

Sentido e sofrimento no último Nietzsche

Guiomarino, Hailton Felipe

Veröffentlichungsversion / Published Version

Zeitschriftenartikel / journal article

Empfohlene Zitierung / Suggested Citation:

Guiomarino, H. F. (2020). Sentido e sofrimento no último Nietzsche. *Griot: Revista de Filosofia*, 20(3). <https://nbn-resolving.org/urn:nbn:de:0168-ssoar-71130-4>

Nutzungsbedingungen:

Dieser Text wird unter einer CC BY Lizenz (Namensnennung) zur Verfügung gestellt. Nähere Auskünfte zu den CC-Lizenzen finden Sie hier:
<https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/deed.de>


Terms of use:

This document is made available under a CC BY Licence (Attribution). For more information see:
<https://creativecommons.org/licenses/by/4.0>

SENTIDO E SOFRIMENTO NO ÚLTIMO NIETZSCHE

Hailton Felipe Guiomarino¹

Universidade Federal do Paraná (UFPR)

 <https://orcid.org/0000-0001-8015-793>

E-mail: hailton_50@hotmail.com

RESUMO:

No FP 1888, 14 [89], Nietzsche distingue um sentido trágico e um sentido cristão para o sofrimento. Com esse par conceitual, o filósofo designa o conflito entre duas justificações antagônicas da vida, contrapondo dois tipos de sofrendores com anseios contrários. O presente artigo defende a hipótese de que a mencionada distinção ilustra um modo de pensar o sofrimento, característico do período de 1886-1888 da filosofia nietzschiana. Partindo da *Genealogia da Moral*, ver-se-á como a discussão metodológica envolvida na fluidez de sentido implica uma contraposição à pretensão do ideal ascético de estabelecer um sentido fixo e universal para o sofrimento. Em seguida, será considerado o §370 da *Gaia Ciência*, no qual a heurística da necessidade fornece a Nietzsche a distinção entre dois tipos de sofrendores, bem como a configuração das artes e filosofias em correspondência com seus anseios. Por fim, os prefácios de 1886 serão interpretados como o marco teórico que estabelece o modo de pensar o sofrimento por pares antagônicos, na medida em que, nesse conjunto de textos, Nietzsche narra como aprendeu a ver a distinção entre dois tipos de filosofar: um oriundo da fraqueza e outro, da força. Conclusivamente, serão traçadas considerações para estabelecer a contraposição tipológica de sofrendores antagônicos como uma chave de leitura legítima para analisar o sofrimento no período final da filosofia de Nietzsche.

PALAVRAS-CHAVE: Sofrimento; Sentido; A Gaia Ciência; Genealogia da moral; Prefácios de 1886.

MEANING AND SUFFERING IN THE LAST NIETZSCHE

ABSTRACT:

In the PF 1888, 14 [89], Nietzsche distinguishes a tragic meaning and a christian meaning for suffering. With this conceptual pair, the philosopher designates the conflict between two antagonistic justifications of life, opposing two types of sufferers with contrary needs. Oriented by the posthumous fragment mentioned the argumentation will follow in a retrospective chronology the exam of the main texts in which Nietzsche discusses the themes of suffering and meaning in that period. Starting from the *On the Genealogy of Morals*, one will see how the methodological discussion involved in the fluidity of meaning implies a counterposition to the ascetic ideal's pretension of establishing a fixed and universal meaning for suffering. Next, *The Gay Science* §370 will be considered, inasmuch as the heuristic of necessity provides Nietzsche with the distinction between two types of sufferers, as well as the configuration of the arts and philosophies in correspondence with their needs. Finally, the prefaces of 1886 will be interpreted as the theoretical framework that establishes the way of thinking of suffering by antagonistic pairs, since, in this set of texts, Nietzsche narrates how he learned to see the distinction between two types of philosophy: one that comes from weakness and another, from strength. Conclusively, considerations will be drawn, aiming to establish the typological contraposition of antagonistic sufferers as a legit reading key to analyze suffering in the final period of Nietzsche's philosophy.

KEYWORDS: Suffering; Meaning; The Gay Science; On the genealogy of morals; Prefaces of 1886.

¹ Doutorando em Filosofia na Universidade Federal do Paraná (UFPR), Curitiba – PR, Brasil.

Introdução

O tema do sofrimento é uma constante ao longo da obra de Nietzsche. A ele, o filósofo dedica diferentes abordagens. Uma delas se refere à preocupação com o sentido do sofrimento, isto é, sua justificação em vista da aferição do valor da existência. No *Nascimento da Tragédia*, a primeira incursão nessa abordagem visava à afirmação do sofrimento mediante a justificação da existência como fenômeno estético. Posteriormente, devido ao afastamento de Nietzsche em relação a perspectivas metafísicas e ao romantismo, a pretensão de uma justificação absoluta é rejeitada². O tema, no entanto, retorna na terceira dissertação da *Genealogia da Moral*, agora no registro conceitual da hipótese da vontade de poder e numa consideração histórica do assunto. Finalmente, fora da obra publicada, aparece no FP 1888, 14 [89]³ compreendido na senha “Dioniso contra o ‘crucificado’”. Esta última aparição merece destaque⁴.

