

A autoencenação de Nietzsche como sofredor trágico

Nietzsche's selfstaging as tragic sufferer

Hailton Felipe Guiomarino

Doutorando em Filosofia pela UFPR

hailton_50@hotmail.com

Resumo: No fragmento póstumo 14[89], da primavera de 1888, Nietzsche esboça apontamentos acerca do que chamou de “problema do sentido do sofrimento”. Trata-se do antagonismo entre um sentido cristão e um sentido trágico. No primeiro caso, tem-se um modelo ascético-ideal de sentido, cumprindo a função de justificar o sofrimento para um tipo de sofredor, cuja debilidade fisiológica necessita da ficção de um além-mundo para fins de consolo e narcotização. Já o sentido trágico corresponde ao anseio de outro tipo de sofredor, cuja superabundância de forças requer a afirmação jubilosa da existência e justifica o sofrimento no próprio curso do vir-a-ser. Partindo dessa distinção, o artigo objetiva caracterizar a figura de Nietzsche, tal qual ela aparece em *Ecce Homo*, enquanto um sofredor trágico. Mediante o recurso à autoencenação, pelo qual Nietzsche converte a si mesmo em instância argumentativa, seu próprio sofrimento vivido é tornado um vetor crítico para operar uma ressubjetivação em relação a certas valorações modernas. Ver-se-á como o filósofo insere a “sequência e interdependência internas” de sua vida na história da cultura ocidental, marcada pelas valorações metafísico-cristãs, de modo a fazer do seu sofrimento o testemunho da fratura da modernidade em direção à intentada transvaloração dos valores.

Palavras-chave: Sofrimento; Sentido trágico; Autoencenação; *Ecce Homo*.

Abstract: *In the posthumous fragment 14[89], of the spring of 1888, Nietzsche makes notes on what he called the “problem of the meaning of suffering”. It is the antagonism between a christian meaning and a tragic meaning. In the first case, there is an ascetic-ideal model of meaning, fulfilling the function of justifying suffering for a type of sufferer, whose physiological weakness needs the fiction of an otherworld for comfort and narcotization. The tragic meaning, on the other hand, corresponds to the yearning of another type of sufferer, whose overabundance of forces demands the joyful affirmation of existence and justifies suffering in the very course of becoming. From this distinction, the article aims to characterize the figure of Nietzsche, as it appears in *Ecce Homo*, as a tragic sufferer. Through the recourse to selfstaging, by which Nietzsche converts himself into an argumentative instance, his own lived suffering is made a critical vector to operate a resubjectivation in relation to certain modern valuations. It will be seen how the philosopher inserts the “internal sequence and interdependence” of his life in the history of Western culture, marked by the metaphysical-christian valuations, in order to make his suffering the witness of the fracture of modernity towards the intended transvaluation of values.*

Keywords: *Suffering; Tragic meaning; Selfstaging; Ecce Homo.*

1. Introdução

No aforismo 338 d'A *Gaia Ciência*¹, Nietzsche desenvolve uma de suas muitas críticas ao afeto da compaixão (*Mitleiden*). Para o filósofo, é característico do afeto compassivo interpretar superficialmente o sofrimento alheio, despojando-lhe do que seria propriamente pessoal: a particularidade da vida, na qual se inscreve o sofrimento acometido a alguém. Por isso, Nietzsche acusa os compassivos de leviandade intelectual (*intellektuelle Leichtfertigkeit*). Ao ignorarem “toda a sequência e interdependência internas que a infelicidade significa para *mim* ou para *você*” (GC 338), os compassivos não seriam capazes de conceber a ideia de que o sofrimento possa ter algum proveito para a vida do sofredor.

Ademais, quando moralizado, isto é, quando integrado no sistema moral da “religião da compaixão” (o cristianismo), o afeto compassivo assumiria uma prescrição para ajudar o sofredor intransigentemente, uma vez que, em tal religião, o sofrimento e o desprazer são sentidos como maus, “merecedores de ódio e destruição, como máculas da existência” (GC 338). Maior do que a religião da compaixão, no entanto, e talvez mesmo “mãe” desta (GC 338) seria, ainda, para Nietzsche, a “religião da comodidade” (*Religion der Behaglichkeit*). A tendência a afastar o sofrimento e manter o ser humano estritamente dentro de afetos quietistas sob o pretexto de que, assim, ele alcançaria a felicidade, atesta, na opinião de Nietzsche, o pouco conhecimento dos compassivos acerca do que seria a felicidade. Esta e o seu contrário, a infelicidade, são, para o filósofo, “irmãs gêmeas” que crescem juntas ou juntamente se mantêm pequenas. Portanto, sob direção das duas religiões e do caráter despersonalizante do afeto da compaixão, os compassivos não conseguem conceber o potencial vantajoso do sofrimento para a aquisição da própria felicidade pessoal do sofredor. Por conseguinte, não permitem que o sofrimento se deixe vivenciar. Isto é, os compassivos, na fórmula de Nietzsche, não pensam que “a trilha para o próprio céu passa sempre pela volúpia do próprio inferno” (GC 338). Assim, ignorando o que seria mais próprio a um indivíduo, suas vivências e necessidades, os compassivos estariam, para Nietzsche, diminuindo o valor e a vontade dos sofredores, de quem se compadecem.

Com tal crítica, Nietzsche não só mostra que os compassivos obliteram a vivência do sofrimento naqueles a quem ajudam, como sugere também a possibilidade do sofredor se apropriar positivamente do sofrimento que lhe ocorre. Trata-se, então, da possibilidade de não interpretar o sofrimento como objeção à existência, mas, sim, como seu tonificante, como um incremento de poder do indivíduo. Por conseguinte, se o sofrimento pode figurar negativamente como “mácula da existência”, dentro de uma interpretação moral universal, contrariamente, ele também pode ser interpretado positivamente, desde que seja reposicionado para o interior da vida particular do

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

sofredor a fim de que este possa conferir ao sofrimento um sentido que esteja de acordo com “toda a sequência e interdependência internas” de suas próprias vivências.

Enquanto macrotema nietzschiano do sofrimento², as duas possibilidades interpretativas acima apresentadas serão posteriormente retomadas numa anotação pessoal de Nietzsche, o *FP 1888, 14 [89]*, e terminologicamente reelaboradas à luz do conflito entre um sentido cristão e um sentido trágico para o sofrimento. Trata-se do antagonismo entre duas valorações da vida, uma negativa e outra afirmativa, as quais expressariam cada qual uma distinta resposta ao fato bruto que as condicionou: o sofrimento inerente à vida. Num caso, o sofrimento “vale como uma objeção a essa vida, como fórmula de sua condenação”. No outro caso, o sofrimento é uma promessa de vida, pois, “a vida mesma, sua eterna fertilidade e retorno implica o tormento, a destruição, a vontade de aniquilação”. À primeira interpretação, corresponde o sentido cristão para o sofrimento, enquanto que à segunda corresponde o sentido trágico. É, pois, dentro da interpretação trágica que o sofrimento não é de antemão rejeitado, abrindo-se a possibilidade para que seja apropriado positivamente.

