

# O problema do sentido do sofrimento

*The problem of the meaning of suffering*

Hailton Felipe Guiomarino<sup>1</sup>

## Resumo

O artigo examina o assim chamado “problema do sentido do sofrimento”, formulado no FP 1888, 14 [89] e que trata do antagonismo entre o “sentido cristão” e o “sentido trágico”. A caracterização do problema será feita mediante a explicitação de três aspectos formais que atuam na constituição geral de suas teses: o contexto temático religioso, a linguagem da fisiologia e o uso de uma noção agonística de antagonismo. Para cada um será destinada uma seção que visará mostrar sua função na estratégia argumentativa nietzschiana. Num quarto momento, a convergência dos três elementos mostrará que a linguagem da fisiologia fornece a Nietzsche não somente um léxico, mas um procedimento investigativo heurístico, o qual, aplicado às valorações religiosas da existência, revela sua gênese em justificações antagônicas do sofrimento. Identificando o tema da justificação como o cerne que propriamente caracteriza o problema do sentido do sofrimento, a sua análise distinguirá dois significados pelos quais se pode justificar o sofrimento: um significado ideal de justificação, ligado a um tipo de sofredor, cuja debilidade fisiológica necessita da ficção de um além-mundo para fins de consolo e narcotização; e um significado trágico, reservado para os tipos de superabundância de forças, cuja afirmação jubilosa da existência justifica o sofrimento no próprio curso do vir-a-ser, na criação e renovação contínuas da vida. Concluir-se-á com considerações acerca da possibilidade de trabalhar o problema do sentido do sofrimento como hipótese interpretativa para uma crítica da modernidade.

**Palavras-chave:** Sofrimento. Sentido cristão. Sentido trágico. Justificação.

## Abstract

The article examines the so-called "problem of the meaning of suffering", formulated in PF 1888, 14 [89] and that deals with the antagonism between the "christian meaning" and the "tragic meaning". The characterization of the problem will be made through the explanation of three formal aspects that act in the general constitution of its theses: the thematic religious context, the language of physiology and the use of an agonistic notion of antagonism. For each one will be destined a section that will aim to show its function in Nietzsche's argumentative strategy. In a fourth moment, the convergence of the three elements will show that the language of physiology gives Nietzsche not only a lexicon, but a heuristic investigative procedure, which, applied to the religious valuations of existence, reveals its genesis in antagonistic justifications of suffering. By identifying the theme of justification as the core that properly characterizes the problem of the meaning of suffering, his analysis will distinguish two meanings by which suffering can be justified: an ideal meaning of justification, linked to a type of sufferer, whose physiological weakness requires the fiction of an afterworld for consolation and narcotization purposes; and a tragic meaning reserved for the kinds of superabundance of forces whose joyful affirmation of existence justifies suffering

---

<sup>1</sup> Doutorando no Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal do Paraná. Curitiba, PR, Brasil. E-mail: hailton\_50@hotmail.com

in the very course of becoming, in the continuous creation and renewal of life. It will be concluded with considerations about the possibility of taking the problem of the meaning of suffering as a interpretative hypothesis towards a critique of modernity.

**Key-words:** Suffering. Christian meaning. Tragic meaning. Justification.

---

## 1. Introdução: apresentação do problema

Numa anotação da primavera de 1888, o fragmento póstumo 14 [89], Nietzsche esboça apontamentos acerca do que chamou de “problema do sentido do sofrimento”. O pano de fundo da formulação do problema é a contraposição entre os simbolismos do deus Dioniso e do Crucificado. A cada um são imputadas valorações antagônicas da vida, na medida em que respondem diferentemente ao sofrimento inerente ao vir-a-ser da própria vida: ou com um sentido trágico ou com um sentido cristão. Nos termos do fragmento:

Contramovimento: Religião

Os dois tipos: Dioniso e o Crucificado

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

Os grandes inovadores são todos juntos doentes e epiléticos

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

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

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

- Aqui apresento Dioniso, o grego:

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

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

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

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

Decifra-se: o problema é o do sentido do sofrimento: ou um sentido cristão, ou um sentido trágico... No primeiro caso, ele deve ser o caminho para uma existência bem-aventurada [*selig*]<sup>2</sup>, no último, *a existência vale como suficientemente bem-aventurada* [*selig*] para justificar uma imensa quantidade de sofrimento.

---

<sup>2</sup> “*Selig*” é uma palavra frequentemente empregada em contextos religiosos e de difícil tradução, dada a multiplicidade de formas pelas quais a religiosidade pode se constituir. Prova dessa dificuldade é que, na tradução brasileira de *O Anticristo*, Paulo César de Souza traduz o termo “*Seligkeit*” ora por “bem-aventurança” (AC 7 e 50), ora por “beatitude” (AC 29, 30 e 33). “*Selig*”, no entanto, é sempre traduzido por “bem-aventurado” (AC 33, 50 e 51), sem uma nota que explique porque ele não é traduzido também por “beato”, acompanhando a oscilação da sua forma substantivada. Já no caso do *FP 1888 14[89]*, além da associação com o universo semântico do cristianismo, há uma explícita associação de “*selig*” com o universo semântico da religiosidade grega, simbolizada na figura do Dioniso. Na medida em que Nietzsche dissocia o entendimento da divindade

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

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

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

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

Três elementos merecem ser destacados na composição teórico-argumentativa do fragmento: um contexto temático religioso, a linguagem da fisiologia e o uso de antagonismos. Atuando como pilares, esses três elementos sustentam a articulação das unidades conceituais em jogo (Dioniso, Crucificado, trágico, cristão etc.), criando a tensão irresoluta que o fragmento expõe. Assim, seguindo o vetor conceitual programático da expressão que abre o fragmento, “Contramovimento: Religião”, Nietzsche desenha paulatinamente um movimento de tensão progressiva que inicia pela contraposição entre o “típico ser humano religioso” e o pagão. Passa, em seguida, para o antagonismo entre Dioniso e o Crucificado e atinge o clímax das ideias no confronto entre sentido trágico e sentido cristão. Desse modo, o tema religioso, inicialmente expresso em linguagem fisiológica, é desdobrado até sua maximização no antagonismo entre afirmação e negação da vida, tendo no sofrimento o ponto decisivo.

O predomínio dos três elementos conceituais mencionados acima reflete o contexto maior do planejamento que envolvia o FP 1888 14 [89]. Escrito na primavera de 1888, esse fragmento em questão pertence ao caderno W II 5, o qual reúne um amplo acervo de anotações destinadas ao projeto da obra “A Vontade de Poder”, iniciado em 1885 e abandonado entre 26 de agosto e 3 de Setembro de 1888<sup>3</sup>. No interior desse plano temático, o caderno W II 5 prossegue a abordagem de temas que foram centrais nas anotações do período que vai do outono de 1887 até o inverno de 1887-1888, registrados nos cadernos W II 1 até W II 4: a *décadence*, o niilismo e a crítica do cristianismo a partir de considerações históricas e fisio-psicológicas. Na continuidade dessas temáticas, Nietzsche dá maior ênfase à relação entre arte e verdade, esboça uma série de reflexões sobre *O Nascimento da Tragédia*, e retoma considerações sobre o antagonismo entre o mundo “verdadeiro” e o mundo “aparente”. A

---

grega das noções cristãs de espiritualidade, ascese, redenção e bênçãos celestiais, o termo “*selig*” não pode ser traduzido por palavras que marcam caracteristicamente o universo semântico cristão, tais como “beato” ou “santo”. Não obstante, o emprego de “*selig*” no contexto de duas religiosidades distintas é estratégico para Nietzsche. O filósofo amplia a significância do termo, fazendo-o trabalhar a favor da produção do contramovimento intencional. Seu objetivo é mostrar que é possível também ser “*selig*” fora do âmbito cristão. Para manter a estratégia teórica de Nietzsche – fundamental para a presente argumentação – optou-se por traduzir “*selig*” por “bem-aventurado”, dado que este último termo aparece tanto no universo da religiosidade grega (por exemplo, no canto I da *Odisséia* como adjetivo dos deuses olímpicos), quanto no da religiosidade cristã (por exemplo, em Mateus 5:3-11, durante o Sermão da Montanha, feito por Jesus).

<sup>3</sup> Cf.: MONTINARI, 1997, p. 81.

respeito desse último tópico, várias anotações do caderno W II 5 ensaiam, mediante o conceito de vontade de poder, críticas à produção de ideais na ciência, na arte e na religião, os quais resultam em formas de negação da vida. O predomínio do tema da vida e da dinâmica vital dos impulsos e do corpo assume relevância como critério de valor, o que explica porque, semanticamente, o grupo de fragmentos do caderno W II 5 apresenta grande preponderância do vocabulário fisiológico: *décadence*, doença, nervos, histeria, degenerescência, debilidade, dor, força, excitabilidade etc.

