

# PARA ALÉM DE ‘AFIRMAÇÃO’ VS. ‘NEGAÇÃO’: A TRANSFIGURAÇÃO DA EXISTÊNCIA NO JOVEM NIETZSCHE

*Wander Andrade de Paula*

Universidade Federal do Espírito Santo

**Resumo:** O presente artigo tem por objetivo discutir o conceito de transfiguração (*Transfiguration / Verklärung*) nas primeiras formulações nietzscheanas do estatuto da filosofia, sobretudo em sua função de crítica ao pessimismo de Arthur Schopenhauer. Para tanto, analisa duas obras de seu período de juventude, *O nascimento da tragédia* e *Schopenhauer como educador*, enfatizando especialmente os capítulos 3 e 4 da primeira e as seções 3, 4 e 5 da segunda. Espera-se demonstrar que, para além de sua importância na crítica ao pessimismo, a transfiguração desempenha um papel central na tentativa de resposta ao problema do “sentido da vida” e, por isso, delimita o escopo do uso nietzscheano da metafísica.

**Palavras-chave:** Nietzsche, transfiguração, sentido da vida, pessimismo filosófico, tragédia grega.

**Abstract:** This article aims to discuss the concept of transfiguration (*Transfiguration / Verklärung*) in the first Nietzschean formulations of the statute of philosophy, especially in its role as a critic of Arthur Schopenhauer's pessimism. To this end, it analyzes two works from his youth period, *The birth of tragedy* and *Schopenhauer as educator*, with special emphasis on chapters 3 and 4 of the first and sections 3, 4 and 5 of the second. It is hoped to demonstrate that, in addition to its importance in criticizing pessimism, transfiguration plays a central role in the attempt to answer the problem of the “meaning of life” and, therefore, delimits the scope of the Nietzschean use of metaphysics.

**Keywords:** Nietzsche, transfiguration, meaning of life, philosophical pessimism, greek tragedy.

## O conceito de transfiguração no pensamento de Nietzsche

Sabe-se que “transfiguração” não é um conceito clássico da tradição filosófica, como se pode atestar numa rápida consulta em dicionários e enciclopédias especializadas nesse campo do saber, onde não há registro algum de verbete dedicado ao tema (cf., p. ex., RITTER, 1971-2007; LALANDE, 1993; ZALTA, s.d.). O mesmo ocorre nas obras de referência sobre Nietzsche (cf., p. ex., NIEMEYER, 2014; OTTMANN, 2000). Poucos são os intérpretes que tratam do conceito de transfiguração no pensamento do autor alemão, ainda que em sua relação de dependência com outros conceitos e noções (cf., p. ex., STRONG, 2010; WOTLING, 1995, p. 163-171; BABICH, 2000; MATTIOLI, 2016, p. 150-201). Dentre eles, um número ainda menor se

dedicou a discutir pormenorizadamente o seu estatuto filosófico (cf. TONGEREN, 2014).

De origem latina, o termo alemão *Transfiguration* pouco aparece na obra de Nietzsche: das 26 ocorrências, apenas 4 são na obra publicada. O contrário ocorre com *Verklärung*, que pode ser igualmente traduzido em português como “transfiguração”: cerca de 142 vezes, com maior incidência nas obras do primeiro período de sua filosofia (1872-1877). Pode-se ainda destacar um terceiro termo, cuja tradução mais adequada para a língua portuguesa seja possivelmente “transformação”, porém, do ponto de vista do pensamento nietzscheano, está muitas vezes vinculado às suas discussões sobre a transfiguração: *Verwandlung* ocorre cerca de 287 vezes na obra de Nietzsche, com mais incidência no período final de seu pensamento (1883-1888).

Parece haver, não obstante, boas razões para que se leve em conta o uso que o filósofo alemão faz do termo, se consideradas essas três variações, ao longo de sua obra. A principal dessas razões é, segundo a hipótese desenvolvida neste artigo, a de que o tema da transfiguração está relacionado, em Nietzsche, a uma discussão cara à tradição do pessimismo filosófico, cujo principal expoente é uma de suas principais influências intelectuais, Arthur Schopenhauer: a do sentido da vida e, mais especificamente, da justificação e redenção da existência. Em um primeiro momento de sua obra, no denominado período de juventude, o filósofo alemão parece buscar com sua estética filosófica uma resposta ao problema colocado pelo pessimismo. A partir de 1878, momento em que rompe publicamente com Schopenhauer, passa a questionar a própria colocação do problema. Isso não implica, entretanto, como poderia ficar sugerido, em um abandono do tema do pessimismo, mas em uma nova forma de lidar com o problema por ele colocado, e especialmente no desenvolvimento de um pessimismo tal como Nietzsche o compreende (cf. PAULA, 2013).

O objetivo do presente artigo é discutir as ocorrências mais relevantes do termo transfiguração (*Transfiguration* e *Verklärung*) em duas de suas obras publicadas, *O nascimento da tragédia*, de 1872, e *Schopenhauer como educador*, de 1873, no intuito de demonstrar sua importância na interpretação nietzscheana de juventude do tema do sentido da vida e, mais especialmente, do pessimismo.

Em *O nascimento da tragédia*, a transfiguração desempenha papel central nas discussões sobre a função redentora da arte trágica, na medida em que a justificação da existência é garantida por uma concepção estetizante do vir a ser. A descrição das supostas condições em que surgiu uma cultura tão rara

quanto a grega serve de base para as afirmações nietzscheanas sobre o caminho a ser seguido pelos seus contemporâneos na busca por uma forma de vida “artística”. Já em *Schopenhauer como educador* a ênfase das discussões recai no papel da cultura, na medida em que se questiona as condições para a formação do gênio, cuja responsabilidade é atribuir sentido ao todo da existência. No segundo texto, é o gênio que justifica a existência. No primeiro, a arte, ou, ainda, a vida vivida como obra de arte. Vejamos como os argumentos são construídos pelo autor nas duas obras.

## 1. Transfiguração em *O nascimento da tragédia*

### 1.1. O ponto de partida: a pergunta pela *necessidade* da tragédia

Após tratar, nos dois primeiros capítulos de *O nascimento da tragédia*, do jogo amoroso entre as pulsões apolínea e dionisíaca, disputa essa que dá origem à tragédia grega antiga, Nietzsche inicia o terceiro capítulo questionando os “fundamentos da cultura apolínea” (GT/NT<sup>1</sup>, 3. KSA 1, p. 34), cuja “bela aparência” (GT/NT, 1. KSA 1, p. 26) tornou possível a contemplação daquele “descomunal terror” (*Idem*, p. 28) causado pela manifestação da “descomunal pulsão dionisíaca” (GT/NT, 22. KSA 1, p. 141). Essa busca pelos fundamentos da cultura apolínea tem latente em si a preocupação do autor, desde *A visão dionisíaca do mundo*<sup>2</sup>, com o problema da *finalidade* da tragédia. Daí a importância atribuída à figura de Apolo, enquanto “pai” de “todo o mundo olímpico”: por ser a pulsão da bela aparência, o apolíneo desempenhará um papel fundamental no processo de transfiguração da existência, ocorrido exemplarmente na tragédia grega antiga<sup>3</sup>. Nietzsche

---

<sup>1</sup> Seguindo as diretrizes da *Nietzsche-Forschung* (pesquisa Nietzsche) internacional, *O nascimento da tragédia* é mencionado, doravante, por meio das siglas GT/NT, que remetem aos seus títulos em alemão e português, respectivamente. O mesmo vale para *Schopenhauer como educador*, mencionado como SE/Co. Ext. III. As siglas são seguidas pelo número do capítulo ou seção das obras e pela referência à *Kritische Studienausgabe* (KSA), edição de estudos que compila as obras publicadas e as anotações pessoais do autor entre os anos de 1869 e 1889. A tradução utilizada é de *O nascimento da tragédia* é a de Jacó Guinsburg, publicada pela Companhia das Letras, que em algumas ocasiões é alterada, com a devida indicação. O mesmo vale para a tradução de *Schopenhauer como educador*, de Giovane Rodrigues e Tiago Tranjan, publicada pela editora Mundaaréu.

<sup>2</sup> Trata-se, como se sabe na pesquisa especializada sobre Nietzsche, de um dos escritos que, juntamente com *O drama musical grego e Sócrates e a tragédia*, dão origem à primeira obra publicada de Nietzsche. Grande parte de sua argumentação no capítulo 3 encontra-se desenvolvida nas segunda e terceira seções desse escrito, ao qual recorrerei quando julgar necessário, sob a abreviatura DW/VD.

<sup>3</sup> Barbara von Reibnitz, cujo cuidadoso método filológico de leitura a consagrou como uma das principais intérpretes da primeira obra de Nietzsche, chama a atenção para um aspecto importante da discussão acima: o jogo nietzscheano com os significados concretos e figurados das palavras, ao usar *leuchtenden*

apresenta, nesse contexto, a pergunta-chave de sua interpretação da tragédia: “qual foi a prodigiosa *necessidade* [*Bedürfnis*] de onde brotou tão luminosa sociedade de seres olímpicos?” (GT/NT, 3. KSA 1, p. 34. Grifo meu). A partir desta pergunta, a qual fornece as diretrizes das discussões que se seguem nesse capítulo, o autor analisa a conhecida “sabedoria de Sileno” e, a partir dela, a tese a respeito da transfiguração da existência<sup>4</sup>.

A concepção nietzscheana de “religião grega” tem por base a distinção entre o mundo olímpico apolíneo e o mundo cristão, o qual tem como correlato a tradição metafísica da filosofia. Tal distinção é fruto de duas visões de mundo, respectivamente: a estética e a moral. Não se deve, a partir desse ponto de vista, buscar nos deuses gregos qualquer forma de “elevação moral” ou “santidade”, “incorpórea espiritualização” e “misericordiosos olhares de amor”, tanto menos “ascese, espiritualidade e dever” (*idem*, p. 34-5). Trata-se, ao contrário, de uma religião da “opulenta e triunfante existência” onde tudo aquilo que existe é endeusado. A questão central de Nietzsche é: com qual “filtro mágico” puderam os gregos “desfrutar da vida”, ao ponto d’esta tomar a forma de uma “fantástica exaltação”? (*idem*, p. 35).