Desse modo, examinando a distinção conceitual entre sentido trágico e sentido cristão do sofrimento, o presente artigo almeja mostrar como se apresentaria, segundo Nietzsche, um sofredor capaz de se apropriar favoravelmente do próprio sofrimento. Teria o filósofo concebido em sua obra um sofredor capaz de sofrer tragicamente? Se sim, quais as consequências que se podem extrair disso?

2. Sentido cristão e sentido trágico

A contraposição entre dois sentidos do sofrimento é apresentada por Nietzsche em um fragmento preparatório para a intentada obra magna *A Vontade de Poder*. O fragmento integrara, inicialmente, um material que fora escrito desde o outono de 1887 até o verão de 1888 e, posteriormente, diluído naquilo que viria a se tornar o *Crepúsculo dos Ídolos* e *O Anticristo* (MONTINARI, 1990, pp. 81-84). Por conta disso, os textos desse período desenvolvem-se sobre um pano de fundo temático comum: os confrontos entre ideal e real, arte e moral, considerados a partir de um ponto de vista médico-fisiológico. O problema do sentido do sofrimento, aparece, então, grafado com o léxico nietzschiano que marca a direção conceitual desse pano de fundo: Dioniso contra o Crucificado; afirmação contra negação da vida; *décadence* contra a boa constituição fisiológica. Nos termos do fragmento:

Contramovimento: Religião
Os dois tipos: Dioniso e o Crucificado

2 O antagonismo entre dois posicionamentos face ao sofrimento é uma constante na obra de Nietzsche, embora apareça sob diferentes terminologias. Pode se ver nisso, o incessante experimento de abordar o tema por novas estratégias a depender do contexto e da crítica visada em cada situação. Aqui, optou-se por abordá-lo pela óptica do “problema do sentido do sofrimento”. Para outras abordagens, conferir os seguintes trabalhos: WEBER, J. F.; Chicarelli, M. *Sofrimento enquanto empobrecimento ou abundância de vida*. *Natureza Humana*, São Paulo, v. 15, n. 2, pp. 1-24, 2013; PIÑA, V. I. C. *El sentido trágico del sufrimiento en Nietzsche*. *Revista de filosofía Universidad Iberoamericana*, Ciudad de México, n. 138, pp. 125-144, 2015; WRISLEY, G. *Nietzsche and the value of suffering: two alternative ideals*. Available on: <http://www.georgewrisley.com/Nietzsche%20and%20the%20Value%20of%20Suffering.pdf>. Accessed on: 03/09/2016; JANAWAY, C. *Attitudes to suffering: Parfit and Nietzsche*. *Inquiry: an Interdisciplinary Journal of Philosophy*, v. 60, no.1-2, pp. 66-95, 2016; _____. *On the very idea of “justifying suffering”*. *Journal of Nietzsche Studies*, v. 48, no. 2, pp. 152-170, 2017.

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

Os grandes inovadores são todos juntos doentes e epiléticos

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

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

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

- Aqui apresento Dioniso, o grego:

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

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

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

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

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

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

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

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

O Dioniso cortado em pedaços é uma promessa de vida: esta eternamente renascerá e da destruição retornará. (eKGWB, FP 1888, 14 [89], tradução nossa)³

3 No original:

Gegenbewegung: Religion

Die zwei Typen: Dionysos und der Gekreuzigte.

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

Die großen Neuerer sind sammt und sonders krankhaft und epileptisch

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

Typus eines vollgerathenen und entzückt-überströmenden Geistes...

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

— Hierher stelle ich den Dionysos der Griechen:

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

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

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

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

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

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

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

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

Para os propósitos do presente artigo, uma análise do fragmento acima, como um todo, desviaria a argumentação de sua delimitação programática aqui proposta⁴. Assim, uma vez que não se trata de explicitar o problema do sentido do sofrimento *per se*, mas de pontuar a questão específica pela constituição de um sofrimento trágico, a argumentação se manterá centrada no antagonismo entre o sentido cristão e o sentido trágico.

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, o qual se caracterizaria pela ausência de tudo o que neste mundo faria sofrer: a transitoriedade, a sede de domínio, a voluptuosidade, o acaso, os apetites, o conflito, o perigo, a ira, mesmo o conhecimento e também a beleza⁵.

Para Nietzsche, quem tem motivos para negar esses aspectos da vida e se furta da realidade são aqueles que sofrem desta própria realidade, devido à preponderância dos sentimentos de desprazer sobre os sentimentos de prazer (AC §15). Tais indivíduos necessitam imaginar outro mundo, no qual haja condições de vida favoráveis a sua fraca constituição fisiopsicológica porque a sua fraqueza não lhes garante segurança ante a corrente do vir-a-ser. A fim de evitar o sofrimento, é, então, requerido um constructo ficcional que não seja abalado pelo vir-a-ser, que a ele resista e vença sobre ele com uma justificação do sofrimento blindada contra a transitoriedade e relatividade. Trata-se de um anseio fisiopsicológico por conforto e segurança que busca uma razão para justificar o sofrimento inerente à existência a partir de um mundo outro, tido como superior e concebido como imutável e eterno. É, por conseguinte, como degrau necessário para alcançar uma vida ideal que o tipo de sofrimento fisiopsicológicamente fraco 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 instrumento para outra vida.

O sentido cristão do sofrimento está edificado, por conseguinte, sobre uma noção ascética de sentido. Essa noção, caracterizada na seção 23 da terceira dissertação da *Genealogia da moral*, concebe o sentido como sentido ideal. Trata-se de uma concepção de sentido, cujo conteúdo expressa condições idealizadas, as quais consistem na negação do acaso e da multiplicidade do mundo terreno. Essa noção também reivindica para si o estatuto de finalidade absoluta, de universalidade, de incondicionalidade e

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

4 Para o exame minucioso do FP 1888 14 [89], com suas conexões conceituais e peculiaridades contextuais na obra de Nietzsche, conferir: GUIOMARINO, H. F. O problema do sentido do sofrimento. *Estudos Nietzsche*, v. 10, n. 1, pp. 40-68, jan/jun, 2019.