Segundo os termos do fragmento, Nietzsche concebe duas formas de estabelecer sentido para o sofrimento, as quais são, todavia, inconciliáveis: “ou um sentido cristão, ou um sentido trágico”. A disjunção exclusiva estabelece um antagonismo irresoluto entre os dois sentidos, na medida em que interpretam o sofrimento de modo contrário e conflituoso. No caso cristão, o sofrimento é uma objeção à vida, devendo ser justificado apenas como caminho para uma existência compensatória, “bem-aventurada”. Contrariamente, o sentido trágico toma a vida mesma como justificação suficiente para a ocorrência do sofrimento. Na própria destruição e renovação contínua da vida, o sofrimento é justificado como pressuposto da própria vida. Nesse antagonismo, o crucificado vale como “maldição contra a vida”, enquanto Dioniso simboliza a “promessa” de seu renascimento e retorno.

O fragmento acima mencionado ilumina o aparente salto entre o *Nascimento da Tragédia* e a *Genealogia da moral* no tocante ao tema do sentido do sofrimento. Pois, o vocabulário do fragmento, suas construções conceituais antagônicas não são casuais. Elas trazem consigo referências a textos anteriores, permitindo, assim, identificar retroativamente um tracejado teórico que prepara a revisitação do tema do sentido do sofrimento na obra de 1887 e no fragmento de 1888⁵. Ao reconstruir esse tracejado, este artigo pretende demonstrar que a retomada do sentido do sofrimento insere-se no quadro geral de um procedimento investigativo característico do período de 1886-1888 quando o assunto é o sofrimento: a contraposição, de base fisiológica, entre tipos antagônicos de sofredores. Para sustentar essa hipótese interpretativa, a argumentação a seguir examinará um conjunto de textos estratégicos, nos quais Nietzsche trabalha o tema do sofrimento. Primeiramente, a segunda e a terceira dissertações da *Genealogia da Moral*; em seguida, o aforismo 370 d’*A Gaia Ciência*; por fim, os prefácios de 1886. Começa-se, pois, por onde o tema do sentido já está posto e, de trás para

² A este respeito, é ilustrativo o aforismo 592 de *Humano, demasiado humano*.

³ Para as citações das obras de Nietzsche serão utilizadas siglas já padronizadas, seguidas da indicação da parte, capítulo ou do aforismo, conforme o caso. As traduções utilizadas são as de Paulo César de Souza, exceto nos casos em que se optou por tradução própria, os quais virão indicados por “tradução nossa”, conforme regra da ABNT. Para estes casos, foi utilizado o texto original em alemão da edição digital crítica das obras e cartas de Nietzsche, disponível online no portal da *Nietzsche Source*, pelo endereço < www.nietzschesource.org >. As anotações pessoais de Nietzsche serão referenciadas utilizando-se a sigla “FP” (Fragmento Póstumo), seguida do ano e número correspondente do fragmento.

⁴ Não se comentará, aqui, o fragmento. Apenas sintetizamos suas ideias para os fins estratégicos de identificar a retomada do tema do sentido do sofrimento na obra publicada. O fragmento funciona, desse modo, como uma “bússola conceitual” de orientação. Para o exame minucioso do fragmento 1888 14 [89], indica-se o estudo já realizado em: GUIOMARINO, H. F. O problema do sentido do sofrimento. In: *Estudos Nietzsche*, v. 10, n. 1, p. 40-68, jan./jun. 2019.

⁵ Por motivos de delimitação programática, deixa-se de lado a análise da reformulação do tema do sentido do sofrimento no assim chamado período intermediário da obra de Nietzsche (1878-1885). Para tal, indica-se o primeiro capítulo da dissertação de mestrado, da qual decorre este artigo: GUIOMARINO, H. F. *O problema do sentido do sofrimento em Nietzsche*. 2018, 163 f. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Setor de Ciências Humanas, Universidade Federal do Paraná, Curitiba, 2018.

frente, explica-se sua retomada mediante a inquirição nietzschiana do “anseio” dos sofredores. Por fim, desse conjunto de textos, extrair-se-ão os aspectos formais gerais da abordagem nietzschiana do sofrimento, os quais caracterizam a constância e persistência de uma preocupação unitária característica do período aqui trabalhado.

Genealogia da moral II e III

A terceira dissertação da *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 o significado dos ideais ascéticos para a existência humana na articulação entre sentido (*Sinn*) e propósito (*Ziel*). Para Nietzsche, o que afligia a existência humana, a “maldição” que se estendia sobre ela, era precisamente a falta de sentido no sofrimento. O ideal ascético foi o que, até então, forneceu ao ser humano “um sentido, um *para quê* no sofrimento” (GM III 28). Com isso, no mesmo ato, dotou de propósito a própria existência humana. O ideal ascético significou, então, não apenas um sentido para o sofrimento, mas a justificação da vida humana em si mesma.

A aproximação semântica entre as noções de “sentido” (*Sinn*) e “propósito” (*Ziel*), ou “para quê” (*Dazu*), indica que, no contexto do ideal ascético, “sentido” denota um princípio de orientação prescritiva. Na seção em questão, sua função é preencher um vazio na vontade do ser humano ao dar-lhe uma direção para o seu querer e salvá-lo, assim, de um niilismo suicida (GM III 28). Porém, no contexto maior da *Genealogia da moral*, o conceito de “sentido” (*Sinn*) é indissociável de uma discussão metodológica e filosófica sobre o conceito de finalidade (*Zweck*) na história. Assim, para que se entenda as nuances do sentido do sofrimento no texto da *Genealogia da moral*, deve-se precaver com o entendimento do que é “finalidade” para Nietzsche.

