

## Do trágico à dramatização em Nietzsche e Deleuze

### Resumo

*Este artigo se propõe a apresentar a passagem do que Deleuze designa método trágico em Nietzsche à dramatização. Segundo Deleuze, Nietzsche, em seus Fragmentos póstumos e em Ecce homo, renuncia a concepção do trágico, que ele havia proposto em O nascimento da tragédia, e postula o trágico segundo a alegria e a afirmação. Nessa passagem, o drama, no trágico, desprovido do pathos dialético e cristão, torna-se método de dramatização.*

**Palavras-chave:** afirmação; alegria; dramatização; trágico; pathos.

### Abstract

*This article proposes to present the passage from what Deleuze designates Nietzsche's tragic method to dramatization. According to Deleuze, Nietzsche, in his Posthumous Fragments and Ecce homo, renounces the tragic conception he has proposed in The birth of tragedy and postulates the tragic according to joy and affirmation. In this passage, the drama, in tragic, devoid of dialectical and Christian pathos, becomes the method of dramatization.*

**Keywords:** affirmation; joy dramatization; tragic; pathos.

Este artigo se propõe a aproximar a idéia de trágico desprovida do *pathos* dialético e cristão, tal como apresentado por Nietzsche em *Ecce homo* e nos *Fragmentos Póstumos* acerca da *Vontade de Potência*, da noção de dramatização em Deleuze<sup>1</sup>.

---

1 Nietzsche, Friedrich. *Ecce homo*. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 1995. Nietzsche, Friedrich. *La volonté de puissance*. T. I e II. Traduit de l'allemand par Geneviève Bianquis. Paris: Galimard, 1995. Doravante sempre que nos referirmos aos Fragmentos Póstumos sobre a *Vontade de Potência*, diremos *Vontade de Potência*.

\* Doutora em Filosofia pela Universidade do Estado do Rio de Janeiro (UERJ). Pós-Doutoranda em Filosofia pela Universidade Estadual de Campinas (UNICAMP). Professora Substituta do Departamento de Filosofia da UERJ. Professora do C.E. Pedro Álvares Cabral.

Nietzsche nos apresenta, ao longo de sua obra, duas acepções diferenciadas do trágico: na primeira delas, *O nascimento da tragédia*, o trágico é concebido, por ele, segundo o caráter dialético e cristão da tradição filosófica do ocidente, isto é, a partir das noções de contradição, de negação e de sofrimento<sup>2</sup>. Em seus escritos finais, sobre a *Vontade de Potência* e em *Ecce homo*, o autor reconhece que esse *pathos* dialético e cristão, que caracteriza *O nascimento da tragédia*, compromete todo o sentido do trágico que, segundo ele, é o da afirmação e o da alegria.

Em *Nietzsche e a filosofia*, Deleuze disserta sobre essa problemática do trágico, procurando introduzir essas duas acepções diferenciadas que Nietzsche nos apresenta acerca do trágico<sup>3</sup>. Ao apresentar o método trágico que atravessa a obra de Nietzsche, Deleuze postula que, nesse método, o *drama* está por demais impregnado do *pathos* dialético e cristão que compromete seu sentido. Desse modo, Deleuze pretende retirar esse *pathos* dialético e cristão, do drama, para que o drama se torne método de dramatização. Nesse sentido, afirma ele:

O método consiste no seguinte: relacionar um conceito com a vontade de potência, para localizar o sintoma de uma vontade sem a qual não poderia sequer ser pensado (nem o sentimento experimentado, nem a ação empreendida). Um tal método corresponde à questão trágica. É o próprio método trágico. Ou mais precisamente, se se eliminar da palavra “drama” todo o *pathos* dialético e cristão que lhe compromete o sentido, ela é método de dramatização (Deleuze, 2003, p.89)

Ao retirar o *pathos* dialético e cristão do drama, no método trágico de Nietzsche, Deleuze não somente atinge o método de dramatização, como também nos possibilita aceder ao sentido do trágico, postulado por Nietzsche em seus escritos finais<sup>4</sup>.

Acreditamos que o método de dramatização de Deleuze se aproxima dessa concepção de trágico desprovido do *pathos* dialético e cristão de Nietzsche na medida em que ambos remetem à individuação, à afirmação e à alegria e não à

2 Idem. *O nascimento da tragédia*. Tradução de J. Guinsburg. São Paulo: Companhia das Letras, 1992.

3 Deleuze, Gilles. *Nietzsche e a filosofia*. Tradução de Edmundo Fernandes Dias e Ruth Joffily Dias. Editora Rio, 1976.

4 A esse respeito Cf. Deleuze, Gilles. *Nietzsche et la philosophie*. Paris: PUF, 2003. p.89.

negação, à contradição dialética e nem mesmo ao sofrimento cristão. Embora a dramatização compreenda ainda outras noções como a multiplicidade e a idéia de virtualidade. Nessa passagem, a questão trágica de Nietzsche torna-se em Deleuze pergunta dramatizada e dramatizável.

### As questões em Nietzsche

Assim como em *O método de dramatização*, também em *Nietzsche e a filosofia*, Deleuze afirma que a metafísica tradicional tem por hábito formular a questão da essência a partir da pergunta: O que é?<sup>5</sup>. Segundo ele, essa pergunta é reconhecida por todos e vem sendo colocada desde Sócrates. Em Platão, por exemplo, a oposição entre essência e aparência, bem como entre ser e devir sempre depende de um certo modo de perguntar, de colocar a questão. A pergunta O que é? pressupõe um modo particular de pensar. Quando Platão se pergunta sobre O que é o belo? e sobre O que é o justo?, por exemplo, ele parece estar preocupado em opor esse tipo de pergunta a qualquer outro tipo. Nesse caso ele opõe Sócrates, tanto a rapazes jovens, quanto a velhos teimosos e até mesmo aos sofistas.

Todavia, parece ser comum que todos respondam à pergunta dizendo o que é justo, o que é belo, ou seja, dando exemplos do que seja justo ou belo, como nos diz Deleuze: “uma jovem virgem, uma égua, uma panela...” (Deleuze, 2003, p.62). É aí que Sócrates triunfa, ao afirmar que não se responde à pergunta *O que é o belo?* dando exemplos do que seja belo, mas sim dizendo, isto é, explicando o que é o belo enquanto tal, independentemente de uma jovem bela ou de objetos que sejam belos. É nesse sentido que Platão distingue as coisas belas, que só são belas acidentalmente e segundo o devir, do belo que necessariamente é o belo segundo o ser e a essência. Em razão disso, Deleuze afirma que a oposição entre essência e aparência, bem como entre ser e devir, em Platão, depende estritamente do modo como se formula a pergunta.

