

NIETZSCHE E AS TERAPIAS HELENISTAS: ESTÓICOS E EPICURISTAS COMO PRECURSORES DO CRISTIANISMO¹

Marta Faustino (IFILNOVA)²

msffaustino@gmail.com

Resumo: O presente artigo tem como foco a relação ambivalente de Nietzsche com os filósofos do período helenista, em particular os estóicos e os epicuristas. Mais concretamente, procuraremos determinar por que razão, apesar da extraordinária influência que estas escolas exerceram no seu pensamento, Nietzsche se lhes viria a opor tão violentamente na fase mais tardia da sua obra. Seguindo o trilha da avaliação que Nietzsche faz destes filósofos terapeutas enquanto, ele próprio, "médico da cultura", verificaremos que as principais críticas de Nietzsche a estas escolas são muito semelhantes às que dirigiria ao cristianismo e vão ao encontro da própria ideia de terapia, tal como tradicionalmente concebida. Defenderemos que Nietzsche vê os filósofos helenistas como importantes precursores do cristianismo, responsabilizando-os pela criação do enquadramento e mundividência sem os quais este não se teria podido desenvolver. Tanto estóicos como epicuristas se revelam, assim, "pseudo-médicos", razão pela qual, como concluiremos, Nietzsche os vê como promotores fundamentais do niilismo que diagnostica na cultura ocidental.

Palavras-chave: Estoicismo; Epicurismo; Filosofia como Terapia; Cristianismo.

1. INTRODUÇÃO

Nietzsche manteve com os filósofos do período helenista uma relação verdadeiramente ambivalente ao longo de toda

¹ Recebido: 05-09-2016/ Aceito: 26-12-2016/ Publicado on-line: 19-01-2017.

² Marta Faustino é pós-doutoranda no Instituto de Filosofia da Nova, Lisboa, Portugal.

a sua vida produtiva.³ Se por um lado admira a sabedoria prática expressa nestas filosofias, bem como a forma como estes filósofos conseguiam comprometer, de uma maneira única, a sua vida com a própria prática da filosofia, por outro lado Nietzsche considera-os também claras expressões ou sintomas do declínio e degeneração da cultura grega. Assim, não obstante a extraordinária influência que exerceram sobre o seu pensamento e a admiração que, não raramente, manifesta relativamente a alguns dos seus representantes, Nietzsche será extremamente crítico de todas as escolas deste período, não tanto pelos elementos conceptuais que as separam, mas, principalmente, pelos motivos que as unificam. Tal ambivalência torna-se particularmente interessante quando tomamos em consideração que o próprio Nietzsche, enquanto “médico da cultura” (NL 23[15], KSA 7.545), se terá inspirado, justamente, nesta tradição de pensamento para a sua própria compreensão e prática da filosofia como uma forma de terapia⁴.

No presente artigo investigaremos uma das principais causas para a forte oposição de Nietzsche a estas escolas na fase mais tardia do seu pensamento, concentrando-nos para tal na sua avaliação destes filósofos terapeutas enquanto, ele próprio, “médico filosófico” (GC, Prefácio, 2). Começaremos por procurar identificar as raízes desta mesma oposição através de uma breve análise de algumas passagens de um

³ Existem vários estudos sobre a relação de Nietzsche com as escolas helenistas, de que este artigo é, de uma forma ou de outra, devedor. Cf. Nussbaum (1994b), Martin (2006), Bertino (2007), Ure (2008), Ansell Pearson (2010, 2013), Berry (2011), Béland (2012).

⁴ Sobre Nietzsche como médico da cultura veja-se Ahern (1995), Wotling (1995), Gerhardt (2005), Van Tongeren (2008) e Wolf (2008). Sobre a sua compreensão da prática da filosofia como uma forma de terapia cf. Ure (2008), Béland (2012), Hutter & Friedland (2013) e Faustino (2013, 2014a).

dos primeiros textos de Nietzsche sobre os Gregos, nomeadamente, *A Filosofia na Idade Trágica dos Gregos* (2). Seguindo as pistas lançadas por este texto, que clarificaremos através das análises de Pierre Hadot e Michel Foucault, argumentaremos que os principais pontos da crítica nietzschiana são muito semelhantes aos que elevaria ao cristianismo e vão, fundamentalmente, ao encontro da própria ideia de terapia, tal como tradicionalmente concebida (3). Pelas razões que apresentaremos (3.1, 3.2, 3.3, 3.4), concluiremos que Nietzsche vê os filósofos helenistas, e em especial os estóicos e os epicuristas, como fundamentais precursores do cristianismo, razão pela qual os considera “pseudo-médicos” e os identifica como promotores fundamentais da doença que diagnostica e pretende curar (4).

2. NIETZSCHE E AS TERAPIAS HELENISTAS

Ao olharmos para os primeiros textos de Nietzsche sobre os Gregos, bem como para os fragmentos do mesmo período, encontramos essencialmente comentários e avaliações positivas das escolas do período helenista, entre as quais ressaltaremos os estóicos e os epicuristas⁵. Em *A Filosofia na Idade Trágica dos Gregos*, por exemplo, Nietzsche destaca o estóico como um exemplo de alguém que “vive filosoficamente com aquela lealdade elementar que obrigava um Antigo, onde quer que estivesse e fosse o que fosse que fizesse, a

⁵ Para economia da exposição, consideraremos neste ensaio apenas as escolas estóica e epicurista, considerando-as representantes dos traços fundamentais das terapias helenistas e também aquelas que mais terão ocupado Nietzsche.

comportar-se como Estóico, se tinha jurado fidelidade à Stoa”, em contraposição aos tempos modernos, em que já ninguém ousa “cumprir a lei da filosofia em si” e a filosofia se tornou dependente e determinada por “governos, por Igrejas, por academias, por costumes, por modas e pelas cobardias dos homens”, reduzindo-se hoje a “uma aparência de erudição” (FITG, 2). Este pode muito bem ter sido o aspecto da avaliação de Nietzsche das escolas helenistas que se manteve constante ao longo de toda a sua obra, algo que continuou a admirar mesmo depois e para além das fortes objecções que lhes viria a direccionar na sua filosofia mais tardia. Em *Humano Demasiado Humano*, por exemplo, Nietzsche elogia a forma como Epicuro viveu, sentindo “a si no mundo e o mundo em si”, atribuindo-lhe ainda a invenção de “um modo heróico-idílico de filosofar” (HH II, VS, 295), e num fragmento póstumo do mesmo período, que intitula “*Elogio de Epicuro*”, Nietzsche escreve que “a sabedoria não avançou sequer um passo para além de *Epicuro* – e frequentemente retrocedeu até muitos milhares de passos” (NL 23[56], KSA 8.423). De facto, se há algo que distingue estes filósofos de todos os filósofos posteriores e os torna únicos na história da filosofia é a forma como a filosofia se identificava totalmente com a própria vida, emergindo não como um mero exercício intelectual ou um instrumento para a aquisição de conhecimento, mas antes como uma “arte da existência” ou “modo de vida”, para usar as expressões de Pierre Hadot (1995, 2002) e Michel Foucault (2001), algo que Nietzsche nunca deixou de associar a uma certa nobreza e heroísmo na vida e na filosofia (cf., por exemplo, NL 28[15], KSA 8.506).

