

VONTADE DE NADA E NADA DE VONTADE: SOFRIMENTO E SENTIDO EM SCHOPENHAUER E NIETZSCHE

Oswaldo Giacoia Junior
UNICAMP / PUCPR / CNPq

Resumo: No presente texto, apresento uma interpretação da paradoxal afirmação feita por Nietzsche em *Para a Genealogia da Moral* a respeito de uma estrutura universal da vontade humana, de acordo com a qual esta prefere ainda querer o Nada a não querer. Em ligação com este tema, encontram-se as questões do sentido, do ideal ascético do sofrimento em Schopenhauer e Nietzsche.

Palavras-chave: Schopenhauer, Nietzsche, metafísica, vontade, sentido, sofrimento, ideal ascético.

Abstract: In this text, I present an interpretation of Nietzsche's paradoxical assertion in *On the Genealogy of Morality* regarding a universal structure of the human will, according to which the human will prefers to will Nothing rather than not to will. In connection with this theme, I examine the questions of meaning and the ascetic ideal of suffering in Schopenhauer and Nietzsche.

Keywords: Schopenhauer, Nietzsche, metaphysics, will, meaning, suffering, ascetic ideal.

Entre 1885 e 1886, num período marcado por intensa atividade de reflexão e autocrítica, Nietzsche cuidou, com zelo extremado, da segunda edição de suas obras até então publicadas. Sua obra de estreia, *O Nascimento da Tragédia*¹, cuja primeira publicação ocorreu em 1872, tornou-se então objeto de uma revisão crítica particularmente minuciosa. Indícios desse rigoroso exame estão presentes já na modificação do título do livro. *O Nascimento da Tragédia a partir do Espírito da Música*, que figurava na primeira edição, foi alterado por Nietzsche na edição de 1886, para *O Nascimento da Tragédia. Ou: Helenismo e Pessimismo*. As razões para esta mudança de entendimento estão estreitamente

¹ Serão utilizadas as seguintes abreviaturas para citar as obras de Nietzsche: NT (*O nascimento da tragédia*), FT (*A filosofia na era trágica dos gregos*), STF (*Sócrates e a tragédia grega*), GC (*A gaia ciência*), GM (*Genealogia da moral*), EH (*Ecce homo*) e FP, para os fragmentos póstumos (traduzidos por OGJ), conforme a convenção adotada pelos editores G. Colli e M. Montinari, na *Kritische Studienausgabe* (KSA), e seguida por Paolo D'Iorio, na edição eletrônica e-KGWB: <http://www.nietzschesource.org/#eKGWB>. Outras edições citadas das obras de Nietzsche constam nas referências bibliográficas.

vinculadas a questão do sofrimento, de seu sentido e à pergunta pelo valor da vida.

À mencionada segunda edição de *O Nascimento da Tragédia*, Nietzsche acrescenta um prólogo, sugestivamente intitulado *Tentativa de Autocrítica*, no qual destaca o que havia de inaudito em sua obra de estreia, mas também expõe sem reservas as limitações que, vistas em retrospectiva, a transformavam num ‘livro impossível’ - pois que este era pródigo em coisas insólitas, cuja expressão adequada exigiria, porém, recursos estilístico-literários correspondentes e um repertório filosófico-categorial de que o jovem filólogo ainda não dispunha. Não se tratava, portanto, simplesmente de conteúdos inéditos, mas também da necessidade e urgência de uma nova forma que a eles fosse apropriada.

O que ficava claro, por exemplo, no prefácio dedicado a Richard Wagner, que já denunciava sua proximidade com o romantismo, assim como o título escolhido: *O Nascimento da Tragédia a partir do Espírito da Música*, reverberava sua íntima relação tanto com a estética de Wagner quanto com a metafísica da vontade de Arthur Schopenhauer. Para além disso, o magistral empreendimento histórico-filológico – e, ao mesmo tempo, filosófico-cultural – nietzschiano fora posto também sob a égide de um modo de reflexão e exposição hermenêutica (*Auslegung*) característicos da dialética, no sentido atribuído a este conceito pelo idealismo de Fichte, Schelling e Hegel: a dialética como a posição dos contrários em suas respectivas particularidades; a oposição entre eles desdobrando-se num confronto articulado como conexão e reciprocidade; a estrita necessidade, daí decorrente, com a qual e em virtude da qual cada um deles depende e é remetido a seu oposto, como condição para sua própria posição e compreensão; e, por fim, a superação das polaridades, reconciliadas e integradas numa síntese, que as suprime e conserva numa totalidade mais completa e verdadeira.

Visto a partir desta perspectiva, acordo com a avaliação mais tardia de Nietzsche, o livro tinha “cheiro indecorosamente hegeliano”, sendo

impregnado em apenas algumas fórmulas com o cadavérico aroma de Schopenhauer. Uma ‘ideia’ – a oposição entre dionisíaco e apolíneo – transposta para o metafísico; a própria história como o desenvolvimento dessa ‘ideia’; na tragédia a oposição elevada a uma unidade; dessa ótica, coisas que nunca se haviam vislumbrado, súbito colocadas frente a frente, iluminadas e *compreendidas* uma pela outra... (EH, Por que escrevo livros tão bons, NT, 1)

Feito o registro dessas limitações, na *Tentativa de Autocrítica* Nietzsche reforça também, um outro ângulo de análise: a saber, destaca o *insight* que já tinha sido formulado por ele em *O Nascimento da Tragédia*, de acordo com o qual o pessimismo negado neste livro não era propriamente o pessimismo genuinamente helênico, mas o pessimismo derivado da cosmovisão socrático-platônica. Nietzsche reconhecia, então que, desde o início, tratava-se para ele de uma necessidade mais profunda: aquela de pensar filosoficamente, até os seus limites, um tipo especial de pessimismo, inerente tanto à interpretação religiosa do mito, quanto à elaboração poética do sentimento mítico-religioso, para extrair daí consequências extremas, em termos de filosofia.