Contudo, Deleuze assinala que o método socrático não parece ser tão seguro, justamente, porque esse método só domina os diálogos aporéticos, nos quais, segundo ele, reina o niilismo, na medida em que eles desembocam no vazio da *aporia* e, por consequência, na suspensão do diálogo. Certamente,

5 Deleuze, Gilles. “O método de dramatização” in *A ilha deserta e outros textos*. Edição preparada por David Lapoujade. Organização da edição brasileira e revisão técnica de Luiz B. L. Orlandi. São Paulo: Iluminuras, 2006.

aludir ao que é belo quando se pergunta acerca do que é o belo não é responder a questão proposta. No entanto, a pergunta *O que é o belo?* também não parece, para Deleuze, ser absolutamente legítima e bem colocada, sobretudo ao se tratar de uma essência por se descobrir.

Eventualmente, resplandece uma luz súbita, mas que logo se apaga, porém esta fagulha parece ser suficiente para indicar-nos qual era a idéia dos sofistas. Hípias, por exemplo, não se contentava em responder à pergunta *O que é?*, pois para este sofista a questão *Quem?* era a melhor questão, precisamente, porque ela era a mais apta a determinar a essência. A pergunta *Quem?* não remetia, como pretendia Sócrates, somente aos exemplos isolados, mas sim à continuidade dos objetos concretos tomados em seu próprio devir, ao devir-belo de todos os objetos que podem ser citados como exemplo. Deleuze vê na arte sofisticada um método elaborado, que implica uma concepção original da essência na qual não se pergunta mais *O que?*, mas *Quem?*, por exemplo: *Quem é belo?*, *Quem é justo?* e não *O que é o belo?*, *O que é o justo?*. Arte empirista e pluralista que se opõe à dialética.

Entretanto, para Nietzsche, a questão *Quem?* tem outros segredos, ela procura investigar quais são as forças que se apoderam de uma determinada coisa, qual é a vontade que possui tal coisa; quem se exprime, quem se manifesta e se esconde em determinada coisa. Para este pensador, a questão *Quem?* é a única que nos conduz à essência, já que a essência é precisamente o sentido e o valor da coisa. A essência se determina através das forças que têm afinidade com a coisa e da vontade em afinidade com essas forças.

### O problema do método

Quando nos deparamos com a questão *O que é?* para Nietzsche, estamos diante da pior metafísica; na verdade, somente colocamos a questão *Quem?*, porém de modo indireto, cego, confuso e inconsciente. A questão *O que é?* é, portanto, a pior maneira de se colocar um sentido. A essência, o ser, pressupõe uma pluralidade, já que é uma realidade perspectivada. Na verdade, a questão é sempre *O que é?* – para mim – ou seja, para nós, para tudo o que vive. A pergunta *O que é o belo?* questiona, na verdade, a partir de que ponto de vista as coisas são belas, ao mesmo tempo em que, o que não nos aparece como belo, como o seria, isto é, de que outro ponto de vista o seria? Desse modo, no fundo perguntamos: quais são as forças que tornam ou tornariam as coisas belas ao se apropriar delas, e ainda, quais as outras forças que se sub-

metem a estas ou resistem a elas? A arte plural, pluralista, não nega a essência, mas a faz depender, em cada caso, de uma afinidade de fenômenos e de forças; trata-se, pois, de uma correlação entre força e vontade. A essência de uma coisa encontra-se na força que a possui e que nela se expressa, desenvolve-se nas forças em afinidade com ela, compromete-se ou destrói-se por forças que nela se opõem e que dela se apoderam; como afirma Deleuze: “a essência é sempre o sentido e o valor” (Deleuze, 2003, p.88).

Desse modo, a questão Quem? ressoa em todas as coisas e sobre todas as coisas. A partir disso a pergunta passa então a ser: Quais forças?, Qual vontade? Essa é, segundo Deleuze, a questão trágica, pois tal questão é totalmente dirigida a Dionísio, porque ele é o deus que se esconde e se manifesta, Dionísio é querer. Para Deleuze, a questão Quem? encontra sua instância suprema em Dionísio ou mesmo na vontade de potência, como afirma ele: “Dionísio, a vontade de potência, é aquilo que a preenche todas as vezes em que é colocada” (Deleuze, 2003, p.88). Nesse caso, não será preciso perguntar Quem quer?, Quem interpreta?, Quem avalia? porque por toda parte e sempre a vontade é Aquilo que, ou seja, *Quem* (Nietzsche, 1995, 204). Dionísio é o deus das metamorfoses, o uno do múltiplo, isto é, o uno que afirma o múltiplo e se afirma do múltiplo. A resposta que surge quando se pergunta Quem? é sempre Dionísio. Por isso ele aparece como sedutor, esconde-se, adquire outra forma, muda de forças.

Desse tipo de pergunta deriva um método. Desde que seja dado um conceito, um sentimento, uma crença, eles serão tratados como sintomas de uma vontade que quer algo. O que quer aquele que diz isso ou aquilo, que pensa isto ou experimenta aquilo? Ele não poderia pensá-lo, dizê-lo, senti-lo se não tivesse tal vontade, tal ou tais forças, tal modo de ser. Este é, para Deleuze, o método de Nietzsche, método que se encontra exposto em toda a sua obra e na *Genealogia da moral* de modo particularmente sistemático<sup>6</sup>.

O querer é um ato singular, ele constitui a instância genética e crítica de nossas ações, sentimentos e pensamentos. Segundo a perspectiva de Deleuze, para Nietzsche, o método consiste em relacionar um conceito com a vontade de potência a fim de localizar o sintoma de uma vontade. Tal conceito só poderia ser pensado a partir dessa vontade; bem como o sentimento ser experimentado, a ação ser executada. Esse método diz respeito à questão trágica, ele é o próprio método trágico. Contudo, para Deleuze, nesse método trágico,

6 Cf. Nietzsche, Friedrich. *La généalogie de la morale*. Traduit de l'Allemand par Isabelle Hildenbrand et Jean Gratién. Paris: Gallimard, 1971.

o drama está por demais impregnado do *pathos* dialético e cristão que compromete seu sentido. É preciso, então, eliminar esse *pathos* do drama para que ele se torne método de dramatização.