Por outro lado, porém, já também em *A Filosofia na*

Idade Trágica dos Gregos, Nietzsche estabelece uma importante distinção entre filósofos pré-platônicos e pós-platônicos que, mantendo-se presente ao longo de toda a sua obra, nos poderá fornecer uma pista fundamental para a compreensão da oposição violenta de Nietzsche às escolas helenistas no período mais tardio do seu pensamento. Com efeito, na segunda secção deste texto, Nietzsche diz-nos que os filósofos pré-platônicos eram “tipos puros”, ao passo que os filósofos posteriores a Platão se podem conceber como “caracteres mistos”, no sentido em que estes últimos combinam, tanto nas suas filosofias como nas suas personalidades, vários elementos da “República de génios que vai de Tales a Sócrates” (FITG, 2). Mais importante para a avaliação menos positiva de Nietzsche é, porém, o facto de estes “caracteres mistos” terem sido, nas suas palavras, “fundadores de seitas, e que as seitas por eles fundadas sejam todas instituições de oposição contra a civilização helénica e contra a unidade de estilo até então existente” (*idem*). Se, segundo Nietzsche, a filosofia tem sempre e desde os seus inícios um carácter terapêutico ou profiláctico, aquilo que distingue os filósofos pós-platônicos dos filósofos anteriores a Platão é que os primeiros “buscavam, à sua maneira, uma redenção – mas só para pessoas individuais ou, quando muito, para grupos próximos de amigos e de discípulos”, ao passo que a actividade dos filósofos mais antigos “remonta, embora disso não sejam conscientes, a uma salvação e purificação do todo” (*idem*). Também implicada nesta distinção está a ideia de que enquanto no caso dos primeiros filósofos o carácter terapêutico ou curativo das suas filosofias era acidental e não intencional, quase como um efeito secundário profiláctico de filosofias que eram, elas próprias, nas-

cidas da saúde mais pura e exuberante que a Grécia alguma vez conheceu (cf. FITG, 1), no caso dos filósofos posteriores a Platão a filosofia é explícita e intencionalmente concebida como uma forma de terapia no sentido estrito do termo, isto é, como um conjunto de métodos e de prescrições concebidos para recuperar nos indivíduos uma saúde que já havia sido perdida. Assim, se o período anterior a Platão representa para Nietzsche “a maior autoridade para aquilo que se pode designar como saudável num povo” (FITG, 1), todas as escolas pós-platónicas permanecem, pelo contrário, claros sinais do declínio da saúde e da soberania gregas.

Tirando, eventualmente, a inclusão de Sócrates no primeiro grupo de filósofos, este ponto de viragem na história da filosofia é geralmente aceite, tendo a distinção das duas fases com base em fundamentos semelhantes sido particularmente popularizada pelas obras de Pierre Hadot (1995) e Michel Foucault (2001). Segundo estes autores, Sócrates cria, de facto, uma nova tendência na filosofia que, em termos simples, desloca o objecto e alvo da filosofia de uma contemplação e conhecimento do todo para uma preocupação com o indivíduo e uma exclusiva dedicação a ele, tendo a sua transformação espiritual como objectivo principal. O conhecimento torna-se, então, totalmente dependente de um imperativo ético, tal como a sabedoria se torna inseparável de uma transformação espiritual do indivíduo. Assim, tal como nos mostram Hadot e Foucault, todas as comunidades de filósofos a partir de Platão, seja a Academia, o Liceu, o Jardim de Epicuro ou a escola do Stoa – aquilo a que Nietzsche chama “seitas”, na passagem acima citada – foram criadas como comunidades intelectuais e espirituais, cujo objectivo era treinar novos seres humanos,

purificar a mente, aprender como viver uma “vida boa” (*eudaimonia*) e, dessa forma, assegurar a “salvação da alma” (cf. por exemplo Hadot, 1995: 96 ss.).

Ora, se esta nova orientação na filosofia já pode ser verificada em Platão e Aristóteles, ela é ainda mais clara no período que aqui analisamos, quando a filosofia é, pela primeira vez, directa e explicitamente apresentada como uma terapia para a existência humana.⁶ Abstraindo das particularidades específicas de cada escola e das diferenças significativas entre elas, aquilo que caracteriza e unifica todas as escolas deste período é, essencialmente, uma dupla convicção: em primeiro lugar, que não há problema mais importante e urgente a resolver do que o problema da existência humana ou, mais concretamente, o problema do sofrimento humano; e, em segundo lugar, que nenhum outro campo de saber se encontra tão capacitado para o resolver como a filosofia. Dada a urgência desta tarefa, que se considera agora ter prioridade sobre qualquer outra, e a capacidade única da filosofia para a resolver, a reflexão sobre a vida humana e a procura da *vida boa* (a *eudaimonia* ou felicidade), tornam-se não só uma prioridade, mas o objecto mesmo de qualquer investigação filosófica (cf. Men, 122; CL, 117). No centro da sua reflexão estarão, pois, as múltiplas formas de sofrimento humano, orientando-se a sua prática, fundamentalmente, para a tentativa de eliminação ou redução do mesmo e, assim, de redireccionamento da alma no sentido da saúde, ou seja, da felicidade. Segundo

⁶ Sobre as terapias helenistas veja-se, para além de Hadot (1995, 2002) e Foucault (2001), os excelentes estudos de Annas (1993) e Nussbaum (1994a). Sobre a relação genérica entre filosofia e terapia ao longo da história da filosofia cf. Perez (2007) e Ganeri & Carlisle (2010).

Epicuro, por exemplo, deverá ser este e nenhum outro o objecto e objectivo próprios de toda a filosofia digna desse nome. Conforme expresso num dos seus fragmentos mais famosos,

Vã é a palavra do filósofo pela qual nenhum sofrimento humano seja curado. Pois tal como não há qualquer proveito na medicina se ela não expulsar as doenças do corpo, também não haverá qualquer proveito na filosofia se esta não expulsar o sofrimento da alma. (Fr. 54)

As diferentes terapias divergirão na determinação específica das causas do sofrimento humano e, conseqüentemente, também nas formas de o tornar diminuto, mas todas farão apelo à natureza para a determinação da sua norma de saúde. Implicada está a ideia de que a natureza estabeleceu à partida a regra daquilo que nos é próprio e deverá constituir a plenitude da nossa vida, pelo que a infelicidade e o sofrimento se justificam por um desvio desta regra, fundamentalmente devido à influência nefasta da sociedade, cujos valores o indivíduo tende a apropriar acriticamente e passivamente, levando-o a valorizar os bens errados, a perseguir coisas erradas, a ter prioridades erradas na sua vida, que não o poderão satisfazer e, longe de o aproximarem da felicidade, apenas aumentarão o seu sofrimento e agravarão o seu estado de doença.⁷ Fortes representantes da distinção clássica entre cultura e natureza, estas terapias serão, pois, críticas acérrimas da cultura e dos seus valores, defendendo

⁷ Cf. por exemplo Disc, I, XVIII; CL, 118, 7: “Toda a gente é infelizmente confundida pela ignorância da verdade. Enganada pela opinião vulgar, procurando como se fossem bens certas coisas que, depois de muito penar para as conseguir, verifica serem nocivas, inúteis ou inferiores ao que esperava. A maior parte das pessoas sente admiração por coisas que só ao fim de algum tempo se revelam ilusórias; e assim é que o vulgo toma por bom o que apenas parece grande.”

como ideal um regresso à natureza, sob o lema, particularmente promovido pelos estóicos, mas também presente em Epicuro e, em geral, em todas as escolas deste período, de “viver de acordo com a natureza”⁸.

A compreensão da “regra da natureza” no humano e, portanto, da sua saúde ou felicidade, corresponde, na esteira de Aristóteles, à determinação do “bem supremo” ou “fim último” da existência humana, isto é, aquele fim que, subsumindo e unificando todos os restantes, seja capaz de conferir um propósito à vida e torná-la, em si mesma, boa, completa e desejável, ou, numa palavra, feliz. Acredita-se, com efeito, que tal como para todos os entes da natureza, existe uma finalidade para a qual tendemos naturalmente e que constitui a nossa plenitude, equivalendo, portanto, à felicidade (cf. EN, 1097a15-107b20). O primeiro passo de qualquer uma destas terapias será, pois, a determinação deste fim, cujo alcance deverá permitir a qualquer homem, independentemente de quaisquer circunstâncias exteriores, não só alcançar a felicidade, como conferir um sentido à vida no seu todo.