Aquilo a que *O Nascimento da Tragédia* se opunha, e que também seria negado ênfase ainda maior em sua obra tardia, é o distanciamento do pensamento em relação à vida, para fins de julgamento e condenação. Para Nietzsche, o socratismo e o Cristianismo mantêm, a este respeito, uma comunidade de essência, que se expressa na sacrílega pretensão de emitir juízos de valor negativos sobre a vida, que implicam sua desvalorização e condenação, fazendo do sofrimento uma ineludível objeção moral contra a existência, de onde deriva *a necessidade de sua justificação numa instância transcendente, num além da vida*.

(...) aquilo de que a tragédia morreu, o socratismo da moral, a dialética, a suficiência e a seren jovialidade do homem teórico – como? Não poderia ser precisamente esse socratismo um signo de declínio, do cansaço, da doença, de instintos que se dissolvem anárquicos? É a ‘seren jovialidade grega’ do helenismo posterior, tão-somente, um arrebol do crepúsculo? A vontade epicúria contra o pessimismo, apenas uma precaução do sofredor? E a ciência mesma, a nossa ciência – sim, o que significa em geral, encarada como sintoma da vida, toda a ciência? Para que, pior ainda, de onde – toda a ciência? Como? É a cientificidade talvez apenas um temor e uma escapatória ante o pessimismo? Uma sutil legítima defesa contra – a verdade? (NT, *Tentativa de autocrítica*, 1).

Nesta pergunta sobre a cientificidade como estratégia de fuga e reação de defesa contra a ‘verdade’, encontra-se o núcleo da autêntica oposição entre o espírito propriamente trágico – no sentido nietzschiano do termo – e a essência do socratismo/platonismo: o otimismo inerente à essência da lógica e da dialética, que vem à luz na representação delirante, de acordo com a qual o entendimento humano poderia decifrar todos os enigmas do ser, e não apenas conhecê-los, mas *corrigi-los*. No idealismo socrático-platônico enraíza-se, então, a sacralização do Ser, do Absoluto, do Incondicionado, a ideia do Bem em Si, a

identificação entre o Bem, o Belo e o Verdadeiro, com a consequente depreciação de seu oposto: do devir, da transitoriedade, da mudança; o passar do tempo, o fluxo incessante de nascimento e morte, desqualificado como não-ser, como erro e simulacro, aparência e ilusão, elidindo-se a conexão necessária entre vida e morte, engendrar e perecer. O ‘mundo inteligível’ desde então concebido como o verdadeiro fundamento do sensível, o que é, para Nietzsche, a expressão intelectual e afetiva do ressentimento, da sede de vingança voltada contra a inocência do devir.

Com isso, avulta em relevância a modificação introduzida no subtítulo de *O Nascimento da Tragédia* em sua segunda edição: *Helenismo e Pessimismo*. O que significa a conexão desses dois sintagmas? Ela convalida o rompimento com o romantismo e indica que não se trata apenas do nascimento do trágico a partir do espírito da música, mas também do sentido do pessimismo – ou, mais precisamente, do *pessimismo trágico*, tal como o compreendera Nietzsche. Ora, numa filosofia cujo conceito fundamental é o de vontade, esta questão remete ao problema do sentido do sofrimento inerente à existência, e, com isso, à diferença crucial para a vontade entre *volens* e *nolens*, e também entre querer o Nada e Nada querer.

Nietzsche resgata, então, aqueles *insights* psicológicos fundamentais que, segundo ele, já estavam contidos desde as reflexões preparatórias para *O Nascimento da Tragédia*: na compreensão do artista dionisíaco como identificado com o *Uno-primordial*, com sua dor e contradição, tal como Nietzsche então formulava, em léxico schopenhaueriano, sua própria interpretação da verdadeira contradição. Anos mais tarde, no final de 1888, Nietzsche daria expressão a este mesmo pensamento da contradição dionisíaca, desta vez relacionando-o estreitamente ao seu ensinamento fundamental do eterno retorno do mesmo. Na tragédia, o essencial é

o dizer Sim à vida, mesmo em seus problemas mais duros e estranhos; a vontade de vida, alegrando-se da própria inescotabilidade 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... E com isso toco novamente no ponto do qual uma vez parti – *O Nascimento da Tragédia* foi minha primeira tresvaloração de todos os valores: com isso estou de volta ao terreno em que medra meu querer, meu saber – eu, o

último discípulo do filósofo Dionísio – eu, o mestre do eterno retorno... (CI, O que devo aos antigos, 5)

Para além da oposição que atravessou a cultura artística helênica, aquela entre o Apolíneo e o Dionisíaco, o *daimon* de Sócrates foi o arauto de um outro antagonismo irreconciliável: aquele entre a tragédia e o espírito do socratismo: seu irrefreável otimismo teórico, mais tarde convertido em pessimismo metafísico com Schopenhauer, antípoda do pessimismo trágico ou dionisíaco de Nietzsche. É sobre tal pano de fundo que se compreende como Nietzsche pode considerar Eurípides como o responsável pelo suicídio da tragédia, pois, ao expulsar o dionisíaco do palco trágico, Eurípides deixara perceber o essencial de seu socratismo estético, sua rendição à dialética e seu implícito pressuposto da significação moral da existência, que Schopenhauer levou às últimas consequências.

