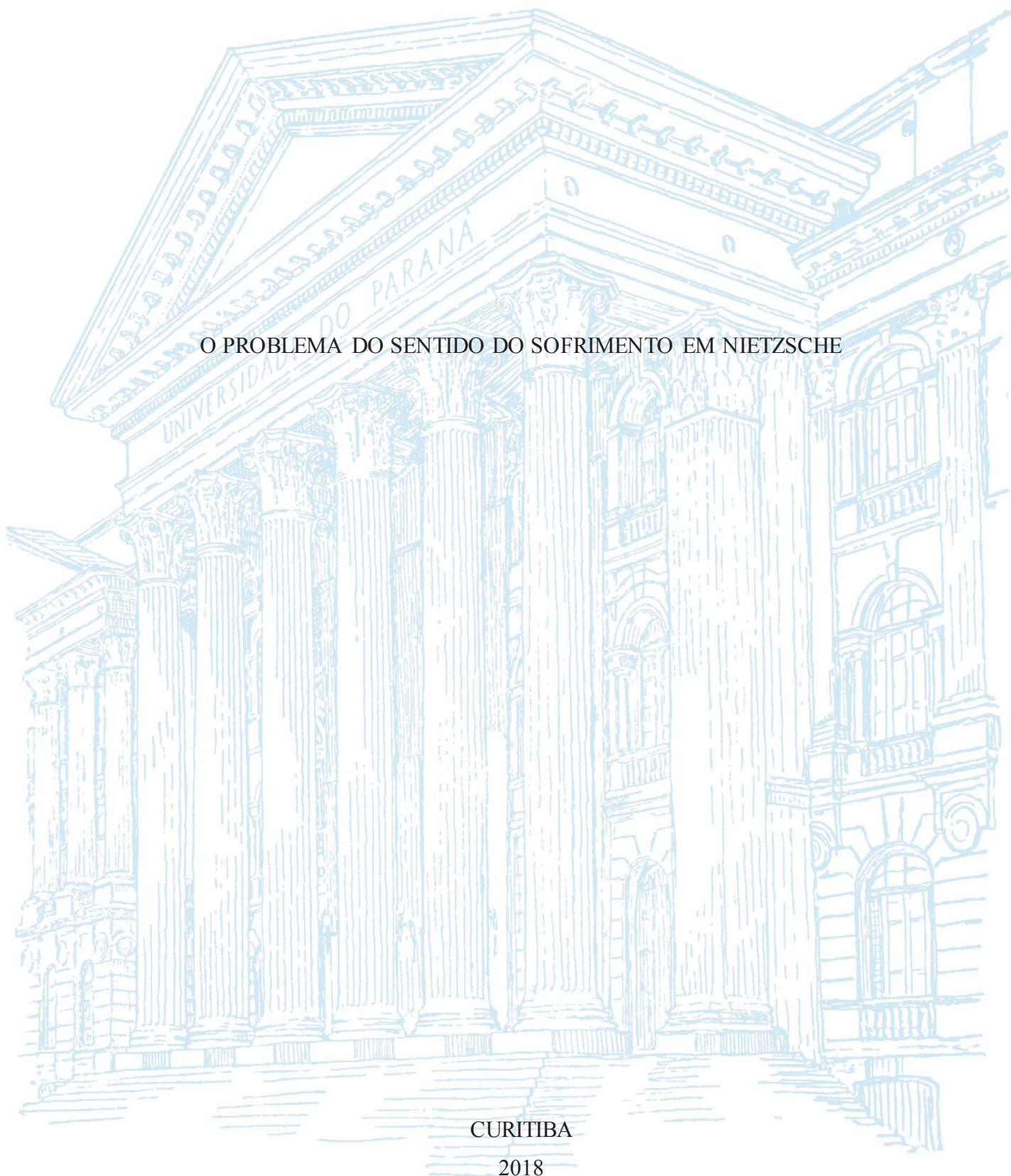


UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARANÁ

HAILTON FELIPE GUIOMARINO

O PROBLEMA DO SENTIDO DO SOFRIMENTO EM NIETZSCHE



CURITIBA

2018

HAILTON FELIPE GUIOMARINO

O PROBLEMA DO SENTIDO DO SOFRIMENTO EM NIETZSCHE

Dissertação apresentada ao programa de Pós-Graduação em Filosofia do Setor de Ciências Humanas da Universidade Federal do Paraná como requisito para obtenção do título de mestre em Filosofia.

Orientador: Prof. Dr. Antonio Edmilson Paschoal.

CURITIBA

2018

Catálogo na publicação  
Fernanda Emanoéla Nogueira – CRB 9/1607  
Biblioteca de Ciências Humanas e Educação - UFPR

Guiomarino, Hailton Felipe  
O problema do sentido do sofrimento em Nietzsche / Hailton Felipe  
Guiomarino. – Curitiba, 2018.

Orientador: Prof. Dr. Antonio Edmilson Paschoal  
Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Setor de Ciências Humanas da  
Universidade Federal do Paraná.

1. Sofrimento (Filosofia). 2. Sentido (Filosofia). 3. Nietzsche, Friedrich  
Wilhelm – 1844 -1900. 4. Nihilismo. I. Título.

CDD – 193



MINISTÉRIO DA EDUCAÇÃO E DO DESPORTO  
UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARANÁ  
SETOR DE CIÊNCIAS HUMANAS  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA – PGFILOS

### TERMO DE APROVAÇÃO

Os membros da Banca Examinadora designada pelo Colegiado do Programa de Pós-Graduação em FILOSOFIA da Universidade Federal do Paraná foram convocados para realizar a arguição da Dissertação de Mestrado de **HAILTON FELIPE GUIOMARINO**, intitulada: **O PROBLEMA DO SENTIDO DO SOFRIMENTO EM NIETZSCHE**, após terem inquirido o aluno e realizado a avaliação do trabalho, são de parecer pela sua APROVAÇÃO no rito de defesa. A outorga do título de Mestre está sujeita à homologação pelo colegiado, ao atendimento de todas as indicações e correções solicitadas pela banca e ao pleno atendimento das demandas regimentais do Programa de PósGraduação. Curitiba, 21 de Setembro de 2018.

Prof. Dr. ANTONIO EDMILSON PASCHOAL(UFPR)  
Orientador e Presidente da Banca Examinadora

Prof. Dr. ROBERTO DE ALMEIDA PEREIRA DE BARROS (UFPA)  
Examinador Externo  
Participação por videoconferência



Prof. Dr. JORGE LUIZ VIESENTEINER (UFES)  
Examinador Externo



À minha mãe, Maria Alexandra Felipe Duarte.

## AGRADECIMENTOS

Aos amigos do “Cabaré Rapsódia”, Abraão Melo e Leonardo Bastos, verdadeiros *hápax existenciais* em minha vida nesses dezoito anos de amizade.

A *Ela*, sempre secretamente, como se dissesse o óbvio.

A minha mãe, Maria Alexandra Felipe Duarte, pelo inestimável apoio e pelas vivências determinantes.

Ao amigo Igor Gonçalves pela personalidade potente e inspiradora e pelo *Final Fantasy XV*.

Aos amigos Daniel Galantin, Mariana Scarpa e Thiago Ribas, cuja calorosa acolhida foi uma *conditio sine qua non* para minha estadia na gélida cidade cinzenta.

Ao meu orientador, Dr. Antonio Edmilson Paschoal, pelo caminho e pelas pedras no caminho.

Aos professores Roberto de Almeida Pereira de Barros e Jorge Luiz Viesenteiner, membros da banca, pelas críticas e sugestões que contribuíram para o amadurecimento teórico da pesquisa.

Ao Núcleo de Pesquisa Nietzsche da UFPR pela interlocução enriquecedora nas trocas e nos debates de ideias.

Aos professores e técnicos do programa de Pós-graduação em Filosofia da UFPR pela oportunidade da mudança de nível e pela virtuosa paciência e prestatividade para lidar com questões burocráticas.

A CAPES pelo financiamento desta pesquisa e pela oportunidade da mudança de nível.

### **Oração à vida**

Tão certo quanto o amigo ama o amigo,  
Também eu te amo, vida-enigma -- Quer em  
ti eu tenha exultado ou chorado,  
Quer me tenhas dado prazer ou dor.

Eu te amo juntamente com teus pesares,  
E mesmo que tu me devas destruir,  
Desprender-me-ei dos teus braços  
Como o amigo se desprende do peito amigo.

Com toda força eu te abraço!  
Deixa as tuas chamas inflamarem-me,  
Deixa-me ainda no ardor da luta  
Sondar mais fundo o teu enigma.

Ser e pensar milênios!  
Fecha-me nos teus braços:  
Se não tens mais felicidade a me oferecer --  
Pois bem -- ainda tens tuas dores.

Lou Andreas-Salomé

## RESUMO

A presente investigação é um estudo temático a respeito do que Nietzsche chamou de “problema do sentido do sofrimento”, o qual ele remete ao antagonismo entre o “sentido cristão” e o “sentido trágico”. O enfoque está voltado para expor e examinar os aspectos formais da argumentação nietzschiana em torno da construção do problema: seus esquemas interpretativos, ferramentas conceituais de abordagem e modo de escrita. Em vista disso, o primeiro capítulo investigará o horizonte teórico, a partir do qual surge o tema do sentido como um problema filosófico. Será analisado o conceito da morte de Deus, na medida em que a descrença nos valores supremos põe em xeque a validade dos empreendimentos metafísicos que orientavam a totalidade da existência, justificando, dessa maneira, um questionamento da noção de sentido. Partindo desse quadro teórico, o segundo capítulo visa mostrar como o tema do sentido se desdobra no específico caso do sentido do sofrimento. Para tal, a argumentação delineará um mapeamento de textos do período de 1886-1888, nos quais Nietzsche continuamente vincula sentido e sofrimento, a partir da relação entre saúde, doença e a necessidade (*Bedürfnis*) que impele a filosofar em cada caso. Será observado um movimento teórico que privilegia o sofrimento como fator decisivo para a avaliação da vida. Tanto o corpo doente, quanto o corpo saudável demandarão um sentido para o sofrimento. No entanto, esse sentido será diferente em cada caso, gerando um antagonismo entre eles. A percepção desse conflito será considerada por Nietzsche como um problema. A formulação deste será o assunto tratado no terceiro capítulo. Ele empreenderá uma análise filológico-conceitual do fragmento póstumo 14 [89], da primavera de 1888, texto no qual o problema em questão é formulado. Serão perscrutados os elementos formais que compõe o problema a fim de responder o que Nietzsche entende por sentido trágico e sentido cristão. A conclusão da investigação sintetizará o que foi estudado e levantará algumas considerações a respeito da relação entre niilismo e o problema do sentido do sofrimento. Finalizará com a proposta de uma chave de leitura para sua abordagem, indicando, com isso, a continuidade do estudo em futuras pesquisas.

**PALAVRAS-CHAVE:** Sofrimento. Sentido cristão. Sentido trágico. Antagonismo. Morte de Deus.



## ABSTRACT

The present investigation is a thematic study of what Nietzsche called the problem of the meaning of suffering, which he refers to the antagonism between the "christian meaning" and the "tragic meaning". The focus is on exposing and examining the formal aspects of the nietzschean argumentation regarding the construction of the problem: its interpretative schemas, conceptual tools of approach and mode of writing. Therefore, the first chapter investigates the theoretical horizon, from which the problem of meaning arises as a philosophical problem. He will then examine the concept of death of God insofar as the disbelief in the supreme values calls into question the validity of the metaphysical instances that directed the totality of existence, thus, justifying the questioning of the notion of meaning. Starting from this theoretical framework, the second chapter aims to answer how the theme of meaning unfolds in the specific case of the meaning of suffering. To this end, the argumentation will outline a mapping of texts from the period 1886-1888, in which Nietzsche continually links meaning and suffering, from the relation between health, illness and necessity (*Bedürfnis*) that impels philosophizing in each case. It will be observed a theoretical movement that privileges suffering as a decisive factor for the evaluation of life. Both the sick body and the healthy body will demand a meaning of suffering. However, this meaning will be different in each case, resulting in an antagonism between them. The perception of this conflict will be considered by Nietzsche as a problem. The formulation of the later will be the subject discussed in the third chapter. He will undertake a philological-conceptual analysis of the posthumous fragment 14 [89], *from the spring of 1888*, a text in which the problem in question is formulated. The formal elements that make up the problem will be examined in order to answer what Nietzsche understands by tragic meaning and christian meaning. The conclusion of the research will synthesize what has been studied and raise some considerations about the relationship between nihilism and the problem of the meaning of suffering. It will conclude with the proposal of a reading key for its approach, indicating, therefore, the continuity of the study in future researches.

**KEY WORDS:** Suffering. Christian meaning. Tragic meaning. Antagonism. Death of God.

## LISTA DE ABREVIATURAS

Na escrita desta dissertação foram utilizadas três edições das obras de Nietzsche. Para a obra publicada, utilizou-se a edição da Companhia das Letras, com tradução de Paulo César de Souza em língua portuguesa brasileira. Para os fragmentos póstumos, utilizou-se a edição da Tecnos, em língua espanhola, com tradução de Juan Luis Vermal e Joan B. LLinares. Para fins de embasamento e correção das traduções, também foi utilizado o texto original em alemão da edição digital crítica das obras e cartas de Nietzsche, disponível online no portal da Nietzsche Source<sup>1</sup>. A predileção por essa edição se deve às 6600 correções filológicas que ela integra em seu texto e que estão ausentes da edição *Kritische Gesamausgabe*<sup>2</sup>. Para as referências das citações, adotou-se a convenção estabelecida pela revista “Estudos Nietzsche”.

### Obras de Nietzsche:

- NT – O nascimento da tragédia
- CE – Considerações extemporâneas
- DS – David Strauss o confessor e o escritor
- HV – Da utilidade e desvantagem da história para a vida
- SE – Schopenhauer como educador
- WB – Richard Wagner em Bayreuth
- HH I – Humano, demasiado humano I
- HH II – Humano, demasiado humano II
- OS – Miscelânea de opiniões e sentenças
- AS – O andarilho e sua sombra
- A – Aurora
- GC – A gaia ciência
- ZA – Assim falou Zaratustra
- BM – Além de Bem e Mal
- GM – Para a genealogia da moral
- CW – O caso Wagner
- CI – Crepúsculo dos ídolos

---

<sup>1</sup> < [www.nietzschesource.org](http://www.nietzschesource.org) >

<sup>2</sup> D’LORIO, Paolo. “The Digital Critical Edition of the Works and Letters of Nietzsche” In: ACAMPORA, Christa D. (Ed.). *The Journal of Nietzsche Studies*. Pensilvania: Penn State University Press. Vol 40 (Outono de 2010). P. 70-80.

NW	–	Nietzsche contra Wagner
EH	–	Ecce homo
AC	–	O Anticristo
DD	–	Ditirambos de Dioniso

### **Opúsculos, textos inacabados ou inéditos e fragmentos póstumos**

DM	–	O drama musical grego
ITS	–	Introdução à tragédia de Sófocles
ST	–	Sócrates e a tragédia
VD	–	A visão dionisíaca de mundo
NP	–	O nascimento do pensamento trágico
OF	–	Origem e finalidade da tragédia
ST	–	Sócrates e a tragédia grega
IE	–	Sobre o futuro de nossas instituições de ensino
CP	–	Cinco prefácios para cinco livros não escritos
AN	–	Uma palavra de ano novo ao editor do semanário “no novo Reich”
FT	–	A Filosofia na idade trágica dos gregos
VM	–	Sobre verdade e mentira no sentido extramoral
EA	–	Exortação aos alemães
IM	–	Idílios de Messina
BA	–	“Brincadeira, astúcia e vingança”
CP	–	Canções do príncipe Vogelfrei

As citações dos textos de Nietzsche foram realizadas da seguinte maneira:

- Citações de obras publicadas e dos opúsculos: abreviatura respectiva, seguida de parte da obra em algarismos romanos ou título do capítulo por extenso e do número do aforismo, seção ou parágrafo em algarismos arábicos. Exemplos: GM III 15; GC, 357; CI, o que devo aos antigos, 4.
- Citações de fragmentos póstumos: abreviatura (FP), seguida do ano e código do fragmento. Exemplo: FP, 1888, 14[137].
- As citações de cartas serão feitas com a menção do destinatário seguida da abreviatura (BVN), da indicação do ano e do número da carta. Por exemplo: (Carta à Meta von Salis, BVN, 1887, 822).

## SUMÁRIO

<b>INTRODUÇÃO</b> .....	12
<b>CAPÍTULO 1: O SENTIDO COMO PROBLEMA FILOSÓFICO EM NIETZSCHE</b> ..	19
1.1 O SENTIDO DO SOFRIMENTO ANTES DE 1886 .....	19
1.2 A MORTE DE DEUS COMO HORIZONTE TEÓRICO .....	28
<b>CAPÍTULO 2: DO SENTIDO AO SENTIDO DO SOFRIMENTO</b> .....	42
2.1 PREFÁCIOS DE 1886 .....	42
2.2 GAIA CIÊNCIA §370 .....	51
2.3 PARA A GENEALOGIA DA MORAL II e III .....	56
2.4 CREPÚSCULO DOS ÍDOLOS, O QUE DEVO AOS ANTIGOS 4.....	75
<b>CAPÍTULO 3: A PROBLEMATIZAÇÃO DO SENTIDO DO SOFRIMENTO</b> .....	77
3.1 DIONISO CONTRA O CRUCIFICADO .....	81
3.2 A FISIOLÓGIA NA CONSTRUÇÃO DO PROBLEMA.....	108
3.3 O ANTAGONISMO NA CONSTRUÇÃO DO PROBLEMA .....	115
3.4 SENTIDO CRISTÃO E SENTIDO TRÁGICO .....	124
<b>CONCLUSÃO</b> .....	150
<b>REFERÊNCIAS</b> .....	159

## INTRODUÇÃO

Em uma anotação pessoal, o fragmento póstumo 14, [89] da *primavera de 1888*, Nietzsche apresenta aquilo que chamou de problema do sentido do sofrimento. O pano de fundo da formulação do problema é a contraposição entre os simbolismos do deus Dioniso e do Crucificado. A cada um são imputadas valorações antagônicas da vida na medida em que respondem diferentemente ao sofrimento inerente ao movimento de vir-a-ser da própria vida. Nos termos do fragmento:

Dioniso contra o "Crucificado": aqui vocês têm a oposição. *Não* é uma diferença em termos de martírio - é só que o mesmo tem um sentido diferente. A vida mesma, sua eterna fertilidade e retorno implica o tormento, a destruição, a vontade de aniquilação...

No outro caso, o sofrimento, o "crucificado como inocente", vale como uma objeção a essa vida, como fórmula de sua condenação.

Decifra-se: o problema é o do sentido do sofrimento: ou um sentido cristão, ou um sentido trágico... No primeiro caso, ele deve ser o caminho para uma existência bem-aventurada (*selig*)<sup>3</sup>, no último, *a existência vale como suficientemente bem-aventurada (selig)* para justificar uma imensa quantidade de sofrimento.

O ser humano trágico afirma inclusive o sofrimento mais áspero: é bastante forte, pleno, deificante para fazê-lo.

O cristão nega inclusive o mais feliz dos destinos sobre a Terra: é bastante fraco, pobre, deserdado para sofrer ainda em toda forma de vida.

"O Deus na cruz" é uma maldição contra a vida, uma indicação para libertar-se dela.

O Dioniso cortado em pedaços é uma promessa de vida: esta eternamente renascerá e da destruição retornará. (eKGWB, FP 1888 14 [89], *tradução nossa*).

O fragmento não deixa dúvidas quanto à centralidade da contraposição entre Dioniso e o Crucificado para a condução do problema apresentado. Uma breve menção a estudos que tomaram como objeto de análise o potencial conceitual da contraposição entre Dioniso e Crucificado é imprescindível para delinear o campo temático inicial da investigação a ser tentada aqui acerca do problema do sentido do sofrimento. Didaticamente, podem-se dividir

---

<sup>3</sup> "*Selig*" é uma palavra frequentemente empregada em contextos religiosos e, por isso, de difícil tradução, dada a multiplicidade de formas pelas quais a religiosidade pode se constituir. Prova dessa dificuldade é que, na tradução brasileira de *O Anticristo*, Paulo César de Souza traduz o termo "*Seligkeit*" ora por "bem-aventurança" (AC §7 e §50), ora por "beatitude" (AC §29, §30 e §33). "*Selig*", no entanto, é sempre traduzido por "bem-aventurado" (AC §33, §50 e §51), sem uma nota que explique porque ele não é traduzido também por "beato", acompanhando a oscilação da sua forma substantivada. Já no caso do *FP 14[89]*, da *primavera de 1888*, além da associação com o universo semântico do cristianismo, há uma explícita associação de "*selig*" com o universo semântico da religiosidade grega, simbolizada na figura do Dioniso. Na medida em que Nietzsche dissocia o entendimento da divindade grega das noções cristãs de espiritualidade, ascese, redenção e bênçãos celestiais, o termo "*selig*" não pode ser traduzido por palavras que marcam caracteristicamente o universo semântico cristão, tais como "beato" ou "santo". Não obstante, o emprego de "*selig*" no contexto de duas religiosidades distintas é estratégico para Nietzsche. O filósofo amplia a significância do termo, fazendo-o trabalhar a favor da produção do contramovimento tentado. Seu objetivo é mostrar que é possível também ser "*selig*" fora do âmbito cristão. Para manter a estratégia teórica de Nietzsche – fundamental para esta investigação – optou-se por traduzir "*selig*" por "bem-aventurado", dado que este último termo aparece tanto no universo da religiosidade grega (por exemplo, no canto I da *Odisseia* como adjetivo dos deuses olímpicos), quanto no da religiosidade cristã (por exemplo, em Mateus 5:3-11, durante o Sermão da Montanha, feito por Jesus).

esses estudos em três grupos. Um primeiro, no qual a contraposição é tomada como síntese da crítica nietzschiana à moral cristã e à religião de modo geral<sup>4</sup>; o segundo grupo sendo aquele que toma a contraposição como chave interpretativa da filosofia de Nietzsche como um todo<sup>5</sup>. Isto implica, frequentemente, desdobrar a contraposição naquela outra entre arte e moral ou afirmação e negação da vida; o último grupo ilustra as interpretações não canônicas ou não convencionais da filosofia de Nietzsche<sup>6</sup>.

Embora elucidem pontos capitais da filosofia de Nietzsche como um todo, nenhum dos grupos toma o problema do sentido do sofrimento como objeto central de estudo. Mesmo que seja um subtópico do amplo feixe conceitual que a sentença “Dioniso contra o Crucificado” comporta, não se pode ofuscar o fato de que Nietzsche dedicou um fragmento inteiro para explorar a aplicabilidade da sentença ao problema do sentido do sofrimento. Esse protagonismo no espaço laboratorial da anotação pessoal pode indicar a manifestação incipiente de um novo problema, ao qual Nietzsche teria chegado, ou, ainda, ao menos a relevância de um tema, a respeito do qual o filósofo precisava experimentar e organizar ideias. Qualquer uma das possibilidades justifica um tratamento mais atencioso e demorado, que não subsuma rapidamente o sofrimento às lentes dos grandes temas da filosofia nietzschiana – moral, arte, cristianismo, por exemplo. O perigo desta subsunção é reter na superficialidade dos chavões a compreensão do tema do sofrimento em Nietzsche, enclausurando também suas possibilidades de operação conceitual.

De modo geral, algo similar acontece no âmbito acadêmico brasileiro. O tema do sofrimento em Nietzsche tem sido abordado de forma secundária<sup>7</sup>, gravitando em torno de

---

<sup>4</sup> Deste grupo fazem parte, por exemplo, Jörg Salaquarda (*Dionysos gegen den Gekreuzigten: Nietzsches verständniss des Apostels Paulus*), Stephen Williams (*Dionysus against the Crucified: Nietzsche contra Christianity Part I and II*); Hans Pfeil (*Von Christus zu Dionysos*), Urs Sommer (“Dios ha muerto” y “Dioniso contra el Crucificado?”: *Sobre la crítica de Nietzsche a la religión y al cristianismo*) e Paul Valadier (*Jésus-Christ ou Dionysos. La foi chrétienne en confrontation avec Nietzsche*).

<sup>5</sup> Aqui se situam os estudos de Gerd Schank (*Dionysos gegen den Gekreuzigten: Eine philologische und philosophische Studie zu Nietzsches “Ecce Homo”*) e de Scarlet Marton (*Por uma filosofia dionisiaca*).

<sup>6</sup> Por exemplo, o estudo de René Girard (*Dionysus versus the Crucified*). O aturo examina a contraposição antropológicamente, procurando, nela, o papel desempenhado pela violência coletiva na gênese do sagrado. Para o presente estudo, este último grupo de interpretações foi pouco ou de nenhum modo considerado.

<sup>7</sup> Com exceções de alguns trabalhos, tais como: BENCHIMOL, Márcio. Dores do parto, dores do mundo: notas sobre a oposição de Nietzsche a Schopenhauer. In: *Estudos Nietzsche*, Curitiba, v. 4, n. 2 p. 135-156, jul/dez. 2013; CALÇADO, Thiago. *O sofrimento como redenção de si: Doença e vida nas filosofias de Nietzsche e Pascal*. São Paulo: Paulus, 2012; DE MELO, R. S. O sofrimento nietzschiano na realização da satisfação humana. In: *Revista Húmus*, São Luís, n. 3, p. 96-111, Set-Dez. 2011; FORTES, Isabel. O sofrimento como travessia: Nietzsche e a psicanálise. In: *Revista Epos*, Rio de Janeiro, v. 5, n. 1, p. 99-111, Jan-Jun. 2014; MEROLA, C. R. C. *Sofrimento, a transvaloração da dor: o diálogo dos mundos – ocidente e oriente – a partir do conceito de niilismo em Nietzsche*. 2013. 102 f. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Universidade Federal de Uberlândia, Uberlândia, 2013.

outros temas, tais como ressentimento, ideais ascéticos, vontade de poder, saúde e doença, niilismo, crítica da moral da compaixão, *amor fati*, entre outros. Subordinado à centralidade destes temas, elucida-se um ou outro aspecto do modo como Nietzsche pensa o sofrimento, sem, no entanto, conferir-lhe unidade num conceito ou num horizonte comum. É possível que o fato de Nietzsche não ter se ocupado com a conceituação do sofrimento, mas, sim com a problematização do seu sentido pode ter contribuído para a falta de protagonismo teórico do sofrimento. Pois, a falta da força nominal de um título conceitual pode não ter atraído a atenção dos intérpretes interessados em articular uma compreensão mais unitária do pensamento de Nietzsche a partir de seus conceitos com títulos próprios.

É certo que, quando se pensa num texto da obra publicada que aborda a relação entre sofrimento e sentido, é a terceira dissertação de *Para a genealogia da moral* que vem à luz destacadamente. Sem dúvida, esse texto condensa reflexões capitais que permitem responder por que Nietzsche se interessa pela problematização do sentido do sofrimento. Todavia, esse é apenas o texto onde a relação entre sentido e sofrimento é nominalmente explícita. Uma investigação que vise explorar o problema do sentido do sofrimento precisa verificar e abordar o tema em outros textos, sob outras formas e nomes, sob pena de uma dupla perda. Primeiro, restringir a argumentação sobre o sentido e o sofrimento ao vocabulário da terceira dissertação e na articulação conceitual que gravita em torno do conceito de ideal ascético. Segundo, como consequência, perder de vista a dimensão do problema do sentido do sofrimento no atinente às conexões que possa vir a estabelecer com outros temas, textos e contextos do pensamento nietzschiano. Contra esses dois prejuízos, o próprio fragmento póstumo 14 [89], *da primavera de 1888* constitui uma advertência pelo emprego de um. Ele emprega um léxico diferente daquele da terceira dissertação da *Para a genealogia da moral*, e constrói uma abordagem do sofrimento por simbolismos.

A rede de conexões lexicais e textuais possíveis é um dos pontos que se pretende enfatizar nesta investigação. Para tal, sugere-se uma possibilidade de leitura do texto nietzschiano, segundo a qual Nietzsche ensaiaria, desde 1886, uma série de experimentações teóricas e linguísticas que enriqueceriam a conexão entre sentido e sofrimento até a formulação do problema em 1888. Tal leitura divisa o percurso da construção do problema pelos nexos temáticos e fornece uma perspectiva panorâmica dos múltiplos caminhos que Nietzsche abriu e que poderia ter seguido. Assim, futuras pesquisas que almejem prosseguir no tema do sentido do sofrimento não terão que necessariamente se limitar ao texto da terceira dissertação da *Para a genealogia da moral*, embora devam considera-lo como texto

privilegiado para esta temática na obra publicada. Essa variabilidade lexical e temática também possibilita a difusão das investigações em direções interdisciplinares, renovando a força do pensamento nietzschiano.

Fundamentada na possibilidade de leitura acima mencionada, a presente investigação visa explicitar o caráter problemático do problema do sentido do sofrimento. Seu foco é des-(e)screver a escrita filosófica o problema, abrindo o texto nietzschiano para identificar a estrutura argumentativa, os esquemas, as ferramentas e as estratégias conceituais montadas por Nietzsche para transformar o sentido do sofrimento em um problema. Chamar-se-á esse movimento de transformação de algo em problema, mediante o emprego de certos recursos teóricos, de “problematização” a fim de marcar a especificidade da abordagem dessa investigação. Com isso, pretende-se constituir um estudo programático ou introdutório, cujo intuito é estabelecer uma chave de leitura para futuras pesquisas sobre o problema do sentido do sofrimento a partir da identificação da constituição de sua escrita filosófica.

Duas razões impelem a investigação a assumir tal caráter. A primeira é de ordem metodológica. Na medida em que o problema do sentido do sofrimento não possui amplos e profundos estudos consolidados e referenciados, ele se mostra como um tema movediço. Não se tem uma pedra de toque comparativa para o estabelecimento de grandes proposições conclusivas a seu respeito. A segunda razão é de ordem filosófica. Embora Nietzsche forneça uma resposta ao problema do sentido do sofrimento no seu conceito de trágico, como se verá no decorrer da investigação, esta resposta permanece sendo, no fundo, somente a resposta de Nietzsche. Pois, ela surge em meio a um trajeto intelectual de alguém que não consegue, nem pode separar filosofia e vida: “Eu sempre escrevi meus escritos com todo o meu corpo e vida. Não sei o que são problemas puramente espirituais<sup>8</sup>”. Sua resposta está, por isso, umbilicalmente ligada a suas vivências, sendo a transfiguração destas em filosofia (GC, Prólogo §3). Com isso, Nietzsche aponta também para a possibilidade de outras respostas serem buscadas, conforme a particularidade das vivências. Assim, ganha-se mais com a investigação da construção do problema que com sua resposta, pois aquela pode fornecer ferramentas conceituais para o desenvolvimento de outras repostas e para sua adaptação a contextos históricos, culturais e teóricos diversos<sup>9</sup>. Delineado o caráter da investigação a ser

---

<sup>8</sup> FP 1880, 4 [285].

<sup>9</sup> Um diálogo possível é, por exemplo, com certas proposições transhumanistas como as de David Pearce que identificam a melhoria do homem com intervenções bioquímicas que eliminem a dor e o sofrimento, e mesmo criem ambientes mais compassivos para toda vida animal. Sabe-se que Nietzsche já criticava a ideia de abolir o



empreendida, cabe, agora, explicar os princípios metodológicos que possibilitarão observar a construção do problema do sentido do sofrimento.

Toma-se, aqui, uma anotação pessoal de Nietzsche como texto basilar para um empreendimento teórico, o mencionado fragmento póstumo 14[89], *da primavera de 1888*. Ao fazê-lo, é preciso não perder de vista o caráter privado e preparatório deste tipo de texto. Ele é destinado a comportar notas, apontamentos, resumos, fórmulas, rascunhos, ensaística de hipóteses, levantamento de questões, esboços e planos para trabalhos. Trata-se de registros diretivos para ulteriores pesquisas, complementos e acabamentos. E, sendo inicialmente endereçados ao próprio Nietzsche, bastam parágrafos incompletos, raciocínios lacunares, ideias inacabadas e referências não ditas para serem compreendidas, pois, o seu conteúdo já segue os esquemas de inteligibilidade do *modus operandi* do próprio Nietzsche. Este já saberia como entender suas anotações quando fosse relê-las. Desse modo, por mais que fossem textos fragmentários e fragmentados, o seu conteúdo era *óbvio para o próprio Nietzsche*.

Os leitores de Nietzsche, ao contrário, têm que aprender a decifrar os apontamentos pessoais do filósofo, à moda de um enigma, se quiserem que tais textos digam algo de seu conteúdo. Para tal é preciso abrir mão de sua obviedade. Assim, no caso do fragmento aqui utilizado, é preciso não pressupor como óbvio o caráter problemático do sentido do sofrimento. Para isso, a investigação adota uma atitude metodológica *incrédula* quanto à obviedade do texto. Tal atitude precisa levantar questionamentos, tais como: o que Nietzsche entende, no contexto do problema em questão, por Dioniso, Crucificado, sentido e sofrimento? Por que Dioniso e o Crucificado se constituem como pares antagônicos? Qual o caráter desse antagonismo? Por que, na constituição do problema, derivam dois sentidos distintos para o sofrimento, o cristão e o trágico? O que caracteriza propriamente um e outro para que sejam contrapostos? Por que esse instrumental teórico serve legitimamente para abordar a questão do sentido do sofrimento? Por que Nietzsche está mais preocupado em pensar o sentido e não o conceito de sofrimento? A partir de que registro teórico surge este problema no pensamento de Nietzsche? Com quais outras questões ou com quais outros conjuntos de textos o *FP 14 [89], da primavera de 1888* está dialogando? Para qual finalidade Nietzsche registrou tais ideias do fragmento? Em qual plano de trabalho elas estavam contidas?

---

sofrimento. O estudo do problema do sentido do sofrimento pode esclarecer porque se vê na abolição do sofrimento uma meta, um sentido.

Com essas questões no horizonte, almeja-se examinar os elementos que compõem o problema em questão, não para resolvê-lo, mas para explicar seu caráter problemático. Os demais fragmentos póstumos são, a esse respeito, uma fonte profícua, devido ao já mencionado caráter preparatório destes. Todavia, a quantidade desse material é bastante extensa para ser rigorosamente examinada dentro do limite temporal proposto para o desenvolvimento desta investigação. Pois, um tal exame exigiria uma demorada comparação com a obra publicada, bem como um diálogo crítico com os intérpretes. Diante dessa limitação, optou-se por acompanhar as etapas da construção do problema nas possíveis indicações fornecidas na obra publicada. Assim, o estudo obtém ao menos um conjunto de textos analisados com profundidade.

Tendo isso em vista, a maneira como a presente investigação se apropria do fragmento póstumo que lhe serve de base é estratégica: usa-se o fragmento simbolicamente como uma *bússola* que deve indicar um norte a partir das leis necessárias de um “magnetismo conceitual”. Isto quer dizer que, na medida em que o fragmento fornece uma questão e uma articulação conceitual para relacionar elementos em torno dela, ele aponta um caminho para persegui-la, aprofundá-la, desenvolvê-la. *Experimentalmente*, a investigação seguirá os caminhos apontados a fim de examinar o problema na obra publicada, sem, contudo, lhe sobrepor as anotações pessoais. Isto implica em manter a investigação atenta ao remanejamento contextual do conteúdo dos textos em função do planejamento orgânico da obra publicada. Dessa maneira, o fragmento se mantém apenas como direcionamento geral, devendo-se fazer desvios e contornos conforme a obra publicada exigir.

Para cumprir esse procedimento investigativo, mantém-se a observância histórico-filológica da obra nietzschiana para enfatizar as nuances textuais, literárias, temáticas e históricas, mediante as quais os conceitos são apresentados. Se, por um lado, o texto nietzschiano permite uma pluralidade de interpretações por meio da noção de “margem de manobra” (BM §27), o exame filológico atento do texto deve afastar interpretações absurdas, equivocadas e não autorizadas pelo jogo semântico dos conceitos em suas condições discursivas e materiais de possibilidade predominantes na produção do texto. Não obstante, não cabe ao presente estudo examinar, por exemplo, como os conceitos de “Dioniso” e “sofrimento”, com seu polimorfismo e sua fluidez própria, comportam-se ao longo de todo pensamento de Nietzsche nos específicos contextos de obras, capítulos e aforismos. Não se trata de uma investigação sobre um ou mais conceitos isoladamente, mas como eles se articulam na construção de um problema. Trata-se, em suma, de uma tensão bem localizada

no interior do pensamento nietzschiano. Assim, uma leitura mais seletiva se fará necessária para tornar a investigação exequível.

Conduzida com base nos pressupostos acima, a investigação se orientará por três questões balizadoras. Ela iniciará pela pergunta mais geral: qual o horizonte teórico, a partir do qual o tema do sentido aparece como tema legítimo para as investigações filosóficas de Nietzsche? O primeiro capítulo buscará a resposta no exame da morte de Deus. Na medida em que ela diagnostica o esvaziamento de sentido dos ideais justificadores e dirigentes da existência como decorrência de sua própria lógica, ela possibilita questionar a prescindibilidade de sentido, bem como a maneira de estruturá-lo. Todavia, como esse questionamento mais geral do sentido se volta para o caso específico do sentido do sofrimento? Essa pergunta conduzirá o segundo capítulo por meio de uma série de textos do período de 1886-1888, cuja análise deve mostrar como e por que Nietzsche conecta sentido e sofrimento. Será observada, aqui, a relação entre pensamento e as necessidades vitais do corpo ao serem confrontados com o sofrimento inerente à vida. Essa relação constrói uma tensão entre duas necessidades divergentes de dar sentido ao sofrimento. O terceiro capítulo se dedicará a responder: como essa tensão se torna um problema? Para tal, a argumentação privilegiará os elementos formais que criam a problematização, retirados da análise conceitual do *FP 14 [89], da primavera de 1888*. De posse deles, será, então, explicado o antagonismo entre o “sentido cristão” e o “sentido trágico”. Por fim, concluir-se-á a investigação com um apanhado sintético do percurso teórico a fim de estabelecer uma chave de leitura.

## CAPÍTULO I: O SENTIDO COMO PROBLEMA FILOSÓFICO EM NIETZSCHE

### 1.1 O SENTIDO DO SOFRIMENTO ANTES DE 1886

Como se pretende mostrar nesta investigação, as reflexões sobre o sofrimento que culminarão com a formulação do problema de seu sentido obedecem a uma peculiaridade conceitual dos escritos de Nietzsche de 1886-1888. No entanto, o tema do sentido do sofrimento não é, de todo, uma novidade introduzida nos escritos desse período. Desde *O Nascimento da Tragédia*, Nietzsche faz contínuas reflexões sobre o tema, cada qual obedecendo a projetos filosóficos distintos, dependendo da obra em que estão inseridas. Qual é, então, a especificidade da abordagem na fase final da obra de Nietzsche? Para responder a essa questão, cabe apontar o caráter geral das reflexões sobre o sentido do sofrimento antes do período mencionado. Pela impossibilidade de abordar cada obra aprofundadamente, caso a caso, a exposição a seguir fará uma incursão exploratória, de cunho ilustrativo e de função preliminar, em vista de estabelecer uma base comparativa para melhor entender a especificidade do problema do sentido do sofrimento em 1886-1888.

Já é possível reconhecer que Nietzsche lida com o tema do sentido do sofrimento na sua obra de estreia, *O Nascimento da Tragédia*. Nesta, há uma explícita reflexão sobre o sentido do sofrimento nos gregos antigos. A argumentação da obra de estreia expõe o que Nietzsche julga ser a interpretação de mundo grega antiga, no interior da qual o sofrimento é justificado na e pela arte. Para expor essa visão de mundo, ele, então, precisa mostrar como o grego se posicionava diante da existência, já que possuía “a mais excitável aptidão para o sofrimento” (NT §3). A tese de Nietzsche é de que, à sabedoria do Sileno, o grego antigo respondia com o sobrepujamento do sofrimento pelo embelezamento da vida na tragédia.

Todavia, essa reflexão não é do tipo da problematização que Nietzsche irá apresentar na fase final de sua obra. Há uma sutileza na argumentação de Nietzsche que deve ser levada em conta para bem entender o que está sendo tratado na obra de 1872 em relação ao sofrimento. Tal sutileza diz respeito à distinção entre, por um lado, uma reflexão sobre o sofrimento enquanto problema, para o qual um sentido seria a solução, e, por outro lado, uma reflexão sobre esse sentido enquanto problema. O que está presente n’*O Nascimento da Tragédia* é aquela primeira reflexão. Especificamente, trata-se de como ela se caracterizava

na visão trágica dos antigos helenos. A segunda reflexão, por sua vez, é a que Nietzsche desenvolverá na fase final.

Dessa maneira, por exemplo, ao explicar a construção e a função dos deuses olímpicos, Nietzsche está mostrando que existe um posicionamento na antiguidade grega, o qual, funcionando como justificativa estética para a presença do sofrimento no mundo, ajudaria o grego a aceitar o sofrimento, transformando-o em estímulo vital. O próprio Nietzsche se refere ao mundo olímpico como “a teodiceia que sozinha se basta” (*idem, ibidem*). A “teodiceia”, no campo da filosofia da religião, é o termo moderno que designa as investigações concernentes ao obrar de Deus, cujo um dos problemas centrais é: por que o mal no mundo acontece, isto é, por que existe sofrimento, dado a onipotência, onisciência e benevolência divinas?<sup>10</sup>

Na visão de Nietzsche, os olímpicos são a resposta da antiga cultura helênica para a ocorrência do sofrimento no mundo, ilustrada pela sabedoria do Sileno. Se essa resposta se basta nela mesma é porque não recorre, como que *ad hoc*, a um além-mundo imaginário. Os deuses gregos não representariam a veneração de um mundo descorporeizado e espiritual. Por isso, a religiosidade que integram não tem a ver com ascese em direção àquele mundo e desconhece as noções de dever moral, misericórdia, culpa e redenção. Ao contrário, eles são a divinização de “tudo o que se faz presente”, não importando que seja bom ou mau. Trata-se de uma “fantástica exaltação” da vida terrena sem restrições e condenações.

Sujeitos aos mesmos tormentos que os humanos e vivendo a mesma vida de temores, horrores, paixões e prazeres, os deuses gregos, no entanto, a embelezariam com seus feitos, poderes e vontades, despertando no povo grego a sedução para a continuidade da vida: “De que outra maneira poderia aquele povo tão suscetível ao sensitivo, tão impetuoso no desejo, tão singularmente apto ao sofrimento, suportar a existência, se esta, banhada de uma glória mais alta, não lhe fosse mostrada em suas divindades?” (*idem, ibidem*). Assim, a cultura grega

---

<sup>10</sup> Christopher Janaway (2017) explorou as conexões das teses de Nietzsche sobre o sentido do sofrimento com o problema da teodiceia. Partindo de uma base cética, o autor investiga se os conceitos de “teodiceia” e “justificação” do sofrimento ajudariam a entender o pensamento de Nietzsche a respeito do sofrimento. O autor argumenta que o emprego do termo “teodiceia” no §3 d’*O Nascimento da Tragédia* teria um valor meramente provocativo ou ilustrativo, pois, nos póstumos de 1870, é possível verificar Nietzsche sustentando a tese de que a teodiceia nunca foi um problema helênico. Diante disso, Janaway sustenta que só seria possível validar o termo “teodiceia” para a justificação estética da existência, elaborada na obra de 1872, apenas em um “sentido muito tênue (*thin*)”. A partir do marco teórico da morte de Deus, no entanto, o sentido estrito da teodiceia se perde e o problema da justificação do sofrimento em si é dissolvido porque Nietzsche rejeitaria qualquer significação última do mundo. Cf.: JANAWAY, Christopher. On the very idea of “justifying suffering”. In: *Journal of Nietzsche Studies*, v. 48, n. 2, p. 152-170, 2017. Por outro lado, Christian Niemeyer considera que a filosofia de Nietzsche está claramente determinada pela ideia de teodiceia. Cf. O verbete “Theodizee” em: NIEMEYER, C. *Nietzsche-Lexicon*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2011.

antiga teria, na interpretação de Nietzsche, dispensado a ideia de abolir o sofrimento na fuga para um mundo ideal porque não teria visto naquele uma objeção à vida. Antes, o contrário: a possibilidade da separação entre vida e sofrimento teria se tornado descabida para o grego antigo por ter aprendido a transformar o sofrimento em estimulante e motivo de júbilo. Desse modo, para o grego antigo, não teria havido necessidade de uma cisão entre mundo terreno e mundo ideal para justificar o sofrimento. Tendo aprendido a embelezá-la, a própria vida terrena justificaria a existência do sofrimento no mundo.

Nessas considerações, Nietzsche está expondo e não problematizando o sentido do sofrimento nos gregos. Ou seja, Nietzsche não coloca em questão a validade, nem o valor da interpretação grega trágica do sofrimento, tal como ele o fará com a interpretação ascético-cristã na obra final, por exemplo. N’*O Nascimento da Tragédia*, Nietzsche parece não julgar controverso ou discutível a interpretação grega trágica do sofrimento, de cunho estético-artístico. Ele se põe mesmo de acordo com ela ao enunciar sua tese de que “só como *fenômeno estético* podem a existência e o mundo *justificar-se* eternamente” (NT §5). Em seguida, utiliza-a, ao longo da obra de 1872, para defender a superioridade da tragédia face à ópera moderna, bem como para anunciar um renascimento da tragédia na música alemã. Com a interpretação ascético-cristã, posteriormente, o posicionamento será totalmente diverso. Nietzsche a transformará em um problema e isto, precisamente, a partir da exposição de sua proveniência fisiológica e histórica.

É importante não perder de vista que o problema do sentido do sofrimento implica o confronto com um sentido ascético, cujo modelo é o cristianismo. À época d’*O Nascimento da Tragédia*, o cristianismo ainda não tinha se tornado um tema central e decisivo nas reflexões filosóficas de Nietzsche<sup>11</sup>. É preciso haver, dentre outras coisas, essa guinada temática no interior de seu pensamento para que o filósofo venha a problematizar o sentido do sofrimento. Somente a partir de *Aurora*, o cristianismo se destacará como tema moral, na

---

<sup>11</sup> Se o cristianismo não se faz presente na obra de 1872, entretanto, o contraponto nietzschiano pode ser encontrado na figura de Schopenhauer. É certo que a metafísica da Vontade fornece o pano de fundo teórico para a própria simbolização do sofrimento do mundo no despedaçamento de Dioniso. Todavia, *O nascimento da tragédia* não retira disso a consequência schopenhauriana de uma prescrição moral para o quietismo da vontade. É importante ressaltar que Schopenhauer retorna em GC §370 ainda a despeito da discussão do sentido do sofrimento, tornando-se, pois, uma instância teórica tão importante quanto o cristianismo para o entendimento das reflexões de Nietzsche sobre sofrimento. Não obstante, as relações entre Nietzsche e Schopenhauer são bastante complexas, de modo que uma análise a respeito excederia os limites metodológicos da presente investigação. Para um ponto de partida, no entanto, indica-se o artigo de Marcio Benchimol, intitulado “Dores do parto, dores do mundo: notas sobre a oposição de Nietzsche a Schopenhauer”. In: *Estudos Nietzsche*, Curitiba, v. 4, n. 2 p. 135-156, jul/dez. 2013.

medida em que Nietzsche identifica nele um ponto de transformação na moralidade do costume (*Sittlichkeit der Sitte*).

Já com a reorientação teórica das bases de seu pensamento, evidenciada em *Humano, demasiado humano*, a filosofia de Nietzsche se aproximará das ciências, sem que isso se configure como uma adesão ingênua à crença de que o discurso científico possuiria a verdade do mundo. É justamente para combater a pretensão a verdades absolutas que Nietzsche mobilizará o rigor metodológico da investigação científica, bem como seus resultados sólidos (HH I §3), em favor de um experimentalismo teórico. Assim, o método da filosofia histórica (HH I §1) e a via da observação psicológica (HH I §35) são o instrumental crítico que Nietzsche empregará para combater credices e explicações míticas, supersticiosas, enganosas e absurdas nos três âmbitos onde elas fundaram e alastraram interpretações errôneas das coisas humanas: a moral, a religião e a arte (HH I §1 e §10).

A investigação das interpretações religiosas do sofrimento é um bom exemplo onde se pode ver Nietzsche aplicando o seu instrumental procedente das ciências naturalistas. O caráter geral das considerações de Nietzsche a esse respeito é a tentativa de mostrar que aquelas interpretações se fundam na necessidade de fugir dos infortúnios, nos sentimentos de medo e impotência, nas representações fabulosas, e, sobretudo, nos erros e maus hábitos de raciocínio que negam outras possibilidades interpretativas<sup>12</sup>.

A título de exemplo, no aforismo 108, Nietzsche apontará a capacidade da religião para alterar o juízo sobre o sofrimento, dissuadindo o sofredor do combate à causa do infortúnio a fim de que busque apenas meios de narcotização da sensibilidade. Ao fazê-lo, a arte narcótica da religião fragiliza a capacidade intelectual do sofredor ao desviar sua consciência do sóbrio autoexame de sua condição. A má interpretação religiosa, cujos fins são meramente entorpecentes, torna-se, então, um obstáculo para a sondagem das causas naturais que efetivamente combateriam as dores e aflições do sofredor.

Uma crítica com o teor similar é encontrada no aforismo 141, o qual precisa ser entendido dentro de uma série que compreende os aforismos 136 a 144 e que visa analisar o ascetismo e a santidade cristãos. Nesse aforismo, Nietzsche submete ao escrutínio psicológico a interpretação moral cristã do sofrimento, que associa tudo o que é natural à ideia do mau, mediante os conceitos de culpa, pecado e redenção. O filósofo, então, considera aquela

---

<sup>12</sup> Para um aprofundamento da crítica de Nietzsche à religião em *Humano, demasiado humano*, cf.: OLIVEIRA, Jelson Roberto de. A religião como má interpretação do sofrimento no *Humano, demasiado humano*, de Nietzsche. In: *Dissertatio*, n. 38, p. 97-120, verão de 2013.

associação como um artifício que visa tornar os homens ruins, ensinando-lhes a ver pecaminosidade no que neles é natural. Mas, essa associação é totalmente infundada por se assentar não na natureza das coisas mesmas, mas nas “opiniões acerca das coisas”. Nietzsche, então, se volta para reconduzir a compreensão do sofrimento a causas naturais e mostrar que aqueles conceitos cristãos são fabulações descabidas.

Nos dois aforismos ilustrativos mencionados acima, as interpretações religiosas são atacadas com o intuito de denunciar sua falsidade, falta de fundamento, periculosidade e seus enviesamentos idiossincráticos. O problema, assim, não é do sentido do sofrimento, enquanto tal, mas de um sentido específico, fornecido por interpretações que Nietzsche julga vazias de qualquer senso de realidade.

Mesmo o aforismo 591, que mais se aproxima da problematização do sentido por tocar no tema da justificação do sofrimento, ainda centraliza sua argumentação nos vícios metafísicos de interpretação. Nietzsche reputa como “ridículo” (*lächerlich*) a pretensão de justificar o sofrimento inerente ao mundo, recorrendo a qualquer felicidade que possa nascer junto a ele. Mesmo no caso daquele que retira do sofrimento algum conhecimento ou, então, daquele que se abandona e se resigna ou mesmo daquele que se alegra por ter vencido alguma dificuldade, em todos esses casos, não se está autorizado a justificar o sofrimento em si, isto é, dizer que todo o sofrimento do mundo tem algum sentido. O que se obtém é tão somente uma felicidade do “homem a sós consigo”, inteiramente pessoal, em nada autorizada a julgar a vida em si. A ampla generalização da justificação é, assim, vista como um equívoco da razão.

Com *Aurora*, por sua vez, Nietzsche inicia sua campanha contra a moral. A “campanha” não tem, aqui, um sentido belicoso. Nietzsche assinala que o livro não tem cheiro de pólvora, nem as palavras são desferidas como tiros de canhão (EH, *Aurora* 1). Não se trata, por conseguinte, de uma guerra de morte que almeja a destruição e a aniquilação da moral. Conforme Nietzsche escreve no prefácio, com *Aurora*, o que ele se propôs foi solapar a confiança na moral. Basta, então, que, ao terminar o livro, o leitor sinta uma “cautelosa reserva” diante de tudo o que foi honrado e adorado com o nome de “moral”. Com isso, já se produziu no leitor um distanciamento crítico, mediante a diminuição ou enfraquecimento do poder sedutor que a moral tem enquanto hipótese interpretativa do mundo. O combate de Nietzsche é, por conseguinte, contra a veneração da moral e sua transformação em um dogmatismo que essencializa seus posicionamentos. Não é outro o sentido do “ou?” que encerra o livro. Propriamente falando, o livro não conclui. Ao contrário, ele continua o



questionamento, mas, agora, no leitor, para quem foi direcionada uma pergunta justamente com a palavra que marca dúvida por disjunção e alternância de possibilidades: “ou?”.

Dentro desse escopo, os pensamentos que de alguma maneira tocam no sentido do sofrimento<sup>13</sup> recebem um vigor diferente. Por um lado, a historicização da moral e a análise comparativa de diversas morais, permite vislumbrar diferentes registros interpretativos, dentro dos quais o sofrimento adquiriu vários e distintos sentidos. Por exemplo: sofrimento justificado para o fortalecimento da comunidade na época da moralidade do costume (*Sittlichkeit der Sitte*) (A §18); a interpretação grega antiga do sofrimento que não estabelece “relação adequada” entre infelicidade e culpa (A §78); sofrimento como meio para elevação do sentimento de poder dentro da lógica do “empenho por distinção” (A §113); e o sofrimento justificado pela paixão pelo conhecimento (A §327 e §429).

Por outro lado, a crítica psicológica mostra que a compreensão do sofrimento é distorcida por causa da sua moralização. Os conceitos de “pecado”, “culpa”, “castigo” e “danação eterna”, com os quais se revestiu o sofrimento de uma interpretação moral, incluem-se nos “preconceitos morais” que Nietzsche visa combater. Assim, aqueles conceitos são fortemente criticados como erros que turvam e perturbam o entendimento do sofredor, ampliando ainda mais seu sofrimento. Nesse contexto, é significativo o aforismo 54, pois permite entender o programa filosófico da obra, ao menos no tocante à tarefa dos psicólogos em relação ao sofrimento. Nele, Nietzsche define como “tarefa” a ação de tranquilizar a imaginação do sofredor, pois considera que este sofre mais com seus “pensamentos sobre a doença” que com a doença mesma. A intensificação do sofrimento ocorreria porque aqueles pensamentos teriam sido revestidos por equívocos intelectuais e temores supersticiosos herdados das valorações morais, religiosas e metafísicas, fortemente presentes na tradição dos costumes ocidentais. Com efeito, Nietzsche considera as interpretações morais do mundo como fontes de erros quanto à origem, ao caráter, ao destino e às exigências da humanidade. Esses erros teriam, por um lado, elevado o valor da humanidade, impelindo-a a superar a si própria constantemente, porém, por outro lado, teria feito aparecer no mundo uma grande quantidade de sofrimento, ao ampliar a miséria, suspeita, incompreensão e perseguição do indivíduo consigo mesmo quando este não pudesse corresponder a altivez de seu suposto valor supraterrano<sup>14</sup>. Por conseguinte, conclui Nietzsche, “os homens tornaram-se criaturas

<sup>13</sup> Por exemplo, os aforismos 18, 32, 52, 54, 78, 83, 90, 113, 114 e 425.

<sup>14</sup> Cabe mencionar que o desprezo pelo mundo real e terreno é interpretado por Nietzsche, no aforismo 33, como um desdobramento do desprezo pelas causas e consequências naturais dos acontecimentos. Sob o jugo da moralidade do costume, o ser humano teria criado um mundo imaginário de entidades divinas e sobrenaturais, às

*sofredoras* em consequência de suas morais” (A §425). Assim, no contexto da companhia de *Aurora*, as explicações e curas para o sofrimento propostas pela religião, pela moral e pela metafísica são consideradas como ilusórias e danosas, ao revestir o sofrimento com uma má interpretação deste.

Desse modo, o que é característico das reflexões sobre o sentido do sofrimento, presentes na obra de 1881, é a rejeição das ilusões morais que, atuando como falsos preceitos explicativos para o sofrimento no mundo, desviam sua devida compreensão das causalidades naturais. O aforismo 83 é emblemático nesse quesito. Nele, Nietzsche usa um exemplo puramente fisiológico: gotas de sangue a mais ou a menos no cérebro atuam como uma causa que “pode tornar extremamente miserável e dura a nossa vida”. Mais terrível que esse sofrimento é, na visão de Nietzsche, não saber que ele se produz por uma causa fisiológica, pois isso leva a interpretações equivocadas do sofrimento, como responsabilizar o diabo ou o pecado como suas causas, impossibilitando a sua cura ou o seu alívio por meios humanos. Fica claro que o alvo de Nietzsche é, mais uma vez, as interpretações religioso-morais para o sofrimento, em especial o cristianismo.