Divergindo na sua interpretação da natureza e na determinação daquilo que é próprio do homem, as diferentes escolas divergirão também no fim que estabelecem para a vida humana. Com efeito, se para Epicuro, por exemplo, o homem partilha com os animais aquilo que naturalmente

⁸ Cf. por exemplo DL, VII, 87-88: “Viver virtuosamente é equivalente a viver de acordo com a experiência do curso da natureza [...]; pois as nossas naturezas individuais são partes da natureza de todo o universo. É por esta razão que o fim pode ser definido como uma vida de acordo com a natureza, ou, por outras palavras, de acordo com a nossa própria natureza ao mesmo tempo que com a do universo [...]”. Cf. também Fin, III, 31; DL, VII, 87-88. Cf. ainda a crítica nietzschiana a este princípio em PBM, 9.

lhe é próprio e, portanto, deverá reconhecer como critério máximo de bem e de mal o prazer e a dor, respectivamente (cf. Men, 128-129), para os estóicos o homem aparta-se radicalmente dos animais pelo facto de possuir uma razão e uma capacidade de discernimento, pelo que a finalidade da sua existência não poderá ser uma mera procura de prazer e fuga da dor, mas um contínuo trabalho de aperfeiçoamento da sua racionalidade, cuja expressão ética máxima é a virtude (cf. DL, VII, 86; CL, 76, 10-11). Curiosamente, porém, e à parte da diferença fundamental entre as várias terapias quanto à definição do humano e da finalidade da sua existência, todas se aproximam significativamente quando se trata de definir esse estado final que se almeja e que, em geral, se designa por felicidade: para estas escolas, a felicidade identifica-se com um estado de absoluta paz ou tranquilidade, quer sob a forma de *ataraxia* (ausência de *tarachai*, perturbações), para os epicuristas, quer sob a forma de *apatheia* (ausência de *pathe*, paixões), no caso dos estóicos, para dar apenas os exemplos mais expressivos. Porque se considera que as maiores perturbações da alma são causadas por um desejo descontrolado, no caso de Epicuro, ou pelas “paixões da alma”, no caso dos estóicos, ambas as escolas partilharão ainda a recomendação de um estilo de vida essencialmente ascético, frugal e desapegado de bens exteriores, no qual a razão e a virtude deverão imperar, por forma a evitar o sofrimento e manter o estado de tranquilidade da alma e, portanto, de felicidade.⁹ Ainda que com diferentes diagnós-

⁹ Cf. por exemplo Men, 130-131: “Consideramos a independência de coisas exteriores um grande bem, não para que façamos sempre uso de pouco, mas para que nos contentemos com pouco se não tivermos muito, honestamente convencidos de que [...] aquilo que é natural é fácil de obter e apenas o vão e desnecessário é difícil de alcançar. Gostos simples dão-nos tanto prazer como uma Cont.

ticos e prescrições, em todos os casos se trata, pois, de secar as fontes de perturbação e sofrimento a todos os níveis, seja este físico, mental, psicológico ou emocional. Pela sua concentração inédita no problema da existência humana e a sua convicção na capacidade da filosofia para se oferecer como terapia, estas escolas constituem um ponto de viragem e marco únicos na história do pensamento ocidental.

Ora, é precisamente esta transição do objecto, orientação e objectivo da filosofia, da reflexão sobre o todo para uma preocupação com os indivíduos e, mais especificamente, com a felicidade e a melhor forma de a alcançar, que, segundo *A Filosofia na Idade Trágica dos Gregos*, marca para Nietzsche uma quebra insuperável na história da filosofia e, em particular, o início de um declínio de que esta nunca mais viria a recuperar. No que se segue, gostaríamos de averiguar quais as razões para uma tal apreciação negativa por parte de Nietzsche, sendo que também ele se terá identificado, pelo menos em parte, com a compreensão terapêutica da filosofia promovida por estas escolas. Focar-nos-emos, para tal, na auto-compreensão destas escolas como terapias e a sua relação com a maior terapia alguma vez tentada na cultura ocidental, nomeadamente, o cristianismo, concentrando a nossa análise naquelas que foram, sem dúvida, as escolas mais influentes deste período, nomeadamente, o estoicismo e o epicurismo. Como procuraremos mostrar, as

dieta dispendiosa, quando toda a dor advinda de uma carência tiver sido removida, e pão e água produzem o maior prazer possível quando levados a lábios famintos. Como tal, a habituação a uma dieta simples e pouco dispendiosa fornece tudo o que é necessário para a saúde, e torna o homem capaz de suprir as exigências necessárias da vida com confiança, e coloca-nos em melhor condição para encontrar luxos a espaços e enfrentar a fortuna sem medo.” Cf. também DP, V; DL, VII, 101-104; CL, 124; Man, 11.

críticas de Nietzsche a tanto estóicos como epicuristas nos seus textos mais tardios são muito semelhantes às que direccionaria ao cristianismo, dizendo respeito à própria ideia de terapia tal como tradicionalmente concebida e iniciada, justamente, pelas escolas helenistas.¹⁰ Como veremos, trata-se de uma concepção de terapia que assenta sobre premissas que Nietzsche rejeita e que, tendo directamente levado ao cristianismo, Nietzsche considera responsável pelo advento do niilismo na cultura ocidental.

3. ESTÓICOS E EPICURISTAS COMO PRECURSORES DO CRISTIANISMO

Ao analisarmos a violenta depreciação e oposição de Nietzsche às escolas filosóficas posteriores a Platão, uma das coisas mais importantes – senão mesmo a mais importante – a notar é que Nietzsche vê nelas não só o início de um declínio, mas o início de um declínio que culminaria no cristianismo, de tal forma que, pelas razões que analisaremos, os filósofos pós-platónicos podem de várias formas ser vistos como precursores do cristianismo, ou até mesmo como pré-condições fundamentais para o seu triunfo. Assim, numa das “Opiniões e sentenças diversas” do segundo volume de *Humano, Demasiado Humano*, por exemplo, lê-se o seguinte:

¹⁰ Nietzsche coloca frequentemente estóicos, epicuristas e cristãos no mesmo grupo, ou trata os cristãos como epicuristas, os ideias estóicos como cristãos, etc. Cf. por exemplo GC, 370: “Foi assim que eu pouco a pouco aprendi a entender Epicuro, o oposto de um pessimista dionisíaco, e igualmente o «cristão», que é de facto apenas uma espécie de epicurista e, como ele, é essencialmente romântico [...]”. Cf. também NL 7[217], KSA 9.362; NL 7[97], KSA 10.275; NL 25[351], KSA 11.105; NL 44[6], KSA 11.706.

Nunca é demais reflectir sobre o seguinte: o cristianismo é a religião da antiguidade envelhecida, a sua condição prévia são culturas antigas degeneradas; é sobre estas que conseguiu e consegue actuar como um bálsamo. Em épocas em que os olhos e os ouvidos estão “cheios de lama”, de tal forma que já não conseguem ouvir a voz da razão e da filosofia, nem ver a sabedoria em forma corpórea, carregue ela o nome de Epicteto ou de Epicuro: nestas épocas, talvez o martírio erigido na cruz e o “trombone do Juízo Final” possa ainda motivar estes povos para uma vida decente. (HH II, MOS, 224)¹¹

Esta continuidade entre as escolas filosóficas antigas mais tardias e o cristianismo foi também reconhecida por Hadot e Foucault. Se este último considera que é precisamente o mesmo imperativo do “cuidado de si”, que animou a filosofia desde Sócrates, que continua a estar no cerne das práticas ascéticas cristãs (cf. Foucault, 2001: 11-12), Hadot vê o cristianismo como uma prática mais forte e poderosa de exercícios espirituais, que acabou por superar e substituir as filosofias pagãs mais antigas, mantendo ao mesmo tempo a sua função e objectivos espirituais (Hadot, 1995: 355 ss.). Nietzsche, por sua vez, parece ver os filósofos helenistas como os criadores de uma determinada mundividência e enquadramento fundamentais que conduziram ao cristianismo e facilitaram o seu triunfo, em particular pela criação de determinadas necessidades que, não tendo sido capazes de satisfazer, produziram a urgência de uma terapia mais drástica e poderosa do que as terapias filosóficas que tinham para oferecer. Esta continuidade entre as terapias filosóficas da antiguidade e a terapia cristã pode ser verificada em, pelo menos, quatro níveis fundamentais, sendo também estes os principais aspectos da crítica nietzschiana às

¹¹ Cf. também NL 11[375], KSA 13.167.

escolas do período helenista, com especial destaque para os estóicos e os epicuristas. Ressalvando as devidas diferenças entre elas, verificaremos que ambas nascem e se desenvolvem no interior de um determinado enquadramento e uma série de pressupostos comuns, a partir dos quais, em última instância, floresceria o cristianismo: o reconhecimento do sofrimento existencial como algo de negativo e a eliminar; a tentativa de conferir um sentido ou finalidade à totalidade da existência humana; a prescrição de terapias que, não obstante as suas particularidades e singularidades, podem ser agrupadas e unificadas sob a designação nietzschiana de “ideal ascético”; a crença na eficácia universal e absoluta das suas terapias, independentemente do tempo e das particularidades próprias de cada indivíduo. Analisaremos em seguida cada um destes pressupostos, bem como a sua avaliação por parte de Nietzsche enquanto “médico da cultura”.