Fazendo parte de um mesmo plano de trabalho, a temática religiosa, a linguagem fisiológica e os antagonismos convergem para uma atuação conjunta no delineamento geral do problema do sentido do sofrimento. Tendo isso em vista, o presente artigo objetiva caracterizar o problema em questão mediante a explicitação daqueles três elementos gerais. Não se trata de fazer o exame de um ou mais conceitos isoladamente, mas de analisar como eles se articulam na construção de um problema a partir de elementos diretivos maiores. Assim, não cabe analisar, por exemplo, como os conceitos de “Dioniso” e “trágico”, com seu polimorfismo e sua fluidez própria, comportam-se ao longo de todo pensamento de Nietzsche nos específicos contextos de obras, capítulos e aforismos para, então, determinar seu significado na construção do problema do sentido do sofrimento. Um tal trabalho excederia as delimitações formais deste artigo. Assim, o trabalho da argumentação a seguir é o de determinar a composição de um pano de fundo teórico, cujas implicações demandam de certas unidades conceituais o cumprimento de funções teórico-argumentativas específicas na constituição do problema do sentido do sofrimento. Desse modo, o que se realizará a seguir, é um trabalho de observação da escrita filosófica de Nietzsche, identificando como seus posicionamentos teóricos exigem certos procedimentos de escrita para construir um problema e expô-lo. Com isso almeja-se determinar o que Nietzsche julga ser problemático na instauração de sentido ao sofrimento.

## 2. O contexto religioso

Central no FP 1888 14 [89] é a chave “Dioniso contra o ‘crucificado’”. Ela evoca de modo privilegiado a dimensão religiosa das ideias do fragmento. A sua explícita menção a simbolismos divinos catalisa o feixe de relações conceituais que precedem a sua introdução no texto do fragmento, o qual trata dos tipos religiosos, e o leva para um ponto de inflexão. A partir de então, Nietzsche estende o tema da religião para um posicionamento ante o sofrimento inerente à vida. O tipo pagão passa a ser, então, simbolizado pelo deus Dioniso e

se torna o afirmador da vida, enquanto que o “típico ser humano religioso” é substituído pela figura do “Crucificado” e designa a negação da vida.

O simbolismo do Dioniso<sup>4</sup> assume a premissa de que “a vida mesma, sua eterna fertilidade e retorno implica o tormento, a destruição, a vontade de aniquilação” (FP 1888 14[89], tradução nossa). Ele ilustra, com isso, o movimento cíclico de destruição e criação da vida, sem rejeitar nenhum aspecto desta. O deus grego seria, desse modo, o símbolo maior de afirmação da vida porque expressaria em máximo grau o seu incessante movimento de renovação. Para que seja possível este movimento, não só é necessário, mas *desejável* o sofrimento implicado na destruição de tudo o que é. A transitoriedade, assim, pressupõe necessariamente sofrimento para que a estabilidade seja rompida. Na contramão, o Crucificado simbolizaria a incapacidade de afirmar o sofrimento inerente ao movimento de vir-a-ser da própria vida, acabando por avaliá-lo como objeção à existência. A imagem do “Deus na cruz” seria, para Nietzsche, o caso por excelência de uma condenação da vida, na medida em que vale como “uma indicação para liberta-se dela” (*idem, ibidem*).

Se Nietzsche torna a utilizar Dioniso, em 1888, para usá-lo em um contexto religioso, isso não deve causar estranhamento. Não se trata de um retorno ingênuo às teses de *O Nascimento da Tragédia*, nem da assunção *ipsis litteris* do antigo orfismo grego. Conforme apontou Günter Figal<sup>5</sup>, o retorno de Dioniso na obra tardia de Nietzsche indica, entre outras coisas, a reabilitação, recuperação e reavaliação do âmbito religioso na direção de uma divinização não do além, mas da própria vida terrena. Apoiando-se em *Além de Bem e Mal*<sup>6</sup>, o intérprete sustenta que, se o pensamento de Nietzsche é anticristão, ele não é, todavia, antirreligioso. O diagnóstico da morte de Deus não deve significar a defesa, por parte de Nietzsche, do fim da experiência religiosa. Ao contrário, ele pode apontar outras possibilidades de experiência do divino, especificamente, possibilidades não morais, fundamentadas na dicotomia metafísica de dois mundos. Enquanto um deus além do bem e do mal, Dioniso não chegaria ao ser humano de fora, vindo de um além, a fim de revelar uma ordem moral e um código prescritivo de conduta. Também não se dirigiria para uma vida além da terrena, na qual se encontraria a redenção dos seus males. E isto porque o próprio

---

<sup>4</sup> As diferenças entre o Dioniso da obra de estreia e o que aparece na obra final de Nietzsche são aqui pressupostas, não podendo, no entanto, serem apresentadas por fugirem do escopo e da proposta do presente artigo. Situação similar se passa com o conceito do Crucificado, explicitado adiante. As considerações aqui apresentadas constituem uma síntese metodologicamente orientada para tornar o artigo exequível dentro das limitações impostas e dos objetivos propostos.

<sup>5</sup> Cf.: FIGAL, G. Nietzsches Dionysos. In: *Nietzsche Studien*, v. 37, p. 51-61, 2008.

<sup>6</sup> Precisamente, parágrafos 34, 37, 40, 53, 54, 56 e 295. Sobre o mesmo tema, outra importante referência é o rico comentário de Urs Sommer ao parágrafo 53 de *Além de Bem e Mal*, o qual inclui uma alusão à preocupação de Nietzsche com a religião como algo indissociado da sua concepção tardia do Dioniso.

desdobramento do pensamento ocidental, animado pela vontade de verdade e responsável pelo ocaso do Deus cristão, acaba por mostrar que não há um além, restando unicamente o pertencimento à vida terrena. A divinização de Dioniso é, assim, a divinização da própria vida em um dizer-Sim incondicional ao mundo, cujo conteúdo é a doutrina do eterno retorno da própria vida<sup>7</sup>.

Essa religiosidade transvalorada do Dioniso tardio é marcada já na sua reinserção na *Tentativa de autocrítica*. Nesse prefácio, Nietzsche atribui ao Dioniso de 1886 uma característica ausente de sua formulação n’*O Nascimento da Tragédia*: um pendor anticristão. O filósofo procura apresentar o deus grego como “contradoutrina” à moral cristã e como “contra-valoração da vida, puramente artística, *anticristã*” (NT *Tentativa de autocrítica* 5). Dioniso fará parte, desse modo, na filosofia final de Nietzsche, do seu projeto de crítica à axiologia valorativa ocidental, a qual o filósofo passa a ilustrar emblematicamente por meio da consideração do cristianismo como “a mais extravagante figuração do tema moral” (*idem, ibidem*). Com isso, já em 1886 é esboçado o que virá a ser posteriormente o antagonismo entre Dioniso e o Crucificado.

No que se refere ao outro polo do antagonismo, a figura do Crucificado surge nas anotações de Nietzsche apenas no período de 1887-1888 como resultado das leituras com as quais o filósofo se ocupou no período entre Novembro de 1887 e Março de 1888. Especificamente: *Ma réligion*, de Tolstoi; *Prolegomena zur Geschichte Israels*, de J. Wellhausen; *Vie de Jésus*, de Ernst Renan; e *Os Demônios*, de Dostoiévski<sup>8</sup>. Boa parte dos pensamentos suscitados por essas leituras está registrada no caderno W II 3, do qual se pode destacar três importantes fragmentos que testemunham o esforço teórico que culminará na criação do Crucificado. São eles: o fragmento 11 [368], intitulado “O tipo Jesus”; o fragmento 11 [369], “Para o tipo Jesus”; e o fragmento 11 [378], “Minha teoria do tipo Jesus”. Esses fragmentos têm em comum o fato de serem formulações ensaísticas que, se ainda não marcam rigorosamente a distinção entre o tipo psicológico do Jesus histórico e sua adulteração no símbolo do Cristo, ensaiam, todavia, um movimento em direção a esta distinção. O fruto maduro desse trabalho aparecerá na genealogia do cristianismo, empreendida n’*O Anticristo*.

<sup>7</sup> FIGAL, 2008, p. 56-58.

<sup>8</sup>Cf.: LLINARES, 2008, p. 37. Isso não significa necessariamente que Nietzsche lê todas essas obras pela primeira vez no período em questão. Stegmaier (1994, p.109) aponta, por exemplo, que, já na seção 7 da primeira dissertação de *Para a genealogia da moral*, há uma referência à obra de Wellhausen, indicando que Nietzsche já a conhecia antes da produção de *O Anticristo*. Para uma análise mais aprofundada de como Nietzsche se apropriou dessas leituras e as utilizou tanto para criar sua concepção do apóstolo Paulo, como para elaborar a distinção entre Jesus e Cristo/Crucificado, cf. SALAQUARDA, Jörg. Dionysos gegen den Gekreuzigten: Nietzsches verständniss des Apostels Paulus. In: *Zeitschrift für Religions und Geistesgeschichte*, v. 26, n. 2, p. 97-124, 1974.