Uma imagem em especial chama a atenção nessa passagem. A ideia de um “filtro mágico” ou de uma “poção mágica” (*Zaubertrank*) demarca precisamente o momento em que o “*mundo intermediário* [*Mittelwelt*] entre beleza e verdade”, no qual se dá a união de Dionísio com Apolo, revela-se em um “*jogo* com a embriaguez, e não em ser completamente tragado por ela” (DW/VD, 3. KSA 1, p. 567. Grifo meu). Tal concepção de tragédia, a qual é possível apenas no momento em que esse mundo intermediário estiver sendo mantido pelo jogo, pela disputa amorosa, entre as pulsões artísticas, pressupõe, portanto, um estado anterior, no qual esse jogo ainda não está sendo jogado. Para tratar desse assunto, Nietzsche insere em sua discussão a célebre lenda do sábio Sileno:

---

*Reliefs* (“relevos resplandecentes”) e *leuchtende Gesellschaft* (“sociedade resplandecente”), expressões que nos remetem à descrição de Apolo como “o resplendente [*der Scheinende*], a divindade da luz” (GT/NT, 1. KSA 1, p. 27) e da “bela aparência do mundo do sonho” (*Idem*, p. 26). O jogo de Nietzsche é, segundo a autora, uma espécie de preparação para o capítulo quatro, no qual o conceito de aparência (*Schein*) está no centro das reflexões (REIBNITZ, 1992, p. 124).

<sup>4</sup> Ao colocar o problema nesses termos, Nietzsche está, de acordo com Reibnitz (1994, p. 124-5), se inserindo em uma tradição bem mais ampla, a qual se ocupou da relação entre religião e cultura, desde a crítica de Feuerbach à religião até a psicologia da religião em Freud: “ele inaugurou, a partir do exemplo da religião grega, o caminho para o questionamento moderno da relação entre religião e cultura, da ‘função’ psíquica e social da religião”. Esse contexto mais geral, ao qual Reibnitz alude, fornece bons indícios do que está em jogo na discussão sobre o escopo do conceito de transfiguração.

Devemos porém bradar a esse observador voltado para trás: ‘Não te afastes daqui sem primeiro ouvir o que a sabedoria popular dos gregos tem a contar sobre essa mesma vida que se estende diante de ti com tão inexplicável serenojovialidade. Reza a antiga lenda que o rei Midas perseguiu na floresta, durante longo tempo, sem conseguir capturá-lo, o sábio *Sileno*, o companheiro de Dionísio. Quando, por fim, ele veio a cair em suas mãos, perguntou-lhe o rei qual dentre as coisas era a melhor e mais preferível para o homem. Obstinado e imóvel, o demônio calava-se; até que, forçado pelo rei, prorrompeu finalmente, por entre um riso amarelo, nestas palavras: – Estirpe miserável e efêmera, filhos do acaso e do tormento! Por que me obrigas a dizer-te o que seria para ti mais salutar não ouvir? O melhor de tudo é para ti inteiramente inatingível: não ter nascido, não ser, *nada* ser. Depois disso, porém, o melhor para ti é logo morrer’ (GT/NT, 3. KSA 1, p. 35).

## 1.2. A função da sabedoria dionisíaca na constituição do pessimismo grego

O estado em que os indivíduos se encontram anteriormente à dinâmica entre as pulsões artísticas que origina a tragédia é representado pela sabedoria de Sileno. O conhecimento trazido pela pulsão dionisíaca é, por conseguinte, o de que a vida, em si mesma, não tem *sentido*. A sabedoria de Sileno corresponde, portanto, à “sabedoria dionisíaca” (*dionysische Weisheit*), expressão amplamente utilizada por Nietzsche em sua obra de estreia (cf. caps. 7, 9, 10, 16, 17, 19, 21 e 22) para definir a espécie de conhecimento que serve de substrato à tragédia grega antiga. A sabedoria dionisíaca expressa, desse modo, a “verdade” de que a vida, quando considerada de seu ponto de vista mais fundamental e geral, não é digna de ser vivida, não possui *valor*, pois o indivíduo é absolutamente impotente diante da “realidade” contraditória, dolorosa e excessiva da existência – o que, naturalmente, lhe causa grande sofrimento (cf. SILK; STERN, 1981, p. 65)<sup>5</sup>.

---

<sup>5</sup> É importante que se distinga *dionisiaco* e *sabedoria dionisiaca*, em *O nascimento da tragédia*. O dionisiaco é uma pulsão artística e, enquanto tal, não é conhecimento. Trata-se de uma *Naturtrieb* (pulsão da natureza), de “um esforço de dissolver os limites da individualidade e de se tornar um com o mundo” (Dahkvist, 2007, p. 157). Ele também não pode ser entendido, nessa mesma direção, como puro caos, caso contrário não seria uma pulsão artística. Ao tratar do êxtase causado no público pela “interpretação extática do sofrimento dionisiaco através do coro”, tal como discutido no capítulo 8 da obra, Enrico Müller (2002, p. 151-2) também diferencia tal “estado de excitação existencial”, designado por Nietzsche como *sabedoria dionisiaca*, do *dionisiaco*, enfatizando a segunda noção: “da forma como é concebido em *O nascimento da tragédia*, o ‘dionisiaco’ é interpretado correntemente como mais destrutivo [do que o apolíneo, W.A.P.]. Ele não é, de modo algum, amorfo e caótico – pois desse modo ele não poderia valer para uma estética –, mas ele é tendencialmente proveniente e resultante da forma. Ele é, além disso, bem menos ilimitado ou infinito – também a aparente comparação aproximativa com o

A sabedoria dionisíaca não é, contudo, uma forma de conhecer diretamente o uno-primordial (*Ur-Eine*), o fundamento primordial (*Urgrund*) da existência. Ao indivíduo é negado o acesso à “coisa em si”<sup>6</sup>. Tal forma de conhecimento é fruto da manifestação do uno primordial na esfera da vida individual: os seres humanos reconhecem-se como meros fenômenos ilusórios e passageiros desse jogo da unidade primordial, cujos efeitos se refletem na individuação como dor primordial (*Urschmerz*) e contradição primordial (*Urniderspruch*) (GT/NT, 5. KSA 1, p. 44), características fundamentais do *Ur-Eine*, “eterno padecente e pleno de contradição” (GT/NT, 4. KSA 1, p. 38). Ao mundo da individuação, enquanto reflexo da identificação originária entre dor e *Ur-Eine*, nada mais resta que criar condições favoráveis, por meio de um jogo com as aparências, a uma vida não na dor e na contradição, mas no prazer e na harmonia.

A fábula de Sileno se torna, portanto, fundamental não somente para o capítulo em questão, mas para todo *O nascimento da tragédia*: “o pessimismo não é característico somente da visão de mundo pré-homérica, isto é, titânica – por conseguinte, um fenômeno superado historicamente –, ele é uma característica essencial do próprio dionisíaco e, com isso, simultaneamente, parte integrante da essência grega” (REIBNITZ, 1992, p. 129)<sup>7</sup>.

---

*Apeiron* de Anaximandro é, nesse ponto, totalmente inoportuna –, e bem mais dissolvidor de limites [*entgrenzend*]. A estrutura e a função do êxtase se tornam evidentes, principalmente no momento dissolvidor de limites do ‘dionisíaco’: não a regressão ao caos, mas o tornar visível [*Sichtbarwerden*] dos limites como limites e a experiência a ele vinculada da fragilidade e da ameaçabilidade [*Bedrohbarkeit*] da forma são o sentido próprio do comportamento estético correspondente”. Uma posição bastante semelhante a de Müller é defendida por Martha Nussbaum (2006, cf. esp. p. 360).

<sup>6</sup> O *Ur-Eine*, segundo Friedhelm Decher (1985, p. 115), “condiz explicitamente, em *O nascimento da tragédia*, com o status ontológico da coisa em si”. É importante destacar que, nas anotações pessoais que antecedem a publicação de sua primeira obra e que tratam do estatuto da coisa em si, Nietzsche vacila entre o uso dos termos *Ur-Eine* e *Wille* (vontade), os quais aparecem ora como semelhantes, até mesmo idênticos, ora como consideravelmente diversos (cf., a esse respeito, PAULA, 2016, esp. p. 337-338, nota 20). Já em *O nascimento da tragédia*, Nietzsche aproxima a noção de um *Urgrund* das seguintes designações: “o fundamento mais íntimo do mundo” (cap. 2), “o verdadeiramente existente” (caps. 4, 5), “o núcleo mais íntimo da natureza” (cap. 4), “coração do mundo” (cap. 21), “o ser eterno” (cap. 5), “o único sujeito verdadeiramente existente” (cap. 5), “o eterno núcleo das coisas” (cap. 8), “ser primordial” (cap. 8), “mãe primordial” (cap. 16), “existência primordial” (cap. 17) (cf. DECHER, 1985, p. 115). Vale ressaltar ainda que Nietzsche associa explicitamente o “eterno núcleo das coisas” à noção de coisa em si (cf. GT/NT, 8. KSA 1, p. 59). O uso de “vontade” por Nietzsche em sua primeira obra publicada ainda é fruto de outras importantes reflexões, como a de que esse termo poderia ser substituído, nesse momento de seu pensamento, pelo de “vida” (cf.: SIMMEL, 1989, p. 369-70; RETHY, 1988, p. 40-1; LOPES, 2008, p. 171-3), tese que será importante na sequência do presente texto.

<sup>7</sup> Schopenhauer é, sem sombra de dúvidas, uma das principais influências de Nietzsche no uso da fábula de Sileno, uma vez que apresenta, no capítulo 46 do segundo volume de *O mundo como vontade e representação*, algumas versões dessa anedota “pessimista” e, a partir dela, discute a pergunta pela existência ou não-existência. A principal fonte da qual Nietzsche se vale para citar a fábula é, contudo,

O próximo passo do argumento nietzscheano é retomar a pergunta pela *necessidade* da tragédia – neste momento colocada nos termos da relação entre a “sabedoria popular” e o “mundo dos deuses olímpicos” –, a fim de discutir não apenas a função protetora exercida pelo segundo em relação à primeira, o que já havia ficado estabelecido anteriormente, mas, sobretudo, de sugerir que o “mundo intermediário” *necessariamente* surge a partir da sabedoria dionisíaca. O fato de ter sido estrategicamente deslocada em um curto parágrafo do texto (cf. GT/NT, 3. KSA 1, p. 35) indica a importância dessa pergunta para a interpretação nietzscheana do pessimismo grego e, por conseguinte, do problema da transfiguração em suas primeiras publicações. Três pontos principais podem ser destacados da resposta do autor à tal pergunta.

i) Em uma espécie de introdução à resposta, Nietzsche apresenta a raiz do mundo olímpico grego, a partir de sua relação com os “terrores” e as “calamidades” da existência: “para que lhe fosse possível de algum modo viver, [o grego, W.A.P.] teve de colocar ali, entre ele e a vida, a resplendente criação onírica dos deuses olímpicos”: “toda aquela filosofia do deus silvano”, cujos exemplos vão desde os “poderes titânicos da natureza” à “ímpiedosa” Moira, foi constantemente “encoberta”, “subtraída” e, quando possível, “sobrepujada” ao olhar dos gregos pelo “*mundo intermediário* dos olímpicos” (cf. GT/NT, 3. KSA 1, p. 35-36).

ii) Na continuação do texto, sua insistência recai, mais uma vez, na *necessidade* desse processo: da “obrigação inevitável mais profunda”<sup>8</sup> surge o “impulso apolíneo da beleza”, que transforma a “primitiva teogonia titânica dos terrores” em “teogonia olímpica do júbilo”. Essa foi a forma encontrada

---

Aristóteles (cf. Reibnitz [1992, p. 127-131]; Cartwright [1991]). Dada a característica omissão de fontes e das poucas citações diretas que constituem o estilo nietzscheano, a citação cuidadosa de um ditado grego é, segundo Reibnitz (1992, p. 127), um indicativo do fascínio exercido por essa máxima no pensamento do autor, já presente desde o seu período escolar, quando realizava as suas pesquisas sobre o *Certamen Homeri et Hesiodi*.