Nas seções 12 e 13 da segunda dissertação, é possível observar uma característica peculiar que marca a discussão metodológica do procedimento genealógico nietzschiano: há uma oscilação frequente e indiscriminada entre tópicos das ciências naturais e tópicos das ciências históricas. Essa oscilação é significativa, conquanto marque de modo fundamental a 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*” (GM II 12). 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 fronteiras⁶. Não é, por isso, descabida a menção crítica a Herbert Spencer e a Huxley, feita no final da seção 12. Ela deixa entrever que Nietzsche está assentando a formulação do princípio da fluidez nas discussões sobre o evolucionismo de Darwin⁷.

⁶ A respeito dessa temática, cf.: FREZZATTI JR., W. A. *A fisiologia de Nietzsche: a superação da dualidade cultural/biológica*. Ijuí: Ed. UNIJUÍ, 2006.

⁷ 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 (2002, p. 21-56) acentua o distanciamento de Nietzsche em relação à teoria de Darwin, enquanto que Christian Emden (2014, p. 77-144) explora o oposto, o alinhamento das ideias de Nietzsche com a biologia evolucionista de matriz darwiniana. Esta também é a opinião de Stegmaier (1994, p. 70-88). Não obstante, deve-se enfatizar nesse debate o fato de que Nietzsche não está debatendo diretamente o pensamento de Darwin, mas seu uso pelos neodarwinistas. Nesse sentido, as fontes de Nietzsche são pensadores como Carl Wilhem Nägeli, Wilhelm Roux, William Rolph, o já mencionado Herbert Spencer entre outros. Diante disso, a presença da figura de Darwin na presente argumentação deve ser lida como um pano de fundo que tornou possível o debate no qual Nietzsche toma parte, pois uma análise detida da constelação de autores implicados seria impossível para os propósitos do artigo. Para o tema, Cf.: SOMMER, 2019, p. 325 e 329.

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. A relevância de Darwin para esse debate 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 (EMDEN, 2014, p. 147-166; MOORE, 2002, p. 29-30).

Ao privilegiar a diversidade dos indivíduos, o biólogo inglês 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 abrangem 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 (MOORE, 2002, p. 23-24).

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, sua emergência e desaparecimento, bem como a hipóteses sobre o desenvolvimento de órgãos e funções orgânicas. Com isso, o biólogo inglês reconfigurou os princípios organizadores 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. Assim, 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 (STEGMAIER, 1994, p. 73-88).

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. Se esta última configura de alguma maneira um *telos*, coloca-se em questão, conseqüentemente, o estatuto causal da teleologia. A possibilidade de mudança formal, para Darwin, reside no aparecimento ou desaparecimento de órgãos e funções orgânicas sob pressão de mudanças nas condições de vida. 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 funções e originar mudanças fisiológicas e morfológicas no organismo. Isso acentua a dissociação entre forma e função. Elas não se implicam mutua e necessariamente, senão sob efeito de certas condições de vida. Para a biologia, bem como para Nietzsche, se a forma está em constante mutação, sua função e seu sentido se alteram com ainda mais frequência e em maior velocidade (STEGMAIER, 1994, p. 77-78). “Se a forma é fluida, o sentido o é ainda mais”, escreverá Nietzsche.

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. Em consequência, Nietzsche passa a discriminar origem e finalidade também no âmbito da história. 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, inserem-se múltiplas dinâmicas de poder atuando na sucessiva modificação dessa coisa. Conseqüentemente, 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. Ao distinguir origem e finalidade, por conseguinte, Nietzsche restitui a incontornabilidade do vir-a-ser na determinação de algo.

Essa modificação, por sua vez, cruza-se com outra hipótese de trabalho do genealogista Nietzsche, a vontade de poder, segundo a qual forças conflitantes atuam em tudo o que acontece, almejando sempre se potencializar. 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 corpo⁸. 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, 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 e reorganizações 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 último⁹. 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*” (GM II 12, *tradução nossa*).

O resultado desse trabalho é que a história pensada genealógicamente por Nietzsche é a história das alterações de domínio das forças, 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. A noção de fluidez concebe as determinações de algo sempre no 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,

⁸ Apoia-se, aqui, no comentário de PASCHOAL, A. E. **O procedimento genealógico de Nietzsche**. In: *Revista Diálogo Educacional*, v. 1, n. 2, p. 1-21, jul./dez. 2000.

⁹ Numa anotação preparatória para *Além de Bem e Mal*, o FP 1885, 2[82], 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”.

alteram-se também as determinações daquilo que estava sob seu poder. 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 faz é descrever a história que moldou um campo de possibilidades conforme certos condicionantes.

A concepção de sentido fluido 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 (STEGMAIER, 1994, p. 78). Suspende-se, então, o significado restritivo de sentido enquanto *telos* universal para abrir-lhe à pluralidade. Assim, o inventário das diversas finalidades que o castigo recebeu ao longo da história, apresentado na seção 13, cumpre a função de ilustrar a fluidez nas determinações que o sentido pode acolher conforme diferentes jogos de forças.