Na sua finalíssima obra de guerra contra o cristianismo, Nietzsche procura dissociar a figura de Jesus da interpretação moral de sua crucificação. Teria havido, segundo Nietzsche, uma deformação [*Entstellung*] da figura e do ensinamento de Jesus naquilo que se constituiu como a doutrina cristã da Igreja. Ao traçar o tipo psicológico do Redentor, mediante a interpretação dos Evangelhos (AC 33 e 34), Nietzsche traz à tona um perfil contrário a todo conflito, a toda luta e inimizade (AC 29). Mesmo que o ódio instintivo à realidade seja um pressuposto fisiológico no tipo do Redentor (AC 30), Nietzsche faz questão de salientar que esse ódio é desprovido de agressividade. Em Jesus não há sequer a maquinação torturante de um rancor interior voltado a se descarregar em algo ou alguém, à diferença, portanto, do ressentimento presente nos cristãos. O seu instinto lhe desaconselha toda espécie de antipatia porque o tipo do Redentor é o tipo de quem sofre excessivamente com os estímulos exteriores a ponto de constituir o “*habitus* psicológico” (AC 29) de evasão da realidade em um “inapreensível” e “incompreensível” mundo interior.

Sem poder atacar, sem vontade de vingança, Jesus nada teria a ver com o severo juiz punidor, pregador de uma moral centrada nas noções de castigo, culpa e pecado. Foi, no entanto, segundo a interpretação de Nietzsche, o apóstolo Paulo quem teria protagonizado a distorção da figura de Jesus<sup>9</sup> (AC 42). O apóstolo não podia consentir que seu mestre fosse condenado a uma morte ignóbil como um criminoso qualquer perante a lei judaica. Ele necessitava de reparação sob outros parâmetros que invalidassem a lei. O seu sofrimento buscou, então, um culpado no judaísmo dominante. Para vingar-se dos teólogos e fariseus judeus de sua época, Paulo, simbolizou ao máximo o martírio de Jesus na cruz. Ele conferiu-lhe um *sentido*: fez da crucificação do mero homem Jesus de Nazaré um deicídio em razão de um assentimento sacrificial de um inocente com vistas a redimir o pecado dos culpados. Com esse artifício, Paulo não só justifica o sofrimento de Jesus na crucificação enquanto um sofrimento necessário para a redenção da humanidade, mas cria também uma dívida do ser humano para com Deus. A dívida das dívidas, impagável em absoluto, lança o ser humano na condição de eterno devedor, eterno culpado e, por isso, devendo ser eternamente castigado.

A partir da interpretação de Paulo é introduzido no tipo do Redentor toda uma gama de conceitos anti-evangélicos: a doutrina do julgamento dos pecados, do perdão divino, do Juízo Final, do Messias, do sacrifício expiatório, da ressurreição, do reino de Deus, da abnegação e da imortalidade da alma (AC 41). Com esses conceitos, segundo Nietzsche,

---

<sup>9</sup> Para a complexa função de Paulo nas teses de Nietzsche sobre a fundação do cristianismo, cf. SALAQUARDA, Jörg. Dionysos gegen den Gekreuzigten: Nietzsches verständniss des Apostels Paulus. In: *Zeitschrift für Religions und Geistesgeschichte*, v. 26, n. 2, p. 97-124, 1974.

Paulo teria transposto para o tipo do mestre o seu amargor e desprezo contra os senhores romanos, contra fariseus e teólogos, contra a realidade mesma. A deturpação da imagem e dos ensinamentos evangélicos de Jesus acabou por transformá-lo no seu contrário: um opositor, um negador, um fervoroso combatente de uma ordem social e política.

Por conseguinte, a figura do “Deus na Cruz”, do Crucificado, simboliza a degradação do legado evangélico de Jesus a partir da inserção de elementos coléricos e hostis, traduzidos numa moral de finalidade punitiva e disciplinadora. A belicosidade da interpretação paulina da crucificação de Jesus apareceu, ainda, em um fragmento da primavera de 1888, o 14 [91], também pertencente ao caderno W II 5 e intitulado “Buda contra o ‘Crucificado’”. Neste são contrapostos o cristianismo e o budismo. Enquanto a religião de Buda é expressão de uma “consumada doçura e suavidade”, na qual falta qualquer traço de amargura, decepção e rancor, o cristianismo, ao contrário:

É um movimento de degenerescência feito de elementos de detrito e refugos de toda espécie: *não* expressa o declínio de uma raça, é, desde o início, uma formação agregada de estruturas de doença que se aglomeram e se buscam entre eles... (...) Tem a *rancune*, no fundamento, contra todo o bem constituído e dominante, necessita de um *símbolo* que apresente a maldição contra os de boa constituição e os que dominam... Está também em contraposição a todo movimento espiritual, a toda filosofia: toma o partido dos idiotas e profere uma maldição contra o espírito. *Rancune* contra os dotados, doutos, os de espírito independente: adivinha neles o que é *bem constituído*, o que *exerce domínio*. (FP 1888 14 [91], tradução nossa).

O símbolo, ao qual se alude na citação acima é justamente o do Crucificado. A ele está associada a palavra “maldição” [*Fluch*], a qual é dirigida contra a vida fisiologicamente bem constituída e sadia. Ao mal dizer o que há de exuberante na vida, a maldição do Crucificado toma a forma daquele dizer-Não à vida, contraposto ao dizer-Sim de Dioniso. Nietzsche caracteriza o Crucificado, portanto, pelo seu belicismo contra a vida, fruto de uma degenerescência fisiopsicológica constitutiva, que nega, reage e se vinga da própria vida.

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

Partindo da hipótese de que, “de tempos em tempos” um “*sentimento de obstrução fisiológica*” toma conta de amplas massas, o que intensifica os sentimentos de desprazer,



Nietzsche compreende a religião como o “remédio” psicológico-moral para esse estado de debilidade fisiológica. “Pois, falando em termos gerais: em todas as grandes religiões, a questão principal sempre foi combater uma certa exaustão e gravidade tornada epidemia”. E, assim, ele analisa as “três grandes religiões” – cristianismo, bramismo e budismo – como um “sistema de meios de hipnose”. Nesse registro, o estado supremo de quietude total e mortificação da sensibilidade é interpretado por aquelas religiões como a própria redenção do sofrimento. Assim, vista como narcóticos, a meta das religiões é a ausência de sofrimento, o que, para Nietzsche, é conseguido com a produção do “hipnótico sentimento do nada”, do repouso no “sono profundo”, isto é, da sensação de profunda retirada da vida. Em outras palavras: a veneração espirituosa da morte.

Se a argumentação de Nietzsche se desenvolve prioritariamente no plano da linguagem da fisiologia, isso não quer dizer, no entanto, que, para ele, a religião age com a ciência de um saber naturalista. Justamente o contrário. A linguagem da fisiologia serve para tornar evidente a falha do medicamento religioso. Por desconhecimento científico, as religiões combatem apenas o sentimento de desprazer e não a causa dele, razão da maior objeção de Nietzsche à medicina sacerdotal. O combate paliativo ao sofrimento, no âmbito superficial da sensação, é travado por meio de interpretações supersticiosas, místicas e simbólicas. Essas interpretações rapidamente submetem o sofredor ao jugo das religiões e ganham seu consentimento porque tiram proveito da sua necessidade de alívio. Valendo-se desse momento de fraqueza, lhes é apresentada a ideia de uma redenção, capaz de mitigar sua dor e tranquilizar sua sensibilidade excitada. Em consequência, “os sofredores e profundamente desgraçados” assimilam como bem supremo, como “valor entre os valores”, a própria abolição do sofrimento na existência.

O tipo de análise apresentada acima, a despeito de GM III 17, é encontrada em muitos outros textos. Por exemplo, já o capítulo três de *Humano, demasiado humano*, “A vida religiosa”, traça a gênese histórico-fisio-psicológica da interpretação religiosa do sofrimento e que conduz à mesma conclusão: a religião é uma arte de narcose quando se trata de interpretar o sofrimento. A título de ilustração, no aforismo 108, Nietzsche apontará a capacidade da religião para alterar o juízo sobre o sofrimento, dissuadindo o sofredor do combate à causa do infortúnio a fim de que busque apenas meios de narcotização da sensibilidade. Ao fazê-lo, a arte narcótica da religião fragiliza a capacidade intelectual do sofredor ao desviar sua consciência do sóbrio autoexame de sua condição. A má interpretação religiosa, cujos fins são

meramente entorpecentes, torna-se, então, um obstáculo para a sondagem das causas naturais que efetivamente combateriam as dores e aflições do sofredor<sup>10</sup>.

Também em alguns aforismos de *Aurora* se encontra uma crítica similar. Os conceitos de “pecado”, “culpa”, “castigo” e “danação eterna”, com os quais se revestiu o sofrimento de uma interpretação moral, incluem-se nos “preconceitos morais” que Nietzsche visa combater. Assim, aqueles conceitos são fortemente criticados como erros que turvam e perturbam o entendimento do sofredor, ampliando ainda mais seu sofrimento. O aforismo 83 é emblemático nesse quesito. Nele, Nietzsche usa um exemplo puramente fisiológico: gotas de sangue a mais ou a menos no cérebro atuam como uma causa que “pode tornar extremamente miserável e dura a nossa vida”. Mais terrível que esse sofrimento é, no entanto, segundo Nietzsche, encobrir essa causação natural por meio de interpretações equivocadas do sofrimento, tais como responsabilizar o diabo ou o pecado como suas causas, impossibilitando a cura do sofrimento ou o seu alívio por meios humanos<sup>11</sup>.