Se *Aurora* é um livro que diz Sim, ao inocentar o mundo das tortuosas determinações de uma ordem moral que lhe eram impostas e, com isso, preludiar uma transvaloração de todos os valores, *A Gaia Ciência* o é em um grau ainda maior<sup>15</sup> (EH, *Gaia Ciência*). Herdando as conquistas teóricas das obras precedentes, *A Gaia Ciência* manifesta uma filosofia que associa o testemunho científico da inexistência de uma verdade absoluta com a experiência da criação e expressão artísticas. Para isso, parte significativa do programa filosófico da obra é libertar as forças criativas do pensamento e suas possibilidades de manifestação estilísticas dos engessamentos prescritivos de ordenações e orientações dogmáticas. O resultado é a transformação do conhecimento em um experimentalismo interpretativo<sup>16</sup> que está a serviço do embelezamento e da afirmação da vida.

---

quais teria remetido as causas e os efeitos das ocorrências terrenas. Como consequência teria aprendido a valorizar o mundo terreno apenas na medida em que este pode ser símbolo daquele mundo imaginário. A simbolização do mundo real pela moralidade do costume não deixa de estar assentada, assim, em equívocos intelectuais e superstições, desviando a compreensão do indivíduo das causas e consequências naturais de seus atos.

<sup>15</sup> O plano inicial para *A Gaia Ciência* era o de ser um prosseguimento de *Aurora*. Ainda antes da publicação desta última obra, já existiam os esboços para os três primeiros livros da obra subsequente. A intuição do pensamento do eterno retorno, no entanto, veio a imprimir um novo programa filosófico à *Gaia Ciência*, embora não de todo desconectado da obra de 1881. Acerca do surgimento da *Gaia Ciência*, cf.: SALAQUARDA, Jörg. A última fase de surgimento de *A Gaia Ciência*. In: *Cadernos Nietzsche*, n. 6, p. 75-93, 1999.

<sup>16</sup> Cf.: BARROS, Roberto. Humano, Demasiado Humano e a prefiguração da gaia ciência. In: *Estudos Nietzsche*, v. 9, n. 2, p. 8-19, jul./dez. 2017.

Dentro desse programa, as reflexões de Nietzsche sobre o sofrimento, no tocante ao problema aqui estudado<sup>17</sup>, frequentemente procuram mostrar o valor constitutivo da dor, da doença e dos infortúnios da vida para as potências criadoras do ser humano. Daí o ataque dirigido, no §326, aos chamados “médicos da alma”, isto é, “todos os pregadores de moral, assim como todos os teólogos” contra a proposta de um tratamento duro, radical e definitivo para a dor. Segundo Nietzsche, esses médicos falam “*exageradamente* da dor e da desgraça”, criando, com isso, a aparência de que a vida é realmente dura de suportar até, por fim, convencer as pessoas de que estão muito mal. Como remédio a esse extremado estado de desalento, aqueles “médicos” prescrevem um enrijecimento estoico e disciplinamento ascético, com base em sua moral. Contra essa interpretação do sofrimento, Nietzsche lança a suspeita se “esta nossa vida é realmente incômoda e dolorosa o bastante para ser vantajosamente trocada por um modo de vida e enrijecimento estoico?”. Em seguida, acusa os “médicos da alma” de, em seu exagero, omitirem propositalmente os inúmeros paliativos (*Liderungsmittel*) para a dor, omitindo também a sabedoria e conhecimento que pode advir da dor; fantasiarem, ainda, a respeito da “miséria” do homem mau; e mentirem a respeito da desgraça dos homens passionais.

A partir da sua contraposição, Nietzsche desenvolverá uma espécie de apologia dos aspectos horríveis, atroz e desoladores da vida. O desprazer, por exemplo, será compreendido dentro de uma interdependência entrelaçada com o prazer, de tal modo que “quem desejar o máximo de um tenha de ter igualmente o máximo do outro” (GC §12)<sup>18</sup>; já a dor terá seu valor reconhecido como “meio muito mais sensível que o prazer” para a elevação do sentimento de poder (GC §13); tomando, em outro caso, “a vida dos melhores e mais fecundos homens e povos” como objeto de exame, constatar-se-á que desfavor, resistência externa, ódio, ciúme, teimosia, suspeita, dureza, avareza e violência fazem parte das “circunstâncias *favoráveis*” que possibilitaram “um grande crescimento”.

---

<sup>17</sup> Por exemplo, aforismos 12, 13, 19, 48, 56, 120, 318, 325, 326, 338.

<sup>18</sup> Cf.: *FP 14 [173], da primavera de 1888*, intitulado “A vontade de poder como vida”. Neste fragmento, Nietzsche oferece a “psicologia da vontade de poder”, especificamente voltada para a questão do prazer e do desprazer. É um texto privilegiado para constatar os estudos que Nietzsche realizou sobre a fisiologia de sua época. Em linhas gerais, o filósofo sustenta que prazer e desprazer são falsas oposições, provindas da linguagem, de modo que não são substâncias contrárias, mas diferença de graus, de modo que a dor pode atuar também como causa do prazer. A respeito das leituras de Nietzsche sobre fisiologia, em especial sobre as pesquisas de Léon Dumont, nas suas considerações sobre o sentimento de poder e posterior formulação do conceito de vontade de poder, cf.: PRIMAVERA-LÉVY, E. „An sich giebt es keinen schmerz“. Heroischer und physiologischer Schmerz bei Nietzsche im Kontext des späten 19. Jahrhunderts. In: *Nietzsche-Studien*, v. 40, p.130-155, nov. 2011;

Em relação à aflição, com base em uma comparação histórica entre a “era de temor” da antiguidade e a modernidade, Nietzsche estabelece que, quem conhece a aflição por experiência e não somente por descrição, possui a sensibilidade mais preparada para suportar a dor. De igual maneira, a “inexperiência geral” nesta e o contato pouco frequente com sofrendores faz com que a dor seja difícil de suportar, mesmo a sua presença como pensamento (GC §48). Este último seria o caso da modernidade que, por isso, vê proliferar as filosofias pessimistas enquanto constructos interpretativos que gostariam “de fazer ‘*ideias dolorosas gerais*’ aparecerem como sofrimento de primeira ordem”. Para essas filosofias e para a sensibilidade excessiva dos modernos que sofrem demasiado da aflição, o remédio receitado por Nietzsche é: aflição.

Ainda, a “vontade de *infligir* grandes dores”, por exemplo, aliada ao “saber sofrer” será considerada uma prerrogativa para a grandeza (GC §325). E a dor, por fim, será colocada entre “as forças de primeira ordem na conservação e promoção da espécie” (GC §318) por instigar a inventividade humana a criar meios de sobrevivência e ser um ingrediente para o orgulho, a belicosidade e a felicidade dos “homens heroicos”.

Os pontos de vista sustentados nos aforismos indicados, antes de serem tomados como a opinião pessoal do próprio Nietzsche, devem ser considerados como tendo o valor estratégico de mostrar a pluralidade criativa do pensamento em conceber outros sentidos e usos para o sofrimento, abrindo possibilidades alegres e afirmativas para a existência. Com isso, eles combatem a paralisação dogmática de uma interpretação moral que visa abolir o sofrimento porque não consegue concebê-lo de outro modo que não como objeção à vida.

A partir dessa apreciação panorâmica, estrategicamente ilustrativa, defende-se que tanto n’*O Nascimento da Tragédia* quanto em *Humano, demasiado humano*, *Aurora*, e n’*A Gaia Ciência*, as reflexões de Nietzsche não chegam a ver o próprio sentido do sofrimento como problema. Assim, se nesses textos anteriores a 1886, as incursões nietzschianas sobre o sentido do sofrimento chegavam a revelar o caráter problemático de uma particular interpretação do sofrimento – por exemplo, a religioso-cristã – ao mostrar os equívocos de seus fundamentos, a partir daquele ano, não se trata mais de atacar um sentido *específico*. Por mais danosa ou errônea que seja, o problema não diz mais respeito a uma interpretação específica. A nova abordagem de Nietzsche mostrará que a própria questão do sentido do sofrimento é em si mesma problemática. Precisamente isto será a marca distintiva da abordagem na fase final e que se desenvolverá em estreita conexão com os procedimentos característicos do período, a heurística da necessidade e a genealogia enquanto formas de

investigar as condições, a partir das quais surge uma interpretação que confira sentido ao sofrimento.

Para marcar a peculiaridade da abordagem do período de 1886-1888, utilizar-se-á o termo *problematização*. Ele significará, na estratégia argumentativa deste estudo, o movimento teórico pelo qual Nietzsche transforma o sentido do sofrimento em problema a partir de ferramentas conceituais adequadas à particularidade do tema. Como será mostrado ao longo da presente investigação, a construção dessa nova abordagem sofrerá influência direta das novas diretrizes teóricas do pensamento nietzschiano: a relação entre filosofia e saúde/doença, a heurística da necessidade, o método genealógico, a linguagem da fisiologia e o uso simbólico do cristianismo como o tema moral por excelência.

Assim, a primeira hipótese que a investigação sustenta é que a peculiaridade da abordagem de 1886-1888 é a consideração do sentido do sofrimento na forma da problematização, ao passo que, nas obras anteriores o tema era abordado ora como hipótese explicativa do próprio Nietzsche para dar conta do universo espiritual grego, marcado pela serenojovialidade, em vista de descobrir a origem da tragédia (*O Nascimento da Tragédia*); ora como um erro da razão e, nessa medida, motivo para criticar um modelo interpretativo (*Humano, demasiado humano, Aurora*); ou, ainda, como possibilidades de expressão de um pensamento liberto dos cânones restritivos da moral, da metafísica e da religião e que, por isso, volta-se para a afirmação da vida (*A Gaia Ciência*).

A especificidade do questionamento do sentido do sofrimento no período de 1886-88 surgirá a partir do horizonte teórico pelo qual Nietzsche passa a considerar a própria instauração de sentido como problemática. Cabe, então, perguntar: que horizonte teórico do pensamento de Nietzsche é esse que estabelece o tema do sentido como problema para sua investigação filosófica?

## 1.2 A MORTE DE DEUS COMO HORIZONTE TEÓRICO

Um texto significativo, no qual Nietzsche lança a questão da falta de sentido é o conhecido aforismo 125, que tematiza a morte de Deus. Aqui, Nietzsche confronta de uma só vez tanto a religião sobre o pano de fundo da ciência, como a ciência sobre o pano de fundo da religião. Uma análise estrategicamente orientada dessas conexões se faz, então, necessária

para saber em que medida a morte de Deus pode ser tomada como um horizonte máximo que instaura o sentido enquanto problema filosófico.

Segundo o §357 d'*A Gaia Ciência*, a ocidental “educação para a verdade”, iniciada com a divinização da verdade pela metafísica platônica, depois transformada na rigorosa sutileza confessional da consciência cristã até ser sublimada na consciência científica, esta milenar exigência de veracidade conduziu ao declínio da crença no Deus cristão e à vitória do ateísmo científico. Desse modo, a morte de Deus não é um acontecimento acidental, mas resulta do curso necessário dos valores metafísico-morais do ocidente que estabeleceram o princípio vetusto da busca pela verdade a qualquer preço.

Porém, tanto no terceiro quanto no quinto livro d'*A Gaia Ciência*, a morte de Deus é um evento tão grandioso que ainda está à margem da compreensão da maioria. Ele apenas principia distantemente. Mesmo os ateus<sup>19</sup> que o homem louco encontra no mercado (GC §125) não estão conscientes das consequências da morte de Deus. Ao contrário, eles são mesmo tomados de espanto quando o homem louco acusa a todos, incluindo a si próprio, de assassinato e depois indaga:

Mas como fizemos isso? Como conseguimos beber inteiramente o mar? Quem nos deu a esponja para apagar o horizonte? Que fizemos nós, ao desatar a terra do seu sol? Para onde se move ela agora? Para onde nos movemos nós? Para longe de todos os sóis? Não caímos continuamente? Para trás, para os lados, para a frente, em todas as direções? Existem ainda “em cima” e “embaixo”? Não vagamos como que através de um nada infinito? Não sentimos na pele o sopro do vácuo? (GC §125).

As perguntas dessa passagem fornecem uma valiosa indicação das consequências da morte de Deus. Elas trazem a ideia de falta de orientação, de ausência de referencial, de falta de um guia. Sem Deus é como se faltasse a meta, a direção, o sentido. São também imagens interligadas pela conotação espacial, de modo que, sem Deus, falta o chão, a base, o substrato, o fundo. Deus é, assim, um signo para orientação e fundamentação<sup>20</sup>. Sua crença é a crença numa coerência suprassensível do mundo, com finalidade, justificação, ordenamento e

---

<sup>19</sup> Qualifica-se os homens do mercado de “ateus” para especificar o tipo de sua descrença: eles são aqueles “que não criam em Deus” (*welche nicht an Gott glaubten*) (GC 125), por força da vitória do ateísmo científico que teria refutado Deus como uma crença implausível. Sendo assim, eles não são inteiramente incrédulos ou descrentes. Como se mostrará ao longo da argumentação desta seção, com base no quinto livro da *Gaia Ciência*, os homens do mercado são ainda crédulos ao crerem na verdade como um valor supremo, ou seja, como um valor que cumpre a função de Deus.

<sup>20</sup> Heidegger (2003, p.521) apresenta uma interpretação das imagens do Sol, do Horizonte e do Mar que converge com a interpretação aqui exposta. Para o filósofo, o Sol é a luz que conforma e delimita o campo de visão, no qual o ente enquanto tal aparece a partir de um horizonte. Este é o suprassensível, o verdadeiramente ente, aquilo a que se tem sempre em vista enquanto uma meta. O horizonte abarca o todo do campo de visão e o preenche tal qual o espaço dos oceanos é preenchido pela água do mar. Esta acaba por se esvaziar quanto cai o Sol e se desfaz o horizonte.

regularidade. Em uma palavra: sentido. Se Nietzsche vê o declínio desse signo como algo, cujas implicações são significativamente catastróficas para a cultura ocidental, é porque o interpreta como o signo mais forte e estruturante de uma visão de mundo totalizante e que valeu por muito tempo como medida de valor hegemônica para a essência e existência de tudo que é. Isso explica porque, mesmo sendo apenas uma interpretação, ela foi capaz de valer como a única possível, de modo que o seu ocaso instaura a aparente impossibilidade de determinar outro sentido para a existência<sup>21</sup>.

Estilisticamente, a repetição de perguntas sem resposta é o artifício retórico pelo qual Nietzsche visa transmitir ao leitor essa sensação de desconforto ligado à morte de Deus. Cria-se, com isso, um ponto de estagnação no movimento textual pelo qual se transmite a impressão que o texto não avança e não terá resolução. Prova disso é que a narração não segue a partir de uma resposta às perguntas do homem louco. Ao contrário, ele silencia, quebra a lanterna no chão e conclui, frustrado, que chegou cedo demais, que ainda não é chegado o tempo para escutarem a mensagem que ele traz. Aqui, há uma característica decisiva na formulação do tema da morte de Deus e fundamental para o problema investigado: a distinção de duas instâncias discursivas antagônicas<sup>22</sup>, uma que percebe o acontecimento e outra que não o enxerga enquanto tal<sup>23</sup>. Essa sutileza na interpretação da morte de Deus se mostra tão mais crucial no livro quinto d'*A Gaia Ciência*, cujo conteúdo programático de seus aforismos é determinado pela retomada do tema, no §343, a partir também da distinção entre uma perspectiva consciente da morte de Deus e uma que não a

---

<sup>21</sup> FP 1886-1887, 5 [71], Lenzer-Heide §4.

<sup>22</sup> Neste ponto, a argumentação se baseia na interpretação de Karl Löwith. O intérprete conecta alguns aforismos d'*A Gaia Ciência* com passagens de *Assim Falou Zaratustra* para explicar como o advento do niilismo, após a morte do Deus cristão, coloca o homem diante de duas possibilidades: ou sua superação no além-do-homem (*Übermensch*) ou sua permanência decadente como último homem (*letzter Mensch*). Este se mantém estagnado na falta de sentido da existência, retrocedendo aos velhos ideais ou professando a descrença total. Aquele primeiro, por sua vez, seria dotado de forças criadoras capazes de desdobrar o niilismo até retirar dele seu contramovimento: o eterno retorno. Daí porque Löwith enxerga na morte de Deus a possibilidade de ressurreição do homem, agora responsabilizado pela sua própria sorte e comando. Da interpretação de Löwith, aproveitou-se mais a ideia de duas perspectivas antagônicas envolvidas na morte de Deus que propriamente suas teses sobre a conexão lógica entre o Deus cristão morto, o homem diante do nada (niilismo) e a vontade de eterno retorno, compondo o que o intérprete chamou de "sistema nietzschiano". Cf.: LÖWITH, K. *Nietzsche's philosophy of the eternal recurrence of the same*. Tradução: J. Harvey Lomax. Califórnia: University of California Press, 1997. Cap 3: "a morte de Deus e a profecia do niilismo".

<sup>23</sup> Nesse sentido, a lanterna acesa durante o dia, com a qual o homem louco aparece no mercado perante os a teus, é uma metáfora *cínica* para denunciar a cegueira intelectual que impede os homens de ver as consequências da morte de Deus, mesmo em meio à clara manhã do esclarecimento científico. A estranheza que isso causa ilustra a necessidade de chamar atenção para algo que as pessoas não enxergam porque ainda estão com os olhos obstruídos pela sombra do deus morto.

compreende, nem sequer a vislumbra. É, por conseguinte, imprescindível tratar a morte de Deus sempre a partir deste registro antagônico.

À diferença, contudo, do §125, quem assume, no §343, a perspectiva ciente do “maior acontecimento recente – o fato de que Deus está morto” não é o homem louco, mas um “nós, filósofos e ‘espíritos livres’” que se caracteriza como “adivinhos natos, que espreitamos do alto dos montes, (...), nós, primogênitos e prematuros do século vindouro”. A primeira alusão a um “nós” diferenciado por estar cômico da morte de Deus e da persistência de sua sombra já havia sido feita no §108, que abre o terceiro livro d’*A Gaia Ciência*. Nesse primeiro momento, o “nós” anuncia “novas lutas” e toma como um dever vencer também a sombra do deus morto. Por sua vez, o “nós” que é retomado no quinto livro d’*A Gaia Ciência* não vêm mais anunciar o acontecimento, nem se pronuncia quanto à vitória ou derrota na luta contra a sombra de Deus. É outro o assunto tratado no livro adicionado em 1887. O “nós” fala agora das “primeiras consequências” da morte de Deus. Não, entretanto, para a maioria, pois esta não as vivencia, porém, para o próprio “nós”, introduzido como narrador e personagem do aforismo em questão. Essas consequências não são de modo algum tristes e sombrias. Antes, elas se mostram como “uma nova espécie de luz, felicidade, alívio, contentamento, encorajamento, aurora”.

A caracterização dessas consequências como um estado de júbilo e gratidão, acompanhado por imagens luminosas, é altamente significativa. Enquanto os ateus do §125 reagem com estranheza e sobressalto no olhar diante da revelação de que lhes caiu um Sol com a morte de Deus, já para o “nós” do §343 nasce uma aurora de alegria e expectativa. “Estranheza”, “sobressalto” e mesmo o “desespero” do homem louco – portanto, afetos paralisantes – estão ligados ao Sol que cai. “Felicidade”, “alívio”, “contentamento” “encorajamento”, “gratidão”, “expectativa” – portanto, afetos estimulantes – estão ligados à aurora que nasce. Nietzsche reforça essa clivagem discursiva com imagens, tais como queda e levantamento, Sol e aurora e atribui a cada uma afetos antagônicos. A referência ao Sol não só revela a contraposição de Nietzsche a Platão – a quem, no aforismo seguinte, será creditada a fê de que “Deus é a verdade e que a verdade é divina” (GC §344) –, mas diz o que cada perspectiva antagônica tem diante do olhar. Sob dois enfoques de luz distintos – Sol poente e Aurora –, eles enxergam fenômenos distintos quando olham para o deus morto. Para, então, dar conta do significado da morte de Deus é preciso esclarecer o que cada qual enxerga e porque enxergam diferentemente.



Para os ateus que o homem louco encontra no mercado, no §125, a morte de Deus só se faz ver como descrença em explicações ou interpretações teológicas do mundo, dentre as quais a interpretação cristã se faz emblemática por ter se tornado hegemônica no ocidente. Não há, aqui, em definitivo, problemas na derrocada do antigo paradigma religioso, pois a sua imediata substituição por discursos cientificamente qualificados (por exemplo, as ciências naturais, a “física social” de Auguste Comte, o socialismo etc.) e, por isso, credenciados para taxar como supersticiosos e retrógrados aqueles outros discursos que não se enquadram nos parâmetros científicos positivos, logo fornece outras diretrizes para a existência. Avaliando esse quadro a partir dos termos do §353, intitulado “Da origem das religiões”, pode-se notar como a ciência funciona como uma religião ao fornecer o mais alto valor ao modo de vida pautado pela orientação científica, ao mesmo tempo em que incita o desprezo por qualquer outro modo de vida.

Nesse viés, o deboche com que os ateus do mercado tratam o homem louco (“ele despertou com isso uma grande gargalhada”) indica a pretensa autoimagem que fazem de si como superiores a quem ainda procura por Deus em plena época de progresso científico. A forte convicção da validade do discurso científico sobre todo aquele em que traços de superstição podem ser identificados é o pressuposto que torna risível a suposta absurdidade da fala inicial do homem louco. Esses parâmetros fazem com que a fala cínica “procuro Deus! Procuro Deus!” seja rapidamente tomada de modo errôneo, enquanto adesão a um ideal religioso arcaico, ultrapassado e, por isso, falso.

Pelo mesmo motivo, é lícito inferir que o qualitativo “louco” (*toll*), atribuído ao homem que anuncia a morte de Deus, já pressupõe uma implícita adesão à perspectiva dos ateus do mercado. Para eles, a absurdidade risível de quem anuncia a morte de Deus somente pode ser racionalmente explicável como loucura. A estranheza do comportamento de quem acende uma lanterna em plena manhã, sai procurando Deus em meio à multidão de seres humanos e finaliza anunciando sua morte, é julgada, segundo o juízo da normalidade, como doente, no sentido de uma disfunção mental. Risível porque absurdo. Absurdo porque louco. A estreiteza desse modo de raciocínio permite inferir também que, no universo ficcional da narrativa, o narrador supostamente teria ouvido a história do homem louco de alguém que compartilha a perspectiva dos ateus do mercado, ou seja, de alguém que já previamente julgou como louco o anunciador. A manutenção desse prévio julgamento no aforismo 125 cumpre uma dupla função. Por um lado, a comunicabilidade e compreensão, pois Nietzsche sabia que seu possível público leitor era majoritariamente composto por aqueles que compartilham da

visão de mundo dos ateus do mercado e, por isso, se quisesse ser lido, teria que saber atingi-los. Em segundo lugar, por outro lado, cumpre também a função de marcar desde o início a estranheza da história e dos argumentos que se seguirão. É um indicativo do “estado de espírito”, com o qual o leitor deve se postar ante à narrativa apresentada. O estranhamento funciona, assim, como a porta de entrada para a suspeita e a demora ante o apresentado.

O aforismo 125 apresenta uma relação entre ciência e religião. Uma relação estranha que, no interior da narrativa do aforismo, deixa os representantes do ateísmo científico sobressaltados e espantados. Por perceber essa relação, o homem louco se justifica ao falar de morte de Deus, ao invés de concordar com a inexistência de Deus. Seu estado eufórico pode ser, por isso, interpretado ou como uma aflição extremada, um tormento e desespero de quem entendeu que a morte de Deus leva a uma falta de fundamento absoluto que atinge, inclusive, a ciência; ou, ainda, como uma encenação cínica voltada igualmente para perturbar os seus ouvintes no mercado ou, ao menos, chamar-lhes atenção para o perigo do otimismo que vivenciam. Qualquer que seja a razão da sua euforia, o homem louco claramente exerce uma comoção nos seus ouvintes para que tenham silenciado sua galhofa e emudecido em perturbação. Há, pois, algo na razão esclarecida que ela não havia esclarecido acerca de si mesma e de sua relação com a religião. Os aforismos que antecedem o §125 fornecem indicativos do entrelaçamento entre ambas. Do 109 ao 112, Nietzsche expõe os pressupostos dogmáticos da ciência e, do 113 ao 123, a formação de um sistema de reforço mútuo entre moral, religião e ciência até o ponto em que o conhecimento se tornou mais que um meio, até finalmente desacreditar as explicações morais e religiosas sobre a constituição última do mundo<sup>24</sup>.

Ao retomar o tema da morte de Deus, o livro V *d'A Gaia Ciência* complementa as considerações sobre o elo que une religião/moral e ciência. O descrédito em interpretações religiosas é, então, explicado como resultado de um processo continuamente mais acentuado de declínio da crença no Deus cristão. Para Nietzsche, foi a própria moralidade cristã que triunfou sobre o seu Deus ao entender de modo cada vez mais rigoroso o conceito de veracidade. Nesse quesito, a moralidade cristã não fez mais que continuar “uma educação para a verdade que dura dois mil anos” (GC §357). Na moral cristã, ainda atuaria aquilo que

---

<sup>24</sup> Cf.: STEGMAIER, Werner. Der Tod Gottes und das Leben der Wissenschaft. Nietzsches Aphorismus vom totem Menschen im Kontext seiner *Fröhlichen Wissenschaft*. In: Carlo Gentili; Cathrin Nielsen (org.). *Der Tod Gottes und die Wissenschaft*. Berlin/Nova York: DeGruyter, 2010, p. 1-16. Ainda neste mesmo texto, Stegmaier argumenta a respeito do “esclarecimento do Esclarecimento” como constituindo o programa d'*A Gaia Ciência* e, portanto, também o contexto do aforismo do homem louco.

Nietzsche chamou de “vontade de verdade”, a qual expressa a crença de que “*nada* é mais necessário do que a verdade, e em relação a ela tudo o mais é de valor secundário” (GC §344). Como consequência interna do desenvolvimento da vontade de verdade, as interpretações do mundo foram despojadas de suas roupagens místicas e religiosas até assumirem a forma científica, ancorada num “ateísmo incondicional e reto” (GM III 27). Desse modo, Nietzsche projeta nos ateus do §125 os representantes do ateísmo científico, com o seu otimismo no progresso da ciência. Enquanto tais, os ateus são aqueles que veem em Deus “nossa mais longa mentira” (GC §344) por força de uma crença milenar na verdade a todo custo, a qual, abatendo uma crença após a outra ao longo de sua história, “finalmente se proíbe a *mentira* de crer em Deus” (GC §357).

Circunscritos na força da vontade de verdade, os ateus não estão enxergando a morte de Deus, enquanto tal, mas apenas a *negação* de Deus, ratificando a estreiteza de sua visão de mundo, contida na sua própria designação. É do questionamento do significado da vontade de verdade que Nietzsche fornece a chave para descobrir aquilo que impede a percepção da morte de Deus.

Conforme o raciocínio desenvolvido em GC §344, a vontade de verdade expressa uma crença incondicional na verdade a todo custo, isto é, ela expressa um não querer enganar, nem sequer a si mesmo sob hipótese alguma. Para Nietzsche, esta crença é frágil. Não há um pressuposto epistêmico que permita justificar de antemão “que é prejudicial, perigoso, funesto deixar-se enganar”. Não existe uma garantia *a priori* que mostre, com rigor apodítico de um juízo analítico, a vantagem da confiança incondicional na verdade, ou então, a desvantagem da desconfiança. Desse modo, não se tem uma instância que afaste a plausibilidade lógica da suposição: “e se as duas coisas forem necessárias, muita confiança e muita desconfiança”. Para Nietzsche, se a reivindicação da verdade a todo custo tivesse que ser decidida por critérios terrenos, ligados às necessidades da vida, ela não resistiria ao cálculo da utilidade, a vontade de verdade estaria refutada e a fé na ciência não surgiria, pois a vida necessita tanto da ilusão, do engano, da inverdade, quanto da verdade para a sua expansão. Assim, se este mundo refuta a pretensa vigência absoluta da verdade, a conclusão a que Nietzsche é levado a tirar é, então, que a crença na verdade a todo custo retira seu fundamento de um outro mundo, fictício, mas cujo valor normativo é forte o suficiente para determinar a vontade do ser humano. Esse outro mundo é o terreno da moral. Somente uma motivação moral pode, segundo Nietzsche, continuar sustentando a vontade de verdade, apesar de ser continuamente refutada por este mundo.

A moral é entendida, no contexto do §344, como um mundo metafísico e prescritivo, cujas características são de todo contrárias ao mundo real, da vida, da natureza, da corporeidade, da história. Assim, o poder normativo da moral instaura o valor “verdade” e determina o valor desse valor como superior ao do erro e do engano, como algo divino, possuidor de valor-em-si e que, por isso, deve ser buscado independentemente do interesse e da utilidade empírica.

Ao reconduzir os fundamentos da vontade de verdade a uma ficção que leva o nome de “moral”, Nietzsche retira o revestimento divino que tornava a verdade inquestionável e inestimável. Ele transforma, com isso, a moral também em uma questão de crença e, nessa medida, autoriza questionar a sua (im-)prescindibilidade. Desse modo, questionar a finalidade da ciência, isto é, a verdade, equivale levantar a questão “*Para que moral, quando vida, natureza e história são ‘imorais’?*”. Justamente colocar a moral em questão, apresentá-la como problema é o “nosso trabalho” (GC §345), o projeto filosófico apresentado no quinto livro d’*A Gaia Ciência*<sup>25</sup>.

O questionamento da moral começa por uma suspeita psicológica de que, por trás das estimativas morais de valores ideais, por trás da atitude de colocar “homem *contra* mundo” (GC §346) subjaz determinações humanas. Isto é, com a possibilidade de determinar o valor de algo como absoluto e universal, a moral nada mais faz que responder a uma *necessidade*<sup>26</sup> (*Bedürfnis*) humana por uma crença incondicional.

A incondicionalidade da crença é vista por Nietzsche como uma necessidade de apoio, suporte e amparo que atinge todos os crentes, incluindo os crentes na verdade a todo custo<sup>27</sup>. A sua crença fornece a segurança e firmeza exigidas. Para tal, essa crença não pode ser criticável e mutável. A necessidade psicológica de segurança exige que a crença seja radical e

<sup>25</sup> Compare-se a construção desse programa com aquele exposto no §24 da terceira dissertação da *Genealogia da Moral*. Aqui, a “nossa tarefa” é definida como a crítica da vontade de verdade, como o trabalho de colocar o valor da verdade experimentalmente em questão. Não se trata de dois programas filosóficos distintos. Apenas de formulações diferentes, pois, como se está argumentando, a vontade de verdade se remete à moral e vice-versa.

<sup>26</sup> A recorrência da palavra *Bedürfnis* no livro V d’*A Gaia Ciência* ratifica sua centralidade para a argumentação do programa do livro: Com a morte de Deus, o questionamento dos valores não pode mais ser feito a partir de conceitos metafísicos, mas deve ser orientado, agora, por um olhar psicológico e fisiológico para des cobrir o que impele a interpretar o mundo de tal ou qual maneira. Muito acertadamente Stegmaier (2010) apontou, nesse modo de questionar, a construção de uma “heurística da necessidade”, o método da inferência regressiva que vai da obra ao autor. Além do §347, Nietzsche o utiliza no §2 do prefácio de *A Gaia Ciência* para distinguir filosofias que surgem a partir da necessidade oriunda ou da saúde ou da doença. Também emprega o mesmo procedimento para elaborar o conhecido esquema de GC §370 que distingue obras que surgem por empobrecimento de vida ou por superabundância desta.

<sup>27</sup> No §50 d’*O Anticristo*, Nietzsche toma a oferecer uma psicologia dos crentes e da crença. Ele substitui, agora, o desejo por segurança pelo desejo por prazer, escondido atrás da máscara da “bem-aventurança”.

inabalável. Esse tipo de crença será tanto mais desejada quanto maior for a necessidade de segurança. Esta, por sua vez, é tanto mais urgentemente necessitada quando falta a vontade. “Pois a vontade é, enquanto afeto de comando, o decisivo emblema de soberania e da força. Ou seja, quanto menos alguém sabe comandar, tanto mais anseia por alguém que comande, que comande severamente” (GC §347).

Os crentes necessitam de sua crença, por conseguinte, porque carecem de uma vontade forte e abundante que lhes transmita o sentimento de segurança e poder, mediante o comando de si mesmos, de autoasseguramento e autodeterminação. Nietzsche enxerga em tal configuração volitiva um “adoecimento da vontade”, do qual padecem todos aqueles que creem em alguma verdade absoluta: os devotos religiosos do budismo e do cristianismo, por exemplo; os cientistas positivistas, na sua “ímpetuosa exigência de certeza”; também são doentes os chauvinistas franceses e os nacionalistas alemães, ambos sintomaticamente se expressando na sua “patriotice”; os naturalistas parisienses também estão aqui inclusos, devido a sua “fê estética” na natureza; e os niilistas de São Petersburgo, quem Nietzsche diagnostica com a “*crença na descrença*, até chegar ao martírio por ela” (*idem, ibidem*).

As ideias, nas quais se apegam esses crentes, funcionam como medicamentos não porque forneçam a efetiva cura para o adoecimento da vontade, mas porque atuam como anestésico, conforme o modelo do fanatismo: “hipnotização de todo o sistema sensório-intelectual, em prol da abundante nutrição (hipertrofia) de um único ponto de vista e sentimento, que passa a predominar” (*idem, ibidem*). A degeneração fisiológica dos impulsos de comando num indivíduo o conduz, por conseguinte, a requerer uma crença que sobre ele atue como dogma, doutrina, mandamento, guia, verdade. Ele é, então, fisiologicamente suscetível a se subordinar e a se deixar comandar.

Com essa explicação psicológica, Nietzsche traz à tona a inclinação humana ao comodismo de uma crença, expondo um sistema de retroalimentação: a necessidade de segurança leva à produção de uma crença. Na medida em que esta satisfaz àquela necessidade, a crença é confirmada e fomentada. Isto, por sua vez, apenas reforça a necessidade e a dependência de tal crença.

É porque Nietzsche pensa a verdade como inserida num tal sistema de incondicionalidade da crença que ele se julga justificado a dizer que os ateus permanecem cegos para a morte de Deus. Assim, muito embora sejam legatários de uma milenar autocrítica das crenças, os ateus não deixam de estar compreendidos na economia de

comodidade e segurança, pois ainda creem incondicionalmente em algo: na verdade<sup>28</sup>. Esses ateus rejeitaram tão somente a máscara teológica da verdade, o deus cristão. A crença mesma na verdade como algo absoluto, universal e incondicional permanece, porém, intocada porque ainda necessitam dela, devido à debilidade da sua vontade.

Assim, no lugar do vazio deixado pela autoridade de Deus, o ateísmo científico coloca a autoridade da verdade. O lugar mesmo, entretanto, não é sequer percebido porque dele ainda se necessita. Enquanto isto persistir,

O que quer que venha a querer se colocar no lugar do mundo supra-sensível desta forma não passa de uma variação da interpretação de mundo eclesiástico-cristã e teológica, que assumiu seu esquema ordinário, sua ordenação hierárquica do ente, a partir do mundo helênico-judaico, cujo esquema fundamental foi instaurado no começo da metafísica ocidental por Platão. (HEIDEGGER, 2003, p.482).

O ateísmo que se instaura com a ciência moderna retira, assim, a legitimidade de sua posição a partir da mesma medida que outrora sustentava Deus, de quem é, por isso, herdeiros. Assim, a descrença dos ateus permanece determinada pelo desejo de recolocar no lugar de Deus “a verdade”.

Se Nietzsche, por vezes, tece elogios ao ateísmo<sup>29</sup> ou o atribui a si próprio<sup>30</sup>, ele o faz sempre com ressalvas, enfatizando o valor do ateísmo como *meio* e nunca como estágio final do questionamento. Nietzsche só valoriza o ateísmo quando este não se coloca como uma nova verdade. É assim que, no prefácio de *Aurora*, ele coloca uma cláusula condicional: “apenas como” herdeiros de uma proibição intelectual e vontade pessimista, Nietzsche se intitula “ateu”. E, em *Ecce Homo*, o ateísmo aparece tão somente como manifestação instintiva de alguém naturalmente inquiridor e duvidoso que não pode se satisfazer com uma “resposta grosseira” como Deus. O ateísmo é, para Nietzsche, então, um pressuposto para clarear o pensamento, uma atitude de suspeita contra toda forma de dogma. Enquanto tal, o filósofo o toma como ferramenta cética para iniciar o movimento em direção ao questionamento da vontade de verdade a fim de eliminar o cristianismo enquanto moral.

De modo contrário, os ateus criticados por Nietzsche tomam o ateísmo não como ponto de partida, mas como resultado e mesmo como acontecimento que desobstruiria o caminho para uma suposta autêntica verdade. A visão dos ateus de GC §125 permanece,

<sup>28</sup> O entranhamento da obediência do ser humano a algum tipo de autoridade absoluta é abordado por Nietzsche em BM §199 enquanto uma espécie de “consciência formal”, devido ao fato de a obediência ter sido historicamente “a coisa mais longamente exercitada e cultivada entre os homens”.

<sup>29</sup> Cf.: GM III 27; GC §357.

<sup>30</sup> Cf.: A, prefácio §4; EH, por que sou tão esperto 1.

assim, míope por não enxergar além da sombra do Deus morto que se estende sobre o procedimento científico de busca pela verdade. As consequências da morte de Deus são, por isso, incompreensíveis para eles, quem nem sequer se percebem vivendo sob o signo de tal acontecimento. A manutenção da crença na verdade, por sua vez, se deve ao fato de esta lhes fornecer segurança contra um mundo sem sentido, não veraz, enganoso, imoral, injusto, cruel e transitório. Isto é feito pela ficção de um mundo metafísico-moral onde reinaria a verdade sob condições opostas as do mundo terreno. Os ateus creem, por isso, na dualidade entre um mundo sensível e suprassensível. Creem, conseqüentemente, na validade epistemológica de tal dualismo para a interpretação da existência. É contra a escuridão dessa sombra que se levantará a aurora daquele “nós, espíritos livres”. Como se passa a situação com estes?

“Inversamente”, diz Nietzsche (GC §347), pois o pressuposto fisio-psicológico é radicalmente diferente. Enquanto que, nos ateus do §125, a vontade é fraca e doente e quer, por isso, ser comandada por uma soberana crença, o espírito livre, ao contrário, possui uma “liberdade da vontade” a tal ponto que se despediu de toda crença incondicional e todo desejo de certeza absoluta (*idem, ibidem*). Ele sabe que o mundo em que habita é “imoral, inumano e ‘indivino’” (GC §346) e que, por assumir e afirmar tal caráter, não necessita de consolo metafísico.

Diferente, por conseguinte, daqueles crentes na verdade, que creem num outro mundo, os espíritos livres tomam como ridículo o ato humano de inventar valores que excedam o valor do mundo real (GC §346). Isto porque esses espíritos livres situam sua visão num ponto onde a crítica à vontade de verdade já está consumada pela sua supressão. O seu questionamento radicalizou o esforço por alcançar uma verdade cada vez mais pura e essencial a tal ponto de suprimir a própria ideia de verdade ao reconhecer a impossibilidade de acesso a um fundamento último.

Diante disso, os espíritos livres superaram, também, a necessidade de crer em uma instância suprassensível. Aqui, o ocaso da crença no Deus cristão não é enxergado como a negação de apenas mais uma crença possível, mas como a impossibilidade mesma de sustentar qualquer interpretação como eterna, universal e absoluta. A perspectiva que assim tomou consciência da morte de Deus questiona:

— O que aconteceu, no fundo? O sentimento da *ausência de valor* foi alvejado, quando se compreendeu que nem com o conceito “*fim*”, nem com o conceito “*unidade*”, nem com o conceito “*verdade*” se pode interpretar o caráter global da existência. Com isso, nada é alvejado, alcançado; falta a unidade abrangente na pluralidade do acontecer: o caráter da existência não é “*verdadeiro*”, é falso... não se tem absolutamente mais nenhum fundamento para se persuadir de um *verdadeiro*

mundo... Em suma: as categorias “fim”, “unidade”, “ser”, com as quais tínhamos imposto ao mundo um valor, foram outra vez *retiradas* por nós — e agora o mundo parece *sem valor*... (eKGBW, FP 1887-1888, 11[99], *tradução nossa*).

Na medida em que as categorias de “fim”, “unidade”, “verdade” e “ser” caracterizam o pensamento metafísico, “o que aconteceu, no fundo”, foi, então, a tomada de consciência do próprio desenvolvimento histórico do pensamento metafísico como um pensamento esvaziado de sua legitimidade. Isto agora se mostra como uma imposição inexorável. As etapas desse desdobramento são muito bem colocadas por Nietzsche no conhecido capítulo do *Crepúsculo dos Ídolos*, “Como o ‘mundo verdadeiro’ se tornou finalmente fábula”. Os parágrafos cinco e seis deste capítulo ilustram a erradicação da dicotomia metafísica como consequência da morte de Deus.

A vacuidade epistemológica e ontológica da dicotomia metafísica entre mundo sensível e suprassensível, enquanto consequência da morte de Deus, foi identificada e trabalhada por Heidegger<sup>31</sup> (2003, p. 478 e p. 521). Ele a desdobrou na impossibilidade de sustentar um conceito de verdade fundado no suprassensível e, com isso, na impossibilidade de qualquer instância suprassensível possuir valor legítimo e normativo para a ação humana. É abandonada, então, qualquer legitimidade de fundamentação num âmbito ideal.

A partir do momento em que não há mais fundamentos últimos retirados de um imperativo mundo suprassensível, o mundo sensível se desvaloriza até se reduzir a um nada de determinação. Heidegger vê nisso o advento do niilismo<sup>32</sup> enquanto uma daquelas “primeiras consequências” da morte de Deus, somente percebida e entendida pelo ponto de vista do “nós, espíritos livres”, do §343 d’*A Gaia Ciência*. No perigo do niilismo está o pressuposto que justifica um tratamento filosófico da noção de sentido enquanto problema.

Dentre as categorias usadas para pensar e organizar a existência e que foram destituídas de validade pela morte de Deus está a de “sentido”, “meta” ou “fim”. Ao lado das categorias de “unidade” e “verdade”, a categoria de “sentido” conferia ao curso do vir-a-ser

<sup>31</sup> Também essa é a interpretação de Gilles Deleuze em “Conclusões sobre a vontade de potência e o eterno retorno”. Cf. DELEUZE, Gilles. *Conclusões sobre a vontade de potência e o eterno retorno*. Trad. Luiz B. L. Orlandi. In: ORLANDI, Luiz B. L. (Org.). *A ilha deserta: e outros textos*. São Paulo: Iluminuras, 2006, p. 93.

<sup>32</sup> A polissemia do conceito de “niilismo” em Nietzsche torna inviável uma caracterização particular a seu respeito dentro dos limites desta pesquisa. Também Heidegger já reconhecia a plurissignificância do conceito (2003, p.485). Especificamente no parágrafo em questão, niilismo está sendo utilizado para designar o estado psicológico de vazio existencial que se segue após a descrença nos valores supremos que orientavam a vida até então. Acerca da polissemia do conceito de niilismo em Nietzsche, cf.: KUHN, Elisabeth. *Nietzsches Quelle des Nihilismus-Begriffs*. In: *Nietzsche-Studien*, v. 13, p. 253-278, 1984; VOLPI, Franco. *O Niilismo*. Tradução: Aldo Vannuchi. São Paulo: Loyola, 1999; e VILLAS-BÓAS, J. P.S. *Niilismo, fanatismo e terror: uma leitura do fundamentalismo a partir de Friedrich Nietzsche*. Tese (Doutorado em Filosofia) – Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Estadual de Campinas. São Paulo, p. 270, 2016;



uma ordem e finalidade, dentro das quais todas as coisas possuíam um valor metafísico harmônico e conformável. Segundo Nietzsche<sup>33</sup>, isso cumpria a função de sobrevivência e conservação dos “malogrados”, isto é, daqueles que não suportariam a visão de que o vir-a-ser não alcançaria jamais um estado final e que, portanto, o sofrimento inerente ao perecimento das coisas seria interminável. No entanto, com a invalidação das categorias suprassensíveis, o consolo dos sofredores deixa de existir. A desilusão é tamanha que um extremismo fanático é latente: “posições extremas não são alternadas por posições moderadas, mas de novo por extremas, porém *inversas*”. Assim, a extrema posição que pregava um sentido universal e último para a vida é substituída pelo seu extremo oposto, a posição que não admite qualquer sentido para a vida. Como se verá no capítulo seguinte, ambas as concepções serão posteriormente classificadas como ascéticas por Nietzsche em *Para a genealogia da moral*. Ele, então, apresentará sua “posição moderada”, o conceito de sentido fluido, como alternativa ao niilismo decorrente da morte de Deus.

Ainda no âmbito de *Para a genealogia da moral*, nos últimos cinco parágrafos da terceira dissertação, Nietzsche desenvolve uma reflexão similar, vinculando, agora sentido e niilismo com sua questão pelo significado do ideal ascético. O filósofo, então, antevê o colapso do ideal ascético pela radicalização da vontade de verdade que se volta sobre si mesma. Se os ideais ascéticos funcionaram até então como consolo para o sofrimento ao fornecer-lhe um sentido – o único sentido, segundo Nietzsche –, agora, com a impossibilidade de crer na objetividade e na factualidade desses ideais, o seu enfraquecimento libera a existência humana desse sentido, lançando-a novamente na falta de resposta para a pergunta “para que sofrer?”. O sofrimento passa a ser visto, então, como algo inescapável e inconsolável. Sofre-se do sofrimento sem sentido inerente à vida. Torna-se, assim, imprescindível colocar a questão pelo sentido, uma vez que seu vazio pode, agora, conduzir irremediavelmente à negação da vontade, ao “niilismo suicida”.

Em ambas as formulações, o posicionamento de Nietzsche se mantém o mesmo: quando as categorias metafísicas não conseguem mais fornecer um consolo para os aspectos terríveis, questionáveis e contraditórios da existência, elas passam a sinalizar o estopim da ameaça de um desespero que pode tomar a forma tanto de uma paralisia da ação ou, ainda, de uma vontade de destruição, ambas sendo expressões de um instinto de autodestruição mais

---

<sup>33</sup> O raciocínio deste parágrafo é amparado pelos fragmentos póstumos 5 [71] do verão de 1886-outono de 1887, *Lenzer-Heide*; e 11 [99], de Novembro de 1887-Março de 1888, *Crítica do Niilismo*.

fundamental: a vontade de nada. Antevendo essa catástrofe, Nietzsche legitima um exame da noção mesma de sentido como objeto filosófico.

No entanto, a morte de Deus não fornece apenas a justificação teórica para a legitimidade da colocação do sentido como problema. Ela fornece também o modo de tratar tal problema: mediante antagonismos. Pois distingue duas perspectivas, uma que percebe as consequências da morte de Deus – a desvalorização dos valores supremos e a destituição de sentido – e outra que não a percebe, ou seja, que não entende tal acontecimento como sendo propriamente a morte, mas apenas a *negação* de Deus (*a-teísmo*). Essa segunda perspectiva enxerga meramente a refutação das explicações religiosas ao identificá-las como mentira. E isto porque essa perspectiva ainda está presa à crença na verdade como sentido da existência. Ou seja, se a morte de Deus aponta para um novo problema, o da falta de sentido, ela já o apresenta em remissão à perspectiva antagônica que não percebe tal problema e que luta mesmo contra sua colocação ao manter o conceito de verdade.

Fica evidente, assim, que o problema do sentido já é posto e indicativamente tratado, desde seu início, pela comparação e medição de duas perspectivas antagônicas. No capítulo seguinte, ver-se-á que esse traço característico será mantido quando o exame do sentido se desdobrar no exame do sentido do sofrimento. Cabe, portanto, responder precisamente à pergunta: como se dá a passagem de um caso para o outro?

## CAPÍTULO II: DO SENTIDO AO SENTIDO DO SOFRIMENTO

No capítulo precedente, foi estabelecido como o tema do sentido se torna um problema para o pensamento nietzschiano por consequência da morte de Deus. Se este acontecimento desestabilizou irrevogavelmente as instâncias suprassensíveis e ideais como doadoras de sentido para a existência, ele, no entanto, válida, por outro lado, a própria vida como a única nova instância restante para experimentar a legitimidade de posicionamentos diante da existência. Esses posicionamentos devem, por isso, serem avaliados sem o recurso a categorias metafísicas, mas com conceitos que expressem a própria dinâmica vital.

Dentro desse quadro teórico, o questionamento do sentido precisa ser conduzido diversamente do que foi até então. Se o sentido era pensado metafisicamente, após a morte de Deus, urge considerá-lo como tendo sua origem na dinâmica vital que se deixa entrever nos anseios do corpo vivente.

Seguindo esse princípio, neste capítulo, a investigação visa mostrar como Nietzsche desloca o amplo questionamento do sentido para o específico caso do sentido do sofrimento mediante a adoção de novos referenciais teóricos imanentes à própria vida. Não se trata de mostrar como se deu a construção desses novos referenciais teóricos – por exemplo, os conceitos de saúde e doença, o método da heurística da necessidade etc. – pois, isto desviaria o foco da investigação para esses conceitos. Além do mais, este seria um trabalho extenso que demandaria tomar o texto nietzschiano como objeto filológico para pontuar sua tessitura a partir das anotações pessoais e de discussões travadas com teorias da época de Nietzsche. Um tal trabalho se mostra impossível para a presente investigação. Assim, mantendo o foco metodológico temático, tomar-se-á um conjunto de textos ilustrativos a fim de examinar como aqueles novos referenciais teóricos, já prontos, são postos em operação no que concerne à construção da reflexão sobre o problema do sentido do sofrimento.

### 2.1 OS PREFÁCIOS DE 1886.

Os prefácios que Nietzsche escreveu em 1886 para as obras que houvera escrito até então, com exceção de *Assim Falou Zaratustra*, dão um testemunho significativo a respeito de como o filósofo entende a filosofia e, em particular, a sua filosofia. Também, os prefácios marcam uma intensificação da implicação de Nietzsche nos seus próprios textos por meio do

recurso à autoencenação<sup>34</sup>. Com esse artifício filosófico-literário, Nietzsche apresenta uma autoavaliação e autocompreensão da própria obra, traçando unidades temáticas e perfazendo uma autogenealogia dos seus conceitos. Como consequência, ele prefacia mais a si mesmo, ou o personagem do pensador Nietzsche, que os próprios livros para os quais se destinam os prefácios. Ou ainda: prefacia estes por meio daquele. Nesse movimento teórico, o sofrimento, na forma da doença, aparece como fator preponderante na constituição da filosofia de Nietzsche. Tomando esse elo umbilical entre pensamento e sofrimento como guia, a análise dos prefácios será voltada para identificar elementos que mostrem a passagem do tema do sentido para o caso mais particular do sentido do sofrimento.

Embora possam ser lidos como partes autônomas, os prefácios de 1886 dialogam entre si tematicamente e se remetem mutuamente, revelando um enredo coeso, com início, meio e fim. Desse modo, uma maneira de vincular os prefácios em uma visão orgânica é atentar à narrativa que encerram a respeito do pessimismo<sup>35</sup>. Rearranjando-os conforme esse ponto de vista, obtém-se a seguinte narrativa.

O prefácio a *O Nascimento da tragédia* indica que Nietzsche já buscava, desde a juventude, na antiga cultura helênica outra forma de pessimismo que não condenasse os aspectos dolorosos da existência e recaísse, por isso, na moral. A partir disso, o filósofo se apresenta, no prefácio de *Aurora*, como aquele que radicaliza o pessimismo com o intuito de solapar a confiança na moral. Desse questionamento radical, advém um estado de convalescença, cujos sintomas são: solidão, aflição, dor, esfriamento, privações e descrença. A travessia por esse estado doentio é narrada nos prefácios aos dois volumes de *Humano, demasiado humano*, cujo desfecho é a grande liberação, que devolve ao espírito tornado livre

---

<sup>34</sup> A noção de autoencenação é aqui entendida como o manejo literário e filosófico da figura de pensamento “Nietzsche” enquanto personagem de seus textos. Isto não significa o mero uso autobiográfico de si, mas um artifício (*arte-ficto*) para exprimir suas próprias reflexões pela conversão de si em instâncias argumentativas diversas (espírito livre, velho filólogo, Dioniso, Zarathustra, anticristo etc.). Isso implica, também, voltar sobre si mesmo essas reflexões para que possam modificar o sujeito gramatical Nietzsche. Para o conceito de autoencenação, bem como o de autogenealogia, referido logo adiante no corpo do texto, confira: VIESENTEINER, Jorge L. . Sobre autoencenação e autogenealogia no Crepúsculo dos ídolos de Nietzsche. In: *Estudos Nietzsche*, v. 5, p. 189-214, 2014; PASCHOAL, Antonio, E. Autogenealogia: acerca do “tomar-se o que se é”. In: *Dissertatio*, v. 42, p. 27-44, 2015; e VIESENTEINER, Jorge, L. Autogenealogia e reivindicação de objetividade moral em Nietzsche. In: *Pholósophos*, v. 21, n. 2, p. 127-159, Jul./Dez. 2016.

<sup>35</sup> Para os fins da presente investigação, delinea-se a unidade dos prefácios a partir do tema do pessimismo porque este incide diretamente na temática do sofrimento. Esta interpretação, contudo, não ignora que os prefácios também estão interconectados a partir do projeto da transvaloração de todos os valores e do objetivo de esclarecer *Assim Falou Zarathustra*. Acerca desses outros aspectos unitários dos prefácios, cf. BURNETT, H. *Cinco prefácios para cinco livros escritos: uma autobriografia filosófica de Nietzsche*. Belo Horizonte: Tessitura, 2008; e BRUSOTTI, M: “Introduzione” a Nietzsche, F. Tentativo di Autocritica. 1886-1887, Gênova, Il Melangoro, 1992.

uma nova saúde sob a forma de um novo olhar, de um conhecimento mais apurado. Enquanto desfecho desta estória, o prefácio à *Gaia Ciência* apresenta os ganhos teóricos de uma saúde reestabelecida, uma saúde que atravessou a “grande dor” e conquistou uma nova perspectiva extramoral para avaliar os empreendimentos filosóficos do ocidente.

Nesse enredo, Nietzsche leva às últimas consequências o seu questionamento pessimista, destruindo a confiança na moral e, com isso, revelando a terrível visão da falta de sentido do mundo<sup>36</sup>. Derrubada a moral, não resta mais nada que possa consolar o sofrimento inerente à vida. Para Nietzsche, é possível somente duas atitudes diante dessa constatação: ou se expressa fraqueza, retrocedendo aos velhos ídolos, numa tentativa de superafetação e entorpecimento (o romantismo); ou, então, se expressa superabundância de força para afirmar o sofrimento sem sentido como *fatum* e transformá-lo em estimulante para superações e criações. Nos dois casos, sofre-se. A diferença consiste no que se faz com o sofrimento. É, por conseguinte, da radicalização do pessimismo, narrada em 1886, que surge aos olhos de Nietzsche dois tipos de sofredores, cada qual sustentando uma atitude distinta face ao sofrimento. O próprio Nietzsche se encenará no prefácio d’*A Gaia Ciência* como pertencente a um dos tipos, dado que vivenciou outro modo de sofrer.

Com base nessa narrativa, propõe-se a interpretação segundo a qual dois tipos antagônicos de sofredores já se encontram operando na estratégia argumentativa dos prefácios de 1886 de modo mais ou menos explícito. Para facilitar sua identificação no contexto de cada prefácio, a exposição a seguir não tomará os prefácios na ordem narrativa acima mencionada, mas em uma ordem lógica de compreensão a partir de onde a contraposição é mais evidente.

O prefácio à *Gaia Ciência* traz a questão norteadora: “que virá a ser do pensamento mesmo que é submetido à *pressão* da doença?” (GC, prefácio §2). Esta não é uma questão pela verdade do pensamento, mas pela sua saúde. Ela surge após Nietzsche experimentar longa e pacientemente “essa incauta e complacente dieta espiritual – a que chamam de Romantismo” (*idem* §1). Tendo resistido à pressão que a doença romântica lhe fazia em direção às “insânias da metafísica” (*idem* §2), o filósofo aprendeu a ver como o corpo doente determina os anseios para o filosofar. A pressão da doença, diz Nietzsche, levou “toda sua

---

<sup>36</sup> Sintetiza-se, aqui, o extensivo movimento teórico de crítica à moral que comporta uma parte considerável do empreendimento filosófico de Nietzsche, sem pretender, com isso, diminuí-lo ou simplificá-lo. Para os propósitos da investigação, a síntese é estratégica para ressaltar a divisa de dois ideais contrários e o papel do pessimismo nesse processo. O próprio Nietzsche sintetiza seu percurso teórico no aforismo 56 de *Além de Bem e Mal*, empregando um enredo similar ao aqui apresentado e que lhe serve de suporte.

curiosidade científica” (*idem, ibidem*) para a relação entre filosofia e doença, tendo aprendido uma diferenciação esquemática.