Segundo reconsideração de Nietzsche e de Deleuze, *O nascimento da tragédia* prende-se ainda ao caráter dialético e cristão da tradição do Ocidente, isto é, à contradição, à negação e ao sofrimento. Para Nietzsche, tal caráter, que se exprime em toda essa obra, é próprio da filosofia alemã, como afirma ele: "... ela tem mofos indiscretos de hegelianismo, mas algumas de suas fórmulas cheiram ao odor cadavérico próprio a Schopenhauer" (Nietzsche, 1995, p.286).

Ao reconhecer que *O nascimento da tragédia* está impregnado deste odor dialético e cristão da filosofia alemã, que implica também o sofrimento, Nietzsche procura, em *Ecce homo* e na *Vontade de potência*, redefinir sua própria concepção do trágico, cujo sentido é o da afirmação e o da alegria, sem o sofrimento, como diz ele: "Eu prometo uma era trágica: a arte suprema do dizer Sim à vida, a tragédia, renascerá quando a humanidade tiver atrás de si a consciência das mais duras, porém necessárias guerras, sem sofrer com isso..." (Nietzsche, 1995, p.289).

### O pensamento trágico de Nietzsche

Segundo a perspectiva de Deleuze, a visão trágica de Nietzsche se opõe às visões dialética e cristã. Na verdade, para Nietzsche, a tragédia tem três modos de morrer: o primeiro deles é através da dialética de Sócrates, sua morte euripídiana, a segunda morte é por meio do cristianismo e, finalmente, a terceira morte se dá pela dialética moderna e por Wagner<sup>7</sup>. Nietzsche insiste no caráter cristão da dialética e da filosofia alemãs, como afirma ele:

Os alemães me compreenderão logo se eu disser que a filosofia está corrompida por sangue de teólogo. O pastor protestante é o avô da filosofia alemã, o próprio protestantismo o seu *peccatum originale*. Definição do protestantismo: a hemiplegia do cristianismo e da razão... Basta pronunciar o nome 'Tübinger Stift' para compreender tudo o que

7 A esse respeito Cf Nietzsche, Friedrich. "Socrate et la tragédie" in: *Écrits posthumes 1870-1873*. Traduit de l'Allemand par Jean-Louis Backes. Paris Gallimard, 1975. p.31-46; Nietzsche, Friedrich. *La naissance de la tragédie*. Traduit de l'Allemand par Michel Haar1, Philippe Lacoute-Labarthe et Jean-Luc Nancy. Paris: Gallimard, 1974. 1,14 ; Nietzsche, Friedrich. *Ecce homo*. Traduit de l'Allemand par Jean-Claude Hémerly. Paris: Gallimard, 1974. XIII p.326.

a filosofia alemã é no fundo: uma teologia dissimulada. Os Suábios são os melhores mentirosos da Alemanha: eles mentem com toda inocência... (Nietzsche, 1974, 10).

Nietzsche afirma com veemência que toda a filosofia alemã está impregnada de cristianismo. Essa filosofia não passa, para ele, de uma teologia acrescida de astúcia. Ele enfatiza o *Tübinger Stift*, pois se trata do célebre seminário protestante no qual Hegel, Hölderlin e Schelling foram condiscípulos. Todos eles eram Suábios, os quais, segundo ele, são os melhores mentirosos da Alemanha, na medida em que há uma inocência em suas mentiras<sup>8</sup>. Nietzsche fica estarrecido quando pensa naqueles que acreditaram, por exemplo, na época do surgimento de Kant, que ele traria alegria e que com ele haveria uma mudança para melhor. Para ele, o sucesso obtido por Kant foi o sucesso de um teólogo, somente um entrave para os alemães como afirma ele:

De onde vem a convicção propagada na Alemanha (e que ainda hoje encontra eco), que com Kant se preparava uma evolução decisiva – para melhor ? [...] O sucesso de Kant só é um sucesso de teólogo: Kant [...] foi um entrave a mais para a probidade alemã... (Nietzsche, 1974, 10)

No que diz respeito à concepção do trágico, para Nietzsche, o cristianismo e a dialética são incapazes de viver, de compreender e de pensar o trágico, como afirma ele:

...tenho o direito de considerar-me o primeiro filósofo trágico – ou seja, o mais extremo oposto e antípoda de um filósofo pessimista. Antes de mim não há essa transposição do dionísio em um *pathos* filosófico: falta a sabedoria trágica – procurei em vão por indícios dela inclusive nos *grandes* gregos da filosofia, aqueles dos dois séculos antes de Sócrates (Nietzsche, 1995, p.64)

Segundo Nietzsche, nem mesmo os gregos foram capazes de expressar o sentido verdadeiro do trágico, que é, para ele, aquele do dizer Sim à vida, mesmo em seus mais duros e estranhos problemas; o querer viver significa alegrar-se com o inesgotável e fecundo sacrifício. Este é, para Nietzsche, o sentido do

8 A esse respeito Cf. Idem. *Ibidem*. “Notes et variantes de *Lantéchrist*” estabelecidas por G. Colli e M. Montinari. Paris: Gallimard, 1974. p.485 (p.167, 10. 3).

*dionisíaco*. O que não significa se livrar do pavor e da compaixão, nem mesmo purificar-se de um afeto temeroso a partir de uma descarga intensa, tal como o pensava Aristóteles – o sentido da *katharsis*<sup>9</sup>. Para Nietzsche, o sentido do trágico, ou dionisíaco, está para além do pavor e da compaixão, mas quer dizer, antes, ser em si mesmo a eterna volúpia do devir.

Para este pensador, a tradição dialética concebe o trágico segundo a negação, a oposição e a contradição, como observa Deleuze:

A dialética propõe uma certa concepção do trágico: liga o trágico ao negativo, à oposição, à contradição. A contradição do sofrimento e da vida, do finito e do infinito na própria vida, do destino particular e do espírito universal na idéia; o movimento da contradição, e também da sua solução: eis como o trágico é representado (Deleuze, 2003, p.12)

Mesmo que Nietzsche conceba *O Nascimento da tragédia* sob a influência de Schopenhauer, percebe-se que ele não é dialético, até porque o próprio Schopenhauer também não idolatrava a dialética. *O Nascimento da Tragédia* distingue-se, segundo Deleuze, da dialética pela maneira como a contradição e sua solução são concebidas: nela a antítese se transforma em unidade, já que a contradição e sua solução desempenham o papel de unidades essenciais. Contudo, para entendermos melhor como Nietzsche irá conceber a nova noção do trágico, é importante observarmos o movimento desta primeira e complexa obra, tal como Nietzsche nos apresenta:

1) *O Nascimento da tragédia* se desenvolve à sombra das categorias dialéticas cristãs de justificação, de redenção e de reconciliação. Nesta obra há contradição entre a unidade primitiva e a individuação, entre o querer e a aparência, entre a vida e o sofrimento. Esta contradição original testemunha contra a vida, acusando-a. A vida precisa ser justificada, isto é, resgatada do sofrimento e da contradição.