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

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

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

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

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

de prescritividade que acarreta na intransigente negação de qualquer outro sentido e interpretação.

Assumindo esses aspectos, o sentido cristão tem uma função prática bem delimitada: preservar e proteger uma vida que degenera e que luta para perseverar na existência à sua maneira (GM III 13). Ele torna inteligível e suportável os aspectos terríveis e infelizes da existência a partir de uma outra vida, tida como melhor e superior. Esse sentido precisa ser robusto o bastante para que não seja destruído e contradito facilmente. Por isso, ele precisa generalizar não só o que se entende por sofrimento e sentido, como também as condições de vida que necessitam entender sofrimento e sentido à sua maneira. Em consequência, ele também precisa aparecer não como fruto interpretativo perspectivístico de uma vontade de poder atuante, mas como a única e incondicional meta de tudo, oriunda da revelação divina de uma ordem moral do mundo ou da imposição necessária a partir da essência das coisas, cuja hierarquia e ordenamento metafísicos funcionariam como um “dever-ser” para toda e qualquer ação humana. Isso significa que é próprio do sentido cristão ignorar a particularidade do sofrimento de cada um, bem como a particularidade de sentido que esse sofrimento pode vir a ter na vida de um indivíduo. Se, por um lado, ele salva a vontade de um nihilismo suicida, por outro lado, ele iguala as vontades dos indivíduos ao fornecer-lhes a única e mesma meta, a única e mesma moral (GM III 28).

Dessa maneira, o delineamento de uma estrutura ascética da moral ocidental, somado ao escrutínio histórico-psicológico dos valores cristãos, os quais expressam demandas quietistas de uma doentia suscetibilidade à dor, deixam entrever que, para Nietzsche, o sentido cristão do sofrimento expressa o epítome do *ethos* da cultura ocidental em relação ao sofrimento. O filósofo ilustra abundantemente o espraiamento de tal sentido. Este designa o modo como o sacerdote ascético sofre, também os anseios do rebanho sofredor, do romântico, do *décadent*, dos filósofos metafísicos (GC, prólogo 2) e também dos partidários das ditas “ideias modernas” (BM 44). Assim, quer seja na forma das redensões religiosas, da igualdade democrática, 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 redimiria a vida terrena.

Na contramão desta via interpretativa, está a perspectiva trágica. Para um mundo entendido dionisiacamente⁶ enquanto enormidade de forças, sem princípio, sem fim, eternamente criando e destruindo a si próprio, o trágico se torna a postura de afirmação integral deste mundo. Segundo tal postura, a vida não é sentida como se tivesse algo nela que precisasse ser corrigido, melhorado ou abolido. Nada na vida precisa ser acrescido ou subtraído, culpado ou redimido. Na visão trágica, “a existência vale como

6 Cf. FP 38 [12], de Junho-Julho de 1885. A elucidação da cosmologia das forças em Nietzsche excede a delimitação programática do presente artigo. Para os propósitos aqui estabelecidos, basta indicar que Nietzsche compreende um mundo como constituído por realidades quantitativas, os *quanta*. Entretanto, sem a presença de um *quale*, o mundo não desenvolveria a pluralidade que Nietzsche julga existir. Assim, é forçado admitir um *quale*, a busca por poder, isto é, vontade de poder. Este princípio, no juízo de Nietzsche, daria conta de explicar o engendramento de pluralidades antagônicas de força, responsáveis pelo vir-a-ser. A esse respeito, segue-se, aqui, a interpretação de Müller-Lauter, cuja obra indica-se para o aprofundamento da temática. Cf.: MÜLLER-LAUTER, W. *Nietzsche: sua filosofia dos antagonismos e os antagonismos de sua filosofia*. Tradução de Clademir Araldi. São Paulo: Editora Unifesp, 2009.

suficientemente bem-aventurada para justificar uma imensa quantidade de sofrimento” (FP 1888, 14 [89]). Isto implica 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. O trágico expressaria, desse modo, uma exitosa e jubilosa fidelidade ao vir-a-ser da existência a tal ponto que não condenaria o sofrimento que lhe é inerente. Isso torna desnecessária uma justificação ideal e prescritiva do sofrimento. A visão trágica não admite fundamentos últimos, verdades universais, nem teleologia. À primeira vista, portanto, a própria expressão “sentido trágico”, seria paradoxal. Pois, *grosso modo*, o trágico, em Nietzsche, expressa justamente a visão da falta de sentido da vida, do vir-a-ser, da existência e, por conseguinte, da falta de sentido de tudo o que neles ocorre, como, por exemplo, o sofrimento. De que modo, então, é possível conceber um sentido dentro de uma perspectiva trágica? A partir de que pressupostos Nietzsche se vê justificado a empregar a expressão “sentido trágico”?

Considerando as características acima apontadas e a concepção nietzschiana de um mundo dionisíaco, compreendido pela hipótese da vontade de poder⁷ (BM 36), um sentido pensado de acordo com a visão trágica de mundo deve dar conta da dinâmica de aumento, diminuição e reconfiguração de forças antagônicas que constituem o vir-a-ser. Tal sentido deve, assim: 1) assumir o movimento do vir-a-ser radicalmente, ou seja, constituir-se a partir do vir-a-ser sem desprender-se dele; e 2) deve afirmar alegremente este movimento, o que significa engajar-se com o ato da criação a fim de realizar a continuidade do vir-a-ser sem jamais almejar a fixação de um estado em definitivo. Esses dois parâmetros diretivos implicam a rejeição daqueles posicionamentos que Nietzsche já criticara na *Genealogia da moral*, a respeito dos métodos históricos: a teleologia, o ascetismo e o progresso (GM II 12; GM III 26). A esses posicionamentos, Nietzsche contrapõe sua noção de fluidez de sentido.

Estritamente vinculada ao princípio explicativo da vontade de poder, a noção nietzschiana de fluidez de sentido cumpre um papel decisivo no seu procedimento genealógico. Com ela, Nietzsche restitui o vir-a-ser enquanto instância cardinal para a compreensão de algo. Contra as conceituações fixas do pensamento metafísico, as quais retiram da definição de uma coisa o fator “tempo” e a multiplicidade de signos em torno dela, Nietzsche enfatiza a dissociação de processos semióticos. O filósofo passa a interpretar conceitos, definições, instituições, discursos etc. não como realidades em si, mas como signos (*Zeichen*) que condensam uma pluralidade complexa de processos históricos, cuja organização em torno de um sentido permite a emergência de algo no tempo. Uma vez que algo surge, este é, no curso de sua história, “sempre reinterpretado para novos fins, requisitado de maneira nova, transformado e redirecionado para uma nova utilidade, por um poder que lhe é superior” (GM II 12). E isto por meio de um subjugar e assenhorear que lhe imprime um novo sentido, ao mesmo tempo em que obscurece e oblitera os anteriores.