<sup>8</sup> “(...) *aus tiefster Nöthigung*”: embora a ideia se mantenha a mesma, qual seja, a de que a arte surge como uma *necessidade* da natureza, Nietzsche utiliza dois termos diferentes: *Bedürfniss* e *Nöthigung*. A fim de demarcar o uso de diversos termos pelo autor, traduzo *Nöthigung* por “obrigação inevitável”, salientando que o verbo *nötigen* pode ser vertido também como pressionar, forçar ou coagir. Considerei também adicionar “inevitável” à tradução, no intuito de diferenciar a ideia expressa por Nietzsche daquela de uma obrigação – ou dever – no sentido moral, *Pflicht*, ou até mesmo de uma necessidade lógica, muitas vezes expressa em língua alemã por *Nothwendigkeit*. Em sua primeira obra, Nietzsche lança mão desses três termos, *Bedürfniss*, *Nöthigung* e *Nothwendigkeit*, para tratar da necessidade da natureza que conduz à criação da tragédia grega antiga. Em língua alemã, contudo, há importantes diferenças entre eles (cf. GRIMM: GRIMM, 1971a; 1971b; 1971c), as quais, a meu ver, indicam que o primeiro dos termos traduz mais explicitamente a ideia de uma necessidade no sentido vital, de uma necessidade provinda da própria natureza.

pelos gregos para, diante de sua “susceptibilidade ao sofrer”, conseguirem “suportar” a existência. O “impulso que chama a arte à vida”, por um lado, seduz o homem a continuar vivendo e, por outro, permite “que se constitua o mundo olímpico, no qual a ‘vontade’ helênica colocou diante de si um espelho transfigurador” (cf. GT/NT, 3. KSA 1, p. 36).

iii) Por fim, Nietzsche apresenta a arte como um espelho transfigurador (*verklärender Spiegel*), de tal modo que ela assumirá o papel de *justificar* (*rechtfertigen*) a existência: “assim os deuses justificam a vida humana pelo fato de eles próprios a viverem” (cf. GT 3. KSA 1, p. 36-37)<sup>9</sup>.

### 1.3. Uma teodiceia nietzscheana? O problema da justificação da existência

A minha leitura do contexto de *O nascimento da tragédia* acima discutido é a de que Nietzsche lança mão de um uso estratégico da metafísica, que tanto envolve uma maneira bastante particular de conceber a coisa em si e uma possível teoria de dois mundos, quanto, sobretudo, avança para o domínio da teodiceia. O diálogo do autor é, contudo, apenas mediado por essa tradição, pois seu principal interlocutor é, nesse contexto, Schopenhauer, na medida em que direciona boa parte dos seus esforços na *justificação* filosófica da existência, cuja essência é fundamentalmente sofrimento. Estou, nesse sentido, de acordo com a posição de dois intérpretes que relacionam o tema do pessimismo no jovem Nietzsche ao problema da justificação, porém com uma importante objeção.

Georges Goedert defende que a “teodiceia dionisíaca” de Nietzsche constitui o “ponto mais alto de sua recusa a Schopenhauer”, na medida em que ela representa, por excelência, a ideia de uma filosofia da “afirmação dionisíaca da vida”, em oposição à filosofia resignacionista de Schopenhauer. Ao forjar a expressão “teodiceia dionisíaca”, Goedert sugere que, onde Nietzsche utiliza a expressão cosmodiceia (*Kosmodizee*), o mais apropriado seria teodiceia (*Theodizee*). O objetivo do intérprete é, sobretudo, indicar a importância da tese acerca da *justificação* da existência:

---

<sup>9</sup> A análise nietzscheana de Édipo traz uma importante contribuição acerca da função desempenhada pela sabedoria dionisíaca no processo de transfiguração da existência. Tal como concebido por Sófocles, Édipo é uma “criatura nobre que, apesar de sua sabedoria, está destinada ao erro e à miséria, mas que no fim, por seus tremendos sofrimentos, exerce à sua volta um poder mágico abençoado, que continua a atuar mesmo depois de sua morte (...). Em *Édipo em Colono* nos deparamos com essa mesma serenovivacidade, porém elevada a uma transfiguração infinita; em face do velho, atingido pela desgraça (...), ergue-se a serenovivacidade sobreterrena, que baixa das esferas divinas e nos dá a entender que o herói, em seu comportamento puramente passivo, alcança a sua suprema atividade, que se estende muito além de sua vida (...)” (GT/NT, 9. KSA 1, p. 65-66).



A justificação do todo é, para Nietzsche, ao mesmo tempo a justificação de Deus, do seu Deus, isto é, de Dionísio. E, de modo inverso, é verdade que tudo o que diz respeito a esse Deus pertence a uma peculiaridade essencial do ser, e nesse ponto ele se personifica [*verkörpern*], tanto com os seus êxtases embriagados quanto com os seus mais profundos horrores. Dionísio é o jogo do ser, conhecido apenas pelo homem forte, tornado distinto por sua abertura para o mundo [*Weltoffenheit*] (GOEDERT, 1991, p. 45).

A tese norteadora de Tobias Dahlkvist (2007, p. 14), cujo trabalho é inteiramente dedicado à recepção nietzscheana da tradição pessimista, é precisamente a de que o pessimismo é “a noção de que a existência não pode ser justificada, o que significa o mesmo que a não-existência seja preferível à existência”. O significado filosófico de tal concepção é determinado apenas na tradição pessimista, sobretudo por Schopenhauer, Eugen Dühring, Eduard von Hartmann e muitos de seus críticos. O próprio Nietzsche, deve-se destacar com Dahlkvist, passa a tratar do pessimismo enquanto um tema de seu pensamento apenas após o seu contato com a obra *Filosofia do inconsciente*, de Hartmann, em 1869. O intérprete defende, a meu ver de maneira bastante plausível, que o conceito de justificação usado por Nietzsche está vinculado mais ao contexto pessimista do que ao teológico<sup>10</sup>.

Discutível, pelo menos parcialmente, me parece a ideia defendida por Goedert de uma teodiceia em *O nascimento da tragédia*. A despeito de sua afirmação “a teodiceia que sozinha se basta” (GT/NT, 3. KSA 1, p. 36) – a qual se refere ao fato de que os deuses legitimariam a vida pelo fato de eles próprios a viverem, Nietzsche se posiciona, precisamente ao tratar do mesmo contexto, contra uma concepção de teodiceia nos gregos:

---

<sup>10</sup> De acordo com Dahlkvist (2007, cf. p. 145-147), na *Enciclopédia da filologia clássica* (*Encyclopedia der klassischen Philologie*, cf. KGW II: 3, p. 370), preparada para o semestre de verão de 1871, portanto um ano antes da publicação de sua primeira obra, Nietzsche aplica a divisão schopenhaueriana das religiões entre pessimistas e otimistas ao cristianismo e à religião dos gregos, aludindo à noção de pessimismo em termos de justificação da existência. Esse seria um forte indício, segundo o intérprete, de que o conceito ali utilizado era bem mais o de justificação schopenhaueriano (tal como apresentado no capítulo 17 do segundo volume de *O mundo como vontade e representação*) do que aquele desenvolvido no contexto de Luther. Outros intérpretes já haviam indicado, de diversas formas, esse modo de interpretar o pessimismo de Nietzsche, porém creio que se deva atribuir a Dahlkvist o mérito de formular o problema de maneira explícita (cf., nesse sentido: HAUFF, 1904, p. 1-15; DECHER, 1985, p. 119-121; YOUNG, 1992, p. 26; BRUM, 1998, p. 24-25; 31-34; 46-47; ARALDI, 2009, esp. p. 121-126 – com a ressalva de que, neste último caso, o intérprete parece mais simpático à leitura de Goedert).

Se se subtraísse a *aparência* artística daquele *mundo intermediário*, ter-se-ia que seguir a sabedoria do deus silvestre, do companheiro de *Dioniso*. Era esta a *necessidade* [Notb] a partir da qual o gênio artístico desse povo criou esses deuses. Eis por que uma teodiceia não foi jamais um problema helênico: evitava-se atribuir aos deuses a existência do mundo e, por conseguinte, a responsabilidade por sua condição. Também os deuses eram submetidos à *ἄναγκη* [fado, destino]: este é um credo da mais rara sabedoria. Ver sua existência, tal como ela é inelutavelmente, em um espelho transfigurador [*verklärenden Spiegel*] e proteger-se com esse espelho contra a medusa – essa foi a genial estratégia da “vontade” helênica para poder viver (DW/VD, 2. KSA 1, p. 560. Tradução de Marco Sinésio P. Fernandes e Maria Cristina dos S. de Souza).

O argumento de Nietzsche é claro: não caberia uma concepção de teodiceia nos gregos, porque seus deuses não são, de acordo com essa visão, os responsáveis pela criação do mundo e, por conseguinte, por sua condição. A uma determinada configuração de diferentes forças da natureza, representadas excepcionalmente na tragédia grega pelo jogo entre as pulsões artísticas do apolíneo e do dionisiaco, cumpre o papel de *justificar* a existência, como uma espécie de *espelho transfigurador* dos terrores que lhe são inerentes, mas sobre os quais os deuses não têm responsabilidade alguma. O sofrimento inerente ao vir a ser é obra do acaso, e o grande mérito grego foi precisamente ter criado as melhores condições possíveis para lidar com esse “fato fundamental” da existência.

A “inversão” do pensamento de Sileno só é possível a partir da concepção artística acima discutida: tomada do ponto de vista da arte, a vida dos deuses gregos se torna “algo em si digno de ser *desejado*” (grifo meu), e a “verdadeira *dor*” dos “homens homéricos” não estaria mais em viver a vida, mas em se separar dela; de tal modo que “a pior coisa de todas é para eles morrer logo; a segunda pior é simplesmente morrer um dia” (GT/NT, 3. KSA 1, p. 36. Grifo meu). O “lamento do homem homérico” se converte, desse modo, em “hino de louvor à vida”. É em função dessa aptidão dos gregos para transfigurar o pessimismo que surge, de acordo com Nietzsche, o conceito de “serenojovialidade grega” (*griechische Heiterkeit*) (DW/VD, 2. KSA 1, p. 561).