2) A contradição se reflete na oposição entre Dionísio e Apolo. Ao divinizar o princípio de individuação, construir a aparência da aparência, a bela aparência, o sonho ou imagem plástica, Apolo se liberta do sofrimento. Enquanto Dionísio re-

<sup>9</sup> A esse respeito Cf. Idem. *La naissance de la tragédie*. op. cit. 22. p.130-134. Cf também Aristóteles. *Poética*. Tradução de Eudoro de Souza. São Paulo: Ars Poética, 1992. VI, 27. Trataremos desse assunto posteriormente.

torna à unidade primitiva, elimina o indivíduo, arrasta-o para o grande naufrágio e o absorve no ser original. Desse modo, Dionísio só faz reproduzir a contradição como a dor da individuação, mas a resolve num prazer superior, na medida em que nos participa da superabundância do ser único ou do querer universal<sup>10</sup>.

Apolo e Dionísio têm um modo próprio de resolver a contradição. Apolo imediatamente através da contemplação da imagem plástica e Dionísio imediatamente por meio da reprodução, através do símbolo musical da vontade. Dionísio é o próprio fundo sob o qual Apolo tece a bela aparência; mas é Dionísio quem grita sob Apolo. A antítese tem, portanto, necessidade de se resolver, isto é, transformar-se em unidade<sup>11</sup>. Mais tarde, em seus escritos finais acerca da *Vontade de Potência*, Nietzsche reconhece que no fundo ele teria se esforçado por adivinhar porque o apolinismo grego emerge de um solo dionisiaco e ainda porque o Grego dionisiaco deveria se tornar apolíneo<sup>12</sup>.

3) A tragédia é a reconciliação, a aliança admirável e vulnerável dominada por Dionísio. Dionísio é o fundo do trágico, o único personagem trágico. A tragédia grega em sua antiga configuração tinha por objeto somente os sofrimentos de Dionísio. Dionísio foi o único herói cênico. Até Eurípides, Dionísio sempre fora o herói trágico; todas as figuras afamadas do palco grego, Prometeu, Édipo, por exemplo, são somente máscaras do proto-herói, Dionísio. Por trás de todas essas máscaras se esconde a figura de um único herói, da divindade. O único Dionísio verdadeiro surge numa pluralidade de configurações, nas máscaras de um herói lutador. Dionísio aparece, sob efeito de Apolo que interpreta para o coro seu estado dionisiaco, com precisão e nitidez épicas. No fundo o herói é Dionísio sofredor, dos Mistérios, o deus que experimenta os padecimentos da individuação, cujo despedaçamento postula a dupla natureza de um demônio cruel embrutecido e de um meigo soberano<sup>13</sup>.

10 A esse respeito cf. Nietzsche, Friedrich. *La naissance de la tragédie*. op. cit. 16. p. 115.

11 A respeito da oposição da imagem imediata e do símbolo Cf. Nietzsche, Friedrich. *La naissance de la tragédie*. op. cit. 5, 16, 17.

12 A esse respeito Cf. Idem. *La volonté de puissance* op. cit. IV, 556.

13 A respeito do despedaçamento, segundo a concepção mítica, Dionísio, filho de Zeus e de Perséfone, quando criança teria sido esquartejado e devorado pelos Titãs, mas seu coração teria sido salvo por Atena e levado a Zeus que o teria engolido e originado o novo Dionísio Zagreu, filho de Semele. Zagreu significa possivelmente em trácio ou frígio desfeito em pedaços. A esse respeito Cf. Detienne. *Dionysos mis à mort*. Paris: Gallimard, 1977. p.161-217. Ver também Jeanmaire. *Dionysos: histoire du culte de Bacchus*. Paris: Payot, 1985; e a nota 68 da edição brasileira de J. Guinsburg em *O nascimento da tragédia*. op. cit.

O único espectador trágico é o coro. Originalmente a tragédia é só coro e não drama. A constituição do coro da tragédia resulta da imitação artística do fenômeno natural dos servidores de Dionísio. O poder dessas disposições transforma esses servidores de modo a verem a si mesmos como gênios da natureza restaurados, sátiros. Quando do surgimento do coro na tragédia foi necessário separar os espectadores dionisiacos dos encantados servidores de Dionísio. No início não havia separação entre público e coro, pois tudo era um grande e sublime coro de sátiros bailando e cantando ou daqueles que eram representados por esses sátiros. O coro é, em sua fase primitiva, uma espécie de prototragédia, isto é, o embrião da tragédia propriamente dita. Pelo fato de ele imitar os servidores de Dionísio ele é o próprio espelhamento do homem dionisiaco. Esse processo do coro trágico é, segundo Nietzsche, o profenômeno dramático, na medida em que se trata de ver-se a si mesmo transformado e de atuar como se estivesse entrado em outro corpo, em outra personagem. Esse processo já aparece no início do drama. Nesse profenômeno dramático trata-se da renúncia do indivíduo e de um ingresso em outra natureza. Toda uma multidão sente-se enfeitiçada. Por isso o ditirambo se distingue de outro canto coral. O coro ditirâmico é um coro de transformados, cujo passado civil e posição social estão absolutamente esquecidos. Eles se tornaram servidores intemporais de seu deus, vivendo apartados do tempo e da esfera social<sup>14</sup>.

Segundo a perspectiva de Nietzsche, o pressuposto de toda arte dramática é o encantamento. Nesse encantamento, o entusiasta dionisiaco, se vê como sátiro e contempla o *deus*. Em sua metamorfose, o entusiasta, vê fora de si uma nova visão, encontra uma nova condição, sua própria condição apolínea. A partir daí o drama está completo. Desse modo, podemos afirmar com Nietzsche que a tragédia grega é o coro dionisiaco que se descarrega em um mundo de imagens apolíneo. O drama é, pois, a encarnação apolínea dos efeitos dionisiacos.

