesmo as dores, as angústias, as alegrias, enfim, tudo é irremediavelmente algo eterno, que volta sempre e em cada momento. “É inevitável que a existência tal como se é, sem sentido ou finalidade, se repita; é imprescindível que o homem, não possuindo outra vida além desta, a afirme. Não há escapatória: nós estamos condenados a viver inúmeras vezes e, todas elas, sem razão ou objetivo; tudo o que nos resta é aprender a amar o nosso destino”.⁹⁶ Este conceito não foi fruto de uma elaboração sistemática, ele adveio ao filósofo inicialmente numa suposta visão durante o verão de 1881.

⁹⁶ MARTON, S. *Nietzsche: a transvaloração dos valores*. São Paulo: Moderna, 1993. p. 67.

Uma tarde, caminhando pelo bosque em direção a Sils-Maria, sentou-se junto de uma rocha, hoje dedicada à sua memória, não muito distante do lugar chamado Surléi. Foi ali que Nietzsche se sentiu tomado de êxtase.(...) Nietzsche teve a visão do eterno retorno. Assim a descreveu: o mundo é animado por um movimento cíclico, que não tem fim; os elementos que o compõem são de número infinito; o número de combinações de que são capazes é igualmente infinito; portanto, cada instante está destinado a voltar. Eis Nietzsche, convalescendo de longos sofrimentos, sentado à sombra dessa rocha, visitado pelo êxtase.⁹⁷

Em *Gaia Ciência*, o filósofo ilustra essa situação no aforismo sob o título de peso formidável. Essa reflexão oferece um meio eficaz de se vislumbrarem as primeiras impressões sobre o tema. Inicialmente, Nietzsche recorre à figura de um suposto demônio que segue o ser humano em todos os momentos, principalmente em suas solidões, para alertá-lo de que a vida em que se está inserido tem de ser vivida mais uma vez e uma quantidade inumerável de vezes.⁹⁸

Na terceira parte do *Zaratustra*, Nietzsche explica sobre o eterno retorno, no trecho sobre o convalescente:

Tudo vai, tudo volta; eternamente gira a roda do ser. Tudo morre, tudo refloresce, eternamente transcorre o ano do ser. Tudo se desfaz, tudo é refeito; eternamente constrói-se a mesma casa do ser. Tudo separa-se, tudo volta a encontrar-se; eternamente fiel a si mesmo permanece o anel do ser. Em cada instante começa o ser; em torno de todo ‘aqui’ rola a bola ‘acolá’. O meio está em toda parte. Curvo é o caminho da eternidade.⁹⁹

Na história da filosofia, Descartes também utilizou a simbologia de um ser sobrenatural (gênio maligno) que o enganava em relação às coisas, lançando-o em uma situação de dúvida total¹⁰⁰. Todavia, se em Descartes, o gênio maligno coloca o ser humano em dúvida em relação ao sensível, postulando a existência de uma dimensão externa, situada

⁹⁷ HALÉVY, D. *op. cit.*, p. 195.

⁹⁸ Cf. NIETZSCHE, F. *A gaia ciência*. Tradução de Márcio Pugliesi, Edson Bini e Norberto de Paula Lima. São Paulo: Hemus, 1976. § 341. p.223.

⁹⁹ NIETZSCHE, F. *Assim falou Zaratustra: um livro para todos e para ninguém*. Tradução Mário da Silva. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2006. pp. 259-260.

¹⁰⁰ “Presumirei, então, que existe não um verdadeiro Deus, que é a suprema fonte da verdade, mas um certo gênio maligno, não menos astucioso e enganador do que poderoso, que dedicou todo o seu empenho em enganar-me. Pensarei que o céu, o ar, a terra, as cores, as figuras, os sons e todas as coisas exteriores que vemos não passam de ilusões e fraudes que Ele utiliza para surpreender minha credulidade”. DESCARTES, R. *Meditações*. São Paulo: Abril Cultural, 1999. p.255. (Coleção Os Pensadores)

no campo metafísico, em Nietzsche, o demônio o lança na afirmação plena e irrestrita da própria realidade vivida em todas as suas dimensões. A vida é afirmada como único espaço da existência. Nisso não há dúvida. Ao contrário do gênio maligno cartesiano, o “demônio” nietzscheano profetiza que a vida está acima das suspeitas. É nela que estão balizadas as possibilidades do ser humano e não fora. A continuidade eterna da mesma existência alerta para a essência da filosofia de Nietzsche, marcada pelo fim da metafísica e como contraponto ao racionalismo moderno.

A proposta do eterno retorno do mesmo envolve ainda as maiores e as menores circunstâncias da vida. Não estão implicados nesse conceito somente os valores morais, os fatos heróicos ou acontecimentos fantásticos, mas tudo o que diz respeito à existência. “É preciso que cada dor e cada alegria, cada pensamento e cada suspiro, todo o infinitamente grande e infinitamente pequeno de tua vida aconteça novamente, tudo na mesma seqüência e mesma ordem”.¹⁰¹ O ser humano é comparado aqui como a poeira de uma ampulheta que sempre é virada, infinitamente. O tempo que passa é a existência se repetindo constantemente. É a contínua repetição, o eterno retorno do mesmo.

Nietzsche afirma a força desse pensamento. Ele tem o poder de transformar, mas também de destruir. A decisão de pensar dessa maneira faz com que o ser humano se questione sobre o desejo de querer ou não uma quantidade inumerável de vezes essa mesma existência, como todas as suas peculiaridades, percalços e dificuldades. Trata-se de um peso formidável ao qual as pessoas teriam que se dispor a suportar. Esse peso envolveria, impreterivelmente, o amor necessário em relação à vida, de modo que não se deseje outra coisa do que viver mesmo, descobrindo essa eterna confirmação. O querer e o desejar isso e aquilo na própria vida e inúmeras vezes seria a chancela para a aceitação plena da existência.

¹⁰¹ NIETZSCHE, *A gaia ciência*, 1976, § 341. p.223.

Em *Ecce Homo*, Nietzsche refere-se inúmeras vezes ao tema do eterno retorno e do *amor-fati*. No aforismo 3 do comentário ao Nascimento da Tragédia, o filósofo relaciona esses conceitos com a psicologia da tragédia. O dionisíaco ele o caracteriza como o mais profundo sim à vida, mesmo em seus problemas mais duros e estranhos. Trata-se da ponte estendida rumo a tragicidade. Assim, afirmando a totalidade do *vir-a-ser* da existência, Nietzsche se auto-proclama o primeiro filósofo trágico, situando-se no extremo oposto da filosofia pessimista. O homem trágico afirma ainda a mais acerba vida: ele é suficientemente forte, pleno, divinizante. Para Nietzsche, antes de seu pensamento, não existia uma sabedoria trágica que transpusesse o dionisíaco em um *pathos* filosófico. Talvez Heráclito fosse o único. No filósofo grego pré-socrático, Nietzsche se sente confortado e bem disposto, mais do que em qualquer outro lugar. “A afirmação do fluir e do destruir, o decisivo numa filosofia dionisíaca, o dizer Sim à oposição e à guerra, o *vir a ser*, com radical rejeição até mesmo da noção de Ser – nisto devo reconhecer, em toda circunstância, o que me é mais aparentado entre o que até agora foi pensado”.¹⁰² É em Heráclito que Nietzsche busca as raízes de sua doutrina do eterno retorno, principalmente na teoria do devir. “Tudo se origina por oposição e tudo flui como um rio, e limitado é o todo e um só cosmos há; nasce ele de fogo e de novo por fogo é consumido, em períodos determinados, por toda a eternidade. E isto se processa segundo o destino. Dos contrários, o que leva à gênese chama-se guerra e discórdia”.¹⁰³

Dessa maneira, o tema do eterno retorno está ligado, inextricavelmente, ao tema do trágico na filosofia nietzscheana. A vida com suas tragédias é o parâmetro último da aceitação e do amor à existência como via da felicidade. As oposições e as contrariedades são os instrumentos que forjam o caráter infinito da mesma realidade que deve ir e voltar sempre, postulando o eterno retorno do mesmo, ao qual o ser humano é tragicamente exposto e decididamente lançado a vivenciar. O deus Dioniso é o ícone dessa filosofia trágica que

¹⁰² NIETZSCHE, *Ecce Homo*; O Nascimento da Tragédia, 1995, 2007, § 3, p.64.

¹⁰³ HERÁCLITO. In. *Os Pré-Socráticos*. São Paulo: Abril Cultural, 2000. p.83

assume a vida em todas as suas circunstâncias, inclusive na morte. Dioniso nasce e morre várias vezes. Ele quer o martírio, entende que a morte é a condição interna de afirmação da vida e, por isso, não a recusa. Para Valadier (1974), o dionisíaco representa, na filosofia nietzscheana, a aquiescência à vida em sua plenitude, trata-se do sim ao eterno retorno na sua diferença em que sofrimento e morte não são as últimas palavras das coisas, mas apontam para a afirmação da realidade e da existência, sem postergar a esperança para uma realidade fora do mundo.¹⁰⁴

A visão dionisíaca do mundo, proposta por Nietzsche, resgata a importância do sofrimento nessa lógica do eterno retorno. Uma verdadeira filosofia da vida não pode negar o fato de que o ser humano sofre. Toda teoria que refuta ou mascara essa característica da condição humana, tende para o empobrecimento. A arte, na perspectiva trágica, é o maior sinal de uma filosofia que socorre a vida, afirmando-a com todas as suas possibilidades. Nietzsche elucida sua filosofia trágica na crítica à música wagneriana.

Toda arte, toda filosofia pode ser vista como remédio e socorro da vida em crescimento ou em declínio: elas pressupõem sempre sofrimento e sofredores. Mas existem dois tipos de sofredores, os que sofrem de superabundância de vida, que querem uma arte dionisíaca, e desse modo uma perspectiva trágica da vida – e depois os que sofrem de empobrecimento de vida, que requerem da arte e da filosofia silêncio, quietude, mar liso, ou embriaguez entorpecimento, convulsão. Vingança sobre a vida mesma – a mais voluptuosa espécie de embriaguez para aqueles assim empobrecidos!¹⁰⁵

O *Zarathustra* representa em Nietzsche a figuração daquele que vive o *amor-fati* e o eterno retorno em suas últimas conseqüências. Simboliza a personificação da ânsia do filósofo em saltar por cima das contrariedades, assumindo-as e plenificando-as, como se fosse o único critério para a redenção do ser humano. “Contarei agora a história do Zarathustra. A concepção fundamental da obra, o *pensamento do eterno retorno*, a mais elevada forma de

¹⁰⁴ Cf. VALADIER, P. *Nietzsche et la critique du christianisme*. Paris: Cerf, 1974. p. 569-570.

¹⁰⁵ NIETZSCHE, F. *Nietzsche contra Wagner*. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 1999. p. 59.

afirmação que se pode em absoluto alcançar, é de agosto de 1881: foi lançado em uma página com o subscrito: ‘seis mil pés acima do homem e do tempo’”.¹⁰⁶

Além disso, no *Zaratustra*, Nietzsche escreve sua própria experiência. Seu desejo inaudito de proclamar o eterno sim à existência, à vida ecoa nas palavras do seu profeta que promulga, para ele mesmo, o eterno Sim a todas as coisas, “o imenso e ilimitado Sim e Amém... a todos os abismos levo a bênção do meu Sim... mas essa é a idéia do Dionísio mais uma vez”.¹⁰⁷ Para Heidegger, comentando o *Zaratustra*, o pensamento do eterno retorno é a mais elevada afirmação porque afirma até mesmo o não extremo, a aniquilação e o sofrimento pertencentes ao ente.¹⁰⁸ Ele é o herói que dá o sim mais elevado até mesmo ao não mais elevado.¹⁰⁹

A constatação da idéia do eterno retorno em Nietzsche não pode estar separada da idéia do *amor-fati*, o amor ao próprio destino. A aquiescência de que o instante atual da existência deverá ser vivido ainda uma outra vez e uma quantidade infinita de vezes faz com que o filósofo pense uma forma de viver a vida de maneira livre, desprendido de toda e qualquer adversidade de tempo e de espaço. O eterno retorno lança o ser humano diante da encruzilhada entre o pessimismo, que aponta irremediavelmente para o desespero e o fim de toda pretensão filosófica e o *amor-fati* que indica uma nova forma de se posicionar em relação à vida e tudo o que ela implica.

Em *Ecce Homo, Por que sou tão inteligente*, Nietzsche oferece uma explicação bem completa sobre o conceito de *amor-fati* e como essa expressão perpassou suas atitudes e sua filosofia. Nesse trecho, ele faz uma auto-análise sobre o capítulo que estava concluindo, questionando-se sobre a importância que dera a temas como alimentação, lugar, clima, distração, etc. Em *Por que sou tão inteligente*, Nietzsche faz uma análise de como esses temas

¹⁰⁶ NIETSCHE, *Ecce homo*; Assim falou Zaratustra, 1995 ; 2006, § 1 p.82.

¹⁰⁷ Ibidem, § 6. p. 90.

¹⁰⁸ Cf. HEIDEGGER, M. *Nietzsche*. v.I. Tradução de Marco Antônio Casanova. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2007. p. 217.

¹⁰⁹ Ibidem, p. 219.

foram considerados pertinentes em sua filosofia. Todas essas peculiaridades que dão margem a uma concepção egoística de filosofar são invertidas como eixo essencial da construção de um *modus vivendi* a partir da afirmação da vontade de poder e da vida.

Perguntarão por que relatei realmente todas essas coisas pequenas e, seguindo o juízo tradicional, indiferentes: estaria com isso prejudicando a mim mesmo, tanto mais se estou destinado a defender grandes tarefas. Resposta: essas pequenas coisas – alimentação, lugar, clima, distração, toda a casuística do egoísmo – são inconcebivelmente mais importantes do que tudo o que até agora se tomou como importante. Nisto exatamente é preciso começar a *reaprender*.¹¹⁰

As pequenas coisas já não são mais pequenas na compreensão da vida. Elas são, irremediavelmente, o espaço último da filosofia. As condições para a realização plena do organismo (clima, alimentação, etc.) se transformam em temas primordiais, tendo em vista que são os instrumentos e as pré-condições para que a vida alcance sua realização.

Além disso, todas as coisas que a humanidade considerou como real são, para Nietzsche, apenas construções, edificadas sobre a mentira. São oriundas de instintos ruins da natureza doente, nociva no sentido mais profundo. Essas mentiras envolvem os conceitos de “Deus”, “alma”, “virtude”, “além”, “vida eterna”, etc. Todos esses conceitos tomaram para si a condição de superioridade, postulando-se como os fundamentais da filosofia. Todavia, isso fez com que a humanidade deixasse de lado as questões básicas da vida mesma. “Todas as questões da política, da ordenação social, da educação foram por eles falseados até a medula, por haver-se tomado os homens mais nocivos por grandes – por ter-se ensinado a desprezar as coisas ‘pequenas’, ou seja, os assuntos fundamentais da vida mesma”.¹¹¹ Os conceitos e as verdades metafísicas, tidas como valores primordiais ofuscaram no ser humano a preocupação com os verdadeiros valores essenciais para sua plenitude, ou seja, as próprias minúcias de uma vida em concordância com o instinto e aberta a todas as possibilidades da existência.

¹¹⁰ NIETZSCHE, *Ecce homo*, 1995, § 10. p.50.

¹¹¹ *Ibidem*, p. 50.

Os valores que até então se punham como fundamentais na filosofia são considerados por Nietzsche como refugio da humanidade, abortos de doença, frutos de um instinto vingativo, monstros nefastos que da vida se vingam. Para Nietzsche, essas mentiras são como que atitudes vingativas do homem que não consegue se posicionar diante das “pequenas coisas” da vida. Diante das adversidades da existência, a humanidade cria valores e entroniza conceitos que renegam a vida a segunda plano.

Dessa maneira, compreender a idéia do eterno retorno implica aceitar a vida e suas possibilidades e frustrações, buscando, unicamente nela, a saída para a própria realização. É justamente nesse contexto que o conceito de *amor-fati* está estritamente relacionado. “Minha fórmula para a grandeza no homem é *amor-fati*: nada querer diferente, seja para trás, seja para frente, seja em toda a eternidade. Não apenas suportar o necessário, menos ainda ocultá-lo – todo o idealismo é mendacidade ante o necessário – mas amá-lo”.¹¹² Amar o próprio destino, amar a própria sina, seja nos momentos felizes, nos momentos enfadonhos e, mesmo, por ocasião do maior sofrimento! Quando se ama o destino e tudo o que ele contém, a vida passa a não mais estar vinculada a parâmetros exteriores à própria existência, conduzindo, necessariamente, a uma postura afirmativa e não negativa em relação a ela mesma. Desde cedo o filósofo já indicava para essa forma de relação com a vida. Numa carta de 1867, quando fora convocado para lutar pela Prússia, não obstante sua visão deficitária e sua saúde frágil, ele, mesmo tendo que abrir mão dos livros para tomar o fuzil, não refuta o destino, mas o abraça no intuito de extrair a recompensa da aceitação.

“Esta vida é incômoda, mas, degustada como uma sobremesa, parece-me plenamente mais proveitosa. É um apelo constante à energia do homem, muito válido, como antídoto contra este ceticismo paralisante cujos efeitos observamos juntos. Na caserna, aprendemos a conhecer a nossa natureza, ou seja, o que ela produz entre homens estranhos, extremamente rudes, na maioria”.¹¹³

¹¹² Ibidem, p. 51.

¹¹³ HALÉVY, 1989, p. 44.

Eis o germe da postura nietzscheana de valoração da vida. Numa filosofia de transvaloração de todos os valores, a vida permanece como valor único e irrepreensível. As adversidades são apelos à energia humana. As dores, ao invés de ser compreendidas como empecilhos, o que desembocaria num pessimismo, são antídotos contra as paralisias provocadas pelo ceticismo. Nas trincheiras, em meio aos tormentos das batalhas, Nietzsche parece ter encontrado sinais que o levaram, posteriormente, à sua afirmação de si. Vale ressaltar que o filósofo exerceu a função de enfermeiro nesse conflito, expondo-se ao mais terrível contato com o sofrimento humano. Na rudeza das feridas, ele encontrou sentido e energia para a valoração e aceitação da vida.

A crítica nietzscheana ao cristianismo e a toda espécie de sujeição e miserabilidade que surgiu dele funda-se, essencialmente, na contraposição que esta religião proporciona em relação à vida. A subjugação, o controle dos instintos, a morte dos sentidos e o refúgio metafísico, fizeram com que os cristãos afugassem a vida, escondendo-se em conceitos e parâmetros metafísicos exteriores à própria existência.

Que sentido têm aqueles conceitos mentirosos, os conceitos *auxiliares* de moral, “alma”, “espírito”, “livre-arbítrio”, “Deus”, senão o de arruinar fisiologicamente a humanidade?... Quando se retira a seriedade da autoconservação, da fortificação do corpo, *ou seja, da vida*, quando se faz da anemia um ideal, do desprezo ao corpo a “salvação da alma”, que é isto, senão uma *receita de décadence*?¹¹⁴

Os cristãos negaram a vida em troca do além e criaram uma doutrina que orienta os homens para a própria negação de si. Ao invés do *amor-fati*, do amor ao próprio destino, mesmo com suas contrariedades e o sofrimento, preferiram o amor ao inexistente, numa expectativa de realização além da vida. A aceitação do presente cede lugar à falsa esperança em relação ao futuro. A vida, entendida como local de passagem, deve, no cristianismo, ser negada, apenas suportada, pois a recompensa viria depois. Trata-se da

¹¹⁴ NIETZSCHE, *Ecce homo* ; Aurora. 1995, 2004, § 2. p.80.

verdadeira *décadence*, a negação da vida em sua concretude, proporcionando, ao invés de uma afirmação, uma ausência de si.

Todavia, o *amor-fati* não nega a vida. Não é um conformismo, uma passividade sem significado à lei e muito menos uma espera por uma entidade metafísica e transcendente que justifique o mundo e suas venturas. Antes, é uma experiência do próprio ser humano que converte o impedimento em meio, o obstáculo em estímulo, o adversário em aliado. Afirma com alegria o acaso e a necessidade. Diz sim à vida sem resignação. Isso é importante para que a idéia de *amor-fati* não seja compreendida como uma aceitação passiva do sofrimento e da dor, sugerindo uma espécie de estoicismo. A proposta nietzscheana, ao contrário, é a de transformar a doença e a dor em sinais de uma vida ascendente e não reduzida à degeneração sugerida pelo conjunto de saberes-poderes da época. Nietzsche toma sobre si a tarefa de transgredir o discurso redutor e vê na enfermidade o caminho para a libertação de si, tal como já expusemos. O *amor-fati* passa a ser entendido, assim, como a dinâmica da afirmação de si, da própria vida e do próprio destino, no embate instintual com os outros. De fato, se o *amor-fati* for reduzido a uma mera aceitação pacífica do sofrimento como parte da vida, ele perde seu sentido transgressor, tal como Nietzsche o viveu, e se enquadra na perspectiva estóica e decadente. Desse modo, pode-se dizer que “aceitar” em Nietzsche é diferente de passividade, de suspensão de forças. Pelo contrário, na aceitação da vida e da doença está implicada a luta por mais força, por ascensão a si e à própria libertação, rompendo com o discurso degenerativo.