#### 1.4. Particularidade e finalidade da transfiguração da existência

A base argumentativa a partir da qual se descreve o processo de transfiguração da existência está completa. A minha hipótese é, a partir da

leitura até aqui empreendida de *O nascimento da tragédia*, a de que esse processo pode ser descrito em três fases:

1) A primeira é o reconhecimento, expresso na sabedoria dionisíaca, da própria condição da existência enquanto sofrimento e dor, donde surge a *necessidade* (*Bedürfniss, Nöthigung, Noth*) de se criar um mundo da beleza, no qual seja possível viver, no qual se possa suportar a vida;

2) Num segundo momento, à arte passa a caber o papel de *justificar* a existência, não a despeito, mas, sobretudo, em função da condição que lhe é intrínseca;

3) Por fim, a existência é novamente sentida como algo *digno de ser desejado* (*Erstrebenswerthe*).

Não se trata mais, portanto, da arte como forma de *suportar* a vida, mas como forma de *desejá-la*. Essa é a função da arte na primeira obra publicada de Nietzsche: tornar a vida desejável, através de uma justificação de natureza estética. Baseado nas concepções de estética e da cultura grega até então discutidas, o último parágrafo do terceiro capítulo traz dois importantes elementos para a caracterização do processo de transfiguração.

O primeiro elemento diz respeito à *raridade* da transfiguração. Nietzsche destaca, a princípio, que a “harmonia do homem com a natureza”, característica da sociedade grega, “para a qual Schiller cunhou termo artístico ‘*naiv*’ [ingênuo]”<sup>11</sup>, não seria de maneira alguma algum “estado *inevitável*”, “que *tenhamos* de encontrar à porta de cada cultura”. Esse ponto de vista indica, a meu ver, a *singularidade* da cultura grega e, por conseguinte, distancia Nietzsche de uma concepção *determinista* do processo de transfiguração ocorrido naquele povo. Daí a afirmação de que não se tratava de um “estado tão simples, resultante de si mesmo”. Aquele processo se deu entre os gregos em função de seu “talento, correlato ao artístico, em prol do sofrer e da sabedoria do sofrer”. Essa descrição da cultura grega é reforçada na sequência do texto:

---

<sup>11</sup> A referência a Schiller é da obra *Poesia sentimental e ingênuo* (*Über naive und sentimentalische Dichtung*), de 1795-1796. A discussão de Nietzsche aqui é, segundo Reibnitz, com o conceito de *natureza* de Schiller, para quem há uma “cultura original ‘primeira’ ou ‘superior’ e uma natureza ‘segunda’, ‘pura’”. Sobre o uso do termo *naiv* por Schiller, afirma a autora: “‘*Naiv*’ não é para Schiller qualquer conceito da época [*Epochenbegriff*] que encontra aplicação nos antigos, em oposição ao – ‘sentimental’ – moderno (...). O seu interesse se direciona essencialmente à categoria poética (...). ‘*Naiv*’ é um conceito perspectivista, que primeiramente através de seu conceito oposto, o ‘sentimental’, é completamente definido. Ele pode, desse modo, ser tomado estritamente dos antigos e ser então aplicado apenas quando é comparado com o moderno” (REIBNITZ, 1992, p. 138-9). Para uma discussão dos conceitos de ingênuo e sentimental em Schiller, e especialmente em relação ao papel desempenhado pela concepção de natureza na sua interpretação da Grécia antiga e da modernidade, cf. SUSSEKIND, 2005.

Onde quer que nos deparemos com o ‘ingênuo’ na arte, cumpre-nos reconhecer o supremo efeito da cultura apolínea: a qual precisa sempre derrubar primeiro um reino de Titãs, matar monstros e, mediante poderosas alucinações e jubilosas ilusões, fazer-se vitoriosa sobre uma *horrrível profundez da consideração de mundo* e sobre a *mais excitável aptidão para o sofrimento*. Mas quão *raramente* o ingênuo [Naive], esse total engolfamento na beleza da aparência, é alcançado!” (GT/NT, 3. KSA 1, p. 37-38. Tr. de JG, com algumas alterações. Grifos meus).

Dois dos aspectos fundamentais da argumentação de Nietzsche indicados anteriormente fazem-se presentes no trecho acima: a horrrível profundez da consideração de mundo dos gregos, a qual se expressa em sua mais excitável aptidão para o sofrimento, e a raridade que caracteriza o processo de transfiguração. Apenas a conjunção dos dois primeiros fatores com o “talento artístico” daquele povo poderia gerar uma cultura “tão rara” como a grega<sup>12</sup>. Ernani Chaves, ao analisar comparativamente o conceito de êxtase (*Rausch*) em *O nascimento da tragédia* e *Crepúsculo dos ídolos*, indica, a partir da relação estabelecida por Nietzsche entre êxtase e transfiguração, a raridade do fenômeno entre os gregos:

Neste diapasão, o caso específico dos gregos, sublinha Nietzsche, torna possível pensar que a relação entre o artista grego e aquilo que Aristóteles chamou de ‘imitação da natureza’ ganha uma compreensão e apreciação crítica mais profunda, na medida em que o princípio da verossimilhança é substituído pela ideia de ‘transfiguração’ (*Verklärung*): seja pelo sonho, seja pelo êxtase reconciliador próprio do dionisíaco estético, a natureza é transfigurada pelo artista. Assim, o *Rausch*, enquanto processo transfigurador da natureza na tragédia, ao se associar aos elementos apolíneos, dissolve o indivíduo para melhor reuni-lo, reconciliá-lo, por meio do jogo estético, com essa mesma natureza, que no delírio do dionisíaco bárbaro acabava por revelar-se como plena de dor, sofrimento e morte. Assim, no processo de transfiguração, o próprio êxtase atua como ‘remédio’ (*Heilmittel*) contra os ‘venenos mortais’ (*tödliche Gifte*) (...). Em última instância, a transfiguração, aliada ao jogo estético,

<sup>12</sup> Ainda que não analisem especificamente o conceito de transfiguração no jovem Nietzsche, Silk e Stern (1981, p. 65-66) parecem defender ideia semelhante, ao ressaltar a necessidade e a raridade do processo artístico entre os gregos: “os deuses olímpicos satisfazem uma necessidade profunda. Eles vindicam a vida e a tornam mais desejável ao vivê-la eles mesmos mais gloriosamente. São eles que tornam possível a identificação homérica ‘naive’ entre viver e sofrer (...). Contrário às concepções românticas errôneas, *naiveté* é algo não ‘natural’, mas alcançado. Ela representa a sublimação do sofrimento em beleza, a formação de uma ilusão bela para ocultar a verdade dolorosa”.

conduz à necessária reconciliação entre dissolver e reunir por meio da beleza (CHAVES, 2012, p. 66-67).

O segundo elemento relevante na argumentação de Nietzsche que encerra o capítulo em questão é sua discussão sobre a finalidade da transfiguração: a *redenção* (*Erlösung*) da existência. A “vontade”, sempre entre aspas, volta a ser importante na descrição da essência mais íntima da natureza, a qual é transformada pelo processo da transfiguração. O alvo da vontade, trazido à luz pelos gregos na “transfiguração do gênio e do mundo artístico”, era o de “contemplan-se a si mesma”, de tal modo que suas criaturas pudessem “se rever em uma esfera superior”, “sem que esse mundo perfeito da intuição [*Anschauung*] atuasse como imperativo ou como censura”. As “imagens especulares” dos deuses olímpicos, as quais se manifestavam nessa “esfera da beleza”, constituíram o “espelhamento da beleza” com o qual “a ‘vontade’ helênica lutou contra o talento, correlato ao artístico, em prol do sofrer e da sabedoria do sofrer” (GT/NT, 3. KSA 1, p. 37-38. Tr. de J.G., com alterações). O processo de transfiguração desempenha, portanto, uma função ontológica, na medida em que dá em certo sentido acesso à realidade da existência, mas também uma função metafísica, sobretudo se a ela está associada o problema da justificação e da redenção da existência.

O tema da redenção ocupa lugar central nas reflexões do quarto capítulo de *O nascimento da tragédia*. Nietzsche descreve o “profundo prazer interior na contemplação do sonho” como “um poderoso anelo pela aparência [*Schein*], pelo tornar-se redimido [*Erlöstwerden*] através da aparência” (GT/NT, 4. KSA 1, p. 38). Trata-se da redenção do “verdadeiramente-existente” (*Wahrhaft-Seiende*), do Uno-primordial, enquanto “eterno padecente e pleno de contradição”, por meio da “visão encantadora”, da “aparência prazerosa”: uma vez nela imersos e dela conscientes, tal aparência passa a ser entendida como o “verdadeiramente-não-existente” (*Wahrhaft-Nichtseiende*), portanto em oposição ao Uno-primordial.

A fim de esclarecer esse jogo entre a aparência e a realidade (*Wirklichkeit*) do Uno-primordial, Nietzsche introduz a imagem do sonho. Se concebermos, por um momento, a “nossa própria ‘realidade’ [*Realität*]”, nossa “existência empírica”, como “uma representação do Uno-primordial gerada a cada momento”, teremos o sonho valendo como “*aparência da aparência*”, uma vez que a nossa realidade seria apenas uma representação secundária do Uno-primordial. O sonho passa a valer, sob esse ponto de vista, como a “satisfação

mais elevada do apetite primevo pela aparência”<sup>13</sup>. Poder-se-ia dizer: uma satisfação *ainda* mais elevada do apetite primevo pela aparência. É nesse diapasão que Nietzsche insere a sua célebre interpretação da pintura *Transfiguração*, de Rafael: como “despotenciação da aparência na aparência” (*Depotenzieren des Scheins zum Schein*)<sup>14</sup>, “que é o processo primordial do artista ingênuo e simultaneamente da cultura apolínea”.

Em sua *Transfiguração*, na metade inferior, com o rapazinho possesso, os seus carregadores desesperados, os discípulos desamparados, aterrorizados, ele nos mostra a reverberação da eterna dor primordial, o único fundamento do mundo: a ‘aparência’ [*Schein*] é aqui o reflexo [*Widerschein*] do eterno contraditório, pai de todas as coisas. Dessa aparência eleva-se agora, qual aroma de ambrosia, um novo mundo como que visional de aparências, do qual nada veem os que ficaram enleados na primeira aparência – um luminoso pairar no mais puro deleite e um indorido contemplar radiante de olhos bem abertos. Aqui nós temos, diante dos nossos olhares, no mais elevado simbolismo da arte, aquele mundo apolíneo da beleza e seu substrato, a terrível sabedoria do Sileno, e percebemos, pela intuição [*Intuition*], sua recíproca necessidade. Apolo, porém, mais uma vez se nos apresenta como o endeusamento do *principii individuationis*, no qual se realiza, e somente nele, o alvo eternamente visado pelo Uno-primordial, a sua redenção através da aparência: ele nos mostra, com gestos

<sup>13</sup> William Mattioli faz uma instigante interpretação do tema da transfiguração no contexto hermenêutico de *O nascimento da tragédia*, a partir do que ele denomina teoria do inconsciente elaborada por Nietzsche já nesse momento de sua produção. No que diz respeito especialmente ao sonho, o autor interpreta os conceitos de sublimação e transfiguração como dependentes de uma teoria do sonho, desenvolvida por Nietzsche desde 1870 (cf. MATTIOLI, 2016, p. 162-167).