A noção de fluidez concebe, assim, as determinações de algo sempre em fluxo das condições específicas de sua emergência e transformação. Para Nietzsche, essas condições são aquelas que possibilitam a ampliação ou manutenção de poder das forças em jogo tanto na vida biológica quanto no acontecer histórico. São estas forças que determinarão o sentido de algo, sua subordinação, organização e direcionamento em vista de um fim. Tão logo se alterem as condições de existência dessas forças,

alteram-se também as determinações daquilo que estava sob seu poder. Não há, portanto, um sentido unívoco que, desde a origem essencial de algo, determina seu desenvolvimento em direção a uma finalidade. Há, isto sim, vários sentidos intermitentemente se reconfigurando conforme o jogo de dominação das forças. A esse respeito, o método genealógico nietzschiano auxilia a leitura da flutuação de sentido ao traçar, retrospectivamente, as emergências vinculadas a certas condições. Isto não significa explicar o estágio atual como mero efeito mecânico dependente de uma causa passada. O que o empreendimento genealógico pautado pela fluidez de sentidos faz é descrever a história que moldou um campo de possibilidades conforme certos condicionantes.

Pensando a história genealógica como a contínua reconfiguração de sentidos, dominações e lutas, sucedendo-se pela dinâmica da vontade de poder, Nietzsche tanto se afasta do conceito metafísico de *telos*, ao distinguir origem e finalidade (GM II 12 e 13), quanto efetua a crítica da “moderna historiografia” de seu tempo, dividida por ele entre “nilistas históricos” e “contemplativos” (GM III 26). Os primeiros correspondem aos historiadores positivistas que rejeitam qualquer sentido para a história, propondo-se apenas a descrever e constatar, segundo um modelo de objetividade entendido como isenção de pessoalidade, interesse e juízos de valor. Já os contemplativos, aos quais Nietzsche atribui um hedonismo histórico, são, por sua vez, “muito piores”, na medida em que indispõem a visão para o espetáculo mesmo da história, ao adorná-la com apetrechos românticos, heroicos e idealistas. Tanto uma quanto a outra perspectiva historiográfica são ascéticas. A primeira professa uma contingência absoluta enquanto que a segunda fantasia um ideal anti-histórico, não terreno, um fictício estado ótimo para o qual se direcionaria a história. No primeiro caso, tem-se o vazio de sentido, o absoluto não-sentido. No segundo, um sentido com conteúdo vazio.

O conceito de fluidez de sentido evita os dois extremos. Ele rejeita tanto a negação total, quanto a idealização do sentido. Na lógica da fluidez, haveria um sentido para a história, desde que se entenda que é um sentido não-eterno, não-estável e, sobretudo, não-universal. Motivo: ele foi engendrado dentre múltiplas possibilidades de articulação e rearticulação no jogo imanente das vontades de poder a cada vez atuantes. Consequentemente, é *um* sentido, ligado a contextos, perspectivas e necessidades variáveis no tempo e no espaço. É também um sentido que sempre acaba por perecer, devolvendo o vir-a-ser à condição inocente do sem-sentido para que, então, novamente, outro possa ser engendrado ciclicamente. Sob essas diretrizes, a fluidez não compreende mais o sentido como constructo ideal teleológico, ancorado em um fundamento universal, mas, agora, como um constructo engendrado nos e pelos múltiplos jogos de dominação das vontades de poder. Todo e qualquer sentido será, nesse registro, pensado como sentido perspectivístico, contextual, local, temporal e perecível.

Usado para pensar o sofrimento, a noção de fluidez de sentido fornece a chave para entender porque Nietzsche não se preocupa tanto com um conceito de sofrimento e sim com a problematização do seu sentido. A fluidez permite entender que o sofrimento é interpretado a partir do momento em que lhe é conferido um sentido por uma vontade de poder que consegue se impor. Sendo esse sentido variável conforme as configurações de domínio das vontades de poder em jogo, o que é entendido como

um aspecto horrível da existência para uma dada interpretação pode não ser para outra. O que pode ser uma objeção à vida para um sacerdote ascético, pode atuar como estimulante para um artista. Na visão nietzschiana, conseqüentemente, definições não são determinadas apenas abstratamente, mas mediante jogos de força imanentes e concretos.

Desse modo, a fluidez permitiria que o caráter trágico da existência pudesse ser afirmado em sua plenitude, na medida em que ela não esconderia a contínua criação e destruição de sentidos em um mundo de forças agonísticas que disputam a dominação. Antes, revelaria tal mundo e o afirmaria, pois, dentro de uma lógica de fluidez, as múltiplas possibilidades de expressividade das forças estariam não só resguardadas, mas seriam continuamente estimuladas pela dinâmica imanente das próprias forças. Interpretar a história enquanto movimento fluido de sentidos se refazendo em disputas de força significa já adotar uma atitude polêmica contra outras concepções teórico-metodológicas da história que se pretendem objetivas, teleológicas ou idealistas. A polêmica, manifestação do agonismo trágico, mostraria a emergência de tais interpretações a partir de condições de vida e relações de força, revelando seu caráter interessado e perspectivístico.

Se a criação e o conflito ininterruptos estão compreendidos dentro da lógica da fluidez, então as condições para o estabelecimento e continuidade de uma visão trágica também estão. A ausência de teleologia, progresso e ascetismo, segundo parâmetros ideais, isentaria a existência de ter que possuir uma justificação última fora de si mesma. Esta não se faz necessária porque o conceito de trágico não demanda uma redenção ou salvação para o fluxo do vir-a-ser a partir de um sentido para o sofrimento. Enquanto o sentido cristão só postulava um único sentido que se pretendia absoluto porque ocultava seus pressupostos vitais, o sentido trágico se estabelece reconhecendo seu caráter perspectivístico. Aqui, a instauração de sentido para o sofrimento deixa de ser uma imposição vinda de fora da vida. Agora, ela passa a ser considerada como partindo de dentro de condições de vida específicas.