2.2.2 *Amor-fati* nietzscheano e suas relações com o sofrimento

O amor ao próprio destino conduz necessariamente à compreensão do sofrimento e seu papel na filosofia nietzscheana. A doença que lhe importunara durante

praticamente toda sua existência e as diversas contrariedades pelas quais passou, marcaram profundamente o filósofo, fazendo com que ele refletisse sobre a temática do sofrimento, entendido como condição insuperável da vida. Amar o destino em Nietzsche significou amar todas as possibilidades de sua história, mesmo as mais dolorosas. Entretanto, é justamente nas situações mais adversas que o amor ao destino revela seu caráter de superioridade, indicando um caminho para a realização plena do indivíduo num processo de afirmação em relação à própria vida.

A compreensão do sentido do sofrimento na sua relação com o conceito de *amor-fati* passa, impreterivelmente, pelo sentido da tragédia, oriundo da relação estabelecida entre o apolíneo e do dionisíaco. Apolo e Dioniso são dois deuses que, contrapondo-se, criam, na medida em que se completam.¹¹⁵ O apolíneo e o dionisíaco caminham lado a lado, apesar da discórdia aberta entre ambos. São dois modos com o qual o ser humano precisa caminhar. No apolíneo encontra-se a racionalidade, a lógica, a clareza. No dionisíaco prevalece o impulso, os instintos naturais e aquilo que é mais primevo ao ser humano. Enquanto o apolíneo representa a figuração, a forma, a luz, o dionisíaco representa a afirmação da vida, a pulsação, a alegria, a beleza, o inebriamento, a mistura incandescente das formas numa multiformidade de cores e significados.

O importante é saber que Nietzsche não valoriza um em detrimento do outro. Apolíneo e dionisíaco devem ser vistos em relação e completando-se. A vida comporta essas duas realidades que estão sempre se tocando. A doença revela, assim, a totalidade que essa relação de forças sugere. A enfermidade escapa às formas, à clareza, ela é instintual. Por isso, uma vida que queira ser afirmativa de si precisa compreender as duas realidades: saúde e

¹¹⁵ Apolo é o deus brilhante da claridade do dia e revelava-se no Sol. Soberano da luz, Apolo era o Deus cujo raio fazia aparecer e desaparecer as flores. É o Deus da música, da poesia e da inspiração. É o deus da forma. Apolo é o harmonizador dos contrários. Ele reflete a serenidade, emblema da perfeição espiritual. Dioniso é filho da união de Zeus com Sêmele, personificação da Terra em todo o esplendor primaveril. É o deus da orgia, da ruptura de inibições e de recalques. Ele simboliza as forças obscuras que emergem do inconsciente. É a divindade que preside a liberação provocada pela embriaguez e o fascínio da dança. Dioniso envolve as forças caóticas e essenciais da vida. (Cf. BRANDÃO, 1992, p. 31; 38; 51)

doença que a constituem. “O dizer Sim à vida, mesmo em seus problemas mais duros e estranhos; a vontade de vida, alegrando-se da própria inesgotabilidade no sacrifício de seus mais elevados tipos – a isto chamei dionisíaco, isto entendi como a ponte para a psicologia do trágico”.¹¹⁶

Dessa forma, o sentido da tragicidade revela a compreensão tanto do valor dos prazeres quanto do sofrimento. A dor não é entendida como algo negativo. Na tragédia, quem se dispõe a amar o belo e a vida, deve amá-la em toda sua extensão, seja nos momentos alegres, felizes ou nos momentos de dor e sofrimento. O apolíneo e o dionisíaco são ícones dessa unidade que abraça toda a realidade da vida. Não só o amor aos momentos prazerosos, mas também a descoberta de uma vida em demasia que emerge também dos momentos de sofrimento. “Eu prometo uma era *trágica*: a arte suprema de dizer sim à vida. A tragédia renascerá quando a humanidade tiver atrás de si a consciência das mais duras, porém necessárias guerras, *sem sofrer com isso...*”¹¹⁷ Nietzsche se posiciona como profeta do trágico, como aquele que fará surgir o verdadeiro valor da tragédia, evidenciado no *amor-fati* e em suas conseqüências.

Além disso, o *amor-fati* nietzscheano implica a compreensão do prazer e do desprazer. Ambos estão intimamente ligados. Amar a própria vida com todas as suas possibilidades e limites conduz necessariamente a assumir os reversos daquilo que buscamos. A vida não é só feita de alegrias e prazeres. Ela envolve também as decepções, os desprazeres e, obviamente, o sofrimento.¹¹⁸ A dor está imbricada na vida, está na raiz de todas as coisas.

Nietzsche concorda e, ao mesmo tempo, discorda do pensamento schopenhauriano. Concorda na medida em que este afirma a realidade humana como sofrimento. Para ambos, a dor constitui a vida e não se pode negar essa verdade da existência.

¹¹⁶ NIETZSCHE, *O nascimento da tragédia*, 2007, § 3. p.64.

¹¹⁷ *Ibidem*, § 4. p. 65.

¹¹⁸ NIETZSCHE, F. *A gaia ciência*, 1976, § 12. p.47.

De acordo com Colli¹¹⁹, a veracidade de um filósofo, segundo Nietzsche, reside precisamente em dizer que a dor está na raiz de todas as coisas, de modo que quando se vê a vida, deve se ver também a dor. Nesse sentido, a grande hipocrisia do pensamento moderno é achar que a dor pode ser eliminada. Todavia, discorda de Schopenhauer a partir do momento em que este último, com seu pessimismo diante da dor, propõe uma filosofia que nega a vida. Ao invés de uma postura afirmativa em relação à existência, há uma recusa, uma fuga que, semelhante ao cristianismo, se apresenta como degeneração.

A afirmação da importância do sofrimento na compreensão do *amor-fati* em sua plenitude está disposta como uma contraposição ao espírito de decadência oriundo do cristianismo e ao pessimismo de Schopenhauer. Nestes, o ideal do homem é a negação da vida, ao passo que a filosofia de Nietzsche é a afirmação da mesma vida. A doença de Nietzsche encarna o destino trágico do grande indivíduo que perece diante de uma sociedade e uma cultura voltadas para os desejos e gostos de massa, como no caso do cristianismo. “Assim, Nietzsche se desenvolveu fora de Schopenhauer e, se por um lado temos o pessimismo deste último como predominantemente negativo de comportamento, temos, por outro lado, o otimismo de Nietzsche combinado com um ideal predominantemente positivo e ativo de comportamento”.¹²⁰

Tanto a filosofia de Schopenhauer quanto o cristianismo são considerados por Nietzsche como um instinto que degenera, que se volta contra a vida com subterrânea avidez de vingança.¹²¹ Por isso, Schopenhauer, junto com Wagner, são caracterizados por Nietzsche como seus antípodas.¹²² O amor ao destino orienta-se para uma afirmação sem culpas de tudo o que é estranho e questionável na existência, como no caso da enfermidade e do sofrimento decorrente dela. Trata-se de um dizer sim sem reservas à realidade, a tudo que diz respeito à

¹¹⁹ COLLI, G. *Nietzsche: cahier posthumes III*. Paris: L'Éclat, 2000. p. 118-119.

¹²⁰ COPLESTON, F. *Nietzsche, filósofo da cultura*. Porto: Livraria Tavares Martins, 1958. p.218

¹²¹ NIETZSCHE, *Ecce homo; O nascimento da tragédia*, 1995, 2007 § 2. p. 63.

¹²² NIETZSCHE, *Nietzsche contra Wagner*, 2002, p. 59-60.

vida, inclusive à dor, fugindo de uma visão pessimista, como no caso de Schopenhauer ou de uma fraqueza e covardia como no cristianismo. Se a posição de Schopenhauer, em relação à vida, é de angústia e pessimismo devido ao sofrimento, para Nietzsche, é de afirmação da própria vontade.

“Nosso orgulho se rebela como nunca: (a dor) é para ele um estímulo sem igual, ante um tirano tal como é a dor, ante todas as insinuações que nos faz para que testemunhemos contra a vida, é preciso tomar o partido da vida contra o tirano, para que ele não nos humilhe como se fôssemos derrotados e para que nos defendamos contra todo o pessimismo, para que ele não pareça consequência de nosso estado e nos humilhe, como se fôssemos derrotados”.¹²³

Negar-se a viver por causa da dor, como sugeria, à primeira vista, a filosofia schopenhauriana, seria, para Nietzsche, render-se diante da instabilidade e repetibilidade da existência. Numa relação de forças, a vida cederia às tentações das intempéries da doença e se curvaria sob a forma de pessimismo. Na concepção nietzscheana, ao contrário, trata-se de vislumbrar no sofrimento causado pela dor um estímulo para a afirmação de si e da vida. Trata-se de testemunhar e defender a totalidade da vida, numa relação de conflito com as contrariedades, num jogo de forças no qual somente quem arrisca e decide pela vida pode vencer. Essa é a dinâmica do *amor-fati* nietzscheano: encarar o destino de frente, superando as tentações pessimistas que aparecem devido às adversidades.

Em Nietzsche, quem estiver disposto a aceitar a vida em suas últimas consequências, abraçando o destino, tendo em vista a possibilidade do eterno retorno do mesmo, deverá estar disposto também a aceitar os momentos mais difíceis, como no caso da dor. Aliás, é justamente nesse momento que a afirmação do destino encontra sentido. Só quando o sofrimento for assumido e vivenciado até as últimas consequências, é que o ser humano poderá se sentir livre e capaz de si. A vida do filósofo foi uma comprovação de sua teoria. Ele a explica para Lou Salomé em um albergue de Tautenburgo. “A dor, disse ele, não

¹²³ NIETZSCHE, *Aurora*, 2004, § 114, p. 85-86.

é uma prova que tenhamos de atravessar, da qual possamos ser salvos. A dor é a nossa própria vida, é o destino que devemos seguir até o martírio”.¹²⁴

Em Nietzsche, a enfermidade traz consigo uma luminosidade nova, na medida em que permite ao ser humano enxergar sob uma nova luz tudo aquilo que olha, fazendo com que ele se afaste das idéias suicidas e se aproxime do desejo de viver. Coisas que até então ele não enxergava por conta da boa saúde, ele pode agora constatar pelas vias do sofrimento que conduz ao recolhimento e à solidão. Dessa maneira, ele não se dobra à dor física que, nesse momento, se torna necessária, na medida em que o ilumina. A dor oferece uma oportunidade de conhecimento, de revelação ao intelecto que revolve à vontade de vida.

A condição de pessoas doentes que se acham longa e terrivelmente martirizadas por seus sofrimentos, mas cujo entendimento não é turvado por isso, é algo de valor para o conhecimento – ainda sem contar os benefícios intelectuais por toda solidão profunda, toda súbita e lícita liberdade em relação a deveres e hábitos (...)

Se até então ele viveu em algum perigoso devaneio, essa extrema sobriedade causada pela dor é o meio de arrancá-lo disso, talvez o único meio (...)

A enorme tensão do intelecto, que quer fazer frente à dor, faz com que brilhe sob nova luz tudo aquilo para que olha: e a indizível atração conferida por toda luminosidade nova é, com frequência, forte o bastante para desafiar todas as tentações de suicídio e fazer o prosseguimento da vida parecer sumamente desejável para o sofredor.¹²⁵

Nas situações mais adversas, como no caso de sua enfermidade, Nietzsche sente-se mais amante do próprio destino, afirmando-se a si e concebendo sua filosofia mais original.

Minha saúde não era a melhor; o inverno frio e chuvoso ao extremo; um pequeno albergue, situado à beira do mar, de modo que à noite a maré alta tornava o sono impossível, oferecia em quase tudo o oposto do que seria desejável. Apesar disso, e como que para demonstrar minha tese de que tudo decisivo acontece apesar de tudo, foi nesse inverno e nesse desfavorecimento das circunstâncias que meu Zarathustra nasceu.¹²⁶

¹²⁴ HALÉVY, *op. cit.* p. 216.

¹²⁵ NIETZSCHE, *Aurora*, 2004, § 114, p. 85-86.

¹²⁶ NIETZSCHE, *Ecce homo* ; Assim falou Zarathustra, 2006, 1995 § 1. p.83.

É interessante notar que a obra mais famosa do pensador é escrita em um momento em que ele passa por grande desconforto. A adversidade não é negada. Nietzsche encarou de frente a situação desfavorável e escreveu o *Zaratustra*. Assim, numa relação de intimidade com a doença, Nietzsche se posicionou de maneira tão afirmativa em relação à vida que nada pôde incomodá-lo. Todo o ambiente adverso, inclusive a sua saúde debilitada, foi compreendido nessa dinâmica de amor à própria vida e ao próprio destino. Na dinâmica de embate instintual, Nietzsche transgrediu e afirmou-se, amou seu destino e assumiu a totalidade de sua vida, seja na saúde ou na doença.

Na doença, Nietzsche compreendeu o meio mais propício para demonstrar a importância do *amor-fati* e suas resoluções em sua filosofia. As fortes dores de cabeça que o acompanharam durante praticamente toda a sua vida forjaram, entre enfermidade e filósofo, um relacionamento quase pessoal. A saúde frágil não poderia permanecer sendo sempre uma fonte de angústia ou de pessimismo. Pelo contrário, a doença se transformou quase que numa companheira de jornada, um instrumento eficaz na constituição de sua filosofia, que o tornou forte o suficiente para contrapor-se aos parâmetros filosóficos da época: “Demasiada é minha consciência das vantagens sobre os hercules do espírito que minhas vicissitudes orgânicas concedem”.¹²⁷

Desde 1879, quando seu estado de saúde piorou muito, forçando-o a deixar a cátedra na Basileia, Nietzsche constituiu-se como filósofo solitário, longe de toda agitação e influências românticas e pessimistas que o cercavam anteriormente. A doença o afastou, o lançou na solidão e no caminho de sua tarefa, pois “o sofrimento profundo enobrece, coloca à parte”.¹²⁸ A afirmação da própria vontade de potência está ligada, nesse sentido, à aceitação da enfermidade como inevitável. “Ao fazer o bem e o mal exercemos nosso poder sobre aqueles a quem se é forçado fazê-lo sentir; porque o sofrimento é um meio muito mais

¹²⁷ NIETZSCHE, *A gaia ciência*. 1976. § 3. p.12.

¹²⁸ NIETZSCHE, *Nietzsche contra Wagner*, 2002, p. 70.

sensível do que o prazer: o sofrimento procura sempre sua causa enquanto o prazer busca bastar a si próprio e não olhar para trás”.¹²⁹

Dizer que o sofrimento busca sua causa significa compreender o papel que a dor tem na afirmação de si, coisa que o prazer não faz. Ao incorporar dor e sofrimento na constituição da saúde e na totalidade da vida, Nietzsche rompe com a idéia de bem-estar que o discurso dominante apresentava como normal. Compreendia-se bem-estar como a ausência de dor, de sofrimento, como se a enfermidade representasse uma irrupção de anormalidade na vida. Em Nietzsche, a partir da dinâmica do *amor-fati*, a doença faz parte da totalidade da *saúde* e está ligada à vida como um todo. O bem-estar deixa de simbolizar saúde.

“Nietzsche não aceita o bem-estar como algo saudável, já que faz parte de uma concepção passiva e, portanto, negativa de felicidade. Isso aponta para um esgotamento, uma degeneração, que se compraz na conservação da vida e não em seu aumento. A definição de doença ganha assim uma nova roupagem: não está mais situada na interrupção do bem-estar pela dor e pelo sofrimento, mas na interrupção do querer, do estimar e do criar”.¹³⁰

O sofrimento, diferentemente do prazer, lança a pessoa no silêncio, no recolhimento. O prazer, leva às distrações e ao esquecimento de si e da tarefa que é implicada ao ser humano na existência. O doente reflete sobre si e sobre seu destino, lançando-o numa espécie de avaliação da própria vida, na busca pelo sentido de sua existência. Desse modo, a enfermidade faz com que o doente procure as causas da sua vida, ou seja, faz com que aquele que padece filosofe e seja reflexivo. O enfermo olha para trás, verifica os motivos que o levaram a estar ali e olha para o futuro e para as conseqüências de sua vida doente. Faz com que ele tome uma decisão por sua vida. No recolhimento, ele se vê diante de verdades a que, quando gozava de saúde e prazeres, não tinha acesso. Assim, de certo modo, a dor direciona o homem a si e o coloca diante de sua vida como algo a ser assumido em sua totalidade, do qual

¹²⁹ Ibidem. § 13. p. 48.

¹³⁰ ANDRADE, *op. cit.*, p. 155-156.

não pode desviar. O recolhimento proporcionado pela dor abre os olhos para essa decisão. Os prazeres afastam o ser humano disso, pois bastam a si mesmos e desviam a atenção daquilo que é necessário diante da tragicidade da existência.

A relação pessoal com a própria degeneração orgânica proporciona ao filósofo a libertação de um conjunto filosófico de negação da vida, de subjugação, de inferioridade. O *amor-fati*, vivenciado na assimilação da saúde de maneira incondicional, permite a Nietzsche libertar-se da ausência de si, pois somente o filósofo, que passa constantemente por numerosos estados de saúde, passa por entre várias e numerosas filosofias, só ele pode espiritualizar o seu estado, numa arte de transfiguração.¹³¹ A doença não pode ser desprezada. Ela faz parte do destino e, na dinâmica do *amor-fati* e pressupondo a teoria do eterno retorno do mesmo, ela precisa ser assumida e vivenciada até as últimas conseqüências, experimentando a libertação que dela provém.

Doença? – não estaríamos tentados a perguntar-nos se podemos passar sem ela? O sofrimento, apenas o grande sofrimento, liberta o espírito em última instância, ensina a grande *suspeita*, ele que transforma todos os U em X, um verdadeiro X, um autêntico X, isto é, a antepenúltima letra antes da letra final (...)

Não acredito que tal sofrimento nos faça “melhores”... mas sei que nos torna mais *profundos*.¹³²

O amor ao próprio destino implica um processo de individuação contínua. Para tanto, é preciso assumir a vida com todas as suas variantes. Seja na saúde ou na doença, o que importa é compreender cada estado, cada instante, do mais alegre ao mais doloroso. Significa entender a doença e a dor como *ethos* e não como *pathos*.¹³³ A doença é como que o lugar comum da humanidade. Não é regime de exceção. Faz parte de uma vida entendida em sua totalidade. Negar isso é negar a realidade e vida com todas as suas possibilidades.

¹³¹ NIETZSCHE, *Nietzsche contra Wagner*, 2002. § 3. p.12.

¹³² *Ibidem*. p. 13.

¹³³ *Ibidem*. § 317. p. 212.

Toda a existência deverá ser considerada como eterna, como se fosse ser vivida em um novo momento e em todos os momentos novamente. O retorno imprescindível do mesmo assegura que o ser humano não pode escapar da vida, entendida em todas as suas minúcias. Dor e prazer, saúde e doença devem ser considerados espaços e situações únicas, donde emerge todo indivíduo, tornando-o profundo, regenerado e livre. “Que se não me escape o essencial, como conclusão: dos abismos, graves doenças e mesmo da grande suspeita, regressa-se *regenerado*, pele nova, mais vencível e maldoso que nunca, com gosto mais apurado e sutil para a alegria, língua mais sensível para as coisas boas, espírito mais alegre, com uma segunda inocência”.¹³⁴

¹³⁴ Ibidem. § 4. pp. 14.

3 O SENTIDO DO SOFRIMENTO NA FILOSOFIA PASCALIANA

3.1 UMA BIOGRAFIA MARCADA PELO SOFRIMENTO

Para adentrar no sentido do sofrimento na vida e na filosofia de Blaise Pascal e antes de se propor uma relação com a interpretação que Nietzsche faz desse tema, é necessário verificar, na biografia do filósofo francês, como o sofrimento estava presente. Trata-se de vislumbrar, em toda sua história de vida, a presença sempre marcante e constante da dor, desde o ponto de vista psicológico até a consumação na doença que o afligira significativamente durante toda existência, com um acento maior nos últimos anos de vida.

O sofrimento faz parte da natureza humana. É impossível negar essa característica que é intrínseca ao ser humano, na medida em que ele é finito. Assim, não se trata aqui de simplesmente relatar as ocasiões nas quais Pascal se viu tomado pelo sentimento de dor, seja ela física, psíquica ou emocional, pois um trabalho como este poderia não ter significado filosófico algum. Trata-se de apontar as situações nas quais o sofrimento do filósofo foi concebido: seu contexto, suas conseqüências e derivações para, posteriormente, identificar, nessas mesmas situações, as repercussões na constituição de sua filosofia.

Por fim, será possível perceber que a posição filosófica de Pascal implica a acolhida total do sofrimento ao invés de sua negação, contrariando a tendência natural de fuga por meio dos divertimentos. Além disso, notar-se-á que é pela afirmação da vida em sua totalidade que Pascal se constituiu, em seu pensamento, livre de qualquer coerção externa, seja da Igreja enquanto instituição suprema e até mesmo do jansenismo, ao qual o filósofo dedicou grande parte de sua vitalidade. Acolhendo o sofrimento, ele manteve sua posição e seus princípios. Em suma, trata-se de pesquisar como a postura de afirmação em relação à dor se relaciona com a filosofia em Pascal.