<sup>14</sup> James Porter interpreta a análise nietzscheana da pintura de Rafael a partir de sua concepção da “metafísica das aparências” de *O nascimento da tragédia*, segundo a qual a metafísica está antes de qualquer coisa comprometida com o nosso *horror vacui*, “horror ao vácuo”: o problema central e a razão de existir da metafísica está na necessidade humana de atribuição de sentido a todas as coisas. Se a metafísica é uma necessidade, não nos cabe, portanto, busca a sua superação. O máximo que se pode almejar é o seu descrédito (cf. PORTER, 2000, p. 17-33). Sob o ponto de vista da metafísica das aparências, a transfiguração estaria mais vinculada mais ao processo de despotenciação da aparência na aparência, o qual implicaria em um problema relacionado à própria dinâmica criativa das aparências, do que à concepção de aparência como reflexo do eterno contraditório: “A ‘necessidade’ do sofrimento (seu fundamento metafísico) e, na verdade, o próprio sofrimento são tanto um produto da aparência apolínea quanto a aparência daquilo que aprendemos a chamar de fenomenalidade: é uma lição aprendida e não algo comunicado na mera ‘reflexão’ transparente do sofrimento. Não é mera dor, mas dor metafísica, a dor que resulta do esforço para alcançar uma verdade metafísica, aquilo que Nietzsche está descrevendo. O impulso de produzir um fundamento ou uma aparência e necessidade mútua de ambos vêm menos do interior do âmbito das aparências do que de sua complicação, ou seja, de um dilema representacional. O metafísico não pode ser um domínio subjacente às aparências porque as aparências já estão em si mesmas infectadas com qualidades metafísicas no ponto de vista de Nietzsche” (PORTER, 2000, p. 76).

sublimes, quão necessário é o inteiro mundo do tormento, a fim de que, por seu intermédio, seja o individual forçado a engendrar a visão redentora (...)  
(GT/NT, 4. KSA 1, p. 39. Tr. de JG, com algumas alterações).

A redenção possibilita que a existência seja novamente desejada. Essa é a função redentora da tragédia para Nietzsche. É como se o grego tivesse encontrado uma excepcional configuração das próprias pulsões da natureza que transformasse a condição básica da existência<sup>15</sup>. Importante, porém, salientar que esse movimento tem início nas próprias pulsões, e não a despeito delas, como algo que lhes é exterior ou que pudesse sugerir, por exemplo, um paralelo com o conceito de “graça” em Schopenhauer. Essa é, a meu ver, a razão pela qual Nietzsche insiste na *necessidade* desse processo, demonstrada mais uma vez na afirmação de que a redenção era “o alvo eternamente visado pelo Uno-primordial”<sup>16</sup>: isso significa que é a própria pulsão dionisíaca que engendra a manifestação do apolíneo e, no jogo artístico entre tais pulsões, a existência se encontra *justificada e redimida*. Amparada nesse último ponto de vista e ampliada para uma perspectiva de análise mais geral, minha tese é a de

---

<sup>15</sup> O alcance da tese nietzscheana sobre a função redentora da arte é notável quando comparada à interpretação da tragédia por Schopenhauer, o qual prioriza seu aspecto cognitivo. A tragédia é, para o filósofo de Danzig, uma forma de acessar momentaneamente o conteúdo da *vontade* e, como todas as demais artes, é um dos graus de sua manifestação no plano empírico. A *ideia* expressa pela tragédia é, por fim, uma forma de negar, momentaneamente, a existência. Para o jovem Nietzsche, em contrapartida, redimir a existência significa *afirmá-la*, tornando-a mais plena de sentido, por meio da arte (cf. YOUNG, 1992, p. 13-16 e p. 20-21; CARTWRIGHT, 1991, p. 312-3; SOLL, 1998, p. 102-3).

<sup>16</sup> Creio que essa seja uma das principais razões da crítica de Nietzsche ao socratismo, na segunda metade de seu primeiro livro: enquanto fenômeno cultural, o socratismo busca combater, como um inimigo, o sofrimento da existência, e não compreender as suas raízes e, a partir delas, buscar maneiras de sua transformação. O próprio autor dá indícios desse ponto de vista ao final de *O nascimento da tragédia*, ao tratar do potencial do mito em garantir o significado metafísico da vida: “e um povo (...) vale precisamente tanto quanto é capaz de imprimir em suas vivências o selo do eterno: pois com isso fica como que desmundanizado e mostra sua convicção íntima e inconsciente acerca da relatividade do tempo e do significado verdadeiro, isto é, metafísico, da vida (...). Ainda agora aquele impulso metafísico procura criar para si uma forma, conquanto enfraquecida, de transfiguração em um socratismo da ciência que compele a viver: mas nos níveis mais baixos esse mesmo impulso conduz somente a uma busca febril, que se perdeu pouco a pouco em um pandemônio de mitos e superstições recolhidos em toda parte (...)” (GT/NT, 23. KSA 1, p. 148). Uma exceção a essa regra seria apresentada pelo próprio Sócrates, o qual, em uma experiência pessoal, vivencia a lógica do socratismo até suas últimas consequências, em um movimento de autossupressão do próprio socratismo (cf. PAULA, 2019). Caberia questionar, nesse sentido, se a autossupressão do socratismo, tal como levada a cabo por Sócrates, configura uma forma de transfiguração da existência. Tendo a acreditar, de maneira hipotética, que a autossupressão pode, em algumas configurações culturais, compor o processo de transfiguração, como um de seus momentos, mas uma identificação entre tais processos seria, no pensamento de Nietzsche, um exagero.

que o pessimismo, tal como o jovem Nietzsche o compreende, engendra o seu próprio processo de *transfiguração*.

### 1.5. O papel da transfiguração no pessimismo de Nietzsche

Conforme indicado anteriormente, o pessimismo pode ser entendido, em *O nascimento da tragédia*, a partir da pergunta pelo *sentido* da vida, portanto, a partir do problema colocado pela *justificação* da existência<sup>17</sup>. Contudo, deve-se ainda ressaltar que a caracterização de um pensamento como pessimista não depende apenas da pergunta pela justificação, mas do juízo de que a existência é essencialmente sofrimento e que, em virtude disso, ela deve ser justificada. Não se trata de uma justificação *a la* Leibniz, segundo a qual a existência é criada por um Deus que é inteiramente responsável pelo seu curso e ao qual cabe a justificação da mesma. O que demarca a diferença entre tais tradições é precisamente a ausência de uma recorrência a Deus na tradição pessimista. Nessa esteira, o jovem Nietzsche está completamente inserido na tradição que estabelece o pessimismo como tema filosófico, sobretudo Schopenhauer e Hartmann, pois esse é o ponto de vista do qual ele parte para discutir o tema. O autor encontra no fenômeno estético a tão almejada justificação para a existência. Nietzsche está rejeitando, desse modo, ao menos três formas de justificação: a divina, pois as pulsões artísticas provindas das duas divindades gregas não são as responsáveis pela criação da existência, mas somente pela sua justificação e redenção; a racional, caracterizada na sua crítica ao racionalismo socrático e sua crença na onipotência da razão; e a moral, pois o homem não é *culpado*, ao contrário daquilo que Schopenhauer defende, pela condição essencial de nossa existência.

O diálogo de Nietzsche se constrói, entretanto, diretamente com Schopenhauer, para o qual não há *qualquer* forma de justificação no plano da representação. Pode-se falar, neste autor, de redenção da existência através da ascese, mas, ao que me parece, não de uma justificação do vir a ser. A vontade – e, por conseguinte, a vida – não possui qualquer alvo ou fim último. A consequência dessa concepção central da filosofia de Schopenhauer seria a impossibilidade de uma justificação da existência (cf. PAULA, 2020a).

---

<sup>17</sup> Estou seguindo, conforme indicado anteriormente, a interpretação de Dahlkvist (2007) e uma série de outros autores, segundo a qual o problema do pessimismo é recebido e formulado pelo jovem Nietzsche, por influência de Schopenhauer e da tradição pessimista (e menos da tradição teológica), nos termos da pergunta pela justificação da existência, o que equivale, nesse contexto, à pergunta pelo seu sentido (cf., a esse respeito, PAULA [2013]).



O primeiro sentido de transfiguração no jovem Nietzsche é, portanto, derivado da maneira com que o filósofo lida com o pessimismo de Schopenhauer: transfiguração é a *criação* de uma nova *forma* de lidar com o problema do pessimismo, sustentada na ideia de afirmação da existência. Essa é a razão pela qual a justificação e a redenção constituem momentos fundamentais da transfiguração da existência. E, se parece não haver diferença substantiva entre as duas primeiras concepções no jovem Nietzsche, afinal justificar é redimir a existência<sup>18</sup>, transfiguração é o termo escolhido pelo filósofo para descrever um processo que parte, por *necessidade*, das próprias pulsões artísticas da natureza, ganha uma configuração excepcional nos gregos, e permite atribuir *sentido* à existência: o sentido especial da transfiguração para Nietzsche parece ser o de que ela proporciona, em última instância, que a existência passe a ser objeto de *desejo* e, portanto, de *celebração*. Por isso, creio que a transfiguração seja fundamental, de modo mais amplo, para compreender o modo com que Nietzsche lida também com a própria filosofia de Schopenhauer, no sentido de que um dos principais objetivos de seu pensamento é a transfiguração do pessimismo schopenhaueriano (cf. PAULA, 2013).

## 2. Transfiguração em *Schopenhauer como educador*

### 2.1. A transfiguração como consequência do conhecimento trágico do gênio

Em uma das raras ocorrências do termo *Transfiguration* na sua obra de juventude, Nietzsche afirma, em referência à cena representada na famosa pintura de Rafael:

O gênio tem o poder de encapar com uma nova rede de ilusão: a educação para o gênio significa tornar a rede de ilusão necessária, através de uma diligente consideração da contradição.

O conhecimento trágico é também para a realidade no Uno-primordial [*Urinen-Wahren*] somente uma representação, uma figura, um delírio. Mas na medida em que a contradição, quer dizer, aquilo que é inconciliável nessa figura, é visto – nós vivenciamos como que a cena do rapaz possuído exigida pela

---

<sup>18</sup> Poder-se-ia ainda sugerir que a justificação está comprometida com o projeto mais geral de atribuição de sentido à existência, enquanto a redenção, nesse contexto, diz respeito mais especificamente ao final do processo, em que a vida volta a ser desejada. Deve-se ressaltar, contudo, que essa diferenciação não é tão explícita em *O nascimento da tragédia*.

transfiguração. Ser educado – significa tão-somente – desdobrar-se [*sich auseinander falten*]. Mantém-se somente o deserto e o tormento do sagrado como pressuposição necessária para o êxtase (...) (6[3], Fim de 1870. KSA 7, p. 130).