Para que o sofrimento possa atuar como estimulante à vida, ele deve ser, então, realocado em “toda sequência e interdependência internas” das vivências de um vivente particular que valora a partir de dentro da dinâmica vital das forças. Isto implica o reposicionamento do sofrimento na trama imanente da vida. Por sua vez, isto só é possível quando se abandona o registro prescritivo de um único sentido ideal para conceber o sentido de modo vital, isto é, oriundo e direcionado para a vida daquele que sofre, lembrando a já mencionada crítica de Nietzsche aos compassivos. Segundo a hipótese da vontade de poder, sendo o sofrimento, por um lado, um entrave que despotencializa o poder (FP 1888 14 [174]), por outro, esse entrave é a possibilidade mesma para um *plus* de poder, isto é, para a sensação de prazer (FP 1887 11 [76])⁸. Assim, reinterpretar o sofrimento conforme condições específicas que favoreçam o reestabelecimento do poder é a única via para que o sofrimento torne-se ativo e sobreponha-se ao seu sofrimento, assimilando-o. Haveria na obra de Nietzsche o exemplo, o caso, um indício sequer de

8 Também a esse respeito, cf.: FP 1888, 14 [173]. O embasamento teórico de Nietzsche para suas reflexões sobre prazer e desprazer à luz da hipótese da vontade de poder é o livro de Willian Henry Rolph, *Biologische Probleme zugleich als Versuch zur Entwicklung einer rationellen Ethik*.

um sofredor que é capaz de se apropriar dessa maneira do seu próprio sofrimento e, assim, constituir-se enquanto um sofredor trágico?

3. A narrativa do sofrimento em *Ecce Homo*

Para responder o questionamento acima lançado, tomar-se-á o caso do próprio sofredor Nietzsche. É sabido que o filósofo narra constantemente seus sofrimentos em diversas de suas obras, a exemplo dos prefácios de 1886. Nessas narrativas, Nietzsche procura mostrar como tornou favorável aspectos desfavoráveis que lhe afligiam. Assim, para a análise do sofredor Nietzsche, tomar-se-á a obra *Ecce Homo*, haja vista a maior elaboração conceitual da narrativa sobre a vida do filósofo nesta obra.

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

Desse modo, para um tipo assim fisiologicamente saudável, a enfermidade pode servir como um enérgico estimulante ao viver. Um tal tipo consegue utilizar acasos ruins em seu proveito (EH, por que sou tão sábio 2); consegue tornar significativo o feio e o angustiante; consegue harmonizar “a perfeita luz e alegria, mesmo exuberância do espírito” com a fraqueza fisiológica e com o excesso da sensação de dor (EH, por que sou tão sábio 1); consegue, ainda, por fim, digerir suas vivências e acertar contas consigo e com os outros a fim de se proibir o ressentimento (EH, por que sou tão sábio 6). Em tudo isso, Nietzsche constrói uma figura de si enquanto alguém que assume alegremente os aspectos angustiantes, injuriosos e tortuosos da vida. Seu testemunho é significativo a esse respeito: “nunca fui tão feliz comigo mesmo como nas épocas mais doentias e dolorosas de minha vida” (EH, Humano, demasiado Humano 4).

Dessa maneira, os sofrimentos que são narrados em *Ecce Homo* (solidão, aflição, doenças gástricas, enxaquecas, rompimentos teóricos e emocionais) não são rejeitados. Ao contrário, é a eles que Nietzsche recorre para enfatizar o caráter afirmativo de seu pensamento. Ele associa o nascimento de suas obras com os estados enfermos e penosos que vivia à época da produção delas⁹. A figuração do sofrimento assim narrado aproxima o Nietzsche de *Ecce Homo* de uma afirmação trágica da existência, conforme explicitado anteriormente. Com base nessa premissa, acompanhar-se-á, agora, a narrativa da obra de 1888 a fim de mostrar que, nela, Nietzsche encena a si mesmo enquanto aquele sofredor trágico que se apropriou positivamente do seu sofrimento, fazendo dele um vetor de crítica da cultura ocidental e conferindo-lhe um sentido – sempre particular, sempre *seu* sentido – no projeto da transvaloração de todos os valores.

9 Cf.: EH, por que sou tão sábio 1; EH, Humano, demasiado humano 3-4; EH, Assim falou Zaratustra 1 e 4; EH, Caso Wagner 1.

Se, por um lado, os sofrimentos que Nietzsche narra foram úteis isoladamente para fornecer a profundidade teórica requerida para transfigurar seus estados fisiopsicológicos a cada vez em obras filosóficas, por outro lado, eles são dotados de sentido quando Nietzsche passa a interpretar a sequência e interdependência internas de sua vida a partir da noção de “tarefa” ou de “tarefa histórico-universal” de uma transvaloração de todos os valores. Um conceito significativo nesse momento, pelo qual Nietzsche insere sua vida particular num enredo histórico-universal, é o de *amor fati*. Será por meio dele que o filósofo irá conferir um sentido trágico ao sofrimento da *sua* vida.

A noção de *amor fati* assenta-se num necessitarismo que seria próprio aos acontecimentos da existência. Tudo o que aconteceu está de tal modo interligado que não poderia se dar de outro modo. Assim, o presente está amarrado ao passado como um *fatum*, como um destino. Amar esta configuração da existência significa, para Nietzsche, um ato de vontade, pelo qual se quer tudo o que ocorreu e ocorre exatamente na sua característica de *fatum*. Ou seja, não querer a existência diferente do que foi e do que é, mas afirma-la na sua inteireza, incluindo o sofrimento que nela há. Desse modo, o *amor fati* implica um movimento interpretativo que posiciona a vida de um indivíduo dentro de uma trama complexa, altamente interconectada e necessária. A partir disso, o que acontece a essa vida é uma fatalidade que não podia se dar de outro modo e que, por isso, faz dessa vida um pedaço de destino. “Fatalidade” (*Verhängnis*) e “destino” (*Schicksal*) são os dois termos, por meio dos quais o próprio Nietzsche se define no início¹⁰ e no final¹¹ de *Ecce Homo* respectivamente. Por meio deles, Nietzsche assume para si, no início e no final de sua vida, a ideia de necessidade inerente ao amor ao destino. Ao empregar tais termos para se descrever, Nietzsche não só manifesta uma compreensão de si enquanto destino, como também manifesta um ato de vontade: “nada querer diferente, seja para trás, seja para frente, seja em toda a eternidade. Não apenas suportar o necessário, menos ainda ocultá-lo (...), mas amá-lo...” (EH, por que sou tão esperto 10).