Como se pode notar, o vínculo pernicioso entre religião e sofrimento é um aspecto que Nietzsche sustenta e elabora frequentemente ao longo de sua obra. O que é importante observar é que o filósofo não discute o sofrimento inerente à vida a partir de parâmetros religiosos, isto é, teologicamente. Nem lhe interessa também uma mera comparação de ritos e crenças. A reflexão nietzschiana coloca as interpretações religiosas do sofrimento sob a “ótica da vida” a fim de questionar seu valor em remissão à vida. Por isso a fisiologia é central para o argumento nietzschiano. Este procura avaliar em que medida os juízos de valor religiosos promovem ou denigrem a vida. É preciso, por conseguinte, discernir atentamente que, quando está em jogo pensar o sentido do sofrimento, não se trata de criticar o pensamento religioso simplesmente porque é religioso, mas, sim, por conta de um certo tipo de interpretação, aquela simbolicamente ilustrada pela figura do Crucificado, a qual vê no sofrimento uma punição ascética para desvalorizar a vida terrena em favor uma existência num além-mundo. “E o próprio ‘além’ – para que um além, se não fosse um meio de denegrir o aquém?...” (CI Incursões de um extemporâneo 34) Esse tipo de interpretação, aliás, não é exclusividade da religião. Nietzsche também a identifica nas doutrinas morais da filosofia ocidental (BM 225) e também naquilo que ele chama de “ideias modernas” (BM 44 e 202).

Desse modo, a apresentação dos tipos religiosos no FP 1888 14 [89] é orientada pela “ótica da vida” de modo a sugerir, por meio de perguntas, um antagonismo fisiológico entre

---

<sup>10</sup> Para um aprofundamento da crítica de Nietzsche à religião em *Humano, demasiado humano*, cf.: OLIVEIRA, Jelson Roberto de. A religião como má interpretação do sofrimento no *Humano, demasiado humano*, de Nietzsche. In: *Dissertatio*, n. 38, p. 97-120, verão de 2013.

<sup>11</sup> Outros aforismos de *Aurora* que ilustram esse ponto de vista são, por exemplo, 54, 78 e 425.

os tipos. O primeiro tipo é, assim, apresentado como uma doença: “o típico ser humano religioso – acaso uma forma de *décadence*?”. A isto, Nietzsche responde afirmativamente: “os grandes inovadores são todos juntos e especialmente doentes e epiléticos”. A caracterização dos “inovadores” [*Neurer*] religiosos como pessoas doentes já aparece no §14 de *Aurora*. Aqui eles são descritos como loucos que inspiram temor, pois sua loucura, real ou fingida, era interpretada como revelação divina, autorizada a romper o jugo de uma moralidade e instaurar uma nova lei. E, no §126, de *Humano, demasiado humano*, “todas as visões, terrores, esgotamentos e êxtases do santo”, bem como “as loucuras e os delírios dos profetas e sacerdotes oraculares” são considerados por Nietzsche “estados patológicos conhecidos”. Portanto, a associação da religião com a doença é um pensamento que Nietzsche sustenta desde cedo em sua filosofia. Agora, na fase final, o uso do vocabulário fisiológico, ligado à doença, não só indica mais fortemente o intento de pensar a religião “sob a óptica da vida”, mas, também, de reforçar seu caráter doentio. Essa é, aliás, uma abordagem, cuja construção é ensaiada constantemente pelo filósofo ao longo do caderno W II 5<sup>12</sup>. Nietzsche passa, então, a reunir todos os sintomas patológicos no conceito de *décadence*.

Em termos gerais, a *décadence* se caracteriza por uma incapacidade de criar unidade, tanto no âmbito das produções culturais quanto no biológico, no sentido de uma hierarquização dos impulsos e afetos. Na obra tardia, o conceito ganha uma forte conotação fisiológica, passando a designar o decaimento fisiológico, oriundo da desagregação e anarquia dos instintos. Disso resultaria uma vontade alquebrada e adoentada, cujos sintomas principais seriam o enfraquecimento, cansaço e esgotamento vital que acabam por impedir a atitude afirmadora da vida. As expressões sintomáticas desse movimento estariam, segundo Nietzsche, na filosofia socrático-platônica, no cristianismo, na moral e na arte modernas<sup>13</sup>.

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

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

<sup>12</sup> Cf. Fragmentos Póstumos: 14 [10]; 14 [68]; 14 [91]; 14 [155]; 14 [159]; 14 [160]; 14 [163]; 14 [171], todos da primavera de 1888.

<sup>13</sup> Cf.: OLIVEIRA, J. R. Bourget fonte de Nietzsche: o conceito de *décadence* para a exumação de um século. In: PASCHOAL, A. E.; FREZZATTI JR., W. A. *120 anos de Para a genealogia da moral*. Ijuí: Editora UNIJUÍ, 2008, pp. 107-127; e MÜLLER-LAUTER, W. *Décadence* artística enquanto *décadence* fisiológica: a propósito da crítica tardia de Friedrich Nietzsche a Richard Wagner. In: *Cadernos Nietzsche*: n. 6, 1999.

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

Com o tipo pagão, Nietzsche procura marcar a contraposição ao tipo *décadent*. Ele será, por isso, descrito com o vocabulário fisiológico nietzschiano da saúde e da força: “plenamente-logrado” [*Vollgerathenen*] e “extasiado-transbordante” [*entzückt-überstromenden*]. Ligado à sua saúde estará também a descrição do tipo pagão como “forma de agradecimento e afirmação da vida”, como “uma apologia e divinização da vida”, como “tipo daquele que toma para si as contradições e questionamentos da existência e tipo redentor”. Com isso, Nietzsche vincula saúde e atitude afirmadora da vida<sup>14</sup>. Donde se pode inferir que o tipo antagonico do pagão não só é doente, mas que sua doença implica uma atitude de negação da vida.

Portanto, no FP 1888 14 [89], Nietzsche retoma, como pano de fundo teórico, suas já estabelecidas considerações sobre a relação entre religião e sofrimento. Ele as reformula, no entanto, em linguagem fisiológica, marcando antagonismos diversos concernentes à saúde e à doença. É preciso esclarecer, não obstante, porque Nietzsche emprega a linguagem da fisiologia, avaliando a função que ela cumpre em sua estratégia de pensamento, bem como o seu conceito de antagonismo.

### 3. A linguagem da fisiologia

Conforme visto até aqui, Nietzsche faz uso frequente de uma ampla gama de noções oriundas das ciências biológicas de sua época, em especial da fisiologia e da medicina, a fim de formular o problema do sentido do sofrimento no FP 1888 14 [89]. O que se pretende examinar agora é o que a linguagem da fisiologia possui de peculiar para que Nietzsche a utilize enquanto instrumento de expressão.

---

<sup>14</sup> A concepção do pagão como tipo afirmador da vida aparece também na obra publicada. Num parêntese ao final do parágrafo 55 de *O Anticristo*, Nietzsche escreve: “pagãos são todos os que dizem Sim à vida, para os quais “Deus” é a palavra para o grande Sim a todas as coisas”.

Müller-Lauter<sup>15</sup> explicita três usos que a palavra “fisiologia” tem no pensamento de Nietzsche: um que segue o significado utilizado pelas ciências do século XIX; outro, que designa aquilo que determina de modo somático os indivíduos; e, por fim, o terceiro, indicando a luta de *quanta* de poder que interpretam em vista da intensificação do seu poder. Assim, se é certo que, por um lado, Nietzsche utiliza o termo “fisiologia” em um sentido estritamente biológico, referindo-se aos aspectos somáticos do corpo, incluindo aí tanto as funções orgânicas físicas (por exemplo, digestão e circulação), quanto as psíquicas (por exemplo, afetos e atividade consciente), por outro lado, aquele terceiro significado atesta uma concepção muito particular de Nietzsche sobre a fisiologia.

A partir de 1886, a fisiologia aparece vinculada ao conceito de vontade de poder, tanto na obra publicada, quanto, com mais frequência, nas suas anotações pessoais. O fisiológico passa a caracterizar os processos, pelos quais os impulsos ou as forças buscam a elevação de seus *quanta* de poder. Esses processos incluem 1) a formação de uma hierarquia enquanto estabelecimento momentâneo de uma dominação de um ou mais impulsos sobre os demais; 2) uma interpretação, no sentido de uma direção pela qual essa hierarquia assimila o conflito de impulsos e perpetua sua dominação; 3) também, por meio da interpretação, a manutenção das condições de potencialização dos impulsos dominantes ou, então, ao menos as condições de conservação da dominação conquistada<sup>16</sup>. No período de 1886-1888, portanto, a fisiologia de Nietzsche compreende tanto a configuração de forças ou impulsos na sua luta por mais poder, quanto o campo de investigação destinado a diagnosticar os processos de assimilação, regulação e expansão dessas forças na sua dinâmica de potencialização<sup>17</sup>.