3.1 A SOBREVALORIZAÇÃO DO SOFRIMENTO

Uma primeira característica partilhada pelas escolas helenistas e pelo cristianismo, que Nietzsche critica de forma particularmente explícita, é a sua sobrevalorização do sofrimento, que, sendo claramente o ponto de partida, tanto do estoicismo como do epicurismo, é também reconhecido por Nietzsche como o núcleo central de ambas as filosofias. Conforme já referido, tanto para os estóicos como para os epicuristas, o estado que se pretende alcançar e que se identifica com a saúde da alma é um estado permanente de profundo bem-estar, paz, calma e tranquilidade, do qual qualquer perturbação ou sofrimento deverá estar completamente ausente. Uma tal concepção implica, po-

rém, em primeiro lugar, que a solidariedade essencial entre prazer e dor é ignorada, permanecendo portanto, como qualquer filosofia hedonista, pessimista, utilitarista ou eudaimonista (isto é, como qualquer filosofia que tome o par prazer/ dor como critério máximo de valor), superficial e ingênua.¹² Porque um dos elementos é preferido, enquanto o outro é concebido como algo negativo, que deveria ser abolido, eliminado ou, pelo menos, reduzido ao máximo, uma tal concepção de felicidade reflecte também uma relação doentia com a existência. Conforme Nietzsche escreve no prefácio à segunda edição da *Gaia Ciência*,

Qualquer filosofia que coloque a paz acima da guerra, qualquer ética com uma definição negativa do conceito de felicidade, qualquer física e metafísica que conheça um fim, um estado final de qualquer tipo, qualquer aspiração estética ou religiosa predominante por um mundo à parte, para além, exterior, acima (*Abseits, Jenseits, Ausserhalb, Oberhalb*) permite perguntar se não foi a doença aquilo que inspirou os filósofos. (GC, Prefácio, 2)¹³

Particularmente doentia nesta concepção de felicidade e em forte oposição à mundividência trágica dos gregos é, justamente, a sua representação negativa da dor, que sobrestima o seu carácter nocivo e desvaloriza o seu valor afirmador e promotor da vida (cf. NL 8[2], KSA 12.327),

¹² Cf. PBM, 225, EH, Porque Sou um Destino, 4; NL 8[2], KSA 12.327. A própria ideia de felicidade enquanto uma espécie de “estado final”, constante e imperturbável – ideia partilhada por ambas as escolas – é, naturalmente, também ela uma ingenuidade, na medida em que tal como acontece com a dor e o prazer, também felicidade e infelicidade são absolutamente inseparáveis: “a felicidade e a infelicidade são duas irmãs gémeas, que crescem juntas ou, como no vosso caso – permanecem pequenas!” (GC, 338).

¹³ Cf. também HH II, MOS, 349; PBM, 200: “[...] um tal homem, característico das culturas tardias e da luz enfraquecida, será em média um homem mais fraco. A sua exigência fundamental é que a guerra que ele próprio é acabe de uma vez por todas; em concordância com uma medicina e um modo de pensar anestésicos (por exemplo, epicurista ou cristão), a felicidade aparecer-lhes-á, principalmente, como felicidade do descanso, da insensibilidade, da saciedade [...]”.

vendo-a como um erro ou defeito da natureza, que se desejaria eliminar por completo e relativamente à qual se sente necessidade de uma terapia, cura ou salvação. Tal é tão claro tanto nos estóicos como nos epicuristas que Nietzsche lhes atribui, como motivação e ponto de partida para as suas filosofias, uma terrível fobia da dor, reduzindo as suas terapias a um conjunto de narcóticos e analgésicos para a combater. Em relação ao estoicismo, por exemplo, Nietzsche escreve o seguinte:

Eu acho que se compreende mal o estoicismo. O essencial desta disposição – é o que ele é, mesmo antes de a filosofia o ter conquistado – é a sua atitude perante a dor e representações de desprazer: uma certa *gravidade*, *força de compressão* e *inércia* são elevadas ao máximo para que se sinta menos a dor: *rigidez* e *frieza* são os estratagemas, anestésicos, portanto. Objectivo principal da educação estóica: destruir a *excitabilidade fácil*, reduzir cada vez mais o número de objectos que, de todo, podem *mover*, crença no carácter desprezível e no valor diminuto da maioria das coisas que excitam, ódio e inimizade contra a excitação, a própria paixão como se se tratasse de uma doença ou de algo ignóbil: atenção a todas as manifestações feias e embaraçosas da paixão – em suma: *petrificação* como remédio contra o sofrimento e posterior atribuição à estátua de todos os elevados nomes do divino da virtude. (NL 15[55], KSA 9.652)

Sobre Epicuro e a sua escola, que definiu a própria felicidade como ausência de dor, e a quem Nietzsche atribui, por excelência, o “medo da dor, mesmo do infinitamente pequeno na dor” (A, 30), esta conclusão é ainda mais fácil de tão evidente: conforme pergunta Nietzsche, “que outro prazer tinha ele senão que a dor *parasse?*” (NL 25[17], KSA 11.16). Esta é claramente, segundo Nietzsche, a concepção de felicidade de alguém profundamente sofredor e doente, razão pela qual Nietzsche reconhece em Epicuro um “*decadente típico*” (*idem*; cf. NL 14[99], KSA 13.276) e sinal claro

do declínio da cultura grega. Implicada nesta representação negativa da dor está, porém, não apenas a ideia de que o sofrimento é algo mau, errado, injusto, algo que não deveria existir e deve, por isso, ser eliminado, mas também, como consequência, e porque a vida está pejada de sofrimento, a compreensão de que a vida não é digna de ser vivida, ou de que a vida é em si mesma uma doença que precisa de uma cura. Por outras palavras, uma vez que o sofrimento é necessário e inerradicável em qualquer existência humana, vê-lo como um argumento contra a vida, como algo que a empobrece de alguma forma, ou como algo para o qual é necessária uma terapia, significa condenar a vida nas próprias raízes da sua possibilidade. Esta sobrevalorização do sofrimento e a consequente desvalorização da vida é, porém, a pressuposição básica e o ponto de partida de todos os “médicos da alma”, sejam eles “pregadores da moral ou teólogos” (cf. GC, 326). E apesar de esta mundividência só ter sido definitivamente institucionalizada com o cristianismo – que perpetuou o ideal de uma vida sem sofrimento através da promessa de uma vida para além da morte redimida de todo o sofrimento –, Nietzsche vê claramente as suas raízes nos filósofos pós-platônicos e, em particular, nos estóicos e nos epicuristas. Nas suas palavras, “o receio da dor, até mesmo do infinitamente pequeno na dor, não *pode* acabar de mais maneira nenhuma, que não seja numa *religião do amor...*” (A, 30)

3.2. A FELICIDADE COMO FINALIDADE DA EXISTÊNCIA

Um segundo aspecto da crítica nietzschiana às escolas do período helenista diz respeito à própria pressuposição de

base de todas as suas terapias. Como vimos, todas elas alicerçam as suas terapias sobre a concepção aristotélica segundo a qual para cada tipo de ente existe uma finalidade que lhe é própria e cujo cumprimento corresponde à sua plenitude e, portanto, no caso dos humanos, à felicidade. Apresentando-se claramente como terapias *eudaimonistas*, todas as escolas deste período têm como ponto de partida a determinação daquilo que creem ser a finalidade última da existência humana, a partir da qual derivam todas as suas prescrições, por forma a estabelecer o caminho mais correcto para o alcance da felicidade. Ora, a ideia de que a felicidade é algo que se deseja e que deve constituir a finalidade da existência é uma ideia que, sendo historicamente condicionada, Nietzsche identifica com o início da decadência da cultura grega, mais propriamente, com o período a partir de Sócrates, altura em que, precisamente, “a antiga Atenas caminhava para o fim” (CI, O Problema de Sócrates, 9). O simples facto de, a partir dessa altura, a *boa vida* ou felicidade (*eudaimonia*) ser algo que se tematiza e que se procura demonstra já que algo na cultura grega se começava a degenerar. Nas palavras de Nietzsche,