O trágico, em *O nascimento da tragédia*, é então concebido segundo a contradição original e sua solução dionisiaca, bem como a expressão dramática desta solução. O caráter da cultura trágica e de seus representantes modernos, tais como Kant, Schopenhauer e Wagner, consiste em reproduzir e resolver a contradição, resolvê-la reproduzindo-a, e ainda, resolver a contradição original no fundo original. Essa cultura substitui a ciência por uma sabedoria que

---

14 A respeito do ditirambo dionisiaco Cf a exposição de Jeanmaire. *Dionysos: histoire du culte de Bacchus*. op. cit. p.220-267.

só pode ver dor no universo e reconhece esta dor como sendo sua própria dor, como afirma Nietzsche:

...O traço dessa cultura é que ela substitui, enquanto fim supremo, a ciência pela sabedoria, a qual, sem se deixar abusar pelas capciosas diversões das ciências, abraça, segundo um olhar impassível, todo o quadro do universo e busca, num movimento de simpatia e de amor, retomar para si o sofrimento eterno (Nietzsche, 1977, p.123)

Todavia, percebemos, já em *O nascimento da tragédia*, muitos indícios de uma outra concepção, que difere desta. Dionísio, inicialmente, aparece constantemente como deus que afirma, ele é afirmativo e afirmador. Ele não resolve a dor num prazer superior e supra-pessoal, onde a culpa e a renúncia são a essência da vida; mas antes, afirma a dor e constitui o prazer de alguém. Por isso Dionísio se metamorfoseia em múltiplas afirmações e não se aprisiona num ser original, nem mesmo reabsorve o múltiplo num fundo primitivo. Ele afirma as dores da crença e não reproduz os sofrimentos da individuação. Dionísio é o deus que afirma a vida, para ele a vida deve ser afirmada e não justificada, nem mesmo resgatada. A vida trágica, o sofrimento trágico, é intenso e porta a inocência do devir que denuncia a acusação dialética e cristã do sofrimento como justificativa da falta ou da culpa. O trágico vê no sofrimento não uma justificativa, na qual a culpa deve ser expiada, mas antes uma alegria, uma festa, onde em seu mais árduo constrangimento a afirmação é a pura expressão dessa alegria.

Segundo a perspectiva de Deleuze, aí já existe um pressentimento do eterno retorno na medida em que Deméter, por exemplo, afirma que poderá novamente dar à luz a Dionísio. Contudo, esta ressurreição é entendida somente como o fim da individuação, conforme afirma Nietzsche:

A esperança dos epoptas dirigia-se, porém, para um renascimento de Dionísio, que devemos agora conceber, apreensivos, como o fim da individuação [...] como no-lo afigura o mito através da imagem de Deméter imersa em eterna tristeza, que volta a alegrar-se pela primeira vez quando lhe dizem que poderá dar à luz de novo a Dionísio. (Nietzsche, 1977, p.84)

Esse despedaçamento, o verdadeiro sofrimento dionisíaco, é uma espécie de transformação elementar em ar, água, terra e fogo. Do sorriso de Dionísio sur-

gem os deuses olímpicos, de suas lágrimas, os homens. Esse renascimento de Dionísio que Nietzsche concebe como o fim da individuação já compreende todas as partes que compõem uma profunda e pessimista consideração do mundo e simultaneamente o que o autor designa por doutrina esotérica da tragédia, que quer dizer o conhecimento essencial da unidade de tudo o que existe, a individuação como causa primeira do mal, a arte como esperança de que o feitiço da individuação possa ser rompido, como pressentimento de uma unidade restabelecida.

Parece-nos que a individuação é fonte e causa dos sofrimentos de Dionísio despedaçado, algo que deve ser rejeitado. Por isso a esperança dos epoptas, aqueles iniciados nos mistérios dionisíacos, encontra-se, precisamente, no renascimento de seu deus. Esse renascimento constitui-se como o fim da individuação e, portanto, fim dos sofrimentos desse deus, fim do mundo dilacerado, despedaçado em indivíduos. Nesse sentido, a arte surge como esperança de que a ruptura – com a individuação, o sofrimento e o despedaçamento de Dionísio – provocada pelo seu renascimento, seja o pressentimento de uma unidade restabelecida.

A concepção nietzscheana do trágico repousa, pois, em dois momentos: o primeiro deles refere-se à constituição da tragédia a partir do coro. Neste momento, o trágico é concebido, por Nietzsche, sob o signo da individuação. O segundo surge quando o drama se inicia, a individuação cede lugar ao indivíduo. A partir do despedaçamento de Dionísio, seu dilaceramento, surgem indivíduos destroçados, como afirma o autor: “E por essa simples esperança espalha-se um raio de alegria pelo semblante do mundo dilacerado, destroçado em indivíduos”(Nietzsche, 1977, p.70).

Ainda sob a influência de Schopenhauer e de Wagner, Nietzsche, somente concebe a afirmação da vida pela resolução do sofrimento no seio do universal e de um prazer que está para além do indivíduo. Desse modo, o indivíduo deve transformar-se num ser impessoal, superior à pessoa. Tal é a proposta da tragédia.

Mas quando Nietzsche, em seus escritos finais, escreve sobre *O nascimento da tragédia*, reconhece nela duas inovações que estão para além dos quadros meio-dialético; meio-schopenhaueriano<sup>15</sup>: uma delas é a característica afirmadora de Dionísio, a afirmação da vida no lugar de sua solução superior ou mesmo de sua justificação. A outra diz respeito ao caráter da oposição que, desde *O nascimento da tragédia*, não se encontra entre Dionísio e Apolo,

---

15 A esse respeito Cf. Nietzsche, Friedrich. *Ecce homo*. op. cit. IV. p.285-290.

mas é ainda mais profunda: entre Dionísio e Sócrates. Não é Apolo que se opõe ao trágico ou mesmo a partir de quem o trágico morre, mas sim Sócrates, e Sócrates é, segundo a concepção de Nietzsche, tanto apolíneo quanto dionisíaco. Sócrates é, então, definido por meio de uma estranha inversão: “Enquanto que entre os homens produtivos, o instinto é uma força afirmativa e criadora e a consciência uma força crítica e negativa; em Sócrates, o instinto torna-se crítico e a consciência criadora – uma verdadeira monstruosidade...” (Nietzsche, 1977, p. 99).