Algumas filosofias, diz Nietzsche, surgem das “riquezas e forças”, ao passo que outras surgem das “deficiências”. No primeiro caso, os pensamentos são “um formoso luxo”, a “volúpia de uma triunfante gratidão” (*idem, ibidem*). No segundo, serão “apoio, medicamento, redenção, elevação, alheamento de si” (*idem, ibidem*). Assim, quando o sofrimento da doença demanda uma resposta do pensamento, os pensadores doentes são impelidos a buscar sossego, remédio, entorpecimento em um mundo metafísico que não padeça dos infortúnios da existência terrena.

Os pensadores saudáveis, ao contrário, forneceriam uma resposta diferente. E, aqui, Nietzsche é o próprio exemplo. Ele ilustra o caso dos pensadores que são capazes de se sujeitar à doença e nela experimentar-se. Eles atravessam a doença como uma forma de autoconhecimento e exercício de autodomínio e de interrogação de si mesmos. Esses pensadores não fogem da dor, pois reconhecem que “apenas a grande dor é o extremo liberador do espírito” (*idem* §3). Eles sabem tirar proveito desse estado porque possuem uma abundância de forças capaz de transformar a dor em profundidade de conhecimento. Para esse tipo de filósofo, a dor é vista como aprendizado e como renovação. A doença, por sua vez, se torna indispensável para se obter mais saúde. O filósofo que assim atravessa estágios de dor e doença executa simbolicamente o mesmo movimento do deus Dioniso: o ressurgimento depois da profunda dor de ser despedaçado.

O prefácio de *Humano, demasiado humano II* tem na “história de uma enfermidade e uma cura, pois terminou numa cura” (HH II, prefácio §6) a distinção entre dois tipos de sofredores. Tal como o prefácio d’*A Gaia Ciência*, este também aborda a temática da travessia por estados de convalescença, ao cabo da qual se atinge uma nova saúde e um conhecimento mais profundo adquirido pela vivência do sofrimento de uma enfermidade.

A enfermidade em questão é nomeada de “pessimismo romântico” (*idem* §2, 5, 7), especificidade, cuja finalidade é marcar a oposição a outro tipo de pessimismo, aqui, ainda sem nome conceitual rigoroso, mas chamado ora de “valente pessimismo” (*idem* §4), ora de “minha perspectiva pessimista” (*idem* §7). O prefácio narra a travessia de Nietzsche, saindo do pessimismo romântico até chegar, enriquecido pelas suas vivências dolorosas, em uma forma de conhecimento novo e singular: o seu pessimismo. Este não teme o que há de terrível e duvidoso na existência. Não anseia por ilusões consoladoras num além-mundo, purificado

dos sofrimentos da existência terrena. Ao contrário, busca-os, sendo, assim, uma perspectiva trágica, com tenaz vontade de vida, força de intelecto, de gosto e de sentimento.

O pessimismo romântico, por sua vez, é descrito como “pessimismo do cansaço de vida” (*idem* §5), “pessimismo dos abstinente, malogrados, vencidos” (*idem* §7) e “mendacidade romântica” (*idem* §5), uma vez que, por não divisar fim para o sofrimento à moda da metafísica ou da religião, não consegue consolo e tranquilidade, acabando por condenar o mundo (*idem, ibidem*). Da distinção entre dois tipos de pessimismo, segue-se uma secundária distinção entre tipos de sofrendores: de um lado, aquele que não realiza a travessia pelo sofrimento, e, do outro, aquele capaz de fazê-lo.

Passando ao prefácio a *O Nascimento da Tragédia*, Nietzsche realiza, aqui, um movimento argumentativo de filtragem dos elementos oriundos de vivências prematuras e dos “defeitos da mocidade” (NT, prefácio 2) a fim de criar uma aparente unidade e integralidade entre a sua obra de estreia e os temas desenvolvidos na última fase do seu pensamento, em especial a crítica à moral cristã. Com esse intuito, são atacados os elementos perniciosos que remetem ao romantismo, bem como ao pessimismo a este ligado. Nomeadamente falando, são criticadas as influências da música romântica de Wagner e a linguagem e os pressupostos teóricos das filosofias kantiana e Schopenhauriana. Nietzsche quer, desse modo, se mostrar como pensador contraposto ao pessimismo romântico, tendo elaborado, supostamente já na sua primeira obra, o desenvolvimento de uma perspectiva diferente: um pessimismo distinto que ele julga encontrar nos gregos, um pessimismo da força. Seu único defeito, reconhece, teria sido a linguagem que comprometeu negativamente a exposição do fenômeno dionísio da época trágica dos gregos.

Ao reinterpretar sua obra de estreia, é na forma de interrogações que Nietzsche sugere a existência de um tipo de pessimismo oposto àquele dos modernos do romantismo alemão:

Será o pessimismo necessariamente o signo do declínio, da ruína, do fracasso, dos instintos cansados e debilitados - como ele o foi entre os indianos, como ele o é, segundo todas as aparências, entre nós, homens e europeus "modernos"? Há um pessimismo da fortitude? Uma propensão intelectual para o duro, o horrendo, o mal, o problemático da existência, devido ao bem-estar, a uma transbordante saúde, a uma plenitude da existência? Há talvez um sofrimento devido à própria superabundância? (NT, prefácio §1).

A cultura grega trágica, segundo Nietzsche, teria desenvolvido outro tipo de pessimismo, uma vez que, para o filósofo, os gregos antigos são vistos como um povo que teria tido uma relação com a dor fundamentalmente diferente da dos modernos (*idem* §4). Portanto, sofrendores de outro tipo. Desse modo, Nietzsche aponta para o inverso: é o

otimismo, a racionalidade, o utilitarismo, a própria democracia e o romantismo que são sintomas de empobrecimento de vida, de declínio e fadiga fisiológica, clamando por repouso, consolo e segurança. Logo, não o pessimismo em si. Este pode ser sintoma de superabundância de força quando vem revestido de vigor estético trágico. Este seria o caso dos antigos helenos, que não teriam evitado, nem tentado erradicar a dor, pois teriam visto nela um tônico para a vida, um “*anseio de beleza, de festas, de divertimentos*” (*idem, ibidem*). Tal como no prefácio anterior, a argumentação da *tentativa de autocrítica* subordina uma distinção entre dois tipos de sofredores a uma distinção entre dois tipos de pessimismo.

Comparativamente aos prefácios acima, o de *Aurora* não apresenta explicitamente o tema da doença e da travessia, ao cabo da qual se reestabelece uma saúde jovial. Muito menos parece haver neste prefácio a contraposição entre dois tipos de sofredores. Porém, isto à primeira vista, pois, o parentesco temático entre este e os demais prefácios permite enxergar a presença da contraposição entre dois tipos de sofredores. Assim, será preciso inicialmente expor as principais teses do prefácio em questão para, em seguida, identificar como nelas está pressuposto o tema do sofrimento e o seu tratamento por pares antagônicos.

O prefácio de *Aurora* apresenta o trabalho da obra como um trabalho de toupeira: escavar e perfurar o solo até suas profundezas. O solo em questão é a moral mesma, que, atuando como “grande mestra da sedução” (A, prefácio §3), teria, segundo Nietzsche, ludibriado os filósofos, quer pelo apavoramento ou obediência, quer pelo encanto e entusiasmo. O caso ilustrativo seria a filosofia de Kant:

A fim de criar espaço para seu “reino moral”, ele viu-se obrigado a estabelecer um mundo indemonstrável, um “além” lógico – para isso necessitava de sua crítica da razão pura! Em outras palavras: *não teria necessidade dela*, se para ele uma coisa não fosse mais importante que tudo, tornar o “mundo moral” inatacável ou, melhor ainda, inapreensível pela razão – ele percebia muito bem como uma ordem moral do mundo é vulnerável à razão! (*idem ibidem*).

Kant, segundo Nietzsche, era pessimista ante a radical imoralidade da história e da natureza. Ele reconheceu que nelas não há consolo, paz, teleologia ou certeza. Contudo, Kant acreditava na moral justamente por ela contrariar a história e a natureza com suas ficções confortadoras. Essa mesma atitude de confiar na moral, Nietzsche a identifica também em Lutero e Hegel, de modo que, mesmo desconfiando de Deus, da história, da natureza e até da lógica, o pessimismo alemão, contudo, parou diante da moral, deixando-se seduzir e crer nela ao invés de questioná-la. Daí porque Nietzsche considera que sua desconfiança na moral seria um último passo do pessimismo alemão.



Por moralidade, isto é, por dever de probidade intelectual, Nietzsche se propõe a solapar a confiança na moral (*idem* §2), penetrando até suas profundezas intocadas. O questionamento de Nietzsche não deseja mais retornar a crer em consolos ideais. Não quer ratificar a conclusão alemã “creio *porque* é absurdo” (*idem* §3). Daí porque o pessimismo que Nietzsche leva a cabo é hostil “a toda espécie de fê e cristianismo” (*idem* §4), hostil ao romantismo e patriotismo, hostil ao idealismo, hostil ao “deleite e falta de consciência dos artistas” (*idem, ibidem*).

A partir desses pressupostos e, com auxílio teórico dos prefácios anteriores, pode-se identificar a contraposição entre dois tipos de sofredores operando implicitamente no prefácio de *Aurora*. A solidão, o amargor, o dissabor e o mau tempo é como Nietzsche caracteriza o trabalho investigativo de *Aurora* nos §1 e 2 do prefácio. “Nós, imoralistas”, aqueles que radicalizam o questionamento pessimista, podem ser entendidos como os sofredores do pessimismo da força, pois são os únicos capazes de suportar o sofrimento que advém da desconfiança na moral, sem temer negar a si mesmos nesse movimento, “pois nega com *prazer*”. Eles aprofundam o questionamento da moral, sem temer se aprofundar no estado de convalescença, solidão e desconfiança que disso se segue. Justamente por ter essa coragem, os que questionam os alicerces da moral elaboram outro tipo de pessimismo, livre da faceta romântica doentia. Em contrapartida, Kant simbolizaria os filósofos que expressam o sofrimento pelo pessimismo da fraqueza, aqueles onde este detém o pensamento no momento mesmo de criticar a moral por não suportar a visão da falta de sentido. No prefácio à *Gaia Ciência* §2, Nietzsche já havia indicado que esse tipo de filosofia se edifica sobre o signo da debilidade de forças, sobre a exigência de consolo num além-mundo ou ficção lógica de uma ordem moral do mundo.

De modo similar ao prefácio da obra de 1881, não parece evidente que o prefácio de *Humano, demasiado humano* apresente a contraposição entre dois tipos de sofredores. Porém, tal como no prefácio de *Aurora*, tal distinção está implícita, podendo ser encontrada a partir de análises pontuais do movimento argumentativo do prefácio.

No prefácio a *Humano, demasiado humano*, Nietzsche apresenta o espírito livre enquanto um espírito que se assenhoreou de si mesmo mediante uma “grande liberação”. Do que o espírito se libera? Daquilo que constituía deveres e ídolos de um espírito ainda obediente e tutelado: “a reverência que é própria da juventude, a reserva e delicadeza frequente ao que é digno e venerado desde muito, a gratidão pelo solo do qual vieram, pela mão que os guiou, pelo santuário onde aprenderam a adorar” (HH I, prefácio § 3).

No processo da grande liberação, o espírito passa pela suspeita do que antes era amado, sente horror pelo que antes era cultuado, é tomado de desprezo pelos deveres impostos, nutre uma curiosidade por mundos novos e um olhar rebelde e profanador para com o que gradativamente vai deixando para trás. O processo da grande liberação é, assim, conturbado, penoso e agitado. A vontade de se ver livre se exprime em selvagens experimentos que se comprazem na pura destruição do que antes era amado, acabando por gerar isolamento, asfixia, aflição. Por isso a grande liberação é “simultaneamente uma doença que pode destruir o homem” (*idem, ibidem*). Até a madura liberdade, o espírito passa, conseqüentemente, por “longos anos de convalescença” (*idem* §4). Mas, a convalescença é necessária enquanto meio para a nova saúde que traz novos conhecimentos e novas perspectivas de avaliação. O espírito tornado livre é aquele que se aprofundou na doença e com disciplina, paciência e autodomínio se reergueu com uma nova saúde.

É fundamental notar que, para Nietzsche, o espírito livre é um tipo particular de espírito (*idem* §3), dotado de abundância de forças que lhe concede “o perigoso privilégio de poder viver *por experiência* e oferecer-se à aventura” (*idem* §4), sem perecer disso. Esta seria a razão, pela qual somente para o tipo do espírito livre é possível a grande liberação. Por ter essa peculiaridade, o tipo do espírito livre sofre de modo diferente, como indica a expressão “ficar doente à maneira desses espíritos livres” (*idem* §5). O espírito livre ilustraria, assim, um tipo de sofredor capaz de suportar a solidão, o exílio, o afastamento, o esfriamento, a suspeita e a aflição, contidos no processo da grande liberação.

Isso permite supor que haveria outro tipo ou outros tipos de espírito, os quais não poderiam realizar a grande liberação. O motivo seria, conforme a sugestão de Nietzsche no §4, que os outros tipos não teriam “a marca da *grande* saúde”: “o excesso de forças plásticas, curativas, reconstrutoras e restauradoras”. Uma razão, por conseguinte, fisiológica. Assim, diante de um questionamento radical, exigido pela grande liberação, os outros tipos de espíritos acabariam por ceder a consolos metafísicos e fugas ideais da realidade. Estes seriam os antagonistas do espírito tornado livre, os “velhos idealistas e heróis da mentira, como se sabe”.

Pode-se ler a mentira dos idealistas como um sintoma do corpo debilitado de forças. No prefácio à *Gaia Ciência* foi mostrado que e como a doença e o corpo doente tornam-se recursos interpretativos, na medida em que Nietzsche os reveste de uma semiótica fisiológica do pensamento. Nesse sentido, o pensador que sofre é impelido a buscar algum tipo de refúgio no “inconsciente travestimento de necessidades fisiológicas sob os mantos do objetivo, do

ideal, do puramente espiritual” (GC, prefácio §2). Fisiologicamente entendido, esse movimento expressivo do pensamento ilustra uma composição de impulsos dispostos a simplificar, falsear e mascarar a realidade externa com a ficção de ideais e sua consequente hipervalorização em detrimento dos sentidos (GC §372). Isto mostra a incapacidade dos idealistas para suportar os aspectos terríveis e contraditórios do mundo terreno.

Com essas análises, é possível notar uma tese comum aos prefácios de 1886: uma filosofia surge como resposta a demandas vitais específicas do corpo, quer na saúde, quer na doença. Foi a vivência de Nietzsche pelo pessimismo que lhe forneceu essa relação entre filosofia e saúde e filosofia e doença. Com base nesta, o filósofo distinguiu dois tipos de sofredores que respondem diferentemente ao sofrimento inerente à vida. O sentido que o sofrimento adquirirá diz respeito, por conseguinte, a uma demanda da e na vida. Sob esse ponto de vista e retomando os termos do *FP 14 [89], da primavera de 1888*, mesmo o sentido cristão seria um sentido criado na vida por aquele tipo de vida que degenera, o sofredor que busca entorpecimento e redenção. Essa perspectiva aberta pelos prefácios de 1886 será desenvolvida em textos dos anos seguintes, como se verá a seguir.

Assim, na medida em que a formulação de sentido para a totalidade da existência pode ser entendida como um constructo interpretativo que provém de filosofias, então, agora, os prefácios apontam para um novo princípio avaliativo do sentido. Este deve ser reconduzido às condições vitais pelas quais sua filosofia foi produzida. Essas condições, por sua vez, dizem respeito às configurações de força em questão num dado corpo vivente. Com esse ponto de vista, os prefácios de 1886 não somente anunciam uma mudança na maneira de entender a filosofia, como apresentam o pressuposto de um modo de investigação que Nietzsche desdobrará nos anos seguintes, sempre visando interrogar as necessidades que o corpo demanda em certos estados.

Esse tipo de questionamento já ganha uma caracterização mais elaborada no quinto livro d'*A Gaia Ciência*, de 1887, destacadamente no aforismo 370. Tematicamente próximo dos prefácios de 1886, a narrativa da travessia pela doença romântica e do reestabelecimento de uma nova saúde, da qual resulta um conhecimento mais apurado, é também o assunto do aforismo 370 da *Gaia Ciência*. Por isso, este último não só emprega os mesmos principais conceitos na sua argumentação, como também compartilha do programa filosófico autogenealógico. Ele dá um passo além, no entanto, em relação aos prefácios de 1886. GC §370 traz um esforço ordenador não só de filosofias, mas também de expressões artísticas na forma de um esquema tipológico de sofredores, construído com base no procedimento

metodológico da heurística da necessidade. Esse esquema deve ser entendido como uma perspectiva que se abriu aos olhos de Nietzsche a partir daquelas vivências narradas nos *Prefácios* e que foram esteticamente apropriadas e filosoficamente interpretadas. Com essa novidade em relação aos textos de 1886 analisados acima, GC §370 aprofunda a relação entre pensamento e sofrimento e acentua o movimento de passagem do problema do sentido para o do sentido do sofrimento, justificando, assim, um exame atento de suas teses.

## 2.2 A GAIA CIÊNCIA §370

Nesse aforismo, Nietzsche elabora o conhecido esquema classificatório das artes e das filosofias. Ele parte do seguinte princípio: toda arte e toda filosofia pressupõem sempre sofrimento e sofredores, de modo a refletir suas idiossincrasias, isto é, o modo particular como respondem ao sofrimento. Os sofredores podem ser de dois tipos antagônicos: os que sofrem de superabundância de vida (*die an der Überfülle des Lebens Leidenden*) e os que sofrem de empobrecimento de vida (*die an der Verarmung des Lebens Leidenden*). Em virtude de um excedente de forças geradoras e fertilizantes, os primeiros são naturalmente expansionistas, de modo que inevitavelmente encontrarão obstáculos e entraves à sua expansão, o que vem na forma de sofrimento. Porém, porque “querem (...) uma visão e compreensão trágica da vida” (GC §370), esses sofredores buscam a superação dos obstáculos através da dureza, frieza, disciplina, da coragem para destruição e da transfiguração de suas dores em criação. Eles não recuam diante do sofrimento causado pela corrupção e contínua mudança das coisas porque sofrer não é interpretado por eles como sinônimo de negação da vida, nem é moralizado como algo mal.

Já o outro tipo de sofredores, sofre da vida como de uma doença. Dado sua pobreza de forças, a vida é por eles sentida como mais cruel, opressora e dolorosa. Por isso, esse tipo “necessita ao máximo de brandura, paz e bondade” (*idem, ibidem*). Ele busca constantemente meios de entorpecer a sensibilidade para constantemente se subtrair do sentimento de estar vivo: embriaguez, quietismo, fanatismo das ideias, otimismo, consolos metafísicos, entre outros.

Na caracterização acima, é significativo o fato de Nietzsche associar explicitamente o adjetivo “dionisíaco” ao tipo do sofredor mais pleno de vida ao chama-lo de “deus e homem dionisíaco”. Ao mesmo tempo, merece ser destacado o emprego do vocabulário ascético-cristão quando o filósofo se refere aos mais pobres de vida como aqueles que necessitariam de

um “deus para doentes, um ‘salvador’”. Em algumas linhas à frente, o texto de GC §370 também afirma que o “cristão” é o “oposto de um pessimista dionisiaco”, assim como Epicuro. Esses trechos insinuam a contraposição que mais tarde será grafada com o par Dioniso-Crucificado enquanto elementos caracterizadores de dois tipos de sofredores. Isto indica que Nietzsche já pensa o sofrimento sob o signo daquele par antagônico e que, portanto, o *FP 14[89], da primavera de 1888* não é uma formulação repentina, mas desdobramento de um modo de reflexão já existente.

Entretanto, não se pode perder de vista que, no aforismo 370, a distinção entre dois tipos de sofredores é uma ferramenta conceitual que Nietzsche elabora com o intuito de responder a um propósito maior, a pergunta-título do aforismo: “o que é romantismo?”. Para tal, além da tipologia de sofredores, Nietzsche desenvolve também a técnica da “inferência regressiva”, a qual consiste em questionar a necessidade fisio-psicológica que fala por trás da obra de um artista. Ele pergunta, ao estudar um caso, “foi a fome ou a abundância que aí se fez criadora?” e, regressivamente, descobre que a causa da criação artística pode ser ou o anseio por ser, fixar eternizar, ou o anseio por devir, por mudança, por destruição. Ambos, porém, em si são ambíguos, de modo que, para serem devidamente entendidos, precisam ser interpretados com o auxílio do esquema anterior que traça uma tipologia de sofredores.

No entrecruzamento dos procedimentos investigativos, Nietzsche obtém sua resposta: O anseio por destruição, mudança, devir pode ser tanto fruto da superabundância de vida, como do empobrecimento de vida. No primeiro caso, a mudança se dá em nome da criação do novo. Nascido do empobrecimento de vida, por sua vez, o anseio por mudança é expressão de um ódio destrutivo que visa tão somente à demolição.

Do mesmo modo, o anseio por eternizar, por fixar, por ser admite duas proveniências. Ele pode vir da “gratidão e do amor”, mas também “pode ser a tirânica vontade de um grave sofredor” que, ao estampar a sua dor, a imagem da sua tortura no mundo, se vinga de todas as coisas, interpretando a vida como terrível sofrimento. Precisamente nesse segundo grupo Nietzsche posiciona o romantismo. Curiosamente, contudo, no derradeiro momento de responder à pergunta-título do aforismo, é a expressão “pessimismo romântico” e não “romantismo” que aparece na sua resposta. Com isso, Nietzsche quer abarcar tanto a filosofia quanto à arte. Leia-se: Schopenhauer e Wagner. Essas caracterizações esquemáticas possuem três consequências relevantes para os propósitos desta investigação.

Primeiramente, conforme o entrecruzamento da inferência regressiva com a tipologia de sofrendores, Nietzsche obtém quatro respostas<sup>37</sup>. Isso quer dizer que o romântico, bem como o pessimista a ele associado, constituem apenas *uma* forma de sofrer da/na vida, ao lado da qual existem outras três. Com isso Nietzsche critica, aqui, uma característica que ele havia identificado no romantismo e que expunha no prefácio a *Humano, demasiado humano II*: o romântico tem a tendência de identificar sua dor pessoal com a dor em-si, do mundo, e, assim, universalizar sua perspectiva, disseminando o ponto de vista de que o mundo inteiro é puro sofrimento. Colocado ao lado de outras três formas de sofrer, Nietzsche relativiza e diminui a perspectiva romântica. Há outros modos de sofrer, outras possibilidades de dar sentido ao sofrimento.

Segunda consequência: ao analisar a arte por meio de um inquérito pelas necessidades vitais dos sofrendores que interpretam o mundo, Nietzsche está pensando a arte e, conseqüentemente, o romantismo, a partir de uma consideração fisio-psicológica<sup>38</sup>. No contexto do §370 d'*A Gaia Ciência*, Nietzsche claramente pensa o romantismo como uma interpretação ou valoração da vida ancorada na debilidade de forças do corpo. Romântico será todo aquele que sofre dolorosamente em demasia da vida e, por isso, busca entorpecer-se, congelar o devir e justificar sua existência malograda mediante um sentido ideal e suprassensível para seu sofrimento.

Terceira consequência: ao interpretar o romantismo desse modo, Nietzsche o vincula a demandas instintivas do corpo e, por conseguinte, à temática da vivência (*Erlebnis*)<sup>39</sup>. É por isso que o §370 d'*A Gaia Ciência* inicia precisamente aludindo às esperanças e vínculos pessoais das vivências da juventude de Nietzsche. O filósofo diz que se lançou sobre o mundo moderno “com alguns grossos erros e superestimações”. O que, agora, ele chama de “grossos erros” eram a linguagem e os pressupostos kantianos e schopenhaurianos, aos quais aderiu. Já as “superestimações” se referem a sua admiração inicial pela música de Wagner. Tudo isso nutriu o jovem Nietzsche de esperanças por uma renovação cultural na modernidade. Daí porque o filósofo inicialmente viu no pessimismo filosófico do século XIX o sintoma de força

<sup>37</sup> Stegmaier (2010, p.54), em sua interpretação contextual do §370 d'*A Gaia Ciência* apresenta uma elucidativa tabela organizadora das análises de Nietzsche.

<sup>38</sup> Cf. NASSER, 2009, p.36-37. Para uma análise mais aprofundada de como Nietzsche recepcionou os diferentes períodos do romantismo e as diferentes escolas românticas da Europa, cf.: CRESPO, R. A. A crítica de Nietzsche ao romantismo. In: *Cadernos Nietzsche*, Guarulhos/Porto Seguro, v. 36, n. 2, p.49-82, 2015; e HELLER, P. Nietzsches Kampf mit dem romantischen Pessimismus. In: *Nietzsche-Studien*, v. 7, p. 27-50, 1978.

<sup>39</sup> Cf.: *Aurora* §119. Para o conceito de vivência, cf.: VIESENTEINER, Jorge, L. O conceito de vivência (*Erlebnis*) em Nietzsche: gênese, significado e recepção. In: *Kriterion*, v. 54, n. 127, Belo Horizonte, Junho, 2013.

do pensamento, de valentia de espírito e de plenitude de vida, e viu na música wagneriana a expressão de uma “potência dionisiaca da alma alemã”. Contudo, logo em seguida, Nietzsche reconhece seu engano, fundado no seu desconhecimento, à época, do “caráter peculiar” tanto do pessimismo como da música wagneriana: o seu romantismo. Desse modo, é por meio das suas vivências que Nietzsche pode interpretar o pessimismo de Schopenhauer e a música de Wagner como expressão da doença do romantismo, uma vez que o próprio filósofo também dela esteve doente.

Uma comparação com o prefácio à *Humano, demasiado humano II* é elucidativa à respeito da temática da vivência em GC §370. Como foi visto, naquele prefácio, o filósofo narra como a travessia pela doença do pessimismo romântico o levou a conquistar *sua* perspectiva pessimista, a dionisiaca. No contexto de GC §370, Nietzsche contrapõe ao pessimismo romântico justamente o pessimismo dionisiaco, ao qual ele anuncia como seu “*proprium e ipissimum*”. Nesse sentido, o movimento argumentativo de GC §370 começa e termina em uma dimensão autorreferencial, de modo que a resposta à pergunta “o que é romantismo?” acaba se convertendo na resposta à pergunta: o que é o pensamento de Nietzsche que do romantismo se curou? Por isso, Stegmaier (2010, p. 40) explica o §370 d’*A Gaia Ciência* como a libertação da pessoa Nietzsche do *seu* romantismo. Isto indica uma libertação do indivíduo Nietzsche de uma perspectiva valorativa, com a qual interpretava o seu próprio sofrimento, a romântica. Com a liberação do romantismo, Nietzsche abre para si mesmo a possibilidade para dar outro sentido ao seu próprio sofrimento.

A análise do esquema de GC §370 mostrou que o mais pobre de vida necessita de uma arte e/ou de uma filosofia que atue como entorpecimento porque o seu sofrimento é sentido como excessivamente doloroso. Para este sofredor, encontrar um sentido para o sofrimento é uma necessidade de primeira ordem porque a realidade lhe apresenta constantemente duras aflições. O sentido que ele busca tem que poder justificar uma quantidade enorme de sofrimento na vida para que anestesia a sensibilidade desse sofredor. Em outras palavras, o sentido tem que mostrar um mundo logicamente compreensível, harmônico, pacífico, ordenado e com propósito redentor.

Na contramão, o mais rico em plenitude de vida não necessita do consolo que requer o seu antagonista para sobreviver. Tal qual um artista, ele necessita de matéria para criar e plasmar. Essa necessidade não é uma carência (*Not*), como no seu antagonista, mas um anseio (*Bedürfnis*), um “ímpeto” para algo. Por isso, mesmo os aspectos mais dolorosos e contraditórios da existência, isto é, mesmo o sofrimento atua como estimulante no sofredor

dotado de excedente de forças vitais. Merece destaque nessa caracterização o curto, porém, significativo trecho em que Nietzsche refere-se ao modo como esse sofredor lida com o sentido da vida e do sofrimento.

O filósofo diz: “nele [no sofredor por superabundância de vida] o mau, o sem sentido, o feio aparece como que permitido”<sup>40</sup> (GC §370, *tradução nossa*). Em virtude do seu excesso de forças, a ausência de sentido não é sinônimo de tormento e motivo para condenar a vida. Ao contrário, essa ausência pode ser “como que” permitida porque pode ser apropriada como aquela mencionada matéria, sobre a qual o mais abastado de vida pode extravasar suas forças. Se ele chega a criar um sentido para o sofrimento inerente à vida, é por mero luxo e pompa, com olhar de artista, de quem transforma o deserto em exuberante pomar a fim de dar prova de força. Não é, portanto, a justificação em si da vida mediante um único e absoluto sentido que esse sofredor procura. Isto congelaria o próprio vir-a-ser que alimenta as forças criadoras desse tipo de sofredor. Além disso, este também não visa, ao criar um sentido para seu sofrimento, o entorpecimento das forças em um estado definitivo de conforto. Isto diminuiria e impediria o extravasamento das suas exuberantes forças vitais. Esse tipo de sofredor necessita, por conseguinte, criar um sentido que tenha formalmente uma constituição diferente da que tem o sentido do sofrimento daquele que sofre de empobrecimento de vida.

Olhando atentamente, essa diferença vital entre os sentidos que cada um dos sofredores mencionados pode dar ao próprio sofrimento não é uma diferença de contradição porque não se trata da mesma noção de sentido. Trata-se, isto sim, de uma contrariedade, fundada na diferença constitutiva da noção de sentido em cada caso. De um lado, tem-se um sentido “congelante”, que se pretende único e absoluto, do outro, um sentido fluido, que não procura estabilizar o vir-a-ser, mas afirmar o seu fluxo integral porque nele e dele se constitui continuamente. Neste último caso, o sem sentido é “como que” permitido enquanto etapa necessária de demolição de sentidos prévios a fim de abrir espaço para a incessantemente a reconstrução de sentidos.

Com base nisso, propõe-se a leitura de que, tal como o ascetismo idealizante corresponde ao anseio fisiopsicológico daquele que sofre de empobrecimento de vida, uma vez que a fixação do vir a ser atua como condição para a preservação de sua vida, a fluidez de

---

<sup>40</sup> No original: “bei ihm erscheint das Böse, Unsinnige und Hässliche gleichsam erlaubt”. A tradução de Paulo César de Souza é confusa quanto a este trecho: “nele o mau, sem sentido e feio parece como que permitido”. A ausência do artigo definido “o” antes de “sem sentido” e de “feio” pode induzir ao equívoco de tomar estas palavras como adjetivo de “mau”. Para afastar essa má compreensão, optou-se por colocar o artigo definido, enfatizando, assim, a substantivação das duas palavras tal qual no original em alemão.



sentido corresponderia ao anseio do sofredor por superabundância de vida, na igual medida em que garantir a continuidade do vir-a-ser atua como condição para a expansão e preservação de sua vida. No entanto, com vistas a sustentar este ponto de vista é preciso, primeiramente, mostrar como a concepção de fluidez de sentido é usada por Nietzsche para combater as noções congelantes de sentido. Com isto, instaura-se um vínculo direto com *Para a genealogia da moral*.

A discussão da fluidez de sentido é desenvolvida na segunda dissertação de *Para a genealogia da moral*, justificando, assim, um necessário movimento em direção a este texto. Ao toma-lo como objeto de análise, tratar-se-á de mostrar que a fluidez de sentido não está só ligada a uma discussão metodológica de como se valer da história, mas também surge como passo necessário para construir a crítica de uma forma de instaurar sentido para o sofrimento, aquela fundada na necessidade de fixar o vir-a-ser. Esse modo de consideração da fluidez de sentido é uma sugestão de leitura a partir da relação entre pensamento e sofrimento (saúde/doença) que Nietzsche vinha até então abordando.

### 2.3 PARA A GENEALOGIA DA MORAL II E III

Na obra publicada, a terceira dissertação de *Para a genealogia da moral* pode ser considerada o texto mais emblemático, no qual Nietzsche pensa o sofrimento pelo viés do seu sentido. O seu parágrafo final conclui um longo e profundo exame sobre o significado dos ideais ascéticos para a existência humana, apresentando a seguinte articulação entre ideal ascético, sofrimento e sentido:

Se desconsideramos o ideal ascético, o homem, o *animal* homem, não teve até agora sentido algum. Sua existência sobre a terra não possuía finalidade; “para que o homem?” – era uma pergunta sem resposta; faltava a *vontade* de homem e terra; (...) O ideal ascético significa precisamente isto: que algo *faltava*, que uma monstruosa *lacuna* circundava o homem – ele não sabia justificar, explicar, afirmar a si mesmo, ele *sofria* do problema do seu sentido. (...) O homem, o animal mais corajoso e mais habituado ao sofrimento, *não* nega em si o sofrer, ele o *deseja*, ele o procura inclusive, desde que lhe seja mostrado um *sentido*, um *para quê* no sofrimento. A falta de sentido do sofrer, *não* o sofrer, era a maldição que até então se estendia sobre a humanidade – e o *ideal ascético* lhe *ofereceu um sentido!* (GM III §28)

Esse trecho aproxima semanticamente<sup>41</sup> a palavra “sentido” da palavra “finalidade” no interior de um raciocínio que visa mostrar que o problema da existência humana não era

---

<sup>41</sup> A análise da ocorrência da palavra “sentido” nos fragmentos póstumos do período de 1886 a 1888 aponta também para uma aproximação semântica, talvez mesmo para uma sinonímia, entre “sentido” e as palavras “meta”, “finalidade”, “valor”, “vontade”, “intenção”, “fim”. Essa característica é mais acentuada nos fragmentos

propriamente o sofrer, mas a busca pela resposta à pergunta “para que sofrer?”. Com isso, o §28 usa a palavra “sentido” como um princípio de orientação prescritiva que preenche um vazio na vontade do ser humano ao dar-lhe uma direção para o seu querer. Porém, no contexto de *Para a genealogia da moral*, o conceito de “sentido” é indissociável de uma discussão metodológica e filosófica sobre a história, de modo que não se pode assumir o significado da palavra sentido, para Nietzsche, sem uma devida precaução.

Nas seções 12 e 13 da segunda dissertação, é possível observar uma característica peculiar marcando a discussão metodológica do procedimento genealógico nietzschiano: há uma oscilação frequente e indiscriminada entre exemplos da biologia e da cultura, ou, ainda, entre tópicos das ciências naturais e tópicos das ciências históricas. Essa oscilação é significativa, conquanto marque de modo fundamental o teor argumentativo da caracterização do principal tema daquelas seções: a fluidez de sentido. Já a sua introdução enquanto “princípio mais importante para toda ciência histórica” (GM II 12) remete-o a uma proposição de ordem biológica, a de que “todo acontecimento do mundo orgânico é um *subjugar e assenhorear-se*” (*idem, ibidem*). O fato de Nietzsche situar uma discussão metodológica da história em um pano de fundo biológico sinaliza a sua ambição por naturalizar o método histórico, a partir do pressuposto de uma consonância entre o modo de acontecimento do vir-a-ser tanto no âmbito natural quanto no histórico-cultural, dissolvendo suas fronteiras<sup>42</sup>. Não é, por isso, descabida a menção crítica a Herbert Spencer e a Huxley, feita no final da seção 12. Ambos são pensadores ingleses que se alinham com as teses de Darwin, cada qual à sua maneira. Ao mencioná-los, Nietzsche toma partido contra Spencer na discussão acerca das noções de “adaptação” e “atividade”, ao mesmo tempo em que indica, com isso, que a

---

que tratam do niilismo europeu, dos quais se destaca o *Lenzer Heide, FP 5 [71] do verão de 1886-outono de 1887*. Nesse registro teórico, o *FP 11[99] de Novembro de 1887-Março de 1888* é altamente elucidativo ao afirmar que “uma meta segue sendo sempre um sentido”. Relevante para essa questão é também o *FP 9 [73] do outono de 1887*, no qual Nietzsche afirma que a necessidade de um mundo metafísico é consequência de não se saber “extrair um sentido, um para que?” do mundo existente. Aqui, tem-se um movimento similar ao do §28 da *GM*: a sucessão da vírgula marca uma proximidade semântica, de modo que a falta de sentido é próxima da falta de finalidade. Outros fragmentos que realizam tal aproximação são: 2 [11] do Outono de 1885-Outono de 1886; 7[1] do final de 1886-primavera de 1887; 7[54] do final de 1886-primavera de 1887; 9 [107], do outono de 1887; 11[104] de Novembro de 1887-Março de 1888; 11[96] de Novembro de 1887-Março de 1888. Uma lista enorme poderia ainda ser citada aqui, de modo que há textos necessários para considerar, sem prejuízo conceitual, que Nietzsche entende “sentido” como direcionamento prescritivo, sendo essa prescrição uma organização de domínio de forças. Contudo, optou-se aqui por basear a argumentação a respeito da palavra “sentido” na *Genealogia da Moral* não apenas porque o intuito da investigação é determinar o problema do sentido do sofrimento na obra publicada, mas porque, na obra citada, a temática do sentido está atrelada a reflexões filosóficas e metodológicas sobre a história, de modo a acrescentar no conceito de sentido a noção de fluidez, como se verá no decorrer da argumentação, o que é determinante para o tema em questão.

<sup>42</sup> A respeito dessa temática, cf.: FREZZATTI JR., W. A. *A fisiologia de Nietzsche: a superação da dualidade cultura/biologia*. Ijuí: Ed. UNIJUÍ, 2006.

formulação do seu princípio da fluidez de sentido mantém um diálogo constante com o evolucionismo da biologia do século XIX.

As explicações evolucionárias da natureza no século XIX se inserem em um amplo e complexo contexto de discussões acerca da teleologia nos processos naturais e do estatuto de sua causação<sup>43</sup>. Essa cena de ideias é protagonizada por uma diversidade de autores, aos quais Nietzsche teve acesso, tais como Lange, Caspari, Darwin, Haeckel, Kuno Fischer, Afrikan Spir, Richard Avenarius, os representantes da *Naturphilosophie* do romantismo, Goethe, Schopenhauer, Näegeli, Wilhelm Roux, William Rolph, Herbert Spencer etc. Toda essa conjuntura teórica, por sua vez, pode ser remetida ao marco filosófico fundamental da filosofia de Kant. O próprio Nietzsche, em suas anotações pessoais de Abril-Maio de 1868, marca o seu engajamento com os então recentes debates nas ciências biológicas, ao traçar uma linha retrospectiva das ideias até a filosofia de Kant<sup>44</sup>.

Na *Crítica do Juízo*, Kant estabelece a teleologia como uma máxima especulativa necessária e indispensável, a qual, funcionando como princípio regulativo, orientaria a compreensão e investigação empírica da vida orgânica. Enquanto tal, a teleologia é um pressuposto *a priori* que se origina estritamente no juízo de reflexão ou reflexionante do entendimento puro. Sua utilidade reside no fato de possibilitar conexões no mundo fenomênico da vida orgânica tal como se estivessem de acordo com alguma lei natural. Enquanto princípio organizador, a ideia de um propósito na natureza, é, por conseguinte, inteiramente formal e, nessa medida, considerada por Kant como pertencente à faculdade de julgar do observador, ao invés de pertencer aos objetos neles mesmos<sup>45</sup>. Em linearidade com as analogias da experiência da *Crítica da Razão Pura*, o tratamento que Kant dá à ideia de teleologia na terceira crítica sustenta a tese de que o estudo empírico da natureza não pode se realizar sem a assunção de que os processos naturais do mundo orgânico sejam governados por leis naturais. Apenas a descrição da vida orgânica em termos teleológicos, segundo uma perfeição e conformação construída *a priori*, pode fornecer alguma garantia científica ao conhecimento biológico da vida. Por esse meio, Kant aproxima a biologia do rigor

---

<sup>43</sup> Cf.: EMDEN, 2014, p. 77-144; MOORE, 2002, p. 21-56; e STEGMAIER, 1994, p. 70-88. A respeito das referências utilizadas aqui para montar o panorama de discussões das ciências biológicas, no qual Nietzsche está inserido, é interessante salientar que Gregory Moore acentua o distanciamento de Nietzsche em relação à teoria de Darwin, enquanto que Christian Emden, por sua vez, explora o oposto, o alinhamento das ideias de Nietzsche com a biologia evolucionista de matriz darwiniana.

<sup>44</sup> Cf.: EMDEN, 2014, p. 83-94.

<sup>45</sup> Cf.: KANT, Immanuel. *Critique of Judgment*. Tradução James Creed Meredith. New York: Oxford University Press, 2007. p.190-245.

metodológico que ele julga encontrar na física newtoniana. A tentativa de levar à biologia o mecanicismo causal das explicações científicas de Newton, no entanto, já é percebida pelas ciências biológicas do século XIX como deficiente e incompatível com os processos orgânicos<sup>46</sup>.

Não obstante, no século XIX, modelos neo-kantianos de explicação da natureza ainda mantinham descrições teleológicas da história natural como uma característica predominante do pensamento biológico<sup>47</sup>. Um motivo crucial para a manutenção desse modo de pensar é a sua concordância com uma tradição, já estabelecida no século XVIII, que pensava a mutabilidade das formas orgânicas como um desenvolvimento progressivo em direção a um grau maior de perfeição. Além de Diderot, Buffon, Maupertuis, o próprio avô de Charles Darwin, Erasmus Darwin, adere à ideia de desenvolvimento linear e progressivo na vida animal em sua obra *Zoonomia*<sup>48</sup>. Na contramão, a teoria da seleção natural e da adaptação, com sua premissa de luta pela existência, abdicam da presença de um propósito dirigido que conduz o desenvolvimento do mundo orgânico. Nesse cenário, a relevância da teoria de Darwin reside no seu esforço por tentar descrever os processos biológicos evolutivamente sem recurso a instâncias teleológicas, nem a causalidades mecânicas estritas, ainda que seja possível encontrar uma forma deflacionada de teleologia na teoria da evolução de Darwin<sup>49</sup>.

Ao privilegiar a diversidade dos indivíduos, Darwin foi capaz de vislumbrar a vantagem de uns e a desvantagem de outros na luta pela existência, fator que selecionava alguns indivíduos sob certas condições específicas de vida. Concomitantemente, Darwin pressupõe uma tendência à variação na constituição orgânica dos indivíduos, ancorada duplamente na reprodução e nas condições de vida específicas, às quais os indivíduos estão submetidos. Estas constituem um complexo altamente variável que abrange tanto a competição por recursos vitais limitados quanto a ação direta do meio-ambiente, ambas impelindo o uso ou desuso de órgãos e funções orgânicas<sup>50</sup>. Ao perceber que a variação das condições de vida implicava a variação no próprio processo de seleção, Darwin foi levado à hipótese da mutabilidade das espécies e a explicações sobre a emergência e o desaparecimento de indivíduos e espécies, bem como sobre suas conexões e sobre o

---

<sup>46</sup> Cf.: EMDEN, 2014, p. 86-87.

<sup>47</sup> Cf.: EMDEN, 2014, p. 80.

<sup>48</sup> MOORE, 2002, p.22-25.

<sup>49</sup> EMDEN, 2014, p. 92 e 147-166; e MOORE, 2002, p. 29-30.

<sup>50</sup> Cf.: MOORE, 2002, p. 23-24.

desenvolvimento de órgãos e funções orgânicas. Com isso, o biólogo inglês reconfigurou os princípios organizativos e explicativos do mundo orgânico porque foi forçado a abandonar os pressupostos aristotélicos de imutabilidade das espécies e um padrão investigativo que se centrava na similaridade dos indivíduos. A compreensão das espécies a partir de conexões lógico-sistemáticas segundo parâmetros aristotélicos de divisões e classificações conceituais hierárquicas tornou-se inviável. O campo de fenômenos divisados pela teoria de Darwin e seus princípios explicativos têm como pressuposto a incontornabilidade do tempo. Só é possível compreender a evolução e mutabilidade das espécies a partir de seu hipotético recuo gradual no tempo para formular possíveis emergências. A evolução, tal como pensa Darwin, estabelece conexões no mundo orgânico que não são dadas de antemão por uma suposta essência dos indivíduos ou da espécie. Todo tipo de arranjo orgânico acontece no tempo e pelo tempo a partir das relações que os indivíduos estabelecem entre si e com o meio ambiente. Esse princípio explicativo pautado pelo tempo e que admite uma pluralidade de fatores atuando na constituição, transformação e destruição das formas de vida abre o precedente para o pensamento genealógico nietzschiano e já possibilita o vislumbre metodológico da fluidez<sup>51</sup>.

Com a publicação de *A origem das espécies*, a biologia ganha, então, uma base teórica diretiva para conceber a possibilidade de processos de desenvolvimento dos seres vivos, de um modo tal que admita a contingência em sua evolução e em sua decadência. Torna-se, agora, possível explicar a alteração daquilo que desde Aristóteles fora definido como imutável: a forma. E, se a forma configura de alguma maneira um *telos*, coloca-se em questão, conseqüentemente, o estatuto causal da teleologia.

Ainda alguns pensadores naturalistas de fins do século XVIII e início do XIX, como Georges Cuvier, sustentavam a imutabilidade das espécies, devido à suposta presença de certas características essenciais imutáveis em sua constituição<sup>52</sup>. A evolução biológica darwinista relativiza temporalmente as determinações essenciais dos indivíduos e das espécies dentro de certos limites. As formas se alteram com o aparecimento ou desaparecimento de órgãos e funções orgânicas ao passar do tempo. A possibilidade de mudança funcional é um fator de sobrevivência em condições de vida a cada vez distintas. Um órgão pode se tornar inútil ou ganhar uma função conforme a modificação das condições de vida e sua assimilação para garantia da sobrevivência. Reciprocamente, o advento de uma nova forma pode ativar

---

<sup>51</sup> Cf.: STEGMAIER, 1994, p. 73-88.

<sup>52</sup> Cf.: MOORE, 2002, p. 33

funções e originar mudanças fisiológicas e morfológicas no organismo. Isso acentua a dissociação entre forma e função. Leia-se: origem e utilidade/finalidade. Elas não se implicam mutua e necessariamente, senão sob efeito de condições de vida. Para a biologia, bem como para Nietzsche, a forma está em constante mutação, mas a função, a utilidade, o sentido que se dá a ela se altera com mais frequência e em maior velocidade<sup>53</sup>. “Se a forma é fluida, o sentido o é ainda mais”, reza a fórmula nietzschiana da fluidez.

Assimilando esses pressupostos teóricos, Nietzsche transpõe a discussão teleológica em torno dos processos naturais para a história socio-cultural humana, cujos debates, em seu tempo, tinham no otimismo do progresso um princípio teleológico. As tentativas de alinhar a investigação histórica com os resultados das ciências naturais, em especial da biologia evolucionista, já vinham sendo realizadas no século XIX por pensadores, tais como Henry Thomas Buckle (*History of Civilisation in England*), Walter Bagehot (*Physics and Politics*) e, contemporaneamente a Nietzsche, Friedrich von Hellwardt (*Kulturgeschichte in ihrer natürlichen Entwicklung bis zur Gegenwart* e *Naturgeschichte des Menschen*). Nietzsche levou em conta também esses estudos para a concepção de um método histórico naturalista, desenvolvido em *Para a genealogia da moral*<sup>54</sup>.

O escrutínio genealógico de Nietzsche diferencia, numa dada coisa, a sua origem de sua finalidade. Esse é o pressuposto teórico, pelo qual Nietzsche critica o procedimento teórico dos genealogistas da moral ao analisarem o castigo. Estes descobrem uma finalidade no castigo e a colocam no começo, como causa da origem, reproduzindo um modelo de pensamento que se instituiu com a ontologia de Aristóteles e que se estende até a filosofia da história de Hegel: unir origem e finalidade a partir da determinação da essência de uma coisa para, então, pensar sua mudança como o desdobramento até a consumação desta essência<sup>55</sup>. A origem já conteria, assim, as características determinantes do desenvolvimento histórico da coisa em questão. Sua finalidade já pode, por isso, ser lida na própria origem, o que faz com que sua história se determine como progresso em direção àquela finalidade. Nesse modo de pensar, o fluxo incessante do vir-a-ser é simplificado e mesmo negado, pois a história de uma coisa necessita manter uma identidade permanente, isto é, intocada pelo tempo, para que se saiba o que está mudando, alterando apenas suas qualidades acidentais.

---

<sup>53</sup> Cf.: STEGMAIER, 1994, p.77-78.

<sup>54</sup> Cf.: EMDEN, 2014, p. 97-100.

<sup>55</sup> Cf.: STEGMAIER, 1994, p.70-72.

Para Nietzsche, ao reconhecer a finalidade, utilidade ou sentido atual de uma coisa, nada se esclarece acerca de sua origem. Pois, entre um ponto e outro da história pregressa de uma coisa, inserem-se dinâmicas de poder casuais e múltiplas, atuando na sucessiva modificação dessa coisa. Consequentemente, nem mesmo se pode falar da manutenção de uma e mesma identidade no tempo. Isto implica também que não se preserva qualquer instância, pela qual se poderia prever o curso do desenvolvimento histórico de algo. Se a origem se altera incessantemente até a utilidade atual. Pelos mesmos motivos esta também não poderá ser usada como ponto de partida. Sua identidade será desmantelada em processos futuros. Ao distinguir origem e finalidade, almejando combater uma visão metafísica da história, Nietzsche restitui a incontornabilidade do vir-a-ser na determinação de algo. Esse movimento requer uma reformulação da causalidade nele atualmente.

Ainda a partir do marco teórico do empreendimento crítico da razão, Kant entendia tanto a ideia de teleologia como a de causalidade como um princípio regulativo *a priori*. Enquanto categoria do entendimento, a causalidade foi interpretada por Kant como um pressuposto transcendental para a compreensão da ocorrência fenomênica no tempo. Nietzsche se aproxima de Kant ao compartilhar o ponto de vista, segundo o qual a causalidade também seria um princípio regulativo. Tendo, no entanto, as ciências biológicas no horizonte, Nietzsche procede a uma naturalização das teses kantianas. Ele, então, deixa de pensar em termos de um *a priori* transcendental enquanto ponto de referência para a unidade do conhecimento e passa a considerar o conhecimento mesmo em termos naturalistas<sup>56</sup>.

Com essa mudança de registro, a causalidade passa a ser pensada por Nietzsche como uma daquelas “ficções convencionais para fins de designação, de entendimento, *não* de explicação” (BM 21). Enquanto ficção, a causalidade não é um dado da natureza, não é algo existente nas coisas concretas, nem nas relações entre elas. “Causa e efeito: essa dualidade não existe provavelmente jamais” (GC 112). Os laços de sucessão causal são, assim, afastados das coisas e recolocados no intelecto enquanto um espelhamento de sua psicologia (A 121). A interpretação da sucessão de acontecimentos é entendida por Nietzsche a partir da noção de figuratividade (*idem, ibidem*). Isola-se, por meio do intelecto, imagens recortadas de um

---

<sup>56</sup> Uma espécie de programa filosófico nesse sentido é apresentada sob a forma de uma “história da gênese do pensamento” que visaria mostrar que “o que agora chamamos de mundo é o resultado de muitos erros e fantasias que surgiram gradualmente na evolução total dos seres orgânicos e cresceram entremeados, e que agora herdamos como o tesouro acumulado do passado” (HH I, 16). Na seara desse raciocínio, a naturalização do conhecimento pode ser encontrada ilustrativamente, por exemplo, em: HH I, 13, 18 34; GC 110-111, 354 e CI, os quatro grandes erros. Para o aprofundamento da ideia de naturalização do conhecimento em Nietzsche, cf.: BARROS, Roberto. Fisiopsicologia e naturalização do conhecimento em Nietzsche. In: *Cadernos Nietzsche*, v. 36, n. 1, p.279-304, 2015.

*continuum*, o qual, em si mesmo, é incompreensível para a cognição humana. Em seguida, esse recorte é introduzido no mundo como se nele tivesse ocorrido um movimento entre os pontos isolados. A distorção interpretativa operada pela causalidade, por sua vez, não teria se firmado se não tivesse provado seu sucesso evolutivo enquanto ficção útil para a sobrevivência humana. Mais do que permitir um mundo coeso e compreensível, a causalidade projeta o aspecto de regularidade que fornece a sensação de segurança ao ser humano<sup>57</sup>:

O impulso causal é, portanto, condicionado e provocado pelo sentimento de medo. O “por quê” deve, se possível, fornecer não tanto a causa por si mesma, mas antes uma *espécie de causa* – uma causa tranquilizadora, liberadora, que produza alívio. O fato de ser estabelecido como causa algo já *conhecido*, vivenciado, inscrito na recordação é a primeira consequência desta necessidade. O novo, o não-vivenciado, o estranho é excluído como causa. (CI, os quatro grandes erros 5).

A recompreensão naturalista do mecanismo psicológico da causalidade permite que se entenda realisticamente um hábito do intelecto. A partir disso, pode-se conscientemente elaborar um pensamento causal que evite o máximo possível a inclinação para simplificar o vir-a-ser. A crítica naturalista da causalidade permite, por conseguinte, a liberação do pensamento de uma algema que teria permanecido inconsciente sem essa crítica. É em direção a um modelo mais complexo de causalidade, mais acurado para descrição e mais cauteloso para inferências, que se direciona a formulação do método genealógico e a noção de fluidez de sentido. Com ela, diz Nietzsche:

Nós descrevemos melhor – e explicamos tão pouco quanto aqueles que nos precederam. Descobrimos múltiplas sucessões, ali onde o homem e pesquisador ingênuo de culturas anteriores via apenas duas coisas, ‘causa’ e ‘efeito’, como se diz; aperfeiçoamos a imagem do devir, mas não fomos além dessa imagem, não vimos o que há por trás dela. Em cada caso, a série de ‘causas’ se apresenta muito mais completa diante de nós, e podemos inferir: tal e tal coisa têm de suceder antes, para que venha essa outra – mas nada *comprendemos* com isso. (GC 112)

O uso aspeado das palavras “causa” e “efeito” na citação acima já marca a suspensão cética em relação a um sentido literal que tome ambas como coisas existentes. É dentro desse contexto teórico de reformulação crítica das ideias de teleologia e causalidade que se situa a noção nietzschiana de fluidez de sentido em *Para a genealogia da moral*. Com ela, Nietzsche ensaia uma nova maneira de conceber, analisar e descrever o vir-a-ser.

Se a teleologia une origem e finalidade na determinação do desenvolvimento histórico enquanto progresso, então, Nietzsche posiciona-se contrariamente ao rejeitar a ideia de que uma coisa atravessa a história partindo da determinação intrínseca de sua identidade ou

<sup>57</sup> Ainda sobre este ponto, o longo fragmento póstumo 14 [98], da primavera de 1888 parece congrega diversas teses de Nietzsche sobre causalidade que ele havia até então exposto separadamente em suas obras e anotações pessoais.



essência. O posicionamento nietzschiano terá na noção de “poder” o ponto arquimediano, a partir do qual o filósofo pode rejeitar a ideia de essência como princípio autoconstituente e pensar outra forma de causalidade. Ele, então, passará a considerar a essência como um constructo valorativo e temporalmente funcional de dominação.

Essa modificação, por sua vez, é uma consequência da hipótese maior de trabalho do genealogista Nietzsche, segundo a qual vontades de poder conflitantes atuam em tudo o que acontece. Porém, esse jogo conflitivo precisa ser reconstituído para ser detectado. Pois, o genealogista parte de um objeto que já é um resultado mais ou menos estável de longas disputas de forças que acabaram por se organizar momentaneamente. Uma instituição jurídica, um prática social, um costume moral, um culto religioso, por exemplo, são, por isso, tomados pelo genealogista como signos, nos quais é possível ler os jogos de poder que neles tomaram corpo.

O conceito de “signo” vem, desse modo, substituir o conceito de “coisa” da metafísica tradicional. O trabalho genealógico não é, por conseguinte, o de fazer a história de uma coisa, mas o de mostrar a constituição de signos. Na medida em que estes são já interpretações e abreviações de processos de dominação e conflito, o genealogista tem o trabalho de identificar a multiplicidade de forças em ação, cuja organização engendrou uma configuração mais ou menos estável de uma definição, utilidade, finalidade ou sentido.