A visão do fundamento contraditório da existência, de onde se origina o denominado conhecimento trágico, nos causa uma vivência equivalente àquela do rapaz possuído do quadro de Rafael. Esse processo de transformação, de transfiguração da existência, está intimamente vinculado à necessidade humana de ilusão, denominada pelo autor de trágica: trágica é a necessidade de atribuição de sentido à existência, decorrente da profunda vivência causada pela consideração de seu fundamento contraditório<sup>19</sup>. Educar para o gênio significa, no contexto acima, educar para o trágico, para a busca de um sentido da existência.

## 2.2. A cultura como meta transfiguradora da natureza

Cerca de três anos mais tarde, Nietzsche não apenas corrobora a definição de trágico em termos de necessidade de ilusão, como também afirma que cabe ao “filósofo trágico” estabelecer uma imagem completa da existência, em referência à sua significação metafísica (cf. 19[35], Verão de 1872 – Início de 1873. KSA 7, p. 427-428). Não por acaso, esse é o contexto de elaboração e escrita de *Schopenhauer como educador*, obra dedicada fundamentalmente à discussão sobre a formação do gênio e o seu papel na cultura. A grandeza de Schopenhauer é atribuída nessa obra à sua “concepção trágica” de mundo, a qual consiste em criar um “quadro da vida como um todo, para interpretá-lo como um todo” (SE/Co. Ext. III, 3. KSA 1, p. 356). Essa visão totalizante da existência é necessária na medida em que desempenha uma função reguladora na atribuição de sentido às esferas geral e particular da vida:

[Schopenhauer, W.A.P.] nos ensina a distinguir entre as exigências reais e aparentes da felicidade humana: ensina que nem riqueza, nem honras, nem erudição podem arrancar o indivíduo de sua insatisfação com o desvalor da existência e que o esforço para obter tais bens só adquire sentido por meio de uma meta elevada, transfiguradora, que tudo abarca: alcançar poder para, por meio dele, prestar auxílio à *physis* [natureza] e ser um pouco reparador de seus desatinos e inépcias. A princípio, também em benefício de si próprio, é verdade;

---

<sup>19</sup> Esse é um dos principais significados do trágico no jovem Nietzsche. Para uma análise das variações e interrelações desse conceito na sua filosofia de juventude, cf. PAULA, 2020b.

mas ao final, por meio de si, em benefício de todos (SE/Co. Ext. III, 3. KSA 1, p. 357).

A meta “elevada” e “transfiguradora” da humanidade é o que garante, segundo Nietzsche, sentido à existência. Trata-se de uma meta da própria natureza, que consiste em seu aperfeiçoamento. E onde a natureza encontra-se aperfeiçoada? Não na humanidade em si mesma, mas na seleção de seus “mais elevados exemplares”, conforme o autor já havia afirmado em *Da utilidade e desvantagem da história para a vida* (cf. HL/Co. Ext. II, 9. KSA 1, p. 317). Esse aperfeiçoamento da natureza é o que define fundamentalmente a tarefa da cultura. Sendo ela mesma “natureza transfigurada” (SE/Co. Ext. III, 3. KSA 1, p. 362), a cultura presta serviço à natureza, na medida em que a auxilia na realização de sua meta, a seleção do gênio.

### 2.3. A transfiguração como recompensa pelo heroísmo do gênio

O gênio é aquele que inspira o indivíduo comum à busca da “transfiguração de suas próprias vidas” (SE/Co. Ext. III, 4. KSA 1, p. 369), tese discutida por Nietzsche a partir dos exemplos modernos de Rousseau, Goethe e Schopenhauer, todos eles em algum sentido identificados com a figura do homem trágico. Da análise do “homem schopenhaueriano” se sobressai, contudo, o fato de que ele “*assume para si o sofrimento voluntário da veracidade*”, o qual é pré-requisito para a extinção de sua própria vontade e a “transformação e conversão totais de sua existência” (*idem*, p. 371). Esse modo de “negar” e de “destruir” constitui, em Schopenhauer, o “e-fluir daquele poderoso anseio por sacralização e salvação”. Aos olhos de “homens dessacralizados e verdadeiramente secularizados”, que é o caso de Nietzsche, esse processo ocorre do seguinte modo:

Toda existência que pode ser negada também merece ser negada; e ser veraz significa acreditar em uma existência que não poderia ser negada de modo algum e que é ela própria verdadeira e sem mentira. Por isso o homem veraz percebe o sentido de sua atividade como metafísico, explicável apenas por leis de uma vida diferente, mais elevada e afirmadora no sentido mais profundo: por mais que tudo o que ele faça pareça ser uma destruição e dismantelamento das leis desta vida. Assim, o seu agir deve se tornar um sofrer contínuo, mas ele sabe o mesmo que Mestre Eckhard: “o animal mais rápido a vos carregar até a perfeição é o sofrimento” (*idem*, p. 372).

Nietzsche interpreta o pensamento de Schopenhauer a partir do ponto de vista da afirmação da existência, o que torna a passagem acima anti-schopenhaueriana, sob importantes aspectos. Em primeiro lugar, por afirmar que a veracidade do pensamento de Schopenhauer está em defender a possibilidade de uma existência diversa da atual, da qual, verdadeira e impassível de ser negada, ele teria retirado o sentido metafísico de seu pensamento. Em segundo, por sustentar que apenas tal existência seria, para o filósofo de Danzig, de fato afirmadora. Enfim, por defender que o sofrimento de seu pensamento é decorrente de sua crítica às leis da existência atual.

Sabe-se, entretanto, que um dos pilares da metafísica schopenhaueriana é a negação da transcendência e, em última análise, da possibilidade de um outro mundo. Schopenhauer retira as leis de sua metafísica “imanente” do próprio movimento de objetivação da vontade na única existência possível, a atual. Sob esse ponto de vista, pode-se considerar que há um sentido básico de teleologia da vontade em seu pensamento: não há possibilidade de ajuste ou correção em seu processo de objetivação neste mundo, pois ela ocorre de modo necessário. Que este seja o pior dos mundos possíveis é, portanto, decorrência do fato de que ele é o único possível (cf. SCHOPENHAUER, 2005).

Se Nietzsche está claramente reinterpretando o pensamento de Schopenhauer, a fim de adaptá-lo ao seu próprio ponto de vista, o da afirmação da existência, cabe-nos explicitar e discutir a tese filosófica de fundo para a qual se busca validação. Há um importante indício de resposta no fim da citação acima: o sofrimento possui um inigualável potencial aperfeiçoador e libertador, tese intimamente vinculada à sua concepção de transfiguração da existência. Na sequência do texto, Nietzsche afirma que “chegaria mesmo a pensar que todo aquele que põe diante da alma tal orientação para a vida deve ter seu coração alargado e nele deve brotar uma ardente ânsia por se tornar um daqueles homens schopenhauerianos” (SE/Co. Ext. III, 3. KSA 1, p. 372). Pode-se depreender que o diferencial do sofrimento em comparação às demais instâncias psíquicas humanas é o fato de que ele proporciona uma apropriação da vida, donde se extrai o seu sentido.

Não obstante seus inequívocos benefícios à humanidade, sobretudo o do estabelecimento do sentido da vida, essa apologia do sofrimento tem como contrapartida a perda da possibilidade de uma vida feliz. O caráter aperfeiçoador e libertador do sofrimento é relacionado, por Nietzsche, ao heroísmo: tornar-se melhor e livre é fruto, conforme referência a um trecho

dos *Parerga e Paralipomena*, da coragem de se abrir mão da felicidade terrena<sup>20</sup>. O chamado a “sofrer a vida” provém, no “grande homem”, de uma espécie “exortação interna”, a qual, ao modo do *daimon* socrático, faz com que esses seres de exceção “sintam a vida” e, como afirma Nietzsche de maneira muito semelhante às palavras de Kant no clássico *Resposta à pergunta: o que é esclarecimento?*, permaneçam em si e de si mesmos, no sentido de serem capazes de lhes ditar suas próprias regras e, em última instância, conduzir suas próprias vidas (cf. SE/Co. Ext. III, 4. KSA 1, p. 373-374).

O “heroísmo da veracidade” consiste também em deixar de ser brinquedo do devir, a fim de “se proteger e gozar da multiplicidade das coisas”: isso significa não apenas não confundir ser e devir, atribuindo características do primeiro ao segundo, mas sobretudo encarar o devir como devir. Para tanto, oferece-se a si mesmo como sacrifício e, em uma espécie de “esquecimento de si”, sonda o “fundo desesperado” de todas as coisas, a meu ver uma metáfora para a constatação de que na constituição básica da existência está o devir – ou o contraditório, caso nos seja permitido relacionar o presente texto com a anotação citada anteriormente sobre o conhecimento trágico. A recompensa pelo que Nietzsche sugere ser uma corajosa procura cética da inverdade constitutiva da existência, tomando voluntariamente o sofrimento como seu maior aliado, vem em forma de uma “maravilha da desilusão”:

(...) aproxima-se dele [do homem heroico, W.A.P.] algo inefável, do qual felicidade e verdade são apenas imitações idólatras, a terra perde sua gravidade, seus eventos e poderes se tornam matéria de sonho, uma transfiguração o envolve como nas tardes de verão. No momento em que vê essas coisas, é como se ele começasse a acordar e como se as nuvens de um sonho que aos poucos se esvai ainda o enredassem. Também elas serão em breve dissipadas: e então já é dia (SE/Co. Ext. III, 4. KSA 1, p. 375).

A transfiguração é, nesse contexto, uma recompensa pela busca voluntária do sofrimento e pelo heroísmo cético: felicidade e verdade já não

---

<sup>20</sup> Há uma descrição muito semelhante de Schopenhauer em *O nascimento da tragédia*, onde ele é comparado ao cavaleiro da pintura de Dürer (*Ritter, Tod und Teufel* [1513]), que caminha corajosamente ao lado da morte e do diabo: “aqui, um solitário desconsolado não poderia escolher melhor símbolo do que o Cavaleiro com a Morte e o Diabo, como Dürer o desenhou, o cavaleiro arnesado, com o olhar duro, brônzeo, que sabe tomar o seu caminho assustador, imperturbado por seus hediondos companheiros, e, não obstante, desesperançado, sozinho com seu corcel e seu cão. Um tal cavaleiro düreriano foi o nosso Schopenhauer: faltava-lhe qualquer esperança, mas queria a verdade. Não há quem se lhe iguale” (GT/NT, 20. KSA 1, p. XX. Cf. também GT/NT, 24. KSA 1, p. XX).

mais importam ao gênio, que foi transformado pelo poder encantador da desilusão. Um novo indivíduo, aperfeiçoado pelo sofrimento e livre dos enganos do devir, surge desse processo. A transfiguração do gênio é, em última instância, o que garante o sentido da vida.