No horizonte delineado por tais questões, o prefácio de *Para a Genealogia da Moral*, publicado em 1887, ocupa um lugar especial; e nele a pessoa e a obra de Schopenhauer são retomadas como determinantes para o diagnóstico nietzschiano do mundo contemporâneo; eles são interpretados como um sinal dos tempos, como o mais eloquente signo da escalada do niilismo europeu. Na superestimação filosófica do sentimento de compaixão, entronizado por Schopenhauer como fundamento absoluto da moralidade humana, Nietzsche reconhecia, então, algo novo: o sintoma de uma patologia que silenciosamente interpelava o pensamento como um enigma a ser decifrado: a radical desvalorização do mundo e da vida, transfigurada em cosmovisão niilista, a negação da existência reverberando os ecos românticos subterrâneos de um pessimismo paradoxalmente soteriológico:

Mille piacer' non vagliono un tormento. Pois que milhares tenham vivido em prazer e delícias, isso jamais suprimiria a angústia e o martírio de morte de uma única pessoa; e, do mesmo modo, meu bem-estar atual não faz desaparecer meus sofrimentos anteriores. Por causa disso, ainda que o mal existente no mundo fosse cem vezes menor do que é, mesmo assim, no entanto, a mera existência do mesmo seria suficiente para fundamentar uma verdade que, de diferentes maneiras, ainda que sempre só de modo indireto pode ser expressa, a saber, que não podemos *nos alegrar* quanto à existência do mundo; antes pelo contrário, temos que nos afligir – que o seu não-ser seria preferível à sua existência –; que o mundo é o que no fundo (*im Grunde*) não deveria ser. (SCHOPENHAUER, 1986, p. 737s.).

Ao consagrar a negação da vontade de vida como única manifestação da liberdade no mundo fenomênico, a metafísica de Schopenhauer não apenas se firmaria como a refutação definitiva da filosofia prática de Kant, como também ofereceria, no plano do sentido, uma possibilidade de superação do absurdo da existência, assim como uma tradução conceitual para o conteúdo ético das grandes religiões da história universal, tanto do autêntico Cristianismo quanto do Bramanismo e do Budismo.

A mim parece que o conceito de dignidade aplicado a um ser tão pecaminoso, quanto à vontade, tão limitado quanto ao espírito, tão vulnerável e perecível quanto ao corpo, tal como é o homem, só pode ser feito em sentido irônico: *Quid superbit homo? cuius conceptio culpa, Nasci poena, labor vita, necesse mori!* [De que se jacta o homem? Uma vez que já sua concepção é culpa, seu nascimento, castigo, sua vida, trabalho, e sua morte inevitável!] Por causa disso, ao invés da mencionada fórmula do princípio moral kantiano, eu gostaria de estabelecer a seguinte: para todo homem com quem entramos em relação, não empreendamos uma avaliação objetiva do mesmo, de acordo com o valor e a dignidade; não tomemos em consideração a vileza de sua vontade, a limitação de seu entendimento, e a perversão de seus conceitos; pois a primeira coisa facilmente poderia despertar ódio contra ele, a última desprezo; ao invés disso, tenhamos em vista apenas seus sofrimentos, sua carência, sua angústia, suas dores: - então sempre poderemos nos sentir aparentados com ele, sentir simpatia para com ele; e, ao invés daquele ódio ou desprezo, deixar aflorar somente o *ágape* [amor], ao qual o Evangelho conclama. Para não deixar que emerja contra ele nenhum ódio, nenhum desprezo, não é a investigação de sua pretensa dignidade o ponto de vista adequado, mas, ao contrário, somente aquele da compaixão. (SCHOPENHAUER, 1977, p. 246; p. 220 s.)

Ao escrutínio do sintomatologista Nietzsche, este *novum* na história da filosofia, a consagração axiológica da compaixão, é a fórmula ominosa de tipo insidioso de pessimismo, coetâneo do nihilismo europeu, transformado, então, em figura do mundo. Para Nietzsche, vige nele uma debilidade perversa, de tipo especialmente nocivo para o futuro da humanidade, pois com ela a fraqueza luta por legitimação e justificação, valendo-se como estratégia de desqualificação moral de seu oposto:

Precisamente nisso enxerguei o *grande* perigo para a humanidade, sua mais sublime sedução e tentação – a quê? ao nada? –; precisamente nisso enxerguei o começo do fim, o ponto morto, o cansaço que olha para trás, a vontade que se

volta *contra* a vida, a última doença anunciando-se terna e melancólica: eu compreendi a moral da compaixão, cada vez mais se alastrando, capturando e tornando doentes até mesmo os filósofos, como o mais inquietante sintoma dessa nossa inquietante cultura europeia; como o seu caminho sinuoso em direção a um novo budismo? a um budismo europeu? a um – *nihilismo?*...”. (GM, Prefácio, 5).