Nietzsche passa, por conseguinte, a ler o desdobramento histórico de algo como uma “ininterrupta cadeia de signos”, constituída por uma sucessão de processos, cujas causas não precisam estar relacionadas entre si, nem se suceder linear e necessariamente. Nessa sucessão, operam subjugamentos, apropriações, reorganizações, resistências e conflitos que se estabilizam momentaneamente numa dada configuração até uma nova metamorfose eclodir. Esse estado estável, porém tenso, é a funcionalização do mais fraco em prol do mais forte, o que pode acontecer na forma da imposição de um sentido sobre o primeiro pelo último<sup>58</sup>. Por isso, Nietzsche afirma que toda finalidade, toda utilidade ou todo sentido nada mais são que “*signos* de que uma vontade de poder se assenhoreou de algo menos poderoso”<sup>59</sup> (GM II 12).

<sup>58</sup> Numa anotação preparatória para *Além de Bem e Mal*, o FP, 2[82], do outono de 1885-Outono de 1886, Nietzsche escreve: "Colocar sentido - é na maioria dos casos uma nova interpretação sobre uma antiga interpretação tornada incompreensível, que agora é ela mesma apenas signo" (Sinn-Hineinlegen — in den meisten Fällen eine neue Auslegung über eine alte unverständlich gewordene Auslegung, die jetzt selbst nur Zeichen ist).

<sup>59</sup> No original: “*Anzeichen* davon, dass ein Wille zur Macht über etwas weniger Mächtiges Herr geworden ist und ihm von sich aus den Sinn einer Funktion aufgeprägt hat”. Em sua tradução brasileira de *Para a genealogia*

Esses três elementos serão, por sua vez, sempre provisórios por estarem sujeitos às alternâncias de domínio, devido aos incessantes conflitos das vontades de poder.

O resultado desse trabalho é que a história pensada genealogicamente por Nietzsche é a história das alterações de domínio das vontades de poder, identificada pela mudança de signos. Na medida em que estes podem significar a construção de um sentido para funcionalizar o mais fraco em prol do mais forte, a genealogia elabora também a história da emergência dos sentidos.

Frisar a constituição e o esfacelamento sucessivo de sentidos que se desenvolvem sem uma finalidade pré-determinada significa admitir a noção de “fluidez de sentido”, a qual restitui o vir-a-ser como instância cardinal para a compreensão de algo. Contra as conceituações fixas do pensamento metafísico, que retira da definição de uma coisa o fator “tempo” e a multiplicidade de signos em torno dela, Nietzsche enfatiza a dissociação de processos semióticos. A consequência deste princípio é que, uma vez que algo surge, ele é, no curso de sua história, “sempre reinterpretado para novos fins, requisitado de maneira nova, transformado e redirecionado para uma nova utilidade, por um poder que lhe é superior” (*idem, ibidem*). E isto por meio de um subjugar e assenhorear que lhe imprime um novo sentido, ao mesmo tempo em que obscurece e oblitera os anteriores.

A noção de fluidez concebe as determinações de algo sempre em fluxo das condições específicas de sua emergência e transformação. Para Nietzsche, essas condições são aquelas que possibilitam a ampliação ou manutenção de poder das forças em jogo tanto na vida biológica quanto no acontecer histórico. São estas forças que determinarão o sentido de algo, sua subordinação, organização e direcionamento em vista de um fim. Tão logo se alterem as condições de existência dessas forças, alteram-se também as determinações daquilo que estava sob seu poder. Por isso, este não foi mais do que signo de um jogo de poder que lhe condicionou. Não há, portanto, um sentido unívoco que, desde a origem essencial de algo, determina seu desenvolvimento *em direção a* uma finalidade. A genealogia apenas pode identificar a flutuação de sentido retrospectivamente enquanto emergências *a partir de* certas condições. Isto não significa *explicar* o estágio atual como mero efeito mecânico dependente de uma causa passada. O que o empreendimento genealógico pautado pela fluidez de sentidos

---

*da moral*, Paulo César de Souza traduz “Anzeichen” por “indícios”. Aqui, optou-se por traduzir como “signos” devido à importância que este termo assume no decorrer do movimento argumentativo da seção 12, conforme identificou Stegmaier (1994, p.75), para caracterizar o próprio procedimento metodológico de Nietzsche.

faz é *descrever* a história que moldou um campo de possibilidades conforme certos condicionantes.

Essa concepção fluida de sentido opera já nas seções 12 e 13 da segunda dissertação e aparece muito bem marcada na escrita nietzschiana. Em ambas as seções, a palavra “sentido” é majoritariamente grafada entre aspas. Isso serve para marcar a suspensão do seu significado usual a fim de possibilitar outros usos da palavra<sup>60</sup>. A seção 13 fornece uma indicação indireta do significado que está suspenso. Ao afirmar que “hoje é impossível dizer ao certo *por que se castiga*”, já que uma síntese semiótica condensou os diversos sentidos que o castigo assumiu historicamente, Nietzsche se direciona para um “estágio anterior” no intuito de “ao menos dar uma ideia de como é incerto, suplementar e acidental o ‘sentido’ do castigo, de como um mesmo procedimento pode ser utilizado, interpretado, ajustado para propósitos radicalmente diversos” (GM II 13). Ao pretender mostrar o significado “incerto, suplementar e acidental” da palavra sentido, Nietzsche já está trabalhando com sua noção de fluidez. Por meio de um inventário das diversas finalidades que o castigo recebeu naquele “estágio anterior”, Nietzsche exemplificará como a palavra “sentido” é fluida, o que traz sérias consequências para a metodologia da ciência histórica. Ele quer, com isso, afastar-se do significado restritivo do termo: “sentido” como *telos* universal, definido a partir da essência e, por isso, atravessando a totalidade da história. Ao aspear o termo, portanto, Nietzsche quer admitir outra possibilidade de significância do termo “sentido”, o de sua emergência numa funcionalidade específica dentro de uma situação de dominação.

Porém, a noção de fluidez de sentido ou de sentido fluido não é contraposta somente ao conceito metafísico de *telos*. Nietzsche a utiliza também para combater outros alvos. No §26 da terceira dissertação, o filósofo polemiza com duas concepções da moderna historiografia: aquela dos “nihilistas históricos” e aquela praticada pelos “contemplativos”. Os primeiros correspondem aos historiadores positivistas que rejeitam qualquer sentido para a história, propondo-se apenas a descrever e constatar, segundo um modelo de objetividade entendido como isenção de pessoalidade, interesse e juízos de valor.

Já os contemplativos, aos quais Nietzsche atribui um hedonismo histórico, são, por sua vez, “muito piores”, na medida em que indispõe a visão para o espetáculo mesmo da história, ao adorná-la com apetrechos românticos, heróicos e idealistas. Esse olhar, que Nietzsche caracteriza como “contemplatividade covarde”, seria sinal de fadiga, cansaço, impotência, em

---

<sup>60</sup> Cf.: STEGMAIER, 1994, p. 78.

suma, doença para encarar a tragicidade da história. Ernest Renan é, aqui, o exemplo nominal da polêmica de Nietzsche, cuja “heroicização” da história será criticada mais de uma vez nas obras do filósofo<sup>61</sup>. Ao confessar que não gosta dos “agitadores fantasiados de heróis que usam o capuz mágico do ideal em suas cabeças de palha” e nem dos “artistas ambiciosos que posam de sacerdotes e ascetas e no fundo não passam de trágicos bufões”, Nietzsche tem em vista o pensamento histórico de Ernest Renan, a quem ele, por isso, chama de “pároco” e “sátiro”, isto é, a um só tempo um pensamento que flerta com um ascetismo sacerdotal e com a voluptuosidade e tartufice da vida, falseando, com isso, a própria história.

Tanto uma quanto a outra perspectiva historiográfica são ascéticas. A primeira professa uma contingência absoluta enquanto que a segunda fantasia um ideal anti-histórico, não terreno, um fictício estado ótimo para o qual se direcionaria a história. No primeiro caso, tem-se o vazio de sentido, o absoluto não-sentido. No segundo, um sentido com conteúdo vazio.

O conceito de fluidez de sentido evita os dois extremos. Ele rejeita tanto a negação total, quanto a idealização do sentido<sup>62</sup>. Na lógica do sentido fluido, haveria um sentido para a história, desde que se entenda que é um sentido não-eterno, não-estável e, sobretudo, não-universal. Motivo: ele foi engendrado dentre múltiplas possibilidades de articulação e rearticulação no jogo imanente das vontades de poder a cada vez atuantes. Conseqüentemente, é *um* sentido, ligado a contextos, perspectivas e necessidades variáveis no tempo e no espaço. É também um sentido que sempre acaba por perecer, devolvendo o vir-a-ser à condição inocente do sem-sentido para que, então, novamente outro possa ser engendrado ciclicamente.

Usado para pensar o sofrimento, a noção de fluidez de sentido fornece a chave para entender porque Nietzsche não se preocupa tanto com um conceito de sofrimento e sim com a problematização do seu sentido. A fluidez de sentido permite entender que o sofrimento é

---

<sup>61</sup> Ernest Renan ainda aparecerá como alvo da crítica de Nietzsche em dois escritos posteriores: *Crepúsculo dos Ídolos*, incursões de um extemporâneo 2 e *O Anticristo* §29. No primeiro caso, Renan também aparece como um sacerdote, como alguém que, em “suas entranhas”, “permanece cristão, católico”, de nada adiantando a zombaria e volúvel flexibilidade do livre-pensamento que possa vir a ter. No último caso, o aspecto risível do pensamento de Renan aparece na sua caracterização como um “bufão *in psychologicis*” por empregar “os dois conceitos mais inadequados”, assim pensa Nietzsche, na caracterização do tipo Jesus: o de gênio e de herói. Para uma análise mais profunda da crítica, bem como da apropriação feita por Nietzsche de Ernest Renan, cf. SHAPIRO, G. Nietzsche contra Renan. In: *History and Theory*, v. 21, n. 2, Mai. 1982, p. 193-222; e CHAVES, E.; SENA, A. D. S. Nem gênio, nem herói: Nietzsche, Renan e a figura de Jesus. In: *Revista de Filosofia Aurora*, Curitiba, v. 20, n. 27, p. 321-336, jul./dez. 2008.

<sup>62</sup> O mesmo posicionamento é expresso no *FP 1887, 9 [123]*, onde se pode ler no último período: “não parece ser possível que opor-se a uma finalidade seja identificar ‘a própria ausência de finalidade em si’ como crença fundamental” (*tradução nossa*).

interpretado a partir do momento em que lhe é conferido um sentido por uma vontade de poder que consegue se impor. E, como o sentido é fluído, variável conforme as configurações de domínio das vontades de poder em jogo, o que é entendido como um aspecto horrível da existência para uma dada interpretação pode não ser para outra. O que pode ser uma objeção à vida para um sacerdote ascético, pode atuar como estimulante para um artista. Diante da multiplicidade possível de sentidos, Nietzsche evita fornecer uma definição fixa do que é sofrimento.

Desse modo, pode-se ler a terceira dissertação como o diagnóstico de uma vontade de poder – a do sacerdote – que se apodera de um rebanho fraco e sofredor ao fornecer um sentido para o seu sofrimento. Ao fazê-lo, o sacerdote interpreta uma série de elementos, por exemplo, crueldade, transitoriedade da vida, e os instintos como culpados pelo sofrimento humano, e que devem ser negados em vista de uma redenção num além-mundo. Ele impõe, com isso, suas condições de vida, para a qual o sofrimento deve cumprir uma função. Diante disso, o olhar genealógico de Nietzsche mostra que *um* conceito de sofrimento foi engendrado a partir de condições vitais específicas – a fraqueza fisiológica do sacerdote e sua decorrente necessidade de consolo e segurança – que precisou interpretar o sofrimento de uma maneira determinada.

Se Nietzsche não discute o conceito de sofrimento do sacerdote ascético, isto não significa que ele estaria de acordo com este último quanto ao conteúdo desse conceito, discordando apenas do seu sentido. O que o filósofo faz é justamente inverter a maneira de pensar. O sentido não é uma questão secundária que dependeria da conceituação, mas o contrário. A problematização do sentido que se dá ao sofrimento é mais fundamental, na medida em que ela *pré-determina* um conceito de sofrimento. Este dependerá das necessidades oriundas de constituições fisio-psicológicas específicas. A necessidade (*Bedürfnis*) será decisiva para determinar tanto a forma do sentido para o sofrimento, ideal ou fluído, como para determinar o próprio conteúdo desse sentido. E isto justamente porque a necessidade será entendida, por Nietzsche, como sendo ou um sintoma de fraqueza ou de força fisio-psicológica. Isso incide diretamente na questão se o sofrimento é algo a ser evitado ou apropriado como estimulante; se o sofrimento vai ser entendido como aspectos horrorosos a serem abolidos ou obstáculos que a vontade de poder busca para sua auto-superação. Dito de modo mais incisivo: se o sofrimento vai ser moralizado em sua definição ou se ele vai ser inocentado e estetizado.

Com esse olhar, Nietzsche é mais um diagnosticador que um conceituador. É mais fundamental, para ele, responder a perguntas como: que condições vitais impelem que o sofrimento seja interpretado a partir de uma instância suprassensível? E, em consequência disso, que tipo de vida se constitui a partir dessa necessidade? É com base nessa “heurística da necessidade” que o capítulo seguinte explicitará tanto o sentido cristão, quanto o sentido trágico.

Cabe, agora, finalizar a análise de *Para a genealogia da moral* com uma consideração sobre a fisio-psicologia do sacerdote ascético a fim de explicitar como as reflexões sobre a fluidez de sentido se conectam com o sofrimento. A análise seguinte deve expor como a terceira dissertação apresenta um tipo de sofredor, o qual, sendo incapaz de afirmar a flutuação do vir-a-ser, cria uma noção de sentido que o nega: o ideal ascético.

Não é sob um olhar antropológico ou sociológico que Nietzsche, prioritariamente, considera o sacerdote ascético. Ao menos na terceira dissertação, o filósofo não está interessado, à primeira vista, na função religiosa, cumprida pelo sacerdote no seio de uma cultura ou sociedade. A consideração inicial do sacerdote ascético, nas seções de 11 a 13 da terceira dissertação, é de ordem fisiológica: trata-se de um tipo de vida, cuja constituição malograda, fraca e doentia se deve à exaustação e inibição fisiológicas. A vida será sentida por esse tipo como demasiadamente repleta de dores, desgostos e aflições, pois sua debilidade amplia a sensação aversiva dos estímulos.

No entanto, em relação ao rebanho sofredor fisiologicamente aparentado ao sacerdote, este possui um diferencial: ele “tem de ser forte, ainda mais senhor de si do que dos outros, inteiro em sua vontade de poder, para que tenha a confiança e o temor dos doentes, para que lhes possa ser amparo, apoio, resistência, coerção, instrução, tirano, deus” (GM III 15). Essa força a mais do sacerdote o faz criativo<sup>63</sup> para forjar uma interpretação de mundo que lhe

---

<sup>63</sup> Certamente que esse caráter criativo é bastante peculiar e não se realiza da mesma maneira que o do homem nobre, isto é, devido à superabundância de forças. Ele, todavia, existe. Pode-se começar por compreender como o ato reativo do sacerdote é criativo a partir de sua paradoxal fisiologia, que utiliza a força para estancar a fonte da força: “este *negador* – ele exatamente está entre as grandes potências *conservadoras* e *afirmadoras* da vida. (...) O Não que ele diz à vida traz à luz, como por mágica, uma profusão de Sins mais delicados” (GM III 13). Assim, por exemplo, na medida em que tira proveito do ressentimento do sofredor para fins de domínio e governo, o sacerdote cria valores e edifica a moral dos escravos: “a rebelião escrava na moral começa quando o próprio ressentimento se torna criador e gera valores: o ressentimento dos seres aos quais é negada a verdadeira reação, a dos atos, e que apenas por uma vingança imaginária obtêm reparação”. (GM I 10). Desse modo, o sacerdote, enquanto criador do ideal ascético é também criador de uma moral do ressentimento, sustentada por esse ideal. A respeito do estatuto criador do ato reativo do sacerdote e da moral do ressentimento, cf.: PASCHOAL, A. E. *As formas do ressentimento na filosofia de Nietzsche*. In: *Philosophos*, v. 13, v. 1, p.11-33, jan./jun. 2008; PASCHOAL, A. E. *O ressentimento como inibição da ação, reação e ação na filosofia de Nietzsche*. In: *Revista de Filosofia Moderna e Contemporânea*, v. 4, n. 1, p.34-43, 2016.

garanta a preservação de sua existência e astucioso para tramar os meios de disseminação desta interpretação.

O ideal ascético é o artifício pelo qual o sacerdote interpreta a vida e o meio pelo qual ele luta contra o desgosto que esta lhe causa. No ideal, é imaginada uma outra existência, a partir da qual é julgada a vida terrena. Esta passa a ser, então, revestida de erro, imperfeição, aparência, maldade e carência. O sacerdote identifica, assim, na própria vida natural a verdadeira culpada pelo sofrimento. Daí ele negar e combater, no ideal, os instintos, o corpo, a transitoriedade, a natureza. O ideal ascético é tomado como o sentido que a vida deve seguir para redimir os aspectos terríveis que desencadeiam o sofrimento. É, então, o consolo que a fisiologia malograda do sacerdote encontra para tornar sua existência suportável e conseguir domínio sobre os demais.

É quando o sacerdote impõe sua interpretação ascética aos demais sofredores que estes passam a se ver como culpados pelo seu próprio sofrimento por meramente estarem vivos e serem, por isso, atravessados pela própria atividade instintiva básica do corpo, a qual é fundamentalmente anti-ascética. Assim lhes é explicada a causa do seu sofrimento: porque se desviaram em pensamentos ou em atos do ideal ascético, os sofredores são castigado com um dano. Mas, eles devem aceitá-lo, tomá-lo para si, pagar penitência para que o seu sofrimento – o dano – compense seu desvio numa prometida vida bem-aventurada na outra existência.

Para Nietzsche, essa atitude expressa o “desejo de ser outro, de ser-estar em outro lugar” (GM III 13). O sacerdote ascético se esforçará, por isso, por modificar as condições vitais e virá-las a seu favor. Na sua perspectiva, ao fazê-lo, ele está trabalhando para corrigir ou melhorar a existência. Na visão de Nietzsche, porém, o que o sacerdote faz é criar mecanismos psicológicos para minguar o florescimento fisiológico e a saúde psíquica, tornando os sãos doentes e estes, mansos.

É pelo dispositivo do ressentimento, tal como Nietzsche o entende, que se concebe a maneira, pela qual o sacerdote impõe sua valoração sobre as massas de sofredores e, conseqüentemente, dissemina o sentido ascético do sofrimento. É importante ter em vista, como pressuposto para essa explicação, que a fisiologia do sacerdote é um caso específico de um tipo de ser humano condicionado por uma debilidade de forças vitais, tipo que Nietzsche considera maioria na espécie humana. Em consequência, esse tipo teria uma constituição fisiopsicológica prejudicada na descarga para fora dos seus afetos dolorosos, uma vez que a fraqueza o confinaria num quadro de obstrução da ação. A impossibilidade ou dificuldade de alívio do sofrimento levaria esse tipo de ser humano a sentir e re-sentir suas dores na busca de

meios para amenizá-la. Obstruída a descarga da dor, o sofredor acumularia em si sentimentos ruins como rancor, frustração e ódio, gerando “aquele mais perigoso dos explosivos, o *ressentimento*” (GM III 15).

Porque surge de uma dificuldade em descarregar afetos dolorosos, o ressentimento é pensado por Nietzsche como uma via compensatória da necessidade de alívio. É, por isso, um “*desejo de entorpecimento da dor através do afeto*” (*idem, ibidem*). Por conseguinte, Nietzsche confere ao ressentimento certo caráter ativo e criativo, não sendo uma mera reação a um dano ocorrido. Enquanto desejo, enquanto força propulsora, enquanto explosivo em vias de detonação, o ressentimento dispararia o mecanismo psicológico da busca por um agente tanto capaz de fazer sofrer como suscetível de sofrimento. Ao fazê-lo, o sofredor identificaria uma causa para seu sofrimento, sobre a qual poderia descarregar seus afetos, em ato ou *in effigie*, com o intuito de aliviar sua dor. Ao imaginar situações fictícias onde a reparação do dano seria obtida mediante uma punição infligida a alguém responsável por ter causado dor ao sofredor, o ressentimento cumpriria, então, na ótica de Nietzsche, um efeito anestesiador, retirando da consciência, ao menos por um instante, a sensação da dor torturante.

Com a busca por entorpecimento da sensação do sofrimento, Nietzsche insere o ressentimento em uma causação natural própria de um tipo de sofredor fisiologicamente malgrado. Essa explicação, contudo, é colocada dentro da lógica do ideal ascético a fim de mostrar como esse mecanismo natural é moralizado e usado para negar a própria vida. A figura do sacerdote ascético entra, então, em cena como a grande responsável por uma dupla transformação no sofrimento: uma de ordem fisio-psicológica e outra de ordem religioso-moral-ascética.

Fisio-psicologicamente, o sacerdote muda a direção do ressentimento para o próprio sofredor. Isto é, ele manipula a instintiva busca do sofredor por um causa e o convence de que o sofredor mesmo é o responsável pelo seu próprio sofrimento. A crueldade explosiva do ressentimento é, então, voltada para trás, para o próprio sofredor, acabando por internalizar a dor e criar o sentimento de culpa e má consciência. Para que esse desprazer consigo mesmo não chegue ao extremo de um suicídio ou dano coletivo, o sacerdote prescreve um *training*, cuja função é constantemente combater não a causa do sofrimento, mas apenas sua sensação de desprazer. Trata-se de condicionar a existência do sofredor à “atividade maquinal”, à produção da “pequena alegria” e à “organização gregária” (GM III 19).

Se, por um lado, o sacerdote fornece o tão desejado efeito narcótico que mitiga o sofrimento, por outro, ele aproveita os “instintos ruins” dos sofredores para fins de



disciplinamento, vigilância, domesticação e dominação sobre os que sofrem. Sua estratégia consiste em transformar o sentimento de culpa do próprio sofredor em *pecado* por meio de uma interpretação e justificação religioso-moral do sofrimento (GM III 20). Com isso, o sacerdote produz uma digressão do sentimento (*Ausschweifung des Gefühls*)<sup>64</sup> do sofrimento, isto é, ele desvia a compreensão do sofredor da causação fisiológica do sofrimento e o coloca sob parâmetros morais para que o sofredor entenda seu sofrimento como castigo por ter quebrado alguma lei moral.

Sofrendo de si mesmo e ávido de razões para aliviar o tormento do seu sofrimento sem sentido, o sofredor é altamente suscetível a adotar uma visão de mundo que torne sua desgraçada existência suportável. Com um refinado sistema de interpretação e uma arte de hipnose da sensibilidade, o sacerdote fornece um sentido para a existência sofrida dos malogrados. Ele, então, captura-os facilmente e impõe sobre os sofredores a interpretação do ideal ascético.

Como é possível notar, o trato fisiológico é predominante na argumentação da terceira dissertação. Atentando-se à escrita nietzschiana, pode-se perceber a presença de muitas contraposições formuladas com vocabulário fisiológico: bem logrados contra malogrados; florescimento fisiológico contra a inibição e exaustão fisiológica; os doentes contra os sãos; o sacerdote contra “toda saúde e toda potência tempestuosa, dura, desenfreada, violenta e rapace” (GM III 15). A recorrência do seu emprego para caracterizar o sacerdote permite conceber o seu tipo contrário. Este, no entanto, já está sugestivamente presente na terceira dissertação. A argumentação a seguir finalizará as considerações sobre *Para a genealogia da moral*, mostrando como o antagonista do sacerdote se faz presente no movimento textual nietzschiano. Não obstante ser menos explícito, ele é filosoficamente tão relevante quanto o tipo sacerdotal para a argumentação nietzschiana e, em especial, para os propósitos da presente investigação, no tocante à identificação de outro sentido para o sofrimento que não o ascético.

Das três dissertações, apenas a terceira é antecedida por uma epígrafe, que diz: “Descuidados, zombeteiros, violentos – assim nos quer a sabedoria: ela é uma mulher; ela

---

<sup>64</sup> Na sua tradução de *Para a genealogia da moral*, Paulo César de Souza traduz “*Ausschweifung*” por “excesso”. Embora seja uma tradução acertada, optou-se aqui por outra plenamente possível: “digressão”. Pois, a palavra “excesso” possui um significado eminentemente quantitativo que não está em jogo na argumentação de Nietzsche. O filósofo procura indicar uma mudança “qualitativa”, por assim dizer, na interpretação do sofrimento, como atesta o seguinte trecho: “Apenas nas mãos do sacerdote, esse verdadeiro artista em sentimentos de culpa, ele ganhou forma – e que forma! O ‘pecado’ – pois assim se chama a *reinterpretação* (*Umdeutung*) sacerdotal da ‘má consciência’ animal” (GM III 20, *tradução nossa, grifo nosso*).

ama somente um guerreiro”. A epígrafe é retirada da seção “Do ler e do Escrever”, de *Assim falou Zaratustra*, trecho no qual ela sai da boca do próprio Zaratustra. Na epígrafe, o protagonista sugere a identificação de um “nós”, no qual ele próprio está incluso, com a figura do guerreiro. Na primeira e na segunda dissertações de *Para a genealogia da moral*, o guerreiro é a figura que remete à valoração dos nobres, senhores, bons, sadios e fortes, contraposta a dos fracos, doentes e fisiologicamente malogrados. Pelo que já foi dito sobre a fisiologia destes últimos, fica claro que a epígrafe introduz o contramovimento da interpretação ascética do sofrimento, ao indicar uma comparação conflitiva entre o tipo sacerdotal traçado na terceira dissertação com o seu contrário, esboçado nas outras duas.

Mais que isso, o fato de a epígrafe ter sido dita pelo personagem nietzschiano “Zaratustra” é altamente significativo. Enquanto epígrafe, ela sintetiza o cerne teórico da argumentação de Nietzsche na terceira dissertação, bem como seu teor crítico e isto a partir da obra capital do filósofo. Ao comentar a terceira dissertação, em *Ecce Homo*, Nietzsche apresenta Zaratustra como contra-ideal da interpretação ascética da existência, na medida em que ele é “*afirmativo*, a ponto de justificar, de redimir mesmo tudo o que passou” (EH, Assim Falou Zaratustra 8). Um pouco antes (*idem* 6), Nietzsche afirma que o conceito de dionísio se fez ato supremo na sua obra poética de 1882-1884. Logo, a presença simbólica de Zaratustra em *Para a genealogia da moral* traz consigo a presença de Dioniso. O deus grego já é, por conseguinte, introduzido numa discussão que trata do sentido do sofrimento, antecipando sua confrontação com o Crucificado na formulação do problema em 1888.

Ademais, Zaratustra, por sua vez, requer como “pressuposto fisiológico” a grande saúde (EH, Assim Falou Zaratustra 2). Assim, a capacidade para afirmar e redimir tudo o que passou reflete a fisiologia bem lograda que consegue digerir as vivências ao invés de remoê-las. É, por isso, a força antagônica ao entrave do ressentimento que não consegue digerir e extirpar o que aconteceu. Este tipo de atitude, próprio de um outro tipo de sofredor e outra interpretação do sofrimento, encontra-se, por exemplo, mencionada no fim da seção 15 da terceira dissertação. Pela mediação de Zaratustra, Dioniso está sendo associado à fisiologia bem lograda na epígrafe da terceira dissertação. No capítulo seguinte, ver-se-á que, no *FP 14 [89], da primavera de 1888*, a formulação do problema do sentido do sofrimento manterá tal associação.

No tocante ao movimento argumentativo deste capítulo, pode-se relacionar o texto de *Para a genealogia da moral* com os prefácios de 1886 e a quinta parte d’*A Gaia Ciência*. Tomando a fluidez de sentido como a interpretação que surge da vida saudável,

fisiologicamente forte para afirmar o vir-a-ser, o sentido ascético corresponderia à interpretação que nasce da debilidade fisiológica, e busca negar a transitoriedade da vida como forma de se defender dela em um mundo ideal. Na constituição do ideal ascético se expressa, conseqüentemente, uma relação entre uma fisiologia malograda e o vir-a-ser. Por senti-lo demasiado dolorosamente, aquela fabulará um ideal, no qual a flutuação caótica do vir-a-ser é ocultada. Não obstante Nietzsche pensar toda criação de sentido como um processo fluido a partir da dinâmica de dominação das vontades de poder, o ideal ascético aparece caracterizado precisamente em termos opostos. Este edifica um sentido imutável, universal, absoluto, unívoco e fixo. Se a fluidez acentua o vir-a-ser, afastando deste as interpretações que anulariam o seu fluxo, o ideal ascético instaura a imutabilidade no vir-a-ser, negando-o. O encobrimento do caráter fluido do ideal ascético (GM III 23) corresponde a uma necessidade interpretativa que expressa as condições vitais, a partir das quais o tipo fisio-psicológico do sacerdote pode se conservar e dominar. É lícito inferir, a partir disso, que, para um tipo fisio-psicológico contrário ao do sacerdote, a idealização ascética do sentido seria dispensável porque o vir-a-ser não seria sentido como objeção à vida. Antes, seria mesmo a condição vital requerida para a expansão de suas forças. Assim, para tal tipo, a fluidez de sentido poderia ser afirmada integralmente, o que significa assumir o caráter belicoso da vida, seu jogo de dominação e subordinação contínuas. Nisso reside a possibilidade para criar outro tipo de sentido para o sofrimento. No capítulo seguinte, essa interpretação será mobilizada enquanto pressuposto para explicar a lógica do sentido trágico.

A respeito da fundamentação da interpretação sugerida acima, ela se assenta na premissa, segundo a qual, a discussão que Nietzsche enseja com a biologia evolutiva de seu tempo, bem como com o uso metodológico da história diz respeito à elaboração de uma concepção de vir-a-ser que se afaste o máximo possível de noções metafísicas substancializantes. Em Nietzsche, ao menos no contexto de sua obra genealógica, tal concepção de vir-a-ser aparece ligada à ideia de fluidez. Ela, então, é utilizada na segunda dissertação para reformular o método histórico. Na terceira dissertação, o tema não é posto de lado, mas opera no pano de fundo, por exemplo, ao relativizar o significado do ideal ascético para o artista, o filósofo, o homem religioso, as mulheres, os fisiologicamente deformados e desgraçados, os sacerdotes (GM III I). Ao se propor a tratar do significado do ideal ascético, Nietzsche soma a tese da fluidez com a questão do sentido do sofrimento a fim de mostrar, agora, o surgimento de uma interpretação ascética da existência por um tipo fisio-psicológico incapaz de vivenciar a concepção de um vir-a-ser fluido enquanto orientação existencial.

No mais, se em *Para a genealogia da moral* a contraposição entre Dioniso e a moral cristã apareceu apenas discretamente, ela se tornará explícita em 1888. Há um texto bastante indicativo a esse respeito e sua análise merece destaque por relacionar o aparecimento de Dioniso enquanto antagonista da moral cristã com o problema do sentido do sofrimento.

#### 2.4 CREPÚSCULO DOS ÍDOLOS, O QUE DEVO AOS ANTIGOS 4

Em *Crepúsculo dos Ídolos, o que devo aos antigos 4*, Nietzsche explica que a veneração do ato sexual e da gravidez nos antigos cultos dionisíacos era uma alusão parental à fertilidade da natureza, simbolizando o impulso para a continuidade da vida. Nesse contexto, as dores da mulher no parto simbolizariam a dor em geral sob a premissa de que “todo vir-a-ser e crescer, tudo o que garante o futuro *implica* a dor” (CI, o que devo aos antigos 4). A sensualidade e a dor eram exortadas num gesto de adoração religiosa e de divinização da própria vida. Desse modo, no simbolismo órfico de Dioniso, prazer e dor, alegria e sofrimento não são dissociados como se fossem duas substâncias distintas. Não se pode querer o prazer da criação sem, com isso, querer a dor da destruição e vice-versa.

A antítese do simbolismo religioso do dionisíaco é identificada por Nietzsche no cristianismo. Este teria feito do pressuposto da vida, o ato sexual, algo impuro e pecaminoso, devido ao seu “fundamental ressentimento *contra* a vida” (*idem, ibidem*)<sup>65</sup>. É interessante comparar essa crítica à condenação do ato sexual com outra bastante similar que Nietzsche já havia desenvolvido no aforismo 76 de *Aurora*, intitulado “*Pensar mau é tornar mau*”.

Na obra de 1881, a argumentação se desenvolve a partir das figuras de Eros e Afrodite enquanto idealidades simbólicas das sensações ligadas ao sexo. A tese de Nietzsche é de que “as paixões tornam-se más e pérfidas quando são consideradas más e pérfidas”. Visto com essas lentes, o disciplinamento cristão da consciência teria transformado aquelas divindades gregas em “espíritos e gênios infernais” ao fazer a excitação sexual ser sentida e interpretada como tormento. Assim, as sensações ligadas ao ato sexual foram tomadas como “fonte de miséria interior” até o estágio de “irmanar a procriação dos seres humanos à má consciência”.

---

<sup>65</sup> No FP 24 [1], de Outubro-Novembro de 1888, §9 o qual serve de preparo para CI, o que devo aos antigos 3, 4 e 5, há um trecho que Nietzsche retirou da redação final. Nele consta: “o conceito de *immaculata conceptio* foi a maior infâmia psíquica que se cometeu até agora sobre a Terra – jogou sujeira na origem da vida”. Nietzsche ataca aqui o dogma cristão, segundo o qual, o nascimento da Virgem Maria se deu sem a mancha, a sujeira (*macula*, em latim) do pecado original. Isto implica também: sem culpa, condenação, logo: sem sofrimento.

Como, porém, aquelas sensações são recorrentes por serem “regulares e necessárias”, o cristão acabou convencido de que a própria miséria interior é algo regular e necessário.

Tanto em *Aurora*, quanto em *Crepúsculos dos ídolos* não parece ter havido mudança substancial na opinião de Nietzsche quanto à crítica da moralização do ato sexual pelo cristianismo. Em ambos os casos, a repulsa aos instintos fala a partir do pano de fundo geral da demonização da carne, a qual conduz, em última instância, a condenação do mundo terreno. No entanto, as diferenças do vocabulário, com o qual Nietzsche expressa sua tese em ambas as obras são relevantes e devem ser enfatizadas. Agora, em 1888, Eros e Afrodite são substituídos por Dioniso. O entendimento que Nietzsche tem do dionisíaco amplia a dimensão da discussão e faz do ato sexual um símbolo para expressar as noções mais densas de afirmação e negação da vida.

Como se verá no capítulo seguinte, tal qual no *FP 14 [89], da primavera de 1888*, o tema da afirmação e da negação da vida aparecerá novamente e também relacionado ao simbolismo do Dioniso e à moral cristã, associada ao simbolismo do Crucificado. No primeiro caso, o texto do *Crepúsculo dos Ídolos* é explícito: o valor do sofrimento está orientado para a vida terrena, especificamente a serviço de seu contínuo vir-a-ser, tirando deste o seu sentido. No caso do cristianismo, o texto não menciona o sofrimento, mas a colocação daquele como antítese do simbolismo do Dioniso deixa claro que o sofrimento é interpretado também antiteticamente. Nesse caso, a expressão “ressentimento contra a vida” permite aproximar o posicionamento cristão da interpretação ascética do sofrimento, exposta na terceira dissertação de *Para a genealogia da moral*. Posteriormente, *O Anticristo* autorizará a identificação entre ambos: “Em minha *Genealogia da moral* expus pela primeira vez, em termos psicológicos, os conceitos antitéticos de uma moral *nobre* e uma moral de *ressentiment* [ressentimento], esta se originando do *Não* àquela: mas esta última é pura e simplesmente a moral cristã” (AC §24).

A passagem pelos textos analisados nesse capítulo permite observar que a tematização do sentido do sofrimento ocupa um lugar de destaque nos pensamentos de Nietzsche sobre sofrimento no período de 1886-88. Isto não quer dizer que, nesse marco, sempre que Nietzsche aborda o sofrimento, ele está tratando do seu sentido. Apenas foi mostrada a recorrência, relevância e abrangência do tema, a tal ponto de subsumir nele outras reflexões sobre o sofrimento, como aquelas concernentes ao ressentimento, saúde e doença, por exemplo. E isto porque o tema do sentido sintetiza a maneira pela qual Nietzsche pensa o sofrimento nos últimos escritos. Para Nietzsche, é por não saber lidar com o sofrimento

inerente à vida que surgem artifícios como o ressentimento, a necessidade de narcóticos e ficções que negam a vida, dentre as quais está a moral, os ideais ascéticos, os sistemas metafísicos. Todos esses seriam fantasias, cuja lógica consiste em criar um sentido fora do mundo para o sofrimento a fim de justificar a existência.

Assim, o sofrimento é interpretado por Nietzsche como uma instância terminal para um posicionamento diante da vida. Ele se impõe como realidade incontornável para todos os tipos fisiológicos, fortes ou fracos. É o sofrimento que decisivamente demanda uma interpretação que o justifique. Assim, questionar o sentido da vida significa questionar o sentido do sofrimento inerente a ela porque este é a instância que impele a negar ou afirmar a vida. Diante disso, a investigação é levada a estabelecer que o movimento teórico que vai do questionamento do sentido para o do sentido do sofrimento não é propriamente o de uma passagem do caso mais geral para o mais específico. Trata-se, isto sim, de uma *transformação* do questionamento. Quando as instâncias suprassensíveis não mais podem ser consideradas parâmetros de valor para auferir o sentido da existência, resta apenas a própria vida terrena. Na totalidade desta, é o sofrimento, na visão de Nietzsche, o ponto crucial que decidirá o valor da vida e o sentido da existência, pois é o sofrimento que decidirá, em última instância, a continuidade de um indivíduo na vida ou sua retirada dela.

A passagem pela *Para a genealogia da moral* é crucial para o ponto de vista apresentado acima. A terceira dissertação revela a gênese de uma interpretação ascética do sentido da existência. De posse dela, Nietzsche conhece as condições fisiológicas pelas quais um sentido ideal é produzido. Ao mesmo tempo, ele conhece a interpretação antagônica, cujo anseio fisiológico é por um sentido fluido. Por trás de ambos impera a incontornável realidade do sofrimento sem sentido. É para domá-lo de alguma maneira que o ser humano é levado a instaurar um sentido. Assim, de certo modo, tomando o texto da terceira dissertação como base, todo sentido último da existência diz respeito sempre a um sentido que precisa se posicionar perante o sofrimento a ela inerente. Longe disso indicar uma unificação ou conciliação para a produção de sentido ao sofrimento inerente à vida, a investigação revela um antagonismo inerente à própria vida. A própria pluralidade dos tipos fisiológicos os conduz a interpretar o sofrimento de modo antagônico. Cabe agora investigar como e porque isso aparece aos olhos de Nietzsche como um problema.

### CAPÍTULO 3: A PROBLEMATIZAÇÃO DO SENTIDO DO SOFRIMENTO

O presente capítulo tem por objetivo analisar os elementos estruturais envolvidos na formulação do problema do sentido do sofrimento. Isto significa investigar os procedimentos teórico-argumentativos, mediante os quais Nietzsche transforma o sentido do sofrimento em problema. Uma vez que sua formulação é ensaiada no *FP 14 [89], da primavera de 1888*<sup>66</sup>, será por meio da acurada análise conceitual do fragmento que se retirará as diretrizes para identificar os elementos formais visados. O primeiro passo nessa direção é situar o fragmento no contexto da obra de Nietzsche.

O *fragmento basilar* fora escrito na primavera de 1888 e pertence ao caderno W II 5. Este caderno, bem como outros que o antecedem e o sucedem, reúne um amplo acervo de anotações destinadas ao projeto da obra “A Vontade de Poder”, iniciado em 1885 e abandonado entre 26 de agosto e 3 de Setembro de 1888 (MONTINARI, 1997, p. 81). Do outono de 1887 até o verão de 1888, Nietzsche trabalhou intensamente na elaboração da intentada obra magna. Prova disso são os recorrentes planos de capítulos e tentativas de organizar os manuscritos, bem como a ausência, nas anotações do período, de menções a escritos futuros, com exceção de “O caso Wagner”, o que mostra a convergência dos textos para uma só unidade planejada, a obra “A Vontade de Poder”<sup>67</sup>.

No interior dessa empreitada, o caderno W II 5 prossegue a abordagem de temas que foram centrais nas anotações do período que vai do outono de 1887 até o inverno de 1887-1888, registrados nos cadernos W II 1 até W II 4: *décadence*, o niilismo e a crítica do cristianismo a partir de considerações históricas e fisio-psicológicas. Na continuidade dessas temáticas, Nietzsche dá maior ênfase à relação entre arte e verdade, esboça uma série de reflexões sobre *O Nascimento da Tragédia*, e retoma considerações sobre o antagonismo entre o mundo “verdadeiro” e o mundo “aparente”. A respeito desse último tópico, várias anotações do caderno W II 5 ensaiam, mediante o conceito de vontade de poder, críticas à produção de ideais na ciência, na arte e na religião que resultam em formas de negação da vida. A relevância da questão vital explica também porque, semanticamente, esse grupo de

<sup>66</sup> Na medida em que este texto será referido frequentemente, ele será mencionado, por vezes, como *fragmento basilar*, haja vista ser o texto base da investigação.

<sup>67</sup> Cf.: LLINARES, Joan. B. Introducción al volumen IV. In: *Nietzsche: Fragmentos Póstumos Volumen IV (1885-1889)*. Tradução, introdução e notas de Juan Luis Vermal e Joan B. Llinares. Madrid: Tecnos, 2008. P. 23-25.

fragmentos apresenta grande preponderância do vocabulário fisiológico: *décadence*, doença, nervos, histeria, degenerescência, debilidade, dor, força, excitabilidade etc.

Parte desse material escrito desde o outono de 1887 até o verão de 1888 para a obra “A Vontade de Poder” é posteriormente diluído no *Crepúsculo dos Ídolos* e no *O Anticristo* (MONTINARI, 1990, 81-84). Por isso, consegue-se identificar semelhanças temáticas entre o *fragmento basilar* e alguns textos dessas duas obras, dado que seu conteúdo gravitava em torno de uma coerência temática. No seu delineamento mais geral, portanto, o *fragmento basilar* faz parte, contextualmente, do intentado projeto da obra “A Vontade de Poder” e, por conta disso, tem em seu pano de fundo temático, os confrontos entre ideal e real, arte e moral, abordados por um vocabulário médico-fisiológico.

Em que pese o fato de Nietzsche ter dedicado o *fragmento basilar* inteiro à formulação do problema do sentido do sofrimento e isto no plano que integrava a sua intentada obra magna, é preciso avaliar o valor do tema e do fragmento. Essa situação do texto permite supor, ao menos, que o assunto não seria um tópico de pouca importância. Com base no movimento teórico apresentado no capítulo anterior, se, em 1886, o problema do sentido do sofrimento ainda não recebe um texto substancial, no qual figure como temática central e nominalmente explícita, ao menos se pode identificar um movimento nessa direção com os *Prefácios*. Estes introduzem a importância das condições fisiopsicológicas de emergência das interpretações filosóficas que se posicionam ante o sofrimento da existência. Já os textos de 1887 dão testemunho da relevância desse princípio heurístico ao esquematizar, a partir dele, expressões filosóficas e artísticas, e ao elaborar um método para sondar as condições genealógicas de emergência de um pensamento. A esse respeito, a terceira dissertação de *Para a genealogia da moral* identifica a necessidade de dar sentido ao sofrimento como um ponto axial. Aqui, por conseguinte, o problema do sentido do sofrimento já é, então, um problema filosófico importante para Nietzsche.

Com a formulação do problema numa anotação de 1888, é possível que o problema continuasse possuindo a relevância que já tinha em 1887. O fato de Nietzsche abordá-lo, agora, por meio do antagonismo entre Dioniso e Crucificado atesta a persistência do problema como algo digno de um tratamento filosófico, cuja investigação ainda não está esgotada e para a qual Nietzsche ainda possui um instrumental teórico fértil de abordagem.

A partir dessas considerações e levando em conta a circunscrição contextual do *fragmento basilar*, cabe tomá-lo na íntegra para iniciar sua análise conceitual:



Contramovimento: Religião

Os dois tipos: Dioniso e o Crucificado

Para sustentar fortemente: o típico ser humano religioso – acaso uma forma de *décadence*?

Os grandes inovadores são todos juntos doentes e epiléticos

: Mas, não deixamos de fora um tipo de ser humano religioso, o pagão? Não é o culto pagão uma forma de agradecimento e afirmação da vida? Não deveria ser seu representante mais elevado uma apologia e divinização da vida?

Tipo de um espírito plenamente logrado e extasiado-transbordante...

Tipo daquele que toma para si as contradições e questionamentos da existência e tipo redentor?

- Aqui apresento Dioniso, o grego:

A afirmação religiosa da vida, da vida inteira, não da vida negada e dividida

Típico: que o ato sexual desperte profundidade, mistério e veneração

Dioniso contra o "crucificado": aqui vocês têm a oposição. *Não* é uma diferença em termos de martírio - é só que o mesmo tem um sentido diferente. A vida mesma, sua eterna fertilidade e retorno implica o tormento, a destruição, a vontade de aniquilação...

No outro caso, o sofrimento, o "crucificado como inocente", vale como uma objeção a essa vida, como fórmula de sua condenação.

Decifra-se: o problema é o do sentido do sofrimento: ou um sentido cristão, ou um sentido trágico... No primeiro caso, ele deve ser o caminho para uma existência bem-aventurada (*selig*), no último, *a existência vale como suficientemente bem-aventurada (selig)* para justificar uma imensa quantidade de sofrimento.

O ser humano trágico afirma inclusive o sofrimento mais áspero: é bastante forte, pleno, deificante para fazê-lo.

O cristão nega inclusive o mais feliz dos destinos sobre a Terra: é bastante fraco, pobre, deserdado para sofrer ainda em toda forma de vida.

"O Deus na cruz" é uma maldição contra a vida, uma indicação para libertar-se dela.

O Dioniso cortado em pedaços é uma promessa de vida: esta eternamente renascerá e da destruição retornará (eKGWB, FP 1888, 14 [89], *tradução nossa*)<sup>68</sup>.

---

<sup>68</sup> No original:

Gegenbewegung: Religion

Die zwei Typen: Dionysos und der Gekreuzigte.

Festzuhalten: der typische religiöse Mensch — ob eine *décadence*-Form?

Die großen Neuerer sind sammt und sonders krankhaft und epileptisch

: aber lassen wir nicht da einen Typus des religiösen Menschen aus, den heidnischen? Ist der heidnische Cult nicht eine Form der Danksagung und Bejahung des Lebens? Müßte nicht sein höchster Repräsentant eine Apologie und Vergöttlichung des Lebens sein?

Typus eines vollgerathenen und entzückt-überströmenden Geistes...

Typus eines die Widersprüche und Fragwürdigkeiten des Daseins in sich hineinnehmenden und erlösenden Typus?

— Hierher stelle ich den Dionysos der Griechen:

die religiöse Bejahung des Lebens, des ganzen, nicht verleugneten und halbirtten Lebens

typisch: daß der Geschlechts-Akt Tiefe, Geheimniß, Ehrfurcht erweckt

Dionysos gegen den „Gekreuzigten“: da habt ihr den Gegensatz. Es ist nicht eine Differenz hinsichtlich des Martyriums, — nur hat dasselbe einen anderen Sinn. Das Leben selbst, seine ewige Fruchtbarkeit und Wiederkehr bedingt die Qual, die Zerstörung, den Willen zur Vernichtung...

im anderen Fall gilt das Leiden, der „Gekreuzigte als der Unschuldige“, als Einwand gegen dieses Leben, als Formel seiner Verurtheilung.

Man erräth: das Problem ist das vom Sinn des Leidens: ob ein christlicher Sinn, ob ein tragischer Sinn... Im ersten Falle soll es der Weg sein zu einem seligen Sein, im letzteren gilt das Sein als selig genug, um ein Ungeheures von Leid noch zu rechtfertigen

Der tragische Mensch bejaht noch das herbste Leiden: er ist stark, voll, vergöttlichend genug dazu

Der christliche vermeint noch das glücklichste Los auf Erden: er ist schwach, arm, enterbt genug, um in jeder Form noch am Leben zu leiden...

„der Gott am Kreuz“ ist ein Fluch auf Leben, ein Fingerzeig, sich von ihm zu erlösen

Observando os elementos mais gerais e recorrentes, nota-se que o *fragmento basilar* apresenta o problema do sentido do sofrimento a partir de três diretrizes teóricas: 1) o uso simbólico das figuras do Dioniso e do Crucificado; 2) o uso da linguagem e de categorias da fisiologia; e 3) o uso de antagonismos. O presente capítulo dedicará uma seção para explicar cada um desses elementos na construção do problema. De posse disso, encerrará mostrando a atuação conjunta deles na caracterização do conflito entre o sentido trágico e o sentido cristão.

### 3.1 DIONISO CONTRA O CRUCIFICADO

No registro da obra publicada, a contraposição entre Dioniso e o Crucificado aparece uma única vez na conhecida sentença que encerra *Ecce Homo*: “– Fui compreendido? – Dioniso contra o Crucificado...”. A sentença marca, aqui, a apoteose do narrador-personagem na sua identificação com o deus Dioniso. A descoberta da moral cristã como antinatureza<sup>69</sup>, isto é, como moral dos valores hostis à vida, pelas mãos do imoralista Nietzsche, transforma-o no antagonista dessa moral, ou seja, no afirmador da vida. Essa é a premissa que lhe autoriza se compreender sob a égide do simbolismo de Dioniso, a quem contrapõe o Crucificado como símbolo de condenação da vida. Nas anotações pessoais do filósofo, entretanto, a contraposição já aparece meses antes da redação da referida obra<sup>70</sup>: uma vez no fragmento póstumo *14 [89]* e outra no *14 [137]*, ambos da primavera de 1888.

Numa visão geral, o *fragmento basilar* compara os símbolos divinos do Dioniso e do Crucificado enquanto dois tipos antagônicos. O fio condutor da argumentação é a expressão que abre o fragmento: “Contramovimento: Religião”. Aqui, Nietzsche não está pensando a religião teologicamente, nem está interessado em uma comparação de ritos e crenças. Isso explica porque Nietzsche não contrapõe orfismo e cristianismo, mas sim Dioniso e Crucificado. O filósofo quer pensá-los enquanto símbolos de valorações antagônicas da vida. Nesse intento, a confrontação entre Dioniso e o Crucificado é remetida ao chamado problema do sentido do sofrimento, o qual distingue um “sentido cristão” e um “sentido trágico”.

Todavia, não se deve diminuir o papel da religião na discussão do problema. A despeito dos temas religiosos, eles são constantes na abordagem nietzschiana do problema do

---

der in Stücke geschnittene Dionysos ist eine Verheißung ins Leben: es wird ewig wieder geboren und aus der Zerstörung heimkommen.

<sup>69</sup> Cf. *Ecce Homo*, por que sou um destino 7.

<sup>70</sup> Outubro-Dezembro de 1888.

sentido do sofrimento. Para além do eixo teórico das duas figuras divinas, o tema envolve outros conceitos que se referem a questões religiosas, conforme mostraram as análises dos capítulos precedentes: a morte de Deus, o ideal ascético, a figura do sacerdote, a moral cristã etc. Na posterior caracterização do Crucificado, feita a seguir, ainda se verá a discussão de Nietzsche em torno da figura do apóstolo Paulo e do budismo. O próprio retorno do deus Dioniso na obra tardia está ligado também a um debate religioso<sup>71</sup>.

O protagonismo da religião se justifica pelo fato de Nietzsche identificar no âmbito religioso a origem e o sustentáculo de uma interpretação do sofrimento marcadamente idealizante, na forma da concepção de um outro mundo além deste, cujo modelo será posteriormente seguido pela metafísica (GC §151). É por isso que ao traçar a genealogia da moral ocidental, Nietzsche buscará no ascetismo religioso o pilar de compreensão do modo como essa moral interpreta o sofrimento. A esse respeito, pela comparação histórica e cultural que apresenta, o texto de GM III 17 é elucidativo.

Partindo da hipótese de que “de tempos em tempos” um “*sentimento de obstrução fisiológica*” toma conta de amplas massas, o que intensifica os sentimentos de desprazer, Nietzsche compreende a religião como o “remédio” psicológico-moral para esse estado de debilidade fisiológica. “Pois, falando em termos gerais: em todas as grandes religiões, a questão principal sempre foi combater uma certa exaustão e gravidade tornada epidemia”. E, assim, ele analisa as “três grandes religiões” – cristianismo, bramismo e budismo – como “sistema de meios de hipnose”. Nesse registro, o estado supremo de quietude total e mortificação da sensibilidade é interpretado por aquelas religiões como a própria redenção do sofrimento. Assim, vista como narcóticos, a meta das religiões é a ausência de sofrimento, o que, para Nietzsche, é conseguido com a produção do “hipnótico sentimento do nada”, do repouso no “sono profundo”.

Se a argumentação de Nietzsche se desenvolve prioritariamente no plano da linguagem da fisiologia, isso não quer dizer, no entanto, que, para ele, a religião age com a ciência de um saber fisiológico. Justamente o contrário. Por desconhecimento científico, as religiões combatem apenas o sentimento de desprazer e não a causa dele, razão da maior objeção de Nietzsche à medicina sacerdotal. O combate paliativo ao sofrimento, no âmbito superficial da sensação, é travado por meio de interpretações supersticiosas, místicas e simbólicas. Essas interpretações rapidamente submetem o sofredor ao jugo das religiões e

---

<sup>71</sup> FIGAL, G. Nietzsches Dionysos. In: *Nietzsche Studien*, v. 37, p. 51-61, 2008.

ganham seu consentimento porque tiram proveito da sua necessidade de alívio. Valendo-se desse momento de fraqueza, lhes é apresentada a ideia de uma redenção, capaz de mitigar sua dor e tranquilizar sua sensibilidade excitada. Em consequência, “os sofredores e profundamente desgraçados” assimilam como bem supremo, como “valor entre os valores”, a própria abolição do sofrimento na existência.

A consideração de GM III 17 é, aqui, ilustrativa. Nietzsche desenvolve análises similares em muitos outros textos que poderiam ser levados em conta. Por exemplo, já o capítulo três de *Humano, demasiado humano*, “A vida religiosa”, traça a gênese histórico-fisio-psicológica da interpretação religiosa do sofrimento, que conduz à mesma conclusão: a religião é uma arte de narcose quando se trata de interpretar o sofrimento. Também *Aurora* possui muitas e importantes passagens a respeito. O fato de esta obra ser inteiramente dedicada ao tema da moral amplia consideravelmente, em quantidade e qualidade, as teses de Nietzsche sobre religião e sofrimento. Decisivo é entender que, no tocante ao problema do sentido do sofrimento, contudo, a religião é considerada naquilo em que ela tem de pernicioso ou vantajoso à vida.

Desse modo, não se trata de discutir o sofrimento inerente à vida a partir de parâmetros religiosos, como pode parecer. Porém, o inverso. Colocada sob a “ótica da vida”, para usar uma fórmula de Nietzsche, caberia perguntar qual o valor da interpretação religiosa do sofrimento. É preciso, por conseguinte, discernir atentamente que, quando está em jogo pensar o sentido do sofrimento, não se trata de criticar o pensamento religioso simplesmente porque é religioso, mas, devido a um certo tipo de interpretação, aquela ascética e extra-mundana, do sofrimento, a qual se fez notoriamente presente e predominante e que Nietzsche julga hostil à vida. Esse tipo de interpretação, segundo a qual o sofrimento há de ser compensando numa posterior vida ideal feliz, não é exclusividade da religião. Nietzsche também o identifica nas doutrinas morais da filosofia ocidental (BM §225), também naquilo que ele chama de “ideias modernas” (BM §44 e §202) e, atualmente, pode ser identificado em correntes filosóficas, ancoradas nas promessas do desenvolvimento tecnológico, como o transhumanismo.

Para tornar mais compreensível a consideração de elementos religiosos a partir da dita ótica da vida, será preciso proceder a uma análise pormenorizada das formulações do *fragmento basilar*. Em vista disso, dividir-se-á didaticamente o fragmento em duas partes, tendo na sentença “Dioniso contra o crucificado” o marco divisório. A primeira parte seria,

então, a que antecede a sentença, ao passo que a segunda seria a que se segue a partir da sentença. Assim, retome-se a primeira parte:

Contramovimento: Religião  
Os dois tipos: Dioniso e o Crucificado

Para sustentar fortemente: O típico ser humano religioso – acaso uma forma de *décadence*?

Os grandes inovadores são todos juntos doentes e epiléticos  
: Mas não deixamos de fora um tipo de ser humano religioso, o pagão? Não é o culto pagão uma forma de agradecimento e afirmação da vida? Não deveria ser seu representante mais elevado uma apologia e divinização da vida?

Tipo de um espírito plenamente logrado e extasiado-transbordante...  
Tipo daquele que toma para si as contradições e questionamentos da existência e tipo redentor?

- Aqui apresento Dioniso, o grego:  
A afirmação religiosa da vida, da vida inteira, não da vida negada e dividida  
Típico: que o ato sexual desperte profundidade, mistério e veneração.