Para Nietzsche, Sócrates configura-se como o primeiro gênio da decadência, na medida em que ele opõe a idéia à vida, julga a vida segundo a idéia. A vida, para Sócrates, deve ser julgada, justificada e por conseguinte, resgatada pela idéia. O que Nietzsche tenta mostrar é que a vida, quando esmagada sob o peso do negativo, não é digna de ser desejada ou experimentada por si mesma. Sócrates é, pois, o homem teórico e, portanto, o verdadeiro oposto do homem trágico.

Para Deleuze, este tema da oposição é impedido de se desenvolver livremente, já que a oposição entre Sócrates e a tragédia, para alcançar todo seu valor – isto é, a verdadeira oposição do não e do sim, da negação e da afirmação da vida – necessitava apartar o elemento afirmativo da tragédia, apresentá-lo por si mesmo e livre de qualquer subordinação. Para isso, era preciso que a antítese Dionísio-Apolo deixasse de ocupar o primeiro lugar em favor da verdadeira oposição. Era necessário que a verdadeira oposição fosse outra e não mais aquela com Sócrates, pois Sócrates é Grego, apolíneo no início, por sua clareza, mas no fim já está um pouco dionisíaco – Sócrates musicante<sup>16</sup> – e sobretudo porque ele não dá à negação da vida toda sua força, não é nele que a negação da vida encontra sua essência. Era necessário, portanto, que o homem trágico, ao descobrir seu próprio elemento na afirmação pura, descobrisse também seu profundo inimigo, isto é, aquele que realmente levaria às últimas conseqüências a negação.

A antítese Dionísio-Apolo, aquela dos deuses que se reconciliam para resolver a dor é substituída pela misteriosa complementaridade Dionísio-Ariadne, já que, quando se trata de afirmar a vida é preciso haver uma mulher<sup>17</sup>. Desse modo, a oposição Dionísio-Sócrates é então substituída pela verdadeira oposição Dionísio contra o crucificado. Mas Nietzsche reconhece que *O nascimento da tragédia* nada disse sobre o cristianismo, pois ainda não o havia

16 A esse respeito Cf. Idem. *La naissance de la tragedie*. op. cit. 15.

17 A esse respeito Cf. Deleuze, Gilles. *Nietzsche et la philosophie*. op. cit. p.16.

identificado. O cristianismo, afirma ele, não é nem apolíneo nem dionisíaco, porque ele nega os valores estéticos, aqueles que *O nascimento da tragédia* reconhece. O cristianismo é niilista no mais profundo de seu sentido, ao passo que no símbolo dionisíaco, a pura afirmação é atingida<sup>18</sup>.

É nos *Fragments Postumos* acerca da *Vontade de Potência* que Nietzsche disserta sobre a relação entre Dionísio e o crucificado. Nessa relação trata-se do mesmo martírio, da mesma paixão, tanto em Dionísio quanto no crucificado, havendo, contudo, uma diferença quanto ao sentido: em Dionísio a vida, em seu eterno retorno e fecundidade é a causa de todo tormento, de toda destruição, bem como da vontade de nada. A vida que justifica e afirma o sofrimento; no crucificado inocente, o sofrimento, testemunha contra a vida, a condena, faz da vida algo a ser, necessariamente, justificado. O problema que se coloca é, pois, o do sentido da vida. Seria ele cristão ou trágico? No primeiro caso, ele deve ser o caminho que conduz à santidade; já no segundo caso é a existência que parece muito santa por si mesma para justificar tamanho sofrimento. O homem trágico afirma até mesmo o mais áspero sofrimento, por isso ele é forte, rico e, portanto, capaz de divinizar a existência; já o cristão nega até mesmo o tipo mais feliz, sendo ele pobre, fraco, deserdado a ponto de viver todo tipo de sofrimento. Deus na cruz é uma maldição da vida. Enquanto Dionísio esquartejado é uma promessa de vida, ele renascerá eternamente e voltará do fundo da decomposição.

Para o cristianismo, o fato de haver sofrimento na vida quer dizer que a vida não é justa, pelo contrário, a vida é essencialmente injusta e paga pelo sofrimento uma injustiça essencial: na medida em que é culpada, também sofre. Isso também quer dizer que a vida deve ser justificada, isto é, resgatada de sua injustiça ou salva pelo mesmo sofrimento que a acusava. Ela deve sofrer na medida em que é culpada.

### As alegrias de Dionísio

Essa característica cristã se tornou inteiramente estranha ao verdadeiro Dionísio. Em *O nascimento da tragédia* Dionísio ainda resolvia a dor, a alegria que ele sentia era a de resolver a dor e de conduzi-la na unidade primitiva. Mas

---

<sup>18</sup> Cf. Nietzsche, Friedrich. *La volonté de puissance*. Op. Cit. III, 413; IV, 464. Ver também Nietzsche, Friedrich. *Ecce homo*. Op. Cit. IV. Trataremos desse aspecto mais adiante.

em *Ecce homo* e nos *Fragments Póstumos* Dionísio atingiu o sentido e o valor de suas próprias metamorfoses e como afirma Deleuze: “ele é o deus para quem a vida não tem que ser justificada, para quem a vida é essencialmente justa” (Deleuze, 2003, p.18). É a própria vida que se encarrega de justificar-se: “o homem trágico afirma mesmo o mais amargo sofrimento” (Nietzsche, 1995, 464). O homem trágico não resolve a dor interiorizando-a, mas afirma-a no elemento da sua exterioridade.

A partir disso, a oposição entre Dionísio e Cristo se desenvolve ponto a ponto, como afirmação da vida – sua extrema apreciação – e como negação da vida – sua extrema depreciação, como afirma Deleuze: “A mania dionisíaca opõe-se à mania cristã; a embriaguez dionisíaca a uma embriaguez cristã; a laceração dionisíaca à crucificação; a ressurreição dionisíaca à ressurreição cristã; a transvaloração dionisíaca à transubstanciação cristã” (Deleuze, 2003, p.18). Toda arte e toda filosofia podem, segundo a perspectiva de Nietzsche, servir como remédio e socorro da vida em crescimento ou declínio, elas pressupõem sempre sofrimento e sofredores.

Todavia há dois tipos de sofredores: os que sofrem de superabundância de vida, que almejam uma arte dionisíaca e, portanto, uma compreensão e perspectiva trágica da vida, e aqueles que sofrem do empobrecimento de vida que esperam da arte e da filosofia silêncio, quietude e como afirma Nietzsche: “...mar liso ou embriaguez, entorpecimento, convulsão. Vingança sobre a vida mesma – a mais voluptuosa espécie de embriaguez para aqueles assim empobrecidos!...” (Nietzsche, 1999, p.59). Vemos aqui aparecer mais uma vez a crítica de Nietzsche contra Wagner e Schopenhauer: “À dupla necessidade destes corresponde Wagner, bem como Schopenhauer – eles negam a vida, eles a caluniam, e assim são meus antípodas” (Nietzsche, 199, p.59-60).