Desse modo, segundo a compreensão nietzschiana, a ciência dos processos fisiológicos se destina a analisar e descrever a dinâmica de elevação e diminuição dos *quanta* de poder das forças atuantes num dado caso. Enquanto grau de poder se alterando continuamente, as forças não são nem *res cogitans*, nem *res extensa*. A cisão entre corpo e mente é desfeita. A fisiologia de Nietzsche não se difere de uma psicologia. São, antes, conhecimentos combinados que se destinam a traçar a “morfologia e teoria do desenvolvimento da vontade de poder” (BM 23, tradução nossa). Nessa medida, as fronteiras entre fisiologia e psicologia tornam-se tão tênues a ponto de sua implicação recíproca levar a criação do neologismo “fisiopsicologia” [*Physio-Psychologie*] (*idem, ibidem*).

---

<sup>15</sup> 1999, p. 21-22.

<sup>16</sup> FREZZATTI, 2006, p. 285.

<sup>17</sup> Cf.: BM 13, 19 e 36, bem como o FP 1885 2 [76].

Ao se voltar para o exame das relações conflitivas de dominação e hierarquização das forças em sua busca por ampliação de poder, a fisiologia de Nietzsche não está abdicando ou desqualificando os objetos, nem os resultados científicos da fisiologia do século XIX. Antes, o filósofo se vale desta como linguagem para expressar a hipótese interpretativa de uma vontade de poder atuante em todo acontecer, quer seja no âmbito orgânico ou no inorgânico. Nessa medida, Nietzsche remete os processos somáticos à instância das forças e dos *quanta* de poder. A linguagem da fisiologia passa a operar, então, como instrumento ao fornecer um léxico para dizer o mundo enquanto vontade de poder. Uma apropriação linguística similar é feita, também, com a linguagem da física, da filologia e da política, das quais Nietzsche retira, respectivamente, os termos “força”, “interpretação” e “dominação” para compor e expressar sua hipótese da vontade de poder.

A adoção da linguagem fisiológica, por parte do pensamento de Nietzsche, não expressa a crença de que se estaria agora de posse da verdade. Ao empregar o vocabulário da fisiologia, Nietzsche não busca uma linguagem mais precisa para explicar, formalizar ou quantificar o mundo, mas uma linguagem que seja capaz de combater o discurso metafísico da idealização mediante parâmetros diversos deste último.

Para Nietzsche, o que existiria efetivamente seriam realidades quantitativas, os *quanta*<sup>18</sup>. Todavia, se não houvesse algum *quale*, o mundo seria homogêneo, pois a variação de *quanta* apenas se acumularia ou diminuiria, criando ou desfazendo uma massa indiferente. Logo, Nietzsche é forçado a admitir um *quale*, o único por economia de princípios, que é a busca por poder, ou, no vocabulário nietzschiano: vontade de poder. Assim, os *quanta* existentes são, propriamente, *quanta* de poder. Esse poder é entendido como a formação de domínio por meio do sobrepujamento, da assimilação, da violação de outras forças. Logo, é para se constituírem enquanto *quanta* de poder que cada *quantum*, cada “centro” de força, precisa se referir um ao outro por contraposição. Na sua busca por poder, desencadeia-se o processo gradual de alteração de *quanta*. Assim, é na sua ânsia por ampliação de poder que tais *quanta* engendram o movimento processual conflitivo que acaba por gerar os antagonismos da efetividade. Em consequência, a ontologia e a cosmologia delineadas pela hipótese da vontade de poder tem como estado elementar o *antagonismo*.

Nesse contexto, a fisiologia é uma linguagem estratégica para a filosofia tarida de Nietzsche, na medida em que lhe permite expor esses antagonismos e configurar um mundo oposto àquele da moral platônico-cristã. Ao encontrar no léxico fisiológico os meios para

---

<sup>18</sup> Neste parágrafo, toma-se por base a argumentação do primeiro capítulo da obra de Müller-Lauter, *Nietzsche: sua filosofia dos antagonismos e os antagonismos de sua filosofia*.

trazer à luz os antagonismos da vontade de poder, Nietzsche confronta a pretensa estabilidade ontológica da metafísica, rejeitando as noções de substância, imutabilidade, mundo verdadeiro e de fundamentações ancoradas na origem ou essência divina das coisas.

Recusando as instâncias metafísicas, Nietzsche conduz a gênese dos diversos constructos interpretativos (valores, filosofias, ideias etc.) aos processos fisiopsicológicos do corpo, isto é, às dinâmicas da vontade de poder que ocorrem a nível somático. Isto implica dizer que o corpo biológico orgânico é apenas o nível macroscópico de forças ou impulsos se interpretando continuamente, de modo a gerar dominações hierárquicas instáveis, dinâmicas e passageiras. As partes do corpo – células, tecidos, órgãos – estariam, assim, em luta contínua, intercalando-se com períodos de equilíbrio provisório, sendo isto válido tanto para o tempo de vida de um indivíduo, como para o tempo evolutivo da espécie<sup>19</sup>.

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

À luz da fisiopsicologia nietzschiana, os anseios ou necessidades do corpo são sintomas de configurações de poder e demandas por condições que ampliem ou preservem essas configurações. Saber ler esses anseios permite perscrutar as motivações e necessidades vitais que levaram os seres humanos a estabelecerem dogmaticamente a existência e supervalorização de um âmbito suprassensível em detrimento do corporal. Ela permite, também, conseqüentemente, identificar os anseios contrários. Com isso, Nietzsche estabelece um antagonismo tipológico geral entre as demandas do corpo. Por exemplo, um corpo será saudável quando, nele, a pluralidade de impulsos estiver subordinada ao comando de um ou mais impulsos, conseguindo o aumento de poder do conjunto inteiro. Inversamente, o corpo doente indica que o conjunto de suas forças constitutivas é anárquico e, por isso, não podem garantir a organização necessária para o seu crescimento. O pouco poder que disso resulta

---

<sup>19</sup> Cf.: MOORE, 2002, p. 45-46.

será empregado tão somente para sua sobrevivência. Os corpos de constituição fisiológica malograda necessitarão de interpretações contrárias àquelas demandadas pelos corpos de fisiologia bem lograda. Nietzsche já havia expressado esse antagonismo no prólogo d'*A Gaia Ciência* e no aforismo 370 da mesma obra. Ele torna a fazê-lo também no FP 1888 14[89]. Dessa vez, para o problema que tem em vista, o do sentido do sofrimento, o antagonismo fisiológico é fundamental. Se o problema divisa um conflito entre um sentido cristão e um sentido trágico para o sofrimento, este conflito, por sua vez, é derivado de necessidades diferentes em cada caso. Nota-se, com isso, a centralidade da linguagem fisiológica para a formulação do problema do sentido do sofrimento. É ela que permite identificar e expor os antagonismos constitutivos dele. Pois, o questionamento heurístico das necessidades vitais dos corpos, classificados em tipologias<sup>20</sup>, mostra a emergência de sentidos antagônicos do sofrimento no fato de haverem constituições fisiopsicológicas também antagônicas. Portanto, é por meio da fisiologia que Nietzsche lê e interpreta o sentido do sofrimento em termos de pares antagônicos. Resta determinar o significado desse antagonismo.

#### 4 O uso de antagonismos

Como foi notado, Nietzsche esquematiza o seu pensamento sobre o sentido do sofrimento a partir do uso de pares antagônicos, quer seja “sentido cristão” contra “sentido trágico”, ou “Dioniso” contra o “Crucificado”, ou o “pagão” contra o “típico ser humano religioso”. Nesta seção, elucidar-se-á o caráter desse antagonismo.

O termo alemão, com o qual Nietzsche marca sua escrita de antagonismos é “*gegen*”. Esse termo está presente na fórmula “Dioniso contra o Crucificado” [*Dyonisos gegen den Gekreuzigten*] e em palavras de relevante teor filosófico para o pensamento nietzschiano, tais como *Gegensatz* [antagonismo] e *Gegenbewegung* [contramovimento]. Gerd Schank<sup>21</sup> abre uma discussão acerca do significado do termo “*gegen*” na seção que encerra *Ecce Homo*. As suas análises devem ser, aqui, consideradas, uma vez que a seção final da referida obra conclui com a mesma sentença empregada na formulação do problema do sentido do

<sup>20</sup> O uso de tipos é outro recurso teórico-metodológico que a fisiologia fornece a Nietzsche. A tipificação delinea uma constituição físiopsicológica e não um indivíduo exclusivo. Assim, está fora de questão uma fidelidade a um exemplar situado socio-historicamente. Trata-se, antes, de um quadro geral, uma forma, uma caricatura que, nessa medida, pode ser compartilhado por muitos que tenham a mesma constituição físiopsicológica. O objetivo de Nietzsche, com isso, é enfatizar uma característica, visando algum papel no interior de sua argumentação. É um recurso expressivo que lhe permitirá sustentar sua hipótese, dirigir uma crítica, construir um efeito retórico, conectar argumentos e elementos teóricos. A respeito do conceito de “tipo” e do seu uso mais famosos para o caso de Jesus, cf.: PASCHOAL, Edmilson. A figura de Jesus nos escritos de Nietzsche. In: *Revista de Filosofia Aurora*, v. 28, n. 44, p. 633-652, mai./ago. 2016.