Do ponto de vista de Nietzsche, a verdadeira raiz do problema não deveria ser buscada apenas no sofrimento inerente à condição humana finita, e interpretado como censura e desqualificação da vida, mas sim na dimensão existencial da *exigência de sentido* – ou antes, no sofrimento potencializado, causado tanto pela falta de sentido da dor, quanto pela dor da falta de sentido; em ambos os casos, porém, pelo aturdimento vivido na imbricação indissolúvel entre mortalidade e sofrimento. Espécie de martírio incessante e latente, tonificado pela experiência da perda de sentido, valor e força vinculante de todos os valores que até proveram os alicerces e as diretrizes de orientação para a aventura do ser humano na história. De modo que a dor mais profunda seria justamente aquela que emerge do vazio, como nostalgia do absoluto tornado insubsistente, cujo destino afeta também todos os seus avatares: nenhuma totalidade, nenhuma sistematização, nenhuma organização providencial subjacente ao acontecer do mundo; nenhum sentido ou finalidade redentora para a existência humana, e também nenhuma verdade que pudesse servir ao homem de sustentáculo e orientação.

De modo que, num universo cuja essência revelou-se como Vontade, esta teria, por fim de ser conduzida à sua experiência limite, aquela do confronto com o sem-fundo, que a leva a deparar-se com o abismo do fundamento e à necessidade de sustentar o insustentável: o *horror vacui*, em face do qual não restaria outra alternativa que a pura paradoxalidade: o Nada seria, então, a meta restante da vontade, única, mas ainda assim uma meta, um objetivo, que a redimiria deste seu horroroso tormento – pois, enquanto *volens*, a vontade nunca poderia ser também um *volens*, mas antes teria sempre de preferir querer *o Nada* a *Nada querer*.

Como afirma Andreas Urs Sommer,

formula-se aqui uma hipótese geral sobre a estrutura da vontade – a saber, que ela tem sempre de querer algo, e não poderia não querer sem deixar de ser vontade. Razão pela qual esta vontade teria antes de querer ainda o Nada, se não encontra ademais nenhum outro objeto. Insinua-se uma ligação, mas que não é conscientemente não realizada e exibida, senão que deixada em sua condição

enigmática, uma ligação entre o ideal ascético no singular e a vontade de Nada, ligação paradoxalmente devida a um ‘horror vacui’, a uma angústia perante o vazio, perante o Nada. [...] A pergunta pela possibilidade de que a vontade não queira ou queira o Nada encontra-se no horizonte da metafísica da vontade de Schopenhauer, que tinha considerado possível e desejável da negação da vontade como caminho de redenção. Na perspectiva da *Genealogia da Moral*, porém, Schopenhauer, ao fazê-lo, tinha desconhecido, que esta negação da vontade é, de igual modo, uma expressão da vontade [*Willensäußerung*], enquanto a autêntica negação da vontade, como Não-Querer seria impossível, de modo que, ao invés disso, nós ansiaríamos – como os ascetas religiosos e metafísicos de todos os tempos – pelo Nada-Querer. GM III 1 e III 28 postulam que a vontade não poderia se negar até o ponto de nada mais querer – ao invés disso, ela ansiaria também na ascese por uma ‘meta’, o Nada”. (SOMMER, 2019, p. 401-402).

Penso que estes *insights* de Nietzsche estão ligados ao refinamento de sua sensibilidade psicológica, que mais tarde – justamente a partir de 1885 – foi considerada por ele como o seu *proprium et ipsissimum*: “Nesse sentido, tenho o direito de considerar-me o primeiro *filósofo trágico* – ou seja, o mais extremo oposto e o antípoda de um filósofo pessimista. Antes de mim não há essa transposição do dionisíaco em *pathos* filosófico: falta a *sabedoria trágica* – procurei em vão por indícios dela inclusive nos *grandes* gregos da filosofia, nos que existiram dois séculos *antes* de Sócrates”². (NT, Tentativa de autocritica, 3) Esta seria, pois, a autêntica significação do ‘trágico’, e Nietzsche teria sido o primeiro a compreendê-lo – e nisto residiria, então, sua originalidade.

Em relação a um pensamento filosófico aberto para o autêntico e originário pessimismo helênico da força, aquele que se traduziria no espírito da tragédia, Nietzsche confessa muito tardiamente, em *Ecce Homo*, manter-se dúvida em relação a *Heráclito*. (EH, Por que escrevo livros tão bons, NT, 3). O que significa a permanência desta dúvida? A resposta a esta pergunta, já se encontrava, porém, num texto contemporâneo de *O Nascimento da Tragédia*, a saber em *A Filosofia na Era Trágica dos Gregos*, no contexto de outra oposição e contradição fundamentais: aquela entre Anaximandro e Heráclito, tendo por centro de gravidade a diferença entre uma justificação ético-religiosa e uma concepção estética da existência. Para Anaximandro, “de onde as coisas têm o seu nascimento (γένεσις - gênesis) – ali também devem ir ao fundo (φθορά - fthorâ), segundo a necessidade; perecer por necessidade; pois têm de pagar

² *O Nascimento da Tragédia*, § 3. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 1995, p. 64.

penitência e de ser julgadas por suas injustiças, conforme a ordem do tempo”. (ANAXIMANDRO, 1973, p. 23).