Porém, a noção de fluidez de sentido 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 indis põe 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 e doença para encarar a tragicidade da 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, 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 sentido¹⁰. Na lógica do sentido fluido, haveria um sentido para a história, desde que se entenda que não é um sentido estável, universal, menos ainda indicativo de um desenvolvimento progressivo. Motivo: ele foi engendrado dentre múltiplas possibilidades de articulação e rearticulação no jogo imanente das vontades de poder a cada vez atuantes. Consequentemente, 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.

Aplicando as considerações acima à discussão do sentido do sofrimento, desenvolvida na terceira dissertação, 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 permite entender que o sofrimento é interpretado a partir do momento em que lhe é conferido um sentido por uma força que consegue se impor. Desse modo, na medida

¹⁰ 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*).

em que o sentido é fluído, variável conforme as configurações de domínio das forças 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.

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 sofrimento, dando-lhes igualmente um propósito para suas vidas. 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, dentro das quais 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.

Com isso, a argumentação de Nietzsche deixa transparecer que o sentido do sofrimento também está ligado a outro fator. Ele dependerá igualmente das necessidades oriundas de constituições fisio-psicológicas específicas. A necessidade (*Bedürfnis*), no sentido de anseio, será decisiva para determinar tanto a forma do sentido para o sofrimento, ascético 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; ou 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 se interessa mais por responder a perguntas como: que condições vitais impelem que o sofrimento seja interpretado a partir de uma instância ideal? E, em consequência disso, que tipo de vida se constitui a partir dessa necessidade? Esse interesse em investigar as condições, a partir das quais surge uma dada interpretação já havia sido colocado pelo filósofo no §370 d'*A Gaia Ciência*. Neste texto, o questionamento da necessidade (*Bedürfnis*) é central. Ele conduz a uma tipologia esquemática de sofredores, à qual a *Genealogia da moral* soma considerações sobre o sentido. Assim, uma incursão em GC §370 se faz necessária para reforçar a hipótese de que o que está em jogo é a elaboração de um procedimento investigativo que Nietzsche já vinha formulando para pensar o sofrimento.

A gaia ciência §370

Partindo do pressuposto de que toda arte e toda filosofia pressupõem sempre sofrimento e sofredores, de modo a refletir suas respostas idiossincráticas ao sofrimento, Nietzsche desenvolve um esquema classificatório das artes e das filosofias em estrita conexão com as necessidades vitais dos sofredores.

O filósofo distingue, de início, 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 no vir-a-ser obstáculos e entraves à sua expansão. Disto advém o sofrimento, o qual, entretanto, não é moralizado como algo mal, nem interpretado como objeção à existência,

uma vez que esses sofredores “querem [...] uma visão e compreensão trágica da vida” (GC 370). Já o outro tipo 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 de sofredor “necessita ao máximo de brandura, paz e bondade” (GC 370). Ele busca constantemente meios de entorpecer a sensibilidade para constantemente se subtrair do sentimento de estar vivo. Estes meios abrangem a embriaguez, o quietismo, o fanatismo das ideias, o otimismo e consolos metafísicos.

A respeito da classificação acima, questões de terminologia são significativas. Ao tipo de sofredor mais pleno de vida, Nietzsche associa explicitamente o adjetivo “dionisíaco” ao caracterizá-lo como “deus e homem dionisíaco”. Por sua vez, ao se referir ao sofredor de vida pobre, o filósofo emprega o vocabulário ascético-cristão para indicar 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 dionisíaco”. O emprego desse vocabulário insinua a contraposição que mais tarde, no FP 1888 14 [89], será grafada com o par Dioniso-Crucificado enquanto elementos caracterizadores de dois tipos de sofedores. Isto indica que Nietzsche já pensa o sofrimento sob o signo daquele par antagônico e que, portanto, o FP 1888, 14[89] não é uma formulação repentina, mas, sim, um desdobramento de um tratamento já existente.

Não obstante, não se pode perder de vista que, no aforismo 370, a distinção entre dois tipos de sofedores é uma ferramenta conceitual que Nietzsche elabora com o intuito de responder a um propósito maior, a pergunta que intitula o aforismo: “o que é romantismo?”. Para tal, além da tipologia de sofedores, 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 da tipologia de sofedores.

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 deveria posicionar o romantismo. Curiosamente, no entanto, é a expressão “pessimismo romântico” e não “romantismo” que aparece na sua resposta. Com isso, Nietzsche quer abarcar tanto a filosofia quanto à arte, tendo em vista as figuras de 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 sofedores, Nietzsche obtém quatro respostas¹¹. 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 existiriam outras três. Com isso, Nietzsche critica, aqui, uma característica que ele havia

¹¹ Stegmaier (2010, p.54), em sua interpretação contextual do §370 d'*A Gaia Ciência* apresenta uma elucidativa tabela organizadora das análises de Nietzsche.

identificado no romantismo e que expunha no prefácio a *Humano, demasiado humano II*, §5: a tendência básica e nada científica do sofredor romântico para 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 porque há 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. No contexto de GC 370, Nietzsche claramente pensa o romantismo como uma interpretação ou valoração da vida ancorada na debilidade de forças do corpo. Romântico será, então, 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.