Pascal sofreu. Como todo ser humano, Blaise experimentou na própria carne as intempéries da natureza. A dor sempre esteve presente em sua existência, seja ela de natureza psíquica, afetiva, emocional, culminando na dor física oriunda da enfermidade que lhe fustigara o corpo nos seus últimos anos de vida.

Para verificar como o sofrimento perpassou a história de Pascal, esta pesquisa seguirá duas fontes biográficas, básicas, porém essenciais e que pareceram mais completas e significativas para adentrar no assunto a ser abordado. A primeira é *A vida de Blaise Pascal*, um texto curto escrito por sua irmã Gilberte Périer incluído como prefácio dos *Pensamentos* na edição de *Port-Royal* (1670), mas que só aparecera na edição de 1684, na Holanda, por conta do temor de que esse breve texto de Gilberte provocasse revoltas anti-jansenistas.¹³⁵ A segunda fonte tomada como referência é a biografia recente elaborada pelo francês Jacques Attali, Doutor *Honoris Causa* pelas Universidades de Kent (Inglaterra) e Haifa (Israel)¹³⁶. Esse livro foi escolhido, entre tantos autores, pelo fato de ele ilustrar e relacionar constantemente a vida de Pascal com seu sofrimento e sua afirmação enquanto pensador autônomo, diante do contexto turbulento no qual estava inserido. Obviamente existem outras tantas biografias, com variados focos de pesquisa, entretanto, a análise elaborada por Attali pareceu mais condizente com o eixo da pesquisa.

Além dessas duas fontes, outros escritos de Pascal serão eventualmente citados, tais como suas *Cartas* e os *Pensamentos*. Todavia como essa primeira etapa do capítulo tem o caráter mais biográfico, ela se deterá mais nas duas fontes básicas que foram comentadas. Mais tarde Pascal falará por si só.

¹³⁵ *A vida de Blaise Pascal*, escrita por Gilberte Périer foi incluída na edição em português dos *Pensamentos* publicado pela editora Abril Cultural por ocasião da coleção “Os Pensadores”. A tradução que utilizada aqui é de Sérgio Milliet, que será citada como referência.

¹³⁶ ATTALI, J. *Blaise Pascal: ou o gênio francês*. Tradução de Ivone Castilho Benedetti. Bauru/SP: Edusc, 2003.

Para Jerphagnon, Pascal pode ter herdado de sua mãe uma natureza fraca e doentia, além de um sistema nervoso abalado.¹³⁷ Os traços da fragilidade de sua saúde e de sua possível hereditariedade estarão presentes por toda sua vida e também em sua irmã Jacqueline que, além de contrair varíola na sua infância, também padecerá de várias enfermidades até a morte prematura em 1661.¹³⁸

Como era próprio do imaginário religioso da época, as enfermidades eram constantemente causadas por intervenções sobrenaturais, ligadas às inúmeras crenças que estavam presentes no cotidiano europeu no século XVII. Por mais que a revolução racionalista provocasse uma mudança considerável na forma como o ser humano seiscentista se relacionasse com o universo, as credences e a religião ainda possuíam significativa interferência no imaginário coletivo e na sua relação com o corpo humano. A ligação entre o divino e o humano, o natural e o sobrenatural em questões de saúde e doença estarão presentes desde o primeiro ano da vida de Pascal.¹³⁹

Ao lado das primeiras descobertas, como o *Tratado dos sons*¹⁴⁰, e o aprofundamento nas investigações científicas e nos estudos de latim e grego, surgiram as

¹³⁷ Cf. JERPHAGNON, L. *Pascal et la souffrance*. Paris: Éditions Ouvrières, 1956. p. 26.

¹³⁸ O primeiro fato que a sobrinha de Pascal, Marguerite, nos relata é um episódio de sofrimento físico. Trata-se de uma espécie de langor ao qual seu tio era acometido, acompanhado por duas circunstâncias estranhas: Blaise não podia ver água escorrendo e nem ver seus pais se aproximarem um do outro (Cf. PÉRIER, M. *Memoire sur la vie de M. Pascal*. in: Pascal, B. *L'oeuvre*. Paris: Gallimard, 1950. p. 56). Aparentemente, o futuro filósofo fora assaltado, durante mais ou menos o período de um ano, por violentas convulsões, numa espécie de transe. “*il criait, se débattait avec une violence excessive*”. (Ele chorava, se debatia com uma violência excessiva – tradução nossa). Ibidem, p. 56. Essas manifestações duraram cerca de um ano. Attali relata que a causa foi relacionada a um episódio, no mínimo, curioso, no qual o pai de Pascal, Étienne, supôs que a doença do filho poderia ser consequência do feitiço de uma velha tida por bruxa, a quem sua esposa teria se recusado a dar esmola. (ATTALI, 2003, p. 25).

¹³⁹ Outro fato provocou uma dor muito profunda no jovem Blaise. Sua mãe falecera quando ele tinha três anos de idade, em 1626, fazendo com que Pascal passasse a viver com uma governanta arranjada por seu pai, para suprir a ausência materna e se ocupar das obrigações da casa. Em 1631, Étienne, a governanta Louise Default e os filhos deixam Clermont, cidade natal de Blaise e se mudaram para Paris, onde seu pai iniciou uma nova vida, em busca de afirmação nos círculos científicos da época. A falta da mãe fez com que o próprio Étienne se encarregasse da educação dos filhos. Os traços investigativos e minuciosos de Pascal, aparentemente, foram herdados desse empenho do pai que cultivara no filho o gosto pela pesquisa científica. Todavia, a dedicação aos conhecimentos gerou um isolamento no jovem Blaise que permanecia “enclausurado numa casa de onde só saía com o pai. Suas únicas companhias eram a governanta e as irmãs” (ATTALI, J. *op. cit.* p. 36)

¹⁴⁰ Primeiro relato científico produzido por Pascal. Trata-se de uma pesquisa que ele empreendeu quando tinha apenas 11 anos de idade, sentado à mesa, prestando atenção aos ruídos que saíam das batidas que se davam nas

primeiras reações de seu organismo frágil. “Meu pai sentia grande prazer, como é de imaginar, com os progressos de meu irmão em todos os ramos do conhecimento, mas não percebia que todas essas grandes e contínuas aplicações do espírito em tão tenra idade pudessem perturbar-lhe a saúde”.¹⁴¹ A enfermidade, na época, era uma possibilidade real e quase sempre fatal e os recursos eram escassos tanto na medicina como do ponto de vista financeiro.¹⁴²

No ano de 1639, Pascal apresentou o famoso *Ensaio sobre as cônicas*¹⁴³, obra que apontou as diretrizes da geometria projetiva dos séculos XIX e XX. Assim, num período marcado pelo sofrimento da distância do pai, pela instabilidade financeira e pela enfermidade da irmã, Pascal continuou se desenvolvendo em sua construção intelectual. Mesmo em meio às pressões do ambiente que o cercava, conseguiu fazer despontar o brilhantismo de seu espírito inquiridor.

No ano de 1641, quando morava em Rouen com seu pai, Pascal teve uma forte piora do seu estado de saúde.¹⁴⁴ Entretanto, é interessante ressaltar o relato de Gilberte dessa fase difícil da saúde de Pascal. Mesmo constatando sua debilidade física, Madame Périer encontrou espaço para citar mais uma descoberta científica do irmão:

Efetivamente, esta (saúde) começou a alterar-se ao atingir ele a idade de dezoito anos. Mas como o mal-estar que então sentia não era muito sério, não o impedia de continuar suas ocupações habituais, de modo que foi então na idade de dezenove anos, que inventou a máquina aritmética, com a qual

louças, nos pratos e talheres. Infelizmente, não restou nenhum vestígio desse tratado, embora vários comentadores o elucidam como o primeiro trabalho científico do filósofo.

¹⁴¹ PÉRIER, G. *A vida de Pascal*. Trad. Sérgio Milliet. São Paulo: Abril Cultural, 1973. (Coleção Os Pensadores).

¹⁴² Além do início das perturbações físicas, a adolescência de Pascal foi marcada ainda pelo clima de instabilidade financeira de sua família, que obrigou seu pai a fugir para Clermont em 1638, deixando os filhos com a governanta em Paris. Para complicar ainda mais, Jacqueline, a irmã caçula com quem Blaise sempre manteve uma relação de grande intimidade, contraiu varíola, uma doença quase sempre mortal na época. Apesar da recuperação, Jacqueline guardou as marcas da doença no rosto. O clima não era dos melhores. (Cf. ATTALI, 2003, p. 45).

¹⁴³ Conhecido hoje como o Teorema de Pascal ou Hexagrama Místico.

¹⁴⁴ Segundo o relato de Marguerite, ele passou a sofrer violentas dores de cabeça e de estômago, seus dentes doíam sem parar e ele chegou a ficar por algum tempo paralisado da cintura para baixo. Em alguns períodos, suas pernas e seus pés tornavam-se frios como o mármore, tendo que andar de muletas. Em geral, passou a se alimentar somente de líquidos. Para sua sobrinha, esse estado se deu pela aplicação com que seu tio se dava às ciências. PÉRIER, M. *op. cit.*, p. 58

não somente fez toda espécie de operações sem pena nem tentos como ainda sem qualquer regra aritmética e com segurança infalível.¹⁴⁵

Todavia, a dor não lhe impediu de pensar. O esforço com o qual se dedicava nas suas pesquisas com a máquina de calcular parece ter refletido diretamente na sua saúde. Gilberte salientara que, desde a idade de dezoito anos, Blaise não passara um dia sequer sem sofrer. Ela relaciona esse fato com a fadiga no trabalho, embora ressalte que o mal-estar não era sempre de igual violência, apresentando momentos de melhora, em que ele logo se sentia impelido a buscar algo novo.¹⁴⁶ A afirmação de Gilberte de que Pascal não passaria mais um dia sequer de vida sem sofrer parece indicar uma constante na vida do filósofo. O sofrimento não ofuscou a produção de Pascal.

O sofrimento de Pascal continuou durante os anos posteriores. De 1644 a 1647, sua saúde oscilou entre momentos de melhora e de crises, sempre com os mesmos sintomas já relatados. Segundo Attali, é nesse período de inconstâncias em sua saúde que Pascal realizou suas famosas experiências com o vácuo, baseadas nos trabalhos de Torricelli e que lhe renderam um prestígio considerável por toda a opinião pública, outorgando-lhe definitivamente a condição de ser respeitado nos meios científicos.¹⁴⁷ Todavia, o árduo trabalho exigido nessas pesquisas parece ter refletido em sua frágil saúde.¹⁴⁸

Meu irmão tinha vinte e quatro anos, seus males haviam aumentado, chegando ao ponto de não poder engolir mais líquido nenhum a não ser quente e em gotas. Mas como, ademais sentia dores de cabeça insuportáveis, ardores intestinais e outros males, ordenaram-lhe os médicos que se purgasse, um dia sim um não, durante três meses, de modo que foi preciso que tomasse esses remédios como podia, isto é, aquecidos e gota a gota. Era um verdadeiro suplício, e os que se achavam perto dele horrorizavam-se só com vê-lo. Mas meu irmão não se queixava nunca e encarava a coisa como um benefício.¹⁴⁹

¹⁴⁵ PÉRIÈR, 1973, p. 16.

¹⁴⁶ Cf. *Ibidem*, p. 17.

¹⁴⁷ Cf. *Ibidem*, p. 82-86.

¹⁴⁸ Na primavera de 1647, Blaise sofreu muito de dores no estômago e de violentas enxaquecas, muito provavelmente provocadas pelo contato com o mercúrio utilizado nas pesquisas com o vácuo.

¹⁴⁹ PÉRIER, *op. cit.*, p. 19.

Ao observar esses sintomas, os médicos sugeriram que ele se afastasse de qualquer esforço mental contínuo, propondo que se ocupasse de coisas mais agradáveis, como as conversações sociais. Gilberte, num texto que denota a influência jansenista, relata que seu irmão não via em fugir do sofrimento pelo divertimento algo de seu agrado. “Mas como podia um homem de sua espécie conformar-se com isso! Efetivamente, custou muito a princípio, mas tanto insistiram que ele concordou em tratar da saúde. Persuadiram-no de que era um bem cujo cuidado agrada a Deus”.¹⁵⁰

Pascal chegou a sentir-se envergonhado por ocupar tanto tempo em conversas fúteis com o único fim de tratar de sua enfermidade. Resolveu desistir desses compromissos e, pouco a pouco, abandonou qualquer forma de cuidado com o corpo que não preservasse seus ideais cristãos. “A luz da verdadeira sabedoria mostrou-lhe à evidência que a salvação devia ser preferível a todas as coisas e que era um erro atentar para um bem passageiro do corpo quando se tratava do bem eterno da alma”.¹⁵¹

Os quatro primeiros anos da década de 50 são marcados pelo vazio e solidão, além da gradativa piora do seu estado de saúde.¹⁵² Sozinho, pois a irmã mais velha, Gilberte, já havia se casado, ele tentou fugir para o divertimento, mesmo sabendo de sua inutilidade. Todavia, suas pesquisas científicas não pararam, pois nessa época aprofundou-se nos estudos de física e publicou o *Tratado sobre o vácuo* e o *Tratado sobre o equilíbrio dos líquidos*. Além disso, mergulhou no estudo das probabilidades e dos triângulos, alcançando altos graus de reconhecimento e admiração na comunidade científica.

¹⁵⁰ Ibidem, p. 19.

¹⁵¹ Ibidem, p. 20.

¹⁵² Além das dores físicas que o atormentavam constantemente, Pascal sofreu muito com duas perdas. A primeira foi com a morte do pai em setembro de 1651 com a idade de 63 anos. A segunda, talvez mais significativa, foi com a entrada da irmã Jacqueline em *Port-Royal* em janeiro de 1652. “Blaise fica atordoado: convulsões, dores, paralisia” (ATTALI, 2003, p. 127). Nesse período, Pascal experimentou uma fase de solidão e reflexão.

Segundo Jerphagnon, desde 1653, Pascal passou a perder o gosto pela vida social e pelas relações anteriores.¹⁵³ Todavia, é a partir de novembro de 1654, com a noite do *Memorial*, que teve início uma nova etapa na sua vida. A virada religiosa além de representar um marco em sua forma de pensar e agir, também significou uma nova forma de vivência dos sofrimentos que lhe eram acrescidos cada vez mais. O próprio *Memorial*¹⁵⁴ traz em si o traço do antagonismo no qual Pascal mergulhará. O texto evoca dor e prazer, lágrimas de alegria. Trata-se de um arroubo místico compreensível apenas do ponto de vista religioso.

Nos meses posteriores ao *Memorial*, já mergulhado na busca religiosa, Pascal continuou sofrendo. “Suas enxaquecas voltaram; tomam toda a cabeça. Nada acaba com elas. Como viver permanentemente com dor? Às vezes, quando as lancetadas lhe fustigam o crânio, ele apalpa as folhas de papel através do tecido. Só consegue engolir caldo, mas por outro lado, não suporta líquidos”.¹⁵⁵ “Sofre das pernas e tem que escrever deitado”.¹⁵⁶

A partir de então empenha todo o seu esforço na confecção das *Provinciais*¹⁵⁷. Esse trabalho, relacionado à militância jansenista, consome mais ainda sua já debilitada saúde. Blaise está mergulhado no excesso de trabalho, em meio a privações, jejuns e abstinências. “Pascal fica doente de novo. A excitação, as viagens incessantes, o medo, aquela luta o exaltam e cansam ao mesmo tempo. Sente grandes dificuldades para escrever”.¹⁵⁸

De longe, Blaise acompanhou o episódio da enfermidade de sua sobrinha, Marguerite, que sofria de um mal no olho esquerdo. A doença o intrigava. Todavia, a cura

¹⁵³ JERPHAGNON, 1956, p. 30.

¹⁵⁴ O *Memorial* é um dos textos mais conhecidos de Pascal. Trata-se de um relato de uma experiência mística ocorrida na noite de 23 de novembro de 1654. Este texto, de grande importância na vida do filósofo foi encontrado logo após a sua morte costurado em seu casaco, permitindo concluir que Pascal o trazia sempre consigo, como uma aliança firmada com Deus. Essa prática de costurar frases ou textos religiosos junto às próprias vestes era costumeiro nessa época, conforme relatam biografias de personalidades religiosas do período.

¹⁵⁵ ATTALI, 2003, p.161.

¹⁵⁶ *Ibidem*, p.178.

¹⁵⁷ Cartas escritas por Pascal por ocasião do embate entre jansenistas e jesuítas a respeito da graça divina. Pascal, obviamente, posicionou-se ao lado dos jansenistas e, dada sua habilidade na escrita, foi designado a escrever dezessete cartas anônimas ironizando e criticando a atitude dos jesuítas em relação a problemas da casuística, ligados à moral. As *Provinciais* são consideradas obras de extremo valor literário na França, dada a beleza e a arte com a qual foram elaboradas.

¹⁵⁸ ATTALI, J. *op. cit.*, p.195.

manifestada pelo Santo Espinho¹⁵⁹ acendeu em Pascal um novo questionamento: a doença serviu para aproximar as pessoas incrédulas de Deus. Assim também já acontecera em sua vida.

Os últimos cinco anos da vida de Pascal foram os mais criativos. Todavia, foram também os mais dolorosos. Ele continuava envolvido com os trabalhos científicos, na teoria das probabilidades e do cálculo integral. Permanecia no embate contra os jesuítas, empreendeu trabalhos administrativos por ocasião de uma empresa de transportes¹⁶⁰, aprofundou-se no jansenismo e, gradativamente, sofreu uma degeneração significativa de sua saúde. Com a morte de sua governanta e co-genitora, Louise Delfaut, que fora contratada por seu pai desde que sua mãe falecera, Pascal ficou sozinho. Em fevereiro de 1659, sua saúde agravou-se muito. “As dores no ventre e na cabeça tornaram-se intoleráveis”.¹⁶¹ A partir de então, Pascal teve que se afastar por um bom tempo de suas atividades intelectuais. Já não tinha mais forças. Estava consumido pelo envolvimento nas questões da graça e no embate provocado pelas *Provinciais*.

Suas enfermidades impediram-no de trabalhar com mais afinco nesse desígnio. Tinha mais ou menos trinta e quatro anos quando iniciou essa tarefa. Dedicou um ano inteiro à sua preparação, na medida em que as demais ocupações lho permitiam, e isso consistia em anotar os diversos pensamentos que a propósito lhe ocorriam e no fim do ano, isto é, aos trinta e cinco e no quinto ano de seu retiro, caiu doente de modo tão acabrunhador que nada mais pôde fazer durante os quatro anos em que viveu ainda, se é que se pode chamar viver ao langor lamentável em que se manteve.¹⁶²

¹⁵⁹ Em 24 de março de 1656, foi exposto no convento de *Port-Royal* onde se encontrava a irmã de Pascal, um relicário contendo supostamente um fragmento do espinho da coroa de Cristo. Na semana seguinte, durante a celebração da Sexta-Feira Santa, a sobrinha de Pascal, Marguerite, foi conduzida a tocar com o olho doente no relicário. Naquela mesma noite a menina foi curada. A partir de então denominou-se esse fato como o Milagre do Santo Espinho. Esse episódio teve repercussão em toda França, inclusive aumentando a consideração de *Port-Royal* diante das autoridades religiosas.

¹⁶⁰ Nos últimos anos de sua vida, Pascal revelou seu caráter empreendedor, constituindo uma espécie de empresa de transporte coletivo. O trabalho era feito com carruagens que ligavam os pontos religiosos de Paris, conduzindo fiéis às Igrejas para visitação. Alguns biógrafos vêem nessa empreitada o início do transporte coletivo urbano na capital francesa. (ATTALI, 2003, p. 278-281).

¹⁶¹ ATTALI, J. *op. cit.*, p. 226.

¹⁶² PÉRIER, 1973, p. 25.

Para Gilberte, as atividades de Pascal cessaram no início de 1659. Todavia, essa afirmação revela um desejo particular da biógrafa que quer fazer calar a voz de Pascal nos últimos anos por conta de sua reviravolta de pensamento, opondo-se ao grupo jansenista, de quem a irmã do filósofo tinha se apegado. Para Attali, embora Blaise tenha interrompido as atividades durante dezoito meses, entre fevereiro de 1659 e o verão de 1660, voltou a ocupar-se com o lançamento do empreendimento comercial das carruagens e, sobretudo, com uma derradeira batalha para defender sua verdade.¹⁶³ Certamente, para os jansenistas, Pascal morreu em fevereiro de 1659.