Como pode perecer algo que tem direito de ser? De onde vem esse incessante devir e dar à luz, de onde vem essa expressão contorcida de dor no rosto da natureza, de onde vem o interminável lamento fúnebre em todos os reinos da existência? Foi desse mundo da injustiça, da insolente renúncia à unidade primordial, que Anaximandro escapou para uma fortaleza metafísica, na qual, debruçado, deixa agora seu olhar correr por toda a volta para finalmente, após calar pensativo, questionar todos os seres: qual é o valor de vossa existência (*dasein*)? E, se não há valor nisso, para que estais aí (*dasein*)? É por vossa própria culpa, constato, que vos demorais nessa existência (*Existenz*). Com a morte deveréis expiá-la”. (FT, 4).

À visão de Anaximandro, o jovem Nietzsche contrapunha justamente Heráclito de Éfeso, com sua concepção estética do universo e da existência humana: “Tempo (Αἰών – *Aiôn*)³ é criança brincando, jogando; de criança o reinado”. (HERÁCLITO, 1973, p. 90). “Um vir-a-ser e perecer, um construir e destruir, sem qualquer acréscimo moral, numa inocência eternamente idêntica, neste mundo existe apenas no jogo do artista e da criança. E, do mesmo modo que a criança ou o artista brincam, brinca também o fogo eternamente vivo, construindo e destruindo, sem culpa– e esse jogo o *eon* joga consigo mesmo. Transformando-se em água e terra, ele constrói – como uma criança que faz castelos de areia na praia –, constrói e destrói; de tempos em tempos, recomeça o jogo do início. Um instante de satisfação: então ele é novamente tomado pela necessidade, assim como o artista é forçado pela necessidade de criar”. (FT, 7).

A esta interpretação do tempo e da criança de Heráclito podem ser remetidas passagens ainda mais pregnantas de Nietzsche, como, por exemplo, a seguinte: “Nenhuma gota de ἀδίκη [injustiça] deve remanescer no mundo. O fogo eternamente vivo, o αἰών, brinca, constrói e destrói. O Πόλεμος [combate] daquele afrontamento das diferentes propriedades, conduzido pela Δίκη [justiça], só pode ser compreendido como fenômeno artístico. Esta é uma visão de mundo (*Weltbetrachtung*) puramente estética. Tanto a tendência moral do todo como a teleologia estão excluídas: pois a criança cósmica não age segundo finalidades, mas apenas segundo uma δίκη [justiça] imanente”⁴.

³ Destinamento, idade, geração, eternidade.

⁴ NIETZSCHE, F. *Die vorplatonischen Philosophen*. In: *Werke*. Gesamtausgabe. Zweite Abteilung, 4. Band. (Bormann, F. Ed.). Berlin, New York: Walter de Gruyter, 1995, p. 278.

Compreende-se, então, tanto a permanência da dúvida a respeito de Heráclito. Ela indica uma retomada da identificação entre o devir e o artista dionisiaco, já formulada em *O Nascimento da Tragédia* e reiterada no *Crepúsculo dos Ídolos*: o artista dionisiaco tornado totalmente um com o Uno-primordial, com sua dor e contradição, para produzir uma réplica desse Uno-primordial em forma de música e ditirambos. Portanto, afirmação integral da existência, com suas luzes e sombras, gozos e tormentos, agonias e êxtases – tudo junto, sem qualquer acréscimo ou subtração. Na base deste *amor fati*, encontra-se a misteriosa ambivalência essencial de Dioniso, o deus igualmente benfazejo e cruel, criador e destruidor, a fonte de identificação do artista, capaz recriar em si mesmo o eterno prazer do vir-a-ser – a felicidade tanto a de formar quanto de destruir.

Nietzsche tinha em vista as diferentes variantes da narrativa mítica de Dioniso Zagreu [Ζαγρεὺς: *o grande caçador das almas*], a sofredora divindade dos mistérios, cujo mito encontra-se na base da doutrina soteriológica e escatológica do orfismo. De acordo com a interpretação de Nietzsche, como Zagreu Dioniso é cultuado como “aquele que suporta em si os sofrimentos da individuação, do qual mitos maravilhosos contam que, como menino teria sido esquartejado pelos titãs, e, neste estado fôra reverenciado como Zagreu, com o que se indica que esta dilaceração, *o sofrimento* [das *Leiden*] autenticamente dionisiaco, seria igual a uma transformação [Umwandlung] em ar, água, terra e rocha; que, portanto, nós teríamos que considerar o estado de individuação como a fonte e o fundo originário de todo sofrimento, como algo em si mesmo censurável. Do riso de Dioniso surgiram os deuses olímpicos, de suas lágrimas surgiram os homens. Naquela existência como Deus *esquartejado*, Dioniso tem a dupla natureza de um demônio cruel, selvagem e de um dominador suave e de ânimo gentil.