Com esse esclarecimento em vista, depreende-se do esquema de GC 370 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, dado a debilidade de sua fisiologia. Para este sofredor, encontrar um sentido para o sofrimento é uma necessidade de primeira ordem já que a realidade lhe apresenta constantemente duras aflições. Mas não qualquer sentido. O sofredor por empobrecimento de vida necessita de um sentido que justifique uma quantidade enorme de sofrimento em vista de um alento. Trata-se daquele anseio por fixar 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 atuam, aqui, como estimulante: “Nele o mau, o sem sentido, o feio aparece como que permitido”¹² (GC 370, *tradução nossa*). Este trecho é significativo porque aponta a diferença na noção de sentido requerida por cada sofredor.

Em virtude do excesso de forças, a ausência de sentido não é sinônimo de tormento, nem 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 requerido pelo que sofre de empobrecimento de vida.

¹² 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.

Olhando atentamente, essa diferença vital entre os sentidos que cada um dos sofredores pode dar ao próprio sofrimento expressa 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 que não procura estabilizar o vir-a-ser, mas afirmar o seu fluxo integral porque nele e dele se constitui continuamente. Pode se ver neste último a pré-figuração da ideia de fluidez de sentido. Ademais, aqui, o sem sentido é “como que” permitido enquanto etapa necessária de demolição de sentidos prévios a fim de abrir espaço para a incessantemente reconstrução de sentidos. Também nisso já se antecipa, por meio da noção de “anseio” e da “heurística da necessidade”, a investigação do ideal ascético na *Genealogia da Moral* referente à fisiologia de um tipo que constrói um sentido ideal para o sofrimento.

Por fim, a terceira consequência é que, ao interpretar o romantismo fisiopsicologicamente, Nietzsche o vincula a demandas instintivas do corpo e, por conseguinte, à temática da vivência (*Erlebnis*)¹³. 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, de início, se lançou sobre o mundo moderno “com alguns grossos erros e superestimações”. Tais 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. Por isso, o filósofo inicialmente viu no pessimismo filosófico do século XIX o sintoma de força do pensamento, de valentia de espírito e de plenitude de vida, e viu na música wagneriana a expressão de uma “potência dionisíaca 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 comparação com o prefácio à *Humano, demasiado humano II* é elucidativa a respeito da temática da vivência em GC 370. Aqui, Nietzsche narra como a travessia pela doença do pessimismo romântico o levou a conquistar sua perspectiva pessimista, a dionisíaca. Já no contexto de GC 370, o filósofo contrapõe ao pessimismo romântico justamente o pessimismo dionisíaco, 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, então, na resposta à pergunta: o que é o pensamento de Nietzsche que do romantismo se curou? Isto indica uma libertação do indivíduo Nietzsche de uma perspectiva valorativa, pela 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 ligação com os prefácios de 1886 deve ser aprofundada. Por mais que o esquema classificatório de GC 370 seja bastante elucidativo quanto ao tema do sentido do sofrimento, ele não explica, todavia, a gênese nem justifica o porquê tal esquema é considerado adequado para tratar o tema do sofrimento. Essas informações serão fornecidas nos prefácios de 1886. Não por acaso, entre os prefácios e GC 370 há uma linearidade programática no tocante a autoavaliação e autocompreensão da própria obra. Também, em ambos, Nietzsche emprega o mesmo vocabulário para desenvolver sua argumentação sobre o sofrimento: romantismo, pessimismo, doença, saúde, fraqueza, força e os nomes de Richard Wagner e Schopenhauer. Assim, a

¹³ 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.

consideração dos prefácios completará a base teórica para sustentar a hipótese de que Nietzsche vinha aplicando um e mesmo procedimento investigativo para tratar do sentido do sofrimento no período de 1886-1888.

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. O entrelaçamento de tópicos como saúde, doença, vivência e filosofia tem como consequência um modo peculiar de entender o sofrimento. Na análise a seguir, interessa elucidar esse entendimento para colocá-lo, posteriormente, em conexão com os textos acima discutidos. A análise dos prefácios levará em conta sua interconexão num todo coeso. Pois, embora possam ser lidos como partes autônomas, os prefácios de 1886 perfazem uma narrativa unitária a respeito do pessimismo¹⁴. Conforme esse ponto de vista, é possível extrair deles o seguinte enredo.

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. Seguindo essa busca, 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 uma nova saúde sob a forma 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 mundo¹⁵. 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 na valoração do sofrimento. É, por conseguinte, da radicalização do pessimismo, narrada em 1886, que surge aos olhos de Nietzsche dois tipos de sofrendores, cada qual sustentando uma atitude distinta face ao sofrimento.

¹⁴ Para os fins da presente investigação, delinea-se a unidade dos prefácios a partir do tema do pessimismo porque este incide diretamente sobre o sofrimento. Segue-se nisso o raciocínio apresentado em PAULA, Wander Andrade de. 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, 2012, p.263-272. A interpretação aqui adotada, 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 Zaratustra*. Acerca desses outros aspectos unitários dos prefácios, cf. BURNETT, H. *Cinco prefácios para cinco livros escritos: uma autobiografia filosófica de Nietzsche*. Belo Horizonte: Tessitura, 2008.

¹⁵ Sintetiza-se, aqui, o extensivo movimento teórico de crítica à moral que comporta uma parte considerável da filosofia de Nietzsche. Não se pretende, com isso, diminuir ou simplificar. Para os propósitos da presente argumentação, a síntese é estratégica por 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 serve de suporte.