Todavia, mesmo padecendo pela enfermidade, Pascal não deixou de criar. Uma de suas maiores descobertas científicas adveio num momento de extremo incômodo proporcionado pela enfermidade.¹⁶⁴ Assim sucedeu também com a teoria sobre a roleta.¹⁶⁵ Em outra ocasião, sofrendo de enxaquecas e cólicas terríveis, problemas no abdome, continuou trabalhando e escreveu o *Tratado dos senos do quadrante de círculo*. “No fim de fevereiro de 1659, durante sua empreitada sobre os ciclóides, suas dores eram tão fortes que não conseguia mais ler, escrever e até falar”.¹⁶⁶

Sua cabeça, contudo, continuava funcionando. A dor parecia não a atingir. As dificuldades que a enfermidade lhe propiciou não o impediam de continuar dando luz a grandes teorias matemáticas, além de perseverar na constituição dos seus *Pensamentos*. “Não era demais para seu espírito; mas seu corpo não pôde resistir, pois foi este último abatimento

¹⁶³ Cf. ATTALI, 2003, p. 254.

¹⁶⁴ Numa noite de insônia, em que suas dores de cabeça eram insuportáveis, quando tinha trinta e cinco anos, um pouco antes desse período de extremo agravamento, Pascal concebeu a teoria do cálculo integral. “Ele descobriu que a superfície descrita por uma curva é igual à soma de um número infinitamente grande de superfícies infinitamente pequenas. Concebeu também que, quando essa curva é descrita por uma equação polinomial de certa potência, essa superfície é proporcional ao valor de uma curva de uma potência superior de uma unidade”. (Cf. *Ibidem*, p. 236).

¹⁶⁵ Como salienta sua irmã Gilberte: “Eis porque nas suas insônias, de resto mui freqüentes e cansativas, vieram-lhe uma noite ao espírito alguns pensamentos sobre a roleta”. (PÉRIER, G. *op.cit.*, p. 26).

¹⁶⁶ ATTALI, J. *op. cit.*, p. 243.

que acabou de solapar inteiramente sua saúde e o reduziu a este estado tão aflitivo a que já me referi e no qual não podia mais engolir”.¹⁶⁷

É justamente nesse período, no início de 1659, que Pascal concluiu um texto buscando dar um sentido ao seu sofrimento. Trata-se da *Oração para pedir a Deus o bom uso das doenças*, que ele iniciara dois anos antes¹⁶⁸. Esse texto encontrará eco em toda a Igreja no que diz respeito à reavaliação da doutrina sobre os doentes.¹⁶⁹ Durante os dezoito meses seguintes a fevereiro de 1659, Pascal ficou fraquíssimo. Sofreu um verdadeiro martírio.¹⁷⁰ Em março de 1660, Pascal melhorou surpreendentemente e foi levado pela irmã mais velha à casa dela, numa viagem de dois dias até Bienassis.¹⁷¹ Nessa época, conseguiu reformular e concluir os *Escritos sobre a graça* e dar últimos retoques nos *Discursos sobre a condição dos grandes*. No final de 1660, retorna a Paris e se empenha na confecção do seu tratado sobre a condição humana, denominado posteriormente de *Pensamentos*.

Em outubro de 1661, a problemática estabelecida entre Pascal, os jansenistas e a Igreja fez com que o filósofo se esgotasse ainda mais. Na verdade, Pascal se opôs à posição adotada pelo seu antigo grupo de amigos jansenistas. Arnauld, Nicole, Singlin e o Mestre de Sacy, juntamente com sua irmã e cunhado, Gilberte e Florin, todos os mesmos que lutaram para propagar as idéias de Jansênio. Estes, para fugir da condenação da Santa Sé, queriam assinar um formulário elaborado pelo Papa condenando o jansenismo e professando a pureza de sua fé. Assinar essa profissão seria renegar todo o modo de viver a fé praticada por esse grupo até então e, na opinião de Pascal, ir contra a doutrina da graça eficaz de Santo

¹⁶⁷ PÉRIER, 1973, p. 26.

¹⁶⁸ Por se tratar do texto mais importante para o objetivo dessa pesquisa, será dedicada à *Oração* um capítulo à parte.

¹⁶⁹ No ano de 1984, o Papa João Paulo II publicou uma carta encíclica intitulada *Salvifici Doloris* na qual propõe um sentido cristão ao sofrimento humano. Nesse documento, a Igreja reflete o pensamento de Pascal no que diz respeito ao sentido redentor que o sofrimento oferece. Quando associado ao sofrimento de Cristo na cruz, o sofrimento humano, como o de Jesus, se torna caminho para a reconciliação do ser humano consigo e com Deus.

¹⁷⁰ Ingeria somente caldos e poções prescritas por médicos. Encolerizava-se por não conseguir responder as cartas que lhe enviam. Em seguida os médicos lhe proibiam até de falar, dada a sua fraqueza. Todavia, encarava esse langor com alegria e víamos diariamente que abençoava Deus com todas as forças da alma. (Cf. PÉRIER, 1973, p. 26).

¹⁷¹ ATTALI, 2003, p. 257.

Agostinho. A partir daqui, Pascal se afastou da posição dos jansenistas, negando-se a assinar o formulário do Papa. Pascal preferiu a dor de ir contra os companheiros e o Papa do que refutar a si mesmo.

Talvez essa tenha sido a maior dor de Pascal: a dor de permanecer sendo ele mesmo em todas as circunstâncias. Sua afirmação fez com que ele se afastasse intelectualmente de seus antigos companheiros jansenistas e até mesmo que se apartasse do jansenismo, na medida em que seus dirigentes, a partir dessa reviravolta, negaram seus ideais primeiros. A questão permanece aberta. Teria Pascal assinado contra *Port-Royal* antes de morrer?¹⁷²

No seu último ano de vida, já completamente tomado pela enfermidade, Pascal dedicou-se à prática da caridade.¹⁷³ Contudo, mesmo fragilizado pela dor física, ainda suportou um embate para a publicação de um livro coletivo publicado por pensadores de *Port-Royal: Lógica ou arte de pensar*. Arnauld queria eliminar os capítulos escritos por Pascal, atitude que o irritou. Mesmo no leito, doente e sem muitas esperanças, Blaise continuava lutando por suas idéias.

No início de julho, o estado de saúde de Pascal agravou-se bastante: cólicas e insônias constantes. Segundo Gilberte, quando alguém manifestava pena dele, respondia que não lastimassem seu estado, que antes temia a cura, e se lhe indagavam a razão, dizia que era porque conhecia os perigos da saúde e as vantagens da doença.¹⁷⁴ Nessa mesma época, procurou o padre Beurrier para se confessar e pedir a extrema-unção. Esse religioso será a

¹⁷² Como se não bastasse o sofrimento de se sentir traído em seus ideais pelos seus companheiros jansenistas, Pascal ainda teve que suportar mais uma perda. Nessa mesma época, sua irmã Jacqueline foi encontrada morta em sua cela em *Port-Royal*. Blaise ficou avassalado pela dor e pela tristeza. “Fui atingido pela dor que não consegui suportar”.(BRUNSCHVICG, 1932 apud ATTALI, 2003, p. 276)

¹⁷³ Acolhia pessoas doentes em sua casa, partilhava tudo o que tinha e prezava pela simplicidade de vida. Em junho de 1662, Blaise hospedou uma família de operários cujo filho tinha varíola. Sabendo desses fatos e dos riscos que seu irmão corria, Gilberte nos relata que se dirigiu até Paris e levou Pascal consigo para a casa que ela possuía. Blaise preferiu sair ele mesmo da casa a retirar a família com o filho doente. Porém, três dias depois de estabelecido na casa de Gilberte, o filósofo foi acometido por uma violenta cólica que lhe tirou o sono. (PÉRIER, 1973, p. 34)

¹⁷⁴ *Ibidem*, p. 35

única prova da posição final adotada por Pascal. Teria ele se submetido à Santa Sé e negado o jansenismo? Posteriormente, Beurrier elaborou um relato de suas conversas mostrando um Pascal submisso ao Papa e afastado, havia dois anos, de qualquer polêmica por ignorância teológica. Segundo Attali, os biógrafos discordam sobre o valor desse testemunho. Para alguns, o padre teria dito a verdade, mas, para outros, é improvável que Pascal tivesse renegado seus ideais e os de *Port-Royal*.¹⁷⁵

A partir de então a morte foi-lhe aproximando rapidamente. Suas cólicas aumentaram muito. Os médicos o trataram com inalações, mas sem resultado objetivo. No início de agosto, a dor era tanta que ele tinha freqüentes desmaios. Nessa ocasião, pediu os sacramentos. Pediu ainda para morrer junto com os Incuráveis, um grupo de doentes terminais acolhidos no Hospital da Rua Sèvres, fundado em 1653 pelo Cardeal de La Rochefoucauld, porém Gilberte não autorizou. “Esta resposta afligiu-o sensivelmente e ele me fez prometer, ao menos, que se algum dia obtivesse alívio eu lhe daria essa satisfação”.¹⁷⁶

Na noite de 18 de agosto, preocupada com a condição de seu irmão, Gilberte chamou um padre para estar com ele. Recebeu os sacramentos e passou as vinte e quatro horas seguintes em convulsões. Morreu no dia 19 de agosto de 1662 à uma hora da madrugada. Suas últimas palavras, segundo Gilberte foram logo após receber a comunhão das mãos do padre: “que Deus não me abandone jamais”.¹⁷⁷ Pascal foi enterrado em 21 de agosto de 1662, na igreja de Saint-Étienne-du-Mont.

No relato biográfico escrito por Marguerite Périer, sobrinha de Pascal, encontramos dados importantes para saber a causa de sua morte. Vale a pena transcrevê-lo por inteiro.

Estômago e fígado alterados, intestinos gangrenados, sem que se possa ter julgado precisamente se tal fora a causa das dores das cólicas ou se efeito. Mas o que houve de mais especial foi a abertura da cabeça, descobrindo-se

¹⁷⁵ ATTALI, 2003, p. 283.

¹⁷⁶ PÉRIER, 1973, p. 36.

¹⁷⁷ Ibidem, p. 37.

que o crânio não tinha nenhuma outra sutura além da sagital; o que aparentemente causara fortes dores de cabeça às quais ele esteve sujeito durante toda sua vida. É verdade que já tivera a sutura que se chamava fontanela. Mas, uma vez que esta ficou aberta por muito tempo durante sua infância, como acontece amiúde nessa idade, e não se fechou, formara-se um calo que a cobrira por inteiro, calo tão considerável que podia ser facilmente palpado. Quanto à sutura coronal, não havia vestígio algum dela. Os médicos observaram que havia prodigiosa abundância de miolos, cuja substância era tão sólida e condensada que os levou a considerar que, não se tendo fechado a fontanela, a natureza teria assim provido à compensação, motivo este ao qual se atribuiu particularmente sua morte e os últimos acidentes que a acompanharam; viu-se que, por dentro do crânio, em relação com os ventrículos do encéfalo, havia duas impressões, como se fossem de um dedo na cera, que estavam cheias de um sangue coagulado e corrompido que começara a avançar sobre a dura-máter.¹⁷⁸

3.2 A DOENÇA DE PASCAL

Segundo Attali, a partir dessa necropsia relatada por Marguerite, pode-se diagnosticar necrose intestinal, infarto do mesentério e hemorragia cerebral.¹⁷⁹ Entretanto, os estudos sobre a enfermidade de Pascal não possuem uma conclusão pacífica, devido a precariedade da medicina da época e sua linguagem inacessível, seja pela falta de detalhamento científico, seja pelo pudor com que se abordava o assunto.

Segundo Jerphagnon, as hipóteses mais diversas não têm fundamentos suficientes e foram emitidas por médicos que não tomaram os riscos de diagnósticos retrospectivos. Para alguns, houve uma intoxicação por chumbo, devido aos utensílios usados nos estudos sobre o vácuo. Para outros, ocorreu um amolecimento cerebral, termo atribuído à última etapa de um processo de neurastenia aguda. Outros enfim, atribuem sua doença a delírios de ordem religiosa, com alucinações hereditárias e sífilis. Todavia, as hipóteses mais comuns e menos fantasiosas dizem respeito a uma tuberculose ou um câncer digestivo que culminou numa metástase cerebral, seguido de hemorragias. Essa posição é defendida pelo

¹⁷⁸ PÉRIER, 1973 apud ATTALI, 2003, p. 285.

¹⁷⁹ Ibidem, p. 285.

médico francês Jean Torlais em seu livro *Au chevet de Pascal* de 1955 e pelo Dr. Nautiac na obra *Blaise Pascal malade* de 1930.¹⁸⁰

Marguerite relata um episódio no qual Pascal, por ocasião de sua estada em Rouen, sofreu com uma doença que fez com que ele passasse vários dias não sentindo os pés, como se fossem de mármore, de modo que tinha que colocá-los na água quente até recobrar o calor.¹⁸¹ Esse fato pode ser indício de uma crise decorrente de reumatismo, oriunda de complicações gastro-intestinais o que acentua a hipótese levantada pelos doutoures Torlais e Nautiac. O reumatismo também pode ser evidenciado pela dificuldade que ele teve de caminhar a partir de 1660, quando ele passou a usar uma bengala. “*Je suis si faible, écrit-il à Fermat, en août 1660, que je ne puis marcher sans bâton*”.¹⁸²

O fato de ele não conseguir mais engolir líquidos desde os vinte e quatro anos revela uma degeneração de seu aparelho digestivo. Para Jerphagnon, esses sintomas, provavelmente, denotam espasmos do esôfago, decorrentes de ulceração, diverticulite ou anorexia. A dificuldade em ingerir alimentos deve ter contribuído para a má alimentação e fraqueza. O mal deve ter se transformado em um tumor maligno, o qual, posteriormente se propagou. As metástases provocaram neoplasmos no estômago, atingiram os intestinos, as meninges e o encéfalo. Isso explica as dores constantes de cabeça e as cólicas que sempre o afligiram. Assim, o câncer provocou uma meningite cancerígena que deu a forma final da doença.¹⁸³

Jerphagnon também apresenta os relatórios elaborados pelos pesquisadores, já citados, sobre a *causa mortis* de Pascal, que se sintetizam como um diagnóstico de câncer-ulceral de estômago, com metástases que marcaram a fase final e mais cruel da doença, implicando delírios e dores significativas de cabeça por conta de uma meningite

¹⁸⁰ JERPHAGNON, 1956, p. 37-38.

¹⁸¹ PÉRIER, p. 58-59.

¹⁸² “Eu estou tão fraco”, escreve ele a Fermat, em agosto de 1660, que eu não posso andar sem bengala. (tradução nossa). JERPHAGNON, L. *op. cit.*, p. 33.

¹⁸³ *Ibidem*, p. 41.

carcinomatosa sobrevinda ao curso do câncer estomacal (Dr. Nautiac) e um neoplasmo do estômago, seguido de lesão parietal com metástases intestinais e cerebrais, decorrendo em hemorragia terminal (Dr. Torlais).¹⁸⁴ Esses diagnósticos encaixam perfeitamente com a análise do cadáver de Pascal relatado por Marguerite.

3.3 O SENTIDO DO SOFRIMENTO EM PASCAL

Após relatar a trajetória de sofrimento de Blaise Pascal, com um enfoque específico em sua enfermidade, passa-se agora a verificar o sentido que o filósofo atribuiu à sua doença, a partir de sua *Oração para pedir a Deus o bom uso das doenças* e, ocasionalmente, com outros textos pascalianos.

3.3.1 A oração para o bom uso das doenças

No início de 1659, quando seu sofrimento aumentou muito, seja por ocasião da polêmica jansenista, seja pela terrível dor de dentes que o afligia, Pascal precisava encontrar um sentido para a sua atual situação. Como filósofo, precisava buscar as causas. A busca pela profundidade das coisas, inclusive da própria dor, fez com que ele escrevesse a *Oração para o bom uso das doenças*. Trata-se da oração de um crente. Aqui, o filósofo e o cristão Pascal se encontram, sendo impossível dissociá-los.

Em síntese, a *Oração* tem como objetivo pedir a Deus a graça de sua conversão. Pascal percebe que usou mal de sua saúde, aproveitando-a para gozar das delícias da vida. Por conta disso, seguindo fielmente a cartilha jansenista de escrúpulos, elabora uma

¹⁸⁴ Ibidem, p. 43-44.

prece com o intuito de se arrepender de suas faltas e se unir aos sofrimentos de Jesus. Assim, pede que a enfermidade o conduza a ele mesmo, não ao eu cheio de concupiscência que, diante de Deus, toma-se por Deus, mas ao eu que, cheio de misérias e fraquezas, tal como atestam as doenças, une-se aos sofrimentos de Cristo. Nessa união, o eu egoísta cede lugar ao eu unido ao próprio eu de Cristo que o devolve, após um processo de conversão, a Deus e aos méritos da graça, fonte da verdadeira e única consolação.

Segundo Mesnard, a *Oração* apresenta a proposta de uma segunda conversão, uma busca de perfeição após um tempo de vivência cristã. Reflete a ânsia de Pascal em se assemelhar mais ao Cristo, na medida em que é justamente isso que significa converter-se.¹⁸⁵ O texto apresenta uma firmeza de doutrina semelhante aos *Pensamentos*. Além disso, é escrita com um estilo ardente, num desenvolver poético cujos movimentos sucessivos parecem refrões e são comparados a estrofes magnificamente ritmadas. A prece é dividida em quinze parágrafos, seguindo o gênero literário próprio de orações religiosas. A petição é uma característica fundamental desse tipo de escrito. Nela, o crente expõe suas mazelas pedindo algo. No caso de Pascal, não há pedido de cura das doenças, mas de busca de um significado para as mesmas, compreendendo-as na dinâmica do seu próprio pecado e da graça divina.

A *Oração* começa proclamando que não só as prosperidades, mas também as próprias desgraças que acontecem aos eleitos são conseqüências da misericórdia divina¹⁸⁶. Isso acontece para libertar o homem do apego ao mundo que se traduz como orgulho. O mundo provoca um sentimento de satisfação que faz com que o ser humano se apegue. A doença, por sua vez, lança as pessoas na origem de si mesmas. A doença faz com que a pessoa se entenda finita e compreenda a efemeridade da existência. Isso proporciona um afastamento do mundo como fonte de apego e de orgulho. Tendo em vista que a doença o faz sentir-se próximo da morte e indica a finitude da vida, o enfermo se vê diante de uma realidade de dor,

¹⁸⁵ MESNARD, 1951, p.115.

¹⁸⁶ PASCAL,1975. p. 30.

na qual nenhum prazer do mundo pode desviá-lo. Achar que o mundo com suas alegrias basta ao ser humano é, para Pascal, orgulho, do qual a doença vai libertá-lo.

Essa afirmação supõe, inicialmente, a idéia de que mesmo os eleitos sofrem. O sofrimento é próprio da existência não é exclusivo aos pecadores. Compreender que a misericórdia de Deus age também por ocasião do sofrimento é o grande mistério que Pascal quer desvendar por ocasião de sua enfermidade. Por isso, pede para não se comportar como pagão, ou seja, proclamar que sua fé vai além das intempéries de sua saúde. Na opinião de Blaise, foi a justiça divina que o reduziu a esse estado. Deus permanece o mesmo, tanto nas consolações como nos de castigos. Com isso, Blaise visa reconhecer a soberania de Deus que continua bom, independente da situação pela qual passam os seus filhos.

Em seguida, Pascal indica o motivo de Deus ter lhe enviado os males. “Vós me havíeis dado saúde para vos servir, e eu só a empreguei profanamente: enviais-me agora a enfermidade para me corrigir. Empreguei mal minha saúde, e me puniste justamente”¹⁸⁷. A doença é entendida como um ato justo de Deus ao pecador. Para o jansenista Pascal, a justiça é inseparável da misericórdia divina, uma vez que a doença é uma dádiva a todos os que participam da redenção em Jesus. Entretanto, para a cristologia pascaliana, derivada de Agostinho, Cristo remiu a todos, mas serão salvos apenas aqueles que se unirem aos sofrimentos de Jesus. Se a saúde não foi bem aproveitada, Deus envia a enfermidade para corrigir o ser humano na intenção de evocar o arrependimento por ter usado tão mal do bom estado. O aniquilamento do vigor pode ser salutar na medida em que aponta a salvação a ser assumida pela pessoa. O sofrimento é evocado como meio para Pascal gozar unicamente de Deus, abandonando os prazeres do mundo.

A justiça divina deve ser entendida aqui na perspectiva da providência, na medida em que o tirou dos males oriundos do mundo. O sofrimento o livrou do orgulho. A

¹⁸⁷ Ibidem, p. 30.

enfermidade implica a morte do homem em relação ao mundo, ele é lançado na solidão de si. Ele passa a estar só com suas fraquezas, com suas precariedades. Nesta solidão, quem o acompanha é Deus. Ora, o Deus pascaliano é o Deus *absconditus*, tão escondido que Ele mesmo esteve só, na solidão da noite, no Getsêmani. Assim, as noites do Getsêmani estão presentes em toda existência humana. Do mesmo modo que Jesus ficou só, o sofredor pode unir suas dores às dele, solitário, na noite da enfermidade.