Quando o melhor tempo da Grécia acabou chegaram os filósofos morais: a partir de Sócrates, todos os filósofos gregos são, primeira e fundamentalmente, filósofos morais. Quer dizer, eles procuram a felicidade – que pena que tivessem que a procurar! A filosofia é, a partir de Sócrates, essa forma de esperteza que não se entende com a felicidade pessoal. Terão vivenciado muito dela? (NL 25[17], KSA 11.16)¹⁴

Mais importante, porém, é o facto de, especialmente a

¹⁴ Cf. também CI, O Problema de Sócrates, 2; EH, NT, 1.

partir de Aristóteles e em particular com as escolas helenistas, a felicidade ser determinada como a *finalidade* da vida humana, ou, mais concretamente, o facto de, a partir deste período, passar a haver a *necessidade* de encontrar uma finalidade, um objectivo, um propósito para a existência, o que demonstra como a simples existência, a simples vida, o simples ser, deixa de ser suficiente: é preciso perceber qual é o fim, o sentido, o propósito, o “para quê?”, ou, justamente, é preciso que *haja* um fim, um sentido, um propósito, um “para quê”. Em suma, a vida passa a precisar de uma justificação ou legitimação. Particularmente extremada e radicalizada, como se sabe, com o cristianismo, esta necessidade de justificação da vida – ou, por outras palavras, esta nova incapacidade de enfrentar o sem-sentido ou a ausência de uma finalidade para a existência (que se encontra hoje, segundo Nietzsche no final do terceiro ensaio da *Genealogia da Moral* (GM, III, 28), no núcleo do sofrimento tipicamente humano) – é, segundo Nietzsche, a grande perversidade ou corrupção de todos os moralistas a partir de Aristóteles. Nas suas palavras,

A felicidade como *fim último da vida individual*. Aristóteles e todos os outros!

É, portanto, o domínio do *conceito de finalidade* que, até hoje, tem corrompido todos os moralistas. “Tem de haver um ‘para quê’ da vida!”

Que também a *vida consciente racional* pertence ao desenvolvimento da *vida sem finalidade* – ego. (NL 7[210], KSA 10.307)

É assim possível reconduzir a Aristóteles e a todas as escolas posteriores da antiguidade a criação de um problema existencial anteriormente desconhecido e que daria ao cristianismo as armas para o seu triunfo, dada a sua capacidade

sem precedentes para o resolver, isto é, para dar à vida um propósito ou sentido (cf. GM, III, 28). Por outras palavras, ao colocarem uma questão a que não podiam, elas próprias, dar resposta, todas as escolas pós-aristotélicas podem de alguma forma ser responsabilizadas pela criação da necessidade de uma religião do tipo cristão e pelo cultivo do solo sem o qual o cristianismo não se teria podido desenvolver.

3.3. A VIDA ASCÉTICA COMO IDEAL

Em relação directa com a concepção da felicidade como finalidade da existência (e, portanto, como um estado final, constante e imperturbável), por um lado, e com o pânico do sofrimento e a necessidade de secar todas as suas fontes, por outro, encontra-se a prescrição de um modo de vida ascético, nomeadamente, um controlo e redução máximos do desejo, no caso de Epicuro, uma erradicação completa de qualquer paixão da alma, no caso dos estóicos, ou, remontando mesmo a Sócrates, a definição da felicidade de acordo com a fórmula (da qual a filosofia antiga nunca mais se libertaria), segundo a qual “Razão = Virtude = Felicidade” (CI, O Problema de Sócrates, 4, 10)¹⁵. Também este será motivo de crítica para Nietzsche, que, embora reconhecendo o que de nocivo existe num desejo descontrolado ou num excesso de paixão, considera todo o extremismo sinal de doença e degeneração. Indo contra todos os instintos saudáveis dos antigos gregos, a fórmula socrática marca, segundo Nietzsche, a transição do período trágico para o pe-

¹⁵ Cf. também GC, 120; NL 14[92], KSA 13.268.

ríodo racionalista-optimista, no qual é dada à razão, e em oposição a todos os instintos, total soberania (cf. NT, 12-15; CI, O Problema de Sócrates, 4, 10). À necessidade de fazer da razão um tirano absoluto corresponde, porém, a compreensão de que algo se encontra fora de controlo e que não se consegue dominar de outro modo, nomeadamente os “instintos em anarquia” (CI, O Problema de Sócrates, 9) de Sócrates, o desejo excessivo, no caso de Epicuro, ou as paixões descontroladas, no caso dos estóicos, pelo que as suas prescrições de saúde – tanto a sua sobrevalorização da razão e da virtude, por um lado, como a necessidade de combater os instintos (Sócrates), reduzir o desejo ao mínimo (Epicuro) ou erradicar por completo as paixões da alma (estóicos) – são, na verdade, elas mesmas já patologicamente condicionadas (cf. CI, O Problema de Sócrates, 10). Conforme Nietzsche explicita no *Crepúsculo dos Ídolos*,

Na luta contra um desejo, o mesmo meio, castração, extirpação, é escolhido instintivamente por aqueles que têm uma vontade demasiado fraca, por aqueles que são demasiado degenerados para se poderem impor uma medida nele: por aquelas naturezas que precisam de *la Trappe*, para usar uma metáfora (e sem metáfora –), uma qualquer declaração definitiva de hostilidade, um *abismo* entre si e uma paixão. Os meios radicais só são indispensáveis para os degenerados; a fraqueza da vontade, ou mais concretamente, a incapacidade de *não* reagir a um estímulo é, ela própria, apenas uma outra forma de degeneração. (CI, A Moral como Contra-Natureza, 2)

Porque patologicamente condicionadas, também as prescrições de todas estas terapias são, simultânea e perversamente, condicionantes de um adoecimento: a todas estas formas de “tratamento”, que consistam no combate feroz aos instintos, ao desejo ou às paixões, Nietzsche chama práticas de castração (CI, A Moral como Contra-Natureza, 1),

comparando-as ainda aos dentistas que simplesmente arrancam dentes para que estes parem de doer – com a diferença, porém, de que os dentistas realmente eliminam a dor dos doentes ao fazê-lo, ao passo que estas práticas apenas a iludem, refinam, transformam, mascaram, e, na verdade, aumentam (cf. HH II, VS, 83; Au, 425; CI, A Moral como Contra-Natureza, 1). É neste sentido que, referindo-se em particular aos estóicos, Nietzsche pergunta retoricamente: “será que esta nossa vida é mesmo assim tão dolorosa e penosa, ao ponto de nos ser vantajoso trocá-la por um estilo de vida e petrificação estóicos? Não nos encontramos mal o suficiente para termos de nos encontrar mal à maneira dos estóicos!” (GC, 326) Não negando o sofrimento associado ao desejo e às paixões, Nietzsche considera contudo que, por um lado, este sofrimento é sobrevalorizado por todos os “pregadores da moral” e terapeutas que gostariam de nos convencer da necessidade de uma “cura radical” (*idem*), e, por outro lado, é desvalorizado o valor, a riqueza, a criatividade, a fertilidade que advêm, precisamente, do cultivo saudável do desejo, dos instintos e das paixões (cf. Au, 560; GC, 326; CI, A Moral como Contra-Natureza, 3; NL 15[55], KSA 9.652).