O que caracteriza essa primeira parte é a delimitação programática do fragmento na primeira linha: estabelecer um contramovimento no âmbito da religião, ou, ainda, identificar movimentos contrários no âmbito da religião. Na segunda linha, Nietzsche caracteriza esse contramovimento como sendo aquele existente entre dois tipos: Dioniso e o Crucificado. O preparo desse antagonismo será feito pelo uso estratégico das perguntas que Nietzsche constrói a respeito dos tipos religiosos.

O jogo de perguntas e respostas, característico dessa parte do fragmento, obedece uma lógica tática: as perguntas apresentam os tipos religiosos de modo propositalmente orientado para a produção do antagonismo. Nietzsche as constrói enfatizando características que o filósofo deseja contrapor nos tipos tratados.

Desse modo, o primeiro tipo é apresentado sugestivamente como uma doença: “o típico ser humano religioso – acaso uma forma de *décadence*?”. A isto, Nietzsche responde afirmativamente: “os grandes inovadores são todos juntos e especialmente doentes e epiléticos”. A caracterização dos “inovadores” (*Neurer*) religiosos como pessoas doentes já aparece no §14 de *Aurora*. Aqui eles são descritos como loucos que inspiram temor, pois sua loucura, real ou fingida, era interpretada como revelação divina autorizada a romper o jugo de uma moralidade e instaurar uma nova lei. E, no §126, de *Humano, demasiado humano*, “todas as visões, terrores, esgotamentos e êxtases do santo”, bem como “as loucuras e os delírios dos profetas e sacerdotes oraculares” são considerados por Nietzsche “estados patológicos conhecidos”. Portanto, a associação da religião com a doença é um pensamento que Nietzsche sustenta desde cedo em sua filosofia. Agora, no entanto, todos os sintomas patológicos são reunidos no conceito de *décadence*.

Em termos gerais, a *décadence* se caracteriza por uma incapacidade de criar unidade, tanto no âmbito das produções culturais quanto no biológico, no sentido de uma hierarquização dos impulsos e afetos. Na obra tardia, o conceito ganha uma forte conotação fisiológica, passando a designar o decaimento fisiológico, oriundo da desagregação e anarquia dos instintos. Disso resultaria uma vontade alquebrada e adoentada, cujos sintomas principais seriam o enfraquecimento, cansaço e esgotamento vital que acabam por impedir a atitude afirmadora da vida. As expressões sintomáticas desse movimento estariam, segundo Nietzsche, na filosofia socrático-platônica, no cristianismo, na moral e na arte modernas<sup>72</sup>.

De modo similar, o segundo tipo de homem religioso é apresentado por meio de questões direcionadas que servem para indicar características contrapostas às do primeiro. Nietzsche questiona:

Mas não deixamos de fora um tipo de ser humano religioso, o pagão? Não é o culto pagão uma forma de agradecimento e afirmação da vida? Não deveria ser seu representante mais elevado uma apologia e divinização da vida? (...) Tipo de um espírito que toma para si as contradições e questionamentos da existência e tipo redentor? (eKGWB FP 1888, 14[89], *tradução nossa*).

A resposta de Nietzsche evoca o deus grego, Dioniso, e o caracteriza como “a afirmação religiosa da vida, da vida inteira e não da vida negada e dividida”. Mais uma vez surge uma resposta que converge para as características sugeridas nas perguntas. Assim, Nietzsche está conduzindo a apresentação da divindade grega em direção a uma consideração desta enquanto tipo oposto à *décadence*. Trata-se obviamente de um entendimento do deus Dioniso muito próprio a Nietzsche e que lhe serve para montar o antagonismo e realizar a crítica ao Crucificado<sup>73</sup>. Por isso, para essa concepção de Dioniso, interessa ao filósofo

<sup>72</sup> Sobre as fontes do conceito de *décadence* em Nietzsche cf.: OLIVEIRA, J. R. Bourget fonte de Nietzsche: o conceito de *décadence* para a exumação de um século. In: PASCHOAL, A. E.; FREZZATTI JR., W. A. *120 anos de Para a genealogia da moral*. Ijuí: Editora UNIJUÍ, 2008, pp. 107-127. Para a relação entre *décadence*, Wagner e modernidade, cf.: SOMMER, U. Nietzsche, Wagner e a decadência. Tradução de Fernando R. de Moraes Barros. In: *Cadernos Nietzsche*, v. 38, n. 1, Janeiro/Abril, 2017, p. 11-25; MÜLLER-LAUTER, W. *Décadence* artística enquanto *décadence* fisiológica: a propósito da crítica tardia de Friedrich Nietzsche a Richard Wagner. In: *Cadernos Nietzsche*: n. 6, 1999.

<sup>73</sup> Discorda-se, por isso, da interpretação que René Girard faz da contraposição entre Dioniso e Crucificado. Em seu artigo “Dionysus versus the Crucified” (1984), Girard submete a análise da simbologia do Dioniso e do Crucificado à sua preocupação antropológica por investigar o papel da violência coletiva na gênese das manifestações primitivas do sagrado. Trata-se de uma leitura pouco convencional, haja vista que Nietzsche, embora tenha sido um profundo conhecedor de religiões, não possui o interesse antropológico de manter-se fiel ao Dioniso grego. O que o filósofo faz é uma apropriação e reelaboração estratégicas de seu simbolismo para os fins de sua filosofia. Sem o cuidado filológico com a construção dos conceitos nietzschianos, interpretações como as de Girard incorrem em equívocos graves, tais como usar indiscriminadamente as figuras de Jesus e do Crucificado, sem aludir a ressignificação da morte de Jesus como a morte de Deus, feita pelo apóstolo Paulo; além de sustentar proposições que aludem a uma “vingança” de Dioniso sobre o Crucificado na filosofia de Nietzsche (GIRARD, 1984, p. 827). A crítica à interpretação de Girard não visa desencorajar interpretações não

ressaltar como sendo típico do simbolismo do deus grego a veneração do ato sexual, pois é o ato que permite a continuidade da vida, a oposição à *décadence*.

A apresentação estratégica dos tipos visando o preparo do antagonismo também se deixa perceber no vocabulário com o qual Nietzsche se expressa no fragmento. Quando ele apresenta o “típico homem religioso” como “forma de *décadence*”, Nietzsche emprega as expressões “doente” e “epiléptico”. Ou seja, ele usa um vocabulário fisiológico, ligado à doença. Isso indica não só o intento de pensar a religião “sob a óptica da vida” e não teologicamente, como foi dito, mas, também, de apresentá-la como algo doentio, precisamente, como *décadence*. Essa é, aliás, uma abordagem, cuja construção é ensaiada constantemente pelo filósofo ao longo do caderno W II 5<sup>74</sup>.

De modo similar, a apresentação do tipo pagão não é feita em termos teológicos com aqueles aspectos que se esperaria encontrar quando se fala de paganismo: religiosidade mágica, politeísmo, imanência dos deuses em fenômenos naturais, culto à figura feminina na fertilidade, consideração cíclica do tempo etc. Ao contrário, Nietzsche procura marcar a contraposição ao tipo *décadent*. O pagão será, por isso, descrito com o vocabulário fisiológico nietzschiano da saúde e da força: “plenamente-logrado” (*Vollgerathenen*) e “extasiado-transbordante” (*entzückt-überstromenden*). Ligado à sua saúde estará também a descrição do tipo pagão como “forma de agradecimento e afirmação da vida”, “uma apologia e divinização da vida”, “tipo daquele que toma para si as contradições e questionamentos da existência e tipo redentor”. Com isso, Nietzsche vincula a saúde com uma atitude afirmadora da vida. Donde se pode inferir que o tipo antagônico do pagão não só é doente, mas que sua doença se expressa na forma de negação da vida.

Como se pode observar, toda essa primeira parte é preparatória, motivo pelo qual unicamente nela Nietzsche formula interrogações. Elas visam preparar o antagonismo que será detalhado na segunda parte: a contraposição entre duas formas de valoração da vida, uma ligada ao tipo *décadent* e outra ligada ao tipo “plenamente logrado e extasiado-transbordante”. Esse é o teor que vai nortear a segunda parte do fragmento. Para iniciar sua análise, cabe igualmente citar a segunda parte para que se tome posse de sua visão geral:

Dioniso contra o "crucificado": aqui vocês têm a oposição. *Não* é uma diferença em termos de martírio - é só que o mesmo tem um sentido diferente. A vida mesma, sua

---

canônicas das ideias de Nietzsche, mas alertar para a necessidade de fazê-las com o auxílio dos métodos e instrumentos de análise textuais que hoje se dispõem para examinar o texto nietzschiano.

<sup>74</sup> Cf. Fragmentos Póstumos: 14 [10]; 14 [68]; 14 [91]; 14 [155]; 14 [159]; 14 [160]; 14 [163]; 14 [171], todos da primavera de 1888.

eterna fertilidade e retorno implica o tormento, a destruição, a vontade de aniquilação...

No outro caso, o sofrimento, o “crucificado como inocente”, vale como uma objeção a essa vida, como fórmula de sua condenação.

Decifra-se: O problema é o do sentido do sofrimento: ou um sentido cristão, ou um sentido trágico... No primeiro caso, ele deve ser o caminho para uma existência bem-aventurada (*selig*) no último a existência vale como suficientemente bem-aventurada (*selig*) para justificar uma imensa quantidade de sofrimento.

O ser humano trágico afirma inclusive o sofrimento mais áspero: é suficientemente forte, pleno, deificante para fazê-lo.

O cristão nega inclusive o mais feliz dos destinos sobre a Terra: é bastante fraco, pobre, deserdado para sofrer ainda em toda forma de vida.

“O Deus na cruz” é uma maldição contra a vida, uma indicação para libertar-se dela.

O Dioniso cortado em pedaços é uma promessa de vida: esta eternamente renascerá e da destruição retomará.

Nessa segunda parte do fragmento, Nietzsche apresenta e elabora o antagonismo preparado anteriormente. Agora, o tipo pagão é simbolizado pelo deus Dioniso e o “típico ser humano religioso” é substituído pela figura do “Crucificado”. Se, na primeira parte, o antagonismo havia sido esboçado em termos de saúde e doença e de afirmação ou negação da vida, agora, ele se refere ao sentido que se dá ao sofrimento. Pode-se identificar nisso um recuo genealógico no argumento: o que condiciona a valoração afirmadora ou negadora da vida? A resposta que se dá ao sofrimento inerente ao movimento do vir-a-ser: ou um sentido cristão, ou um sentido trágico. O sofrimento é colocado, assim, como instância decisiva para avaliação da vida.

É importante observar que o recuo genealógico que liga a primeira parte do *fragmento basilar* à segunda reflete, em menor escala, o movimento teórico traçado no capítulo precedente, não sendo, portanto, uma escolha casual de textos, mas que se justifica pela própria concatenação das ideias do fragmento. Nos prefácios de 1886, Nietzsche fala de filosofias que manifestam em suas proposições ou saúde ou doença. Em 1887, a heurística da necessidade e a genealogia vão buscar no sofrimento a necessidade que comanda por trás de uma resposta saudável ou doente. Saúde e doença são os motes pelos quais a os tipos religiosos são caracterizados na primeira parte do fragmento analisada acima. O sofrimento entra agora como o fato bruto que os condiciona: ou se afirmará religiosamente a vida ou se a negará religiosamente.

Nesse registro, Dioniso, ao simbolizar o movimento cíclico de destruição e criação da vida, seria o símbolo maior de afirmação desta porque expressaria em máximo grau o incessante movimento de renovação da própria vida. Para que seja possível este movimento, não só é necessário, mas *desejável* o sofrimento implicado na destruição de tudo o que é. A transitoriedade, assim, pressupõe necessariamente sofrimento. O que equivale a dizer: para



que haja mudança, deve haver o perecimento de um estado estável, sendo o sofrimento o colapso dessa estabilidade. Desse modo, no símbolo do Dioniso, o sofrimento já estaria justificado<sup>75</sup> na e pela própria vida.

Na contramão, o Crucificado simbolizaria a incapacidade de afirmar o sofrimento inerente ao movimento de vir-a-ser da própria vida, acabando por avaliá-lo como objeção a esta. Em decorrência desse movimento interpretativo, construir-se-iam ideais que buscariam ocultar ou corrigir o vir-a-ser. O “Deus na cruz” seria seu exemplo por excelência, na medida em que supõe a ficção de um além-mundo, considerado perfeito, eterno, estável e indolor. Medindo a vida a partir desse ideal, o sofrimento ganha um sentido. Ele deve ser um instrumento para alcançar aquela existência num além-mundo. Isto é, o sofrimento “deve ser o caminho para uma existência bem-aventurada (*selig*)”. Somente assim ele justifica a existência. O sentido do sofrimento, apontado pelo ideal, torna a vida suportável porque ela será compensada numa existência no além. Desse modo, a vida não é afirmada, mas meramente aceita.

Esse comentário geral deve ser comparado com outro fragmento póstumo onde também aparece a contraposição entre Dioniso e o Crucificado, a saber, o *FP 14[137]*, da *primavera de 1888*. A observação das semelhanças e diferenças no manejo desses conceitos em cada caso possibilitará obter conclusões mais contundentes a seu respeito.

O fragmento *14[137]* apresenta mais um dentre muitos planos pensados para a obra “A vontade de Poder”<sup>76</sup>. Neste plano, são esboçados três livros. O primeiro se dedica a mostrar “que valores estavam até agora no topo” (*welche Werthe bisher obenauf waren*) e repete quase integralmente o conteúdo do fragmento *14 [135]*. O segundo livro visa responder à pergunta “por que os valores contrários sempre sucumbiram?” (*warum die gegnerischen Werthe immer unterlagen*), isto é, os valores contrários àqueles mostrados no primeiro livro, os que estiveram no topo até então. E o terceiro livro aborda “qual a causa de todos os valores e da diversidade dos valores” (*was die Ursache aller Werthe und Verschidenheit der Werthe ist*).

---

<sup>75</sup> O estatuto dessa justificação diferirá totalmente da justificação estética da existência apresentada n’*O Nascimento da Tragédia*. Este ponto será abordado na última seção do capítulo.

<sup>76</sup> Os demais planos podem ser encontrados nos seguintes fragmentos póstumos: 2 [100], do Outono de 1885-outono de 1886; 5 [75], do Verão de 1886-outono de 1887; 6 [26], de Agosto de 1888; 9 [164], do Outono de 1887; 14 [78], 14 [136], 14 [156], 15 [100], os quatro da primavera de 1888; 16 [86], da primavera-verão de 1888; e 18 [17], de Julho-Agosto de 1888.

Juntos, os três livros sustentam a seguinte tese: a moral, entendida como fruto do instinto de *décadence*, designa o âmbito dos valores que predominaram até então devido à “absoluta imoralidade de seus meios”. Estes, ao se converterem em instintos, se alastraram pelas instituições, pelos juízos de valor sociais, pelas artes e pela ciência. Com isso, fez sucumbir e degenerar o conjunto de valores que representaria seu contramovimento e que nasceriam da “boa constituição fisiológica” (*physiologische wohlgerathenheit*). O plano termina com a proposta de “purificação e reestabelecimento” deste último tipo de valores ao tomar partido destes: “*nós temos um princípio, dar razão a quem até agora sucumbiu, e não dá-la a quem até agora venceu: nós reconhecemos o ‘mundo verdadeiro’ como um ‘mundo falso’ e a moral como uma forma de imoralidade. Nós não dizemos: ‘o mais forte não tem razão’*” (FP 1888, 14 [137], *tradução nossa*)<sup>77</sup>.

Neste contexto, a sentença “Dioniso contra o crucificado” aparece no escopo do segundo livro. Ela parece ter sido pensada como chave de compreensão da religião pagã, a qual é colocada, junto com o Renascimento, como “índice histórico” de uma “filosofia do *sim*”, de uma “religião do *sim*”. Nessa caracterização, a sentença está sendo usada para tipificar um contramovimento histórico, cujos valores são opostos àqueles das “religiões niilistas”, mencionadas no esboço do primeiro livro. Pode-se dizer que essa mesma finalidade tipificadora da história é conferida à sentença quando Nietzsche a emprega novamente em *Ecce Homo, por que sou um destino* 9 para concluir a narração de si como destino da humanidade, ou melhor, como contramovimento que conduz a humanidade para um destino histórico contrário ao da moral da *décadence*<sup>78</sup>.

Embora, no *FP 14 [137]*, a contraposição entre Dioniso e o Crucificado não se refira ao problema do sentido do sofrimento, ela não deixa de ter aspectos temáticos comuns com seu uso no *FP 14 [89]*: 1) tanto em um caso como no outro, ela é usada para sintetizar

---

<sup>77</sup> No original: Wir haben ein Princip, dem Einen Recht zu geben, der bisher unterlag, und dem, der bisher siegte, Unrecht zu geben: wir haben die „wahre Welt“ als eine „erlogene Welt“ und die Moral als eine Form der Unmoralität erkannt. Wir sagen nicht: „der Stärkere hat Unrecht“.

<sup>78</sup> Também Jörg Salaquarda (1974, p.110) toca na dimensão histórica da contraposição entre Dioniso e o Crucificado. Para o intérprete, trata-se do confronto de dois movimentos históricos opostos e decisivos para a história da humanidade: o da instauração da moral da *décadence*, cuja genealogia é apresentada n’*O Anticristo*, e o de um novo começo. Apenas quem é em si mesmo um transvalorador (Nietzsche) poderia conceber o vir-a-ser da moral e combater a primeira transvaloração (Paulo) em toda sua significação civilizatória. O que o transvalorador Nietzsche diz só faz sentido ao ser vinculado agonisticamente com aquela primeira transvaloração. Stephen Williams (1997) apresenta uma interpretação similar em seu artigo “Dionysus versus the Crucified: Nietzsche contra Christianity, Part I”. A leitura de Williams é de que a sentença “Dioniso contra o Crucificado” se refere a uma luta por formação cultural, uma luta de ideais dirigentes da civilização, nisso se aproximando das interpretações de Blondel (*Nietzsche: le corps et la culture*) e Wotling (*Nietzsche et le problème de la civilisation*).

antagonismos de valores; 2) em ambos, ainda, a sentença aborda a religião fisiologicamente, isto é, “sob a óptica da vida”. Isto pode ser atestado pelo fato de que também o *FP 14 [137]* expressa o antagonismo por meio de um vocabulário fisiológico: “os fortes e os fracos: os saudáveis e os doentes”; “a boa constituição fisiológica” dos que são exceção contra o “instinto de decadência” dos que são a regra; 3) nos dois fragmentos, a contraposição trata do tema da afirmação ou negação da vida; 4) também, num e noutro caso, Dioniso está ligado ao mundo, à vida, ao real, enquanto que o Crucificado ilustra a moral, a negação da vida, o ideal.

Esse delineamento preliminar já fornece boas indicações do que está em jogo quando Nietzsche usa a contraposição entre Dioniso e o Crucificado: o antagonismo entre afirmação e negação da vida, entre real e ideal. Trata-se de uma temática bastante ampla, dentro da qual está comportado o problema do sentido do sofrimento. Por isso, Nietzsche se julga autorizado a remeter a construção e a compreensão do problema à simbologia do Dioniso e do Crucificado. Isso não quer dizer que essa simbologia se refere exclusivamente ao problema do sentido do sofrimento. Não é uma simbologia *do* problema, no sentido de ter sido criada exclusivamente para expressá-lo. Quer dizer, antes, que o problema *pode ser* formulado e entendido por meio dessa simbologia. Justamente pela significação ampla do antagonismo entre as duas figuras divinas, convém detalhar quem é este Dioniso aqui referido, bem como seu antagonista a fim de elucidar como eles são utilizados por Nietzsche no caso específico da construção do problema do sentido do sofrimento.

A primeira aparição da palavra “*Gekreuzigt*” (Crucificado) enquanto substantivo data da primavera de 1888 e se encontra precisamente no fragmento 14 [89]. Antes disso, ela só havia aparecido como adjetivo no aforismo 113 de *Humano, Demasiado Humano*. A substantivação do termo serve para dar nome a um constructo conceitual novo e que resulta das leituras, com as quais Nietzsche se ocupa no período entre Novembro de 1887 e Março de 1888. Especificamente: *Ma religion*, de Tolstói; *Prolegomena zur Geschichte Israels*, de J. Wellhausen; *Vie de Jésus*, de Ernst Renan; e *Os Demônios*, de Dostoiévski<sup>79</sup> (LLINARES, 2008, p. 37). Boa parte dos pensamentos suscitados por essas leituras está registrada no caderno W II 3, do qual se pode destacar três importantes fragmentos que testemunham o

---

<sup>79</sup> Isso não significa necessariamente que Nietzsche lê todas essas obras pela primeira vez no período em questão. Stegmaier (1994, p.109) aponta, por exemplo, que, já na seção 7 da primeira dissertação de *Para a genealogia da moral*, há uma referência à obra de Wellhausen, indicando que Nietzsche já a conhecia antes da produção de *O Anticristo*. Para uma análise mais aprofundada de como Nietzsche se apropriou dessas leituras e as utilizou tanto para criar sua concepção do apóstolo Paulo, como para elaborar a distinção entre Jesus e Cristo/Crucificado, cf. SALAQUARDA, Jörg. Dionysos gegen den Gekreuzigten: Nietzsches verständnis des Apostels Paulus. In: *Zeitschrift für Religions und Geistesgeschichte*, v. 26, n. 2, p. 97-124, 1974.

esforço teórico que culminará na criação do “Crucificado”. São eles: o fragmento 11 [368], intitulado “O tipo Jesus”; o fragmento 11[369], “Para o tipo Jesus”; e o fragmento 11 [378], “Minha teoria do tipo Jesus”. Esses fragmentos têm em comum o fato de serem formulações ensaísticas que, se ainda não marcam rigorosamente a distinção entre o tipo psicológico do Jesus histórico e sua adulteração no símbolo do Cristo, ensaiam, todavia, um movimento em direção a esta distinção. O conceito de Crucificado aparecerá, então, em 1888 como o fruto maduro desse esforço teórico.

Para os interesses da presente investigação, não cabe realizar uma análise comparativa e pontual desses fragmentos, no que tange ao movimento de correção e reformulação das teses de Nietzsche até a versão definitiva que aparecerá n’*O Anticristo*. O que interessa é a distinção mesma entre Jesus e o Crucificado já madura à época da obra final. A questão de como essa distinção é operada na interpretação de Nietzsche sobre o desenvolvimento histórico do cristianismo ou, ainda, a questão do seu significado para transvaloração dos valores não cabe aos propósitos do presente estudo<sup>80</sup>. Aqui, ao considerar a distinção, importa tão somente demarcar a diferença entre Jesus e o Crucificado, tomando como base o texto d’*O Anticristo*. Será, por conseguinte, na discriminação que Nietzsche faz entre, por um lado, um Jesus concebido sob o registro do tipo psicológico do Redentor e, por outro lado, o Jesus eclesial tornado Cristo que se encontrará um guia para esclarecer o simbolismo do Crucificado.

Ao tratar de Jesus, Nietzsche pretende fazê-lo, “falando com o rigor do fisiólogo” (AC §29). Esse ponto de vista marca a aproximação com as ciências naturais e visa combater as pretensas interpretações biográficas de Jesus: “As tentativas que conheço de extrair dos evangelhos até a *história* de uma ‘alma’ me parecem provas de uma execrável leviandade psicológica” (*idem, ibidem*). Como exemplo dessa leviandade, Nietzsche menciona Ernest Renan, em cuja obra “Vida de Jesus” (*Vie de Jésus*) emprega os conceitos de herói e gênio, “os dois conceitos *mais inadequados*” para tratar de Jesus, julga o filósofo. Sob o olhar da físiopsicologia, por conseguinte, o que interessa a Nietzsche, no que respeita a figura de Jesus, é “*não* a verdade quanto ao que fez, o que disse, como realmente morreu; mas a questão de o seu tipo ser concebível, de haver sido ‘transmitido’” (*idem, ibidem*).

---

<sup>80</sup> A esse respeito cabe indicar o excelente estudo de Fernando de Moraes Barros: *A maldição Transvalorada: O problema da civilização em O Anticristo de Nietzsche*. São Paulo: Editora Unijuí, 2002.

É com a noção de “tipo” que Nietzsche considera possível pensar Jesus a partir das ciências naturais, em especial do saber médico, psiquiátrico e fisiológico<sup>81</sup>. Assim, por exemplo, a idiotia que Nietzsche identifica em Jesus será referida não fundamentalmente ao significado grego do termo *idiotés*, mas à idiotia congênita, estudada na época de Nietzsche e que conhecia “um estado de doentia excitabilidade do *tato*, no qual se recua, tremendo, ante qualquer contato, qualquer apreensão de um objeto sólido” (*idem ibidem*)<sup>82</sup>; também serão identificadas as “duas *realidades fisiológicas*” (AC §30), nas quais e a partir das quais cresceu a doutrina da redenção, pregada por Jesus; o Redentor será ainda qualificado por Nietzsche como “interessantíssimo *décadent*”, “mistura de sublime, enfermo, infantil” (AC §31); a infantilidade, por fim, diz respeito a outro quadro clínico: “O caso da puberdade retardada e não desenvolvida no organismo, como consequência da degenerescência” (AC §32), de onde decorreria um “infantilismo recuado para o plano espiritual” na psicologia de Jesus (*idem, ibidem*).

Apresentada desse modo, a tipologização de Jesus, feita por Nietzsche, delineia uma constituição fisio-psicológica e não um indivíduo exclusivo. Assim, está fora de questão uma fidelidade a um exemplar situado socio-historicamente. Trata-se, antes, de um quadro geral, uma forma, uma caricatura que, nessa medida, pode ser compartilhado por muitos que tenham a mesma constituição fisio-psicológica. O objetivo de Nietzsche, com isso, é enfatizar uma característica, visando algum papel no interior de sua argumentação. É um recurso expressivo que lhe permitirá sustentar sua hipótese, dirigir uma crítica, construir um efeito retórico, conectar argumentos e elementos teóricos<sup>83</sup>. No interior de *O Anticristo*, o “tipo Jesus” cumprirá a função específica de retirar do cristianismo aquela figura histórica que lhe serviu de base para sua legitimização e, com isso, desestabilizar o universo teórico-moral cristão, mostrando-o como “indecente” (AC §38).

É importante notar ainda que a constituição fisio-psicológica de Jesus é mostrada a partir de um quadro patológico. Assim, a tipologização elaborada por Nietzsche não apenas substitui a apresentação de uma biografia, mas o faz por uma *patografia*<sup>84</sup> semiótica. A

---

<sup>81</sup> A esse respeito, cf.: SENA, Allan Davy Santos. Nietzsche, Féré e o tipo psicológico de Jesus em *O Anticristo*. In: *Estudos Nietzsche*, v. 4, n. 1, p. 3-24, jan./jun. 2013.

<sup>82</sup> Cf.: SOULADIÉ, 2011, p. 263.

<sup>83</sup> A respeito do conceito de “tipo” e do seu uso específico para o caso de Jesus, cf.: PASCHOAL, Edmilson. A figura de Jesus nos escritos de Nietzsche. In: *Revista de Filosofia Aurora*, v. 28, n. 44, p. 633-652, mai./ago. 2016.

<sup>84</sup> Cf.: Sommer, 2006, p. 153.

constituição doentia de Jesus é um traço constante que perpassa toda a discussão do tipo psicológico do Redentor nos parágrafos centrais em que ela é engendrada (AC §29-35). Dela decorre a característica central do tipo em questão e que é cardinal para a presente investigação: a incapacidade para manifestar oposição, discórdia, afronta, contrariedade ou negação.

Justamente no tipo psicológico de Jesus e no seu ensinamento evangélico têm-se o contrário do conflito, da luta, da inimizade. “A incapacidade de resistência torna-se aí moral” (AC §29). Mesmo que o ódio instintivo à realidade seja um pressuposto fisiológico no tipo do Redentor, Nietzsche faz questão de salientar que esse ódio é desprovido de agressividade. Em Jesus não há sequer a maquinação torturante de um rancor interior voltado a se descarregar em algo ou alguém, à diferença, portanto, do ressentimento presente nos cristãos. O seu instinto lhe desaconselha (AC §30) toda espécie de antipatia porque o tipo do Redentor é o tipo de quem sofre excessivamente com os estímulos exteriores a ponto de constituir o “*habitus* psicológico” (AC §29) de evasão da realidade em um “inapreensível” e “incompreensível” mundo interior. São, portanto, as condições de *décadence* fisiológica de Jesus que provocam seu comportamento psico-prático de desligamento da realidade.

Refugiado em si, Jesus trataria o mundo, segundo Nietzsche, simbolicamente porque é incapaz de lidar com sua materialidade e literalidade. Para Jesus, todo o natural, temporal, espacial, histórico, a própria linguagem possuem apenas valor como signo e “ocasião para metáforas” (AC §34). Valendo-se de tudo simbolicamente, Jesus não formula propriamente uma doutrina, não a chama de sua em oposição a outras. “A ‘boa nova’ é justamente que não mais existem oposições” (AC §32). A fé pela qual Jesus teria vivido não contradiz porque não consegue conceber que possa haver crenças, doutrinas e posicionamentos contrários ao seu. Ele anula, com isso, negações, objeções e distinções.

Pressupondo essa exacerbada metaforização de tudo, Nietzsche interpreta o evangelho de modo a contradizer a canônica interpretação eclesial. Algumas passagens são decisivas para marcar o movimento de afastamento do evangelho em relação à pregação do cristianismo institucionalizado na e pela Igreja. Por exemplo:

Não se acha, em toda a psicologia do “evangelho”, o conceito de culpa e castigo; nem o conceito de recompensa. O “pecado”, qualquer relação distanciada entre Deus e homem, está abolido — justamente isso é a “boa nova”. A beatitude não é prometida, não é ligada a condições: é a única realidade — o resto é signo para dela falar. (AC §33)

Nada menos cristão que as *cruzas eclesiásticas* de um Deus como *pessoa*, de um “reino de Deus” que virá, de um “reino do céu” *além*, de um “filho de Deus”, a

*segunda pessoa* da Trindade. Isso tudo é — perdoem-me a expressão — o *murro* no olho — ah, que olho! — do evangelho; (...) Mas é óbvio — não para qualquer um, admito — a que dizem respeito os signos “pai” e “filho”: com a palavra “filho” se expressa a *entrada* no sentimento geral de transfiguração de todas as coisas (a beatitude), com a palavra “pai”, *este sentimento mesmo*, o sentimento de eternidade, de perfeição. — Envergonho-me de lembrar o que a Igreja fez desse simbolismo: não pôs ela, no limiar da “fé” cristã, uma história de Anfitrião? E, ainda por cima, um dogma de “imaculada concepção”?... *Mas com isso ela maculou a concepção* — (AC §34).

Com base nessa caracterização, Nietzsche sustenta ter havido uma distorção (*Entstellung*) da figura e do ensinamento de Jesus naquilo que se constituiu como a doutrina cristã da igreja. Para Nietzsche, sem poder atacar, sem vontade de vingança, Jesus nada teria a ver com o severo juiz punidor, ilustrado no símbolo eclesiástico do “Deus na Cruz”. Para ser coerente com AC §40, a morte de Jesus teria suscitado uma grande perturbação de sentimento nos seus discípulos, para cuja aquietação era necessária uma “suprema razão” que justificasse a morte do mestre. Até esse decisivo momento, diz Nietzsche, faltava, na personalidade de Jesus, qualquer traço combativo e negador, “mais até, ele era o contrário disso”. Foi devido à necessidade que os apóstolos tiveram de responsabilizar um agente causador da morte de seu mestre que a psicologia deste foi revestida com o oposto do que ele pregou e praticou em vida. Precisamente nisso, os apóstolos mostraram a sua não compreensão do que havia de principal no Evangelho: “a superioridade *sobre* todo o sentimento de *ressentiment*”.

Tal deturpação teria sido protagonizada pelo apóstolo Paulo<sup>85</sup>. No entender de Nietzsche, Paulo teria se sentido profundamente abalado com a morte de Jesus. Ele não podia consentir que seu mestre fosse condenado a uma morte ignóbil como um criminoso qualquer perante a lei judaica. Paulo necessitava de reparação pela morte de Jesus sob outros parâmetros que invalidassem a lei. O seu sofrimento buscou, então, um culpado no judaísmo dominante. Para vingar-se dos teólogos e fariseus judeus de sua época, Paulo, simbolizou ao máximo o martírio de Jesus na cruz. Ele conferiu-lhe um *sentido*: fez da crucificação do mero homem Jesus de Nazaré um deídicio em razão de um assentimento sacrificial de um inocente com vistas a redimir o pecado dos culpados. Com esse artifício, Paulo não só justifica o sofrimento de Jesus na crucificação enquanto um sofrimento necessário para a redenção da

---

<sup>85</sup> Ao longo de sua obra, Nietzsche desenvolveu duas concepções sobre o apóstolo Paulo. A primeira data do período de 1880-1881 e aparece sintetizada no aforismo 68 de *Aurora*, “O primeiro cristão”. A segunda, datando de 1887-1888, aparece n’*O Anticristo*. No primeiro momento, Nietzsche considera Paulo como *um dentre muitos* promotores do cristianismo. No segundo momento, porém, Nietzsche o destaca da massa da primeira comunidade cristã, alçando-o a grande responsável pela criação e promoção do cristianismo. Para o movimento de transformação de um em outro, bem como para a caracterização de Paulo como “gênio” e “grande homem”, cf. SALAQUARDA, J. “Dionysos gegen den Gekreuzigten: Nietzsches verständniss des Apostels Paulus” In: *Zeitschrift für Religions und Geistesgeschichte*, v. 26, n. 2, p. 97-124, 1974.

humanidade, mas cria também uma dívida do ser humano para com Deus. A dívida das dívidas, impagável sob qualquer condição, lança o ser humano na condição de eterno devedor, eterno culpado e, por isso, devendo ser eternamente castigado<sup>86</sup>.

A interpretação de Paulo é profundamente sintomática. Nela já transparece um aspecto característico da interpretação cristã do sofrimento: a necessidade das noções de punição, castigo, culpa e redenção para que o sofrimento tenha algum sentido e possa, assim, ser de algum modo compensado. É, então, introduzido no tipo do Redentor toda uma gama de conceitos anti-evangélicos: a doutrina do julgamento dos pecados, do perdão divino, do Juízo Final, do Messias, do sacrifício expiatório, da ressurreição, do reino de Deus, da abnegação e da imortalidade da alma. Com esses conceitos, segundo Nietzsche, Paulo teria transposto para o tipo do mestre o seu amargor e desprezo contra os senhores romanos, contra fariseus e teólogos, contra a realidade mesma, deturpando a imagem e os ensinamentos evangélicos de Jesus até transformá-lo no seu contrário: um opositor, um negador, um fervoroso combatente de uma ordem social e política.

Os conceitos paulino-cristãos são interpretados por Nietzsche como signos de *antinatureza* que colocam o centro de gravidade da vida não nela mesma, mas no além, no nada. Esse desvio que renuncia a vida em favor de uma existência ideal não deixa de ser constantemente acentuado por Nietzsche como um traço marcante do cristianismo “*qualem Paulus creavit*”. No AC §15, por exemplo, numa visão de conjunto do cristianismo, Nietzsche assevera que nem na moral, nem na religião cristãs encontra-se algum “ponto de contato com a realidade”. Elas não fazem uso senão de noções imaginárias (causas, efeitos, seres, uma ciência, uma psicologia e uma teleologia fantasiosos) que em nenhum aspecto estão associadas a componentes reais. Desse modo, cria um mundo ainda mais falso, desvalorizador e negador da realidade que os sonhos, pois estes, considera Nietzsche, ao menos ainda refletem a realidade. Por fim, a explicação para essa exacerbação do fictício é colocada por Nietzsche “no ódio ao natural (— a realidade!—)” devido o sofrimento aí contido. A noção de “ódio à realidade” aparece também como algo “instintivo” e, nessa medida, enquanto “elemento impulsor” na raiz da conduta cristã no AC §39. O ódio conduziria, por sua vez, a um distanciamento da realidade, responsável por um erro radical *in psychologicis* que levaria o cristão a mal compreender o mundo a sua volta e a si mesmo.

---

<sup>86</sup> A respeito do mecanismo psicológico da dívida para com a divindade e da sua moralização em culpa, cf. *Para a genealogia da moral* II, §21 e §22.



É importante salientar um aspecto supostamente problemático<sup>87</sup> na argumentação nietzschiana a respeito da ideia de “ódio instintivo à realidade”. Nietzsche a coloca tanto na raiz do cristianismo eclesial e paulino que se instaura após a morte de Jesus, quanto a considera uma das duas “realidades fisiológicas” que possibilitaram o crescimento da doutrina da redenção no tipo psicológico de Jesus (AC §30). Essa caracterização do ódio como fundamento comum a dois elementos que Nietzsche quer precisamente separar pode levar à confusão que justificaria tomar Jesus também como “raiz do cristão” e, assim, arruinar a empreitada interpretativa d’*O Anticristo*. Contra essa confusão, é necessário ter em vista que esse ódio se desdobra em ações distintas em cada caso.

No tipo psicológico do Redentor, o ódio é uma consequência de sua capacidade excessiva para sofrer e vem acompanhado da “exclusão instintiva de toda antipatia, toda inimizade, todas as fronteiras e distâncias do sentimento” (AC §30). O insuportável desprazer que sente faz com que o seu instinto de conservação tome como “desaconselhado” o comportamento opositivo. Como consequência, o Redentor não nega, mas se absorve em si mesmo e vê na não resistência a última possibilidade de vida. Precisamente o contrário é o resultado do ódio no cristão. Ele ensejará uma reatividade violenta e intransigentemente negadora do que lhe faz sofrer:

É cristão um determinado senso de crueldade contra si mesmo e os outros; o ódio aos que pensam diferentemente; a vontade de perseguir. Ideias sombrias e excitantes acham-se em primeiro plano; os estados mais cobiçados, designados com os mais altos nomes, são epileptóides; a dieta é escolhida de modo a favorecer manifestações mórbidas e superestimular os nervos. Cristã é a hostilidade de morte aos senhores da Terra, aos “nobres” — e, ao mesmo tempo, uma oculta, secreta concorrência (— deixam-lhes o “corpo”, querem *apenas* a “alma”...). Cristão é o ódio ao *espírito*, ao orgulho, coragem, liberdade, *libertinage* do espírito; cristão é o ódio aos *sentidos*, às alegrias dos sentidos, à alegria mesma... (AC §21).

A agressividade excludente do cristão já era apontada nas anotações pessoais preparatórias de *O Anticristo*. No fragmento póstumo 14 [91], da primavera de 1888<sup>88</sup>,

---

<sup>87</sup> Urs Sommer (2006, p. 190) aponta esse aspecto controverso e embaraçoso da argumentação nietzschiana. A solução possível que Sommer propõe, em seguida, é estratégica para esta investigação porque ajuda a salientar a distinção entre Jesus e Crucificado. Assim, cabe citá-la, aqui, pois será adotada no corpo do texto: “Segundo Nietzsche, é o cristianismo pós-Jesus que produz um ‘mundo de pura *ficção*’ que ‘falsifica, desvaloriza, nega a realidade’. Isto é precisamente o que Jesus não faz na visão de Nietzsche; ele não nega realidades, mas desenvolve estratégias práticas para contornar (*umgehen*) o que é inevitável. Para o falso cristianismo, por outro lado, o erro, que está fundado no esquecimento da realidade, é constitutivo”.

<sup>88</sup> Esta anotação embasa os parágrafos 20-23 de *O Anticristo*. Por motivos estratégicos, optou-se por sustentar este momento da argumentação no texto do fragmento póstumo porque nele está mantida a referência ao Crucificado, a qual está ausente no texto da obra publicada. Ademais, no fragmento póstumo, Buda e o Crucificado são tomados enquanto *ideais*, isto é, como as metas de cada religião e que traduzem sua concepção de vida, de ser humano, de ação. Conforme se está argumentando no decorrer deste estudo, Nietzsche está

intitulado “Buda contra o ‘Crucificado’”, são contrapostos o cristianismo e o budismo. Embora reconheça que ambos são religiões niilistas, Nietzsche almeja estabelecer uma distinção entre cristianismo e budismo. Enquanto a religião de Buda é expressão de uma “consumada doçura e suavidade”, na qual falta qualquer traço de amargura, decepção e rancor, o cristianismo, ao contrário:

É um movimento de degenerescência feito de elementos de detrito e refugos de toda espécie: *não* expressa o declínio de uma raça, é, desde o início, uma formação agregada de estruturas de doença que se aglomeram e se buscam entre eles... (...) Tem a *rancune*, no fundamento, contra todo o bem constituído e dominante, necessita de um *símbolo* que apresente a maldição contra os de boa constituição e os que dominam... Está também em contraposição a todo movimento espiritual, a toda filosofia: toma o partido dos idiotas e profere uma maldição contra o espírito. *Rancune* contra os dotados, doutos, os de espírito independente: adivinha neles o que é *bem constituído*, o que *exerce domínio*. (tradução nossa)

O símbolo, ao qual se alude na citação acima é justamente o símbolo do Crucificado. A ele vem novamente associada a palavra “maldição” (*Fluch*), a qual é novamente dirigida contra a vida fisiologicamente bem constituída e sadia, tal como no *fragmento basilar*, analisado anteriormente. Nietzsche denota, com isso, que o símbolo do Crucificado é um símbolo de hostilidade, ódio, reação, vingança e negação. A maldição do Crucificado é, assim, um mal-dizer, uma forma daquele dizer-Não à vida, contraposto ao dizer-Sim de Dioniso.

A partir, por conseguinte, do marco histórico da crucificação de Jesus, Nietzsche sustenta a discrepância entre o Evangelho e a sua interpretação moral cristã, a qual teria se constituído no exato oposto do que pregou e viveu Jesus, em um “*disangelho*” (AC §39). A figura do “Deus na Cruz”, do Crucificado, simboliza a degradação do legado evangélico de Jesus a partir da inserção de elementos coléricos e hostis, traduzidos numa moral com finalidade punitiva e disciplinadora. Contra essa distorção, a psicologia do redentor que Nietzsche oferece cumpre a função de despojá-la da interpretação moral que lhe foi atribuída pela religião cristã a fim de voltá-la contra essa religião mesma. A genealogia do cristianismo, empreendida n’*O Anticristo*, mostra, portanto, que “a história do cristianismo – da morte na cruz em diante – é a história da má compreensão, gradativamente mais grosseira, de um simbolismo *original*” (AC §37).

Não obstante, é importante salientar que o Jesus de Nietzsche não é nem o Cristo do cristianismo institucionalizado, nem fidedignamente o que se poderia alcançar do Jesus

---

pensando o Crucificado como símbolo da atitude idealizadora que nega a vida. Por isso, manter a argumentação em termos de ideais é estratégico.

histórico dos Evangelhos. Mas, trata-se de um personagem estrategicamente construído por meio de uma apropriação crítica das fontes que Nietzsche leu<sup>89</sup>, cujo objetivo é utilizá-lo, no interior da estratégia argumentativa de *O Anticristo*, como anticristão a fim de sublinhar a discrepância entre seu ensinamento, o Evangelho, e a moral que foi edificada a partir da deturpação deste.

Isso, todavia, não faz de Jesus o anticristo da obra. O nazareno estaria mais aparentado à figura do asno que se resigna com seu “*Ja*” a tudo. Já o anticristo, por sua vez, sendo capaz de fazer guerra, possui a força do antagonismo, a capacidade para se opor. Nisso, ele é também a contraposição de Jesus. Há, então, três posicionamentos centrais n’*O Anticristo* em relação ao cristianismo: o de Jesus, que o contradiz; o do Crucificado, que o representa; e o do anticristo, que se contrapõe aos dois anteriores. Em *Ecce Homo, por que escrevo tão bons livros 2*, Nietzsche deixa clara essa dupla contraposição: “eu sou o antiasno *par excellence*, e com isso um monstro universal – eu sou, em grego e não só em grego, o anticristo...”. É na figura de Nietzsche que convergem, portanto, o posicionamento contrário tanto a Jesus, quanto ao cristianismo, isto é, o antiasno e o anticristo.

Reunindo as análises elaboradas acima, pode-se estabelecer que o Crucificado se caracteriza por apresentar, fundamentalmente, o aspecto do belicismo contra a vida, fruto de uma degenerescência fisio-psicológica constitutiva. Em relação, agora, ao outro polo do antagonismo, quem é o Dioniso que se opõem ao Crucificado? Seria ele o mesmo que outrora se opusera a Apolo?

Uma análise panorâmica pela edição crítica digital da *KGWB* permite observar que, de 1869 a 1873, há abundantes referências a Dioniso e ao dionisíaco. Após esse período, Nietzsche só torna a escrever sobre esses temas com a mesma constância e ânimo quase dez anos depois, a partir de 1882, à época da elaboração de *Assim Falou Zaratustra*. Nesse

---

<sup>89</sup> Segundo o comentário de Urs Sommer (2013, p. 9), para a construção da sua figura de Jesus, Nietzsche empregou tanto as caracterizações feitas por Tolstói (*Ma Religion*), Wellhausen (*Prolegomena*) e Ernest Renan (*La vie de Jésus*), apesar de toda a polêmica com este último. Vale a pena transcrever um trecho importante do comentário de Sommer a esse respeito: “Qualquer um que faça uma comparação do ‘tipo psicológico do redentor’ com as imagens de Jesus, por exemplo, em Wellhausen, Tolstói e Renan, irá constatar que as diferenças são menores do que as sugeridas pelo texto em seu brusco afastamento de Renan. A novidade é o outro, agora, nomeadamente, modo de descrição psicofisiológica e a acentuação imoralista. (...) Para a teologia liberal, mas também para Renan, o homem de Nazaré era acima de tudo o mestre de uma nova moral; até mesmo Tolstói quer se apossar da singularidade de Jesus em sua ética revolucionária do não-resistir e não-dirigir”. (*idem*, p. 156, tradução nossa). No mais, para a idiotia de Jesus, Nietzsche se valeu do romance de Dostoiévsky (*O idiota*). E, quanto as considerações fisiológicas que atravessam *O Anticristo*, a fonte prevalecte foi Charles Feré (*Dégénérescence et criminalité*). À guisa de ilustração, acrescenta-se que o trabalho filosófico de apropriação dessas fontes pode ser constatado, por exemplo, nos fragmentos póstumos 14 [38] e 15 [9], ambos da Primavera de 1888.

intervalo, as referências àqueles temas são escassas tanto nas obras publicadas quanto nas anotações e cartas.

Luis Rubira, a partir da leitura de “A biblioteca pessoal de Nietzsche”<sup>90</sup>, explica que a retomada do deus grego se torna enfática em 1884, devido à aquisição da obra “*Symbolik und Mythologie der Alten Völker*”, de Friedrich Creuzer, obra que Nietzsche já conhecia desde o início da década de 1870. “Não que a concepção que Nietzsche tem de Dioniso seja aquela de Creuzer,” – Ressalva Rubira – “mas o fato dele comprar esta obra indica, tão somente, o momento em que ele retoma de forma intensa e madura sua reflexão sobre o dionisíaco” (2008, p. 256).

Contudo, será somente em 1886 que Dioniso reaparecerá explicitamente na obra publicada de Nietzsche, pontualmente no aforismo 295 de *Além de Bem e Mal* e na *Tentativa de Autocrítica*. Daí em diante, referências a Dioniso ou ao dionisíaco serão constantes em todos os livros, até o ponto em que Nietzsche lhe dedica uma obra inteira: os *Ditirambos de Dioniso*.

O que essas considerações indicam, antes de qualquer coisa, é que, na segunda metade da década de 1870, algo aconteceu para que Nietzsche deixasse de se ocupar com a temática do dionisíaco à maneira como o fazia à época d’*O Nascimento da Tragédia*, e que, novamente algo acontece em seu pensamento para que ele retorne ao deus grego. Essa mudança é indicada pelo próprio Nietzsche no mencionado aforismo 295 de *Além de Bem e Mal*. Aqui, Nietzsche confessa ter oferecido ao deus Dioniso seu primogênito, *O Nascimento da Tragédia*. Logo em seguida, o filósofo escreve que “nesse meio-tempo aprendi mais, e até demais, sobre a filosofia desse deus, de boca em boca, como disse”. A menção a um aprendizado testemunha uma mudança conceitual na maneira como Nietzsche compreende a figura de Dioniso. Resta saber, então, o que aconteceu “nesse meio-tempo” entre as duas obras mencionadas.

N’*O Nascimento da Tragédia*, Dioniso era compreendido sob a chave da duplicidade metafísica que compunha com Apolo, tanto em relação a uma metafísica demiúrgica do mundo, quanto ao seu espelhamento na produção artística humana. Ambos os deuses gregos são vistos como impulsos naturais que se incitam mutuamente sob a forma de um conflito antagônico no sentido de Heráclito (NT §24). Conforme a interpretação de Nietzsche, cada

---

<sup>90</sup> Nietzsche Persönliche Bibliothek, herausgegeben von Giuliano Campioni, Paolo D’Iorio, Maria Cristina Fornari, Francesco Fronterotta und Andrea Orsucci. Walter de Gruyter, Berlin-New York: 2003.

um dos impulsos corresponde a dois universos distintos: Apolo, o do sonho, e Dioniso, o da embriaguez. A tese de Nietzsche, como é sabido, é que o emparelhamento de ambos na produção artística da antiguidade grega gerou a tragédia ática.

No universo onírico, dominaria a bela aparência, a qual Nietzsche considera como “precondição de toda arte plástica”, bem como de uma parte importante da poesia (NT §1). Mas, o impulso apolíneo não se perde num desregramento patológico da fantasia. Nietzsche o liga ao *principium individuationis* que, funcionando como instância de sobriedade racional, fornece um saber consciente da aparência enquanto aparência. Com isso, o impulso apolíneo evitaria a perda da individualidade numa ilusão fraudulenta que imiscuisse sonho e realidade. Mantendo o liame entre ambos, o impulso apolíneo consegue fazer com que se desfrute da aparência enquanto aparência.

Diversamente, o impulso dionisíaco lança o ser humano em um estado de embriaguez, no qual se efetua a ruptura do princípio de razão. A individualidade é, então, momentaneamente dissolvida e dá lugar a uma reconciliação entre humano e natureza. Arrebatado nesta unificação, o ser humano está menos na condição de artista criador e plasmador e mais na condição da própria obra de arte. Ele é plasmado e conduzido pela “força artística de toda a natureza, para a deliciosa satisfação do Uno-primordial” (*idem, ibidem*). Enquanto potência estética, o impulso dionisíaco é a inebriante inspiração que Nietzsche liga à manifestação artística da música.

Excitada pelos estados dionisíacos, a música será vista por Nietzsche como diretamente derivada de uma intuição do Uno-primordial e, por isso, como “espelho geral da vontade do mundo” (NT §7)<sup>91</sup>. Nisso, Nietzsche marca sua filiação às teses schopenhaurianas, especificamente, a de que a música é a mais elevada forma artística de manifestação do princípio metafísico do mundo. Em decorrência disso, Nietzsche considerará, por exemplo, o coro satírico ditirâmico como “a mais alta expressão da *natureza*” (NT §8), traduzindo a realidade do vir-a-ser, e, por isso, identificará, nessa manifestação artística, a protoforma da tragédia. Apenas historicamente mais tarde, serão adicionados o drama e a representação de personagens, os elementos propriamente apolíneos da aparência que, em consonância com o coro, compõe a tragédia ática<sup>92</sup>.

---

<sup>91</sup> Cf. NT §5, §6 e, principalmente, §16.

<sup>92</sup> Cf. NT §7-8.

A contraposição entre Apolo e Dioniso é saliente. De um lado, o desfrute da aparência, com mão forte do *principium individuationis*, dá ao homem a condição de artista; do outro lado, a realidade misteriosa que dissolve aquele princípio coloca o homem também na condição de obra de arte. Esse jogo conjugal entre Apolo e Dioniso reproduz, ainda, a “superstição do gênio”<sup>93</sup>, posteriormente criticada por Nietzsche, a qual prendia Dioniso a uma tradição romântica<sup>94</sup> e a Kant, pois, enquanto impulso inebriante, o deus grego se apossa do artista e o inspira, arrebatando, enfeitiça, embriaga para que crie a bela aparência dessa realidade originária<sup>95</sup>.

Outra característica marcante da contraposição entre Apolo e Dioniso é a sua apresentação em fórmulas schopenhaurianas e kantianas<sup>96</sup>. Tal como a Vontade, de Schopenhauer, e a Coisa-em-si, de Kant, O Dioniso d’*O Nascimento da Tragédia* é o caminho que conduz à verdadeira realidade, o Uno-Primordial (*Ur-Einen*), por trás das apolíneas aparências fenomênicas. A realidade empírica, constituída de devir, espaço, tempo e causalidade (NT §4), bem como o ser humano que nela existe, é interpretada por Nietzsche como aparência fenomênica que o Uno-primordial molda para tornar suportável e apreciável sua própria existência. Nessa condição, o Uno-primordial, tal qual um artista demiúrgico, cria e encena o curso do mundo para uma finalidade estética: o seu próprio prazer e sua própria satisfação, maneira pela qual ele se redime de suas próprias dores e contradições.

Se, por um lado, os impulsos apolíneo e dionisíaco são contrapostos, por outro, na tragédia, o conflito entre ambos alcança uma “aliança fraterna” (NT §21). Nietzsche apresenta os sofrimentos do deus Dioniso como o verdadeiro objeto da tragédia grega e Dioniso como

---

<sup>93</sup> Cf. HDM §164.

<sup>94</sup> Para uma análise rica da retomada dos mitos gregos pela literatura alemã nos séculos XVIII e XIX, bem como das fontes clássicas e românticas de Nietzsche para a construção do seu par Apolo-Dioniso n’*O Nascimento da Tragédia*, cf.: BAEUMER, Max L. Das moderne Phänomen des Dionysischen und seine “Entdeckung” durch Nietzsche. In: *Nietzsche-Studien*, v. 6, p.123-153, dez. 1977; e BEHLER, E. Die Auffassung des dionysischen durch die Brüder Schlegel und Friedrich Nietzsche. In: *Nietzsche Studien*, v. 12, p. 335-354, 1983.

<sup>95</sup> Cabe frisar, no entanto, que o abandono de temas românticos, por parte de Nietzsche, não é total. Manter-se-á, inclusive, uma proximidade do filósofo com o primeiro romantismo (*Frühromantik*), aquele da geração de Hegel, Hölderlin, Goethe e Friedrich Schlegel. Esse romantismo marca presença no pensamento maduro de Nietzsche, por exemplo, na retomada da cultura grega e na insistência em manter o conceito de gênio, porém sob outras bases teóricas (CI, Incursões de um extemporâneo 44). Também é relevante, nesse sentido, a associação de Goethe com a crença na totalidade – cara ao romantismo –, a qual Nietzsche batiza justamente com o nome de Dioniso (*idem* 49). Contudo, se, por um lado, esses temas persistem, por outro, eles não são mais tratados romanticamente. A esse respeito é importante atentar que Nietzsche tem uma compreensão bastante peculiar do romantismo. Dela decorre que o romantismo criticado por Nietzsche é majoritariamente aquele associado a Wagner e a Schopenhauer. Sobre o tema, cf.: CRESPO, R. A. A crítica de Nietzsche ao romantismo. In: *Cadernos Nietzsche*, Guarulhos/Porto Seguro, v. 36, n. 2, p.49-82, 2015; BEHLER, E. Die Auffassung des dionysischen durch die Brüder Schlegel und Friedrich Nietzsche. In: *Nietzsche Studien*, v. 12, p. 335-354, 1983.

<sup>96</sup> Cf.: NT §6 e §16.

seu verdadeiro herói cênico, travestido por muitas máscaras (Édipo, Prometeu, Antígona etc.). Essa aparição de Dioniso em algum herói mítico é efeito do poder plasmador de Apolo que interpreta para o coro o seu estado de êxtase dionisíaco. O mito e o herói trágico são, assim, similares apolíneos, pelos quais se produz no espectador uma excitação que o conduzirá à visão da cruel realidade dionisíaca do mundo. Não obstante, a ilusão apolínea também atua restaurando o indivíduo, como bálsamo terapêutico, para que ele não se destrua ao contemplar o sofrimento primordial do vir-a-ser na contínua destruição de tudo que é gerado. O impulso apolíneo cria, então, a ilusão de que os elementos dionisíacos percebidos na tragédia servem para intensificar os efeitos salutares da bela aparência.