No terceiro parágrafo da *Oração* percebe-se a intenção do filósofo em mostrar que todas as coisas do mundo subsistem para exercitar os eleitos ou para punir os pecadores. Assim, o sofrimento arranca o ser humano de tudo o que ele está preso, pois o arrasta para o seu íntimo, no qual encontra a sua própria miséria unida à grandeza divina. Segundo Pascal, Deus destrói nele a consideração por todas as coisas a partir do enfraquecimento, na medida em que o afasta das doçuras da saúde e dos prazeres do mundo.¹⁸⁸ A enfermidade é considerada como uma espécie de morte que o separa do mundo e, conseqüentemente, desse eu, fruto do amor próprio, desatando-o de todos os objetos de apego, deixando-o livre para implorar a misericórdia divina e a conversão do coração. Entretanto, Blaise não refuta a consolação, dom necessário para que o sofredor suporte a dor e experimente a misericórdia. Não se pode provar a conversão enquanto se está apegado ao mundo. Por isso, a doença é um instrumento eficaz, pois conduz a pessoa à solidão necessária ao encontro com Deus na intimidade.

Pascal reconhece que viveu na amargura dos pecados durante a boa saúde e pede para gozar agora das doçuras advindas da dor¹⁸⁹. Se antes a doçura era associada ao gozo de um estado saudável agora o gozo se refere às investidas da doença. Só ela, acima de toda obra de caridade, jejum, mortificação, renúncia, pode iniciar no pecador a obra da conversão. É Deus quem o acompanha. Ele, em última instância, inicia o processo de conversão no

¹⁸⁸ Ibidem, p. 31.

¹⁸⁹ Ibidem, p. 32.

pecador. Arrepende-se não é fruto de esforço pessoal, mas de abandono à própria realidade, mesmo que essa realidade seja de sofrimento. O trabalho do que busca a conversão só serve para fazer merecer outras virtudes que acompanham a ação divina em sua graça. A primazia de Deus sempre é preservada, pois só ele, por sua misericórdia, ama a miséria humana. Essa miséria que o próprio homem abomina, mesmo sendo-lhe constituinte de seu ser no estado presente.

Em um aforismo dos *Pensamentos* ele ressalta esse princípio inerente à oração.

Por que Deus estabeleceu a oração?

1. Para comunicar às criaturas a dignidade da causalidade.
2. Para nos ensinar de quem nos vem a virtude.
3. Para nos fazer merecer as outras virtudes pelo trabalho.

Mas para conservar para si a primazia, dá a oração a quem lhe apraz.

Objecção: mas acreditar-se-á que se tem de si mesmo a oração.

Isso é absurdo, pois que, tendo a fé, não se pode ter as virtudes, como se terá a fé? Haveria mais distância entre a infidelidade e a fé do que entre a fé e a virtude?¹⁹⁰

Esse é o sentido da prece. A conversão é uma obra que excede todas as obras humanas. Deus dá a graça a quem lhe apraz. Por isso a *Oração* é dirigida a Deus. Tudo o que não é de Deus não oferece esperança. Percebe-se no quarto parágrafo da prece a importância que Pascal dá à imagem. Para ele, no momento de seu batismo, Deus estampou a imagem divina em sua alma. Todavia, os pecados a desfiguraram, imprimindo a imagem do mundo de modo que a imagem antiga já não pode ser reconhecida.¹⁹¹ Assim, da mesma maneira que a primeira estampa só podia ter sido feita por Deus, a segunda, pela conversão, não acontece por esforço próprio, mas unicamente pela ação divina. Trata-se de, pela *Oração*, rogar a reimpressão do retrato desaparecido de Cristo que é a imagem e o caráter de Deus. É por isso que no retorno a si, pedido na oração, o homem encontra o eu de Cristo.

Aqui vale a pena ressaltar que a imagem de Deus no homem é desfigurada pela queda. A imagem de Deus impressa no homem permitia a ele habitar tranqüilo consigo

¹⁹⁰ *Pensamentos. op. cit.*, L.930; Br. 513

¹⁹¹ PASCAL, 1975, p. 33.

mesmo, porque nele encontrava Deus. Ofuscada essa imagem, não reconhecendo mais nela o próprio Deus, o homem (pós-queda) não consegue mais habitar nele mesmo. O retorno a si tornou-se problemático. Se, outrora, ele, retornando a si, encontrava Deus, atualmente ele encontra-se com suas misérias. Ora, esse encontro o lança no tédio, em uma espécie de angústia patológica: o homem não suporta a si mesmo. O inferno não é o outro como diria Sartre, mas o “si mesmo”. Pascal sustenta que a razão do outro é o mais belo lugar do mundo.¹⁹² Em outro momento, afirma que o ser humano tem uma idéia tão grande da sua alma que não pode tolerar ser desprezado e não estimado por outrem. Toda felicidade dos homens consiste na estima.¹⁹³

Ora, se o mais belo lugar do mundo é a razão alheia, o pior lugar do mundo que eu posso ocupar sou eu mesmo. Se a felicidade dos homens consiste na estima alheia, o homem faz tudo para gozar dessa estima. Tudo faz para ocupar o mais belo lugar do mundo. Ele se apresenta com todas as qualidades apreciadas por todos para ser admirado e estimado pelos outros. Ele faz de si mesmo um ser cheio de misérias, um Deus para os outros. Somente dessa forma ele atrai a estima alheia sobre si. Todavia, esse eu fabricado para atrair a consideração alheia leva o homem a alienar-se de si mesmo. Ele toma esse eu imaginário, fabricado, como verdadeiro. De certa forma, o eu imaginário, construído para admiração alheia, esconde o eu verdadeiro. O homem passa a se ver como ele é visto. A visão do outro impede o homem de se ver como ele é. O homem atual diverte-se na consideração alheia.

Sem conseguir habitar em si mesmo, explica-se, em Pascal, a busca pela semelhança com Jesus pela assimilação de sua estampa na alma humana. No retorno a si, o homem depara-se com a imagem do Homem/Deus. Para Pascal, a conversão não se dá simplesmente fugindo do pecado, mas conformando-se com Deus através de Jesus Cristo, seu único mediador. O ser humano, após o pecado original, não pode chegar a Deus de outro

¹⁹² PENSAMENTOS, L. 470, Br. 404.

¹⁹³ Cf. Ibidem, L. 411, Br. 400.

modo. Isso porque, na concepção pascaliana, quando o homem se encontra distante de Deus, ele está à deriva de si mesmo. Longe de si e de Deus, resta-lhe a fuga aos divertimentos.

Quem ama o mundo desagrada o Senhor. Amar o mundo é lançar-se no orgulho e no desvio de si.

Pascal coloca em questão o “eu” humano. Se o retorno a si é insuportável, se há uma fenda que separa o estado anterior e posterior à queda, se o homem não consegue mais ter acesso a si mesmo porque Deus está ausente dele (não se tem mais acesso à verdadeira imagem de Deus), então não há mais uma identidade do homem. Distante de Deus, o homem não pode, a rigor, sequer dizer “Eu”. Não há ponto fixo para ele. Só pode, a rigor, dizer “Eu” aquele que é unido a Deus: o homem-Deus, Jesus Cristo. Tocado pela graça, o homem encontra aquele que retornou a si, o Deus feito homem, que restaurou a imagem de Deus no homem. Em Jesus, o eu concupiscente pós-queda se aniquila, pois aniquila o pecado e o orgulho. Se o apego ao mundo, considerado como orgulho, levou o ser humano a se inchar de si e o fez acreditar ser suficiente para tudo o que fosse necessário à sua satisfação, em Cristo esse orgulho é vencido, pois o eu de Jesus se uniu a (não há um eu de Deus, somente um eu do Homem/Deus) Deus e venceu o mundo. Assim, o ser humano, unido ao eu de Jesus, pode dar sentido aos seus sofrimentos: o corpo sofredor, quando unido ao corpo ferido de Cristo, é redimido, pois se desapega do mundo e vence o orgulho. O próprio Deus se fez sofredor. Pascal compreende que aquele que é isento de dor se fez sofrimento para dar sentido à dor humana.

No quinto parágrafo da *Oração*, Pascal reafirma o abandono à vontade divina, mesmo com sofrimento, pois ele continua tendo o mundo como objeto de delícias. Todavia, a dor é parte da opção por Deus. Não dá pra fugir dela quem opta por abandonar-se aos projetos divinos. Trata-se de um amor necessário que precisa desenvolver os que buscam conformar-se com Cristo. Esse amor exige um amor livre. Amar a própria condição, ainda que ela seja de

sofrimento. Não simplesmente amar a si próprio no sofrimento, mas amar o Deus que também sofreu e, nas dores de Cristo, no Deus sofredor, encontrar significado para a própria dor. “Oh, como são felizes aqueles que, com uma inteira liberdade e com uma irresistível inclinação da vontade, amam perfeitamente aquilo que são obrigados a amar necessariamente!”¹⁹⁴. Inclinar a vontade e amar com liberdade pelo necessário. Eis a chave da felicidade!

A *Oração* não visa a nenhum mérito em si. Deus não pode ser obrigado a conceder nada necessariamente. Um coração que se voltou para as criaturas não pode esperar nada das próprias ações, mas unicamente da misericórdia divina. A doença deve gerar uma dor interior por conta do vazio e conduzir ao arrependimento dos pecados e a fuga do orgulho. O sofrimento deve ser entendido como punição e imagem dos males da alma. A enfermidade também é remédio, na medida em que considera as dores que não sentia em sua interioridade. “Pois, Senhor, a maior dessas doenças é essa insensibilidade e essa extrema fraqueza que lhe havia tirado todo o sentimento de suas próprias misérias”¹⁹⁵. A contínua negligência com a qual Pascal afirma ter conduzido sua vida foi deflagrada pela doença. Essa situação de miserabilidade o alertou para reavaliar sua conduta. Nesse escrito, percebe-se a influência desse momento ascético no desenrolar da existência pascaliana. Ele não desprezará o sofrimento. Não quer mais perder tempo no caminho da perfeição cristã. Se para estar atento às próprias faltas a doença é necessária, ele a assume e a postula como condição para configurar-se ao Cristo.

Até o presente momento, Pascal estimou a saúde como bem. Não porque se utilizou dela para servir a Deus, mas porque, por meio dela, podia gozar da abundância da vida, saboreando os prazeres funestos. Todavia, a partir de agora, o filósofo quer conformar seus sentimentos aos de Cristo e, para isso, precisa saber felicitar-se na aflição. Ao sentir-se impotente de agitar-se por fora, por conta da enfermidade, poderá purificar seu interior, de

¹⁹⁴ Ibidem, p. 33.

¹⁹⁵ Ibidem, p. 34.

modo que suas ações não repugnem mais os sentimentos de Deus. Inicia assim uma ascese interior. Passa a buscar Deus dentro dele mesmo, já que fora não pode procurá-lo por conta da debilidade física. Opta pelo interior, para buscar, nele, os sentimentos divinos.

O parágrafo X da *Oração* é fundamental para a compreensão do sentido do sofrimento nesse escrito. Pascal reafirma a sua natureza odiosa, marcada pelo pecado. Nada nele agrada a Deus. Tudo é definitivamente mau. A única coisa que o faz semelhante a Deus é a dor. “Nada vejo em mim, Senhor, senão as minhas dores que tenham alguma semelhança com as vossas”¹⁹⁶. Essa similitude será a base donde o crente poderá pedir algo a Deus. Na enfermidade ele se identifica com o Cristo sofredor e, por conta disso, sente-se confortado e possibilitado a se relacionar com Deus em oração. Se a doença também tem procedência divina, foi Deus quem quis que ele estivesse daquela maneira e é nisso que Pascal busca apoio.

Na cristologia pascaliana, Deus tomou um corpo para nele sofrer pelos males da humanidade. Essa foi a missão de Jesus que, encarnando-se, assumiu na carne as dores de todos os seres humanos, inclusive Pascal. Deus sofre em Cristo para a salvação dos homens. Sofre para que o sofrimento humano tenha sentido. Deus ama os corpos que sofrem, pois, por meio de um corpo sofredor, redimiu o mundo decaído. Dessa maneira, aquilo que era total de semelhança, diferença absoluta por causa do pecado, agora tem um fundamento de relação. A semelhança se torna possível em decorrência das dores de Jesus¹⁹⁷. É a união às dores de Cristo que dá sentido ao sofrimento humano.

Pascal recorre a essa semelhança com o corpo de Cristo para evocar sentido ao seu sofrimento. Na sua dor, o filósofo vê um meio de amar mais a Deus, na medida em que se torna semelhante a ele. Os males se transformam em convite ao Senhor.

¹⁹⁶ Ibidem, p. 36.

¹⁹⁷ Mais adiante esta questão será desenvolvida na relação desse tema com o conceito de desproporção na antropologia pascaliana.

Tende o meu corpo em agrado, não por ele mesmo, nem por tudo o que contém, pois tudo dele é digno de vossa cólera, mas pelos males que suporta, e que, só eles, podem ser dignos de vosso amor. Amais meus sofrimentos, Senhor, e que meus males vos convidem a me visitar. Mas, para terminar o preparo de vossa morada, fazei, ó meu Senhor, que, se meu corpo tiver isso de comum com o vosso, que sofra, pelas minhas ofensas, e a minha alma, se tiver isso de comum também com a vossa, que ela caia em tristeza pelas mesmas ofensas; e que assim eu sofra convosco e como vós, e no meu corpo, e na minha alma, pelos pecados que cometi.¹⁹⁸

Se tudo é indigno por conta do pecado, se tudo é marcado definitivamente pela queda adâmica¹⁹⁹, o único espaço possível para estabelecer semelhança com o divino é o sofrimento unido ao de Jesus. A dor é estabelecida por Pascal como o espaço digno de possibilidade do amor de Deus, em vista dos sofrimentos de Jesus. Não se trata de um amor abstrato, mas provado no próprio corpo sofredor. Assim, Pascal, ao invés de rejeitar o sofrimento provocado pela suas enfermidades, ele a transforma em um caminho de redenção. Nela, o ser humano pode ser comparado ao Filho de Deus que sofreu. Por isso, Pascal pede que as dores sejam aplicadas às suas ofensas. À semelhança com o corpo de Cristo que sofreu pelas ofensas da humanidade, o corpo de Blaise também é um meio para expiar suas faltas. O mesmo se aplica à alma. Assim, como a alma de Jesus se entristeceu com os pecados da humanidade, a alma de Pascal deve se entristecer por conta de seus erros. Sofrer com Cristo pelas faltas cometidas. Essa é a intenção de Blaise ao assumir a dor em semelhança às dores de Jesus.

O parágrafo seguinte é um clamor pelas consolações divinas. Pascal sabe que o sofrimento em si não tem sentido e não quer ficar abandonado às próprias dores. Para tanto, pede o auxílio divino para ajuntar consolações aos sofrimentos da doença. O Espírito Santo é o consolador e sua presença é dom gratuito, é graça. Na espiritualidade pascaliana, Deus não deixa o pecador definhando na dor sem consolações. São elas, por obra da graça, que favorecem

¹⁹⁸ PASCAL, 1975, p. 36.

¹⁹⁹ Trata-se de uma alusão ao pecado cometido por Adão no livro do Gênesis. Esse tema será mais aprofundado posteriormente.

o ser humano a assumir os próprios males e compreendê-los na sua dinâmica salvífica. Por isso, essa graça é fundamental para o alívio do sofrimento. Seria uma tragédia para Pascal perceber o corpo de Jesus abatido de morte e sua alma em uma tristeza profunda a ponto de suar sangue por conta dos pecados que o filósofo cometera. Sofrer no próprio corpo e na própria alma é o único meio para regozijar-se diante desse fato. Esse é o consolo fundamental: assemelhar o seu sofrimento ao de Cristo, expiando as próprias transgressões.

Pascal pretende aplacar a cólera divina diante de seus pecados por meio de suas dores. A enfermidade é o modo como Deus agiu nele para expiar suas faltas. Elas passam a ter função redentora. Desejar saúde e vida, a partir de agora, só tem sentido se essas forem empregadas na obra de Deus.

Não vos peço nem saúde, nem enfermidade, nem vida, nem morte; mas disponde de minha saúde e de minha enfermidade, de minha vida e de minha morte, para vossa glória e para utilidade de vossa Igreja e de vossos santos, entre os quais por vossa graça espero encontrar-me. Só vós sabeis o que me é proveitoso: sois o mestre soberano, seja feita a vossa vontade. Dai-me, tirai-me; mas conformai-me à vossa a minha vontade; e que numa submissão humilde e perfeita e numa santa confiança, eu me disponha a receber as ordens de vossa eterna providência, e adore igualmente tudo o que vem de vós.²⁰⁰

Deus sabe tudo. Sabe inclusive aquilo que é necessário para a salvação de Pascal. Essa certeza está presente na *Oração*. Por isso, ele já não pede a cura da enfermidade. Ela é oriunda do próprio Deus e ele sabe o que é proveitoso para o ser humano. A vontade divina deve ser sempre resguardada e o mais conveniente é aceitar o proposto. O único desejo de Pascal é conformar-se aos desígnios de Deus. Submissão humilde e confiante. Essa é a atitude daquele que sofre. Não seria correto pedir para tirar o sofrimento, embora, se for da vontade divina, esse pode ser tirado. Justo é acatar pacificamente a obra nele realizada. Todavia, a doença não tem um fim em si mesma. Além de apontar para a expiação dos próprios pecados, como já apresentamos, ela é direcionada para a Igreja e para os santos, ou

²⁰⁰ Ibidem, p. 38.

seja, é canalizada para as necessidades que Deus julgar conveniente. Rejeitar a dor seria negar a possibilidade de cooperar na obra da salvação. Na própria enfermidade está um meio de santificar a si mesmo e ao mundo. Àquele que descobre essa dimensão co-redentora do próprio sofrimento, cabe apenas adorar aquilo que de Deus veio.

Receber tudo e qualquer acontecimento. Para Pascal essa é a atitude do fiel que assume não saber pedir por sua presunção. Um único bem ele julga correto: é um bem seguir a Deus e um mal ofendê-lo²⁰¹. O discernimento sobre o que melhor convém ao ser humano, saúde ou doença, cabe unicamente a Deus. Ultrapassa a força dos homens e está reservada à providência. Por isso, é preciso acatar aquilo que acontece.

O último parágrafo da *Oração* é uma síntese geral da prece, resumindo tudo o que já fora dito e culminando num clamor pela conformação ao Cristo sofredor. Por isso, vale a pena transcrevê-lo.

Fazei, pois, Senhor, que tal como sou, eu me conforme à vossa vontade; e que, estando doente como estou, vos glorifique em meus sofrimentos. Sem ele não posso alcançar a glória; e vós mesmo, Senhor, não quisestes alcançá-la senão por meio deles. Foi pelos sinais de vossos sofrimentos que os vossos discípulos vos reconheceram; e é pelos sofrimentos que reconheceis também os que são vossos discípulos. Reconhecei-me, pois, como vosso discípulo nos males que suportar no corpo e no espírito pelas ofensas que cometi. E já que nada é agradável a Deus senão o que é por vós oferecido, uni minha vontade à vossa e minhas dores às que sofrestes. Fazei que as minhas se tornem as vossas. Uni-me a vós; enchei-me de vós e do vosso Espírito Santo. Penetrai em meu coração e em minha alma para carregar meus sofrimentos, e para continuar a suportar em mim o que vos resta para sofrer a Paixão, que ultimais em vossos membros até a consumação perfeita do vosso corpo; a fim de que estando cheio de vós não seja mais eu quem viva e quem sofra, mas que seja vós que vivais e que sofrai em mim, ó meu Salvador! E que, tendo assim uma pequenina parte em vossos sofrimentos, me cumuleis inteiramente da Glória que para vós eles conquistaram, e na qual viveis com o Pai e o Espírito Santo, por todos os séculos dos séculos. Assim seja.²⁰²

Assim como Cristo alcançou a Glória pelos sofrimentos no corpo, Pascal também quer glorificar a Deus por meio de sua enfermidade. Os discípulos de Cristo são identificados pelos sofrimentos que suportam. É em vista dos males suportados para expiação

²⁰¹ Cf. *Ibidem*, p. 39.

²⁰² *Ibidem*, p. 39.

dos pecados que Pascal pede para ser reconhecido como discípulo. Para isso, Blaise pede para unir suas dores às dores de Cristo. Por conta da diferença absoluta estabelecida pelo pecado original, o ser humano não pode, por si, nem por suas forças, chegar até Deus. Por isso, o sofrimento só poderá ter sentido se unido às dores de Jesus, o único mediador. Somente Cristo carrega os sofrimentos e apaga os pecados. Por mais que as dores do ser humano, na concepção pascaliana, tenham como objetivo expiar as faltas cometidas, elas só encontram verdadeiro significado quando unidas às dores de Cristo. Só ele pode perdoar os pecados.

Além disso, esse último parágrafo compreende o sofrimento como continuação das dores de Jesus. A paixão de Jesus se perpetua nos membros de seu corpo místico que é a Igreja. Essa teoria se fundamenta em Paulo que reivindicava para si a possibilidade de completar na sua carne aquilo que faltava nas tribulações de Cristo²⁰³. Acolher os sofrimentos como participação nos sofrimentos de Jesus, para participar também com ele de sua Ressurreição²⁰⁴. Para Pascal, a Glória é fruto da participação nas dores de Cristo que se perpetuam nas dores da humanidade.