<sup>21</sup> SCHANK, G. “*Dionysos gegen den Gekreuzigten*”: *Eine philologische und philosophische Studie zu Nietzsches “Ecce Homo”*. Bern: Peter Lang AG, 1993.



sofrimento, “Dioniso contra o Crucificado”, legitimando a suposição de que, em ambos os casos, estaria sendo empregada a mesma noção de antagonismo.

Em seu estudo histórico-filológico, Schank mostra que a palavra “*gegen*”, desde o final do século XVIII até a época de Nietzsche, tinha uma amplitude semântica maior que na língua alemã contemporânea. O autor identifica ao menos três significados recorrentes para a preposição “*gegen*” nos textos de Nietzsche: rejeição [*Ablehnung*], contribuição [*Zuwendung*] e comparação [*Vergleich*], sendo o seu uso altamente sensível à variação de contexto<sup>22</sup>. Com base nisso, Schank sustenta que não se pode tomar ingenuamente como certo que, na sentença final de *Ecce Homo*, Dioniso seja oposto ao Crucificado, pois:

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

Legitimada a suspeita linguístico-semântica quanto ao significado de “*gegen*”, é preciso determinar seu uso técnico específico no pensamento de Nietzsche. Uma via possível é extraí-lo da prática de guerra nietzschiana, explicitada em *Ecce Homo*, por que sou tão sábio 7. Ela se fundamenta em um *pathos guerreiro* que necessita de resistências porque vê na oposição uma medida de força, mediante a qual a própria força se caracteriza enquanto tal. Por isso, o adversário deve ser um igual e não um mais fraco ou um mais forte. Caso contrário, a própria força que se é jamais seria percebida enquanto força, pois ou ela não se esforçaria para guerrear (no caso do adversário mais fraco) ou seria subjugada e, assim, tida como fraqueza (no caso do adversário mais forte).

Uma guerra nesses moldes é próxima do modelo grego do *agon*<sup>23</sup>: a competição conduzida a partir do pressuposto da igualdade dos inimigos, cujo objetivo é a vitória provisória e não absoluta de um dos competidores. No *agon* grego, assim como na guerra nietzschiana, o objetivo não é o extermínio do oponente, mas a medição ou comparação das forças até o subjugamento de uma delas, isto é, até a limitação de uma força dentro do domínio da outra. Logo, para subjugar é preciso preservar a força contrária. A preservação do domínio sobre a força subjugada é o indicativo da vitória e do crescimento da força do vencedor.

<sup>22</sup> Cf.: SCHANK, 1993, p. 75.

<sup>23</sup> Cf.: SIMENES, 2009, p. 195-197.

Desse modo, a competição agonal, assim como a guerra nietzschiana, pressupõe a afirmação da alteridade e a manutenção dessa afirmação. Nesse pressuposto, a existência dos opositores enquanto força só existe na forma de uma união tensa entre ambos. Sem um, o outro não se sabe enquanto força. Justamente porque precisa da força contrária para se constituir, a guerra nietzschiana não pode erradicá-la. Tal como no *agon* grego, Nietzsche só pode se mostrar como mais poderoso *enquanto* mantiver o outro subjugado. A competição agonal e a guerra nietzschiana são, por conseguinte, intermitentes. O des-empoderamento da força contrária deve ser realizado apenas na medida em que esta possa ser retida subjugada, sem ser extinta. Reciprocamente, a força subjugada deve manter a tensão e a resistência ativas para evitar a tirania absoluta do vencedor, sob risco de cessar o próprio conflito. A prática de guerra, empreendida por Nietzsche, é, por isso, uma dinâmica recíproca de empoderamento e desempoderamento, ou ainda, de recíproca afirmação e limitação entre as forças. A esse respeito, é decisivamente ilustrativa a declaração de guerra ao cristianismo, feita por Nietzsche:

Eu declarei guerra ao anêmico ideal cristão (junto com tudo o que está estreitamente relacionado a ele), não com a intenção de destruí-lo, mas apenas para pôr um fim à sua *tiranía* e liberar espaço para novos ideais, para ideais *mais robustos...* A continuação do ideal cristão é uma das coisas mais desejáveis que há: e já para o bem dos ideais que querem se afirmar ao lado dele e talvez acima dele – eles tem que ter oponentes, oponentes *fortes* para se tornarem *fortes*. – Assim, nós, imoralistas, precisamos do *poder da moral*: nosso instinto de autopreservação quer que nossos *oponentes* permaneçam sendo fortes – quer apenas se tornar senhor deles – (FP 1887 10 [117], tradução nossa).

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

No primeiro polo da oposição, Nietzsche coloca “o cristianismo, a filosofia de Schopenhauer, em certo sentido já a filosofia de Platão, o idealismo inteiro, como formas típicas” (*idem, ibidem*). Todos eles são formas do “instinto *que degenera*” porque são expressões de uma fisiologia doente, expressões da *décadence*. Enquanto tal, eles se vingam da vida, ao forjar interpretações que negam o seu antagonismo efetivo ao fixar o vir-a-ser em oposições binárias e substanciais. O seu conflito visaria a intransigente extinção do polo

valorado como negativo. Com isso, alcançar-se-ia um almejado *finale* que se define pela hegemonia absoluta do polo valorado positivamente<sup>24</sup>.

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

Diante dessas duas concepções de guerra e de antagonismo, aquela que está no uso que Nietzsche faz da preposição “*gegen*” é o antagonismo próprio de uma visão trágica, que só é preservado por uma prática de guerra agonista. No “*gegen*” nietzschiano está subentendida não uma oposição excludente, mas uma oposição comparativa ou competitiva. Assim, Gerd Schank<sup>25</sup> defende uma leitura comparativa da fórmula final de *Ecce Homo*, em detrimento de uma leitura ingenuamente opositiva. Para o intérprete, dever-se-ia entender a fórmula “Dioniso contra o Crucificado” [*Dionysos gegen den Gekreuzigten*] como “Dioniso comparado ao Crucificado” [*Dionysos gegen den Gekreuzigten gehalten*].

Importa frisar que a leitura comparativa não exclui, contudo, o conflito. Não é uma leitura que visa extrair um denominador comum entre as forças. A comparação combate apenas o equívoco de pensar que Nietzsche propõe oposições radicais, visando à extinção ou à intransigente exclusão do oponente. Nessa linha de pensamento, a comparação adverte contra a ideia de substituir o Crucificado por Dioniso, dando a este hegemonia absoluta. Para que haja a comparação, é preciso manter a existência dos dois polos constantemente. “Dioniso contra o Crucificado” não significa “Dioniso em vez do Crucificado”. Sem isso em vista, a leitura comparativa corre o risco de produzir equívocos. Assim, a melhor forma de ler a comparação sugerida por Gerd Schank seria verter a sentença para uma formulação que expressasse o máximo possível o antagonismo efetivo que Nietzsche tem em vista. Uma tal formulação, sugere-se, poderia ser, por exemplo: “Dioniso medido em contraposição ao Crucificado”. Esta formulação conjuga de modo complementar a oposição e a comparação. A oposição se mostra como pedra de toque que orienta a comparação a fim de evitar a conciliação em um denominador comum, ao passo que a comparação explica o sentido da oposição como não sendo o do extermínio, mas o da competição.

Na medida em que Nietzsche subsume a compreensão do antagonismo entre sentido trágico e sentido cristão do sofrimento à sentença “Dioniso contra o Crucificado”, as

<sup>24</sup> Cf.: SCHANK, 1993, p. 143-149; e SIMENES, 2009, p. 191.

<sup>25</sup> 1993, p. 101-103.

considerações acima podem ser aplicadas para o modo como Nietzsche formula seu problema do sentido do sofrimento. Os antagonismos que marcam a formulação do problema estão escritos a partir de uma visão trágico-dionisíaca, com a concepção de guerra e de “*gegen*” expostas acima<sup>26</sup>. Trata-se, assim, de um ponto de vista que se faz sempre expondo conflitos e por conflitos.

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

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

Por conseguinte, é apenas quando esses dois sentidos, com lógicas distintas, são postos em choque no mesmo plano de competição, o da vida – e isto que dizer: não um plano meramente ideal – é que surge o caráter problemático. Somente a escrita trágica pode trazer adiante e confrontar a contrariedade inerente a cada sentido. Pois, somente a escrita trágica é

---

<sup>26</sup> Cf.: SCHANK, 1993, p. 150-151.

capaz de preservar o antagonismo a partir da heterogeneidade dos polos contrários e assim mantê-los em sua alteridade.

A compreensão dos antagonismos permite estabelecer, portanto, o que Nietzsche entende por problematização, ao menos no caso do problema do sentido do sofrimento. Trata-se da apresentação do conflito entre duas interpretações que tem fundamentos contrários porque provêm de necessidades fisiopsicológicas divergentes. Para materializar essa colocação na escrita, Nietzsche faz uso de uma concepção agonista de antagonismo que permite contrapor as duas perspectivas antagônicas a partir do que ele julga ser a alteridade própria de cada uma.