Para este pensador, aquele mais rico em plenitude de vida, isto é, deus e homem dionisíaco, pode se permitir a visão do terrível e do discutível, mas o terrível e a destruição, bem como a decomposição, a negação e o mal sem sentido surgem como sendo permitidos, como um excedente de forças, na natureza, geradoras e restauradoras que transformam o deserto em pomar. Contudo aquele que sofre, o homem mais pobre de vida, necessita de brandura, bondade, paz no pensar e no agir e ainda de um deus para doentes, de um salvador, de certa estreiteza cálida que afasta o medo e compreende horizontes otimistas e possibilita ainda o embotamento ou a perda do vigor.

A partir desses aspectos acima citados, percebemos que nem toda embriaguez é dionisíaca, já que existe uma embriaguez cristã que se contrapõe à de Dionísio. Todavia esta contraposição também corresponde à oposição já men-

cionada entre Dionísio e Cristo. De fato, tudo isso compreende a idéia de um salvador e o melhor salvador é aquele que é ao mesmo tempo algoz, vítima e consolador e como afirma Deleuze: "... a santa Trindade, o sonho prodigioso da má consciência" (Deleuze, 2003, p.18). Na perspectiva de um salvador, "a vida deve ser o caminho que leva à santidade" (Nietzsche, 1995, p.413); na perspectiva de Dionísio: "a existência parece suficientemente santa por si própria para justificar por acréscimo tamanho sofrimento" (Nietzsche, 1955, p.413).

A dilaceração dionisiaca é o próprio signo da afirmação múltipla, a cruz de Cristo, o signo da cruz, é a própria imagem da contradição e de sua solução, a vida que se submete ao trabalho da negação. Todavia, todas essas noções se tornaram distantes de Nietzsche: contradição desenvolvida, solução da contradição e reconciliação dos contraditórios. Nesse sentido, há uma correlação entre Zarathustra e Dionísio, essa correlação se deixa evidenciar quando Nietzsche em *Assim falou Zarathustra* clama por qualquer coisa que não seja a reconciliação: "Qualquer coisa mais elevada do que qualquer reconciliação" (Nietzsche, 2005, p.171). Nietzsche reclama o direito de afirmar, o direito à pura afirmação. Ele almeja qualquer coisa mais elevada do que qualquer contradição desenvolvida, resolvida, suprimida – ele quer a transvaloração.

Nietzsche reconhece também no *Ecce homo* o ponto em comum entre Dionísio e Zarathustra, aquele da pura afirmação: "A todos os abismos levo a bênção do meu Sim... Mas esta é a idéia do Dionísio mais uma vez" (Nietzsche, 1995, 6). Nietzsche parece querer uma transformação, uma mudança, uma transvaloração, isto é, algo que está para além das noções dialéticas. Desse modo, podemos afirmar que existe certa oposição de Dionísio ou de Zarathustra a Cristo, tal oposição não é dialética, mas sim uma oposição à própria dialética e, para Deleuze, esta oposição é uma afirmação contra a dialética e contra qualquer tipo de niilismo, como assinala ele: "a afirmação diferencial contra a negação dialética, contra qualquer niilismo e contra essa forma particular do niilismo" (Deleuze, 2003, p.19).

Dionísio, o deus da afirmação, afirma tudo aquilo que vê, tudo aquilo que surge, até mesmo o sofrimento mais cruel e também aparece em tudo aquilo que é afirmado. A essência do trágico reside na afirmação múltipla ou pluralista. Contudo, se pensarmos nas dificuldades que existem para fazer de tudo um objeto de afirmação, compreenderemos melhor a essência do trágico. É necessário o esforço e o gênio do pluralismo, a potência das metamorfoses, o despedaçamento de Dionísio. Nietzsche almeja tornar tudo objeto de afirmação, isto é, de alegria. É necessário que se busque os meios particulares segundo os quais cada coisa é afirmada, e segundo os quais deixa de ser negativa.

Desse modo, o trágico não reside na angústia ou na tristeza, nem mesmo na nostalgia da unidade perdida. Mas o trágico consiste, antes, na multiplicidade, na diversidade da afirmação. O trágico se define, pois, como a alegria do múltiplo, a alegria plural. Tal alegria não resulta de uma sublimação, nem de uma purgação, ou de uma compensação, nem mesmo de uma resignação ou de uma reconciliação. O pensamento trágico de Nietzsche, segundo Deleuze, jamais designa um fenômeno estético, mas o trágico é a própria alegria, o que não quer dizer uma forma medicinal, nem mesmo uma solução moral da dor, do medo ou mesmo da piedade.

Desde *O nascimento da tragédia* Nietzsche denuncia a concepção aristotélica da tragédia-*katharsis* e assinala duas interpretações possíveis de *katharsis*: a sublimação moral e a purgação medicinal. Ambas compreendem o trágico como o exercício das paixões deprimentes e dos sentimentos reativos<sup>19</sup>.

O termo *katharsis* parece ser um dos pontos mais importantes da teoria aristotélica da poesia trágica. Entretanto, tamanha importância não impede que Nietzsche discorde inteiramente da concepção aristotélica da tragédia como sendo *katharsis*. Encontramos na *Poética* uma passagem que exprime as duas interpretações possíveis, segundo as quais Nietzsche utiliza para criticar o sentido de *katharsis* expresso por Aristóteles. Nesta passagem, Aristóteles afirma que:

É pois a Tragédia imitação de uma ação de caráter elevado, completa e de certa extensão, em linguagem ornamentada e com várias espécies de ornamentos distribuídas pelas diversas partes [do drama], [imitação que se efetua] não por narrativa, mas mediante atores, e que, suscitando o terror e a piedade, tem por efeito a purificação dessas emoções (Aristóteles, 1992, p.37).

Conforme já afirmamos, Nietzsche discorda dessa concepção aristotélica da tragédia, já que para ele o trágico é alegre, é a alegria. Isso quer dizer que a tragédia é imediatamente alegre e que somente clama ou apela para o medo e a piedade do espectador confuso, isto é, do auditor patológico e moralizante que assegura nela o bom funcionamento de suas sublimações morais ou de suas purgações medicinais.