3.3.2 O papel da doença na antropologia teológica pascaliana

A antropologia pascaliana é marcada pela influência do agostinismo de *Port-Royal* e revela uma visão pessimista do ser humano. Após o pecado original, fala-se de uma “queda” na qual a humanidade perdeu definitivamente a semelhança com seu Criador, não podendo mais retornar ao estado original, mesmo após Jesus Cristo. Trata-se de uma fenda inserida na criação, que constitui uma barreira intransponível ao homem que não pode se desvencilhar das marcas do pecado. O ser humano, após o pecado original, tem a natureza

²⁰³ Cf. Colossenses 1, 24.

²⁰⁴ Cf. Filipenses 3, 10-11.

corrompida e já não pode chegar à verdade plena das coisas. Sua vida está comprometida pela queda, inclusive sua felicidade.

Porque afinal, se o homem nunca tivesse sido corrompido, gozaria, em sua inocência, tanto da verdade como da felicidade com segurança. E se o homem nunca tivesse sido senão corrompido, não teria nenhuma idéia da verdade, nem da beatitude. Mas desgraçados que somos, e mais do que se não houvesse grandeza em nossa condição, temos uma idéia da felicidade e não podemos chegar a ela.²⁰⁵

O pecado original, que na simbologia bíblica, foi inserido no mundo a partir da desobediência do primeiro homem, marcou a humanidade com a dessemelhança ao Criador. Pela falta adâmica, a natureza humana foi corrompida pelo orgulho. Essa corrupção, os seres humanos a experimentam todas as vezes que, assim como Adão, caem no orgulho, esquecendo-se da distância que o pecado estabeleceu. No apego ao mundo, o homem acha que ele é suficiente para oferecer tudo o que é preciso para sua satisfação.

O “eu” pascaliano é marcado pela queda. Há uma ruptura entre seu estado de natureza primeira e seu estado presente. Devido a isso, o eu pascaliano apresenta-se fendido, decaído. Isso traz como consequência uma razão corrompida. Ele é fendido, decaído. Trata-se de uma razão corrompida, que já não pode ser parâmetro de verdade, pois esta, a partir do pecado, fica obscurecida. Aqui é possível destacar uma diferença importante entre Pascal e o racionalismo francês do século XVII, principalmente Descartes. Enquanto este último valorizava a razão a ponto de, por ela, atingir a evidência de sua existência como coisa pensante; como também, por ela, atingir o conhecimento claro e distinto das verdades eternas sobre o universo (como causa de existência e derivava dela toda uma série de afirmações sobre o mundo), para Pascal, a razão não pode afirmar nada de verdadeiro, pois ela está definitivamente marcada pelo pecado original. Todas as supostas verdades oriundas da razão

²⁰⁵ PASCAL, *Pensamentos*. (L. 131; Br. 434). p. 47.

foram afetadas. Por exemplo, as leis naturais: “Existem sem dúvidas leis naturais, mas essa bela razão corrompida tudo corrompeu”.²⁰⁶

O pecado original revela, na antropologia pascaliana, um traço fundamental do pensamento do filósofo, a insuficiência²⁰⁷. Pondé utiliza esse conceito para indicar, em Pascal, a raiz teológica do homem como ser concebido para o sobrenatural, negando-lhe assim a suficiência da natureza como algo que dê conta do homem. Essa insuficiência é vivida ainda como miséria na medida em que o homem abandona essa sua vocação sobrenatural, preferindo o projeto humanista-naturalista com o mesmo trajeto da queda.²⁰⁸ Qualquer projeto de suficiência apresenta-se como repetição da queda de Adão. A vontade humana, corrompida, não tem como desvencilhar-se da marca do pecado e já não pode optar bem, nem se dar conta, sozinho, da sua vocação para o sobrenatural. Pelo orgulho, abandonou o bem, preferindo a vaidade das coisas ao bem verdadeiro, sobrenatural. Por isso, o ser humano encontra-se perdido em meio à corrupção. “O homem não sabe em que posição se colocar, está visivelmente extraviado e decaído de seu verdadeiro lugar sem poder reencontrá-lo. Busca-o por toda parte com inquietação e sem sucesso em meio a trevas impenetráveis”.²⁰⁹

Todavia, ao mesmo tempo em que é miserável, o ser humano também é grande. A grandeza do homem está no fato de conhecer-se miserável. Nem as árvores, nem os animais sabem que são miseráveis. Nisso consiste uma diferença fundamental entre os seres na natureza. “Numa palavra, o homem sabe que é miserável. Ele é, pois, miserável porque o é, mas é bem grande porque o sabe”.²¹⁰ Descobrir essa grandeza no ser humano é descobrir a sua

²⁰⁶ PENSAMENTOS. (L.60; Br. 294). p. 22.

²⁰⁷ Optou-se por utilizar nessa pesquisa a noção de insuficiência empregada por Luis Felipe Pondé em seu comentário sobre a antropologia pascaliana. Sua obra, ao percorrer a tradição pascaliana e a formação do pensamento do filósofo, torna-se um instrumento precioso de compreensão da abordagem realizada por Pascal em relação aos conceitos de queda adâmica e de miserabilidade humana, direcionando-os à abertura ao sobrenatural.

²⁰⁸ Cf. PONDÉ, L. F. *O homem insuficiente: comentários de antropologia pascaliana*. São Paulo: Edusp, 2001. p.22 (Ensaio de Cultura 19).

²⁰⁹ PENSAMENTOS. (L.400; Br. 427). p. 154.

²¹⁰ Ibidem. (L. 122; Br. 416). p. 42.

desproporcionalidade²¹¹ em relação à natureza. O homem percebe que não é um ser somente natural, daí o fato do conceito de natureza não dar conta de explicar o fenômeno humano. Ao perceber sua miserabilidade ele percebe sua desproporção em relação à natureza, pois pensa e isso o faz nobre. “O homem não é senão um caniço, o mais fraco da natureza, mas é um caniço pensante.”²¹² A vantagem do homem em relação ao universo é essa: ele sabe de sua finitude, sabe que morre.

O conhecimento de sua própria miserabilidade faz do homem um ser desproporcional em relação à natureza na medida em que o faz perceber a distância que o separa do infinito. Isso revela uma abertura ao sobrenatural. Ele não se detém nos parâmetros naturais. Sabe que há algo que o escapa e que não pode preencher com o conhecimento natural. Essa percepção, ao mesmo tempo em que manifesta a insuficiência, aponta para a sua vocação sobrenatural. A partir dessa afirmação, o ser humano pode questionar-se sobre as coisas que acontecem à sua natureza, pois, na sua miséria, sabe que pensa e busca explicações aos fenômenos que lhe ocorrem.

O sofrimento surge nesse panorama de insuficiência e desproporção como uma manifestação material e visível daquilo que é o sentido da existência humana decaída, ou seja, a degeneração e a morte. Para Pondé, O sofrimento que a doença imprime ao corpo e ao espírito deve mostrar ao homem seu verdadeiro significado teológico enquanto ser que é em parte sobrenatural e que por isso não deve se sentir por demais à vontade na natureza.²¹³ A doença aparece, assim, como sinal de um ser, que, mesmo decaído, aponta para o sobrenatural. A enfermidade revela a desproporção. Indica a diferença em relação ao ser infinito. O homem doente percebe em si as marcas da finitude, sinais da queda adâmica e toma consciência de que, enquanto pecador, tem a morte como fim.

²¹¹ Desproporção é um conceito matemático. Entre as grandezas que há proporção, a razão pode estabelecer relações, caso contrário, é impossível. Razão, para Pascal, é a faculdade que permite ao homem estabelecer relações. Só há relações entre as coisas se houver proporção entre elas.

²¹² PENSAMENTOS, (L. 200; Br. 347), p. 86.

²¹³ PONDÉ, 2001, p. 134.

O sofrimento ganha um novo significado. Não há que se pedir mais pela cura da enfermidade, pois ela é sinal da insuficiência do ser humano e de sua desproporção em relação ao criador por conta do pecado original. Pascal compreende que o que se deve pedir é o bom uso das doenças. Esse é o título de sua *Oração*. Pedir o bom uso dos males proporcionados pela enfermidade implica pedir a compreensão do sentido ontológico de insuficiência física, gerado pela queda. Usar bem a doença é saber como se portar diante de uma realidade desgraçada, marcada pela dor, fruto de uma condição decaída. Não se pode superar a distância provocada pelo pecado. Pode-se, contudo, aprender como viver nessa situação de um eu fendido, decaído, assimilando a insuficiência e a desproporção, experimentadas de maneira especial por ocasião da enfermidade. “A corruptibilidade física figura a corruptibilidade da alma”.²¹⁴

O sofrimento também favorece um momento de separação do mundo impescindível para que o ser humano compreenda sua natureza decaída, mas destinada ao sobrenatural. Quando o homem se encontra fragilizado pela enfermidade, deixa de gozar das delícias do mundo que gozava enquanto possuía boa saúde. Com o corpo são, deixa-se de lado o sentido sobrenatural da existência e fixa-se nos limites da realidade próxima, visível, por conta da suficiência física. Todavia, essa condição de auto-suficiência, proporcionada pela boa saúde, não é a essência da natureza humana decaída, marcada pela insuficiência provocada pelo pecado. Ao adoecer, o corpo revela ao espírito a sua fragilidade, negando-lhe a aparente suficiência.

O ser humano, quando goza de boa saúde, corre o risco de cair nos perigos do divertimento. As pessoas sãs podem se esquecer da sua natureza finita e insuficiente, preferindo as vaidades do mundo, as concupiscências do que os bens eternos. “O comum dos

²¹⁴ Ibidem, p. 135.

homens coloca o bem na fortuna e nos bens do exterior, ou pelo menos no divertimento”.²¹⁵ O divertimento é tudo aquilo que faz o homem não olhar para a sua miséria e a sua realidade insuportável de desproporção e finitude. Trata-se de um esquecimento de si, de uma fuga para o mundo dos prazeres fúteis. A saúde se transforma em perigo, pois pode conduzir o ser humano ao divertimento, em detrimento da abertura ao sobrenatural que a doença proporciona. Por isso, Pascal identifica o divertimento como a maior das misérias: “A única coisa que nos consola de nossas misérias é a diversão. E, no entanto, é a maior de nossas misérias. Porque é ela que nos impede principalmente de pensar em nós e que nos põe a perder insensivelmente”.²¹⁶

O sofrimento favorece a morte do mundo. Isso implica dizer que ele favorece a perda do orgulho. Na enfermidade, o ser humano se depara somente com sua fragilidade. A doença propicia ao homem experimentar a proximidade da morte que o aguarda no momento seguinte. Um presente prenhe de um futuro e um futuro que não se sabe quando se presentificará. Cada instante que passa não basta e, portanto, o orgulho se desfaz.

O divertimento (*divertissement*) faz com que o homem se esqueça de quem ele é. Incita-o a uma realidade diversa da verdade sobre si. Nega a característica miserável da vida. Busca evitar a dor pelas distrações momentâneas e passageiras, evitando a totalidade da existência, marcada tanto por alegrias como por tristezas, prazer e dor. O divertimento surge como uma atração que tira o olhar de si e das próprias mazelas. O homem buscou encontrar a felicidade, tentando evitar pensar na infelicidade. “Não tendo os homens podido curar a morte, a miséria, a ignorância, resolveram, para ficar felizes, não pensar nisso”.²¹⁷

Entretanto, a felicidade, para Pascal, não pode ser experimentada pela fuga das adversidades. As situações contrárias ao prazer fazem parte da vida e não podem ser

²¹⁵ PENSAMENTOS, (L. 626; Br. 462), p. 269. O termo original francês *divertissement* remete, além de diversões, ao verbo desviar. No século XVII, *divertissement* tinha um forte caráter militar. Tratava-se de desviar de inimigos, elaborar manobras estratégicas para desviar-se dos obstáculos indesejáveis.

²¹⁶ PENSAMENTOS. (L. 414; Br. 131). p. 157.

²¹⁷ Ibidem. (L. 133; Br. 169). p. 50.

rejeitadas. Daí a afirmação pascaliana de “que toda a infelicidade dos homens provém de uma só coisa: não saber ficar quieto num quarto”.²¹⁸ Alude-se aqui ao fato da aceitação daquilo que se tem, da própria vida. Ao assentir a realidade da vida, sem distrair-se fora, o ser humano pode vislumbrar sua vocação sobrenatural que não reduz a felicidade a bens finitos, sejam eles quais forem.

Cumulam-nos (os homens) de afazeres, do aprendizado das línguas e de exercícios e se lhes dá a entender que não conseguiriam ser felizes sem que a sua saúde, honra e fortuna, e as de seus amigos estivessem em bom estado, e que a falta de uma única coisa dessas os tornará infelizes. (...) Aí está, direis, uma estranha maneira de torná-los infelizes; que se poderia fazer? Bastaria retirar-lhes todas essas preocupações, porque então eles se veriam, pensariam naquilo que são, de onde vêm, para onde vão, e assim nunca é demais ocupá-los e desviá-los disso.²¹⁹

Nesse sentido, a enfermidade pode ajudar o homem a deixar os divertimentos, a voltar-se sobre sua própria miséria, sobre sua condição limitada e insuficiente. Todavia, a mesma enfermidade pode oferecer sentido à existência, na medida em que desvia o olhar humano das distrações e indica sua condição sobrenatural. Saber de onde o homem é e de onde ele vem implica conhecer sua realidade e assenti-la. O que permite ao eu interrogar-se sobre isso é a proximidade da morte que o espreita. A doença faz com que o homem se sinta próximo da morte. Ele se questiona sobre o fim de sua vida. A enfermidade faz com que o homem se interroge sobre o bem-estar ausente. O apego ao mundo é colocado e, conseqüentemente, o orgulho. A felicidade, assim, não vem das fortunas, dos prazeres, nem das honras. Ela vem do conhecimento da própria natureza, da própria vida, independente do exterior. Na intimidade da solidão que a doença proporciona, o homem se encontra com sua si-mesmidade mais profunda e descobre seu sentido e isso talvez ele não encontraria no gozo da saúde perfeita.

²¹⁸ Idem, *ibidem*.

²¹⁹ *Ibidem*. (L. 139; Br. 143). pp. 56-57.

Para Mesnard, Pascal, na *Oração*, pede a Deus a graça da sua conversão, pois ele usou mal de sua saúde, aproveitando para gozar das delícias da vida. Assim, pede para que a doença o conduza a ele mesmo, fazendo-o arrepender-se de suas faltas. Assim, pela união com os sofrimentos de Jesus Cristo, a doença pode devolvê-lo ao agradável mérito da graça, fonte de verdadeira consolação.²²⁰

Nesse sentido, a doença pode ser positiva na medida em que faz o ser humano perceber a sua real condição espiritual pós-queda. Ela opera uma certa conversão na consciência, pois tira a pessoa da auto-suficiência dos divertimentos e indica-lhe um novo rumo a partir da tomada de consciência de sua fragilidade e de sua destinação. Assim, os castigos infligidos pela enfermidade podem ser salutares:

Vós me havíeis dado saúde para vos servir, e eu só a empreguei profanamente: enviais-me agora a enfermidade para me corrigir; não permitais que eu a use para vos irritar com a minha impaciência. Empreguei mal a minha saúde e punistes justamente: não consentais que eu use mal a vossa punição. E já que a corrupção de minha natureza é tal que torna perniciosos vossos favores, fazei, ó meu Deus, que vossa graça todopoderosa me torne salutares vossos castigos.²²¹

Para Pascal, além de favorecer uma tomada de consciência da sua condição decaída, a enfermidade aponta para a destinação sobrenatural do ser humano. Na opinião de Pondé, a oração de Pascal é um pedido para que a falência do estado físico o ajude a reconhecer a sua condição verdadeira, ou seja, um ser feito para um destino sobrenatural, não redutível ao sistema de delícias do mundo.²²² Na doença, o homem tem que se afastar dos prazeres propiciados pela boa saúde. Na fragilidade física, ele tem que deixar de lado as criaturas nas quais ele esperava preencher seus anseios. Sua vida não pode se satisfazer e nem encontrar plenitude na concupiscência. A doença impede o homem de preencher-se com o amor das criaturas, fazendo-o assentir de sua condição sobrenatural.

²²⁰ MESNARD, 1951, p. 115.

²²¹ PASCAL, 1975, p. 30.

²²² PONDÉ, 2001, p. 136.

Assim, se a doença é ruim por conta do sofrimento físico, ela pode ser boa e salvífica na medida em que indica a condição decaída, manifestando-se como sinal da finitude proporcionada pela queda adâmica. Além disso, sinaliza uma possibilidade de conversão do ser humano à sua destinação sobrenatural, a partir do momento em que, pela enfermidade, este tem que deixar o amor às criaturas que não conseguem preencher com finitude aquilo que só a solidão oferece, no encontro com o Cristo sofredor.

Esse ato de passar do mau uso para o bom uso da enfermidade não é fruto de um esforço humano, é um dom gratuito de Deus. A conversão é obra da graça e, por isso, Pascal recorre à *Oração* para pedir a Deus o bom uso de sua doença. Tomar consciência da natureza decaída e perceber a sua destinação sobrenatural só é possível pela intervenção divina. “A doença tem um significado teológico, mas, para que este se torne espiritualmente ativo, Deus deverá agir”.²²³ É Deus quem age. Ao homem cabe pedir para que essa conversão seja manifestada. Entra-se aqui no campo da espiritualidade pascaliana.

Na compreensão do sofrimento como instrumento de conversão e salvação, há que se tomar cuidado com o perigo da saúde que leva o ser humano a errar sobre si mesmo. Pondé alerta para esse risco verificado por Pascal, no qual o homem, além de se perder no amor pela criatura e deliciar-se nela, é levado a assumir essa condição física como uma realidade que o define.²²⁴ A boa saúde pode ser perigosa, pois aliena o ser humano de sua real natureza decaída e insuficiente, fazendo-o voltar para o mundo e suas concupiscências, a ponto de esquecer de sua destinação sobrenatural.

²²³ PONDÉ, 2001, p. 137.

²²⁴ *Ibidem*, p. 138.

3.3.3 Doença e sofrimento nos *Pensées*

Os *Pensamentos*, no que diz respeito à doença, seguem a linha de compreensão já exposta anteriormente. Em linhas gerais, tratam da abertura que a doença pode oferecer àquele que sofre, na medida em que aponta sua insuficiência e o direciona para o sobrenatural. O homem doente fica protegido dos divertimentos e recolhe-se sobre si. Nesse instante, separado do mundo e das paixões, resta-lhe unir suas dores às dores de Cristo, estendendo um valor salvífico à sua enfermidade, acolhendo-a como manifestação da graça divina para sua redenção e da humanidade.

Pascal busca compreender a origem do sofrimento no ser humano. Não aquele do corpo, mas aquele da alma. Ele passa a identificar uma tensão entre duas forças contrárias. Uma advinda dos vícios que aprisionam a pessoa no gosto pelos divertimentos e outra oriunda do próprio Deus. O coração do homem encontra-se cindido entre dois esforços opostos. O sofrimento aparece como fruto dessa tensão e como resistência à graça sobrenatural.

“Quanto a nós, só sofremos na proporção em que o vício que nos é natural resiste à graça sobrenatural; nosso coração se sente cindido entre esses dois esforços contrários, mas seria uma injustiça imputar essa violência a Deus que nos atrai em lugar de atribuí-la ao mundo que nos retém”.²²⁵

Quando Deus infunde sua graça sobre o ser humano, esta lhe provoca dor porque o arranca do mundo de divertimentos e de paixões no qual estava inserido. A dor é fruto da cisão entre o natural, marcado pelo pecado, e o sobrenatural. Ao resistir à graça, o ser humano sofre por saber-se direcionado aos bens eternos e imperecíveis e estar ainda apegado aos bens passageiros. A culpa, conforme ressalta Pascal no mesmo aforismo, não é de Deus que, como uma mãe, tenta arrancar o filho dos ladrões para restituir-lhe todo amor. Acolher o sofrimento resultado dessa tensão é a atitude correta daquele que se abre à graça sobrenatural.

²²⁵ PENSAMENTOS. (L.924; Br.498). p. 382.

Nesse sentido, Pascal salienta que “Não é vergonhoso ao homem sucumbir sob a dor, mas é vergonhoso para ele sucumbir sob o prazer”.²²⁶ Ele reconhece o peso imposto pelo sofrimento, prova na própria carne a sua intensidade. Todavia, diferentemente do prazer que tenta e atrai o ser humano, a dor não é voluntariamente desejada. O sofrimento não tenta nem atrai ninguém. Pode-se escolher o sofrimento e afirmá-lo e, nesse sentido, não é vergonhoso sucumbir a ele, mesmo que ele domine o homem. Porém, ao se deixar dominar pelo prazer, o homem se torna escravo da concupiscência e motivo de vergonha. Por isso, não se pode ter vergonha de estar sucumbindo diante do sofrimento, principalmente no caso da enfermidade. Ao ser assumida, a doença deixa de ser motivo de vergonha e se transforma em glória, mesmo quando ela vence.