As ideias de fatalidade e necessidade devem ser bem entendidas, pois o “não-querer-diferente” implicado nelas pode sugerir a recusa a todo tipo de conflito e, nessa medida, suplantar aquele aspecto agonístico que caracteriza a perspectiva trágica. A esse respeito, um trecho de *Ecce Homo* merece atenção, uma vez que sugere a negação do combate e, por isso, pode se tornar problemático para os propósitos da presente seção. O trecho diz:

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

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

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

O contexto argumentativo, no qual se encaixa o trecho citado trata da questão de como se tornar o que se é. Para isso, diz Nietzsche, é preciso pressupor que não se suspeite sequer remotamente do que se é. Para não criar essa suspeita, por sua vez, é preciso manter a superfície da consciência limpa de imperativos morais, de tentativas de autoconhecimento e de toda palavra grandiosa. Pois isso tudo representa “o perigo de que o instinto ‘se entenda’ cedo demais” (EH, por que sou tão esperto 9). “Entender-se” cedo demais é um perigo porque a precocidade da compreensão pode incorrer num mal entendido, numa estreiteza intelectual, numa destruição de si, caso essa compreensão desça muito abaixo daquela superfície da consciência e se enraíze enquanto instinto. Definido, o indivíduo cessaria o próprio movimento do tornar-se. Ou seja, *definir-se* cedo demais significa, para Nietzsche, também um *definhar-se* cedo demais.

O contrário teria sido o que precisamente aconteceu com Nietzsche, segundo sua própria auto-narração. Se ele chegou a se entender, manteve esse entendimento de si na superfície para rapidamente ser pescado e retirado. Em sua profundidade, seguiu crescendo a “‘ideia’ organizadora” (EH, por que sou tão esperto 9) e dominante que, paulatinamente, primeiro foi preparando-lhe as qualidades, capacidades e faculdades para, depois, mostrar-lhe a tarefa, a partir da qual Nietzsche se definiria, por exemplo, como imoralista, transvalorador, anticristo, Dioniso, destino. Foi, por conseguinte, devido à “secreta lavra e arte” (EH, por que sou tão esperto 9) de seu instinto que Nietzsche se tornou o que é. Não lhe foi preciso buscar fora de si as condições para tal.

Assim, torna-se compreensível o trecho acima citado. Nietzsche nunca se esforçou para agir tal como agiu porque isto lhe chegou naturalmente. Ele o fez necessariamente. E, agora, com as lentes de seu conceito de *amor fati*, ele pode retrospectivamente ver e interpretar isso como fatalidade e destinação de uma tarefa. Desse modo, se ele combate, guerreia, destrói com a dureza de martelo, não é por uma volição subjetiva, por uma suposta intencionalidade da consciência, mas é porque não sabe e não pode agir de outro modo. Enquanto pedaço de destino, ele é em si conflitante e guerreiro sem precisar lutar ou querer sê-lo, pois a própria realidade é conflitiva, segundo o modelo interpretativo da vontade de poder. Nietzsche não nega o conflito porque o reconhece como parte integrante do *fatum* que ele mesmo é.

Por isso, o filósofo diz ser “por natureza” guerreiro e agredir como parte de um ato instintivo (EH, por que sou tão sábio 7). O seu *pathos agressivo* lhe impele a buscar resistências porque delas necessita enquanto medida para sua própria força e para se conhecer enquanto força. No caso de *Ecce Homo*, essa resistência, esse antagonista será identificado por Nietzsche na moral cristã, a qual ele reputa ter descoberto (*entdeckt*). Essa descoberta da moral cristã, que Nietzsche toma para si como seu signo distintivo, consiste em tê-la revelado e desmascarado enquanto “a própria antinatureza” (EH, por que sou um destino 7). Para Nietzsche, a moral cristã teria ensinado a ver o pressuposto da vida, o sexo, como impuro; teria inventado a noção de alma para denegrir o corpo e adoecê-lo; teria fabulado a noção de “salvação da alma” para desviar os cuidados com “as coisas que na vida merecem seriedade”: alimentação, habitação, assistência a doentes, limpeza, clima; a moral cristã também teria criado as noções de “além” e “mundo verdadeiro” para desvalorizar o mundo terreno; essa moral também teria visto o valor mais elevado nos típicos sinais de declínio vital: desinteresse, altruísmo

e renúncia de si; teria inventado a noção de “livre arbítrio” para confundir os instintos e lançar desconfiança sobre eles. Em suma, o que a moral cristã teria feito, aos olhos de Nietzsche, foi colocar a vida num processo de autodestruição sob a roupagem de um dever para com Deus, de uma santidade, de uma natureza divina no homem (EH, por que sou um destino 7-8).

Deve-se atentar ao fato de que o combate com a moral cristã, narrado no último capítulo de *Ecce Homo*, é dito num tom histórico-universal. Nietzsche o escreve por meio de expressões que denotam grandes escalas temporais. Por exemplo, §1: “Minha sina quer que eu seja o primeiro homem *decente*, que eu me veja em oposição à mendacidade de *milênios*”; §2: “pois a história inteira é a refutação experimental da sentença da dita ‘ordem moral universal’”; §4: “os bons – foram sempre o começo do fim”; §6: “antes de mim não havia absolutamente psicologia”; §7: “os milênios, os povos, os primeiros e os últimos, os filósofos e as mulheres velhas – excluídos cinco, seis instantes da história, eu como o sétimo – neste ponto são todos dignos uns dos outros”; Mais adiante, os trechos: “milénar falta de boa vontade” e “estaria a humanidade mesma em *décadence*? Sempre esteve?”; §8, emblematicamente: “o *descobrir* da moral cristã é um acontecimento que não tem igual, uma verdadeira catástrofe. Quem sobre isto esclarece é uma *force majeure*, um destino – ele parte a história da humanidade em dois. Vive-se antes dele, vive-se depois dele”. Esses trechos mostram como Nietzsche quer que se leia o seu combate à moral cristã. Ele encena a grandiosidade do seu oponente para edificar a sua própria grandiosidade e se posicionar ante a humanidade como destino, como fatalidade, como necessidade. Desse modo, para além de um simples registro dos sofrimentos do indivíduo Nietzsche, a narrativa nietzschiana mobiliza o sofrimento como um vetor de crítica da cultura. Esse ponto indica uma peculiaridade crucial a respeito do uso que Nietzsche faz de si mesmo em seus textos.