A esperança dos epoptas estava voltada para um renascimento de Dioniso, que nós agora, cheios de pressentimentos, temos de considerar como o final da individuação: para este adventício terceiro Dioniso ressoou o estrondoso canto de júbilo dos epoptas. E somente nesta esperança brilha um raio de alegria na face do mundo dilacerado, destroçado: como o mito figura isso em Deméter, imersa em eterna tristeza, que se *alegra* pela primeira vez quando lhe dizem que ela poderia dar à luz Dionísio *uma vez mais*. Nas intuições mencionadas, já temos todos os componentes de uma visão de mundo [Weltbetrachtung] pessimista, de sentido profundo, e com isso como que conjuntamente, a *doutrina de mistérios da tragédia*: o conhecimento fundamental da unidade de tudo que existe [Einheit alles Vorhandenen], a consideração da individuação como a razão fundamental do mal,

a beleza e a arte como a alegre esperança de que o sortilégio da individuação seja quebrado, como o anelo por uma unidade de novo reproduzida⁵.

Para Nietzsche, portanto, o elemento proveniente da doutrina dos mistérios na tragédia é o conhecimento dionisíaco de que para o transfigurar-se no eterno prazer do vir-a-ser, é necessária também a afirmação do sofrimento e da dor, tanto a criação quanto a destruição – e isto significa compreender a vida como arte, e a arte como a produção mais originária da vida – e compreender a si mesmo enquanto inserido nesse movimento, nesta forma de totalidade. Pois no elemento próprio da vida, para além de toda oposição, não há vida e/ou morte, criação e/ou destruição, dor e/ou prazer, mas vida-morte, criação-destruição, sofrimento-gozo – em alternância constantemente reiterada, tanto na arte como na vida. Justificação estética da existência significa, portanto, duas coisas: que a vida, como a arte, é fonte inesgotável, potência de geração e destruição de formas, dor e júbilo; e que o sentido que a filosofia pode encontrar ou inventar para o existir é ser duplicação desta potência artística da vida: a transformação, a cada vez, do todo da vida em obra artística, com toda inevitabilidade que a própria vida contém: *amor fati*, constitui a ponte entre a afirmação estética da existência e a essência do trágico.

Portanto, não se tratava, para o Nietzsche maduro de uma negação do pessimismo, mas ao invés disso, de uma subversiva superação do pessimismo da fraqueza, de todo traço de romantismo no pessimismo, de uma *Umkehrung* da negatividade que transfigura o que há de mais terrível e problemático na existência em condição da felicidade, de modo que tem de haver prazer na dor, para que se cumpra a afirmação da vida em sua plenitude. “Toda arte, toda filosofia pode ser vista como remédio e socorro, a serviço da vida que cresce e que luta: elas pressupõem sofrimento e sofredores. Mas existem dois tipos de sofredores, os que sofrem de *abundância de vida*, que querem uma arte dionisíaca e também uma visão e compreensão trágica da vida – e depois os que sofrem de *empobrecimento de vida*, que buscam silêncio, quietude, mar liso, redenção de si mediante a arte e o conhecimento, ou a embriaguez, o entorpecimento, a convulsão, a loucura” (GC, 370). Trata-se, sem dúvida, de um pessimismo voltado para a vida em sua integridade, que é um pessimismo assumido e desejado, vivenciado como elemento vital, integrado ao eterno fluxo da vida. Nisto Nietzsche se reconhece como tendo sido, desde, sempre visceralmente o antípoda de Schopenhauer, que, no

⁵ STG, 1. In: <http://www.nietzschesource.org/#eKGWB/SGT-1>; cf. também NT 10.

entanto, não deixa de ser seu autêntico mestre. Num apontamento do outono de 1885-outono de 1887, ele escreve:

Por volta de 1876, eu tinha o horror de ter comprometido meu inteiro querer até então, quando compreendi para onde eu agora queria, com Wagner, ir ainda além: e eu estava muito firmemente ligado a ele, por todos os laços da profunda unidade das necessidades, pela gratidão, pela ausência de substituto e absoluta privação que via diante de mim.

Nesse mesmo tempo, parecia-me estar inextricavelmente encarcerado em minha Filologia e minhas atividades ensino – num acaso e situação carente de ajuda em minha vida –: eu não sabia mais como sair e estava cansado, consumido, esgotado.

Nesse mesmo tempo eu compreendi que meu instinto queria ir além, em direção ao contrário do que queria Schopenhauer: para uma justificação da vida, mesmo no que há de mais terrível, ambíguo e mendaz: – para isso eu tinha em mãos a fórmula ‘dionisiaco’. – (que um ‘em-si-das coisas’ tivesse que ser necessariamente bom, abençoado, verdadeiro, uno, contra isso a interpretação por Schopenhauer do Em-Si como vontade foi um passo essencial: só que ele não pretendeu divinizar esta vontade: moralmente ele permaneceu dependente do ideal cristão. Schopenhauer se colocou em tal medida sob o domínio dos valores cristãos que então, depois que para ele a coisa em si não era mais ‘Deus’, ela tinha de ser então ruim, estúpida, absolutamente rejeitável. Ele não compreendeu que pode haver infinitas espécies de poder-ser-outro, mesmo de poder-ser-Deus. Maldição daquela estreita dualidade: Bem e Mal”. (FP, 1885-1887, 9[42]).