## 5. Sentido cristão e sentido trágico

Partindo dos ganhos teóricos obtidos nas seções anteriores, tem-se condições, agora, de caracterizar o problema do sentido do sofrimento dentro de delimitações teóricas precisas. Ao apresentar o par de sentidos antagônicos, Nietzsche introduz concomitantemente a questão da justificação ou do valor da existência em sua relação com o sofrimento:

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

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

Decifra-se: o problema é o do sentido do sofrimento: ou um sentido cristão, ou um sentido trágico... No primeiro caso, ele deve ser o caminho para uma existência bem-aventurada [*selig*], no último, *a existência vale como suficientemente bem-aventurada* [*selig*] para justificar uma imensa quantidade de sofrimento. (FP 1888 14 [89], tradução nossa).

A questão da justificação não é repentina no movimento argumentativo do fragmento. Ela já vinha sendo preparada anteriormente por meio de outras relações conceituais e com outro vocabulário. No início do fragmento, ao vincular religião e *décadence*, Nietzsche implicitamente qualifica a primeira como um posicionamento negador da vida, na medida em que a alquebrada vontade de vida que caracteriza a *décadence* edifica uma moral, cujo princípio reza "nada tem valor – a *vida* não vale nada" (CI Incursões de um extemporâneo 35). Além disso, antes mesmo da apresentação da figura de Dioniso, Nietzsche traça relações entre vida/existência e o tipo religioso do "pagão" mediante perguntas estratégicas. O filósofo questiona se o culto pagão não é "uma forma de agradecimento e afirmação da vida"; se o tipo "pagão" não representaria uma "apologia e divinização da vida";

e pergunta, ainda, se não é um tipo “que toma para si as contradições e questionamentos da existência e tipo redentor”.

Há, por conseguinte, uma continuidade de raciocínio, de modo que não se pode dissociar a caracterização do antagonismo entre sentido trágico e sentido cristão daqueles três elementos elucidados nas seções anteriores. No movimento argumentativo do fragmento, eles são a base teórica sobre a qual se desenvolve o tema do sentido do sofrimento. Por isso, a caracterização deste último deve se estabelecer em referência aos três tópicos anteriormente abordados. Isto implica não considerar os sentidos isoladamente, mas, seguindo a função constitutiva do antagonismo, deve-se elucidá-los já no conflito instaurado pela contraposição entre ambos, pois, como foi visto na seção anterior, a alteridade é sempre pressuposta em cada caso, quer seja pela lógica da guerra de extermínio (sentido cristão) ou pela competição agonística (sentido trágico).

Assim, para a caracterização do antagonismo entre os sentidos, cabe relembrar o movimento teórico do fragmento e enfatizar a continuidade mencionada. Antes da introdução do antagonismo entre sentido cristão e sentido trágico, o fragmento desenvolve o antagonismo entre um tipo religioso de fisiologia saudável e outro de fisiologia doente:

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

Os grandes inovadores são todos juntos doentes e epiléticos

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

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

Tipo daquele que toma para si as contradições e questionamentos da existência e tipo redentor? (FP 1888 14[89], tradução nossa).

A sugestividade retórica das perguntas em torno do tipo pagão é o elo e a chave de compreensão para o tema do sofrimento. Os questionamentos indicam o tipo pagão como exceção à regra de que os “grandes inovadores são todos juntos doentes e epiléticos” e, por isso, instauradores de religiões negadoras da vida. Ao apresentar o culto de Dioniso e confirmar a exceção, Nietzsche julga estar de posse de um tipo de ser humano que pode desenvolver para com a vida atitudes de agradecimento, afirmação, apologia e divinização *apesar* do sofrimento inerente a ela. A diferença entre os tipos religiosos não é, por conseguinte, o martírio que sofrem ou deixam de sofrer, mas como interpretam esse sofrimento mediante a doação de sentido. Dá-se, então, a passagem para o antagonismo entre sentido cristão e sentido trágico do sofrimento.

Pode-se identificar nisso um recuo genealógico no argumento: o que condiciona a valoração afirmadora ou negadora da vida? A resposta que se dá ao sofrimento inerente ao

movimento do vir-a-ser: ou um sentido cristão, ou um sentido trágico. O sofrimento é colocado, assim, como instância decisiva para avaliação da vida. Não obstante, ao passar para o antagonismo dos sentidos, o fragmento não abandona o antagonismo de ordem fisiológica que vinha sendo trabalhado. Antes, ambos passam a estar umbilicalmente imbricados.

O sentido cristão se refere à interpretação, segundo a qual o sofrimento “deve ser a via para uma existência bem-aventurada [*selig*]”. Ele expressa, com isso, a ideia de uma fuga deste mundo para um outro, idealizado, e em cuja ficção se retira tudo o que neste mundo faz sofrer: a transitoriedade, a sede de domínio, a voluptuosidade, o acaso, os apetites, o conflito, o perigo, a ira, mesmo o conhecimento, a beleza, em suma, o que Nietzsche considera signos de nobreza e esplendor do tipo humano<sup>27</sup>. E quem tem motivos para negar esses aspectos da vida, pergunta Nietzsche no §15 d’*O Anticristo*? Quem sofre da realidade. Ou seja, aqueles indivíduos que padecem de uma extrema suscetibilidade a dor, onde preponderam os sentimentos de desprazer sobre os sentimentos de prazer. Esses indivíduos necessitam imaginar outro mundo, no qual haja condições de vida favoráveis a sua fraca constituição fisio-psicológica. É como degrau necessário para alcançar essa vida ideal que esse tipo de sofrimento justifica a ocorrência do sofrimento no mundo terreno. O sentido que ele dá ao sofrimento fornece uma razão *não* para afirmar a vida terrena, mas meramente para aceitá-la como meio e instrumento para a outra vida. Essa aceitação não quer a vida integralmente, mas apenas a face prazerosa, projetada no ideal de uma outra vida. Continua-se, assim, querendo abolir o sofrimento. Mas, já que não se pode fazê-lo nesta vida, ao menos se consegue tolerá-lo com o fornecimento de um sentido.

Contrariamente, o sentido trágico já admite que a existência vale como “*suficientemente bem-aventurada [selig]* para justificar uma imensa quantidade de sofrimento”. Para a perspectiva trágica, a transitoriedade da existência não carece de uma fundamentação num idealizado lado de fora dela porque o tipo de ser humano que lhe corresponde “afirma inclusive o sofrimento mais áspero”, já que “é suficientemente forte, pleno, deificante para fazê-lo”. A constituição fisiológica bem lograda deste tipo não sente a vida como algo que precisa ser corrigido ou melhorado. Nada na vida precisa ser acrescido ou

---

<sup>27</sup> Cf. FP 1887 11[363], no qual se pode ler já no início:

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

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

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

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

subtraído, culpado ou redimido. Ao justificar a ocorrência de sofrimento como consequência da bem aventurança da própria vida, o sofrimento é visto enquanto algo necessário e *desejável* para a eterna recorrência da existência. Daí porque, mesmo diante da enormidade do sofrimento, o simbolismo do Dioniso expressa “uma promessa de vida: esta eternamente renascerá e da destruição retornará”. O sentido trágico do sofrimento designa, portanto, uma posição existencial de acolhimento e exaltação da totalidade das tensões inerentes ao fluxo da vida: os aspectos prazerosos e dolorosos, a criação e a destruição.

Se Nietzsche utiliza o termo “justificar” [*rechtfertigen*] para caracterizar o sentido trágico, aqui, contudo, esse termo não é mais pensado como justificação metafísica, tal como ocorre n’*O Nascimento da Tragédia* e no sentido cristão do sofrimento. Para uma perspectiva trágica, inexistente a ideia de que uma instância suprassensível possa redimir a vida terrena, atribuindo-lhe uma racionalidade para todo o acontecer. Assim, a justificação se torna “apenas um formoso luxo, no melhor dos casos a volúpia de uma triunfante gratidão, que afinal tem de se inscrever, com maiúsculas cósmicas, no firmamento dos conceitos” (GC Prólogo 2). Ela ratifica ao invés de fundamentar o próprio caráter trágico da vida, sua contínua criação e renovação mútuas.

A variação no modo de conceber a justificação é, por sua vez, reflexo do antagonismo na concepção de sentido, conforme argumentado no final da seção anterior. No sentido cristão, o sentido é pensado enquanto justificação universal e absoluta do sofrimento para, então, tornar a existência tolerável e aceitável. Nisso, ele não conduz ao juízo de que a vida vale a pena ser vivida. A forma do movimento interpretativo do sentido cristão é: necessidade [*Not*] de sentido/justificação do sofrimento *para* tolerar/aceitar a existência. No caso do sentido trágico, tem-se o contrário. Por já admitir de antemão a pluralidade conflitiva da existência, a visão trágica concebe sentidos fluidos, múltiplos e perecíveis, instaurados no conflito e pelo conflito. Assim, a afirmação da existência deve vir primeiro, de modo que a justificação não passa de um mero adendo, um anseio [*Bedürfnis*] e não carência. A forma do movimento interpretativo característico do sentido trágico é: afirmação da existência *que* se expressa por meio de uma justificação/sentido do sofrimento.