A partir dessa leitura unificada dos prefácios, propõe-se a interpretação, segundo a qual o modo de abordagem do sentido do sofrimento por contraposição tipológica de sofredores antagônicos tem sua gênese nas teses dos prefácios de 1886. Trata-se de tomar esse conjunto de textos como um marco delimitador para a abordagem do tema do sofrimento no período do pensamento de Nietzsche que compreende os anos de 1886-1888. A argumentação a seguir tentará desenvolver essa hipótese ao explicitar as relações conceituais entre os prefácios com base na narrativa acima apresentada, identificando os antagonismos em cada um dos cinco prefácios.

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”. Tendo resistido à pressão que a doença romântica lhe fazia em direção às “insânias da metafísica”, o filósofo aprendeu a ver como o corpo doente determina os anseios para o filosofar. A pressão da doença, diz Nietzsche, levou “toda sua curiosidade científica” para a relação entre filosofia e doença, tendo aprendido uma diferenciação esquemática.

Algumas filosofias 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”. No segundo, serão “apoio, medicamento, redenção, elevação, alheamento de si”. Assim, quando o sofrimento da doença demanda uma resposta do pensamento, os pensadores doentes são impelidos a buscar sossego, remédio e 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. Tais pensadores atravessam a doença como uma forma de autoconhecimento e exercício de autodomínio e de interrogação de si mesmos. Desse modo, sabem tirar proveito do sofrimento 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 e a doença 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.

Já o prefácio de *Humano, demasiado humano II* tem na “história de uma enfermidade e uma cura” (HH II, prefácio 6) a distinção entre dois tipos de sofredores. Tal como o prefácio de *A Gaia Ciência*, aqui também é abordada a temática da travessia por estados de convalescença, ao cabo da qual se atinge uma nova saúde e um conhecimento mais profundo. A travessia em questão é aquela que passa pela enfermidade nomeada de “pessimismo romântico” (HH II, prefácio 2, 5, 7). A especificação “romântico” tem por finalidade marcar a oposição a outro tipo de pessimismo, aqui ainda sem nome conceitual rigoroso, mas chamado ora de “valente pessimismo”, ora de “*minha perspectiva pessimista*”. 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 e, por isso, não anseia por ilusões consoladoras num além-mundo. Ao contrário, busca os aspectos terríveis da existência e os assume alegremente. O seu contrário, o pessimismo romântico, por sua vez, é descrito como “pessimismo do cansaço de vida”, “pessimismo dos abstinente, malogrados, vencidos” e “mendacidade romântica”, 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. É possível notar nisso que, 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 de *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). Seu objetivo é 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 ligado a este. 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, mostrar-se como pensador contraposto ao pessimismo romântico, tendo elaborado, supostamente já na sua primeira obra, uma perspectiva diferente: um pessimismo da força, que ele julga encontrar nos gregos (NT, prefácio 1)¹⁶. Seu único defeito, reconhece, teria sido a linguagem que comprometeu negativamente a exposição do fenômeno dionisíaco da época trágica dos gregos.

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 (NT, prefácio 4). Portanto, sofrendores de outro tipo. Desse modo, Nietzsche aponta para uma nova compreensão do pessimismo: em si, este não é sintoma de empobrecimento de vida, de declínio e fadiga fisiológica, clamando por repouso, consolo e segurança. O pessimismo pode ser sintoma de superabundância de força quando vem revestido de vigor estético trágico. Este seria o caso dos antigos helenos, os quais 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”. Apenas com os modernos, o pessimismo assume a forma da fraqueza, da negação da vida e do repouso, seguindo nisso a tendência de outras ideias modernas, a exemplo do otimismo, do progresso, do utilitarismo, da própria democracia. Como se pode notar, tal como nos prefácios anteriores, a argumentação da *tentativa de autocrítica* subordina uma distinção entre dois tipos de sofrendores 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. Muito menos parece haver neste prefácio a contraposição entre dois tipos de sofrendores. Porém, o parentesco temático entre este e os demais prefácios permitirá enxergar a presença da contraposição, desde que seja considerada sua unidade narrativa. 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, 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. Para resguardar o “reino moral” da inquirição racional, o filósofo de Königsberg teria elaborado sua crítica da razão estrategicamente no sentido de limitar as possibilidades demonstrativas e analíticas do conhecimento (A, prefácio 3). Sob a ótica desta interpretação nietzschiana, Kant intentava encontrar na moral o consolo que a razão retirara da

¹⁶ Este não é, entretanto, idêntico ao pessimismo dionisíaco que Nietzsche outorga como seu próprio. A respeito das diferenças entre o pessimismo grego e o de Nietzsche, cf.: DIENSTAG, J. F. Nietzsche's Dionysian Pessimism. In: *The American Political Science Review*. V. 95, n. 4, p. 923-937, 2001.

história e da natureza. Essa mesma atitude de confiar na moral, Nietzsche a identifica também em Lutero e Hegel. Assim, na figura emblemática destes autores, a filosofia teria se tornado pessimista ao desconfiar de Deus, da história, da natureza e até da lógica. Porém, diante da moral, teria se deixado seduzir para nela crer ao invés de questionar. Diante dessa visão de conjunto, a desconfiança na moral seria um último passo do pessimismo alemão. Assim, movido pelo próprio dever moral da probidade intelectual, Nietzsche se propõe a solapar a confiança na moral, penetrando até suas profundezas intocadas. Rejeitando a conclusão alemã “creio *porque* é absurdo” (A, prefácio 3), o questionamento nietzschiano se proíbe retornar a crer em consolos ideais. Daí sua hostilidade à “toda espécie de fé e cristianismo”, hostil ao romantismo e patriotismo, ao idealismo e ao “deleite e falta de consciência dos artistas” (A, prefácio 3).