Para Nietzsche, o pessimismo, como postura existencial, é uma forma de expressão artística e/ou filosófica da experiência vivida na dor e no sofrimento, que se enuncia como necessidade de sentido e justificação. Tais necessidades, por sua vez, ou são provenientes de uma profusão ou de uma carência de forças físicas e psicológicas.

O mais rico em plenitude de vida, o deus e homem dionisiaco, pode permitir-se não só a visão do terrível e discutível, mas mesmo o ato terrível e todo luxo de destruição, decomposição, negação; nele o mau, sem sentido e feio parece como que permitido, em virtude de um excedente de forças geradoras, fertilizadoras, capaz de transformar todo o deserto em exuberante pomar. Inversamente, o que mais sofre, o mais pobre de vida necessita ao máximo de brandura, paz e bondade, tanto no pensar como no agir, e, se possível, de um deus que é

propriamente um deus para doentes, um ‘salvador’; e igualmente da lógica, da compreensibilidade conceitual da existência – pois a lógica tranquiliza, dá confiança –, em suma, de uma estreiteza cálida que afasta o medo, um encerrar-se em horizontes otimistas. (GC, 370).

Compreende-se, então que o pessimismo nietzschiano da força – entrevisto no âmago da sensibilidade mítico-religiosa e da inspiração artística da Grécia autenticamente helênica – é o oposto de toda edulcoração romântica, de todo romantismo e pessimismo da fraqueza. Já em *O Nascimento da Tragédia* encontrava-se efetivamente presente

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? Uma tentadora intrepidez do olhar mais agudo, que exige o terrível como inimigo, o digno inimigo em que pode pôr à prova a sua força? Em que deseja aprender o que é ‘temer’? O que significa, justamente entre os gregos da melhor época, da mais forte, da mais valorosa, o mito trágico? E o descomunal fenômeno do dionisíaco? O que significa, dele nascida, a tragédia? –”⁶ (NT, Tentativa de autocrítica, 1).

É neste espírito que Nietzsche ressignifica o culto pagão e as religiões de mistério: é nos mistérios da sexualidade que se encontra o caminho da ‘vida eterna’, um tipo de redenção que mergulha na imanência. Justamente nisso, Nietzsche vislumbrava o essencial do que ele compreendia como o instinto helênico, sua exuberante “vontade de vida”.

O que o heleno garantia a si mesmo com esses mistérios? A vida eterna, o eterno retorno da vida; o futuro prometido e consagrado no passado; o triunfante sim à vida, para além de morte e mudança; a verdadeira vida como sobrevivência coletiva pela geração, pelos mistérios da sexualidade. Para os gregos, por isso, o símbolo sexual era o símbolo venerável em si, o verdadeiro sentido profundo dentro da inteira religiosidade antiga. Toda particularidade do ato de geração, da gravidez, do nascimento, despertava os mais altos e solenes sentimentos. Na doutrina dos Mistérios a dor é declarada santa: as ‘dores da

⁶ NIETZSCHE, F. *O Nascimento da Tragédia*. Prefácio, nº 1. Trad. J. Guinsburg, 2ª. Ed. SP: Companhia das Letras, 1992, p. 14.

parturiente' santificam a dor em geral - todo vir-a-ser e crescer, tudo o que garante futuro condiciona a dor...⁷. (CI, O que devo aos antigos, 4)

As dores da parturiente simbolizam uma glorificação do sofrimento inerente à vida como condição do júbilo e da felicidade. Nelas o martírio da individuação é transfigurado em intuição religiosa e artística da inesgotabilidade do vir-a-ser, do eterno jorrar das fontes da vida. Esta intuição é, então, encenada por Nietzsche sob a forma de uma oposição entre os dois tipos fundamentais, verdadeiramente matriciais para nossa cultura, de 'justificação do sofrimento: aquela que vem à luz no tipo Dioniso e aquela se se figura em seu oposto: O Crucificado. É o que se pode ler no apontamento Inédito de 1887-1889:

Os dois tipos: Dionysos e o Crucificado.

O culto pagão não é uma forma de agradecimento e afirmação da vida? Seu supremo representante não teria de ser uma apologia e uma divinização da vida? Tipo de um espírito bem conformado e arrebata-doramente transbordante... De um tipo que acolhe em si e redime as contradições e questionabilidades da existência? – Aqui eu coloco o Dionysos dos gregos: a afirmação religiosa da vida, inteira, não renegada e partida ao meio, tipicamente: que o ato sexual desperta profundidade, mistério.

Dionysos contra o 'Crucificado': aqui vocês têm o seu antípoda [*Gegensatz*].

Não é uma diferença em vista do martírio, - só que ele tem um outro sentido. A vida, ela mesma, sua eterna fecundidade e retorno determina [*beding*] o tormento [*die Qual*], a destruição, a vontade de aniquilação...

No outro caso o sofrimento [*das Leiden*], 'Crucificado como o inocente', vale como objeção contra a vida, como fórmula para sua condenação.

Adivinha-se: o problema é aquele do sentido do sofrimento: se um sentido cristão ou um sentido trágico... No primeiro caso, ele deve ser o caminho para um abençoado Ser, no último, o Ser vale como suficientemente abençoado para justificar ainda uma monstrosidade [*ein Ungeheures*] de sofrimento [*Leid*].