Uma característica notória da escrita filosófica de Nietzsche é a inserção de si nos próprios textos, quer seja pela via mais disfarçada do pronome “nós”, ou pela via mais direta do pronome pessoal singular, “eu”. Por vezes, essa escrita em primeira pessoa não marca só o sujeito da enunciação, de onde parte o argumento, mas também se volta sobre si mesma, tornando o próprio Nietzsche objeto de sua reflexão filosófica. Isso ocorre, por exemplo, nos prefácios de 1886, no aforismo 370 d’*A Gaia Ciência*, no prólogo da *Genealogia da Moral* e, de modo exemplar, como se está analisando, em *Ecce Homo*. Nesses casos, ao falar de si, Nietzsche apresenta as condições de surgimento de suas ideias; reconhece-se produto de uma cultura a fim de, então, distanciar-se dela; e, sem dúvida, sugere o modo como gostaria de ser lido e compreendido. Essa escrita nietzschiana auto-implicativa e auto-referencial vem sendo estudada recentemente por importantes intérpretes que a tem caracterizado como autoencenação, autogenealogia, genealogia de si, auto-representação, poetologia de si¹².

12 Cf.: STEGMAIER, W. *As linhas fundamentais do pensamento de Nietzsche*. Coletânea e artigos: 1985-2009. Org. Jorge Luiz Viesenteiner e André Luis Muniz Garcia. Rio de Janeiro: Vozes, 2013; MARTÍNEZ, R. S. “*Aufzeichnungen eines Vielfachen*”. *Zu Friedrich Nietzsches Poetologie des Selbst*. Bielefeld: Transcript Verlag, 2013; VIESENTEINER, J. L. *Sobre autoencenação e autogenealogia no Crepúsculo dos ídolos de Nietzsche*. *Estudos Nietzsche*, Vitória, v. 5, pp. 189-214, 2014; MÜLLER, E. *Zwischen genealogie und auto-genealogie. Zur philosophischen Selbstdarstellung im Spätwerk Nietzsches*. *Sofia*, Vitória, vol. 4, n. 1, jan/jun, 2015; PASCHOAL, A. E. *Autogenealogia: acerca do “tornar-se o que se é”*. *Dissertatio*, Pelotas, v. 42, pp. 27-44, 2015; _____. *Acerca da encenação filosófica do “Senhor Nietzsche”*. In: FERRARO, G; FAUSTINO, M; RYAN, B. (Org.) *Rostos do si. Autobiografia, Confissão, Terapia*. Lisboa: Vendaval, 2019.

Independente da terminologia que se utilize, tem-se mostrado recorrente a observação de que a autoimagem de Nietzsche em seus textos está longe de ser usada pelo filósofo como mera descrição autobiográfica de si mesmo. Se Nietzsche, por vezes, utiliza fatos de sua vida historicamente atestáveis, não obstante, ele o faz à luz de recursos ficcionais, interpretando e alterando os elementos biográficos em questão. Isso afasta a ideia de um mero uso biográfico de si. Mais corretamente, ocorreria, isto sim, uma *figuração de si* pela criação de um personagem ou de uma máscara filosófico-literária. Nesse procedimento, as narrativas de cunho biográfico cumprem a função de construir e autorizar a personagem “Nietzsche” enquanto instância argumentativa estratégica para enunciar proposições filosóficas e firmar posicionamentos a respeito dos problemas que tem em vista.

Dessa forma, se *Ecce Homo* inicia narrando as tortuosas vivências cotidianas e pessoais de seu narrador-personagem, o tom grandiloquente da narrativa desenha uma intensificação progressiva que desemboca no destino histórico da cultura ocidental. Nessa encenação, ao interpretar seu sofrimento retrospectivamente pelo conceito de *amor fati*, colocando-o em conexão crítica com o cristianismo e seus desdobramentos modernos, Nietzsche o integra na sequência e interconexão da própria cultura ocidental, mas enquanto seu contramovimento. Tudo se passa como se a moral cristã, por necessidade, desembocasse em Nietzsche enquanto seu destino. Um destino, no entanto, de (auto)superação dessa moral. Agora, então, o filósofo se faz figurar a si mesmo enquanto instância cultural de uma transvaloração de todos os valores.

Usando a si mesmo como lente de aumento, a personagem Nietzsche se vê não apenas como produto da cultura ocidental, mas como um produto em conflito com essa cultura. Seus sofrimentos não são mais sofrimentos acidentais e isolados. O Nietzsche de *Ecce Homo*, visto a partir da tarefa histórico-universal de uma transvaloração dos valores, é alguém que sofre precisamente da cultura que critica. Mais que isso, é a própria cultura ocidental sofrendo de si mesma, em tensão crescente, rumo a uma autosupressão do seu traço metafísico-cristão.

Que o nome “Nietzsche” possa valer como um aspecto da cultura ocidental não deve causar surpresa. Trata-se de um procedimento heurístico, característico do estilo filosófico de Nietzsche. Como ele mesmo revela:

Nunca ataco pessoas – sirvo-me da pessoa como uma forte lente de aumento com que se pode tornar visível um estado de miséria geral, porém dissimulado, pouco palpável. Assim ataquei David Strauss, ou mais precisamente o sucesso de um livro senil junto à “cultura” alemã (...). Assim ataquei Wagner, ou mais precisamente a falsidade, a bastardia de instinto de nossa “cultura”, que confunde os sofisticados com os ricos, os tardios com os grandes (EH, por que sou tão sábio 7).

Assim, certos nomes próprios na obra de Nietzsche, em especial no ano de 1888, são signos ou figurações performáticas que encenam genealogias de aspectos da cultura (como é o caso de Sócrates, Paulo, Jesus) ou hiperbolizam determinados sintomas da cultura em vista de seu diagnóstico (como é o caso de Wagner, David Strauss, Schopenhauer). Desse modo, certos nomes próprios, na filosofia de Nietzsche, funcionam enquanto modalidades discursivas e formas de experimentação da cultura. “Todos os nomes da história sou eu”, diz Deleuze (1985, p.63), explicando o uso que

Nietzsche faz dos nomes próprios em seus textos, e isto porque esse “eu” foi feito por esses nomes da história, na medida em que representam movimentos culturais. Igualmente, pode-se dizer: “por meio destes nomes, eu sofro da história”. Pois, eles também são signos do corpo do sofrido Nietzsche. Em seus textos, por conseguinte, ao mobilizar certas figuras históricas, o sofrido Nietzsche testemunha um sofrimento da e pela história.