#### 2.4. A transfiguração do sofrimento como instrumento e consequência da metafísica

As discussões nietzscheanas sobre a transfiguração do gênio parecem se valer de uma determinada concepção de metafísica, apenas aludida anteriormente em suas afirmações sobre o devir:

No devir tudo é oco, enganador, raso e digno de nosso desprezo; o enigma que o homem deve desvendar a partir do ser, no ser assim e não de outro modo, no imperecível. Agora ele começa a sondar quão profundamente imbricado ele está com o devir, quão profundamente imbricado ele está com o ser – uma gigantesca tarefa se eleva diante de sua alma: destruir tudo o que devém, trazer à luz tudo o que é falso nas coisas (SE/Co. Ext. III, 4. KSA 1, p. 374-375).

Ainda que a passagem acima pudesse sugerir que Nietzsche é um genuíno apologeta da metafísica em seu sentido mais tradicional, o da busca pela essência de todas as coisas, a sequência do texto indica uma preocupação bem mais específica:

Em todas as épocas os homens mais profundos compadeceram-se dos animais justamente porque eles sofrem com a vida e ainda assim não possuem a força para voltar contra si mesmos o espinho do sofrimento e compreender metafisicamente sua existência; sim, ver o sofrimento desprovido de sentido revolta profundamente (SE/Co. Ext. III, 5. KSA 1, p. 377).

À metafísica cabe, portanto, a tarefa de retirar os homens da animalidade, por meio de uma atribuição de sentido ao sofrimento que caracteriza a vida como um todo<sup>21</sup>. São características básicas da vida animal,

---

<sup>21</sup> Um contraponto com o contemporâneo *A filosofia na era trágica dos gregos*, não publicado por Nietzsche, me parece bastante frutífero sob diversos aspectos, os quais não serão desenvolvidos no presente artigo, uma vez que o conceito de transfiguração não ocupa função importante nas suas reflexões. Ainda assim, vale destacar que nesse texto a questão do sentido da vida é colocada por Nietzsche a partir de sua leitura da origem da própria filosofia, em uma análise que engloba os filósofos pré-platônicos. Digna de nota, para o propósito do meu argumento, é a contraposição que o autor desenvolve entre Anaximandro e Heráclito, os quais funcionam como uma espécie de alter-ego de

segundo Nietzsche, o desejo e o sofrimento que lhe corresponde, mas, sobretudo, o cálculo equivocado que vincula a felicidade à satisfação do desejo. Essa descrição funciona, para o autor, como um atestado de que a natureza falhou com os animais e que, em função disso, a sua totalidade se dirige ao homem em busca de redenção<sup>22</sup>. A significação metafísica da existência é alcançada quando à natureza, por meio dos seres de exceção, é garantido se ver como em um espelho:

Esses são aqueles verdadeiros *homens, aqueles não-mais-animais, os filósofos, artistas e santos*; com seu aparecimento e por seu aparecimento a natureza, que nunca dá saltos, dá seu único salto e, mais precisamente, um salto de alegria, pois pela primeira vez ela sente ter alcançado sua meta, justamente ali onde ela compreende que precisa desaprender a ter metas e que apostou alto demais no jogo da vida e do devir. Com esse conhecimento ela se transfigura, e um leve cansaço de fim de tarde, aquilo que os homens chamam de “beleza”, repousa em sua face. O que ela agora anuncia com essas expressões transfiguradas é o grande *esclarecimento* sobre a existência; e o maior desejo que os mortais podem ter é participar permanentemente, e de ouvidos abertos, desse esclarecimento (*idem*, p. 380).

A principal meta da natureza, a qual em certo sentido põe fim em sua teleologia, é alcançada nos filósofos, artistas e santos. Ao se dar conta disso, a natureza se transfigura como um “grande esclarecimento sobre a existência”. Nesse contexto, a transfiguração é, ao mesmo tempo, a consequência do conhecimento metafísico sobre a meta da natureza e a maneira com que se

---

Schopenhauer e Nietzsche, respectivamente: nesse contexto, o filósofo se opõe claramente a uma teoria de dois mundos, atribuída ao pensamento de Anaximandro-Schopenhauer, e dá indícios de estar defendendo uma concepção de metafísica fundamentada no vir-a-ser, no devir – uma posição, portanto, diversa da defendida em *Schopenhauer como educador*. Porém, ao contrapor igualmente a teoria do ser de Parmênides ao pensamento de Anaximandro, Nietzsche demonstra que o enfoque principal de sua discussão é o problema da atribuição de *valor* ao vir-a-ser, criticando enfaticamente todas as tentativas de torná-lo um *delíto*, tal como fizera Schopenhauer (cf. AMUSQUIVAR Jr., 2015, para uma análise da contraposição entre Anaximandro e Heráclito nessa obra).

<sup>22</sup> De modo bastante semelhante, porém com ênfase no papel da arte, e não no gênio, Nietzsche critica a concepção aristotélica de mimesis, afirmando que cabe à arte não apenas a “imitação da realidade natural”, mas lhe servir como um “suplemento metafísico (...), colocada junto dela a fim de superá-la”: “o mito trágico, na medida em que pertence de algum modo à arte, também participa plenamente do intento metafísico de transfiguração inerente à arte como tal; o que é, porém, que ele transfigura, quando apresenta o mundo aparential sob a imagem do herói sofredor? Menos do que tudo a ‘realidade’ desse mundo fenomenal, pois nos diz: ‘Vede! Vede bem! Esta é vossa vida! Este é o ponteiro do relógio de vossa existência!’” (GT/NT, 24. KSA 1, p. 151). Vale ainda destacar que a concepção segundo a qual a natureza busca a sua própria redenção é definida por alguns intérpretes como o “supernaturalismo romântico” de Nietzsche (cf. esp. URE, 2008, p. 124).

comunica o sentido da existência, qual seja, que a natureza alcance “(...) seu próprio esclarecimento sobre si mesma, de modo que ela finalmente tenha diante de si, como uma estrutura pura e acabada, aquilo que nunca lhe é dado ver claramente na inquietude de seu devir – portanto para o seu autoconhecimento” (*idem*, p. 382).

## 2.5. O papel da transfiguração na promoção do gênio

De modo mais amplo, pode-se afirmar que o conceito de transfiguração está intimamente vinculado ao uso estratégico que Nietzsche faz do “homem schopenhaueriano” em *Schopenhauer como educador*: a fim de tratar do impacto causado no leitor pela sua filosofia, Nietzsche não discute a biografia de Schopenhauer, mas reinterpreta a sua doutrina, de maneira a adaptá-la ao seu próprio modo de pensar. O enfoque do argumento recai, a meu ver, precisamente nesse impacto: ele causa uma espécie de transformação decisiva em seu leitor, razão pela qual figuras como a sua devem ser cultivadas pela cultura. O gênio garante o sentido da existência tanto pela transfiguração causada naqueles que entram em contato com sua obra, quanto, sobretudo, pela sua própria existência enquanto gênio. Afinal, ele é a meta sempre almejada pela natureza, mas que pode ser realizada apenas pela cultura. Deve-se ainda destacar que a função desempenhada pelo conceito de transfiguração está diretamente relacionada ao uso nietzscheano, também estratégico, da metafísica: se em *O nascimento da tragédia* o autor em determinada medida lança mão de uma concepção ontológica da existência, a fim de garantir-lhe um sentido, suas reflexões sobre o ser e o devir em *Schopenhauer como educador*, em sua relação com o papel do gênio e da cultura, indicam uma concepção de metafísica comprometida apenas com o problema do sentido da existência.

## Considerações finais

A transfiguração pode ser entendida, em *O nascimento da tragédia*, como um movimento de criação de novas condições de vida, nas quais ela possa não apenas ser vivida, mas sobretudo desejada, a despeito de sua condição essencial de sofrimento. Nesse contexto, trata-se de uma tarefa de estetização da existência, cuja imagem modelar é encontrada na célebre pintura de Rafael. Esse movimento estético tem como ponto de partida a própria natureza, a qual, por necessidade, engendra o processo de transfiguração, a fim de lidar com o caráter trágico da existência: trágica é a necessidade de atribuição de



sentido ao vir a ser, e o pessimismo nietzscheano, representado pela sabedoria de Sileno, parece ser derivado dessa constatação. Por ser a transfiguração um movimento inerente à própria natureza, o jovem Nietzsche não busca exatamente negar ou, como querem alguns intérpretes (cf. HAUFF [1904]; GOEDERT [1988]), superar o pessimismo schopenhaueriano, mas lhe dar uma nova forma<sup>23</sup>.

A transfiguração torna-se, já em *O nascimento da tragédia*, um importante conceito para ir além da importante, porém insuficiente e desgastada, oposição entre as filosofias de Schopenhauer e Nietzsche em termos de negação e afirmação da existência. O pessimismo nietzscheano tem como compromisso antes de qualquer coisa a transfiguração da existência, no sentido de que a transfiguração é não apenas um pré-requisito e uma etapa de afirmação da existência, mas sobretudo de que o próprio conceito nietzscheano de afirmação só pode ser definido em termos de transfiguração. Ademais, Nietzsche não retoma ingenuamente a metafísica schopenhaueriana em sua obra de estreia. Se assim fosse, o filósofo teria concebido a vontade como um impulso cego que deve ser negado ou afirmado. O que o filósofo faz, ao invés de buscar meios para a afirmação ou negação da vontade, é ampliar o conceito de vontade para o genérico “vida”, e discuti-lo em termos daquilo que a torna desejável. A “metafísica” do pessimismo de *O nascimento da tragédia* está comprometida antes de qualquer coisa com o problema do sentido da vida, o qual envolve a pergunta pela necessidade sua justificação e redenção. Não por acaso, Nietzsche altera o seu ponto de vista dez anos mais tarde, em *A gaia ciência*: “como fenômeno estético a existência nos é ainda suportável” (FW/GC, 107. KSA 3, p. 464; cf. SALAQUARDA, 1999, p. 88).

Essa concepção deflacionada de metafísica torna-se mais clara em *Schopenhauer como educador*, onde Nietzsche, por meio do conceito de transfiguração, leva adiante a tese de que compete à cultura dar prosseguimento ao processo de transformação iniciado na natureza, o qual tem como meta a seleção e o cultivo do gênio, com o que estaria garantido o sentido da existência. Se em *O nascimento da tragédia* a transfiguração está comprometida com o projeto de uma estetização do vir a ser, e o uso que se faz da metafísica tem muito mais o intuito de dar conta do conceito de vida, em *Schopenhauer como educador* a ênfase da transfiguração recai na busca pelas

---

<sup>23</sup> O jovem Nietzsche parece estar de acordo, portanto, com a definição schopenhaueriana do pessimismo a partir da pergunta colocada pelo sentido da vida, qual seja, se a não-existência é preferível à existência. O que cada um deles vai conceber como arte, e especialmente tragédia, é o que vai demarcar o início de uma série de importantes diferenças entre seus pensamentos, sobretudo as suas concepções de metafísica.

condições que a cultura deve oferecer à natureza para a formação e o cultivo do gênio. Em ambos os casos, não obstante, o que está colocado em questão é a atribuição de sentido ao todo da existência.