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



Sentidos do sofrimento  Ordem do respectivo movimento interpretativo	Sentido Cristão	Sentido Trágico
Primeiro	Justificação/doação de sentido.	Atitude de afirmação da existência.
Depois	Atitude de aceitação ou resignação para com a existência.	Justificação/doação de sentido enquanto mero adendo a serviço da elevação do sentimento de poder.

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

Somente para os tipos fisiológicos similares ao do tipo pagão, que em si trazem superabundância de forças, é aberta a possibilidade de vincular sentido e afirmação, pois, ao modo da grande saúde, eles trazem consigo a capacidade para abrigar em si a doença, incorporá-la e transformá-la em benefício. Quem assim sabe adoecer é capaz de interpretar o sofrimento como potência afirmadora da vida. De certo modo, isso aponta para uma “transvaloração” do sofrimento, entendida como a possibilidade de abandonar a valoração

ascético-moral do sofrimento, condicionada a consolos, reparos e compensações transmundanas para o sofrimento. Se, no conceito de trágico, inexistente a dicotomia entre mundo sensível e suprassensível, logo, inexistente a necessidade de uma justificação da vida em uma teleologia ou fundamento transcendente que permita suportar o sofrimento inerente à vida mediante um sentido suprassensível. A vida mesma, em seu cíclico movimento de nascer e perecer, é sua justificativa.

## 5. Conclusão

O presente artigo examinou o problema do sentido do sofrimento, a partir dos três elementos que o determinam formal e semanticamente: o contexto temático religioso, a linguagem da fisiologia e o uso de uma concepção agonista de antagonismo. Esse discernimento teórico traz à luz as estratégias argumentativas que Nietzsche emprega para formular e desenvolver o problema do sentido do sofrimento. Mostrou-se, então, que a linguagem da fisiologia fornece a Nietzsche não somente um léxico, mas um procedimento investigativo heurístico, o qual, aplicado às valorações religiosas da existência, revela sua gênese em posições antagônicas do sofrimento.

Conforme foi dito na seção destinada a analisar o contexto religioso, o interesse de Nietzsche pela religião, no tocante ao tema do sofrimento, reside no fato de que o filósofo julga identificar nesse âmbito de interpretação a gênese e o epítome do *ethos* da cultura ocidental em relação ao sofrimento. É precisamente isso que está em jogo quando a relação entre religião e sentido do sofrimento aparece na obra publicada, precisamente na terceira dissertação de *Para a genealogia da moral*. É uma vez que esse texto se volta para o passado moral da humanidade a fim de delinear os contornos de sua configuração no presente, e que este delineamento é justamente a estrutura ascética da moral ocidental, então, a terceira dissertação diz algo sobre a maneira pela qual essa moral ainda hoje lida com o sofrimento, na medida em que o ascetismo é interpretado por Nietzsche como uma resposta ao sofrimento. Na concepção de Nietzsche, a lógica ascética parte do estabelecimento de uma vida ideal, sem sofrimento, haja vista que não consegue interpretá-lo senão como objeção à vida, para, então, infligir ao corpo terreno toda a crueldade de uma antinatureza, sob pretexto de ser um meio necessário para alcançar aquela vida ideal.

Assim, o problema do sentido do sofrimento interessa na medida em que pode ser apropriado e utilizado como ferramenta analítica para uma incursão crítica sobre como a modernidade atual avalia e lida com o sofrimento. Uma tal proposta de investigação não é absurda se for considerado que Nietzsche já anteviu a incapacidade de encarar o sofrimento

como uma debilidade moderna. Lembre-se, por exemplo, os aforismos 44, 202 e 225 de *Além de Bem e Mal*, cujas críticas às ideias modernas atacam a pretensão delas de abolir o sofrimento. Mas, mesmo antes da obra de 1886, Nietzsche já criticava a sensibilidade moderna para o sofrimento. No aforismo 48 de *A Gaia Ciência*, com base em uma comparação histórica entre a “era de temor” da antiguidade e a modernidade, Nietzsche estabelece que, quem conhece a aflição por experiência e não somente por descrição, possui a sensibilidade mais preparada para suportar a dor. A “inexperiência geral” nesta última e o contato pouco frequente com sofrendores faz com que a dor seja difícil de suportar. Esta última condição seria o caso da modernidade que, por isso, vê proliferar as filosofias pessimistas enquanto constructos interpretativos que gostariam “de fazer ‘ideias dolorosas gerais’ aparecerem como sofrimento de primeira ordem”. Para essas filosofias e para a sensibilidade excessiva dos modernos que sofrem demasiado da aflição, o remédio receitado por Nietzsche é: aflição. Assim, quer seja na forma das redensões religiosas, das utopias político-sociais modernas ou na forma da felicidade capitalista, o sofrimento não é mais que uma ponte para uma existência imaginária, considerada melhor e superior e que redime a vida terrena.

Portanto, o problema do sentido do sofrimento pode ser tomado como hipótese interpretativa para uma análise da modernidade, ao mesmo tempo em que, no conceito de sentido trágico, pode fornecer apontamentos para um agir de outro modo que supere a debilidade moderna face ao sofrimento.

### Referências Bibliográficas

FIGAL, G. Nietzsches Dionysos. In: *Nietzsche Studien*, v. 37, p. 51-61, 2008.

FREZZATTI JR., W. A. *A fisiologia de Nietzsche: a superação da dualidade cultura/biologia*. Ijuí: Ed. UNIJUI, 2006.

LLINARES, J. B. “Introducción al volumen IV”. In: *Fragmentos Póstumos. Volumen IV (1885-1889)*. Tradução, introdução e notas de Juan Luis Vermal e Joan B. Llinares, Madrid: Tecnos, 2008.

MONTINARI, M. “Ler Nietzsche: O Crepúsculo dos Ídolos”. Tradução de Ernani Chaves. In: *Cadernos Nietzsche*, n. 3, p. 77-91, 1997.

MOORE, Gregory. *Nietzsche, biology and metaphor*. Reino Unido: Cambridge University Press, 2002.

MÜLLER-LAUTER, W. *Décadence artística enquanto decadence fisiológica: a propósito da crítica tardia de Friedrich Nietzsche a Richard Wagner*. In: *Cadernos Nietzsche*: n. 6, 1999.

\_\_\_\_\_. *Nietzsche: sua filosofia dos antagonismos e os antagonismos de sua filosofia*. Tradução de Clademir Araldi. São Paulo: Editora Unifesp, 2009.

NIETZSCHE, Friedrich. *A Gaia Ciência*. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia de Bolso, 2012.

NIETZSCHE, Friedrich. *A Gaia Ciência*. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia de Bolso, 2012.

\_\_\_\_\_. *Além do Bem e do Mal*. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia de Bolso, 2005.

\_\_\_\_\_. *Aurora*. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia de Bolso, 2016.

\_\_\_\_\_. *Crepúsculo dos Ídolos*. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.

\_\_\_\_\_. *Digitale Kritische Gesamtausgabe Werke und Briefe (eKGWB)*. Disponível em: < <http://www.nietzschesource.org/#eKGWB> >.

\_\_\_\_\_. *Humano, demasiado humano*. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia de Bolso, 2006.

\_\_\_\_\_. *Ecce Homo*. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

\_\_\_\_\_. *Fragmentos Póstumos: Volumen IV (1885-1889)*. Tradução de Juan Luis Vermal e Joan B. LLinares. Madrid: Tecnos, 2008.

\_\_\_\_\_. *Genealogia da Moral*. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.

\_\_\_\_\_. *O Anticristo*. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

\_\_\_\_\_. *O Nascimento da Tragédia*. Tradução de J. Guinsburg. São Paulo: Companhia das Letras, 1992.

OLIVEIRA, Jelson Roberto de. A religião como má interpretação do sofrimento no Humano, demasiado humano, de Nietzsche. In: *Dissertatio*, n. 38, p. 97-120, verão de 2013.

\_\_\_\_\_. Dionysos gegen den Gekreuzigten: Nietzsches verständniss des Apostels Paulus. In: *Zeitschrift für Religions und Geistesgeschichte*, v. 26, n. 2, p. 97-124, 1974.

SCHANK, G. "Dionysos gegen den Gekreuzigten": Eine philologische und philosophische Studie zu Nietzsches "Ecce Homo". Bern: Peter Lang AG, 1993.

SIEMENS, Hermans. Umwertung: Nietzsche's "war-praxis" and the problem of yes-saying and no-saying in *Ecce Homo*. In: *Nietzsche Studien*, v. 38, p. 182-206, 2009.

SOMMER, Andreas, U. *Kommentar zu Nietzsches "Der Antichrist", "Ecce Homo", "Dionysos-Dithyramben", "Nietzsche contra Wagner"*. Berlin: De Gruyter, 2013.

STEGMAIER, Werner. *Nietzsches Genealogie der Moral*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1994.