A partir desses pressupostos e, com o auxílio teórico dos prefácios anteriores, pode-se identificar a contraposição entre dois tipos de sofrendores operando implicitamente no prefácio de *Aurora*. A solidão, o amargor, o dissabor e o mau tempo é como Nietzsche caracteriza o trabalho investigativo da obra nos §1 e §2 do prefácio. “Nós, imoralistas”, aqueles que radicalizam o questionamento pessimista, podem ser entendidos como os sofrendores 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, nos quais o pensamento se detém no momento mesmo de criticar a moral por não suportar a visão da falta de sentido. Trata-se de uma interpretação que pode ser justificada pelo §2 do prefácio à *Gaia Ciência*. Aqui, Nietzsche já indica 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 a *Aurora*, não parece evidente que o prefácio de *Humano, demasiado humano* apresente a contraposição entre dois tipos de sofrendores. Ela, no entanto, pode ser identificada a partir de análises pontuais do movimento argumentativo do prefácio. Aqui, Nietzsche apresenta o espírito livre enquanto um espírito que se assenhoreou de si mesmo mediante uma “grande liberação”. O espírito se libera daquilo que constituía deveres e ídolos, em relação aos quais era obediente e tutelado (HH I, prefácio 3). No processo da grande liberação, o espírito passa a suspeitar 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 e aflição. Por isso, a grande liberação é “simultaneamente uma doença que pode destruir o homem” (HH I, prefácio 3). Até a madura liberdade, o espírito passa, conseqüentemente, por “longos anos de convalescença” (HH I, prefácio 4). Mas a convalescença é necessária enquanto meio para a nova saúde que traz novos conhecimentos e novas perspectivas de avaliação. Desse modo, 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 apenas um tipo particular de espírito (HH I, prefácio 3), dotado de abundância de forças que lhe concede “o perigoso privilégio de poder viver *por experiência* e oferecer-se à aventura” 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” (HH I, prefácio 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. Logicamente, é lícito supor que haveria outro tipo ou outros tipos de espírito, os quais não poderiam realizar a grande liberação por não adoecer tal qual os espíritos livres. 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”. 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 conseqüente 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. Provém dessa vivência a distinção entre dois tipos de sofrendores 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.

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. Desse modo, os prefácios atestam uma perspectiva de investigação que se abriu aos olhos de Nietzsche a partir das vivências que são narradas e que foram esteticamente apropriadas e filosoficamente interpretadas. 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. Os prefácios de 1886 abrem, portanto, uma perspectiva de investigação em estreita linearidade com os textos de 1887, analisados nas seções anteriores, e que se manterá na formulação do problema do sentido do sofrimento no FP 1888, 14 [89].

Conclusão

Nos textos analisados, pode-se notar dois movimentos argumentativos: primeiro, um movimento de ampliação dos antagonismos e, segundo, um movimento de experimentação

teórica, no qual Nietzsche ensaia diferentes entradas para abordar o tema do sentido do sofrimento. É preciso explicitar que 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 enseja, já no §370 da *Gaia Ciência*, ele estende também suas reflexões à arte. Em seguida, a partir da terceira dissertação da *Genealogia da moral*, a questão do sofrimento ganha dimensões existenciais. Se o homem religioso é a principal figura do ideal ascético, o sentido é, não obstante fluido, significando algo diverso relativamente ao artista, ao filósofo e ao cientista (GM III 1). 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 no FP 1888, 14[89].

Ao simbolismo do Dioniso cabe reunir um feixe de relações conceituais nas metáforas da força, saúde e coragem, constituindo o polo trágico 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 sofrendores de superabundância de vida e à grande saúde do espírito livre; a coragem é marcada por expressões como “valente pessimismo” e pela ideia de não temer negar a si mesmo no questionamento pessimista radical. De modo similar, mas na contramão, a figura do Crucificado abrange simbolicamente não só a moral cristã, mas também a fraqueza (filosofias que surgem da deficiência de forças, o “pessimismo dos abstinente, malogrados, vencidos”), a debilidade fisiológica (sofrendores de empobrecimento de vida), e o entorpecimento (romantismo, o ideal ascético).

A ampliação temática do problema do sentido do sofrimento pelo enriquecimento dos simbolismos do Dioniso e do Crucificado, contudo, não perfaz um progresso linear da questão. Nietzsche não concilia os antagonismos numa síntese, contra a qual se oporia uma antítese e, assim, progressivamente até culminar em 1888 no antagonismo “Dioniso contra o crucificado”. Pois, concomitantemente ao movimento de ampliação, há o de experimentação, animado por outra lógica que não a do progresso conciliatório das tensões.