Desse modo, em *Ecce Homo*, o sofrimento narrado atesta os aspectos horrendos e perigosos da cultura moderna. Por exemplo, que ela é uma cultura *décadent*, apequenadora, ressentida e hostil à vida. Mais que sinalizar isso, o modo como Nietzsche narra a vivência de seu sofrimento envolve uma dimensão combativa e de resistência. A travessia pela convalescença, a experimentação consigo, a resiliência, a transformação desse sofrimento em conhecimento, em tudo isso o sofrimento aparece como sismógrafo que marca as tensões ou vibrações internas do pensador Nietzsche combatendo em si mesmo aqueles aspectos hostis da cultura. É, assim, a narração do sofrimento que permite a Nietzsche mostrar ao leitor um duplo aspecto de sua vida: primeiro, ter sido alguém que foi produzido pelos efeitos culturais e institucionais de seu tempo; segundo, ter sido alguém que, não obstante adoentado por esses efeitos, atravessou-os, recuperou uma saúde mais potente e acabou por se tornar um “extemporâneo”. Narrar-se para si mesmo, no caso de Nietzsche, significa, então, compreender os efeitos da cultura em si, mas, operando uma resistência, deixar de ser um mero produto.

Levando em consideração o ponto de vista acima, pode-se dizer que, em *Ecce Homo*, a encenação da personagem Nietzsche, enquanto alguém a um só tempo *décadent* e seu oposto, funciona como lente de aumento para mostrar a possibilidade de superação da modernidade e execução da transvaloração de todos os valores. O sofrimento, sob a forma da convalescença que se atravessou para recuperar uma saúde ainda mais potente, valida o ângulo de fala do autor encenado, justificando-o como qualificado para a tarefa da transvaloração. Esta só é possível porque houve uma imersão nos aspectos doentios da modernidade. A crítica autogenealógica da narrativa de *Ecce Homo* faz com que a personagem execute o processo de reconhecimento de si enquanto *décadent*, ao mesmo tempo em que opera uma diferenciação em direção ao uma subjetividade outra, aquela de um sujeito de transvaloração¹³.

Nesse sentido, se se pode interpretar a encenação de Nietzsche em *Ecce Homo* enquanto a encenação de uma subjetividade possível que está se constituindo no mesmo ato de crítica genealógica¹⁴, também se pode dizer, no tocante ao tema do sofrimento, que a autoencenação da finalíssima obra de 1888 indica a possibilidade de sofrer de outro modo. Pois, a subjetividade que deve ser constituída na subversão dos valores decadentes da modernidade deve, também, subverter o modo como tal modernidade valora e interpreta o sofrimento. Se a transvaloração deve possibilitar um dizer-Sim sem reservas à vida para que valores sadios surjam e dirijam os rumos civilizatórios, então o modo como se interpreta o sofrimento também precisa ser

13 A respeito da questão do sujeito em Nietzsche, cf.: PASCHOAL, A. E. *Da crítica de Nietzsche ao sujeito ao sujeito de sua crítica*. In: *Cadernos Nietzsche*. São Paulo, v. 39, n. 1, p. 93-119, 2018.

14 Tal é, por exemplo, a interpretação de Edmilson Paschoal. Cf.: PASCHOAL, A. E. *Autogenealogia: acerca do “tornar-se o que se é”*. *Dissertatio*, v. 42, pp. 27-44, 2015.

transvalorado. Livre da moral cristã, o transvalorador Nietzsche não pode ver no sofrimento a mesma valoração que ele julga identificar na modernidade decadente: uma objeção à existência que só é contida pela instrumentalização do sofrimento em vista de um idealizado mundo redentor. O transvalorador Nietzsche terá de ser um sofredor trágico que encontra na imanência do próprio devir histórico o sentido do seu sofrimento: a destruição dos valores decadentes e a criação de valores sadios e fortes.

Narrando-se, portanto, em contraposição à moral cristã, isto é, em contraposição àquela forma de interpretação do sofrimento instaurada pelo sacerdote ascético e que se tornou dominante no ocidente, Nietzsche encena-se como um sofredor de outro modo. Ao narrar sua convalescença, Nietzsche mostra poder 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. Em virtude de excedente de forças geradoras e fertilizantes, próprios à sua constituição fisiopsiológica, o sofredor Nietzsche demonstra ser capaz de receber corajosamente e alegremente suas aflições. Ao invés de fugir do sofrimento, apropria-se esteticamente dele ao fornecer-lhe um sentido na narratividade poética de sua vida. *Ecce Homo* dá a prova desse sentido. Trata-se de um sentido trágico porque foi redimensionado para a singularidade da perspectiva da vida da personagem Nietzsche, sem apagar nenhum traço de conflito, de vir-a-ser, e dispensando qualquer noção de redenção num além-mundo ideal.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

DELEUZE, G. Pensamento Nômade. In: MARTON, S. (Org.). *Nietzsche hoje? Colóquio de Cerisy*. Tradução de Milton Nascimento e Sônia Salzstein Goldberg. São Paulo: Brasiliense, 1985.

GUIOMARINO, H. F. O problema do sentido do sofrimento. *Estudos Nietzsche*, v. 10, n. 1, pp. 40-68, jan/jun, 2019.

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

MÜLLER, E. Zwischen genealogie und auto-genealogie. Zur philosophischen Selbstdarstellung im Spätwerk Nietzsches. *Sofia*, Vitória, v. 4, n. 1, pp. 17-27, 2015.

MÜLLER-LAUTER, W. A doutrina da vontade de poder em Nietzsche. Tradução de Oswaldo Giacóia Jr. São Paulo: Annablume, 1997.

NIETZSCHE, F. 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.

_____. 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>.

_____. *Ecce Homo*. Tradução de Paulo César de Souza. 2ª Edição São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

_____. *Fragmentos Póstumos: Volumen III (1882-1885)*. Tradução de Diego Sánchez Meca e Jesús Conill. Madrid: Tecnos, 2010.

_____. *Fragmentos Póstumos: Volumen IV (1885-1889)*. Tradução de Juan Luis Vermal e Joan B. LLinares. 2ª Edição. 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.

PASCHOAL, A. E. *Autogenealogia: acerca do “tornar-se o que se é”*. *Dissertatio*, Pelotas, v. 42, pp. 27-44, 2015.

_____. *Da crítica de Nietzsche ao sujeito ao sujeito de sua crítica*. *Cadernos Nietzsche*. São Paulo, v. 39, n. 1, pp. 93-119, 2018.

_____. *Acerca da encenação filosófica do “Senhor Nietzsche”*. In: FERRARO, G.; FAUSTINO, M.; RYAN, B. (Org.) *Rostos do si. Autobiografia, Confissão, Terapia*. Lisboa: Vendaval, 2019.

VIESENTEINER, J. L. *Sobre autoencenação e autogenealogia no Crepúsculo dos ídolos de Nietzsche*. *Estudos Nietzsche*, Vitória, v. 5, n. 2, pp. 189-214, 2014.

Recebido em: 24/Ago/2019 - Aceito em: 28/Mai/2020.