Desse modo, o efeito trágico é o consolo metafísico (*metaphysische Trost*) que atua aliviando os tormentos da vida, revestindo-os com uma roupagem bela. Ao apresentar a tragicidade do real por meios apolíneos, a tragédia produz no espectador-ouvinte uma “alegria metafísica” (NT §16). Com o aniquilamento da sua individualidade e a consequente identificação com a vontade primordial do vir-a-ser, o espectador-ouvinte sente o prazer eterno da existência: apesar da incessante destruição dos fenômenos, o núcleo da existência continua fluindo. A tragédia funcionaria, então, como um tônico para o grego antigo ao ser capaz de fazê-lo se alegrar com o sofrimento implicado na transitoriedade, na corrupção das coisas, em última instância, na morte.

Assim, é justamente da visão ameaçadora dos horrores da existência, despertada na tragédia, mas com o filtro do embelezamento apolíneo, que decorre a capacidade grega para “manter firme em vida o ânimo da individuação”. Esse ânimo, o qual Nietzsche nomeia de seren jovialidade, em nada tem a ver com a ingenuidade de um bem-estar não ameaçado. Em sua opinião, esta última é justamente a má compreensão do conceito por Winckelmann e Goethe. Para Nietzsche, a seren jovialidade é corretamente entendida “como a flor a brotar de um sombrio abismo da cultura apolínea, como o triunfo obtido pela vontade helênica, através de seu espelhamento da beleza, sobre o sofrimento e a sabedoria do sofrimento” (NT §17).

Se isso indica, por um lado, a subordinação do impulso dionisíaco à figuração apolínea, por outro, há também uma subordinação de Apolo a Dioniso. A contemplação intensificada do mito e do herói trágicos durante o drama não são, de todo, obra de Apolo. Os elementos apolíneos do drama tem a função serviente de apresentar os arrebatos dionisíacos e de aliviar o expectador “do afluxo e da desmedida dionisíacos” (*idem, ibidem*). Nessa feita, o deus solar não faz mais que responder a uma exigência de Dioniso. É a música deste que

impõe à ilusão plástica de Apolo. O elemento dionisíaco, a música, portanto, é quem prepondera, pois o objetivo da tragédia é o regozijo com a efetiva realidade do mundo.

A música dionisíaca é, assim, o elemento que ao um só tempo engendra as formas apolíneas de sua representação e confere a significatividade dos elementos figurativos. O mito trágico, então, deve convencer o espectador que o feio, o horrível, o doloroso e o desarmônico que ele vê na representação artística são reflexos da própria realidade do vir-a-ser. O contato com essa realidade originária se faz, segundo Nietzsche, pela dissonância musical e o impulso apolíneo deve poder despertar prazer na dissonância musical. O trabalho de Apolo seria, dessa maneira, tornar visível o disforme-musical do êxtase dionisíaco, mas apenas na medida em que Dioniso se torna apresentável e suportável para a sensibilidade humana em vista do efeito trágico, o consolo metafísico para o vir-a-ser.

É importante distinguir nisso o fato de que o dionisíaco sozinho não pode ser identificado com a ideia do trágico. No jovem Nietzsche, é a união sintético-antagonista do apolíneo com o dionisíaco que perfaz o conceito de trágico, pois este requer também necessariamente a quebra da individualidade, fornecida por Apolo nas suas afigurações do herói e do mito. Isso aponta para uma recíproca subordinação que pode, no entanto, ser pensada como coordenação. Nela, Dioniso falaria a linguagem de Apolo (a música é refletida no drama), ao mesmo tempo em que Apolo falaria a linguagem de Dioniso (os elementos figurativos no geral são significados e engendrados pela música) (NT §16). Desvela-se, com isso, o simbolismo da produção artística trágica: ela espelha a dupla reciprocidade que existe na constituição do vir-a-ser. Devido ao “apetite primevo pela aparência” (NT §4), é o substrato de sofrimento e contradições do Uno-primordial que engendra os fenômenos. Estes, enquanto aparência, proporcionam a visão extasiante e prazerosa que redime os sofrimentos e contradições do Uno-Primordial. Um necessita do outro para possibilitar a continuidade da existência.

À época dessas concepções filosóficas de juventude, Nietzsche interpreta ainda a música de Richard Wagner como manifestação do impulso dionisíaco, aproximando, portanto, a ópera alemã da antiga tragédia helênica. Nietzsche acreditava, com isso, que a obra do compositor alemão traria possibilidade de uma reforma cultural que reestabelecesse a importância da música tal como outrora fora para os gregos: afirmação e exaltação da vida (MACHADO, 2006, 240-246).

A decepção com o festival de Bayreuth dá início a uma crise nas concepções filosóficas do jovem Nietzsche, cujo monumento de sua consumação será *Humano*,



*demasiado humano*. Trata-se do afastamento das bases teóricas que perfizeram sua metafísica de artista e suas esperanças para a música alemã: Schopenhauer e Wagner<sup>97</sup>.

Tomando a autocrítica do novo prefácio a *O Nascimento da Tragédia*, vê-se que os motivos do afastamento de Nietzsche em relação a Wagner e a Schopenhauer são os pressupostos metafísicos de suas concepções. Nietzsche julga que eles estragaram e exposição do fenômeno dionisíaco na sua obra de estreia<sup>98</sup>. Sua concepção inicial do deus grego estava, assim, repleta “das coisas mais modernas”, as quais ele não percebeu enquanto tal: a linguagem metafísica kantiana e schopenhauriana, e o pessimismo romântico da música wagneriana. Com isso, o ponto de mutação na concepção do dionisíaco pode ser remetido à crítica à metafísica. Esta crítica, no entanto, não é mais compreendida no sentido da ingênua chave “platonismo invertido”, mas em direção à supressão mesma da dicotomia metafísica no projeto de transvaloração de todos os valores.

Para esse intento, Dioniso retornará e será usado como símbolo supremo de combate à metafísica ao exprimir a recusa da crença na dualidade de mundos e, por conseguinte, a rejeição de uma verdade última, suprassensível, como fundamento da totalidade do existente. Nesse sentido, o pensamento anti-metafísico instaurado a partir de *Humano, Demasiado Humano* não daria somente o testemunho da ausência do Dioniso no período intermediário do pensamento de Nietzsche, mas, também, seria o responsável pelo seu ressurgimento posterior na obra do filósofo.

O que ocorre a partir de então com o conceito de Dioniso é o reaproveitamento, sob novos parâmetros, da perspectiva trágica que Nietzsche liga à figura do deus grego desde a

---

<sup>97</sup> Para Gerard Lebrun (2008), esse momento marca uma guinada em direção a Goethe e aos clássicos na filosofia de Nietzsche. Estes fornecem para o filósofo a ideia de “grande estilo”, com a qual ele passa a conceber a criação artística como exercício paciente, disciplinado, regrado e duro. Por conseguinte, não mais como delírio ou possessão de uma força mística, como nas ideias românticas. Assim, quando, em 1888, Apolo for subsumido no deus Dioniso, Nietzsche não precisará mais negar a ordenação e a medida. Embora Lebrun reconheça a crítica à metafísica como móbil da passagem do Dioniso da obra de juventude para o Dioniso tardio, o intérprete centra sua análise na discussão estética, privilegiando a “virada goethiana” (*idem*, p. 376) no pensamento de Nietzsche. Ele não toca na temática da moral ou na crítica ao cristianismo, a qual, contudo, o próprio Nietzsche faz questão de vincular ao fenômeno dionisíaco na *tentativa de autocrítica*.

<sup>98</sup> Cf. *O Nascimento da Tragédia*, prefácio §6. Aqui, importa ressaltar que, mesmo na obra de juventude, a assimilação de Schopenhauer não é total e ingênua. Nietzsche enfatizará mais de uma vez, nos escritos de 1888, o quanto Schopenhauer se equivocou a respeito da tragédia grega, algo que o autor d’*O Nascimento da Tragédia* já estava cômico em 1872 e contra o qual já protestava (Cf. capítulo 5 da referida obra). Quando Nietzsche se dá conta, portanto, dos problemas em assimilar a metafísica de Schopenhauer aos seus próprios posicionamentos estéticos sobre a tragédia, ele procurará marcar seu distanciamento nas obras futuras. A esse respeito cf. *Crepúsculo dos Ídolos*, o que devo aos antigos 5; *Ecce Homo*, Nascimento da Tragédia 1; E também os Fragmentos Póstumos: 2 [110], do outono de 1885-outono de 1886; 6 [4], do verão de 1886-primavera de 1887; 14 [25], 14 [47], 14 [119], 15 [10], todos da primavera de 1888; 16 [77], da primavera-verão de 1888; 24 [1] de Outubro-Novembro de 1888.

época d’*O Nascimento da Tragédia*: a capacidade para encarar os aspectos dolorosos e terríveis da existência, visando sua afirmação. Trata-se de retomar esse “anseio do feio”, o pendor dos antigos helenos para os aspectos cruéis e horrorosos da vida, como chave para afirmá-la. Na obra tardia, isto implica rejeitar a necessidade de transfigurar aqueles aspectos em uma espécie de consolo metafísico no apolíneo. A “arte do consolo metafísico” que Nietzsche coloca na boca dos “jovens românticos” (NT, prefácio 7) é rejeitada em favor do “consolo *deste lado de cá*”, que tem no riso de Zaratustra sua caracterização determinante.

Nesse acerto de contas com a obra de juventude, Nietzsche ainda sustenta a perspectiva trágica por ele aberta com o dionisíaco: o deus grego continua sendo o combatente de quaisquer ficções ideais que neguem a vida; continua se opondo à excessiva racionalização do mundo; continua representando o caráter afirmativo da arte; continua designando os aspectos contraditórios e horríveis da existência; e continua simbolizando o vir-a-ser que se cria e se destrói continuamente. Todavia, é preciso tomar cuidado com essa similitude e continuidade. A retomada só não é *ipsis litteris* porque Nietzsche, na obra tardia, não vê mais o dionisíaco como um caminho que conduz até a verdadeira unidade originária do ser, nem o ligará a uma ordenação ontológica regular com o impulso apolíneo.

Sem ordem e sem unidade, o Dioniso da obra tardia converte-se em pluralidade. Contra a tentação de esquematizar essa pluralidade em algum constructo metafísico ou moral, o que Nietzsche interpreta como forma de negação da vida, o dionisíaco será usado para manter e afirmar a pluralidade nela mesma. E, se o pensamento metafísico é interpretado pelo filósofo como um pensamento que concilia os conflitos efetivos, seu novo conceito de Dioniso assumirá os conflitos sem dissolvê-los em univocidades abstratas.

Depurado dos elementos metafísicos e redimensionado para a afirmação da pluralidade, Dioniso indica também a reabilitação, recuperação e reavaliação do âmbito religioso, conforme apontou Günter Figal<sup>99</sup>, na direção de uma divinização não do além, mas da própria vida terrena. Apoiando-se em *Além de Bem e Mal*<sup>100</sup>, o intérprete sustenta que, se o pensamento de Nietzsche é anticristão, ele não é, todavia, antirreligioso. O diagnóstico da morte de Deus não deve significar a defesa, por parte de Nietzsche, do fim da experiência religiosa. Ao contrário, deve apontar outras possibilidades de experiência do divino,

<sup>99</sup> Cf.: FIGAL, G. Nietzsches Dionysos. In: *Nietzsche Studien*, v. 37, p. 51-61, 2008.

<sup>100</sup> Precisamente, parágrafos 34, 37, 40, 53, 54, 56 e 295. Sobre o mesmo tema, outra importante referência é o rico comentário de Urs Sommer ao parágrafo 53 de *Além de Bem e Mal*, o qual inclui uma alusão à preocupação de Nietzsche com a religião como algo indissociado da sua concepção tardia do Dioniso.

especificamente, possibilidades não morais fundamentadas na dicotomia metafísica de dois mundos. Enquanto um deus “além do bem e do mal”, Dioniso não chegaria ao ser humano de fora, vindo de um além, a fim de revelar uma ordem moral e um código prescritivo de conduta. Também não se dirigiria para uma vida além da terrena que prometeria redenção dos seus males. E isto porque o próprio desdobramento do pensamento ocidental, animado pela vontade de verdade e responsável pelo ocaso do Deus cristão, acaba por mostrar que não há um além, restando unicamente o pertencimento à vida terrena. A divinização de Dioniso é, assim, a divinização da própria vida em um dizer-sim incondicional ao mundo, cujo conteúdo é a doutrina do eterno retorno da própria vida (FIGAL, 2008, p. 56-58).

A argumentação de Günter Figal não deixa de mostrar a preponderância do antagonismo entre real e ideal, entre afirmação e negação da vida na reconfiguração da experiência religiosa pelo simbolismo do Dioniso. Isto converge para o ponto de vista aqui defendido, segundo o qual, mesmo que Nietzsche tome parte em assuntos religiosos, não o faz por um interesse teológico ou antropológico, mas tendo em vista avaliar em que medida os juízos de valor religiosos promovem ou denigrem a vida. Ao menos na discussão do sentido do sofrimento, esse aspecto desempenha um papel central na argumentação de Nietzsche. Por isso, esta investigação privilegia as investidas nietzschianas contra as idealizações metafísicas de um mundo verdadeiro, suprassensível e ideal, pelo qual se mede pejorativamente o valor da vida.

Todavia, muito embora não caiba a presente investigação debater o engajamento de Nietzsche com um teísmo na retomada da figura de Dioniso, é inegável a inserção do deus grego em um horizonte de discussões religiosas. Tanto assim é que Nietzsche atribui ao Dioniso da obra tardia uma característica ausente de sua formulação n’*O Nascimento da Tragédia*: um pendor anticristão. Nietzsche procura apresentar o deus grego, na *tentativa de autocrítica*, como “contradoutrina” à moral cristã e como “contra-valorização da vida, puramente artística, *anticristã*” (NT, prefácio §5). Dioniso fará parte, desse modo, na filosofia madura de Nietzsche, do seu projeto de crítica à axiologia valorativa ocidental que o filósofo passa a ilustrar emblematicamente por meio da consideração do cristianismo como “a mais extravagante figuração do tema moral”. Com isso, já em 1886 é introduzido o que virá a ser posteriormente o antagonismo entre Dioniso e o Crucificado.

Esse novo entendimento que Nietzsche tem do deus Dioniso, deixa-se atestar nas anotações preparatórias para *Além de Bem e Mal* e até em alguns apontamentos posteriores. Neles, Dioniso aparece relacionado com signos do filosofar antimetafísico, antidogmático e

extra-moral de Nietzsche: os filósofos do futuro, os céticos, os espíritos livres, os espíritos fortes, os tentadores<sup>101</sup>. Mas será em 1888 que a presença de Dioniso se tornará expressamente mais marcante e filosoficamente profunda quando Nietzsche deixa de pensar a “Transvaloração de todos os valores” como um subtítulo da intentada obra “Vontade de Poder” e passa a tratá-la como título principal de um novo projeto. Neste segundo momento, os planos para os quatro livros da transvaloração<sup>102</sup> sempre trazem Dioniso como título do quarto e último livro e frequentemente ligado ao pensamento do eterno retorno. Esta posição não é casual. Ela é antecedida de livros destinados a criticar o cristianismo, a moral e o niilismo<sup>103</sup>. Demolidos, o quarto livro traria Dioniso e o eterno retorno como expressão daquela renovação que segue à destruição. Mais que isso, esses póstumos atestam que Dioniso assume cada vez mais importância nos projetos filosóficos de Nietzsche a ponto de se tornar o signo por excelência de sua própria filosofia, tanto daquela parte destrutiva como da afirmativa. Como posição final da tetralogia da “transvaloração de todos os valores”, Dioniso viria anunciar a filosofia do eterno retorno, a própria filosofia trágica de Nietzsche.

Em 1888, portanto, Nietzsche utiliza Dioniso como símbolo para comportar uma série de proposições filosóficas: 1) afirmação integral da existência, incluindo a visão de que o sofrimento é necessário para a continuidade dela<sup>104</sup>; 2) excesso ou superabundância de forças<sup>105</sup>; 3) mútua implicação e necessário co-pertencimento entre destruição e criação<sup>106</sup>; 4) perspectiva extra-moral, a partir de uma totalidade orgânica<sup>107</sup>, sem que isso signifique redução da multiplicidade à unidade abstrata; 5) contraposição à moral cristã<sup>108</sup>.

<sup>101</sup> Cf. Fragmentos póstumos: 1 [187], do outono de 1885-Primavera de 1886; 2 [44], do Outono de 1885-Outono de 1886; e 10 [159], do Outono de 1887.

<sup>102</sup> Cf. Fragmentos póstumos: 11 [416], de Novembro de 1887-Março de 1888; 19[8], de Setembro de 1888; 22[14], de Setembro-Outubro de 1888; 22 [24], de Setembro-Outubro de 1888; 23 [8], Outubro de 1888; e 23 [13], de Outubro de 1888.

<sup>103</sup> Somente o fragmento 23 [13], de Outubro de 1888 traz uma ligeira mudança no plano para o projeto da *Transvaloração*. Ele também é concluído com uma parte ou capítulo intitulado “*Dionysos philosophos*”. Aqui, porém, a crítica ao cristianismo é substituída pela crítica à filosofia, o que pode indicar que este plano pode ter sido elaborado após a conclusão de *O Anticristo*, quando a crítica ao cristianismo já estava concluída.

<sup>104</sup> Cf.: CI, o que devo aos antigos 4, EH, Nascimento da Tragédia 2 e 3; EH, Assim Falou Zaratustra 6.

<sup>105</sup> Cf.: CI, Incursões de um extemporâneo, 10; CI, o que devo aos antigos, 5.

<sup>106</sup> Cf.: EH, Assim Falou Zaratustra 8; EH, por que sou um destino 2.

<sup>107</sup> Cf.: CI, Incursões de um extemporâneo, 49.

<sup>108</sup> Cf.: CI, o que devo aos antigos, 4; EH, Nascimento da Tragédia 1; EH, por que sou um destino 9.

### 3.2 A FISILOGIA NA CONSTRUÇÃO DO PROBLEMA

Conforme visto até aqui, Nietzsche faz uso frequente de uma ampla gama de noções oriundas das ciências biológicas de sua época, em especial da fisiologia e da medicina, para pensar o sofrimento<sup>109</sup>. O esquema tipológico de sofredores, montado em GC §370, e a análise do sacerdote ascético em GM III são emblemáticos quanto a esse aspecto. Na seção anterior, viu-se que o filósofo faz questão de formular o problema do sentido do sofrimento em uma linguagem que remete sua discussão ao campo semântico de conceitos das ciências naturais do século XIX. Assim, considerando que o *fragmento basilar* manteve-se apenas como esboço para um tópico que integraria o programa da intentada obra magna, “A vontade de Poder”, a linguagem da fisiologia nele empregada permite, ao menos, supor em que direção Nietzsche intencionava desenvolvê-lo no interior da obra citada.

Não há como saber exatamente, entretanto, se Nietzsche aprofundaria o problema em uma abordagem naturalista ou se optaria por manter a argumentação num plano mais figurativo, centrando-se no simbolismo do Dioniso e do Crucificado. É possível que ele combinasse ambas as possibilidades. Esse impasse não é uma peculiaridade do problema do sentido do sofrimento. Ele diz respeito a uma questão que, ainda hoje, alimenta um expressivo debate na *Nietzsche-Forschung* e que pode ser sumarizado na pergunta: qual o estatuto da biologia no pensamento de Nietzsche? Essa pergunta traduz a preocupação em saber se Nietzsche utilizaria as ciências naturais de seu tempo como metáfora e retórica ou se ele estaria, de fato, engajado epistemologicamente com um ponto de vista biológico de interpretação do mundo.

No interior desse âmbito de discussão, Patrick Wotling (*Nietzsche et le problème de la civilisation*) e Eric Blondel (*Nietzsche: le corps et la culture*), por exemplo, são dois grandes pesquisadores que pendem para o uso metafórico. Divergindo deles, Barbara Stiegler (*Nietzsche et la biologie*), por sua vez, não vê a biologia em Nietzsche como uma mera fonte de metáforas, sustentando que há motivos filosóficos mais profundos para a aproximação do filósofo com o discurso biológico. Gregory Moore (*Nietzsche, biology and metaphor*), por outro lado, admite que Nietzsche utiliza a biologia tanto retoricamente quanto adere a

---

<sup>109</sup> Em linhas gerais, a relação de Nietzsche com as ciências naturais de sua época gravita em torno de debates com círculos neo-kantianos a respeito de questões como teleologia, funções biológicas e teorias da evolução. Para o aprofundamento do tema, cf.: STIEGLER, B. *Nietzsche et la biologie*. Paris: Presses Universitaires de France, 2001; MOORE, G. *Nietzsche, biology and metaphor*. Reino Unido: Cambridge University Press, 2002; e EMDEN, C. *Nietzsche's naturalism. Philosophy and the life sciences in the nineteenth century*. Reino Unido: Cambridge University Press, 2014.

dicotomias e modos de pensar próprios de sua configuração no século XIX. Já Wayne Klein (*Nietzsche and the promise of philosophy*), por fim, parece tentar um equilíbrio ao argumentar que, nos escritos de Nietzsche, a fisiologia estaria situada entre o literal e o figurativo, o biológico e o semiológico. Não cabe aos propósitos da presente investigação tomar parte nesse debate<sup>110</sup>. Pois não cumpre asseverar sobre *como* Nietzsche faz a apropriação do discurso naturalista das ciências biológicas, se metaforicamente ou literalmente. Partir dessa distinção já seria em si algo impróprio para tratar o problema em Nietzsche, dado que, para o filósofo, a própria estrutura linguística é metafórica, o que faz de toda linguagem um fenômeno retórico. Se o caráter metafórico é intrínseco às representações linguísticas, segue-se que não faz sentido distinguir um significado literal, que efetivamente se embasasse na referencialidade às coisas existentes no mundo, de outros usos linguísticos supostamente alegóricos, analogísticos e imagéticos.

Dessa maneira, para a presente investigação, interessa partir da constatação de *que* Nietzsche se serve da fisiologia para a formulação do problema do sentido do sofrimento. O que se objetiva mostrar com essa consideração é o uso daquela linguagem enquanto instrumento posto a serviço da construção do problema do sentido do sofrimento. Interessa saber, portanto, o que a linguagem da fisiologia tem de especial que faz com que o problema, ao menos para Nietzsche, não possa ser formulado em outra linguagem.

Müller-Lauter<sup>111</sup> explicita três usos que a palavra “fisiologia” tem no pensamento de Nietzsche: um que segue o significado utilizado pelas ciências do século XIX; outro, que designa aquilo que determina de modo somático os indivíduos; e, por fim, o terceiro, indicando a luta de *quanta* de poder que interpretam em vista da intensificação do seu poder. Dentro do escopo da presente investigação, não cabe abordar todo o envolvimento de Nietzsche com as ciências naturais de sua época em vista de determinar a fluidez conceitual que o termo “fisiologia” tem em seu pensamento. Seria preciso, para tal, acompanhar detidamente como Nietzsche incorporou, gradual e criticamente, os elementos de suas leituras científicas, em especial de Carl L. Rüttimeyer, W. H. Rolph e Wilhelm Roux<sup>112</sup>. Aqui,

<sup>110</sup> Para fazê-lo satisfatoriamente, a investigação deveria levar em conta as rigorosas reflexões de Nietzsche sobre o caráter metafórico da linguagem que se fazem presentes desde o ensaio *Verdade e Mentira no sentido extra-moral* (1873) e das preleções sobre retórica (1872/1873), para não mencionar seus pressupostos teóricos nas preleções sobre gramática latina (1869/1870), e como elas se desenvolvem lado a lado com os estudos de Nietzsche sobre filosofia da linguagem e sobre biologia, em especial no tocante à origem orgânica, fisiológica e evolucionista da linguagem.

<sup>111</sup> 1999, p. 21-22.

<sup>112</sup> A esse respeito, os autores mencionados anteriormente no corpo do texto contribuíram com excelentes estudos. Indica-se ainda os estudos de Wilson Frezzatti Jr., em língua portuguesa brasileira, especificamente,

delimitar-se-á a consideração da fisiologia ao período estudado pela investigação, 1886-1888, e com um enfoque voltado a sua análise enquanto linguagem-instrumento.

Se é certo que, por um lado, Nietzsche utiliza o termo “fisiologia” em um sentido estritamente biológico, referindo-se aos aspectos somáticos do corpo, incluindo aí tanto as funções orgânicas físicas (por exemplo, digestão e circulação), quanto as psíquicas (por exemplo, afetos e atividade consciente), por outro lado, ao menos a partir de 1886, Nietzsche confere uma significação muito própria para a fisiologia. O significado desse termo não é, então, inteiramente redutível ao que tinha nas ciências naturais do século XIX.

Na fase tardia do pensamento de Nietzsche, a fisiologia aparece vinculada ao conceito de vontade de poder, tanto na obra publicada, quanto, com mais frequência, nas suas anotações pessoais. O fisiológico marca os processos, pelos quais os impulsos ou as forças buscam a elevação de seus *quanta* de poder. Esses processos incluem 1) a formação de uma hierarquia enquanto estabelecimento momentâneo de uma dominação de um ou mais impulsos sobre os demais; 2) uma interpretação, no sentido de uma direção pela qual essa hierarquia assimila o conflito de impulsos e perpetua sua dominação; 3) também, por meio da interpretação, a manutenção das condições de potencialização dos impulsos dominantes ou, então, ao menos as condições de conservação da dominação conquistada<sup>113</sup>. No período de 1886-1888, portanto, a fisiologia de Nietzsche compreende tanto a configuração de forças ou impulsos na sua luta por mais poder, quanto o campo de investigação destinado a diagnosticar os processos de assimilação, regulação e expansão dessas forças na sua dinâmica de potencialização<sup>114</sup>.

Entendida dessa maneira, Nietzsche situará sua fisiologia fora de uma perspectiva materialista e mecanicista, voltada para o estudo de processos somáticos. A fisiologia nietzschiana remete estes últimos à outra instância mais primitiva, aquela das forças. Por isso, estará voltada a examinar as relações de dominação, a hierarquização e os *quanta* de poder em expansão conflitiva que há na dinâmica das forças. Com a remissão dos processos biológicos àqueles outros, próprios de sua hipótese da vontade de poder, Nietzsche não está apagando ou desqualificando os resultados científicos da biologia, mas utilizando sua linguagem para

---

*Nietzsche contra Darwin e A fisiologia de Nietzsche: a superação da dualidade cultura biologia*, com os quais a presente investigação está de acordo a respeito das linhas gerais da caracterização da fisiologia nietzschiana.

<sup>113</sup> FREZZATTI, 2006, p. 285.

<sup>114</sup> Cf.: BM §13, 19 e 36, bem como o FP 2 [76], do Outono de 1885-Outono de 1886.

expressar a hipótese interpretativa de uma vontade de poder atuante em todo acontecer, quer seja no âmbito orgânico ou no inorgânico.

No tocante especificamente às ramificações da vontade de poder no âmbito orgânico, a linguagem da fisiologia será considerada por Nietzsche como a mais adequada. Ela passa a operar, então, como instrumento ao fornecer um léxico para dizer o mundo orgânico do corpo humano enquanto vontade de poder e não enquanto mundo materialista. Uma apropriação linguística similar é feita, também, com a linguagem da física, da filologia e da política, das quais Nietzsche retira, respectivamente, os termos “força”, “interpretação” e “dominação” para compor e expressar sua hipótese da vontade de poder.

Todavia, para que a linguagem da fisiologia possa dizer o corpo corretamente em consonância com a perspectiva interpretativa da vontade de poder, Nietzsche precisará afastar os preconceitos morais e os elementos metafísicos que ele julga estarem impregnados nessa ciência. Essa filtragem é feita segundo o preceito *metodológico* que utiliza o próprio corpo como fio-condutor<sup>115</sup>. Não se trata de estabelecer o significado último do corpo a fim de tomá-lo como fundamento ontológico para explicar o mundo. Nietzsche não efetua a mera inversão da tradição metafísica que privilegiava a alma como ponto de partida. O corpo nietzschiano não será concebido como matéria orgânica, executando mecanicamente funções biológicas que reduziriam o espiritual ao material em vista da sobrevivência do indivíduo ou da espécie. A ideia de um corpo entendido como unidade orgânica estável de processos, quer sejam somáticos ou bioquímicos, será rejeitada em favor de uma noção que se poderia chamar de corpo-signo<sup>116</sup>, uma ficção sintética na qual se pode ler uma pluralidade de impulsos ou forças que lutam entre si por mais poder.

Construída com base na sua hipótese da vontade de poder, essa nova compreensão concebe o corpo biológico orgânico como resultado de forças ou impulsos, interpretando-se continuamente, de modo a gerar dominações hierárquicas instáveis, dinâmicas e passageiras. As partes do corpo – células, tecidos, órgãos – estão em luta contínua, intercalando-se com períodos de equilíbrio provisório, sendo isto válido tanto para o tempo de vida de um indivíduo, como para o tempo evolutivo da espécie. Desse modo, a atrofia ou superdesenvolvimento de um órgão ou uma função, bem como seu aparecimento ou desaparecimento são, segundo a concepção nietzschiana de corpo, expressões da contínua

---

<sup>115</sup> Cf.: FP 40 [15], de Agosto-Setembro de 1885.

<sup>116</sup> Cf.: FP 37 [4], de Junho/Julho de 1885. Este fragmento embasa toda argumentação aqui feita sobre o corpo.



alternância de centros de poder no corpo. Estes continuamente se reconfiguram num processo autoregulativo, responsável por subordinar as possíveis variações a hierarquias e domínios. Modificações biológicas emergentes nesse processo são, em consequência, integradas na totalidade das relações de poder operantes num dado corpo a cada vez, dentro da qual ganhará um sentido ou uma utilidade<sup>117</sup>.

*Esse* corpo deve conduzir o pensamento à moda de uma hipótese reguladora para orientação de pesquisa e estudo, hipótese que se justifica pelo fato de Nietzsche considerar o corpo como um fenômeno mais rico, mais claro e mais apreensível que o espírito<sup>118</sup>. É possível reconhecer nisso uma alusão crítica ao método cartesiano: se a estrutura do questionamento é a mesma – partir do mais simples em direção ao mais complexo – o ponto de partida é, contudo, invertido.

A alteração do ponto de partida implica irremediavelmente uma reorientação metodológica dos princípios condicionantes do conhecimento do corpo<sup>119</sup>. Deve-se retirar do início da investigação os acréscimos interpretativos que de alguma forma introduzem elementos metafísicos para pensar o corpo. Alguns desses acréscimos que obstruem o adequado exame do corpo enquanto organização de múltiplas vontades de poder são: a crença na incondicionalidade da razão, na sua objetividade e isenção de interesses para sondar os fenômenos; a crença na causalidade como uma realidade do mundo e não como ficção reguladora do intelecto, imprescindível para a perpetuação da vida; o viés interpretativo do materialismo, embebido de metafísica ao pretender identificar unidades substanciais no mundo; o conceito de finalidade (*telos*) nos processos orgânicos; e, por fim, talvez o mais significativo, a crença na verdade, a qual acompanha a crença na distinção entre aparência e essência, fenômeno e coisa-em-si. Todas essas noções, aos olhos de Nietzsche, devem ser abandonadas. Como, então, se apresentaria uma fisiologia que abstraísse esses elementos a título de atitude experimental a fim de trabalhar com outra noção de corpo?

Para Nietzsche, restaria à ciência dos processos fisiológicos analisar e descrever a dinâmica de elevação e diminuição dos *quanta* de poder das forças atuantes num dado caso.

---

<sup>117</sup> Cf.: MOORE, 2002, p. 45-46.

<sup>118</sup> FP 5 [56], do Verão de 1885-Outono de 1887. Ainda sobre a formulação da ideia de corpo como fio condutor, cf.: FP 2 [91], 2 [102] e 2 [172], todos do Outono de 1886-Outono de 1886, além do fragmento indicado na nota precedente.

<sup>119</sup> Para o aprofundamento do movimento teórico aqui tratado de crítica às interpretações metafísico-racionalistas do conhecimento em direção a um naturalismo que não recai, no entanto, em um materialismo, cf.: BARROS, Roberto de Almeida Pereira de. Fisiopsicologia e naturalização do conhecimento em Nietzsche. In: *Cadernos Nietzsche*, v. 36, n. 1, p.279-304, 2015.

Enquanto grau de poder se alterando continuamente, as forças não são nem *res cogitans*, nem *res extensa*. A cisão entre corpo e mente é desfeita. A fisiologia de Nietzsche não se difere de uma psicologia. São antes conhecimentos combinados que se destinam a traçar a “morfologia e teoria do desenvolvimento da vontade de poder” (BM §23, tradução nossa)<sup>120</sup>. Nessa medida, as fronteiras entre fisiologia e psicologia tornam-se tão tênues a ponto de sua implicação recíproca levar a criação do neologismo “fisio-psicologia” (*Physio-Psychologie*) (*idem, ibidem*)<sup>121</sup>.

Na medida em que a vontade de poder é o anseio pelo crescimento da intensidade da força, o estudo de sua morfologia pode ser entendido como o estudo das diversas formações de domínio e hierarquia, dentro de uma dinâmica de luta incessante e mutante, que possibilitam esse incremento de poder. À luz da fisio-psicologia nietzschiana, essas instaurações de domínio podem ainda ser associadas às noções de saúde ou doença. No primeiro caso, o corpo é saudável porque, nele, a pluralidade de impulsos é subordinada ao comando de um ou mais impulsos, conseguindo o aumento de poder do conjunto inteiro. No segundo, o corpo doente é sinal de que o conjunto de suas forças constitutivas é anárquico e, por isso, não podem garantir a organização necessária para o seu crescimento. O pouco poder que disso resulta será empregado tão somente para sua sobrevivência.

Muito embora pareça, o posicionamento teórico de Nietzsche está longe de um reducionismo naturalista ou biológico. A adoção da perspectiva fisio-psicológica não expressa a crença de que se estaria agora de posse da verdade. Ao empregar o vocabulário da fisiologia, Nietzsche não busca uma linguagem mais precisa para explicar, formalizar ou quantificar o mundo, mas uma linguagem que seja capaz de combater o discurso metafísico da idealização mediante parâmetros diversos deste último. Nesse movimento, se Nietzsche aceita teses fisiológicas é porque visa à recompreensão, à avaliação e à demolição das valorações morais, religiosas, filosóficas e estéticas que ele julga hostis à vida.

Nesse contexto, a fisiologia é uma linguagem estratégica para a filosofia madura de Nietzsche, na medida em que lhe permite interpretar o mundo de modo oposto àquele da

<sup>120</sup> No original: “Morphologie und *Entwicklungslehre* des Willens zur Macht”. Na tradução brasileira, Paulo César de Souza traduz *Entwicklung* por “evolução”. Aqui, optou-se pelo termo “desenvolvimento” a fim de evitar a associação de “evolução” com a noção de “progresso”, levando em conta o posicionamento crítico de Nietzsche em relação a este último ao longo de sua obra.

<sup>121</sup> Excetuando-se os trechos desta seção, no decorrer da dissertação optou-se por empregar a expressão “fisio-psicologia” para enfatizar a interdependência entre o físico e o psíquico no pensamento de Nietzsche. A intenção, com isso, é afastar o risco de uma compreensão equivocada e anacrônica do termo “fisiologia” em Nietzsche, dado que a especialização da biologia e da medicina no século XX acabou por privilegiar, no termo “fisiologia”, apenas os aspectos fisio-bio-químicos das funções orgânicas, retirando o aspecto psicológico.

linguagem idealista abstrata, de matriz platônico-cristã. Se esta cria um mundo fictício, como toda e qualquer linguagem, ela, todavia, não reconhece o caráter ilusório de si mesma e acaba por hipostasiar aquele mundo e considerá-lo como mundo verdadeiro. Com isso, ela cria uma dicotomia com um suposto mundo falso, identificado com o mundo terreno, motivo pelo qual Nietzsche julga a linguagem idealista como forma de negação da vida.

A possibilidade para construir uma linguagem interpretativa anti-idealista e, conseqüentemente, afirmadora da vida será conferida às ciências da natureza, desde que isentas de pressupostos morais e metafísicos. Assim, elas podem mostrar o caráter simplificador, falsificador, seletivo e ficcional da cognição e da linguagem humanas e desfazer os equívocos metafísicos atrelados às interpretações de mundo das ciências, artes e filosofias.

Ao direcionar a análise dos diversos constructos interpretativos para os processos vitais atuantes no corpo vivente e estes para o jogo conflitivo de forças e impulsos por mais poder, a linguagem da fisiologia permite detectar as condições que engendraram aquelas interpretações. Enquanto tal, a fisiologia é utilizada como arte de leitura e interpretação, na medida em que reveste o corpo de sinais passíveis de decodificação. “*Eu não leio as palavras sem ver os gestos*” (AC §44), escreve Nietzsche a respeito sua arte de leitura. De igual maneira, ele não examina as interpretações sem enxergar a necessidade (*Bedürfnis*) que nelas comanda: “São as nossas necessidades *que interpretam o mundo*: os nossos instintos e os seus prós e contras. Cada instinto é uma espécie de sede de domínio, cada um tem a sua perspectiva que gostaria de impor como norma a todos os outros instintos”. (FP 1886-1887, 7 [60], tradução nossa)<sup>122</sup>.

Assim configurada, a fisio-psicologia experimental de Nietzsche permite que se perscrutem as motivações e necessidades vitais que levaram os seres humanos a estabelecerem dogmaticamente a existência e supervalorização de um âmbito suprassensível em detrimento do corporal. Porém, ao identificar também os anseios contrários, Nietzsche estabelece um antagonismo tipológico geral entre as demandas do corpo. Os corpos de constituição fisiológica malograda necessitarão de interpretações contrárias àquelas demandadas pelos corpos de fisiologia bem lograda. Nietzsche já havia expressado esse antagonismo no prólogo d’*A Gaia Ciência* e no aforismo 370 da mesma obra. Ele torna a

---

<sup>122</sup> No original: “Unsre Bedürfnisse sind es, die die Welt auslegen: unsre Triebe und deren Für und Wider. Jeder Trieb ist eine Art Herrschsucht, jeder hat seine Perspektive, welche er als Norm allen übrigen Trieben aufzwingen möchte”

fazê-lo também no *FP 14[89]*, da primavera de 1888. Dessa vez, para o problema que tem em vista, o do sentido do sofrimento, o antagonismo fisiológico é fundamental.

Se o problema divisa um conflito entre um sentido cristão e um sentido trágico para o sofrimento, este conflito, por seu turno, é derivado de necessidades diferentes em cada caso. E o questionamento heurístico dessas necessidades mostra que elas se fundamentam em constituições fisio-psicológicas antagônicas. Nota-se, com isso, a centralidade da linguagem fisiológica para a formulação do problema. É ela que permite enxergar o antagonismo. Ou ainda, é por meio da fisiologia que Nietzsche lê e interpreta o sentido do sofrimento em termos de pares antagônicos. O caráter desse antagonismo será analisado na seção seguinte e completará a base teórica para expor o que Nietzsche entende por problematização.

### 3.3 O ANTAGONISMO NA CONSTRUÇÃO DO PROBLEMA

Na primeira seção deste capítulo, foi determinado o conteúdo semântico do problema do sentido do sofrimento a partir da análise do *fragmento basilar*. Estabeleceu-se para tal sua contextualização filológica, suas conexões conceituais com fragmentos tematicamente próximos e o uso que Nietzsche faz do simbolismo do Dioniso e do Crucificado na obra publicada. Essas análises mostraram que dois elementos perpassam de modo constitutivo a formulação e o desenvolvimento do problema do sentido do sofrimento. A seção anterior se dedicou à consideração de um deles, a linguagem da fisiologia. Esta foi analisada na sua função estruturante para organizar e construir o problema do sentido do sofrimento. Agora, trata-se de completar essa análise formal do problema com uma última investida em direção ao outro elemento central. Seguir-se-á o mesmo enfoque metodológico da seção precedente, isto é, observar à escrita do problema do sentido do sofrimento.

Esse segundo elemento salta à vista: o uso de antagonismos. Nietzsche parece fazer questão de esquematizar seu pensamento sobre o sentido do sofrimento a partir do uso de pares antagônicos, quer seja “sentido cristão” contra “sentido trágico”, ou “Dioniso” contra o “Crucificado”, ou “ideal” contra o “real”, ou “negação” contra “afirmação”, ou a vida “bem lograda” contra a vida “*décadent*”. É pertinente, por conseguinte, investigar o caráter desse antagonismo.

Müller-Lauter<sup>123</sup> apresentou uma rica e profunda interpretação a respeito dos antagonismos na filosofia de Nietzsche, da qual a presente investigação se vale como base teórica. O intérprete se posiciona na contramão das interpretações que tentaram abarcar o pensamento de Nietzsche, remetendo-o a um fundamento livre de antagonismos por julgarem que estes são apenas a superfície aparente, escondendo um “núcleo mais íntimo”, uma “raiz oculta” do pensamento nietzschiano<sup>124</sup>. Diante das incompatibilidades encontradas nessa empreitada, a obra de Nietzsche teria sido reputada por esses intérpretes como incoerente, contraditória e pouco rigorosa. Tomando o caminho de não subestimar o papel dos antagonismos no pensamento de Nietzsche, a interpretação de Müller-Lauter acolhe-os e procura pensá-los como caráter próprio do filosofar nietzschiano. Em consequência, defende que os antagonismos da filosofia de Nietzsche não são equívocos lógicos de um pensamento que falhou em ser sistemático, mas sua identidade própria, compondo uma autêntica “filosofia dos antagonismos”.

Enquanto tal, a filosofia de Nietzsche não interpretaria gratuitamente as manifestações histórico-culturais humanas, tais como a moral, a verdade, o cristianismo, o niilismo, nem mesmo a própria história como sendo atravessadas por processos antagônicos marcantes. Se ele o faz é porque considera os antagonismos como algo constitutivo da própria efetividade, na medida em que esta é entendida como a incessante luta inter-relacional entre as vontades de poder (LAUTER, 2009, p. 68). Desse ponto de vista, as aparentes contradições lógicas do pensamento nietzschiano seriam dissolvidas ao se remeterem a um mais profundo antagonismo cosmológico e efetivo.

Na interpretação de Müller-Lauter<sup>125</sup>, o antagonismo efetivo se refere à “ontologia” nietzschiana das forças em conflito por mais poder. Segundo Müller-Lauter, o que existiria efetivamente, para Nietzsche, seriam realidades quantitativas, os *quanta*. Todavia, se não houvesse algum *quale*, o mundo seria homogêneo, pois a variação de *quanta* apenas se acumularia ou diminuiria, criando ou desfazendo uma massa indiferente. Logo, Nietzsche, segundo Müller-Lauter, é forçado a admitir um *quale*, o único, que é a busca por poder, ou, no

---

<sup>123</sup> MÜLLER-LAUTER, W. *Nietzsche: sua filosofia dos antagonismos e os antagonismos de sua filosofia*. Tradução de Clademir Araldi. São Paulo: Editora Unifesp, 2009.

<sup>124</sup> Tal é o caso, para Müller-Lauter, das interpretações de Lucács, Karl Jaspers e Heidegger. Cf.: op.cit. p. 30-31.

<sup>125</sup> Neste parágrafo e no próximo, sintetiza-se a longa argumentação do primeiro capítulo da obra de Müller-Lauter, aqui trabalhada. Como todas as referências diriam respeito a este capítulo e, na verdade, não a pontos ou páginas específicas, mas ao argumento como um todo, optou-se por não utilizar citações a fim de não onerar a economia da leitura.

vocabulário nietzschiano: vontade de poder. Assim, os *quanta* existentes são, propriamente, *quanta* de poder. Esse poder é entendido como a formação de domínio por meio do sobrepujamento, da assimilação, da violação de outras forças. Logo, é para se constituírem enquanto *quanta* de poder que cada *quantum*, cada “centro” de força, precisa se referir um ao outro por contraposição. Na sua busca por poder, desencadeia-se o processo gradual de alteração de *quanta*, que Nietzsche entende como um *continuum* na alteração das quantidades. Assim, é na sua ânsia por ampliação de poder que tais *quanta* engendram o movimento processual conflitivo que acaba por gerar os antagonismos da efetividade. Se tudo o que existem são *quanta* de poder, as múltiplas qualidades que são criadas são entendidas por Nietzsche como formações de domínio momentâneas, nas quais se concentrou uma maior quantidade de poder a tal ponto que esta quantidade, por diferença de grau com as demais, aparece para a percepção humana como uma qualidade<sup>126</sup>. Mas essas qualidades não expressam nada substancialmente em si. Elas despontam na relação entre quantidades. A imagem da ondulação do mar para descrever esse processo é significativa. O mar é uma homogeneidade quantitativa de partículas de água. As ondas que dele se destacam são percebidas como uma qualidade diferente no meio do amontoado de quantidade. Mas, as ondas não são qualidades que existem independentemente e em oposição ao mar. Elas surgem de dentro do movimento processual da quantidade de partículas de água.

O antagonismo efetivo, no entanto, é falseado por um outro, que provém do intelecto humano. Em vista da sobrevivência, a cognição humana, por meio da lógica, simplifica a efetividade, fixando e igualando acontecimentos até criar um mundo fictício de coisas e relações causais entre elas. Esses procedimentos lógicos criam, por conseguinte, categorias para organizar a multiplicidade efetiva, subsumindo-a em qualidades distintas que podem vir a se opor. A própria linguagem se constitui de modo a poder esquematizar e comunicar essas ficções necessárias à sobrevivência do ser humano. Para Nietzsche, quando esse esquema de organização do real se torna metafísica, isto é, quando ele projeta o mundo das ficções reguladoras da lógica no mundo efetivo, passa-se a crer que existem oposições qualitativas e substanciais no mundo real<sup>127</sup>.

---

<sup>126</sup> Cf.: FP 5 [36] do verão de 1886-primavera de 1887: “A qualidade é uma verdade *perspectivista* para nós; não um “em si”.

<sup>127</sup> A respeito da simplificação lógica operada pela cognição humana, Cf.: GC §110-112; e para a crítica dessas ficções tomadas metafísica, cf.: BM §2 e §24, além do já referenciado artigo: BARROS, Roberto de Almeida Pereira de. Fisiopsicologia e naturalização do conhecimento em Nietzsche. In: *Cadernos Nietzsche*, v. 36, n. 1, p.279-304, 2015.

Diante disso, o esforço teórico de Nietzsche para expor os antagonismos efetivos tem, então, um difícil obstáculo a contornar, que é menos a crença nos falsos antagonismos e mais a natural e necessária inclinação do intelecto humano para simplificar e falsificar a efetividade. Para levar a cabo a tentativa de representar a efetividade, segundo parâmetros mais complexos que os intuitivos, Nietzsche empreenderá uma crítica da linguagem, aliada a uma teoria do conhecimento naturalista, a partir da qual poderá ressignificar o uso de termos específicos, visando meios de expressão não metafísicos. Um desses termos, talvez o mais importante, que marca a escrita nietzschiana da efetividade do vir-a-ser é a preposição “*gegen*”. Ela é da mais alta importância teórica para a presente investigação, na medida em que está presente na fórmula “Dioniso contra o Crucificado” (*Dionisos gegen den Gekreuzigten*) e em palavras de relevante teor filosófico para o pensamento nietzschiano, tais como *Gegensatz* (antagonismo) e *Gegenbewegung* (contramovimento), todos relacionados ao problema do sentido do sofrimento. Desse modo, dado que um aprofundamento na crítica de Nietzsche à linguagem excede a delimitação teórico-metodológica da presente investigação, a argumentação elucidará o uso do antagonismo na construção do problema do sentido do sofrimento a partir já da ressignificação que Nietzsche atribui ao termo “*gegen*” em estrita relação com sua noção agonista de “guerra”.

Gerd Schank<sup>128</sup> abre uma discussão acerca do significado do termo “*gegen*” na seção que encerra *Ecce Homo*, na medida em que este termo pode indicar antagonismo. Em seu estudo histórico-filológico, o autor mostra que a palavra “*gegen*”, desde o final do século XVIII até a época de Nietzsche, tinha uma amplitude semântica maior que na língua alemã contemporânea, na qual é utilizado quase exclusivamente com o significado opositivo de “contra”. Com base nisso e visando a interpretação de *Ecce Homo* a partir da sua sentença de encerramento, Schank empreende uma análise linguístico-semântica de certos textos do filósofo, nos quais “*gegen*” é empregado e para os quais há “recursos lexicais disponíveis”: *Assim falou Zaratustra*, os cinco prefácios de 1886 e o livro V de *A Gaia Ciência*. (SCHANK, 1993, p.10).

A análise linguístico-semântica mostra que, nos textos de Nietzsche analisados, “*gegen*” podia indicar tanto rejeição (*Ablehnung*), quanto contribuição (*Zuwendung*) e comparação (*Vergleich*), sendo altamente sensível à variação de contexto (SCHANK, 1993, p.75). Essa amplitude semântica deve ser considerada para que não se transfira

---

<sup>128</sup> SCHANK, G. “*Dionysos gegen den Gekreuzigten*”: *Eine philologische und philosophische Studie zu Nietzsches “Ecce Homo”*. Bern: Peter Lang AG, 1993.

apressadamente o uso atual de “*gegen*” para o contexto de Nietzsche. O significado deste último não pode ser inferido a partir do uso linguístico atual, pois, ao longo da história do seu uso linguístico, a preposição “*gegen*” passou por um processo de restrição das funções semânticas que possuía no século XIX. Várias destas são hoje expressadas por outras preposições: “*an*”, “*zu*”, “*auf*”, “*wider*”, “*in*”, “*für*”, “*vor*”, “*mit*”. Por isso, sustenta o intérprete, não se pode tomar ingenuamente como assente que, na sentença final de *Ecce Homo*, Dioniso seja oposto ao Crucificado, pois:

Se Nietzsche quisesse expressar, aqui, um inequívoco ‘contra’, então ele poderia ter usado, sem mais nem menos, ao invés de ‘gegen’, as preposições ‘wider’ ou “contra”, como ele faz em “Nietzsche contra Wagner”. Nietzsche, no entanto, evita a unicidade do ‘contra’ e, por meio do uso do ‘gegen’, distancia-se de uma tal ‘confrontação’ direta e admite uma interpretação mais complexa do ‘gegen’, a qual - como foi dito - pode e deve ser feita somente sob a implicação fundamental de todo o contexto de “*Ecce Homo*”. (*idem, ibidem, tradução nossa*)<sup>129</sup>.

Para a crítica do uso linguístico que Nietzsche faz do termo “*gegen*” a fim de determinar o significado pragmático-comunicativo da sentença “Dioniso contra o Crucificado” em *Ecce Homo*, Gerd Schank analisa o que julga ser os três principais temas da obra: a questão da compreensão, o projeto de transvaloração de todos os valores e o problema dos antagonismos. Este último é o que interessa aos propósitos desta seção por tocar mais diretamente na formulação do problema do sentido do sofrimento.

O que Nietzsche entende por antagonismo pode ser depreendido de sua prática de guerra, explicitada em *Ecce Homo*, por que sou tão sábio 7. Ela se fundamenta em um *pathos guerreiro* que necessita de resistências e mesmo as busca porque vê na oposição uma medida de força, mediante a qual a própria força se caracteriza enquanto força. Por isso, o opositor é seletivo. A guerra nietzschiana se estabelece somente contra aquelas resistências, perante as quais é preciso investir “toda força, agilidade e mestria das armas”. O adversário deve ser, assim, um igual e não um mais fraco ou mais forte. Caso contrário, a própria força que se é jamais seria percebida enquanto força, pois ela ou não se esforçaria para guerrear (no caso do adversário mais fraco) ou seria subjugada e, assim, tida como fraqueza (no caso do adversário mais forte).

---

<sup>129</sup> No original: Hätte Nietzsche hier. Ein eindeutiges ‘contra’ zum Ausdruck bringen wollen, dann hätte er ohne weiteres statt ‘gegen’ die Präposition ‘wider’ oder ‘contra’ verwenden können, wie er es ja tut bei “Nietzsche contra Wagner”. Nietzsche vermiedet hier. Jedoch die Eindeutigkeit des ‘contra’ und durch den Gebrauch des ‘gegen’ setzt er sich ab von einer solchen direkten ‘Konfrontation’ und lässt eine komplexere Deutung des ‘gegen’ zu, die – wie desoft – nur unter gründlicher Einbeziehung des gesamten “*Ecce homo*” –Kontextes erfolgen kann und darf.



Uma guerra nesses moldes é próxima do modelo grego do *agon* (SIMENES, 2009, p. 195-197): a competição conduzida a partir do pressuposto da igualdade dos inimigos, cujo objetivo é a vitória provisória e não absoluta de um dos competidores, tal como ocorria com os campeões olímpicos ou os vencedores dos concursos de teatro na Grécia antiga. No *agon* grego, assim como na guerra nietzschiana, o objetivo não é o extermínio do oponente, mas a medição ou comparação das forças até o subjugar de uma delas, isto é, até a limitação de uma força dentro do domínio da outra. Logo, para subjugar é preciso preservar a força contrária. A preservação do domínio sobre a força subjugada é o indicativo da vitória e do crescimento da força do vencedor.

Desse modo, a competição agonal, assim como a guerra nietzschiana, pressupõe a afirmação da alteridade e a manutenção dessa afirmação. Nesse pressuposto, a existência dos opositores enquanto força só existe na forma de uma união tensa entre ambos. Sem um, o outro não se sabe enquanto força. Por isso, Nietzsche pode dizer que “atacar é em mim prova de benevolência, ocasionalmente de gratidão. Eu honro, eu distingo, ao ligar meu nome ao de uma causa, uma pessoa” (EH, por que sou tão sábio 7). A força de Nietzsche é grata em relação à força opositora porque depende da resistência desta para sua própria constituição enquanto força.

Justamente porque precisa da força contrária para se constituir, a guerra nietzschiana não pode erradicá-la. Tal como no *agon* grego, Nietzsche só pode se mostrar como mais poderoso *enquanto* mantiver o outro subjogado. A competição agonal e a guerra nietzschiana são, por conseguinte, intermitentes. O des-empoderamento da força contrária deve ser realizado apenas na medida em que esta possa ser retida subjogada e nunca, portanto, até a sua extinção. Reciprocamente, a força subjogada deve manter a tensão e a resistência ativas para evitar a tirania absoluta do vencedor, sob risco de cessar o próprio conflito, a própria competição, a própria guerra. A prática de guerra, empreendida por Nietzsche, é por isso uma dinâmica recíproca de empoderamento e desempoderamento, ou ainda, de recíproca afirmação e limitação entre as forças. Decisivo para sustentar essa interpretação é a declaração de guerra ao cristianismo, feita por Nietzsche:

Eu declarei guerra ao anêmico ideal cristão (junto com tudo o que está estreitamente relacionado a ele), não com a intenção de destruí-lo, mas apenas para pôr um fim à sua *tirania* e liberar espaço para novos ideais, para ideais *mais robustos*... A continuação do ideal cristão é uma das coisas mais desejáveis que há: e já para o bem dos ideais que querem se afirmar ao lado dele e talvez acima dele – eles tem que ter oponentes, oponentes *fortes* para se tomarem *fortes*. – Assim, nós, imoralistas, precisamos do *poder da moral*: nosso instinto de autopreservação quer

que nossos *oponentes* permaneçam sendo fortes – quer apenas se tornar senhor deles – (FP 1887, 10 [117], *tradução nossa*)<sup>130</sup>.

A guerra que é declarada por Nietzsche é de todo diferente da guerra de morte que o filósofo julga identificar no cristianismo e, na verdade, em todo pensamento idealista. Seu diferencial reside no fato de que Nietzsche teria visto a “verdadeira oposição”, aquela entre, por um lado, um “instinto *que degenera*” e que se volta contra a vida por “avidez de vingança” e, por outro lado, uma “fórmula de *afirmação suprema* nascida da abundância, da superabundância, um dizer Sim sem reservas, ao sofrimento mesmo, à culpa mesmo, a tudo o que é estranho e questionável na existência mesmo” (EH, Nascimento da Tragédia 2).

No primeiro polo da oposição, Nietzsche coloca “o cristianismo, a filosofia de Schopenhauer, em certo sentido já a filosofia de Platão, o idealismo inteiro, como formas típicas” (*idem, ibidem*). Todos eles são formas do “instinto *que degenera*” porque são expressões de uma fisiologia doente, expressões da *décadence*. Enquanto tal, eles se vingam da vida, ao forjar interpretações metafísicas e religiosas que negam o seu antagonismo efetivo e que visam fixar o vir-a-ser. A prática de guerra dessas interpretações se caracterizaria pelo isolamento de termos, decorrentes da postulação de falsos antagonismos – da qual a separação entre ideal e real é a mais geral e significativa –, tal como mencionados anteriormente na exposição da interpretação de Müller-Lauter. A partir dessa cisão, visar-se-ia a intransigente extinção do polo valorado como negativo (o feio, o mal, o falso, o mentiroso etc.). Com isso, alcançar-se-ia um almejado *finale*, um *telos*, que, embora seja diversamente interpretado ora como síntese conciliadora, ora como redenção, como reino da razão etc., mantém o elemento característico de se definir pela cessação do antagonismo, pela hegemonia absoluta do polo valorado positivamente (SIMENES, 2009, p. 191).