Querer aniquilar por completo o desejo ou as paixões para evitar as consequências nefastas que delas advêm apresenta-se, pois, para Nietzsche, como uma forma aguda de estupidez: “atacar as paixões pela raiz”, escreve Nietzsche, “significa atacar a vida pela raiz”, razão pela qual todas estas terapias são, na verdade, “*inimigas da vida (lebensfeindlich)*” (cf. CI, A Moral como Contra-Natureza, 1). Todas elas se viram, com efeito, contra os instintos mais vitais do ser humano, contra as condições mais básicas da vida, são por

isso profundamente anti-natura (apesar de se proclamarem fiéis seguidoras da natureza) e encerram em si, portanto, uma implícita condenação da vida (cf. CI, A Moral como Contra-Natureza, 4). Contra os pressupostos, tanto da filosofia de Sócrates, como das terapias helenistas, Nietzsche afirma que “a racionalidade a qualquer preço”, “a vida luminosa, fria, precavida, consciente, sem instinto, contra os instintos” não é senão uma doença, “uma outra doença”, sendo a necessidade de combater os instintos a fórmula mesma da decadência (cf. CI, O Problema de Sócrates, 11).

Invertendo claramente a fórmula socrática, Nietzsche defende, pelo contrário, que “enquanto a vida *ascende*, a felicidade é igual aos instintos” (*idem*), e no que diz respeito ao desejo e às paixões, prefere vê-las como valiosas inimigas interiores, que, longe de se quererem eliminar, se devem mesmo cultivar, na medida em que só a guerra, o conflito, a contradição interior é criativa, sendo precisamente na calma ou paz interior – na “tranquilidade da alma”, a que tanto estóicos como epicuristas aspiravam – que se encontra o maior perigo.¹⁶ Ao invés da completa excisão ou erradicação de todos os instintos, paixões e afectos humanos propostas por todos estes moralistas, Nietzsche apresenta, pois, a ideia de uma espiritualização ou sublimação de toda a nossa complexidade pulsional (cf. por exemplo NL 37[12], KSA 11.587). A grande diferença relativamente às práticas

¹⁶ Cf. CI, A Moral como Contra-Natureza, 3: “Não nos comportamos de maneira diferente perante o «inimigo interior»: também neste caso espiritualizámos a inimizade, também aqui viemos a compreender o seu valor. Só se é frutífero à custa de se ser rico em contradições; só se permanece jovem com a condição de a alma não se diluir, não desejar a paz [...]. Nada se nos tornou mais estranho do que o outrora ansioso, a «paz da alma», a aspiração cristã; nada nos desperta menos inveja do que a vaca moral e a felicidade untuosa da boa consciência. Renunciou-se à vida grande quando se renunciou à guerra [...].”

de castração ou aniquilação dos instintos ou paixões é que o processo de espiritualização *modifica* efectivamente os instintos e as paixões, mas não os elimina: é a mesma paixão ou instinto que se mantém, ainda que de uma forma interiorizada, cultivada e canalizada para outros fins, mais criativos e produtivos do que a sua mera expressão bruta, mas em todo o caso fins que promovem o instinto da vida e intensificam o sentimento de poder – tal como seria próprio, aliás, de qualquer “moral saudável” (CI, A Moral como Contra-Natureza, 4)¹⁷. Assim, no *Crepúsculo dos Ídolos* Nietzsche pergunta-se “como se espiritualiza, embeleza, diviniza um desejo?” (CI, A Moral como Contra-Natureza, 1) e ao longo da sua obra utiliza frequentemente a metáfora do jardineiro para descrever a forma mais saudável, criativa e produtiva de lidar, tanto com os instintos, como com os desejos ou as paixões.¹⁸

3.4. A UNIVERSALIDADE DAS TERAPIAS

Um último aspecto da crítica nietzschiana às escolas heleenistas é formal e diz respeito à universalidade das terapias que propõem, o que, uma vez mais, demonstra também claramente o seu carácter precursor relativamente à terapia cristã. Como vimos, Nietzsche contesta a ideia de um fim último universal, a partir do qual pudesse ser derivada uma

¹⁷ A este respeito cf. Wotling (1995: 205-210) e Constâncio (2013: 114-115, 178).

¹⁸ Cf. em particular Au, 560: “Uma pessoa pode dispor dos seus instintos (Trieben) como um jardineiro e, apesar de poucos o saberem, cultivar os rebentos da raiva, da piedade, da curiosidade, da vaidade de uma forma tão fértil e proveitosa como um belo fruto numa trepadeira [...]”. Cf. também HH II, MOS, 275; Au, 174, 382; GC, 17; NL 7[30], KSA 9.324; NL 7[211], KSA 9.361; NL 11[2], KSA 9.441. Sobre o tema ver Constâncio (2014).

concepção única de saúde e respectivos meios para a alcançar. Não apenas pelas razões que já apresentámos, mas também porque para Nietzsche não existe tal “finalidade última” que correspondesse a uma suposta essência ou natureza humana, abstraindo da absoluta multiplicidade e diversidade entre os homens. Pela mesma razão, também não existe uma “saúde em si”¹⁹, sendo esta a principal razão pela qual todas as tentativas de a determinar desta forma e, por conseguinte, todas as tentativas de terapia assentes numa tal determinação, não puderam e não podem senão estar votadas ao fracasso (cf. GC, 120).

Com efeito, e ao contrário do pressuposto fundamental de qualquer terapia e mesmo da nossa medicina actual, segundo Nietzsche a saúde é algo de absolutamente individual (cf. *idem*; HH I, 286): ela depende, nas suas palavras, “do teu objectivo, do teu horizonte, das tuas forças, das tuas impulsões, dos teus erros e, especialmente, dos ideais e dos fantasmas da tua alma” (GC, 120), ou seja, da absoluta singularidade de cada um, pelo que o número de saúdes possíveis é, na verdade, equivalente ao número total de indivíduos e, portanto, potencialmente infinito. Longe de ser um conceito absoluto, fixo e inalterável, passível de ser trazido a uma definição geral e universalmente aplicável, a saúde deve, pois, ser pensada como um conceito fluido, profundamente relativo a e dependente de cada organismo, de tal forma que aquilo que constitui a saúde para um organismo pode perfeitamente significar a doença para outro, tal como, pela mesma lógica, aquilo que promove a saúde

¹⁹ Sobre a noção de saúde em Nietzsche cf. Pasley (1978); Long (1990); Letteri (1990); Cherlonneix (2002a, 2002b); Bilheran (2005) e Faustino (2014b).

de um indivíduo pode muito bem provocar o adoecimento de outro (cf. *idem*; HH I, 286). Por ser algo de tão individual e pessoal a saúde é, pois, do ponto de vista nietzschiano, absolutamente indefinível e indeterminável (*idem*).

É neste sentido que uma terapia para todos não poderá nunca ser uma verdadeira terapia, tal como a prescrição de valores ou virtudes, de uma forma abstracta e absoluta, não poderá nunca levar senão ao adoecimento. Porque nenhuma das terapias filosófico-morais da antiguidade reconheceu a diferença essencial entre os homens, todas as suas tentativas “falharam lamentavelmente” (GC, 120): reconhecê-lo implicaria, precisamente, abandonar uma concepção universal de saúde e, com ela, a ideia de uma terapia universalmente aplicável. Assim, em vez de se procurar prescrever virtudes como forma de alcance da saúde, como era próprio dos filósofos moralistas antigos, bem como depois do próprio cristianismo, deverá ser antes, segundo Nietzsche, a saúde peculiar de cada um a ditar as suas também peculiares virtudes. Em crítica explícita à terapia estóica, Nietzsche diz-lo muito claramente no já citado aforismo 120 da *Gaia Ciência*, espécie de síntese de todas as teses que tivemos vindo a descrever:

A famosa fórmula médica da moral (cujo autor é Ariston de Quios), «a virtude é a saúde da alma», teria, pelo menos, para ser aproveitável, de ser alterada da seguinte forma: «a tua virtude é a saúde da tua alma». Pois uma saúde em si não existe, e todas as tentativas de definir uma coisa desta forma falharam lamentavelmente. [...] Existem, pois, incontáveis saúdes do corpo; e quanto mais se voltar a permitir ao que é único e incomparável que erga a cabeça, quanto mais se desaprender o dogma da “igualdade entre os homens”, tanto mais os nossos médicos terão de abandonar também o conceito de uma saúde-normal, juntamente com o de dieta-normal e de curso-normal da

doença. E só então deveria ser tempo de reflectir sobre a saúde e a doença da *alma* e de colocar a virtude peculiar de cada um na sua saúde – a qual, seguramente, numa determinada pessoa poderia ter o aspecto do contrário da saúde numa outra. (GC, 120)