Além disso, na situação de enfermidade o ser humano está menos exposto aos perigos do divertimento. Sua condição padecente o faz centrar-se sobre si e esquecer-se das perturbações dos passeios e dos prazeres fúteis da vida. O doente é aquele que se sente redirecionado a si e provocado a uma mudança de comportamento.

Quando se está doente toma-se remédio alegremente, a doença conduz a isso; não se tem mais as paixões e os desejos de divertimento e de passeios que a saúde proporcionava e que são incompatíveis com as necessidades da doença. A natureza dá então paixões e desejos conformes ao estado presente. Não há senão os temores que nos damos a nós mesmos, e não a natureza, que nos perturbam porque acrescentam ao estado em que estamos as paixões do estado em que não estamos.²²⁷

Entretanto, mesmo na doença, é preciso estar atento. Nesse aforismo, Pascal revela que o estado enfermo não está isento de paixões. A natureza oferece as paixões de acordo com o estado presente. Ao sentir-se distante dos divertimentos por ocasião da convalescença, o ser humano pode se voltar para um estado no qual não se encontra e perder a noção daquilo que se vive. Assim, ao invés de atentar para a sua natureza insuficiente e compreender-se voltado para o sobrenatural que o completa, o ser humano pode cair em

²²⁶ Ibidem. (L.795; Br.160). p. 314.

²²⁷ *Pensamentos*. (L.638; Br.109). p. 272.

ilusões de um estado que não lhe é real. Ao doente, unido a Cristo, cabe dar sentido à sua dor, assumindo a situação na qual a natureza o situou e parar de projetar esperança no mundo das paixões que experimentava por ocasião da boa saúde.

3.3.4 O Mistério de Jesus

Voltar-se sobre si no sofrimento não significa viver a discrepância e o esquecimento do mundo e da vida. Trata-se, antes, de descobrir o significado último da própria enfermidade e como ela se relaciona com a redenção universal a partir da união com Cristo através das dores:

Assim, estendo os braços para o meu Libertador que, tendo sido predito durante 4000 anos, veio sofrer e morrer por mim na terra, nos tempos e em todas as circunstâncias que tinham sido preditas, e por sua graça espero a morte em paz na esperança de ficar a ele eternamente unido e vivo sempre na alegria, seja na posse dos bens que lhe apraz conceder-me, seja nos males que ele me envia para o meu bem e que por seu exemplo me ensinou a suportar.²²⁸

A doença é situada aqui em relação com a missão de Jesus Cristo na terra. O sofrimento de Pascal é sinal da união com o Libertador predito. Essa é a esperança daquele que sofre. Estender os braços ao Cristo significa colocar a própria dor em comunhão com a dor de Jesus. Trata-se de compreender a doença que se vive dentro do mistério redentor da humanidade. A união com Cristo deve ser total. Não pode ser apenas nas alegrias, mas também na dor. Na participação total da vida humana, nos bens e nos males, a encarnação de Cristo se tornou completa. Assim também ao ser humano, só na aquiescência absoluta da vida, seja na alegria ou na dor, é que a sua comunhão com o Cristo encontra plenitude. Essa união é sinal de esperança para aquele que sofre, pois o identifica no plano salvífico de Deus e lhe outorga sentido na luta contra a dor.

²²⁸ PENSAMENTOS. (L.793; Br.737). p. 313.

Nesse sentido, percebe-se que Pascal reafirma nos *Pensamentos* a idéia de comunhão das próprias dores com as dores de Cristo, já expostas na *Oração para pedir a Deus o bom uso das doenças*. O sofrimento tem um sentido redentor na medida em que é relacionado às dores de Jesus. Na interpretação de Pascal, Jesus só deixou-se ser tocado após ressuscitar. “Parece-me que Jesus Cristo deixou tocar só em suas chagas depois da ressurreição. Noli me tangere²²⁹. Só temos de nos unir aos seus sofrimentos”.²³⁰ Tomé é convidado por Jesus a tocar apenas as suas chagas, sinais mais evidentes de suas dores.²³¹ Para Pascal, ao indicar suas feridas, Jesus mostra que é pela dor que o ser humano realiza a comunhão plena com Deus. Na exegese do texto bíblico, Pascal encontra sentido para sua enfermidade. No seu sofrimento ele toca as chagas de Jesus e une-se a ele pela experiência da dor. A enfermidade humana encontra refúgio na dor do Redentor que chama o ser humano à plenitude da comunhão e a não fugir da vida, seja na saúde ou na enfermidade.

A comunhão das próprias dores com as dores de Jesus é especificada com mais profundidade no aforismo intitulado Mistério de Jesus²³² escrito por Pascal por volta de 1655 por ocasião de sua estada em *Port-Royal des Champs*. O texto inicialmente não fora comunicado aos copistas e foi publicado apenas em 1844, inserindo-se aos *Pensamentos*. Trata-se de um relato sobre a agonia de Jesus no Horto das Oliveiras na noite anterior à sua morte.²³³ O texto aparenta ser fruto de uma experiência mística, confundindo as palavras de Pascal com as do próprio Jesus. No seu sentido mais profundo, procura explicar a situação de miséria humana simbolizada nos apóstolos que dormiam e a total dessemelhança entre Deus e os seres humanos retratada na traição dos homens e na perseverança de Jesus em relação ao sofrimento vindouro.

²²⁹ “Não me toques” (tradução nossa). Refere ao episódio em que Jesus adverte Maria Madalena para não tocá-lo, tendo em vista que ele não subira ao Pai (João 20, 17).

²³⁰ PENSAMENTOS. (L.943; Br.554). p. 389.

²³¹ Cf. João 20, 27.

²³² PENSAMENTOS. (L.919; Br.533).

²³³ Cf. Mateus 26, 36-46; Marcos 14, 32-42; Lucas 22, 39-46.

Para Pascal, Jesus, no horto, despe-se de sua divindade e encontra-se só. Sua humanidade fica exposta. A fragilidade e o temor do sofrimento, próprios do homem se manifestam no pedido que se afaste o cálice da dor. Todavia, a grandeza de Jesus é a submissão total aos desígnios do Pai. Também no Filho de Deus a dor fazia parte de sua natureza humana e a sua aceitação implicou a fidelidade aos projetos salvíficos. Na aceitação do sofrimento que lhe aconteceria no dia seguinte, Jesus, no horto, decide assumir o projeto de redenção até o fim.

“Jesus sofre na paixão os sofrimentos que lhe infligem os homens, mas na agonia sofre os tormentos que se inflige a si mesmo”.²³⁴ O sofrimento que Jesus inflige a si mesmo na agonia é a tensão entre a dor e a sua fuga. A dor aparece como sinal mais terrível da humanidade. É o retrato do homem entregue à sua própria natureza. Os tormentos são resultados do temor, natural a qualquer pessoa, em relação aos suplícios da dor. Em Pascal, essa agonia vem da busca da compreensão de seu sofrimento. Trata-se do questionamento mais profundo acerca do sentido de sua enfermidade. Se a doença já importuna pelo incômodo físico, a ausência de sentido para ela transforma-se aqui em um grande tormento a ser enfrentado.

Assim como o Homem/Deus enfrentou humanamente a noite do Getsêmani, também Pascal tem as suas noites do Getsêmani: a angústia de uma existência sofrida que não apresenta nenhum sentido em si mesma. Pascal alerta que Jesus ficará em agonia até o fim do mundo. Ou seja, o mistério da dor perpetua-se na humanidade e sempre carecerá de sentido. Encontrar significado para as dores do mundo é permanecer acordado diante do Cristo que sofre. Na agonia de Jesus está toda a humanidade, esperando pela plenitude da redenção. Cristo continua sofrendo, continua agonizando e a missão de Pascal enfermo é chegar-se a ele para imitá-lo. Para tanto, todavia, “é preciso retirar-se dos mais próximos e dos mais

²³⁴ PENSAMENTOS. (L.919; Br.533). p.375.

íntimos”.²³⁵ Apenas na solidão reservada pela dor e, de modo específico, pela doença, é possível imitar o Cristo. Só afastando-se dos divertimentos é possível permanecer desperto. Os divertimentos são uma sonolência que afastam as pessoas do real conhecimento de si.

Na solidão do horto, unido a Jesus, Pascal reconhece sua miséria e sua insuficiência. “Vejo meu abismo de orgulho, de curiosidade, de concupiscência”.²³⁶ O filósofo se identifica no sono dos apóstolos que não puderam atender ao pedido de Jesus de ficarem acordados em oração. Na ausência do mestre, os discípulos se perdem e caem. Também o ser humano, sem a graça, se extravia e não cessa de cair. O sono dos apóstolos é figura do estado de sonolência em que o ser humano se encontra distante de Deus. Todavia, Jesus carregou sobre si a miséria humana. Ele tomou sobre si os flagelos da humanidade. Torna-se abominável por aqueles que o abominaram deixando-o só.

Em Jesus se encontram as dores, as misérias e todos os males do mundo. Se o pecado original criou uma dessemelhança, uma fenda irremediável no homem impossibilitando qualquer ponto de relação entre Deus e o pecador, o fato de Jesus se tornar pecado pelo ser humano abre, pelo mistério da salvação, uma possibilidade de cura para os males humanos, inclusive o sofrimento. Entretanto, não se trata de uma via milagrosa de extirpação da dor, mas sim de união dos próprios sofrimentos aos sofrimentos do Cristo. “É preciso acrescentar as minhas chagas às suas e juntar-me a ele, e ele, salvando-se, me salvará”.²³⁷ Unir as próprias dores às dores de Jesus significa professar a própria insuficiência e a total dependência divina no plano da salvação. Implica manifestar a abertura ao sobrenatural que lhe impele à esperança. A dor deixa de ser inimiga e passa a ser sinal de transcendência. Além disso, quando o ser humano une as próprias dores às dores de Cristo ele não está mais só. O aspecto da solidão compreendido como um dos mais difíceis na dinâmica

²³⁵ PENSAMENTOS. p. 377.

²³⁶ Ibidem, p. 379.

²³⁷ Ibidem, p. 379.

do sofrimento deixa de ser contemplado nele mesmo. Estar só remete aquele que sofre ao Cristo abandonado no Horto.

Para Pascal, Jesus continua em agonia. As dores infligidas pelos diversos males da humanidade, inclusive as doenças, são a perpetuação dos flagelos sofridos pelo Cristo e a consumação da redenção. Percebe-se aqui uma forte presença da teologia paulina: completar na própria carne o que falta na paixão de Cristo.²³⁸ Estar em comunhão com essa perpetuação imputa sentido ao sofrimento humano, na medida em que lhe atribui um caráter co-redentor na salvação universal, pois indica o destino sobrenatural da humanidade. Para Leduc-Fayette, a dinâmica teológica pascaliana propõe que o ser humano, por seu sofrimento, se torne um instrumento de salvação, pois, ao trazer no corpo as marcas da paixão de Cristo, Pascal compreende-se prolongando a obra do redentor por seu corpo. Trata-se de trazer no corpo a morte do Senhor, para que a vida de Jesus também apareça.²³⁹ Não se trata, contudo, de o cristão buscar o sofrimento por ele mesmo, pois isso seria uma patologia, mas participar de sua transmutação, que só se faz a partir do Cristo. A partir daí poderá compreender que esse sofrimento pode ser um bem. Para Russier, isso se dá quando o cristão adere voluntariamente seu sofrimento a esse sentido, mesmo na obscuridade da fé, envolvido pela tentação de revolta que todo sofrimento traz consigo. Professar essa adesão ao Cristo faz daquele que sofre vencedor do aparente absurdo do mal.²⁴⁰

Além disso, não se pode deixar de lado na análise do sentido do sofrimento de Pascal a relação entre o sacrifício presente em sua enfermidade e o corpo místico de Cristo que é a Igreja. Trata-se de uma compreensão do sacrifício de si ligado ao próprio sofrimento de Jesus e seus méritos para a Igreja enquanto prolongadora da tarefa de Cristo na terra. Assim como Jesus foi a vítima vindicativa da humanidade, levando em si os pecados dos seres humanos, Pascal compreende que seu sofrimento pode ser vindicativo na medida em

²³⁸ Cf. COLOSSENSES 1,24.

²³⁹ Cf. LEDUC-FAYETTE, D. *Pascal et le mystère du mal: le clef du Job*. Paris: Cerf, 1996. p. 262.

²⁴⁰ Cf. RUSSIER, J. *La souffrance*. Paris: Presses Universitaires de France, 1963. p. 102.

que o direciona para a santificação da Igreja. As suas dores ele as carrega pelo bem da fé cristã.

Essa noção de sacrifício está relacionada à dinâmica sacrificial dos sacramentos, especialmente na eucaristia, a que Pascal tanto buscava. Na teologia eucarística, o próprio Cristo se dá como alimento para se entregar perpetuamente à humanidade. *“Le mystère eucharistique, à l’extreme point de la logique de l’Incarnation, éclaire l’essence de tout sacrifice: l’anéantissement de soi, l’holocauste parfait. Aimer c’est toujours donner – jusqu’à se donner soi-même”*.²⁴¹ Como o próprio Cristo fez, entregando-se na eucaristia e na cruz, Pascal também percebe que seus sofrimentos podem ser alimento para o bem da Igreja. Assumindo suas dores oriundas da enfermidade e utilizando-as para fugir dos divertimentos e descobrir-se na solidão como insuficiente e aberto ao sobrenatural, ele poderá contribuir para a edificação do corpo eclesial.

Trata-se, para Pascal, de considerar a vida como uma oferta. Os acidentes da vida devem ser compreendidos na proporção em que eles interrompem ou completam esse sacrifício. Viver a fé cristã implica, na teologia pascaliana, ser oferta constante. Essa dinâmica se perpetua na vida, prolongando e unindo-se aos sofrimentos de Cristo na cruz e só se completa na morte quando a alma encontra sua imolação derradeira. Essa descoberta não se faz, contudo, pela negação dos sofrimentos, muito menos pela fuga e a distração propiciada pelos divertimentos, mas pela solidão, pelo afastamento e pela aceitação da vida em sua totalidade, ou seja, na saúde ou na doença. Em suma, o pedido de Jesus para estar acordado enquanto ele agoniza significa, na interpretação pascaliana, acolher a vida tal como ela é, compreendendo a natureza humana e professando a tensão entre a insuficiência e a plenitude que lhe são inerentes.

²⁴¹ “O mistério eucarístico, no extremo ponto da lógica da encarnação, esclarece a essência de todo sacrifício: o aniquilamento de si, o holocausto perfeito. Amar é sempre dar – até se dar a si mesmo”. (Tradução nossa) Ibidem, p. 264.

CONSIDERAÇÕES FINAIS - DOENÇA, SOFRIMENTO E VIDA: RELAÇÕES ENTRE O SENTIDO DO SOFRIMENTO NAS FILOSOFIAS DE NIETZSCHE E PASCAL

Após a apresentação do sentido do sofrimento e suas relações com a enfermidade nas filosofias de Nietzsche e Pascal, passa-se agora às inferências conclusivas desta pesquisa, no intuito de relacionar os dois autores no que diz respeito a essa temática. Como não é o objetivo deste trabalho relacionar os dois pensadores no que diz respeito a abrangência total de suas obras, as conclusões a serem apontadas aqui se deterão naquilo que é concernente ao sentido do sofrimento e o que isso representa no pensamento de ambos os filósofos. Mais do que traços semelhantes em suas biografias, notar-se-á que o ponto de contato entre os dois se dá também na forma pela qual cada um se relaciona com o sofrimento, principalmente aquele oriundo da enfermidade. Nietzsche e Pascal encontram na dor um valor significativo que marca a originalidade de suas filosofias. No sofrimento, ambos trilharão um caminho rumo à constituição de seus pensamentos, um caminho até a si.

Na pesquisa realizada, percebe-se que nenhum dos dois filósofos nega a dor. Por mais que as suas biografias tenham sido difíceis e cheias de sofrimento, nenhum deles foge da realidade, refugiando-se numa filosofia superficial ou sem valor. Nietzsche e Pascal foram marcados pela enfermidade. Entretanto, suas filosofias representam a expressão de vidas que encararam a dor de frente. Ambos buscaram interpretar aquilo que o sofrimento trazia em si e a quem remetia. Nenhum dos dois despreza o valor do sofrer e, muito menos, desiste da própria vida por ocasião dele. O sofrimento possui, nesses pensadores, um espaço nobre, cheio de significados e sentidos e que assinala as suas filosofias com uma intensa busca pelo sentido da própria vida. Na experiência de Nietzsche e Pascal, a vida é assumida em todas as suas situações: alegria e sofrimento, saúde e doença.

Inicialmente, trata-se de ver a forma pela qual cada um dos pensadores se posicionou, na doença, em relação ao meio em que estava inserido. Nota-se que, nesse caso, o sofrimento se transformou numa maneira de enxergar o mundo de modo diferente. A dor representa um marco de originalidade em seus pensamentos. Nela, Nietzsche e Pascal se destacaram e se posicionaram diante de seus contextos.

Na vida do filósofo alemão, a dor proporcionou uma lenta libertação de um conjunto letárgico que o remetia a uma ausência de si e à negação de suas possibilidades. Por ocasião da doença, como foi apresentado, Nietzsche se descola do conjunto romântico-decadente ao qual pertencia e constitui-se, na solidão, em uma busca de si e da própria filosofia. Ausentando-se da sua cadeira de professor na Universidade da Basileia, Nietzsche se recolhe e passa a conceber suas obras a partir de si e não das obrigações e verdades que implicavam o contexto. Como ele mesmo diz, a enfermidade deu-lhe direito a uma completa inversão nos seu modo de ser filósofo. O afastamento da cátedra em Basileia conduziu Nietzsche à obrigação do ócio, do silêncio.

Naquela época, meu instinto decidiu-se inflexível pelo fim daquele ceder, seguir, confundir-se com outros. Qualquer espécie de vida, as condições mais desfavoráveis, doença, pobreza – tudo me pareceu preferível àquela indigna “falta de si”, na qual havia caído por ignorância, por *juventude*, e na qual havia depois permanecido por letargia, pelo chamado “sentimento de dever”.²⁴²

Esse mesmo recolhimento ocasionado pela dor pode ser visto na vida de Pascal. Ao se refugiar no grupo dos *solitaires* de *Port-Royal*, o pensador francês se viu lançado na solidão, afastando-se dos ruídos que o mundo lhe implicara. A enfermidade que afligira Pascal durante sua vida também foi vista nessa perspectiva. Na dor, o solitário se viu separado das diversões do mundo. Aquilo que antes ele não via, por conta das possibilidades da saúde, agora, doente, ele pode enxergar e compreender por causa do recolhimento. Assim,

²⁴² NIETZSCHE, F. 1995, *op. cit.* § 4. p. 75.

também para Pascal, a enfermidade representa a libertação de algo. Nela, ele se vê livre dos divertimentos e dos desvios de si que eles representavam.

Desse modo, tanto em Nietzsche como em Pascal a doença pode ser interpretada como uma cura. Trata-se da cura do desvio de si. Em Nietzsche significa a cura do desvio de si na medida em que, estando são, ele permanecia imbricado no contexto de *décadence* a que os círculos wagnerianos e a vida acadêmica o lançavam. Na doença e na solidão, Nietzsche inicia o processo de retorno a si. Em Pascal, o sofrimento significa a cura do desvio de si que o orgulho e os divertimentos geravam. Na saúde, os *divertissement* lançam o ser humano a se entender como auto-suficiente, cheio de si. Isso gera um eu concupiscente que se esquece de sua condição decaída, miserável. A dor faz com que Pascal retorne ao verdadeiro eu, não mais aquele que se achava suficiente em si, mas aquele miserável, pecador. Em ambos os sentidos, a doença os libertou.

Todavia, há algumas distinções nesse processo de libertação que precisam ser mais bem detalhadas. A forma de cada um se relacionar com a dor se dá de modo diferente e precisa ser bem explicitado, pois, apesar de representarem uma libertação da própria originalidade, são concebidos em contextos e filosofias bem diferentes. Trata-se de aproximações a serem estabelecidas na distância. Para detalhar essa relação, vale se pautar pelo conceito de *afirmação de si* e pelas diferenças em ambos os pensadores que esse termo traduz.²⁴³

Em Nietzsche, tal como foi mostrado, a enfermidade faz com que o filósofo estabeleça uma verdade sobre si, rompendo com aquilo que o contexto normalizador lhe impunha. O sofrimento em Nietzsche representou uma afirmação sobre si que ele mesmo

²⁴³ Tanto Nietzsche como Pascal foram marcados por uma relação conflituosa com o meio no que diz respeito ao modo de lidar com a própria enfermidade. O filósofo alemão, como se viu, foi taxado de louco e anormal por vários médicos e pessoas influentes da época e isso influenciou (e influencia) na aceitação de seus escritos. Pascal, da mesma maneira, foi recomendado pelos médicos a cuidar de sua saúde e a se afastar das suas atividades. Em ambos os casos, há uma afirmação da própria vontade, pois nenhum dos dois se reduziu àquilo que o contexto quis. Nietzsche continuou suas atividades rompendo com o conjunto de saberes-poderes. Pascal não deixou suas atividades e continuou escrevendo.

constituiu na forma como se relacionou com a dor. Ele subverteu aquilo que o conjunto de saberes-poderes tinha estabelecido sobre sua própria saúde, re-significando sua dor num caminho ascendente e de libertação. Em suma, trata-se de dizer que Nietzsche transgrediu uma verdade dita sobre si através de uma relação totalmente nova com a sua enfermidade. Ela se tornou companheira no caminho até a sua si mesmidade. Ao invés de negá-la e encará-la como inimiga, ele passa a acolhê-la como percurso à sua filosofia. Desse modo, nota-se que, na filosofia nietzscheana, o sofrimento tem um papel fundamental: o papel de ser instrumento no caminho até a verdade de si, ou seja, da afirmação de si.