## Referências

- AMUSQUIVAR JR., N. P. *A filosofia trágica entre o pessimismo e o trágico: uma polémica na interpretação de Nietzsche sobre Anaximandro e Heráclito*. IFCH-UNICAMP, Dissertação de Mestrado, 2015.
- ARALDI, C. “As criações do gênio – Ambivalências da “metafísica da arte” nietzscheana”. In: *Kriterion*, Belo Horizonte, n. 119 (2009), p. 115-136.
- BABICH, B. “Between Hölderlin and Heidegger: Nietzsche’s transfiguration of philosophy”. In: *Nietzsche-Studien*, 29, 2000, p. 267-301.
- BRUM, J. T. *O pessimismo e suas vontades: Schopenhauer e Nietzsche*. Rio de Janeiro: Rocco, 1998.
- BURCKHARDT, J. *Historia de la cultura griega*. Tradução de Eugenio Imaz. Barcelona: Iberia, 1974.
- CARTWRIGHT, D. “Reversing Silenus’ wisdom”. In: *Nietzsche-Studien* 20 (1991), 309-313
- CHAVES, E. “Êxtase e jogo estético: a propósito de *O Nascimento da Tragédia*”. In: *Perspectiva Filosófica*, vol.1, nº 37, janeiro/julho 2012, p. 75-94.
- DAHLKVIST, T. *Nietzsche and the Philosophy of Pessimism. A study of Nietzsche’s Relation to the Pessimistic Tradition: Schopenhauer, Hartmann, Leopardi*. Uppsala: Uppsala Studies in History of Ideas 35, 2007.
- DECHER, F. “Nietzsches Metaphysik in der ‚Geburt der Tragödie‘ im Verhältnis zur Philosophie Schopenhauers”. In: *Nietzsche-Studien* 14 (1985), 110-125.
- GOEDERT, G. *Nietzsche der Überwinder Schopenhauers und des Mitleids*. Amsterdam: Rodopi/Würzburg: Königshausen & Neuman, 1988.
- \_\_\_\_\_. “Nietzsches dionysische Theodizee. Höhepunkt seiner Abwendung von Schopenhauer”. In: SCHIRMACHER, W. (Hrsg.) *Schopenhauer, Nietzsche und die Kunst* (Schopenhauer-Studien, 4). Viena: Passagen, 1991. P. 45-54.
- GRIMM, J.; GRIMM, W. „Bedürfnis“. *Deutsches Wörterbuch von Jacob und Wilhelm Grimm*. 16 Bde. in 32 Teilbänden. Leipzig 1854-1961. Quellenverzeichnis Leipzig 1971a. Online-Version vom 13.11.2017.

\_\_\_\_\_. „Nöthigung“. *Deutsches Wörterbuch von Jacob und Wilhelm Grimm*. 16 Bde. in 32 Teilbänden. Leipzig 1854-1961. Quellenverzeichnis. Leipzig 1971b. Online-Version vom 14.11.2017.

\_\_\_\_\_. „Nothwendigkeit“. *Deutsches Wörterbuch von Jacob und Wilhelm Grimm*. 16 Bde. in 32 Teilbänden. Leipzig 1854-1961. Quellenverzeichnis Leipzig 1971c. Online-Version vom 13.11.2017.

HAUFF, W. von. *Die Überwindung des schopenhauerschen Pessimismus durch Friedrich Nietzsche*. Halle: C. A. Kaemmer & Co., 1904.

LALANDE, A. *Vocabulário técnico e crítico da filosofia*. Tradução de Fátima Sá Correia, Maria Emília V. Aguiar, José Eduardo Torres e Maria Gorete de Souza. São Paulo: Martins Fontes, 1993 [1926].

LOPES, R. A. *Ceticismo e vida contemplativa em Nietzsche*. FAFICH-UFMG, Tese de Doutorado, 2008.

MATTIOLI, W. *O inconsciente no jovem Nietzsche: da intencionalidade das formas naturais à vida na linguagem*. FAFICH-UFMG, Tese de Doutorado, 2016.

MÜLLER, E. „Asthethische Lust“ und „dionysische Weisheit“: Nietzsches Deutung der griechischen Tragödie“. In: *Nietzsche-Studien* 31 (2002), 134-153.

NIEMEYER, C. *O léxico de Nietzsche*. Tradução de André Muniz Garcia et al. São Paulo: Edições Loyola, 2014 [2011].

NIETZSCHE, F. *A visão dionisiaca do mundo e outros textos de juventude*. Tradução Marcos Sinésio Pereira Fernandes, Maria Cristina de Santos Souza. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

\_\_\_\_\_. *O nascimento da tragédia: ou Helenismo e Pessimismo*. Tradução de J. Guinsburg. São Paulo: Companhia das Letras, 1992.

\_\_\_\_\_. *Sämtliche Briefe. Kritische Studienausgabe* (KSB: 08 vols.). Hrsg. von G. Colli und M. Montinari. Berlin/New York: de Gruyter, 1986.

\_\_\_\_\_. *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe* (KSA: 15 vols.). Hrsg. von G. Colli und M. Montinari. Berlin/New York: de Gruyter, 1988.

\_\_\_\_\_. *Schopenhauer como educador* considerações extemporâneas, 3ª parte. Tradução de Giovane Rodrigues Filho e Tiago Trajan. São Paulo: Mundaréu, 2018.

\_\_\_\_\_. *Segunda consideração intempestiva: Da utilidade e desvantagem da história para a vida*. Tradução de Marco Antônio Casanova. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2003.

\_\_\_\_\_. *Sobre a utilidade e a desvantagem da história para a vida*. Segunda consideração extemporânea. Tradução de André Itaparica. São Paulo: Hedra, 2017.

- NUSSBAUM, M. C. “Nietzsche, Schopenhauer, and Dionysus”. In: JANAWAY, C. (Ed.). *The Cambridge Companion to Schopenhauer*. New York: Cambridge University Press, 2006, p. 340-74.
- OTTMANN, H. (Hrsg.). *Nietzsche-Handbuch*. Leben-Werk-Wirkung. Stuttgart/Weimar: Verlag J. B. Metzler, 2000.
- PAULA, W. A. de. “Filosofia como ‘visão de mundo’: sobre a crítica à metafísica no jovem Nietzsche, à luz de sua relação com a filosofia schopenhaueriana”. In: *Philosophos*, Goiânia, v. 21, n. 2, p. 315-352, Jul./Dez. 2016.
- \_\_\_\_\_. *Nietzsche e a transfiguração do pessimismo schopenhaueriano. A concepção de filosofia trágica*. Tese de Doutorado. Universidade Estadual de Campinas, 2013.
- \_\_\_\_\_. “Ordenação moral de mundo e justificação da existência na metafísica de Schopenhauer”. In: *Trans/Form/Ação*, Marília, v. 43, n. 1, p. 255-282, Jan./Mar., 2020a.
- \_\_\_\_\_. “O trágico no jovem Nietzsche: da estética da tragédia à autossupressão do esclarecimento filosófico”. In: *Síntese*, Belo Horizonte, v. 47, n. 148, p. 331-352, Mai./Ago., 2020b.
- \_\_\_\_\_. “Sócrates e a autossupressão do socratismo em *O nascimento da tragédia*”. In: *Cadernos Nietzsche*, Guarulhos/Porto Seguro, v. 40, n. 1, p. 220-250, janeiro/abril, 2019.
- REIBNITZ, B. von. *Ein Kommentar zu Friedrich Nietzsche “Die Geburt der Tragödie aus dem Geiste der Musik” (Kapitel 1-12)*. Stuttgart: J. B. Metzler, 1992.
- RETHY, R. “The tragic affirmation of the Birth of Tragedy”. In: *Nietzsche-Studien* 17 (1988), 1-44.
- RITTER, J.; GRÜNDER, K.; GABRIEL, G. (Hg.). *Historisches Wörterbuch der Philosophie online*. Basel, Schweiz: Schwabe Verlag, 1971-2007.
- SCHOPENHAUER, A. *Sämtliche Werke*. Herausgegeben von Paul Deussen. München: Piper Verlag, 1911-1926, Bd. I-VI (Versão em CD-ROM: “Schopenhauer im Kontext”).
- \_\_\_\_\_. *O mundo como vontade e como representação*. Tradução de Jair Barboza. São Paulo: UNESP, 2005.
- \_\_\_\_\_. *O mundo como vontade e como representação, segundo tomo: Suplementos aos quatro livros do primeiro tomo*. Tradução de Jair Barboza. São Paulo: UNESP, 2015.
- SALAUQUARDA, J. “A última fase de surgimento de A gaia ciência”. In: *Cadernos Nietzsche* 6 (1999), p. 75-93.
- STRONG, T. “Philosophy of the Morning: Nietzsche and the Politics of Transfiguration”. In: *Journal of Nietzsche Studies*, 39, 2010, p. 51-65.

- SILK, M. S.; STERN, J. P. *Nietzsche on tragedy*. New York: Cambridge University Press, 1981.
- SIMMEL, G. *Schopenhauer und Nietzsche*. Ein Vortragszyklus. In: SIMMEL, G. Gesamtausgabe, Band 10. Herausgegeben von Otthein Rammstedt. Stuttgart/Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1989ff.
- SÜSSEKIND, P. “Schiller e os gregos”. In: *Kriterion*, Belo Horizonte, nº 112, Dez/2005, p. 243-259.
- SOLL, I. “Schopenhauer, Nietzsche, and the Redemption of life through Art”. In: JANAWAY, C. (ed.). *Willing and Nothingness: Schopenhauer as Nietzsche’s educator*. Oxford: Clarendon Press, 1998, p. 79-115.
- TONGEREN, P. van. “A arte da transfiguração”. In: GARCIA, A. L. M.; ANGIONI, L. (Orgs.) *Labirintos da filosofia: Festschrift aos 60 anos de Oswaldo Giacoia Júnior*. Tradução de Wander Andrade de Paula. Campinas, SP: Editora PHI, 2014[1994], p. 253-277.
- YOUNG, J. *Nietzsche’s philosophy of art*. Cambridge: Cambridge University Press, 1992.
- WOTLING, P. *Nietzsche et le problème de la civilisation*. Paris: Quadrige/PUF, 2009 [1995].
- ZALTA, Edward N. (ed.). *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. URL = <https://plato.stanford.edu/> (acesso em 01/06/2020).

Email: wanderdepaula@gmail.com

Recebido: 10/2020  
Aprovado: 05/2022