O segundo polo da “verdadeira oposição” é a visão trágico-dionisíaca que, ao afirmar os aspectos terríveis da existência, afirma o conflito que eles podem produzir no indivíduo. E, porque é uma “afirmação suprema”, sem reservas, da vida integralmente, a visão trágica pode admitir o combate aos aspectos terríveis sem pretender ou precisar aniquilá-los.

---

<sup>130</sup> No original: Ich habe dem bleichsüchtigen „Christen-Ideale“ den Krieg erklärt (samt dem, was ihm naheverwandt ist), nicht in der Absicht, es zu vernichten, sondern nur um seiner *Tyrannie* ein Ende zu setzen und einen Platz frei zu bekommen für neue Ideale, für *robustere Ideale*... Die Fortdauer des christlichen Ideals gehört zu den wünschenswerthesten Dingen, die es giebt: und schon um der Ideale willen, die neben ihm und vielleicht über ihm sich geltend machen wollen — sie müssen Gegner *starke* Gegner haben, um *stark* zu werden. — So brauchen wir Immoralisten die *Macht der Moral*: unser Selbsterhaltungstrieb will, daß unsere *Gegner* bei Kräften bleiben, — will nur *Herr über* sie werden. —

Diante dessas duas concepções de guerra e de antagonismo, aquela que está no uso que Nietzsche faz da preposição “*gegen*” é o antagonismo efetivo, próprio de uma visão trágica, que só é preservado por uma prática de guerra agonista. No “*gegen*” nietzschiano está subentendida não uma oposição excludente, mas uma oposição comparativa ou competitiva. Assim, Gerd Schank (1993, p. 101-103) defende uma leitura comparativa da fórmula final de *Ecce Homo*, em detrimento de uma leitura ingenuamente opositiva. Para o intérprete, dever-se-ia entender a fórmula “Dioniso contra o Crucificado” (*Dionysos gegen den Gekreuzigten*) como “Dioniso comparado ao Crucificado” (*Dionysos gegen den Gekreuzigten gehalten*).

Importa frisar que a leitura comparativa não exclui, contudo, o conflito. Não é uma leitura que visa uma mediação, uma conciliação em algum denominador comum entre as forças. A comparação combate apenas o equívoco de pensar que Nietzsche propõe oposições radicais, visando à extinção ou à intransigente exclusão do oponente. Nessa linha de pensamento, a comparação adverte contra a ideia de substituir o Crucificado por Dioniso, dando a este hegemonia absoluta. “Dioniso contra o Crucificado” não significa “Dioniso em vez do Crucificado”. Se não se mantém isso em vista, a leitura comparativa corre o risco de produzir equívocos.

Assim, a melhor forma de ler a comparação sugerida por Gerd Schank seria verter a sentença para uma formulação que expressasse o máximo possível o antagonismo efetivo que Nietzsche tem em vista. Uma tal formulação, sugere-se, poderia ser, por exemplo: “Dioniso medido em oposição ao Crucificado”. Esta formulação conjuga de modo complementar a oposição e a comparação. A oposição se mostra como pedra de toque que orienta a comparação a fim de evitar a conciliação em um denominador comum, ao passo que a comparação explica o sentido da oposição como não sendo o do extermínio, mas o da competição.

Desse modo, diferente do falso antagonismo metafísico que anula a heterogeneidade ao excluir um dos polos do conflito, o “*gegen*” de Nietzsche expressa um antagonismo que afirma a heterogeneidade múltipla e conflitante. A relação que este último “*gegen*” estabelece entre os pares antagônicos é, por conseguinte, de uma necessária interdependência entre eles, pois só esta lhes permite se estabelecerem enquanto forças em disputa e se condicionar enquanto tal, sem obliterar sua heterogeneidade. Assim, o “*gegen*” da sentença que encerra *Ecce homo* e que designa o problema do sentido do sofrimento no *fragmento basilar* não fala a partir da metafísica, mas se inscreve em e escreve uma “linguagem dionisíaca transvalorada” (SCHANK, 1993, p. 153).

Na medida em que Nietzsche subsume a compreensão do antagonismo entre sentido trágico e sentido cristão do sofrimento à sentença “Dioniso contra o Crucificado”, as considerações acima também são válidas para o modo como Nietzsche formula seu problema do sentido do sofrimento. Os antagonismos que marcam a formulação do problema estão escritos a partir de uma visão trágico-dionisíaca com outra concepção de guerra e de “*gegen*”. Trata-se de um ponto de vista que se faz sempre expondo conflitos e por conflitos. A perspectiva trágica pensa por conflitos e não pode abrir mão deles, ou seja, não pode elaborar o conflito visando sua solução.

Não obstante, se a formulação do problema do sentido do sofrimento é uma formulação trágica, ela, contudo, por si só, não esclarece o que há de problemático no sentido do sofrimento. A escrita trágica do problema só diz respeito ao *modo* como o problema deve ser considerado: como competição agonal, como uma guerra comparativo-opositiva, nunca como guerra de extermínio. O problema surge exatamente dos termos que são colocados nesse antagonismo trágico-dionisíaco porque um deles ilustra o antagonista totalmente contrário ao modo de condução dessa guerra. Justamente porque há a presença de um elemento que, colocado ante o outro, ameaça pôr fim no conflito e exterminar toda e qualquer alteridade é que se instaura o problema do sentido.

Isso quer dizer que, já de início, não se pode pensar o problema do sentido do sofrimento isoladamente a partir tão somente do sentido trágico ou tão somente do sentido cristão. Pois, no primeiro caso, embora ele admita a pluralidade de sentidos, nenhum destes visaria à guerra de extermínio sobre os demais. A existência dos sentidos estaria preservada e o conflito efetivo do vir-a-ser seria mantido. No segundo caso, a pretensão de universalidade e unicidade do sentido, excluiria a existência de qualquer outro. Não haveria, então, um antagonista que lhe pudesse apontar erros, perigos, defeitos, equívocos e, conseqüentemente, comprometer a existência do pretense sentido absoluto. Em nenhum caso, tomados isoladamente, a existência dos sentidos é posta em risco de extermínio porque eles são entendidos de modo diverso. No registro do sentido trágico, não cabe falar de sentido unívoco e universal. A noção de sentido já pressupõe que ele seja sempre plural e particular. No registro do sentido cristão, a noção de sentido é construída com base na ideia de univocidade e universalidade. Está fora de questão conceber um sentido plural. Por isso, o sentido cristão e o sentido trágico não são contraditórios, mas contrários e antagônicos.

Por conseguinte, é apenas quando esses dois sentidos, com lógicas distintas, são postos em choque no mesmo plano de competição, o da vida, é que surge o caráter problemático.

Somente a escrita trágica pode trazer adiante, pôr em frente da vista, colocar defronte, apresentar em primeiro plano, isto é, problematizar<sup>131</sup> a contrariedade inerente a cada sentido e que os faz entrar em conflito. Pois, somente a escrita trágica é capaz de preservar o antagonismo a partir da heterogeneidade dos polos contrários e assim mantê-los em sua alteridade. Também no significado de “problema” enquanto “obstáculo”, cada sentido é um problema para o outro. A maneira como o sentido é concebido no registro trágico é um obstáculo às pretensões de universalidade e absolutização do sentido cristão, e vice-versa, o sentido cristão impede a tragicidade do sentido porque anseia por excluir todo o diferente.

A compreensão dos antagonismos permite estabelecer, portanto, o que Nietzsche entende por problematização, ao menos no caso do problema do sentido do sofrimento. Trata-se da apresentação do conflito entre duas interpretações que tem fundamentos contrários porque provêm de necessidades fisiopsicológicas divergentes. Para materializar essa colocação na escrita, Nietzsche faz uso de uma concepção agonista de antagonismo que permite contrapor as duas perspectivas antagônicas a partir do que Nietzsche julga ser a alteridade própria de cada uma. A seção seguinte encerrará o capítulo, mostrando no que consiste essa alteridade singular de cada um dos sentidos a fim de que se entenda melhor porque são antagônicos. Conforme argumentado aqui, tal exposição só será válida se for conduzida, no entanto, a partir do próprio antagonismo e não dos sentidos isoladamente.

### 3.4 SENTIDO CRISTÃO E SENTIDO TRÁGICO.

Levando em conta o caráter axial do antagonismo na conformação do problema do sentido do sofrimento, julga-se indevido e improcedente explicitar o sentido cristão ou o sentido trágico isoladamente. É forçoso considerá-los a partir do seu antagonismo constitutivo, pois, como foi visto na seção anterior e como se verá mais detidamente agora, a alteridade é sempre pressuposta em cada caso, quer seja pela lógica da guerra de extermínio (sentido cristão) ou pela competição agonística (sentido trágico).

A respeito do sentido cristão do sofrimento, Nietzsche escreveu largamente. Dele, o filósofo trata, por exemplo, quando delineia a psicologia do cristianismo n’*O Anticristo*; também quando analisa a maneira pela qual o sacerdote ascético interpreta o sofrimento na terceira dissertação de *Para a genealogia da moral*; escreve sobre o assunto ainda quando

---

<sup>131</sup> Usa-se, aqui, a palavra com base na sua etimologia grega, composta por *pró* (diante, à frente) e *bállein* (pôr, colocar, lançar).

aborda aqueles sofrendores por empobrecimento de vida no §370 d'*A Gaia Ciência*; e uma vez mais toca no tema em *Além de Bem e Mal* quando, em uma série de aforismos (p.ex. 44, 202 e 225), critica as ideias modernas que pretendem abolir o sofrimento. O que há de comum na abordagem desses textos é o ataque à idealização de uma vida sem sofrimento, uma vez que isto significa, para Nietzsche, sintoma de *décadence* e negação da vida.

Esse aspecto é fundamental. Nos termos do *fragmento basilar*, o sentido cristão se refere à interpretação, segundo a qual o sofrimento “deve ser a via para uma existência bem-aventurada (*selig*)”. Ele expressa, com isso, a ideia de uma fuga deste mundo para um outro, idealizado, e em cuja ficção se retira tudo o que neste mundo faz sofrer: a transitoriedade, a sede de domínio, a voluptuosidade, o acaso, os apetites, o conflito, o perigo, a ira, mesmo o conhecimento, a beleza, em suma, o que Nietzsche considera signos de nobreza e esplendor do tipo humano<sup>132</sup>. E quem tem motivos para negar isso, pergunta Nietzsche no §15 d'*O Anticristo*? Quem sofre da realidade. Ou seja, aqueles indivíduos que padecem de uma extrema suscetibilidade a dor, aqueles em quem há preponderância dos sentimentos de desprazer sobre os sentimentos de prazer. Estes necessitam imaginar outro mundo, no qual haja condições de vida favoráveis para sua fraca constituição fisiopsicológica. Necessitam, por isso, conferir a essa vida imaginária valor superior sobre a vida terrena, o que lhes garante uma prescritividade para determinar o sentido desta e conduzi-la com vistas à compensação do sofrimento que lhe é inerente (GM III 11).

Desse modo, justifica-se a ocorrência do sofrimento no mundo como degrau necessário para uma vida ideal, tida como melhor. Isto fornece uma razão *não* para afirmar a vida terrena no sentido dionisíaco, mas meramente para aceitá-la, e, vale dizer, aceitá-la como meio e instrumento para a outra vida. Essa aceitação não quer a vida integralmente, mas apenas a face prazerosa, projetada no ideal de uma outra vida. Continua-se, assim, querendo abolir o sofrimento. Mas, já que não se pode fazê-lo nesta vida, ao menos se consegue tolerá-lo com o fornecimento de um sentido.

<sup>132</sup> Cf.: FP 11[363], de Novembro de 1887/Março de 1888, no qual se pode ler já no início:

“Nós *reconstruímos* o ideal cristão: resta *determinar* o seu valor.

1. Quais valores são *negados* por esse ideal: o que contém o *ideal antagônico*?

Orgulho, *pathos* da distância, a grande responsabilidade, a arrogância, a animalidade imponente (*prachtvolle*), os instintos guerreiros e conquistadores, a divinização da paixão, a vingança, a astúcia, a ira, a voluptuosidade (*Wollust*), a aventura, o conhecimento...

: o ideal nobre é negado: beleza, sabedoria, poder, imponência e periculosidade do tipo humano: o estabelecimento de metas (*der Ziele setzende*), o ser humano “futuro” (– aqui o cristianismo resulta como *conclusão do judaísmo* –). (tradução nossa).

Fisio-psicologicamente considerada, a pergunta “para que o sofrimento?” já é sintoma de um profundo mal-estar *na e com* a existência terrena e sinônimo de uma insuficiência de forças para extrair desta um sentido, uma meta. Precisamente nessa incapacidade reside o ponto crucial, a partir do qual se determinará uma noção de sentido. Esta não será construída em consonância com o que Nietzsche pensa ser o mundo real, ao menos na sua visão dionisíaca de mundo dos últimos escritos<sup>133</sup>.

No caso do sentido cristão, será edificada uma noção ascética de sentido. Essa noção, caracterizada na seção 23 da terceira dissertação de *Para a genealogia da moral*, concebe o sentido como sentido ideal. Trata-se de uma concepção de sentido, cujo conteúdo semântico expressa condições idealizadas, as quais consistem na negação do acaso e da multiplicidade do mundo terreno. Essa noção também reivindica para si o estatuto de finalidade absoluta, de universalidade, de incondicionalidade e de prescritividade que acarreta na intransigente negação de qualquer outro sentido, qualquer outra meta e interpretação.

Considerando que o texto da terceira dissertação se volta para o passado moral da humanidade a fim de delinear os contornos de sua configuração no presente, e que este delineamento é justamente a estrutura ascética da moral ocidental, então, aquele texto diz algo sobre a maneira pela qual essa moral lida com o sofrimento, na medida em que o ascetismo é interpretado por Nietzsche como uma resposta ao sofrimento. Na concepção de Nietzsche, a lógica ascética parte do estabelecimento de uma vida ideal, sem sofrimento, haja vista que não consegue interpretá-lo senão como objeção à vida, para, então, infligir ao corpo terreno toda a crueldade de uma antinatureza, sob pretexto de ser um meio necessário para alcançar aquela vida ideal.

Nietzsche vê nessa maneira de interpretar o epítome do *ethos* da cultura ocidental em relação ao sofrimento. Quer seja na forma das redenções religiosas, das utopias político-sociais modernas ou na forma da felicidade capitalista, o sofrimento não é mais que uma ponte para uma existência imaginária, considerada melhor e superior e que redime a vida terrena. Porém, na medida em que esta ficção exerce um poder prescritivo na conduta do ser humano, ela o incapacita a se engajar ativamente com uma apropriação positiva do próprio sofrimento, segundo critérios terrenos e pessoais de apreciação de valor.

Para Nietzsche, dentro do quadro dessa prática moral ascética, o sentido cristão teria condicionado o homem a almejar um único sentido para a totalidade da existência e de modo

---

<sup>133</sup> Cf. FP 38 [12], de Junho-Julho de 1885.

definitivo, justificando de uma vez por todas o sofrimento terreno. O sentido é pensado, assim, como sentido para a totalidade da existência e de uma vez por todas. A radicalidade dessa concepção aprisiona o ser humano num “sistema fechado de vontade, meta e interpretação” (GM III 23), no interior do qual o caráter interpretativo do sentido cristão é encoberto. Trata-se do mesmo sistema de incondicionalidade da crença, apresentado no primeiro capítulo no tocante à verdade. O sentido cristão fornece a segurança requerida por uma vontade fraca que não consegue se afirmar na corrente do vir-a-ser. A fim de evitar o sofrimento causado pelo vir-a-ser, essa vontade fraca necessita de uma crença que não seja abalada por ele, que a ele resista e vença sobre ele. Daí porque o sentido cristão do sofrimento precisa aparecer, então, não como fruto interpretativo perspectivístico de uma vontade de poder atuante, mas como a única e incondicional meta de tudo, oriunda da revelação divina de uma ordem moral do mundo ou da imposição necessária a partir da essência das coisas, cuja hierarquia e ordenamento metafísicos funcionariam como um “dever-ser” para a ação humana.

Assumindo esses aspectos, o sentido cristão tem uma função prática bem delimitada: preservar e proteger uma vida que degenera e que luta para perseverar na existência à sua maneira (GM III 13). Ele torna inteligível e suportável os aspectos terríveis e infelizes da existência a partir de uma outra vida, tida como feliz. Esse sentido precisa ser robusto o bastante para que não seja destruído e contradito facilmente. Por isso, ele precisa generalizar não só o que ele entende por sofrimento e sentido, como também as condições de vida que necessitam entender sofrimento e sentido à sua maneira. Quem assim necessita desse sentido ideal, por exemplo, o sacerdote ascético, não pode admitir a diferença e a divergência porque não é fisiologicamente forte para o conflito. Isso significa que é próprio do sentido cristão ignorar a particularidade do sofrimento de cada um, bem como a particularidade do sentido que esse sofrimento pode vir a ter na vida de um indivíduo. Se, por um lado, ele salva a vontade de um niilismo suicida, por outro lado, ele iguala as vontades dos indivíduos ao fornecer-lhes a única e mesma meta, a única e mesma moral.

Todavia, Nietzsche julga que esse sentido cristão do sofrimento é ameaçado a partir do momento em que a vontade de verdade toma consciência de si como problema e destitui o poder prescritivo do ideal ascético como instância interpretativa incondicional. Se este tinha sido até então o único sentido para o sofrimento humano, sua derrocada retira da vontade humana sua meta e a lança no desespero do sem sentido. Contudo, esse estado assim se mostra apenas porque não se conheceu outra lógica de produção de sentido. Isso significa



dizer que não foi até então cogitada a possibilidade de viver uma existência onde o sofrimento não tenha uma lógica de sentido diferente daquela que o ideal ascético mostrava. Propõe-se aqui a interpretação, segundo a qual a alternativa nietzschiana para esse problema está na sua noção de sentido trágico, animada por outra lógica de produção de sentido. Para tal, propõe-se também a leitura, segundo a qual essa nova lógica surge da confluência da noção de fluidez de sentido com uma concepção trágica de mundo. A confrontação entre sentido cristão e sentido trágico pode ser lida, então, como a confrontação entre um sofrimento com sentido ascético e um sofrimento com outra lógica de sentido, a lógica da fluidez. Entre ambos estaria o niilismo, enquanto uma transição que impele o movimento em direção a uma nova lógica de sentido.

Para mostrar como o sentido trágico traz em si uma reconfiguração da lógica de produção de sentido, é necessário delinear, primeiramente, o que Nietzsche entende por trágico. Considerando apenas a obra publicada no período de 1886-1888, Nietzsche não fornece uma definição explícita do que entende por trágico. Ele também não utiliza o termo de modo unívoco. Antes, vincula-o a uma série de palavras distintas. Em um breve inventário ilustrativo dessa difusão, pode-se mencionar que ora a noção de trágico aparece como designativo para um tipo de "pathos"<sup>134</sup>, ora para um "sentimento"<sup>135</sup>, ou ainda para um tipo específico de artista<sup>136</sup> ou filósofo<sup>137</sup>. Nietzsche usa ainda a noção de "trágico" para aludir a uma "visão e compreensão trágica da vida"<sup>138</sup>, também a uma "compaixão trágica"<sup>139</sup> e mesmo prometer uma "era trágica"<sup>140</sup>. Não obstante essa variedade, alguns textos elucidativos sobre o trágico na fase final aproximam-no recorrentemente de um conjunto sempre bem específico de outras noções do pensamento nietzschiano.

Ao interpretar sua obra de estreia em *Ecce Homo*, Nietzsche sustenta ter descoberto com ela uma "fórmula de afirmação suprema" (EH, O nascimento da tragédia 2), nascida da superabundância de forças. Trata-se do fenômeno do dionisíaco, um estado de êxtase jubilatório perante tudo o que existe, no qual, inclusive, o sofrimento, os absurdos e monstruosidades da existência não são rejeitados, mas acolhidos para atuarem como

<sup>134</sup> EH, Assim falou Zaratustra 1.

<sup>135</sup> CI, o que devo aos antigos 5.

<sup>136</sup> CI, a "razão" na filosofia 6; CI, incursões de um extemporâneo 24.

<sup>137</sup> EH, O nascimento da tragédia 3

<sup>138</sup> GC 370.

<sup>139</sup> BM 229; GM II 7.

<sup>140</sup> EH, O nascimento da tragédia 4.

estimulante à vida. No êxtase dionisíaco, a vontade de vida intensifica a valentia, a coragem e a liberdade ante o que é temível e questionável na existência. Torna-se, portanto, suportável a visão de uma realidade cruel, sem sentido e transitória. É ainda o próprio Nietzsche, na sequência de seu comentário a sua obra inicial (EH, O nascimento da tragédia 3), quem afirma ter encontrado a concepção do trágico ao ter apreendido a afirmação dionisíaca da realidade. Ele, então, recorre a um trecho do *Crepúsculo dos ídolos* para expressar sua descoberta do trágico:

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 *isso* chamei dionisíaco, nisso vislumbrei a ponte para a psicologia do poeta *trágico*. Não para livrar-se do pavor e da compaixão, não para purificar-se de um perigoso afeto mediante sua veemente descarga – assim o compreendeu Aristóteles –: mas para, além do pavor e da compaixão, *ser em si mesmo* o eterno prazer do vir-a-ser – esse prazer que traz em si também o *prazer no destruir...* (CI, o que devo aos antigos 5).

Mais uma vez a noção de afirmação aparece como elemento marcante. Agora, ela implica também ser em si o eterno prazer do vir-a-ser, o qual é também o prazer no destruir. Afirmação e vir-a-ser são conectados por Nietzsche uma vez mais na seção de *Ecce Homo*, em que explica sua compreensão do trágico pela citação feita acima. Ele, então, diz que o decisivo numa filosofia dionisíaca é a “afirmação do fluir e do destruir (...), o dizer Sim à oposição e à guerra, o *vir a ser*, com a radical rejeição até da noção de ‘Ser’” (EH, O nascimento da tragédia 3). Há, agora, três elementos envolvidos na compreensão do trágico – a afirmação, o dionisíaco e o vir-a-ser – que precisam ser explicitados na sua relação própria.

A respeito do recurso ao dionisíaco para estabelecer uma compreensão do trágico, trata-se de algo, do qual Nietzsche já se vale em *O Nascimento da Tragédia*<sup>141</sup>. No entanto, na obra de 1872, o trágico é também caracterizado pelo elemento apolíneo. Já no dito período final de sua filosofia, a nova compreensão que Nietzsche tem de Dioniso subsume neste aquilo que antes era creditado à figura de Apolo. Com isso, altera-se também a noção de trágico. Mostrou-se já anteriormente, na seção inicial deste capítulo, que a modificação, pela qual passa a compreensão do Dioniso em Nietzsche consiste na rejeição dos seus componentes metafísicos, congregados na ideia do Uno-primordial. Consonante a isso, é rejeitada também a noção de que a imersão da dura e terrível realidade do vir-a-ser necessita de um consolo figurativo do véu apolíneo.

---

<sup>141</sup> Cf., por exemplo: NT 16, 17 e 22.

Desse modo, ao empregar a noção de trágico na fase final, Nietzsche não almeja um retorno a suas teses metafísicas de 1872, muito menos um resgate ingênuo de uma visão de mundo grega. Em 1886-1888, a visão da inexorável condição de estar submetido aos movimentos de geração e destruição do vir-a-ser não pode mais ser contornada com o uso da metafísica. Nietzsche, então, abandona a noção de um embelezamento da existência, feito sob o molde apolíneo do consolo metafísico. Decisivo, agora, é a força e a coragem para aquiescer exitosamente à realidade sem qualquer lenitivo. Seu conceito para isso é o de afirmação (*Bejahung*) incondicional, enfaticamente vinculado a Dioniso. A força e a coragem para a afirmação serão, por sua vez, postas à prova por dois outros conceitos que inexistiam à época da caracterização do trágico feita em *O nascimento da tragédia*: o amor *fati* e o eterno retorno.

A afirmação dionisiaca pressupõe um ato de vontade. “Quero ser, algum dia apenas alguém que diz Sim!” (GC 276), são os votos de Nietzsche para o seu ano novo que abre o quarto livro d’*A Gaia Ciência*. No mesmo aforismo em questão, a preparação do querer afirmativo requer, por sua vez, que se aprenda “a ver como belo aquilo que é necessário nas coisas” (*idem, ibidem*). Ou seja, o querer afirmativo requer, assim, um movimento interpretativo prévio que atinja o modo de ver as coisas. Não, porém, como um ornamento ou revestimento que, funcionando como ilusão consoladora, encobre os aspectos terríveis da existência. O movimento interpretativo que modifica a visão das coisas serve para ensinar a ver *como* belo e não para proteger a visão com alguma lente de beleza atenuante. Nesse ensinamento, o necessário é visto *enquanto* belo. Ou seja, a afirmação do querer pressupõe o movimento interpretativo, pelo qual é operada a identidade entre belo e necessário. Somente, então, completa Nietzsche, alguém se torna um daqueles que “fazem belas as coisas”. Assim, se o sofrimento é uma necessidade intrínseca à vida, afirma-lo é apropriar-se esteticamente dele para fazê-lo belo. Trata-se de uma noção de beleza que não é mais compreendida como véu apolíneo, mas que está associada à força fisiológica para o deleite com os aspectos terríveis da existência:

É uma questão de força (de um indivíduo ou de um povo) *se e onde* é colocado o juízo “belo”. O sentimento de abundância, de *força acumulada* (a partir do qual é permitido receber corajosamente e alegremente muitas coisas, ante as quais o fraco estremece) – o sentimento de *poder* pronuncia o juízo “belo” ainda sobre coisas e estados, os quais o instinto de impotência somente pode avaliar como *dignas de ódio*, como “feio”.

(...) Disso resulta, em larga escala, que a *preferência por coisas questionáveis e terríveis* é um sintoma de *força*: enquanto que o gosto pelo *bonito e delicado* pertencem aos fracos, aos delicados. O *prazer* na tragédia, sintoma de épocas e de caracteres *fortes*: seu *non plus ultra* é talvez a *divina commedia*. São os espíritos

*heroicos* que dizem sim a si mesmos na crueldade trágica: eles são suficientemente duros para sentir o sofrimento como *prazer* (FP 1887, 10 [168], *tradução nossa*)<sup>142</sup>.

Ver o necessário como belo é, por conseguinte, um signo de força. O que é necessário, no entanto, o que aconteceu, acontece e tem de acontecer são também aqueles aspectos da existência terríveis, contraditórios e questionáveis, os aspectos que pertencem à esfera do sofrimento. Afirmar dionisicamente os aspectos sôfregos e absurdos da vida significa, então, reconhecer sua necessidade intrínseca à vida e apropriar-se esteticamente deles para fazê-los belos. Sem pretender condenar ou rejeitar algum aspecto da existência, portanto, a afirmação implica um ato de vontade, pelo qual se quer tudo o que ocorreu e ocorre de tal modo que os quer como *fatum*, como algo necessário.

O “necessitarismo” de Nietzsche implica em não querer a realidade diferente do que foi e do que é. Ele expressa uma aprovação do atual e do presente que não visa ocultá-lo, nem se esgota numa resignação. A afirmação nietzschiana é um querer ativo que se apoia numa interpretação da existência que visa à ação: fazer belas as coisas. Não querer nada diferente, não se ressentir pelo que ocorreu, enxergar a beleza no necessário de modo tal que possa “redimir o que passou e transmutar todo ‘Foi’ em ‘Assim eu quis’” (ZA II, Da redenção), isso tudo marca, para Nietzsche, uma atitude de amor ao destino. Em seu léxico: *amor fati*.

A equiparação da vontade com o destino ocorre, por sua vez, no ato da criação. Somente uma vontade que cria pode utilizar o que ocorreu como material para transformá-lo (*idem, ibidem*). Aceitar o passado e toma-lo como possibilidade plasmadora é, para Nietzsche, o maior ato de afirmação, pois não nega o que passou. Ao contrário, assume o movimento a partir do passado, libera o querer de ficar atado a ele e possibilita o prosseguimento do vir-a-ser, utilizando o passado como matéria para plasmar o futuro.

“Criar” – diz Zarathustra – “Eis a grande libertação do sofrer, o que torna a vida leve” (ZA II, Nas ilhas bem-aventuradas). A criação não é mais orientada, aqui, por uma metafísica de artista, cujo propósito seria erigir um consolo metafísico nas belas aparências apolíneas.

---

<sup>142</sup> No original: “Es ist die Frage der Kraft (eines Einzelnen oder eines Volkes), ob und wo <das> Urtheil „schön“ angesetzt wird. Das Gefühl der Fülle, der aufgestauten Kraft (aus dem es erlaubt ist, Vieles muthig und wohlgemuth entgegenzunehmen, vor dem dem Schwächling schaudert) — das Machtgefühl spricht das Urtheil schön noch über Dinge und Zustände aus, welche der Instinkt der Ohnmacht nur etwas Hassenswerthe<s> als „häßlich“ abschätzen kann.

(...) Daraus ergibt sich, in's Große gerechnet, daß die Vorliebe für fragwürdige und furchtbare Dinge ein Symptom für Stärke ist: während der Geschmack am Hübschen und Zierlichen den Schwachen, den Delikatsten zugehört. Die Lust an der Tragödie, Symptome starker Zeitalter und Charaktere: ihr non plus ultra ist vielleicht die div<ina> com<media>. Es sind die heroischen Geister, welche zu sich selbst in der tragischen Grausamkeit Ja sagen: sie sind hart genug, um das Leiden als Lust zu empfinden...”. Ainda sobre o mesmo tema, cf.: FP 1887, 10 [167].

Ao contrário, “para que haja criador” – prossegue Zaratustra – “é necessário sofrimento e muita transformação. Sim, é preciso que haja amargos morreres em vossa vida, ó criadores! Assim sereis defensores e justificadores de toda transitoriedade” (*idem, ibidem*). Criar requer, agora, outra atitude perante os aspectos dolorosos da existência. É preciso assumi-los em si e para si, sem temer aqueles “amargos morreres em nossa vida”, isto é, a destruição e a transitoriedade. É preciso ter, inclusive o prazer no destruir. O ato de criar é, então, afirmativo na medida em que imita em si o vir-a-ser. Destrói-se uma matéria já plasmada para possibilitar a reconstrução. Destruir e construir são duas faces interdependentes da criação nietzschiana que possibilitam a continuidade do fluxo, do movimento, da renovação.

Todavia, isso não diz respeito somente à criação artística. A reconfiguração, pela qual passa a arte no dito período intermediário da produção filosófica de Nietzsche<sup>143</sup> confere à criação artística um estatuto mais amplo de perspectiva interpretativa de todo acontecer. Se o processo artístico ainda diz respeito à produção de aparências, estas não são mais as ilusões apolíneas destinadas a tornar suportável a originária realidade terrível. Nem são também um campo da ação restrito às potencialidades do humano. Dissolvidas as fronteiras entre homem e mundo a partir do conceito de vontade de poder, o artístico será o caráter mesmo do processo interpretativo, inventivo e criador da vontade de poder.

A criação interpretativa, enquanto postura ético-existencial, implicada na afirmação, não se distingue, por isso, da criação artística, mas segue o seu parâmetro. Se a arte, na fase final, não possui mais a função consoladora, também a atitude afirmadora-criadora perante a existência não terá. Ambas estão comprometidas com a afirmação incondicional de tudo o que existe na sua pluralidade antagônica constitutiva.

O comprometimento com a afirmação é uma atitude necessária para lidar de modo não metafísico – isto é, sem um consolo redentor – com a inexistência de verdades eternas. Se o pré-requisito para tal comprometimento é aquele aprendizado do olhar em direção à beleza que há no curso necessário dos acontecimentos, é porque, para uma perspectiva trágica, o conhecimento está voltado para um desfrute estético com as possibilidades expressivas e criativas do intelecto humano. Com a abolição da ideia de verdade, o caminho para à identidade entre beleza e necessidade não segue uma única via. A filosofia e a ciência não são mais vistas como discursos representacionais e descritivos da verdadeira significação do ser. Aproximadas da arte, elas são tidas como outras tantas formas de criações interpretativas. Se

---

<sup>143</sup> Cf.: BARROS, Roberto de Almeida Pereira de. *Nietzsche, além-do-homem e idealidade estética*. Campinas: Editora PHI, 2016. Cap. 2: “Filosofia, ciência e as novas possibilidades da arte”, p.66-95.

as interpretações são inesgotáveis, isso não configura uma objeção à visão trágica, mesmo quando elas conflitam entre si. Antes, exatamente o contrário. A afirmação da pluralidade e da luta competitiva é parte integral da afirmação trágica, na medida em que, para Nietzsche, é um traço constitutivo da própria realidade, refletindo a dinâmica conflitiva da vontade de poder.

Todavia, ainda que o embelezamento requerido pelo *amor fati* possibilite a afirmação dionisiaca da vida, permanece ainda um obstáculo que pode paralisar a vontade e solapar a atitude afirmadora: a possibilidade, mesmo que teoricamente experimental, do retorno eterno de tudo, pesando maximamente o retorno do sofrimento. Desse modo, o ápice do querer afirmativo é alcançado quando a vontade é capaz de superar a instância decisiva: o retorno eterno de tudo o que quer e quis. Esse é o pensamento que desempenha a função decisiva de caracterização do trágico na obra tardia. Intimado pela possibilidade de que “cada dor e cada prazer e cada suspiro e pensamento e tudo o que é infavelmente grande e pequeno” (GC §341) na vida aconteçam novamente na mesma ordem e no mesmo instante, a postura alegre diante dessa possibilidade é precisamente a postura trágica de afirmá-la desejosamente. Enquanto pensamento cultivador e seletivo, o eterno retorno do mesmo é o pensamento trágico por excelência. Em uma anotação pessoal, Nietzsche marca a interrelação entre o eterno retorno, o *amor fati* e a afirmação na constituição de uma filosofia engajada com uma visão trágica de mundo. Contrariamente à negação dos aspectos dolorosos e terríveis da existência, uma filosofia trágica:

quer, pelo contrário, atravessar até o inverso – até um *dionisiaco dizer Sim* ao mundo tal como é, sem desconto, sem exceção, nem seleção – ela quer o eterno curso circular, – as mesmas coisas, a mesma lógica e ilógica dos nódulos. O estado mais elevado que um filósofo pode alcançar: estar dionisiacamente perante a existência –: minha forma para isso é *amor fati*. (FP 1888, 16 [32], *tradução nossa*)<sup>144</sup>.

A partir da imbricação entre os conceitos de eterno retorno, *amor fati* e afirmação dionisiaca, uma possível compreensão do trágico na fase final do pensamento nietzschiano poderia expressá-lo como uma exitosa e jubilosa fidelidade ao vir-a-ser da existência, evitando todo tipo de fuga, encobrimento e condenação do sofrimento que lhe é inerente. Numa visão trágica, a vida não é sentida como se tivesse algo nela que precisasse ser corrigido ou melhorado. Nada na vida precisa ser acrescido ou subtraído, culpado ou

<sup>144</sup> No original: “Sie will vielmehr bis zum Umgekehrten hindurch — bis zu einem dionysischen Ja sagen zur Welt, wie sie ist, ohne Abzug, Ausnahme und Auswahl — sie will den ewigen Kreislauf, — dieselben Dinge, dieselbe Logik und Unlogik der Knoten. Höchster Zustand, den ein Philosoph erreichen kann: dionysisch zum Dasein stehen —: meine Formel dafür ist *amor fati*...”.

redimido. Nesse sentido, o trágico, na medida em que supõe um amor à vida como destino eternamente recorrente, significa, portanto, uma posição existencial de acolhimento e exaltação da totalidade das tensões inerentes ao fluxo da vida: os aspectos prazerosos e dolorosos, a criação e a destruição.

Para à formulação de um sentido que assuma as características da visão trágica de mundo, podem-se apontar dois elementos principais: 1) o sentido deve pressupor o movimento do vir-a-ser radicalmente, ou seja, constituir-se a partir do vir-a-ser sem desprender-se dele; e 2) deve afirmar alegremente este movimento, o que significa engajar-se com o ato da criação a fim de realizar a continuidade do vir-a-ser sem jamais almejar a fixação de um estado em definitivo. Esses dois parâmetros diretivos implicam a rejeição daqueles posicionamentos que Nietzsche já criticara em *Para a genealogia da moral*, a respeito dos métodos históricos: a teleologia, o ascetismo, o progresso. A esses posicionamentos, como foi mostrado, Nietzsche contrapôs sua noção de fluidez de sentido. Por isso, julga-se que uma concepção de sentido que cumpre os dois parâmetros apresentados para a constituição de um sentido trágico para a existência encontra-se na noção nietzschiana de fluidez de sentido. Trata-se de pensar a lógica da fluidez como o elemento que, somado à visão trágica de mundo, forneceria as condições para criação de sentidos em consonância com a tragicidade do real, isto é, que não mais almejassem a fuga para um outro mundo, abandonando, com isto, pretensões universalizantes e dogmatizantes.

Conforme foi explicitado, a fluidez devolve a gênese e a finalidade de uma coisa ao vir-a-ser, o que obriga a fazer a distinção entre ambas e a mostrar seus nascimentos e mortes. Sob essas diretrizes, a fluidez não compreende mais o sentido como constructo ideal, isto é, como teleologia, ancorada em um fundamento universal, mas, agora, como um constructo engendrado nos e pelos múltiplos jogos de dominação das vontades de poder. Todo e qualquer sentido será, nesse registro, pensado como sentido perspectivístico, contextual, local, temporal e perecível. Com o perecimento do sentido, o vir-a-ser retorna à ausência de sentido, permitindo que, novamente, outro sentido possa lhe ser inculcado.

Cabe frisar que, embora o vir-a-ser seja ele mesmo um processo sem sentido, o pensamento nietzschiano não se esgota numa espécie de aceitação comodista do niilismo. À luz da fisio-psicologia nietzschiana, um conjunto de impulsos, ao produzir uma interpretação, confere um sentido ao vir-a-ser, o *seu* próprio sentido. Esse sentido expressa as condições necessárias para a expansão ou conservação de um conjunto de impulsos, a partir das quais estes irão impor sua dominação e funcionalização a outros impulsos ou forças. Dentro de uma

relação, as vontades de poder fracas instauram um sentido que possa lhes conservar a vida, como é o caso do sacerdote ascético. Em contrapartida, as vontades de poder ascendentes e superpotentes tendem à expansão de seu poder sob a forma de dominação, apropriação e luta, frequentemente arriscando sua própria integridade:

Os esgotados querem tranquilidade, distensão dos membros, paz, silêncio. É a felicidade das religiões e filosofias niilistas. Os ricos e vivazes querem vitória, adversários conquistados, transbordamento do sentimento de poder sobre domínios mais vastos que antes. Todas as funções saudáveis do organismo têm essa necessidade, – e o organismo inteiro, até a idade da puberdade, é um tal complexo de sistemas que lutam pelo crescimento do sentimento de poder. (FP 1888, 14 [174], tradução nossa)<sup>145</sup>.

Na medida em que são ricos e vivazes em forças, seria incoerente exigir dos sofredores de abundância de vida que ele não instaurasse dominação e se expressasse de modo expansivo analogamente à fórmula nietzschiana, segundo a qual seria absurdo “exigir da força que ela não se expresse como força” (GM I 13). A partir desse pressuposto, não seria coerente que o sofredor de abundância de vida justificasse seu sofrimento por meio de um ideal ascético, na medida em que este apenas cumpre a função de garantir a preservação de sua vida, a conservação de um *quantum* de poder. Fixando o vir-a-ser e as condições de vida, tal tipo de sofredor pereceria. A fluidez, por outro lado, permitiria a esse sofredor a expansão de sua força, a continuidade de seu engrandecimento pela mutabilidade das condições de vida.

Dessa maneira, no tocante especificamente ao problema do sentido do sofrimento, se a lógica do ascetismo corresponde às necessidades de uma fisio-psicologia malograda, a fluidez corresponderia a de uma fisio-psicologia bem lograda, segundo os parâmetros nietzschianos. Não que o ser humano bem logrado, dotado de superabundância de forças, crie a fluidez de sentido. Sendo este, para Nietzsche, o próprio modo de acontecimento do vir-a-ser, tanto nos processos orgânicos quanto nos sócio-culturais, dizer que um indivíduo ou grupo de indivíduos cria a fluidez de sentido equivaleria ao absurdo de dizer que eles criam a própria constituição do vir-a-ser no geral. Ao propor a interpretação de que a fluidez de sentido corresponde aos anseios daquele indivíduo transbordante de forças, deve-se entender que a fluidez é a forma de concepção do sentido que permitiria àquele indivíduo estabelecer as condições para a expansão e preservação de si mesmo. Ao invés de rejeitar a transitoriedade e o fluxo do devir numa idealização do sentido, a necessidade que aquele indivíduo tem de

---

<sup>145</sup> No original: “Die Erschöpften wollen Ruhe, Gliederausstrecken, Frieden, Stille — es ist das Glück der nihilistischen Religionen und Philosophien. Die Reichen und Lebendigen wollen Sieg, überwundene Gegner, Überströmen des Machtgefühls über weitere Bereiche als bisher. Alle gesunden Funktionen des Organismus haben dies Bedürfnis, — und der ganze Organismus, bis zum Alter der Pubertät, ist ein solcher nach Wachstum von Machtgefühlen ringender Complex von Systemen —“



expandir sua força por meio de criações o impeliria, antes, a admitir e desejar o caráter transitório e flutuante do devir. “O conhecimento, o dizer Sim à realidade, é para o forte uma necessidade tão grande quanto para o fraco, sob a inspiração da fraqueza, a covardia e a *fuga* diante da realidade – o ‘ideal’ (EH, o nascimento da tragédia 2). O tipo forte, que sofre de abundância de vida, criaria, portanto, sentidos para o seu sofrimento em consonância com uma concepção flutuante, animada por uma atitude de afirmação integral de todos os aspectos contrários inerentes ao vir-a-ser.

Desse modo, a fluidez permitiria que o caráter trágico da existência pudesse ser afirmado em sua plenitude, na medida em que ela conformaria a contínua criação e destruição de sentidos em um mundo de forças agonísticas que disputam a dominação. Dentro de uma lógica de fluidez, as múltiplas possibilidades de expressividade das forças estariam não só resguardadas, mas seriam continuamente estimuladas pela dinâmica imanente das próprias forças. Não haveria um estado final a ser alcançado nem conciliação dos conflitos, de modo que as forças expansivas daqueles sofrendores de superabundância de vida encontrariam na fluidez a condição para sua potencialização.

Se a criação e o conflito ininterruptos estão compreendidos dentro da lógica da fluidez, então as condições para o estabelecimento e continuidade de uma visão trágica também estão. A ausência de teleologia, progresso e ascetismo segundo parâmetros ideais isenta a existência de ter que possuir uma justificação última fora de si mesma. Esta não se faz necessária porque o conceito de trágico não demanda uma redenção ou salvação para o fluxo do vir-a-ser a partir de um sentido para o sofrimento. Para a perspectiva trágica, a transitoriedade da existência não carece de uma fundamentação última que justifique seu valor diante da ocorrência de uma enormidade de sofrimento. Ao contrário, a existência terrena é a totalidade do que há, de modo que “*a existência vale como suficientemente bem-aventurada* para justificar uma imensa quantidade de sofrimento”. Todo sentido concebido sob a lógica da fluidez seria, por isso, um sentido trágico.

Se Nietzsche ainda utiliza o termo “justificar” (*Rechtfertigen*) em 1888, por exemplo, no *fragmento basilar*, ele não é mais, contudo, pensado como justificação metafísica, tal como ocorre n’*O Nascimento da Tragédia* e no sentido cristão do sofrimento. Para uma perspectiva trágica, inexistente a ideia de que uma instância suprassensível possa redimir a vida terrena, atribuindo-lhe uma racionalidade para todo o acontecer. Assim, a justificação se torna “apenas um formoso luxo, no melhor dos casos a volúpia de uma triunfante gratidão, que afinal tem de se inscrever, com maiúsculas cósmicas, no firmamento dos conceitos” (GC,

Prólogo §2). Ela ratifica ao invés de fundamentar o próprio caráter trágico da vida, sua contínua criação e renovação mútuas. Essa variação no modo de conceber a justificação é, por sua vez, reflexo da distinta maneira de conceber o sentido em cada caso, conforme argumentado acima.

No sentido cristão, o sentido é pensado enquanto justificação universal e absoluta do sofrimento para, então, tornar a existência tolerável e aceitável. Nisso, ele não conduz ao juízo de que a vida vale a pena ser vivida. A forma do movimento interpretativo do sentido cristão é: necessidade (*Not*) de sentido/justificação do sofrimento *para* tolerar/aceitar a existência. Cabe frisar: tolerar ou aceitar não é o mesmo que afirmar, pois expressam uma submissão passiva.

No caso do sentido trágico, tem-se o contrário. A afirmação já deve vir primeiro, de modo que a justificação não passa de um mero adendo, um anseio (*Bedürfnis*) e não carência. O sentido que vem nesta justificação dependerá dos interesses particulares de tipos de vida específicos. Ela fala para e a partir de uma dominação instaurada no incessante conflito das vontades de poder e estará a serviço da elevação do sentimento de poder. A forma do movimento interpretativo característico do sentido trágico é: afirmação da existência *que* se expressa por meio de uma justificação/sentido do sofrimento.

Desse modo, quando a justificação/doação de sentido vem *primeiro*, segue-se meramente a aceitação ou a resignação da vida, já que esse movimento interpretativo traduz a necessidade de uma razão para aceitar a vida. Quando, no entanto, a justificação/doação de sentido vem *depois*, ela vem como mero adendo a uma afirmação da vida que já fora realizada pela fruição da superabundância de forças. Pode-se sintetizar esses posicionamentos esquematicamente conforme o quadro abaixo:

Ordem do respectivo movimento interpretativo	Sentidos do sofrimento	Sentido Cristão	Sentido Trágico

Primeiro	Justificação/doação de sentido.	Atitude de afirmação da existência.
Depois	Atitude de aceitação ou resignação para com a existência.	Justificação/doação de sentido enquanto mero adendo a serviço da elevação do sentimento de poder.

É importante reiterar uma significativa proposição que aparece retratada no esquema acima: para Nietzsche, o estabelecimento de sentido não tem como consequência lógica necessária a afirmação. Entre ambos não há um elo constitutivo e essencial. Pois, o sentido pode estar a serviço de uma mera resignação ou de um mero conformismo à vida. A análise do ideal ascético na terceira dissertação de *Para a genealogia da moral* é esclarecedora a esse respeito. Se o ideal ascético justifica a presença do sofrimento na existência, ele, contudo, não a torna digna de ser afirmada. Pelo contrário, deve-se efetuar, antes, a negação da existência para que tenha sentido tanto sofrimento. Se é a falta de sentido do sofrimento que aflige a vida humana, então, ele não precisa necessariamente de um sentido afirmador. Basta um que lhe conforte e console, afinal, “qualquer sentido é melhor do que nenhum” (GM III 28).

Somente para os tipos com superabundância de forças é aberta a possibilidade de vincular sentido e afirmação, pois, ao modo da grande saúde, eles trazem consigo a capacidade para abrigar em si a doença, incorporá-la e transformá-la em benefício. Quem assim sabe adoecer é capaz de interpretar o sofrimento como potência afirmadora da vida. De certo modo, isso aponta para uma “transvaloração” do sofrimento, entendida como a possibilidade de abandonar a valoração ascético-moral do sofrimento, condicionada a consolos, reparos e compensações transmundanas para o sofrimento. Se, no conceito de trágico, inexistente a dicotomia entre mundo sensível e suprassensível, logo, inexistente a necessidade de uma justificação da vida em uma teleologia ou fundamento transcendente que permita suportar o sofrimento inerente à vida mediante um sentido suprassensível. A vida mesma, em seu cíclico movimento de nascer e perecer, é sua “justificativa”.

Assim, se o sofrimento carece de sentido metafísico, não quer dizer que ele carece de sentido absolutamente. Retomando a ideia da morte de Deus como horizonte teórico para pensar o ocaso dos sentidos, com ela morre apenas *uma* maneira de produzir ideais. Não

desaparece, no entanto, a possibilidade, nem validade de questionar o sentido do sofrimento. Contudo, esse questionamento não pode mais ignorar a morte de Deus e o advento do niilismo. Isto quer dizer que sua resposta não pode mais ser buscada numa instância suprassensível, mas tão somente na imanência, onde não há nenhum fundamento incondicional e universal.

Seguindo esse raciocínio, rejeita-se a interpretação de Brian Leiter<sup>146</sup>, segundo a qual, fora do âmbito interpretativo cristão, não há sentido para o sofrimento. No fechamento de seu comentário à terceira dissertação de *Para a genealogia da Moral*, Brian Leiter toca na questão do contra-ideal do ideal ascético. Partindo da afirmação de Nietzsche, de que até Zarathustra faltava esse contra-ideal (EH, Genealogia da Moral), Brian Leiter interpreta o eterno retorno como sendo “presumivelmente” (*presumably*) o ideal alternativo que Nietzsche propõe, haja vista ser a “concepção fundamental” de *Assim Falou Zarathustra* (EH, Assim Falou Zarathustra 1). Dispensando ilusórias redenções em além-mundos, o novo ideal libertaria a vontade humana das algemas morais para que aquela pudesse querer novamente tudo o que é e foi, culminando na mais alta forma de afirmação da existência. Desse modo, nas palavras do comentador: “O eterno retorno não fornece tanto um “sentido” para o sofrimento – afirmar a doutrina do eterno retorno é reconhecer que não há tal sentido – mas uma *meta* para a vontade, diferente daquela do ideal ascético: nomeadamente, querer a repetição de tudo pela eternidade” (LEITER, 2015, p. 230, *tradução nossa*)<sup>147</sup>. Somente os tipos humanos mais elevados poderiam se engajar com tal atitude diante da existência, na medida em que sua vontade, abundante em forças, lhes permitiria prosseguir na existência terrena, alegrando-se com o caráter abismal do eterno retorno. Para o resto da humanidade, entretanto, o ideal ascético permaneceria sendo sempre uma necessidade.

Para ser justo com a interpretação de Brian Leiter, seria preciso admitir que, limitando-se apenas ao modelo de ideal instaurado pelo ideal ascético, então, de fato, não haveria outro sentido para o sofrimento, dado que a doutrina do eterno retorno não pretende se constituir como um sentido para a existência *ao modo do ideal ascético*. Mas, essa concessão não diminui o fato de que a interpretação de Brian Leiter é problemática em mais de um aspecto. O autor distingue sentido (*meaning*) de meta (*aim*) sem apresentar uma justificativa a respeito. No capítulo anterior, na seção dedicada à *Para a genealogia da moral*, mostrou-se

<sup>146</sup> LEITER, 2015, p.229-231.

<sup>147</sup> No original: “The eternal return does not so much provide a ‘meaning’ for suffering – to affirm the doctrine of eternal return is to recognize that there is no such meaning – as it provides an *aim* for the will other than the ascetic ideal: namely, to will the repetition of everything through eternity”.

que o oposto é o mais provável, isto é, uma aproximação semântica entre sentido e meta, beirando a sinonímia. Mais significativo que isso é o fato do comentador ignorar, na discussão do sentido do sofrimento, a ideia de sentido fluido, teórica e metodologicamente importante para a própria *Para a genealogia da moral* e, sobretudo, pra discussão do sentido do sofrimento. E, saindo do âmbito da referida obra – como o próprio Brian Leiter faz ao se dirigir ao *Ecce Homo* –, o autor ignora o *FP 14 [89], da primavera de 1888*, onde Nietzsche explicitamente menciona outro sentido para o sofrimento, o trágico.

Como mostrado no presente estudo, a fluidez de sentido pode ser interpretada como o modelo trágico de criação de sentido por implicar o reestabelecimento do vir-a-ser como uma nova lógica de produção de sentido, cujo processo axial é a criação contínua. O sentido trágico do sofrimento aponta, assim, para sentidos possíveis e in(de)termináveis. Enquanto o sentido cristão só postulava um único sentido que se pretendia absoluto porque ocultava seus pressupostos vitais, o sentido trágico se estabelece reconhecendo seu caráter perspectivístico. Ele está condicionado a uma constituição fisio-psicológica transbordante de forças que anseia por expressar-se em criações. Nos dois casos, o que a proposição do problema do sentido do sofrimento revela é que a criação de sentido para o sofrimento deve deixar de ser considerada como uma imposição religiosa ou metafísica vinda de fora da vida para, então, ser considerada em conexão direta com *condições de vida específicas* que favorecem o incremento de poder por meio do sentido criado.

A especificidade das condições de vida será enfatizada por Nietzsche numa de suas muitas críticas ao afeto da compaixão, precisamente naquela elaborada no §338 d’*A Gaia Ciência*. Aqui, Nietzsche acusa a frivolidade intelectual dos compassivos que acabam por “despojar o sofrimento alheio do que é propriamente pessoal”, ao ignorarem “toda a sequência e interdependência internas” (*ganzen inneren Folge und Verflechtung*), na qual se inscreve o sofrimento acometido a alguém. É a “religião da compaixão”, isto é, a moral cristã, isto é, a moral do ideal ascético, isto é, a interpretação que surge do estado doentio da *décadence*, é essa moral que ordena que se ajude incondicionalmente aquele que sofre. E isto porque os adeptos dessa moral, diz Nietzsche, “sentem o sofrimento e o desprazer como maus, merecedores de ódio e destruição, como máculas da existência”.

Desconsiderar “toda sequência e interdependência internas” das vivências de alguém ao pretender tratar o seu sofrimento, significa, para Nietzsche, nivelar e mesmo anular a distinção hierárquica de valor entre os seres humanos. O compassivo trata a todos igualmente como seres frágeis porque projeta neles a sua própria incapacidade para se apropriar

positivamente do sofrimento que lhe acomete. Também, com isso, projeta no sofredor a sua própria meta, a de uma vida sem sofrimento. O compassivo não considera que este último possa ter algum proveito para a vida do sofredor porque não concebe outra meta de vida que não a de uma existência feliz, pacífica e indolor. Ele desvia, assim, o sofredor da meta ligada à particularidade de sua vida. E os “pregadores da moral da compaixão” – alerta Nietzsche – “acham mesmo que isto e apenas isto é moral: perder-se do próprio caminho e acudir ao próximo”.

Na perspectiva trágica, a ideia de um sofrimento ligado a “toda sequência e interdependência internas” às vivências de um indivíduo aparecerá como ideia trágica porque, nela, o sofrimento atua como ingrediente constitutivo de criações e incremento de poder e isso em remissão sempre à “economia geral” de uma vida em particular. Desse modo, na esteira de GC §120, a perspectiva trágica lança a suspeita: até que ponto os sofrimentos de um indivíduo são prescindíveis para o desenvolvimento de sua virtude?<sup>148</sup> Contra a moralização do sofrimento, o sentido trágico percorre o caminho contrário de uma suposta significação última do sofrimento para a vida em si e segue em direção à restrição cada vez mais contextual de determinação do sofrimento. Ele demanda que o sofredor compreenda seu sofrimento em remissão aos seus próprios objetivos, suas próprias forças, seus próprios impulsos, seus próprios erros e defeitos, seus próprios anseios e valores. “Que cada um invente para si a sua virtude, o seu imperativo categórico”, brada Nietzsche no §11 d’*O Anticristo* contra todo tipo de “Moloch da abstração” universal e atemporal.

Nesses termos, propõe-se, aqui, a interpretação, segundo a qual haveria o caso de um sofredor trágico ilustrado na narrativa de *Ecce Homo*: a personagem Nietzsche. O pressuposto para justificar o intento de tal interpretação é a tese, exposta no aforismo seis de *Além de Bem e Mal*, de que “toda grande filosofia” é a “confissão pessoal de seu autor, uma espécie de memórias involuntárias e inadvertidas”. O que uma filosofia confessaria por trás das “afirmações metafísicas de um filósofo” é um anseio ou ambição por dominar. A dominação é, por sua vez, expressão de todo e qualquer impulso. Num filósofo, por conseguinte, segundo

---

<sup>148</sup> Em Nietzsche, a noção de virtude implica um aprimoramento da potencialidade individual, um desenvolvimento físico-espiritual direcionado à excelência pessoal, uma ativa modelagem dos próprios talentos. Nesse sentido, Nietzsche se aproxima do modelo homérico de ἀρετή e se desvincula de toda pré-compreensão moral da virtude, ligada a uma abnegação de si, seja por um moderno senso de obediência à lei, seja pela compaixão cristã. Também está fora de questão pensar a virtude em Nietzsche como caminho para um estado contemplativo de serenidade inatacável, harmonia emocional ou tranquilidade. Cf.: ZIBIS, A. Die Antiken Wurzeln von Nietzsches Tugendbegriff. In: \_\_\_\_\_. *Die Tugend des Mutes. Nietzsches Lehre von der Tapferkeit*. Königshausen & Neumann, 2007. Cap. 2, p.39-44.