Os contextos nos quais aparecem os pares antagônicos são distintos. Não se pode subsumi-los a algo maior sob pena de perder a especificidade do pensamento nietzschiano. Há um contexto religioso no FP 1888, 14[89]; um contexto religioso e existencial na terceira dissertação da *Genealogia da moral*; e um contexto autogenealógico e fisiológico, n’*A Gaia Ciência* 370 e nos prefácios de 1886. A partir dessa variedade, 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 sofrendores, um que necessita de um sentido ideal para fins de consolo e narcotização e outro que o dispensa. Contudo, esse esquema é aplicado sobre conteúdos distintos, conseguindo resultados diferentes a cada vez. Desse modo, ora o sofrimento é determinado pela contraposição entre pessimismo da fraqueza e da força ou pessimismo romântico e clássico (prefácios de 1886); ora pela contraposição entre sofrendores de superabundância de vida e sofrendores de empobrecimento de vida (GC 370); num terceiro momento se determina pela contraposição entre o ideal fluido contra o ideal ascético que se pretende universal (GM II e III). Em cada caso, ao esquema de pares antagônicos é adicionada alguma outra ferramenta conceitual conforme os objetivos particulares da crítica de Nietzsche. O esquema pode ser puxado para o lado de uma heurística da necessidade ou para uma análise

conduzida pela hipótese da vontade de poder. Desse modo, é sob a óptica do experimentalismo e não da evolução progressiva de teses que Nietzsche trabalha o sentido do sofrimento no período de 1886-1888.

Para retomar, portanto, a problematização do sentido do sofrimento foi preciso que Nietzsche se valesse de um procedimento investigativo, a heurística da necessidade, que mostrasse a gênese fisiológica de interpretações do sofrimento que acabaram por se configurar como antagônicas. O mapa textual e conceitual do desenvolvimento experimental dessa perspectiva foi traçado nas seções interiores: o marco inicial, no qual pode ser encontrado o percurso teórico que o origina a abordagem por pares antagônicos é o conjunto de prefácios escritos em 1886. Em seguida, Nietzsche o elabora ainda mais no §370 de *A Gaia Ciência*, texto no qual aplica o seu procedimento para esquematizar uma tipologia de sofredores no campo das expressões artísticas e filosóficas. Posteriormente, na *Genealogia da moral*, a abordagem nietzschiana é reforçada com considerações teórico-metodológicas sobre a fluidez de sentido e sua ligação com a hipótese da vontade de poder. Eis a retomada explícita do tema do sentido do sofrimento. O FP 1888, 14 [89] o colocará, em seguida, na forma de uma tensão irresoluta entre um sentido cristão e um sentido trágico. Esse percurso ensaístico mostra, finalmente, uma preocupação teórica persistente e consistente, à luz da qual os textos aparentemente fragmentários a respeito do sofrimento no período de 1886-1888 podem receber uma unidade. Obtém-se, ao final, uma chave de leitura para o entendimento do tema: a cada vez está em jogo sempre a distinção tipológica de pares antagônicos, aos quais Nietzsche atribui necessidades e constituições fisio-psicológicas também antagônicas.

Referências

- BURNETT, H. *Cinco prefácios para cinco livros escritos: uma autobiografia filosófica de Nietzsche*. Belo Horizonte: Tessitura, 2008.
- EMDEN, Christian. *Nietzsche's naturalism. 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.
- MITCHEL, D. How the Free Spirit became free: Sickness and Romanticism in Nietzsche's 1886 prefaces. In: *Britisch Journal for the History of Philosophy*, n 21, v. 5, p. 946-966, 2013.
- MOORE, Gregory. *Nietzsche, biology and metaphor*. Reino Unido: Cambridge University Press, 2002.
- NIETZSCHE, Friedrich. *A Gaia Ciência*. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia de Bolso, 2012.
- NIETZSCHE, F. *Além do Bem e do Mal*. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia de Bolso, 2005.
- NIETZSCHE, F. *Aurora*. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia de Bolso, 2016.
- NIETZSCHE, F. *Digitale Kritische Gesamtausgabe Werke und Briefe (eKGWB)*. Disponível em: < <http://www.nietzschesource.org/#eKGWB> >.
- NIETZSCHE, F. *Humano, demasiado humano*. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia de Bolso, 2006.
- NIETZSCHE, F. *Humano, demasiado humano II*. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.
- NIETZSCHE, F. *Fragmentos Póstumos: Volumen IV (1885-1889)*. Tradução de Juan Luis Vermal e Joan B. LLinares. Madrid: Tecnos, 2008.
- NIETZSCHE, F. *Genealogia da Moral*. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.
- NIETZSCHE, F. *O Nascimento da Tragédia*. Tradução de J. Guinsburg. São Paulo: Companhia das Letras, 1992.
- PASCHOAL, A. E. O procedimento genealógico de Nietzsche. In: *Revista Diálogo Educacional*, v. 1, n. 2, p. 1-21, jul./dez. 2000.
- PAULA, Wander Andrade de. 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.
- SOMMER, A. U. *Kommentar zu Nietzsches Zur Genealogie der Moral*. Berlin: Walter de Gruyter, 2019.
- STEGMAIER, W. *Nietzsches Genealogie der Moral*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1994.
- STEGMAIER, W. 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.

Autor(a) para correspondência: Hailton Felipe Guiomarino, Rua Dr. Faivre, 405 - 6º andar - Ed. D. Pedro II. 80060-140, Curitiba – PR, Brasil. hailton_50@hotmail.com