Assim, a ideia – partilhada tanto pelos filósofos helenistas como pela religião cristã – de que existe uma terapia universal, ou um conjunto de prescrições aplicáveis a qualquer indivíduo, independentemente das suas particularidades e idiosincrasias individuais, capaz de o curar de todo o sofrimento ou fazer alcançar a felicidade, não passa, para Nietzsche, de uma ilusão. Mais que uma ilusão, por pressupor uma igualdade ilusória entre os homens e impedir a constituição de uma verdadeira individualidade, tal princípio revelou-se, na verdade, prejudicial ao melhor florescimento humano e cultural. Uma vez que não existe uma norma universal de saúde, também não existe um caminho único para a alcançar. Tanto a saúde como o caminho são absolutamente individuais, pelo que, no limite, terá de ser cada indivíduo a encontrar o seu próprio caminho, a sua própria saúde. Dada a prevalência da terapia cristã na cultura ocidental, cujos antecedentes aqui procurámos identificar, acreditou-se na existência de um *único* caminho que, como Nietzsche refere no final da *Genealogia*, só por ser o único é que pôde permanecer (cf. GM, III, 28). O caminho provou-se, porém, para além de errado e ilusório, verdadeiramente nocivo para o desenvolvimento do homem, em geral, e de cada indivíduo, em particular. Um dos grandes objectivos de Nietzsche enquanto “médico filosófico” é, pois, destronar esta tirania, denunciar o caminho, desbravar terreno, mostrar novos caminhos, tornar outros caminhos possíveis, multiplicar ao infinito as possibilidades de cami-

nho para, assim, tornar o caminho *de cada um* possível.

4. CONCLUSÃO

É inegável que a religião cristã foi a maior terapia da existência humana alguma vez tentada na história da cultura ocidental, sendo também a esta que se dirigem a maior parte das críticas que Nietzsche, enquanto “médico da cultura”, faz aos terapeutas anteriores a ele. No entanto e como procurámos mostrar neste ensaio, ainda que não competindo em poder e abrangência com nenhuma outra, a terapia cristã não foi a única e, principalmente, não foi a primeira, encontrando nos filósofos helenistas, e em especial nos estóicos e nos epicuristas, claros predecessores e precursores. Também estes não escaparam ao escrutínio crítico de Nietzsche que, na reconstituição da história clínica da cultura ocidental, os identifica como promotores fundamentais da doença que diagnostica, muito em particular por terem justamente criado a mundividência e enquadramento necessários para a emergência da terapia cristã, como que preparando o terreno e lançando as sementes sem as quais o cristianismo não teria podido surgir e, principalmente, triunfar. Com efeito, seja pela sua condenação explícita do sofrimento e o seu desejo da sua eliminação, seja pela sua necessidade de encontrar um propósito ou finalidade para a existência, seja pela sua oposição crassa a toda a vida instintiva, emocional e passional, seja ainda pela sua imposição de um caminho único fortemente limitador e repressivo da individualidade, todas estas terapias desde Sócrates se encontram em forte oposição à mundividência da idade trágica e contribuíram decisivamente para a emergên-

cia e sucesso do cristianismo. Em todas elas se pode reconhecer – mesmo que, até certo ponto, de forma escondida, mascarada, dissimulada – o mesmo enfraquecimento e empobrecimento vitais, a mesma desconfiança e hostilidade perante a vida, a mesma “vontade de nada” que distingue o cristianismo e que provocou o profundo niilismo que caracteriza hoje toda a cultura ocidental.

A todas estas “terapias” se poderia, pois, aplicar o veredicto nietzschiano relativamente ao “Problema de Sócrates”: longe de terem sido verdadeiros médicos ou terapeutas, tanto Sócrates, como Epicuro, Epicteto, Sêneca (ou qualquer outro estóico ou epicurista) estavam era doentes – e doentes da vida – pelo que, apesar de terem fascinado como promessas de cura ou aparências de salvação, enquanto médicos foram todos verdadeiros mal-entendidos, tendo antes, na verdade, conduzido a um agravamento da doença, ou a uma nova expressão da doença, pior ainda do que aquela de que era suposto curarem.²⁰ Com efeito, uma das teses centrais de Nietzsche é que a maior doença da humanidade foi causada pela tentativa de combate de outras doenças e que aquilo que aparente e temporariamente pareceu ser um tratamento ou cura acabou por se revelar infinitamente pior nos seus efeitos do que a própria doença que se pretendia tratar.²¹ E se este veredicto se aplica particularmente bem ao cristianismo, que sem dúvida desempenha o papel principal na “história clínica” da cultura ocidental, o desenvolvimento filosófico imediatamente posterior a Platão mostra claramente que o cristianismo não é

²⁰ Cf. CI, O Problema de Sócrates, 9, 11-12.

²¹ Cf. NL 4[318], KSA 9.179. Cf. também GM, I, 6; GM, III, 15-17, 20-21.

senão o ponto culminante de uma tendência patológica que se vinha a desenvolver há muito tempo antes do seu advento.

Retornando agora, em jeito de conclusão, à *Filosofia na Idade Trágica dos Gregos*, se os filósofos anteriores a Platão, devido à sua saúde transbordante, “*justificaram* a filosofia de uma vez para sempre, pelo simples facto de terem filosofado”, os filósofos pós-platónicos, e em particular os estóicos e os epicuristas, parecem antes justificar a suposição de Nietzsche neste ensaio segundo a qual talvez não seja possível encontrar o exemplo de um povo doente ao qual a filosofia alguma vez tivesse restituído a saúde. Pelo contrário, e dando as últimas palavras a Nietzsche, “se alguma vez a filosofia manifestou ser útil, salutar e preventiva, foi para com os povos sãos; aos doentes tornou-os sempre ainda mais doentes. [...] A filosofia é perigosa, quando não goza da plenitude dos seus direitos, e só a saúde de um povo, embora não a de cada povo, lhe dá esse direito.” (FITG, 1)

Lista de Abreviaturas

Nietzsche

A	<i>O Anticristo</i>
Au	<i>Aurora</i>
CI	<i>Crepúsculo dos Ídolos</i>
EH	<i>Esse Homo</i>
FITG	<i>Filosofia na Idade Trágica dos Gregos</i>
GC	<i>A Gaia Ciência</i>
GM	<i>Para a Genealogia da Moral</i>
HH	<i>Humano, Demasiado Humano</i>

KSA	<i>Sämtliche Werke: Kritische Studienausgabe</i>
MOS	(HH II) <i>Miscelânea de Opiniões e Sentenças</i>
NL	<i>Nachlass</i> [obra póstuma]
NT	<i>O Nascimento da Tragédia</i>
PBM	<i>Para Além do Bem e do Mal</i>
VS	(HH II) <i>O Viandante e a sua Sombra</i>

Outros autores

CL	Sêneca, <i>Cartas a Lucílio</i>
Disc	Epicteto, <i>Os Discursos de Epicteto</i>
DL	Diogenes Laertius, <i>Vidas dos Filósofos Eminentes</i>
DP	Epicuro, <i>Doutrinas Principais</i>
EN	Aristóteles, <i>Ética a Nicómaco</i>
Fin	Cícero, <i>De Finibus Bonorum et Malorum</i>
Fr	Epicuro, <i>Fragmentos</i>
Man	Epicteto, <i>O Manual de Epicteto</i>
Men	Epicuro, <i>Carta a Menoceu</i>

Abstract: This article focuses on Nietzsche's ambivalent relationship with the philosophers of the Hellenistic period, especially the Stoics and the Epicureans. More concretely, we will try to determine why, despite the extraordinary influence that these schools exerted on Nietzsche's thought, he came to criticize them so vehemently in the final phase of his work. By tracing Nietzsche's evaluation of these philosophical therapists – as himself a “physician of culture” – it becomes clear that his main points of criticism against them are similar to those he raises against Christianity and that they mostly concern the very idea of therapy as traditionally conceived. We will argue that Nietzsche views the Hellenistic philosophers as important forerunners of Christianity, holding them responsible for the creation of the framework and worldview without which Christianity could not have succeeded. Both the Stoics and the Epicureans are thus better conceived as “pseudo-physicians” who played a fundamental role in promoting the nihilism that Nietzsche diagnoses in Western culture.