Nietzsche, um impulso ou conjunto destes disporia dos outros impulsos a seu favor com o intuito de legislar, governar, fazer-se senhor, ao criar uma interpretação e propor valores.

A dominação, o assenhoreamento, o subjugar são, para Nietzsche, aquilo que caracteriza a moral mesma. O mando e comando, a obediência, o ordenamento hierárquico são anseios morais. Desse modo, quando um filósofo manifesta sua filosofia, ele não está somente se revelando e dando testemunho indireto de seus anseios e de sua personalidade, mas ele o faz com uma intenção moral. Sendo a moral o querer dominar e ser senhor, e, uma vez que a filosofia é esta ambição por domínio, então, a filosofia, para Nietzsche, sempre germina a partir de “intenções morais”. Por isso, Nietzsche aconselha a perguntar “antes de tudo” a fim de explicar uma filosofia: “a que moral isto quer chegar?”.

Se, no tocante aos filósofos, “absolutamente nada é impessoal”, é lícito admitir como hipótese que também o próprio Nietzsche revelaria a si próprio em sua filosofia. Mesmo que de forma involuntária e inadvertida, Nietzsche se mostraria, se implicaria e se comprometeria valorativamente. Nesse sentido, na condição de filósofo, tal como Nietzsche entende o termo, isto é, um legislador, um criador de valores, alguém que busca dominar, o próprio Nietzsche, ao criticar o sentido cristão do sofrimento, estaria revelando os pressupostos a partir dos quais dirige sua crítica. Esta não é mera oposição, mas posição. Nietzsche se posiciona ao negar o sentido cristão. Sua negação não é, por isso, mera destruição, mas já também criação. Em Nietzsche, não é possível ao filósofo dissociar o fazer Não do dizer Sim.

Ao discordar e se diferenciar de uma valoração ascético-cristã do sofrimento, Nietzsche já revela a adesão a valores opostos, aqueles que ele identifica como afirmadores da vida e que liga ao simbolismo do Dioniso. Isto implica que, de sua crítica ao sentido cristão do sofrimento, é possível inferir ao menos uma adesão indireta à interpretação trágica do sofrimento. Com isso, têm-se os pressupostos para uma interpretação que se proponha manifestar uma adesão mais direta de Nietzsche ao sentido trágico, isto é, os pressupostos para sustentar a proposição de Nietzsche se encenando como sofredor trágico.

Se já há uma narrativa de si privilegiada nos *Prefácios* de 1886, o Nietzsche de *Ecce Homo* parece ser ainda mais radical na exposição dos acontecimentos de sua vida. O filósofo desenvolve uma narração com maior número e intensidade de detalhes que em outras narrativas autorreferenciais. Na finalíssima obra de 1888, Nietzsche se detém muito pouco em explanações de seus próprios conceitos e se demora mais longamente em outros assuntos: seus pais, sua irmã, sua formação educacional, clima, saúde, alimentação, habitação, relações afetivas com diversos círculos de amigos, estados de humor etc. O motivo disso é que, do

ponto de vista de seu programa filosófico, *Ecce Homo* não visa apresentar novas teses, além do que já foi tratado nos escritos publicados, porém, pronunciar-se a respeito da recepção desses escritos e de suas ideias. Por isso, a questão da compreensibilidade ocupa um lugar de destaque nessa última obra<sup>149</sup>.

No entanto, dada a envergadura temática de *Ecce Homo*, não se poderá, aqui, fazer uma análise dessa obra como um todo. O que cabe destacar para os propósitos finais desta seção são os elementos teóricos que permitem interpretar o Nietzsche de *Ecce Homo* como se encenando enquanto sofredor trágico a partir do pressuposto de uma apropriação estética do sofrimento que o coloca no registro de “toda sequência e interdependência internas” de sua própria vida. Trata-se, então, de apoiar a argumentação nas ideias desenvolvidas a respeito de GC §276, §338 e das noções de saúde e doença a fim apenas de ilustrar mais concretamente o outro tipo de sofredor contraposto ao *décadent*.

Já um olhar no primeiro capítulo de *Ecce Homo*, “por que sou tão sábio”, permite notar que o narrador-personagem “Nietzsche” se caracteriza pela tensão entre um par antagônico crucial para o tema do sofrimento: o filósofo se diz como sendo a um só tempo *décadent* na especialidade e sadio na totalidade (EH, por que sou tão sábio 2). Se a doença acomete alguma das partes do seu corpo, este, no seu todo orgânico, permanece sadio. Numa pessoa assim saudável, mantém-se uma “vontade de saúde, de vida”, um “instinto de auto-restabelecimento” (*idem, ibidem*) que lhe proíbe ceder à morbidez e a se expressar em uma “filosofia da pobreza e do desânimo” (*idem, ibidem*).

Desse modo, para um tipo assim fisiologicamente saudável, a enfermidade pode servir até como um enérgico estimulante ao viver. Ele, então, consegue utilizar acasos ruins em seu proveito<sup>150</sup>; torna significativo o feio e o angustiante; é capaz de harmonizar “a perfeita luz e alegria, mesmo exuberância do espírito” com a fraqueza fisiológica e com o excesso da sensação de dor (EH, por que sou tão sábio 1); digere suas vivências e acerta contas consigo e com os outros a fim de se proibir o ressentimento (EH, por que sou tão sábio 6); em suma, “é forte o bastante para que tudo *tenha* de resultar no melhor para ele” (EH, por que sou tão sábio 2). Em tudo isso, Nietzsche se encena como alguém que assume os aspectos angustiantes, injuriosos e tortuosos da vida. Por isso, é significativo que ele possa dizer “nunca fui tão feliz comigo mesmo como nas épocas mais doentias e dolorosas de minha

<sup>149</sup> Cf.: SCHANK, 1993 p.79-86; e p. 97.

<sup>150</sup> Cf.: FP 10 [118], do outono de 1887: “Eu estimo o *poder* de uma *vontade* pelo quanto de resistência, dor, tortura ela suporta e sabe transformar em seu proveito”.



vida” (EH, Humano, demasiado Humano 4), pois “foi a *doença* que me trouxe á razão” (EH, por que sou tão esperto 2).

Assim, os sofrimentos que são narrados em *Ecce Homo* (solidão, aflição, doenças gástricas, enxaquecas, rompimentos teóricos e emocionais) não são rejeitados. Ao contrário, é a eles que Nietzsche recorre para enfatizar o caráter afirmativo de seu pensamento. Ele associa o nascimento de suas obras com os estados enfermos e penosos que vivia à época da produção delas<sup>151</sup>. Todavia, se, por um lado, esses sofrimentos, foram úteis isoladamente para fornecer a profundidade teórica requerida para Nietzsche transfigurar seus estados fisiopsicológicos a cada vez em obras filosóficas, por outro lado, eles são dotados de sentido quando Nietzsche passa a interpretar a “sequência e interdependência internas” de sua vida a partir da noção de “tarefa” ou de “tarefa histórico-universal” de uma transvaloração de todos os valores, repetida diversas vezes ao longo do livro. Um conceito significativo nesse quesito, pelo qual Nietzsche insere sua vida particular num enredo histórico-universal, é o de *amor fati*. Por meio dele, o filósofo confere o sentido trágico para o sofrimento da *sua* vida.

O conceito de *amor fati* já pressupõe um deslocamento de perspectiva em relação à compreensão de si. Ele demanda que a vida de um indivíduo seja reposicionada como parte de uma totalidade complexa, altamente interconectada e imperscrutável<sup>152</sup>: “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...” (EH, por que sou tão esperto 10). A partir disso, o que acontece a essa vida é uma fatalidade que não podia se dar de outro modo e que, por isso, faz dessa vida um pedaço de destino. “Fatalidade” (*Verhängnis*) e “destino” (*Schicksal*) são as duas ideias, com as quais o próprio Nietzsche se define no início<sup>153</sup> e no final<sup>154</sup> de *Ecce Homo* respectivamente. Por elas, Nietzsche assume para si, no início e no final de sua vida, a ideia de necessidade inerente ao amor ao destino.

<sup>151</sup> Cf.: EH, por que sou tão sábio 1; Humano, demasiado humano 3-4; Assim falou Zaratustra 1 e 4; Caso Wagner I.

<sup>152</sup> Cf.: FP 2 [143], do outono de 1885-outono de 1886: “Supondo que o mundo disponha de um *quantum* de força, é evidente que toda mudança de poder em algum lugar determina todo o sistema - isto é, além da causalidade de um *atrás* do outro, haveria dependência junto e entre si”.

<sup>153</sup> “A fortuna de minha existência, sua singularidade talvez, está em sua fatalidade” (EH, por que sou tão sábio, 1).

<sup>154</sup> A referência notória é o último capítulo de *Ecce Homo*, intitulado “Por que sou um destino”. Além dele, emblemático é o trecho seguinte: “apenas a partir de mim há novamente esperanças, tarefas, caminhos a traçar para a cultura – *eu sou o seu alegre mensageiro*... Exatamente por isso sou também um destino. –“ (EH, Crepúsculo dos Ídolos 2).

As ideias de fatalidade e necessidade devem ser bem entendidas, pois o “não querer diferente”, implicado nelas, pode sugerir a recusa a todo tipo de conflito e, nessa medida, contradizer a, aqui, intentada interpretação de Nietzsche como sofredor trágico. Há um trecho que sugere essa negação do combate e que é problemático para a presente investigação se não for devidamente entendido no interior da argumentação onde aparece. O trecho diz:

Não tenho na lembrança recordação de haver alguma vez feito esforço – nenhum traço de *luta* pode ser apontado em minha vida, sou o oposto de uma natureza heroica. “Querer” algo, “empenhar-se” por algo, ter em vista um “fim”, um “desejo” – nada disso conheço por experiência própria. (...) Não quero em absoluto que algo se tome diferente do que é; eu mesmo não quero tornar-me diferente... Mas assim vivi sempre (EH, por que sou tão esperto 9).

O contexto argumentativo, no qual se encaixa o trecho citado trata da questão de como se tornar o que se é. Para isso, diz Nietzsche, é preciso pressupor que não se suspeite sequer remotamente o que se é. Para não criar essa suspeita, por sua vez, é preciso manter a superfície da consciência limpa de imperativos morais, de tentativas de auto-conhecimento, de toda palavra grandiosa<sup>155</sup>. Pois, isso tudo representa “o perigo de que o instinto ‘se entenda’ cedo demais” (*idem, ibidem*). “Entender-se” cedo demais é um perigo porque a precocidade da compreensão pode incorrer num mal entendido, numa estreiteza intelectual, numa destruição de si, *caso* ela descesse muito abaixo daquela superfície da consciência e se enraizasse enquanto instinto, instaurando uma dúvida e um desvio do que se é. Ou seja, *definir-se* cedo demais significa, para Nietzsche, também um *definhar-se* cedo demais.

O contrário teria sido o que precisamente aconteceu com Nietzsche, segundo sua própria auto-narração. Se ele chegou a se entender, manteve esse entendimento de si na superfície para rapidamente ser pescado e retirado. Em sua profundidade, seguiu crescendo a “ideia’ organizadora” (*idem, ibidem*) e dominante que, paulatinamente, primeiro foi preparando-lhe as qualidades, capacidades e faculdades para, depois, mostrar-lhe a tarefa, a partir da qual Nietzsche se definiria, por exemplo, como imoralista, transvalorador, anticristo, Dioniso, destino. Foi, por conseguinte, devido à “secreta lavra e arte” (*idem, ibidem*) de seu instinto que Nietzsche se tornou o que é. Não lhe foi preciso buscar fora de si as condições para tal.

Assim, torna-se compreensível o trecho acima citado. Nietzsche nunca se esforçou, nunca lutou para agir tal como age porque isto lhe chegou naturalmente. Ele o faz necessariamente. E, agora, com as lentes de seu conceito de *amor fati*, ele pode

---

<sup>155</sup> No final de CI, o que devo aos antigos 3, Nietzsche associa as palavras e atitudes grandiosas aos *décadents*.

retrospectivamente ver e interpretar isso como fatalidade e destinação de uma tarefa. Desse modo, se ele combate, guerreia, destrói com a dureza de martelo, não é por uma volição subjetiva, por uma suposta intencionalidade da consciência de um “Eu”, mas é porque não sabe e não pode agir de outro modo. Enquanto pedaço de destino, ele é em si conflitante e guerreiro sem precisar lutar ou querer sê-lo, pois a própria realidade é conflitiva, segundo o modelo interpretativo da vontade de poder. Nietzsche não nega o conflito porque o reconhece como parte integrante do *fatum* que ele mesmo é.

Por isso, ele diz ser “por natureza” guerreiro e agredir como parte de um ato instintivo (EH, por que sou tão sábio 7). O seu *pathos agressivo* lhe impele a buscar resistências porque delas necessita enquanto medida para sua própria força e para se conhecer enquanto força. Essa resistência, esse antagonista será identificado por Nietzsche na moral cristã, a qual ele reputa ter descoberto (*entdeckt*). Essa descoberta da moral cristã, que Nietzsche toma para si como seu signo distintivo, consiste em tê-la revelado e desmascarado enquanto “a própria antinatureza” (EH, por que sou um destino 7), assentada na impossibilidade de assumir a tragicidade do real. Indo na contramão, a moral cristã ensinou a ver o pressuposto da vida, o sexo, como impuro; inventou a noção de alma para denegrir o corpo e adoecê-lo; inventou a noção de “salvação da alma” para desviar os cuidados com a saúde do corpo, isto é, com “as coisas que na vida merecem seriedade”: alimentação, habitação, assistência a doentes, limpeza, clima; a moral cristã também inventou a noção de “além”, “mundo verdadeiro” para desvalorizar o mundo terreno, o qual é, para Nietzsche, o único que existe; essa moral também vê o valor mais elevado nos típicos sinais de declínio vital: desinteresse, altruísmo, renúncia de si; inventa também a noção de “livre arbítrio” para confundir os instintos, jogar neles desconfiança; em suma, o que a moral cristã teria feito, aos olhos de Nietzsche, foi colocar a vida num processo de autodestruição sob a roupagem de um dever para com Deus, de um santidade, de uma natureza divina no homem (EH, por que sou um destino 7-8).

Deve-se atentar ao fato de que o combate com a moral cristã, narrado no último capítulo de *Ecce Homo*, é dito num tom histórico-universal. Nietzsche o escreve por meio de expressões que denotam grandes escalas temporais. Por exemplo, §1: “Mas a minha verdade é terrível: pois até agora chamou-se à *mentira* verdade”. Mais adiante no mesmo parágrafo: “Minha sina quer que eu seja o primeiro homem *decente*, que eu me veja em oposição à mendacidade de *milênios*”; §2: “pois a história inteira é a refutação experimental da sentença da dita ‘ordem moral universal’”; §4: “os bons – foram sempre o começo do fim”; §6: “antes de mim não havia absolutamente psicologia”; §7: “os milênios, os povos, os primeiros e os

últimos, os filósofos e as mulheres velhas – excluídos cinco, seis instantes da história, eu como o sétimo – neste ponto são todos dignos uns dos outros”; Mais adiante, os trechos: “milénar falta de boa vontade” e “estaria a humanidade mesma em *décadence*? Sempre esteve?”; §8, emblematicamente: “o *descobrir* da moral cristã é um acontecimento que não tem igual, uma verdadeira catástrofe. Quem sobre isto esclarece é uma *force majeure*, um destino – ele parte a história da humanidade em dois. Vive-se *antes* dele, vive-se *depois* dele”; por fim, também o tom cosmológico do §4 sugere a ideia de um combate grandioso, de dimensões gigantescas. Isso mostra como Nietzsche quer que se leia o seu combate à moral. Ele cria a grandiosidade do seu oponente para edificar a sua própria grandiosidade e se posicionar ante a humanidade como destino, como fatalidade, como necessidade.

Nesse registro, quando Nietzsche se encena, por exemplo, no prefácio de *Aurora*, como tomando parte necessariamente na história da crítica da moral, que vai desde a crítica pessimista até sua autossupressão, ele insere toda sequência e interdependência internas de sua vida na fatalidade e no destino da história da moral. Ele se coloca, precisamente, no ponto final onde esse destino se torna o contramovimento da moral ocidental. O papel do sofrimento do narrador-personagem Nietzsche é, aqui, significativo. No capítulo dois, a análise dos *Prefácios* indicou como o empreendimento da crítica à moral produziu em Nietzsche um estado de enfermidade, aflições e angústias que lhe gerou, no fim, a capacidade para deslocar perspectivas<sup>156</sup>. O sofrimento vivido pela crítica e desprendimento da moral foi vivido por Nietzsche igualmente como liberação e despedaçamento, abrindo espaço para a reconstrução e a possibilidade de empreender uma transvaloração de todos os valores. Reconstruído desse despedaçamento de si, tal qual Dioniso, Nietzsche acaba por se identificar com o próprio deus grego e consumir o destino de seu sofrimento como destino da humanidade. O próprio Nietzsche se narra, então, como um *fatum* desses que ele ama.

É, por conseguinte, no registro da autoencenação, praticada em *Ecce Homo*, que Nietzsche reveste os acontecimentos terríveis e dolorosos de sua vida, isto é, seu sofrimento, com o caráter de necessidade. Ao fazê-lo, ele opera aquele processo interpretativo aludido em GC §276 que vê como belo o que é necessário.

Ao tomar as rédeas da sequência e interconexão próprias à sua vida – que não está dissociada da história da moral no ocidente –, Nietzsche estiliza seu sofrimento com as ideias de fatalidade e destino e confere-lhe o sentido de uma transvaloração de todos os valores.

---

<sup>156</sup> Cf.: EH, por que sou tão sábio 1; e HH, prefácio 6.

Integrado à ideia de *amor fati*, o sofrimento é concebido como indispensável. Não, entretanto, porque seja um instrumento útil para algum *finale*, mas porque é um *fatum*.

Pensar o sofrimento em termos de sua instrumentalidade é pensa-lo, ainda, num registro cristão-ascético-ideal. A ideia de que o sofrimento teria valor como meio para se obter algo, mesmo que seja elevação, autopercepção individual, profundidade de conhecimento, essa ideia ainda está presa à necessidade de compensar ou redimir o sofrimento pelos seus efeitos. A instrumentalidade do sofrimento requer sua justificação em algo fora dele porque não consegue reconhecer valor na própria existência do sofrimento. Essa impossibilidade se deve ao fato de que, segundo Nietzsche, o tipo fisio-psicológico do cristão é fraco o bastante tanto para não ser capaz de admitir a necessidade do sofrimento sem sentido pré-determinado quanto para estiliza-lo retrospectivamente, dando-lhe um sentido particular referente às vivências de sua própria vida individual. Assim, ele necessita crer que o sofrimento inerente à vida será compensado, que o levará a algum tipo de redenção em um mundo do além. Sustentado por essa crença, o cristão vive o seu sofrimento como instrumento, lidando com ele dentro de um mecanismo psicológico de expectativa (redenção) e de descarga (ressentimento).

Contra a interpretação cristã, a qual Nietzsche qualifica como negadora da vida, é preciso de uma noção capaz de afirmar a vida integralmente. Aqui, o filósofo pronuncia o *amor fati*. Neste se afirma a existência inteira. Nada é dispensável, nem os aspectos dolorosos da existência. Também nada é contingente. No registro do *amor fati*, as ideias de fatalidade e destino requerem que se interprete tudo o que acontece como estando a cada vez atado numa trama de interconexões com o que aconteceu, de tal modo que não possa ser diferente. Nessa trama, o sofrimento que possa vir a ocorrer não é visto como acidente dispensável, nem como instrumento que se poderia dispor em vista de um fim. Ao contrário, ele é entendido como elemento constituinte da própria trama. A confissão de Nietzsche no epílogo de *Nietzsche contra Wagner* é altamente elucidativa a respeito dos aspectos apontados:

Frequentemente me perguntei se não tenho um débito mais profundo com os anos mais difíceis de minha vida do que com outros quaisquer. Minha natureza íntima me ensina que tudo necessário, visto do alto e no sentido de uma *grande economia*, é também vantajoso em si - deve-se não apenas suportá-lo, deve-se *amá-lo*... *Amor fati* [amor ao destino]: eis minha natureza íntima. – Quanto a minha longa enfermidade, não lhe devo indizivelmente mais do que a minha saúde? Devo-lhe uma *mais elevada* saúde, uma que é fortalecida por tudo o que não a destrói! – *Devo-lhe também minha filosofia*... Apenas a grande dor é o extremo liberador do espírito, enquanto mestre da *grande suspeita*, que de todo U faz um X, um autêntico e verdadeiro X, isto é, a antepenúltima letra... Apenas a grande dor, a longa, lenta dor, em que somos queimados com madeira verde, por assim dizer, a dor que não tem pressa – obriga a nós, filósofos, a alcançar nossa profundidade extrema e nos

desvencilhar de toda confiança, toda benevolência, tudo o que encobre, que é brando, mediano, tudo o que antes púnhamos talvez nossa humanidade. (NW, epílogo, 1).

Narrando-se em contraposição à moral cristã, isto é, em contraposição àquela forma de interpretação do sofrimento instaurada pelo sacerdote ascético e que se tornou dominante no ocidente, Nietzsche encena-se como um sofredor de outro modo. Um sofredor que não é *décadent*, mas sadio no fundo, abundante em forças criativas que anseiam por apropriar-se esteticamente do sofrimento na criação de um sentido. *Ecce Homo* dá a prova desse sentido. Trata-se de um sentido trágico porque foi redimensionado para a singularidade da perspectiva da vida da personagem Nietzsche, sem apagar nenhum traço de conflito, de vir-a-ser, e dispensando qualquer noção de redenção num além-mundo ideal.

## CONCLUSÃO

A presente investigação examinou o problema do sentido do sofrimento, visando detectar os operadores conceituais e de escrita que Nietzsche utiliza para construir o problema e ensaiar abordagens diversas a seu respeito. O percurso argumentativo iniciou mostrando que o problema retira suas determinações formais e semânticas do tema da morte de Deus, na medida em que este estabelece o sentido como problema filosófico de primeira ordem. Em seguida, ensaiou a hipótese de que, embora seja formulado numa anotação pessoal de 1888, as teses que compõem o problema do sentido do sofrimento já vinham sendo trabalhadas por Nietzsche desde os prefácios de 1886. Passando por textos estratégicos, a investigação procurou explicitar que e como Nietzsche experimentou entradas diversas para tratar o problema do sentido, de modo a, paulatinamente, transformá-lo no problema do sentido do sofrimento. Alcançado este ponto, examinou-se a formulação do problema, com foco para seus aspectos formais e estruturantes de apresentação e escrita: o uso dos simbolismos do Dioniso e do Crucificado, a linguagem da fisiologia e uma concepção agonista de antagonismo.

Nos textos analisados no segundo capítulo, pode-se notar dois movimentos argumentativos. Primeiro, um movimento de ampliação dos antagonismos. Segundo, um movimento de experimentação teórica, no qual Nietzsche ensaia diferentes entradas para abordar o tema. Ambos os movimentos são complementares e acontecem simultaneamente.

Quanto ao movimento de ampliação: se, em 1886, nos *Prefácios*, Nietzsche se limita a escrever sobre o sofrimento no que tange ao tipo de filosofia pessimista que ele ensaja, já no §370 da *Gaia Ciência* ele estende também suas reflexões à arte. Em seguida, a partir da terceira dissertação de *Para a genealogia da moral*, a questão do sofrimento ganha dimensões existenciais, envolvendo tanto o significado do ideal ascético para o artista, o filósofo, o cientista e o homem religioso. Aqui, o sofrimento aparece vinculado a reflexões sobre o sentido ou a justificação da existência, isto ao menos no amplo limite milenar da cultura ocidental que Nietzsche critica. Assim, *Crepúsculo dos Ídolos, o que devo aos antigos 4* circunscreve-se na contraposição valorativa entre a antiga cultura helênica e o cristianismo. Esse movimento de ampliação ajuda, a entender o que Nietzsche posteriormente colocará nos simbolismos do “Dioniso” e do “Crucificado” para formular o problema do sentido do sofrimento em 1888.

Ao simbolismo do Dioniso cabe reunir um feixe de relações conceituais nas metáforas da força, saúde, coragem e riso, constituindo um polo do antagonismo pelo qual Nietzsche pensa o sofrimento. A força se faz presente em noções como “pessimismo da fortitude” ou nas filosofias que surgem da riqueza de forças; a saúde remeteria aos sofredores por superabundância de vida, ou ainda, à grande saúde do espírito livre; a coragem é marcada por expressões como “valente pessimismo” ou pela ideia de não temer negar a si mesmo no questionamento pessimista radical, ou, então, pela imagem do guerreiro que afirma a vida; o riso, finalmente, está no ensinamento de Zaratustra como contra-ideal do ideal ascético.

De modo similar, mas na contramão, simbolicamente, a figura do Crucificado abrange não só a moral cristã enquanto uma perspectiva interpretativa do sofrimento, mas, por exemplo, a fraqueza (filosofias que surgem da deficiência de forças, o “pessimismo dos abstinente, malogrados, vencidos”); a debilidade fisiológica (sofredores de empobrecimento de vida); e, enfim, o entorpecimento (romantismo, o ideal ascético).

Baseando-se nessa ampliação semântica, cabe uma apreciação crítica da interpretação de Urs Sommer<sup>157</sup> a respeito da sentença “Dioniso contra o Crucificado”. O intérprete a relaciona com outra conhecida sentença nietzschiana, “Deus está morto”, a fim de explicar a crítica de Nietzsche à religião e ao cristianismo, bem como esclarecer qual o papel do ateísmo nessa crítica. A maneira como se estabelece essa relação é relevante para a investigação aqui desenvolvida.

Para Urs sommer, “Deus está morto” (1ª sentença) expressaria um conteúdo tão amplo, rico de consequências e profundo de significado, a tal ponto que os homens que ainda vivem à sombra do Deus morto não estão aptos a compreendê-lo. Para atingir-lhes a compreensão é preciso uma segunda crítica, mais concreta, mais presente, a um alvo possível de representar. Essa crítica seria a do cristianismo e estaria expressada na sentença “Dioniso contra o Crucificado” (2ª sentença). Por meio desta última, preparar-se-ia as condições de compreensibilidade e de realização do diagnóstico da morte de Deus. Seria, então, preciso uma crítica à moral cristã para poder efetuar uma crítica maior à moral, à verdade, à necessidade mesma do supracosmético. A crítica do cristianismo daria a base para entender o profundo significado da morte do supracosmético. A 2ª sentença seria, assim, um degrau necessário para se chegar à 1ª sentença.

---

<sup>157</sup> Cf.: SOMMER, Andreas, U. “Dios ha muerto“ y “Dioniso contra el Crucificado?“. Sobre la crítica de Nietzsche a la religión y al cristianismo. In: *Estudios Nietzsche*, v. 6, p. 47-64, 2006.



Colocando o argumento de Sommer a partir de um ponto de vista lógico, “Dioniso contra o Crucificado” estaria implicado em “Deus está morto” como a espécie no gênero. Justamente pela extensão do conceito ser menor, a 2ª sentença seria mais fácil de compreender e mesmo imprescindível para tornar evidente e plausível a 1ª sentença. Posto cronologicamente: a crítica ao cristianismo na 2ª sentença seria uma etapa historicamente anterior à 1ª sentença. Seria preciso desacreditar o cristianismo para desacreditar a necessidade de crença absoluta e a necessidade da própria verdade.

Segundo o que foi argumentado a propósito da ampliação semântica do simbolismo do Dioniso e do Crucificado, julga-se que Urs Sommer não está justificado em reduzir o conteúdo semântico da sentença “Dioniso contra o Crucificado” tão somente à crítica ao cristianismo. O Crucificado simboliza toda a empreitada ocidental de valoração ascética da vida, ancorada no supracosmético: a metafísica platônica, o cristianismo, o pessimismo romântico, o idealismo e as “ideias modernas”. Seu confronto com Dioniso simboliza, por isso, aqueles antagonismos que, aos olhos de Nietzsche, são fundamentais no ocidente: Roma contra Judeia, o helenismo trágico contra a cultura socrático-alexandrina, a moral dos senhores contra a moral dos escravos etc.

Desse modo, ainda que a sentença “Dioniso contra o Crucificado” apareça ligada a uma discussão religiosa, como se viu no terceiro capítulo, Nietzsche hiperboliza o cristianismo e o usa como metonímia para toda valoração negadora da vida porque a moral cristã exacerba a moralização da vida. Nietzsche, então, utiliza o cristianismo como símbolo para congregar seus antecedentes e sucessores modernos.

Nesses termos a 2ª sentença é tão extensiva quanto a 1ª sentença. Conforme a análise empreendida na primeira seção do capítulo anterior, a sentença “Dioniso contra o Crucificado” excede em muito o problema do sentido do sofrimento ao dizer respeito a todo combate entre ideal e real. Se ela é empregada ao problema aqui estudado é porque Nietzsche o compreende como parte integral daquele amplo combate. Esse confronto temático entre ideal e real, sensível e supracosmético, também vem à luz na sentença “Deus está morto”. Nessa medida, julga-se que o antagonismo entre Dioniso e o Crucificado é outra formulação que Nietzsche encontra para *experimentar* a crítica contida na morte de Deus. Quanto ao conteúdo, portanto, ambas dizem respeito ao mesmo tema. Porém, com diferentes entradas e abordagens<sup>158</sup>. A relação entre elas não é a de inclusão de uma na outra, mas de

---

<sup>158</sup> Desse modo, cabe esclarecer que, se a presente investigação iniciou sua exposição pela morte de Deus, isto se deve por uma questão de metodologia de exposição: começar do mais simples ao mais complexo. “Dioniso

complementariedade de uma pela outra, segundo o modelo de “objetividade” exposto por Nietzsche em GM II 12: “*quanto mais* afetos permitirmos falar sobre uma coisa, *quanto mais* olhos, diferentes olhos, soubermos utilizar para essa coisa, tanto mais completo será nosso ‘conceito’ dela, nossa ‘objetividade’”.

A ampliação temática do problema do sentido do sofrimento pelo enriquecimento dos simbolismos divinos do Dioniso e do Crucificado, contudo, não perfaz um progresso ou evolução linear da questão, ao menos no sentido da dialética hegeliana da Ideia. Nietzsche não concilia os antagonismos numa síntese, contra a qual se oporia outra antítese e, assim, progressivamente até culminar em 1888 no antagonismo de “Dioniso contra o crucificado”. Isso contradiria sua visão trágica adotada para pensar o sentido do sofrimento, conforme mostrado no capítulo anterior. Assim, não é nem o conceito de *aufhebung* (superação, aniquilação, conservação), nem o conceito de progresso que permitirá entender o problema do sentido do sofrimento. E isto porque, concomitantemente ao movimento de ampliação, há o de experimentação, animado por outra lógica.

Os contextos nos quais aparecem os pares antagônicos são distintos e de modo algum perfazem um sistema arquitetônico. É importante atentar às suas nuances. Há um contexto religioso no *Fragmento Póstumo 14[89]* e no *Crepúsculo dos Ídolos, o que devo aos antigos, 4*; na terceira dissertação de *Para a genealogia da moral*, o tema é organizado em um contexto (extra)moral e existencial; e, novamente, há um contexto diferente, autogenealógico e físi-psicológico, n<sup>o</sup> *A Gaia Ciência* §370 e nos prefácios de 1886. Assim, em cada caso, a abordagem do sofrimento muda. A cada vez novos operadores e novas temáticas são empregadas e novas conclusões aparecem. Nietzsche experimenta a cada vez novas entradas para abordar o tema.

É verdade que, em todos esses casos, Nietzsche trata o problema do sentido do sofrimento a partir de um registro teórico comum: um esquema de pares antagônicos, o qual sempre distingue dois tipos de sofredores, um que necessita de um sentido ideal para fins de consolo e narcotização e outro que o dispensa. Contudo, isso diz respeito à forma da questão. Em cada contexto, Nietzsche a aplica sobre conteúdos distintos, conseguindo resultados diferentes. Desse modo, o problema do sentido do sofrimento aparece ora como a

---

contra o Crucificado” contém, além da falência dos ideais cristãos, o contrapositionamento nietzschiano do trágico. Portanto, dois posicionamentos. A morte de Deus, por sua vez, ao menos no contexto de GC §125, é mais simples, aludindo apenas à falência dos ideais. No mais, se fosse preciso insistir que uma anterioridade cronológica implica, de algum modo, anterioridade lógica, então se deveria considerar que a visão trágica da filosofia nietzschiana é bastante anterior à anunciação da morte de Deus em sua filosofia.

contraposição entre pessimismo da fraqueza e da força ou pessimismo romântico e clássico (prefácios de 1886); em outro momento, aparece como a contraposição entre sofrendores por superabundância de vida e sofrendores por empobrecimento de vida (GC §370); num terceiro momento, aparece como a contraposição entre o ideal ascético e o riso de Zaratustra (GM III); também, por fim, o tema aparece em *Crepúsculo dos Ídolos, o que devo aos antigos, 4*, onde Dioniso é contraposto à moral cristã. Este último caso é também o de *Ecce Homo*, onde o antagonista da moral cristã é a personagem Nietzsche, sendo Dioniso uma de suas máscaras.

Ademais, em cada caso, ao esquema de pares antagônicos é adicionada alguma outra ferramenta conceitual conforme os objetivos particulares da crítica de Nietzsche. Assim, para a discussão do sentido do sofrimento, ora o filósofo contribui ao montar uma heurística da necessidade, que coloca cada perspectiva sob condições vitais específicas a fim de procurar seus pressupostos; ora, ele recorre a elementos literários tal como a autoencenação e a criação de personagens. Desse modo, é sob a óptica do *experimentalismo* e não do evolucionismo que se entende o problema do sentido do sofrimento.

Esse discernimento teórico traz à luz as estratégias argumentativas que Nietzsche emprega para tratar o problema do sentido do sofrimento. Com isso, obtém-se uma chave de leitura para seu entendimento e posteriores estudos a respeito: a cada vez está em jogo sempre a distinção entre pares antagônicos simbólicos, aos quais Nietzsche atribui necessidades e constituições fisio-psicológicas também antagônicas. Pois, para construir a problematização do sentido do sofrimento foi preciso que Nietzsche se valesse de um procedimento investigativo, a heurística da necessidade, que mostrasse a gênese fisio-psicológica de interpretações do sofrimento que acabaram por se configurar como antagônicas.

A construção dessa chave de leitura ocupou a totalidade da investigação aqui empreendida porque se constatou, no seu início, que as pesquisas a respeito do tema do sofrimento em Nietzsche tomam-no como objeto de investigação secundário, condicionado por outros conceitos. Nessa medida, oferecem apenas conclusões esparsas, lacunares e incipientes a respeito do entendimento que Nietzsche tem do sofrimento. E isto porque ignoram a discussão do sentido.

No primeiro capítulo, a investigação perpassou, ainda que panoramicamente, as considerações de Nietzsche sobre o sofrimento, a partir da ótica das interpretações que lhe conferem um sentido. Isso permitiu apontar semelhanças e diferenças na abordagem do sofrimento em cada obra a partir de seu respectivo projeto filosófico. Se ainda é preciso explorar esse campo de investigação, ao menos tê-lo notado e apresentado serviu para

especificar a problematização do sentido do sofrimento no período de 1886-1888, bem como apontar o caráter geral do modo como Nietzsche pensa o sofrimento. A análise dos textos do período mencionado, feita no segundo capítulo, mostrou, *grosso modo*, que é o próprio sofrimento que demanda um sentido. Assim, a investigação não subordinou o sofrimento ao tema do sentido, o que seria repetir o procedimento investigativo da maioria das pesquisas a respeito do sofrimento em Nietzsche, mas o contrário. Privilegiando, experimentalmente, o sofrimento como objeto de pesquisa, a partir da formulação do *fragmento basilar*, explicitou-se porque Nietzsche constrói uma investigação do sentido do sofrimento: é este último que cria a necessidade físi-psicológica de trata-lo a partir de um sentido. Desse modo, presente tanto nas obras pré e pós 1886, o tema do sentido pode permitir uma conexão das teses de Nietzsche sobre sofrimento, pontuando sempre suas nuances e peculiaridades de abordagem.

No tocante ao período filosófico aqui estudado, há um tema que esteve sempre próximo do problema do sentido do sofrimento, mas que, por orientação metodológica, teve que ser deixado de lado: o niilismo. Como foi visto no primeiro capítulo, o problema do sentido surge a partir da morte de Deus. Esta aponta para o advento do niilismo. Nietzsche não pensa o niilismo somente como um momento histórico pós-metafísico, nem somente como a lógica mesma da produção de valores no ocidente. Há uma reflexão concernente ao niilismo enquanto estado psicológico, na qual o filósofo trata da sensação ou percepção do vazio de sentido da existência. Esta percepção é fonte de um sofrimento existencial que Nietzsche aborda na seção final da terceira dissertação de *Para a genealogia da moral*. Antevendo esse estado, Nietzsche problematiza o sentido do sofrimento e conduz suas reflexões ao conceito de trágico como solução para a perturbação existencial do sofrimento sem sentido.

O niilismo, entretanto, é retardado pela sombra do Deus morto. É na vontade de verdade imperante na ciência moderna de seu tempo que Nietzsche identifica a sombra que obstrui a visão para a morte de Deus. Nietzsche reconhece na moral a fonte dessa sombra e assume para si a tarefa de autossuprimi-la e transvalorar os valores até então dominantes.

A partir das análises empreendidas no primeiro capítulo, é possível distinguir três perspectivas diante do diagnóstico nietzschiano do niilismo: 1) a de quem não vivencia tal estado por estar cego pela sombra do Deus morto. Este não-poder-ver a desvalorização dos valores se mostra como um não-querer-ver, pois ainda necessita da crença em um sentido ideal. Esta perspectiva é própria dos ateus que se encontram no mercado na fábula do §125, d'A *Gaia Ciência*; 2) a perspectiva de quem vivencia o desesperado sofrimento do vazio de

sentido e que já está em condições de se defrontar com o problema do sentido do sofrimento porque sente-o como instância decisiva de valoração da vida. Aqui, pode-se pensar no “homem louco” que anuncia a morte de Deus, desesperado; 3) por fim, há novamente a perspectiva de quem não vivencia o niilismo, desta vez, porém, porque já o superou na criação de uma nova lógica de sentido, a fluidez. Quem ilustra esse ponto de vista é aquele “nós, espíritos livres” que fala ao longo do quinto livro d’*A Gaia Ciência*.

Essas três figuras conceituais da fábula da morte de Deus podem ser pensadas enquanto símbolos de posicionamentos conflitantes e concomitantes dentro de um momento histórico do ocidente. Desse ponto de vista, o diagnóstico nietzschiano do niilismo se mostra como o diagnóstico de uma *tensão* entre três elementos.

Um desses elementos pode ser hoje identificado com a filosofia transhumanista. Surgida em meados dos anos 1990, ela apregoa a ideia de melhorar tecnologicamente o homem com o intuito de livrá-lo das “imperfeições” do corpo<sup>159</sup>. Não obstante ser um movimento teórico plural e discordante, teóricos transhumanistas, como David Pearce, identificam a melhoria do homem com intervenções bioquímicas que o tornem menos suscetível ao sofrimento, e mesmo crie ambientes mais compassivos para toda a vida animal<sup>160</sup>.

Sabe-se que Nietzsche cunhou o título de “melhoradores da humanidade”<sup>161</sup> para designar os moralistas que prometiam melhorar os homens, direcionando suas vidas à busca de um ideal de um mundo melhor além deste. Seus métodos para tal, todavia, adoeceram o ser humano ao fazerem voltar contra si os instintos, destruindo os sentimentos afirmadores da vida. Sendo incapaz de lidar com o corpo por vê-lo demasiado como fonte de sofrimento, o ocidente, sob as formas da religião, da moral e agora da tecnociência continua pelejando contra o corpo, apostando suas fichas no desenvolvimento tecnológico para alcançar o prometido estado de felicidade.

Nesse cenário, a presente investigação se desdobra também em uma crítica da filosofia transhumanista. Para tal, além do problema do sentido do sofrimento, podem-se mobilizar também as críticas de Nietzsche concernentes ao que ele denominou de “ideias modernas”

---

<sup>159</sup> Cf. BOSTROM, Nick. *The Transhumanist FAQ*. Disponível em: <<http://www.nickbostrom.com/views/transhumanist.pdf>>. Acesso em: 11 de jun. 2016.

<sup>160</sup> Cf. PEARCE, David. *The Hedonistic Imperative*. Disponível em: <https://cl.nfshost.com/david-pearce-the-hedonistic-imperative.pdf>. Acesso em: 11 de jun. 2016.

<sup>161</sup> Cf. *Crepúsculo dos Ídolos*, VII, Os “melhoradores” da humanidade.

(democracia, igualdade de direitos, progresso, estado de bem-estar social etc.), na medida em que o filósofo identifica nelas a dogmática atitude de abolir o sofrimento.

Uma vez que Nietzsche remete tanto a produção de ideais negadores quanto a afirmação trágica da existência a um posicionamento frente ao sofrimento inerente à vida, o exame da tensão entre o ateísmo científico (símbolo para a manutenção da moral pela vontade de verdade), o homem louco (símbolo para o desespero do niilismo) e o “nós, espíritos livres” (símbolo para o futuro trágico, ambicionado por Nietzsche) mostra-se como consequência lógica da tensão entre sentido trágico e sentido cristão do sofrimento, tratada nesse estudo. Diante de três perspectivas, faz-se necessário distinguir *conceitos* de sofrimento, ligados ao sentido que se necessita dar aos aspectos dolorosos da existência e, conseqüentemente, à vivência ou não vivência do niilismo.

O conceito de sofrimento em Nietzsche é bastante polimorfo. Desde o rompimento com Wagner e Schopenhauer, os pensamentos sobre sofrimento são abordados diferentemente. Isso depende da crítica que Nietzsche intenciona em cada contexto. Todavia, há alguns intérpretes que se esforçam na busca de uma definição. Bernard Reginster (*The affirmation of life*), baseando-se quase que totalmente nos póstumos, trabalha com a definição de sofrimento como “obstáculo à vontade de poder”; outros, como Christopher Janaway (*Attitudes to suffering: Parfit and Nietzsche; On the very idea of justifying suffering*), entendem sofrimento em Nietzsche como algo psíquico e psicológico a fim de diferenciá-lo da dor, que seria fisiológica; e, por fim, há aqueles como Philip Kain (*Nietzsche, eternal recurrence and the horror of existence*) que preferem ficar com a enigmática definição “aspectos horrorosos, questionáveis e contraditórios da existência”.

Apesar das significativas contribuições que têm resultado dos esforços por definir o sofrimento em Nietzsche, é bastante complicado pensar numa definição no registro de uma filosofia que assevera que definível é somente aquilo que não tem história. A noção mesma de “definição”, enquanto fixação de um ponto de vista, não caberia nesse pensamento. Seria mais adequado falar de interpretação no rigoroso sentido nietzschiano.

Assim, a partir da perspectiva aberta com a presente investigação, julga-se que a questão do sentido é mais fundamental por ter precedência lógica em relação às interpretações de sofrimento em Nietzsche. Conforme a constituição fisio-psicológica, os estímulos do mundo podem ser mais ou menos aversivos. Disso decorre uma tipologia de sofredores, na qual anseios distintos levarão a distintas interpretações do sofrimento, conforme mostrado no segundo capítulo.

Essa tipologia deve ser levada em conta na hora da definição de sofrimento. Pois ela mostra que o caráter perspectivístico da filosofia de Nietzsche também se aplica ao sofrimento. Um sofredor romântico, por exemplo, não entenderá o sofrimento como obstáculo que sua vontade de poder deve buscar para se autosuperar. Sua constituição fisiopsicológica, no olhar de Nietzsche, não é forte o suficiente para olhar o mundo e o sofrimento desta maneira. Isso mostra que a interpretação vem embebida dos anseios e necessidades daquele que a elabora.

Assim, a investigação do problema do sentido do sofrimento seria completada com considerações sobre a conceituação do sofrimento na filosofia de Nietzsche, e com sua conexão com o niilismo. Para dar conta desta segunda etapa da investigação, não apenas seria preciso pressupor o estudo aqui empreendido como uma base teórica propedêutica, mas desenvolver o problema do sentido do sofrimento numa outra direção. Poder-se-ia tomar o *FP 14 [89], da primavera de 1888* como um texto programático, isto é, como um esboço de um programa teórico para uma “genealogia do sofrimento” no ocidente. Que Nietzsche tenha planejado tal programa teórico com o *fragmento basilar* é bastante improvável. Não parece haver indícios a respeito, sobretudo, porque o fragmento citado não foi concebido autonomamente, como texto dirigente, mas estava subordinado a outro plano maior, muito mais ambicioso que uma genealogia do sofrimento, a “tentativa de uma transvaloração de todos os valores”.

No entanto, a análise dos aspectos formais do problema do sentido do sofrimento fornece uma visão geral e interconectada da amplitude temática e do modo como Nietzsche poderia ter conduzido sua reflexão a respeito. Aliando isso com o modelo de uma genealogia do sofrimento, indiretamente empreendida na terceira dissertação de *Para a genealogia da moral*, tem-se, então, uma sólida base teórica e princípios norteadores para empreender diretamente uma genealogia do sofrimento. Uma tal genealogia seria entendida, então, como uma genealogia das interpretações que o sofrimento recebeu na cultura ocidental. Ela poderia identificar os elementos que explicariam o niilismo enquanto estado psicológico da falta de sentido depois do rompimento de um modelo de avaliação que foi instaurado pelas religiões.

A investigação levada a cabo neste estudo perfaz, portanto, uma primeira parte programática, cuja função foi estabelecer as diretrizes teóricas e condições filológicas mais exatas de utilização dos conceitos a fim de possibilitar a continuidade da pesquisa.

## REFERÊNCIAS

- BARROS, Fernando de Moraes. *A maldição transvalorada: o problema da civilização em “O Anticristo” de Nietzsche*. São Paulo: UNIJUÍ, 2002.
- BARROS, Roberto de Almeida Pereira de. Humano, Demasiado Humano e a prefiguração da gaia ciência. In: *Estudos Nietzsche*, v. 9, n. 2, p. 8-19, jul./dez. 2017.
- \_\_\_\_\_. Fisiopsicologia e naturalização do conhecimento em Nietzsche. In: *Cadernos Nietzsche*, v. 36, n. 1, p.279-304, 2015.
- \_\_\_\_\_. *Nietzsche, além-do-homem e idealidade estética*. Campinas: Editora PHI, 2016.
- BÄUMER, Max L. Das moderne phänomen des Dionysischen und seine “entdeckung” durch Nietzsche. In: *Nietzsche Studien*, v. 6, p.123-153, dez. 1977.
- BEHLER, E. Die Auffassung des dionysischen durch die Brüder Schlegel und Friedrich Nietzsche. In: *Nietzsche Studien*, v. 12, p. 335-354, 1983.
- BURNETT, H. *Cinco prefácios para cinco livros escritos: uma autobiografia filosófica de Nietzsche*. Belo Horizonte: Tessitura, 2008.
- CRESPO, R. A. A crítica de Nietzsche ao romantismo. In: *Cadernos Nietzsche*, Guarulhos/Porto Seguro, v. 36, n. 2, p.49-82, 2015.
- DE MELO, R. F. O fenômeno histórico da Morte de Deus e a instauração do niilismo. In: *Revista Trágica: Estudos sobre Nietzsche*, v. 6, n. 1, p. 57-70, 1º semestre de 2013.
- EMDEN, Christian. *Nietzsche’s naturalismo. Philosophy nad the life sciences in the nineteenth century*. Reino Unido: Cambridge University Press, 2014.
- DIENSTAG, J. F. Nietzsche’s Dionysian Pessimism. In: *The American Political Science Review*. V. 95, n. 4, p. 923-937, 2001.
- FIGAL, G. Nietzsches Dionysos. In: *Nietzsche Studien*, v. 37, p. 51-61, 2008.
- FREZZATTI JR., W. A. *A fisiologia de Nietzsche: a superação da dualidade cultura/biologia*. Ijuí: Ed. UNIJUÍ, 2006.
- HEIDEGGER, M. A sentença nietzschiana “Deus está Morto”. Tradução: Marco Antonio Casanova. In: *Natureza Humana*, v. 5, n. 2, p. 471-526, jul-dez. 2003.
- HELLER, P. Nietzsches Kampf mit dem romantischen Pessimismus. In: *Nietzsche-Studien*, v. 7, p. 27-50, 1978.
- JANAWAY, Christopher. On the very idea of “justifying suffering”. In: *Journal of Nietzsche Studies*, v. 48, n. 2, p. 152-170, 2017.



LEBRUN, Gerard. Quem era Dioniso? In: MOURA, C. A. R.; CACCIOLA, M. L. M. O.; KAWANO, M. (Org.). *A filosofia e sua história*. São Paulo: Cosac Naify, 2008.

LEITER, Brian. *Nietzsche on morality*. New York: Routledge, 2015.

LIMA, Márcio José da Silveira. *As máscaras de Dioniso. Filosofia e tragédia em Nietzsche*. São Paulo: UNIJUI, 2006.

LLINARES, J. B. “Introducción al volumen IV”. IN: *Fragmentos Póstumos. Volumen IV (1885-1889)*. Tradução, introdução e notas de Juan Luis Vermal e Joan B. Llinares, Madrid: Tecnos, 2008.

LÖWITH, K. *Nietzsche's philosophy of the eternal recurrence of the same*. Tradução: J. Harvey Lomax. California: University of California Press, 1997.

MACHADO, Roberto. *O nascimento do trágico: de Schiller a Nietzsche*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2006.

MITCHEL, D. How the Free Spirit became free: Sickness and Romanticism in Nietzsche's 1886 prefáces. In: *British Journal for the History of Philosophy*, n 21, v. 5, p. 946-966, 2013.

MONTINARI, M. “Ler Nietzsche: O Crepúsculo dos Ídolos”. Tradução de Ernani Chaves. In: *Cadernos Nietzsche*, n. 3, p. 77-91, 1997.

MOORE, Gregory. *Nietzsche, biology and metaphor*. Reino Unido: Cambridge University Press, 2002.

MOTA, T. O conceito de genealogia em Nietzsche. In: *Intuitio*, v. 1, n. 2, Porto Alegre, p 308-328, Novembro de 2008.

MÜLLER-LAUTER, W. *Décadence* artística enquanto *décadence* fisiológica: a propósito da crítica tardia de Friedrich Nietzsche a Richard Wagner. In: *Cadernos Nietzsche*: n. 6, 1999.

\_\_\_\_\_. *Nietzsche: sua filosofia dos antagonismos e os antagonismos de sua filosofia*. Tradução de Clademir Araldi. São Paulo: Editora Unifesp, 2009.

NASSER, E. O romantismo em Nietzsche enquanto um problema temporal, estético e ético. In: *Revista Trágica: Estudos sobre Nietzsche*. V. 2, n. 2, p. 31-46, 2009.

NIETZSCHE, Friedrich. *A Gaia Ciência*. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia de Bolso, 2012.

\_\_\_\_\_. *Além do Bem e do Mal*. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia de Bolso, 2005.

\_\_\_\_\_. *Assim falou Zaratustra*. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.

\_\_\_\_\_. *Aurora*. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia de Bolso, 2016.

\_\_\_\_\_. *Crepúsculo dos Ídolos*. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.

\_\_\_\_\_. *Digitale Kritische Gesamtausgabe Werke und Briefe (eKGWB)*. Disponível em: < <http://www.nietzschesource.org/#eKGWB> >.

\_\_\_\_\_. *Humano, demasiado humano*. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia de Bolso, 2006.

\_\_\_\_\_. *Ecce Homo*. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

\_\_\_\_\_. *Fragmentos Póstumos: Volumen IV (1885-1889)*. Tradução de Juan Luis Vermal e Joan B. LLinares. Madrid: Tecnos, 2008.

\_\_\_\_\_. *Genealogia da Moral*. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.

\_\_\_\_\_. *O Anticristo*. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

\_\_\_\_\_. *O Nascimento da Tragédia*. Tradução de J. Guinsburg. São Paulo: Companhia das Letras, 1992.

OLIVEIRA, Jelson Roberto de. A religião como má interpretação do sofrimento no Humano, demasiado humano, de Nietzsche. In: *Dissertatio*, n. 38, p. 97-120, verão de 2013.

PASCHOAL, A. E. A figura de Jesus nos escritos de Nietzsche. In: *Revista de Filosofia Aurora*, v. 28, n. 44, p. 633-652, mai./ago. 2016.

\_\_\_\_\_. E. O procedimento genealógico de Nietzsche. In: *Revista Diálogo Educacional*, v. 1, n. 2, p. 1-21, jul./dez. 2000.

PAULA, Wander Andrade de. *Nietzsche e a transfiguração do pessimismo schopenhauriano: a concepção de filosofia trágica*. 329 f. Tese (Doutorado em Filosofia) – Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 2013.

\_\_\_\_\_. Criar a partir do sofrimento: uma análise dos prefácios de 1886. In: Vânia Dutra de Azeredo; Ivo da Silva Júnior (Org.). In: *Nietzsche e a interpretação*. São Paulo: Humanitas. p.263-272.

RUBIRA, LUÍS. Nietzsche: da tragédia grega à filosofia trágica. In: *Dissertatio*, n. 29, inverno de 2009, p.249-261.

SALAUARDA, Jörg. A última fase de surgimento de A Gaia Ciência. In: *Cadernos Nietzsche*, n. 6, p. 75-93, 1999.

\_\_\_\_\_. Dionysos gegen den Gekreuzigten: Nietzsches verständnis des Apostels Paulus. In: *Zeitschrift für Religions und Geistesgeschichte*, v. 26, n. 2, p. 97-124, 1974.

SANTANA, B. W. Dos prefácios de 1886. In: *Revista Trágica: Estudos sobre Nietzsche*, v.6, n.2, p.85-96, 2013.

SCHÄFER, Rainer. Die Wandlungen des Dionysischen bei Nietzsche. In: *Nietzsche Studien*, v. 40, p. 178-202, nov. 2011.

SCHANK, G. "Dionysos gegen den Gekreuzigten": Eine philologische und philosophische Studie zu Nietzsches "Ecce Homo". Bern: Peter Lang AG, 1993.

SIEMENS, Hermans. Umwertung:Nietzsche's "war-praxis" and the problem of yes-saying and no-saying in Ecce Homo. In: *Nietzsche Studien*, v. 38, p. 182-206, 2009.

SOMMER, Andreas, U. "Dios ha muerto" y "Dioniso contra el Crucificado?": Sobre la crítica de Nietzsche a la religión y al cristianismo. In: *Estudios Nietzsche*, v. 6, p. 47-64, 2006.

\_\_\_\_\_. *Kommentar zu Nietzsches "Der Antichrist", "Ecce Homo", "Dionysos-Dithyramben", "Nietzsche contra Wagner"*. Berlin: De Gruyter, 2013.

SOULADIÉ, Yannick. Cristo e Anticristo: figuras da inversão dos valores em Nietzsche. Tradução: Ernani Chaves e Allan Davy Santos Sena. In: *Estudos Nietzsche*, Curitiba, v. 2, n. 2, jul./dez. 2011, p.253-279.

STEGMAIER, Werner. Der Tod Gottes und das Leben der Wissenschaft. Nietzsches Aphorismus vom totem Menschen im Kontext seiner *Fröhlichen Wissenschaft*. In: Carlo Gentili; Cathrin Nielsen (org.). *Der Tod Gottes und die Wissenschaft*. Berlin/Nova York: DeGruyter, 2010, p. 1-16.

\_\_\_\_\_. *Nietzsches Genealogie der Moral*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1994.

\_\_\_\_\_. O pessimismo dionisíaco de Nietzsche: interpretação contextual do aforismo 370 d'A Gaia Ciência. Tradução: Jorge Viesenteiner. In: *Estudos Nietzsche*, Curitiba, v. 1, n. 1, p. 35-60, jan./jun. 2010.

WILLIAMS, Stephen N. Dionysus against the Crucified: Nietzsche contra Christianity Part I. In: *Tyndale Bulletin*, v. 48, n.2, p. 219-243, 1997.

\_\_\_\_\_. Dionysus against the Crucified: Nietzsche contra Christianity Part II. In: *Tyndale Bulletin*, v. 49, n.1, p.131-153, 1998.

UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARANÁ  
SETOR DE CIÊNCIAS HUMANAS LETRAS E ARTES  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA - Mestrado  
ÁREA DE CONCENTRAÇÃO: FILOSOFIA

Por decisão do Colegiado do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da UFPR - PGFILOS, o aluno deverá atender as solicitações da banca, quando houver, e anexar este ao final da dissertação/tese como versão definitiva aprovada pelo orientador, que neste ato representará a Banca Examinadora.

Curitiba, 21 de setembro de 2018.



Prof. Dr. Antonio Edmilson Paschoal. Assinatura: \_\_\_\_\_