Além disso, na dinâmica instintual, a dor provoca a afirmação de si na medida em que busca mais vida, busca sobrepor-se na luta pela existência. No conceito de vontade de potência, como se viu, o sofrimento não é negado, mas assumido e colocado a serviço da superação de si e no embate instintual com outras vontades, na qual cada um quer vencer e impor a própria vontade, a própria vida. O sentido do sofrimento está ligado à luta travada entre os instintos e ao cuidado de si na ordem da afirmação da própria vida e vontade.

Desse modo, o sofrimento em Nietzsche promove um verdadeiro retorno a si, uma afirmação do próprio eu. Não mais aquele eu definido e reduzido pelo poder normalizador dos médicos e pensadores da época, mas o eu brotado da dinâmica do instinto, o eu soerguido do embate de vontades que buscam se afirmar, o eu que brota da guerra constante que a dinâmica da potência estabelece. Na interpretação que Nietzsche dá à sua dor, nota-se uma afirmação de si e uma libertação do filósofo da ausência de si em que o contexto o implicara. “Aquele Eu mais ao fundo, quase enterrado, quase emudecido sob a constante *imposição de ouvir* outros Eus (-isto significa ler!), despertou lentamente, tímida e hesitantemente – mas enfim *voltou a falar*. Nunca fui tão feliz comigo mesmo como nas épocas mais doentias e dolorosas de minha vida”.²⁴⁴

²⁴⁴ Ibidem, p. 76.

Esse conceito de afirmação de si precisa ser bem definido antes de procurar identificá-lo em Pascal. É preciso ter em conta que a antropologia pascaliana é pessimista. Deve-se resgatar o fato de que o ser humano é decaído, possui uma marca intransponível que o pecado original lhe causou por ocasião da queda adâmica. Nesse sentido, não se pode simplesmente aplicar o termo “afirmação de si” a Pascal tendo em vista que o “si” pascaliano é miserável. Afirmá-lo por ocasião da dor significaria um paradoxo, pois seria não considerar aquilo que o pecado proporcionara. Por conta da influência jansenista e da presença de Agostinho, Pascal não pode se afirmar a si, pois o seu eu é insuficiente, miserável e marcado pela queda. Não há espaço para valorização desse eu fendido e que perdeu a originalidade e a semelhança ao seu Criador.

Entretanto, também em Pascal, ocorre um retorno a si. Obviamente não um retorno ao eu original, pré-adâmico, pré-pecado, que ainda não conhecera a fenda estabelecida pelo orgulho, mas ao eu consciente dessa miserabilidade. O sofrimento, nesse caso, promove um retorno a si na medida em que o lança na solidão. Essa solidão, em Pascal, tem um papel muito importante, pois o faz fugir dos divertimentos e dos desvios de si que a saúde lhe proporcionava. Na doença, Pascal descobre uma nova verdade sobre si, diferente daquela que a auto-suficiência da boa saúde gerava. Ele se reconhece miserável e, ao mesmo tempo, grande, na medida em que pode se reconhecer como tal. A verdade de si que o sofrimento proporciona em Pascal, diferente de Nietzsche, só é possível porque permite ao pecador olhar para as própria mazelas e entender-se completamente desviado de Deus por conta do pecado. Em ambos os casos há uma constituição de verdade sobre si. Em Nietzsche há uma libertação do contexto redutor. Em Pascal, rompem-se as cadeias dos divertimentos e o doente se encontra só, ele e sua enfermidade, diante de suas misérias e de Deus.

É importante ressaltar que, em Pascal, após o pecado original, só há um espaço de mediação entre o ser humano e Deus: Jesus Cristo. Ele foi homem e Deus ao mesmo

tempo. Por isso, ele é o único que pode falar sobre si, afirmar a si diante de Deus. Da mesma maneira, Jesus também sofreu, padeceu na sua humanidade e morreu na cruz. Assim, por ocasião do seu próprio sofrimento, Pascal busca se unir às dores de Jesus para dar sentido à sua própria dor. O sofrimento de Jesus se coloca como ponte que une o ser humano a si mesmo, na medida em que se põe como caminho até a realidade mais humana de Jesus. “Nada vejo em mim, Senhor, senão as minhas dores que tenham alguma semelhança com as vossas”.²⁴⁵ Conformando suas dores às dores de Cristo, Pascal encontra sentido ao próprio sofrimento. A dor é caminho de libertação na medida em que o une ao seu redentor: Jesus Cristo. A doença o faz mais unido àquele que é o mediador entre Deus e os homens.

Desse modo, nota-se que o sofrimento em Nietzsche despe o ser humano e o apresenta a si. O homem é despido de toda roupagem que o meio quer revesti-lo. Na dor, o filósofo tirou essa veste de ausência de si e viveu sua originalidade a partir da dinâmica instintual por mais vida. Aquilo que o conjunto letárgico redutor queria fazer Nietzsche ser, com o advento do sofrimento e da solidão do filósofo, cai por terra. Na dor, o pensador alemão subverteu o discurso normalizador e as verdades sobre ele que este apresentava. “Nietzsche não podia ser descaracterizado por sua enfermidade, mas esta, por sua vez, seria um caminho ascendente até a si. Também em Pascal o sofrimento despe o ser humano. Todavia, aqui, o homem pascaliano sofredor é despido da sua ilusória suficiência, na qual imagina ser deus para si e para os outros. Em ambos os casos, há uma verdade sobre si que advém da experiência de dor.

Nesse sentido, pode-se afirmar que o sofrimento enquanto tal é redentor porque provoca uma libertação de si, uma constituição de verdades sobre o ser humano, em ambos os casos. Em Nietzsche, ela provoca o instinto humano por mais vida, na medida em que, no contexto da dinâmica instintual, busca se afirmar diante do embate com outras

²⁴⁵ PASCAL, B. 1975, *op. cit.* p. 36.

vontades. A dor encontra sentido na luta que estabelece por mais potência e mais afirmação de si. O homem sofredor nietzscheano, quando se atina para essa dinâmica, transgride uma determinação imposta pelos outros e, só, diante das próprias dores, luta por se manter na existência e entendendo sua vida como tarefa. Em Pascal, o sofrimento é redentor porque em Jesus Cristo, a dor humana é engrandecida. O próprio Deus se fez sofredor. Nesse caso, o eu daquele que sofre se afirma no Eu do Homem-Deus. Assim como Jesus fez de seu sofrimento um caminho de libertação para a humanidade, Pascal, no seu próprio sofrer, faz o exercício de despir-se de si para vestir-se da dor redentora do Homem-Deus: trata-se da busca de sentido ao não-sentido da existência.

Outro ponto importante na relação estabelecida entre Nietzsche e Pascal, no que diz respeito ao sofrimento é aquele referente à acolhida da dor como parte inextrincável da própria vida. Trata-se de ver na doença não uma negação da saúde, mas o outro lado de uma vida que deve ser abraçada em sua totalidade. Nenhum dos dois pensadores foge da dor, ambos a acolhem como destino e caminho. A enfermidade é uma parte da própria existência, que, por sua vez, comporta prazeres e sofrimentos, alegria e dor. Longe de ser uma espécie de estoicismo, essa postura afirmativa em relação à vida se traduz nos dois pensadores como caminho de valoração do próprio sofrimento. Nietzsche e Pascal encaram a dor de frente, buscam sentido para ela e fazem dela um caminho para a descoberta de si.

Em Nietzsche, essa postura afirmativa e acolhedora em relação ao sofrimento advém, como foi apresentado, da doutrina do *amor fati*. Amar o próprio destino com todas as suas peculiaridades e mesmo nas adversidades, como se essa vida tivesse de ser vivida outra e uma infinidade de vezes. Assim, mesmo com o sofrimento, essa é a vida que o ser humano tem: somente ela. Não se pode projetar uma existência que negue essa dimensão sofredora da vida. Amar o próprio destino, amar a própria dificuldade que o sofrimento traz faz olhar para vida não como uma obrigação pesada a cumprir, mas com leveza. “A vida se tornou para

mim, a mais leve, quando exigiu de mim o mais pesado”.²⁴⁶ Nesse sentido, amar a vida com todas as suas possibilidades (dor e alegria, saúde e doença) significa assumir os revezes que ela traz.

Para Pascal, essa postura afirmativa em relação à vida pode ser vista na forma como ele acolhe o sofrimento. Deus permitiu a dor oriunda da enfermidade ao ser humano para que ele mergulhe na solidão de si e se ausente dos desvios que os divertimentos trazem e volte para o divino. Por isso, a dor é entendida como misericórdia de Deus ao ser humano. Todavia, não por aquilo que a enfermidade tem de mal, mas por aquilo que ela pode produzir de bem, ou seja, o recolhimento. Entretanto, como foi visto em Pascal, a dor só tem sentido se for unida às dores de Cristo. Só o Redentor pode dar sentido ao sofrimento humano, pois só ele é o mediador entre Deus e os homens. As dores que a natureza impõe são para o reconhecimento dos próprios pecados e da ilusória auto-suficiência. Viver sem dores é uma ilusão, pois, para Pascal, isso é reservado à glória celeste. Assumindo essa realidade, com todo o sofrimento (mas também com a alegria) que lhe é inerente, o crente se vê unido a Jesus que, mesmo sendo Deus, também sofreu em sua humanidade.

“Não peço uma plenitude de consolação sem nenhum sofrimento, pois essa é a vida da glória. Não peço também uma plenitude de males sem consolo, pois este é o estado de Judaísmo. Mas peço, Senhor, sentir juntamente as dores da natureza para meus pecados, e as consolações de vosso Espírito pela vossa graça. Que eu não sinta dores sem consolação, mas que eu sinta dores e consolação ao mesmo tempo...”²⁴⁷

Nietzsche e Pascal entendem o sofrimento não como uma negação de vida, como uma força contrária à afirmação da própria existência. Pelo contrário, a doença retrata, em ambos, a relação de forças que a vida sugere. No caso de Nietzsche, revela a tensão entre os contrários, típica do pensamento trágico, elucidada bem pelos dois deuses, Apolo e Dioniso. A vida sempre açambarca as duas realidades. Por isso, o sofrimento não pode ser visto como um *pathos*, mas como um *ethos*. Para o pensador francês, a dor faz parte de uma

²⁴⁶ NIETZSCHE, F. 1995, § 10. p. 51.

²⁴⁷ PASCAL, B. 1975, *op.cit.* p. 37.

vida entregue, parte de uma humanidade conformada ao Deus sofredor. Assumir isso, ou seja, a vida em todas as suas possibilidades, é o caminho a ser percorrido pelos discípulos de Cristo. “Foi pelos sinais de vossos sofrimentos que vossos discípulos vos reconheceram; e é pelos sofrimentos que reconheceis também os que são vossos discípulos”.²⁴⁸

Entretanto, apesar de ambos os pensadores pesquisados se mostrarem afirmativos em relação à vida, mesmo em suas situações de sofrimento, há que se notar uma distância na forma como essa acolhida à dor é interpretada, distintamente, por eles. Pascal, ao assumir a enfermidade em vista das dores de Cristo na cruz, faz de sua própria vida um sacrifício pelos próprios pecados (ilusão da suficiência de si). Nesse caso, o sofrimento humano tem sentido redentor somente se for unido ao sofrimento de Jesus, pois ele é o único mediador entre Deus e os homens. No caso de Nietzsche, a dor deve ser vista na perspectiva do trágico, ou seja, daquilo que sugere a relação de forças inerentes na natureza, explicitada pela tensão constante entre as forças instintuais e ilustrada pelos deuses Apolo e Dioniso. O trágico comporta dor e alegria, saúde e doença. Aqui, não há referência a um Ser externo à própria vida, não se remete a Deus o sentido da dor, não há a noção de sacrifício tal como se percebe em Pascal. Obviamente, isso se dá por causa da morte de Deus defendida por Nietzsche. Ele não pode se referir a nada além dele mesmo. No pensamento nietzscheano, o sentido do sofrimento deve ser visto nele próprio e não em um suposto mediador tal como o pensador francês compreende. Por causa da queda estabelecida pelo pecado original, Pascal não pode referir nada a si mesmo.

No primeiro caso [Dioniso], a própria vida, sua eterna frutificação e retorno condiciona o tormento, a destruição, a vontade de aniquilamento... No outro caso, o sofrimento, o “Crucificado como inocente”, vale como objeção contra esta vida, como fórmula de sua condenação. Adivinha-se: o problema é o do sentido do sofrimento: se um sentido cristão ou um sentido trágico... No primeiro caso, ele deve ser o caminho para um Ser bem-aventurado; no último, o *Ser vale como suficientemente bem-aventurado* para justificar

²⁴⁸ Ibidem, p. 39.

mesmo uma monstruosidade de dor. O homem trágico afirma ainda a mais acerba vida: ele é suficientemente forte, pleno, divinizante.²⁴⁹

O sacrifício que Nietzsche faz é somente a si, à própria vida, à própria afirmação da existência. A dor, nesse caso, não é vista como objeção à vida, mas condicionada a todo vir-a-crescer, afirmar-se, tornar-se o que é. Conforme sustenta Andrade, a postura nietzscheana em relação ao seu sacrifício é a de acolhida e remissão da dor, ele afirma e supera o seu próprio sofrimento e o oferece à inexauribilidade de vida.²⁵⁰

Entretanto, a distância estabelecida aqui entre Nietzsche e Pascal não extingue a aproximação que a afirmação da vida mesmo na dor sugere. Ambos os pensadores têm uma postura afirmativa em relação à existência. Por mais que se diferenciem na forma de referirem-se à noção de sacrifício que a dor traz, eles não a negam, mas fazem dela um precioso instrumento na constituição de verdades sobre si que vão além daquilo que o poder redutor os enquadrara. Os dois transgridem conjuntos de saberes que os desviavam de si, que mascaravam os seus próprios Eus. Na doença, compreendem-se referidos não mais a um conjunto de verdades e valores pré-estabelecidos, mas dão origem às suas próprias verdades. Ao invés de se enquadrarem na norma redutora, superam-nas, libertando-se a si mesmos.

Obviamente a distância deve ser sempre considerada. Ainda mais quando se trata de uma relação entre dois pensadores opostos no que diz respeito aos valores morais e religiosos que os constituem. É inegável a diferença em pontos essenciais de suas obras. Em Nietzsche, o homem não pode estar referido a nada além de si mesmo, da própria vontade. Em Pascal, o ser humano é constantemente remetido ao mediador Jesus Cristo, o único que pode estabelecer algo sobre o Eu do homem, tendo em vista o pecado original que o marcará definitivamente. Essa distinção fica visível no que diz respeito à noção de sacrifício tal como foi apresentado.

²⁴⁹ NIEZTSCHÉ apud ANDRADE, 2007. p. 154.

²⁵⁰ Cf. ANDRADE, D. P. *op. cit.* p. 155.

* * *

A comparação entre esses dois autores revela, enfim, uma característica importante aos dias de hoje. Numa sociedade marcada pela negação da dor, de afugentamento de qualquer idéia que sugira doença ou sofrimento, Nietzsche e Pascal se levantam como defensores da vida em sua totalidade. Não uma vida ausente de realidade, maquiada pelas inúmeras tentativas de mascaramento da degeneração e da dor, mas uma vida plena de significado, que implique a afirmação de si e uma verdade sobre a própria existência.

Além das reduções simplistas que a ausência de si oferece e muito distante dos desvios que os divertimentos de hoje sugerem, o sofrimento permanece real. Continua lançando os homens à solidão de si e ao recolhimento. Nietzsche e Pascal souberam se constituir na profundidade, ilustraram um caminho de vida, mesmo quando a morte e a dor pretendiam ser mais fortes.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Obras de Nietzsche utilizadas

NIETZSCHE, F. *A gaia ciência*. Tradução de Márcio Pugliesi, Edson Bini e Norberto de Paula Lima. São Paulo: Hemus, 1976.

_____. *Assim falou Zaratustra: um livro para todos e para ninguém*. 15ª. ed. Tradução de Mário da Silva. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2006.

_____. *Aurora*. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das letras: 2004.

_____. *A visão dionisíaca do mundo, e outros textos de juventude*. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

_____. *Crepúsculo dos ídolos ou como se filosofa com o martelo*. Tradução de Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 1988.

_____. *Ecce Homo. Como alguém se torna o que é*. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

_____. *Humano, demasiado humano*. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das letras, 2005.

_____. *Nietzsche contra Wagner: dossiê de um psicólogo*. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2002.

_____. *O Anticristo e Ditirambos de Dionísio*. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

_____. *O nascimento da tragédia*. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

Obras de Pascal utilizadas

PASCAL, B. Oração para pedir a Deus o bom uso das doenças. In: O pensamento vivo de Pascal. Apresentado por François Mauriac. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1975.

_____. *Pensamentos*. Edição de Louis Lafuma. Mário Laranjeira. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

Outras obras utilizadas

ANDLER, C. *Nietzsche: sa vie et sa pensée*. V. I. Paris: Gallimard, 1958.

ANDRADE, D. P. *Para além da loucura e da normalidade: a experiência de si como transgressão nos textos autobiográficos de Nietzsche*. 2005. Dissertação (Mestrado em Sociologia) – Faculdade de Filosofia Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2005.

ATTALI, J. *Blaise Pascal: ou o gênio francês*. Tradução de Ivone Castilho Benedetti. Bauru, SP: Edusc, 2003.

BÍBLIA DE JERUSALÉM. São Paulo: Paulus, 2000.

BRANDÃO, J. S. *Mitologia Grega*. Petrópolis: Vozes, 1992. v. III.

BRUM, J. T. *Nietzsche: as artes do intelecto*. São Paulo: L&PM, 1986. (Coleção Universidade Livre).

_____. Pascal e Nietzsche. *Cadernos Nietzsche*. n. 8, p. 35-41, 2000.

BRUNSCHVICG, L. *Pascal*. Paris: Rieder, 1932.

COLLI, G. *Nietzsche – Cahier Posthumes III*. Paris: L'Éclat, 2000.

COPLESTON, F. *Nietzsche, filósofo da cultura*. Porto: Livraria Tavares Martins, 1958.

DESCARTES, R. *Meditações*. São Paulo: Abril Cultural, 1999. (Coleção Os Pensadores).

FERRAZ, M. C., *Nietzsche: o bufão dos deuses*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 1994.

HALEVY, D. *Nietzsche: uma biografia*. Rio de Janeiro: Campus, 1989.

HEIDEGGER, M. *Nietzsche*. Tradução de Marco Antônio Casanova. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2007. v.I.

HERÁCLITO, DE ÉFESO. In: *Os Pré-Socráticos*. São Paulo: Abril Cultural, 2000.

ITAPARICA, A. L. M. *Nietzsche: estilo e moral*. São Paulo: Discurso Editorial; Ijuí: Unijuí, 2002. (Coleção Sendas e Veredas)

JASPERS, K. *Nietzsche: introduction à sa philosophie*. Paris: Gallimard, 1950.

JERPHAGNON, L. *Pascal et la souffrance*. Paris: Éditions Ouvrières, 1956.

LEDUC-FAYETTE, D. *Pascal et le mystère du mal: le chef du Job*. Paris: Cerf, 1996.

MARTON, S. *Nietzsche: a transvaloração dos valores*. São Paulo: Moderna, 1993.

_____. *Nietzsche: das forças cósmicas aos valores humanos*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2000. (Coleção Humanitas)

_____. (org.) *Nietzsche hoje?* São Paulo: Brasiliense, 1985.

MESNARD, J. *Pascal: l'homme et l'oeuvre*. Paris: Boivin et Cie, 1951.

MOREL, G. *Nietzsche: introduction à une première lecture*. Paris: Aubier Montaigne, [19--].

PÉRIER, G. *A vida de Pascal*. Tradução Sérgio Milliet. São Paulo: Abril Cultural, 1973. (Coleção Os Pensadores)

PÉRIER, M. *Memoire sur la vie de M. Pascal*. In: Pascal, B. *L'oeuvre*. Paris: Gallimard, 1950.

PONDÉ, L. F. *O homem insuficiente: comentários de antropologia pascaliana*. São Paulo: Edusp, 2001. (Ensaio de Cultura, 19).

RUSSIER, J. *La souffrance*. Paris: Presses Universitaires de France, 1963.

VALADIER, P. *Nietzsche et la critique du christianisme*. Paris: Cerf, 1974.

WILLERS, U. *Nietzsche vor dem Phanomen Pascal: Eine Beobachtung*. *Revista Portuguesa de Filosofia*. v.57, n.1, p. 73-102.