Keywords: Stoicism; Epicureanism; Philosophy as Therapy; Christianity.

REFERÊNCIAS

AHERN, Daniel R. *Nietzsche as Cultural Physician*, University Park, Pennsylvania, The Pennsylvania University Press, 1995.

ANNAS, Julia. *The Morality of Happiness*, Oxford, Oxford University Press, 1993.

ANSELL PEARSON, Keith. “For Mortal Souls: Philosophy and Therapeia in Nietzsche’s Dawn”. In: J. GANERI & C. CARLISLE (eds.). *Philosophy as Therapeia*, Royal Institute of Philosophy Supplement, 66, 2010, Cambridge, Cambridge University Press.

_____. “True to the Earth: Nietzsche’s Epicurean Care of the Self and World”. In: H. HUTTER & E. FRIEDLAND (ed.). *Nietzsche’s Therapeutic Teaching*, London/ New Delhi/ New York, Sydney, Bloomsbury, 2013, pp. 97-116.

ARISTÓTELES. *Ética a Nicómaco*, trad. A. C. Caeiro, Lisboa, Quetzal, 2004.

BAILEY, Cyril (ed.). *Epicurus: The Extant Remains*, Hildesheim, Georg Olms Verlag, 1989.

BÉLAND, Martine. *Kulturkritik et philosophie thérapeutique chez le jeune Nietzsche*, Montréal, Les Presses de l’Université de Montréal, 2012.

BERRY, Jessica N. *Nietzsche and the Ancient Skeptical Tradition*, Oxford, Oxford University Press, 2011.

BERTINO, Andrea. “Nietzsche und die hellenistische Philosophie. Der Übermensch und der Weise”. In: *Nietzsche-Studien*, 36, 2007, pp. 95-130.

BILHERAN, Ariane. *La Maladie, Critère des Valeurs chez Nietzsche. Prémices d'une Psychanalyse des Affects*, Paris, L'Harmattan, 2005.

CHERLONNEIX, Laurent. *Nietzsche: Santé et Maladie, l'Art*, Paris, L'Harmattan, 2002a.

_____. *Philosophie Médicale de Nietzsche: la Connaissance, la Nature*, Paris, L'Harmattan, 2002b.

CÍCERO. *De Finibus Bonorum et Malorum*, trad. (inglesa) H. Rackham, Cambridge, Massachussets, Harvard University Press, 1914.

CONSTÂNCIO, João. *Arte e Niilismo. Nietzsche e o Enigma do Mundo*, Lisboa, Tinta-da-China, 2013.

_____. “O que somos livres para fazer?” Reflexão sobre o problema da subjectividade em Nietzsche”. In: S. MARTON, M. J. M. BRANCO & J. CONSTÂNCIO (coord.). *Sujeito, Décadence, Arte. Nietzsche e a Modernidade*, Lisboa, Tinta-da-China, 2014, pp. 159-196.

DIOGENES LAERTIUS. *Lives of Eminent Philosophers [Vidas dos Filósofos Eminentes]*, 2 vol., trad. R. D. Hicks, The Loeb Classical Library, London, Heinemann, 1925.

FAUSTINO, Marta. *Nietzsche e a Grande Saúde. Para uma Terapia da Terapia*, Tese de Doutoramento, Lisboa, Faculdade de Ciências Sociais e Humanas da Universidade Nova de Lisboa, 2013.

_____. “Nietzsche e a Terapia da Cultura: A Cultura como Paciente”. In: *Sofia*, vol. III, nº 2, Dossiê Nietzsche, 2014a, pp. 142-162.

_____. “Da *Grande Saúde*. A Transvaloração Nietzscheana do Conceito de Saúde”. In: *Estudos Nietzsche*, v. 5., n. 2, 2014b, pp. 257-286.

FOUCAULT, Michel. *L'Herméneutique du sujet. Cours au Collège de France 1981-1982*, Paris, Gallimard, 2001.

GANERI, Jonardon & CARLISLE, Clare (eds.). *Philosophy as Therapeia*, Royal Institute of Philosophy Supplement, 66, Cambridge: Cambridge University Press, 2010.

GERHARDT, Volker. “Ein Arzt der Kultur. Laudatio auf Durs Grünbein anlässlich der Verleihung des Nietzsche-Preises des Landes Sachsen-Anhalt am 27. August 2004”. In: *Nietzscherforschung*, 12, 2005, pp. 13-21.

HADOT, Pierre. *Qu'est-ce que la philosophie antique?*, Paris, Gallimard, 1995.

_____. *La Philosophie comme manière de vivre*, Paris, Albin Michel, 2002.

HUTTER, Horst & FRIEDLAND, Eli (ed.). *Nietzsche's Therapeutic Teaching*, London/ New Delhi/ New York, Sydney, Bloomsbury, 2013.

LETTERI, Mark. “The Theme of Health in Nietzsche's Thought”. In: *Man and World*, 23, 1990, pp. 405-417.

LONG, Thomas. “Nietzsche's Philosophy of Medicine”. In: *Nietzsche-Studien*, 19, 1990, pp. 112-128.

MARTIN, Clancy. “Nietzsche after Therapy”. In: *International Studies in Philosophy*, 38:3, 2006, pp. 65-78.

NIETZSCHE, Friedrich. *Sämtliche Werke: Kritische*

Studienausgabe, 15 Bände, ed. G. COLLI & M. MONTINARI. München/ Berlin/ New York, Walter de Gruyter, 1980.

NUSSBAUM, Martha. *The Therapy of Desire: Theory and Practice in Hellenistic Ethics*, Princeton/ New Jersey, Princeton University Press, 1994a.

_____. “Pity and Mercy: Nietzsche’s Stoicism”. In: R. SCHACHT (ed.). *Nietzsche, Genealogy, Morality: Essays on Nietzsche’s On the Genealogy of Morals*, Berkeley/ Los Angeles/ London, University of California Press, 1994b, pp. 139-167.

OATES, W. (ed.). *The Stoic and Epicurean Philosophers. The complete extant writings of Epicurus, Epictetus, Lucretius, Marcus Aurelius*, New York, Random House, 1940.

PASLEY, Malcolm. “Nietzsche’s Use of Medical Terms”. In: M. PASLEY (ed.). *Nietzsche: Imagery and Thought – A Collection of Essays*, London, Methuen, 1978, pp. 123-158.

PEREZ, Daniel O. (org.). *Filósofos e Terapeutas em torno da Questão da Cura*, São Paulo, Escuta, 2007.

SÉNECA. *Cartas a Lucílio*, trad. J. A. Segurado e Campos, Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian, 2004.

URE, Michael. *Nietzsche’s Therapy – Self-Cultivation in the Middle Works*, New York, Lexington Books, 2008.

VAN TONGEREN, Paul. “Vom ‘Arzt der Cultur’ zum ‘Arzt und Kranken in einer Person’”. Eine Hypothese zur

Entwicklung Nietzsches als Philosoph der Kultur(en)”. In: A. SOMMER (ed.). *Nietzsche – Philosoph der Kultur(en)?*, Berlin/ New York, Walter de Gruyter, 2008, pp. 11-29.

WOLF, Jean-Claude. “Der Richter und Arzt der Kultur. Überlegungen zur Bedeutung fundamentaler Metaphern der Kulturkritik bei Nietzsche”. In: A. WILDERMUTH (ed.). *Nietzsche und Wagner. Geschichte und Aktualität eines Kulturkonflikts*, Zürich, Orell Füssli Verlag, 2008, pp. 214-252.

WOTLING, Patrick. *Nietzsche et le Problème de la Civilisation*, Paris, PUF, 1995.