O homem trágico afirma ainda o sofrimento mais atroz: ele é suficientemente forte, pleno divinizador para tanto.

O cristão nega ainda o mais feliz destino sobre a Terra: ele é fraco, pobre, deserdado o suficiente para em qualquer forma sofrer ainda da vida...

'o Deus na cruz' é uma maldição da vida, uma indicação para se redimir dela

⁷ NIETZSCHE, F. *Crepúsculo dos Ídolos – O que devo aos Antigos*. Trad. Rubens Torres Filho. In: *Nietzsche. Obra Incompleta*. Col. Os Pensadores. SP: Abril Cultural, 1974, p. 388s.

O Dionysos cortado em pedaços é uma promessa na vida: ele renascerá eternamente, e retornará da destruição. (FP, 1887-1889, 14 [89])

Encontramos também neste contexto a chave para a interpretação do antagonismo extremo, no qual Nietzsche encerrou o essencial de sua filosofia, ao anunciar em seu *Anticristo*, precisamente nos termos da oposição entre *Dioniso e o Crucificado*, a transvaloração de todos os valores. Com referência a ela Nietzsche formulou uma pergunta e uma inquietação que nunca o abandonou: ‘Fui compreendido?’ Se em *O Nascimento da Tragédia* – seu primeiro exercício de transvaloração – a crítica ao Cristianismo tinha permanecido inarticulada, sem menção explícita, no final de seu percurso Sócrates abandona o prosaíco, e Nietzsche se define em oposição ao Crucificado:

Nietzsche foi talvez o único que compreendeu aquilo de que se trata entre o Cristianismo e o agora, o tempo presente (*Jetzt*). Ele compreendeu que em ambos, Dionysos ou Cristo, trata-se do martírio, do sofrimento (*Leiden*). Só que o martírio tem outro sentido. A própria vida, diz Nietzsche, sua fecundidade eterna e seu retorno condiciona o padecimento (*Qual*), a destruição, a vontade de destruição. No outro caso, a saber, no caso cristão, o sofrimento – ‘o Crucificado como o inocente’ – vale como ‘objeção contra essa vida, como fórmula de sua condenação’. E tudo na modernidade do século XIX fala a favor de Nietzsche! Pois num universo monístico não há êxodo algum, nenhuma transcendência. E então o sofrimento tem de ser justificado de modo imanente, queiramos ou não”. (TAUBES, 1993, p. 116s.).

É no interior deste horizonte que se colocava, para Nietzsche, a terrível necessidade de uma tarefa epocal, definida por ele como de transvaloração de todos os valores, seu derradeiro projeto filosófico.

Referências

- HERÁCLITO; ANAXIMANDRO. *Os Pré-Socráticos*. Coleção Os Pensadores. 1ª. ed., São Paulo: Abril Cultural, 1973.
- NIETZSCHE, F. *Obras Incompletas*. Trad. Rubens R. Torres Filho. Coleção Os Pensadores 1ª. ed. São Paulo: Abril Cultural, 1974.
- _____. *Sämtliche Werke*. Kritische Studienausgabe (KSA). Hrsg. G. Colli; M. Montinari. Berlin; New York; München: De Gruyter; DTV, 1980 a.

- _____. Nachgelassene Fragmente. In: *Sämtliche Werke*. Kritische Studienausgabe (KSA). Hrsg. G. Colli; M. Montinari. Berlin; New York; München: De Gruyter; DTV. Band 12, 1980 b.
- _____. *Sämtliche Werke*. Kritische Studienausgabe (KSA). Hrsg. G. Colli; M. Montinari. Berlin; New York; München: De Gruyter; DTV. Band 13, 1980 c.
- _____. *O Nascimento da Tragédia*. Prefácio, nº 1. Trad. J. Guinsburg, 2ª. ed. SP: Companhia das Letras, 1992.
- _____. *O Nascimento da Tragédia*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 1995 a.
- _____. *Ecce Homo*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 1995 b.
- _____. *Die vorplatonischen Philosophen*. In: *Werke*. Gesamtausgabe. Zweite Abteilung, 4. Band. (Bormann, F. Ed.). Berlin, New York: Walter de Gruyter, 1995 c.
- _____. *Genealogia da Moral*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.
- _____. *A Gaia Ciência*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.
- _____. *Crepúsculo dos Ídolos*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.
- _____. *A Filosofia na Era Trágica dos gregos*. Trad. Gabriel Valladão Silva. Porto Alegre: L&PM, 2011.
- SCHOPENHAUER, A. *Preisschrift über die Grundlage der Moral*. In: *Werke* in zehn Bände. Hrsg. v. Arthur Hübscher. Bd. VI. Zürich: Diogenes Verlag, 1977.
- _____. *O Mundo como Vontade e Representação*. Tomo II, cap. 46. In: *Werke*. Ed. Wolfgang Frh. Von Löhneysen. Frankfurt/M: Suhrkamp, 1986.
- SOMMER, A. U. *Kommentar zu Nietzsches 'Zur Genealogie der Moral'*. Berlin; Boston: Walter de Gruyter, 2019.
- TAUBES, J. *Die politische Theologie des Paulus*. München: Wilhelm Fink Verlag, 1993.

Email: ogiacoia@hotmail.com

Recebido: 12/2025
Aprovado: 01/2026