---

<sup>19</sup> A esse respeito Cf. Nietzsche, Friedrich. *La naissance de la tragédie*, 22. op. cit. Nietzsche, Friedrich. *La volonté de puissance* IV, 50 e 460. op. cit. Ver também Aristóteles. *Poética*. p.37. op. cit.

Quando do início de nossa exposição acerca do trágico, afirmamos que, para Nietzsche, a tragédia tem três modos de morrer: com Sócrates, sua morte euripideana; a segunda vez através do cristianismo e uma terceira vez a partir dos golpes que se conjugam com a dialética moderna e Wagner. Todavia, em *O nascimento da tragédia*, Nietzsche já afirma que a tragédia tem um renascimento – mesmo em *Ecce homo* ele chega a dizer que vira várias vezes *O nascimento da tragédia* ser citado como O Renascimento da tragédia<sup>20</sup>. Esse renascimento da tragédia implica também o retorno do que ele designa por ouvinte estético, em cujo lugar sentava-se, até aquele momento nas salas de teatro, um estranho *quidproquo* (qüiproquó), o qual tinha pretensões meio morais e meio eruditas, o crítico.

Por isso Nietzsche reclama o renascimento da tragédia, para ele, a tragédia precisava se libertar desses auditores que carregavam consigo aqueles ares de críticos, nos quais tudo beirava à artificialidade. Eis o que havia faltado até então para libertar o trágico de todo medo ou piedade dos maus auditores, que deram a ele um sentido medíocre que se origina na má consciência. Foi realmente necessário um verdadeiro renascimento da tragédia, uma lógica da afirmação múltipla, plural, cuja ética da alegria lhe corresponde. Esse é, segundo Deleuze, o sonho anti-dialético e anti-religioso que atravessa todo o pensamento de Nietzsche. O trágico não emerge na relação do negativo e da vida, mas antes, na relação essencial da alegria, do múltiplo, do positivo, da afirmação. Para Nietzsche, o que havia escapado até então aos autores de tragédias fora o fato de que o herói é alegre<sup>21</sup>. A tragédia é essencialmente uma alegria dinâmica.

Por isso Nietzsche renuncia à concepção do drama que ele defendia em *O nascimento da tragédia*. Nesta obra o drama ainda está impregnado do *pathos* cristão da contradição. Do mesmo modo quando Nietzsche censura Wagner pelo fato de ele fazer uma música dramática e renunciar ao caráter afirmativo da música. Desse modo, afirma o autor: “De que sofro, quando sofro do destino da música? Do fato de que a música foi despojada de seu caráter afirmativo, transfigurador do mundo, de que é música de *decadence* e não mais a flauta de Dionísio...” (Nietzsche, 1974, XIII, 1). Nietzsche também reclama da expressão dramática da tragédia, ele almeja os direitos de uma expressão heróica. Para ele o herói é alegre, diáfano, dança, ri e joga. Dionísio nos faz

---

20 A esse respeito Cf. Nietzsche, Friedrich. *La naissance de la tragédie*. 20, 22. op. cit. Nietzsche, Friedrich. *Ecce homo*. 4.1. op. cit.

21 A esse respeito Cf. Idem. *La volonté de puissance*. II, IV, 50. Op. Cit.

sentir leves, nos ensina a dançar, nos dá o instinto do jogo<sup>22</sup>. Em sua dinâmica alegria, Dionísio conduz Ariadne ao céu<sup>23</sup>.

A dialética não produz uma visão trágica do mundo, mas com ela a tragédia morre; a visão trágica do mundo é, por ela, substituída por uma concepção teórica em Sócrates ou ainda por uma concepção cristã em Hegel. Para Deleuze, a dialética moderna é a ideologia cristã, pois pretende justificar a vida submetendo-a ao negativo.

Segundo a perspectiva de Deleuze, ao eliminar da palavra drama todo o *pathos* dialético e cristão que lhe compromete seu sentido, o drama, no trágico, se torna método de dramatização. Para Deleuze, esse é o método adequado ao projeto de Nietzsche e à seu modo de formular as questões que coloca, pois um tal método é diferencial, genealógico e tipológico. Na dramatização a questão *O que?* cede lugar à questão *Quem?*. A questão *Quem?* Ressoa por toda parte, quais forças? Qual vontade? Essa é a questão trágica ou dramatizada. Tal questão é dirigida diretamente a Dionísio, pois Dionísio se esconde e se manifesta, Dionísio é querer, o deus da metamorfose. *Quem?* É sempre Dionísio, que aparece como sedutor, ora se manifestando, ora se escondendo, a tempo de ganhar outra forma e de mudar de forças, personagem divino e trágico. A questão *Quem?* É pluralista, afirmativa, dionísica, signo da alegria trágica.

## Referências Bibliográficas

- Deleuze, Gilles. *A ilha deserta e outros textos*. Edição preparada por David Lapoujade. Organização da edição brasileira e revisão técnica: Luiz B. L. Orlandi. São Paulo: Iluminuras, 2006.
- \_\_\_\_\_. *Crítica e clínica*. Tradução de Peter Pál Pelbart. São Paulo: Ed.34 Letras, 2004.
- \_\_\_\_\_. *Nietzsche e a filosofia*. Tradução de Edmundo Fernandes Dias e Ruth Joffily Dias. Editora Rio, 1976.
- \_\_\_\_\_. *Nietzsche et la philosophie*. Paris: PUF, 2003.

22 A propósito da alegria de Dionísio Cf. Idem. *La volonté de puissance* II, III, 191, 220, 221. Op. Cit. Ver também Jeanmaire. *Dionysos*. p. 27, 273-274, 339. Op. Cit.

23 A esse respeito Cf. Deleuze, Gilles. “O mistério de Ariadne segundo Nietzsche” in: *Crítica e clínica*. Tradução de Peter Pál Pelbart. São Paulo: Ed.34 Letras, 2004.

- \_\_\_\_\_. (org.). *Cahiers du Royaumont, Nietzsche*. Paris: Les Éditions de Minuit, 1967.
- Nietzsche, Friedrich. *Écrits posthumes 1870-1873*. Traduit de l'Allemand par Jean-Louis Backes. Paris: Gallimard, 1975. *Oeuvres philosophiques complètes*. Textes et variantes établis par G. Colli et M. Montinari.
- \_\_\_\_\_. *La naissance de la tragédie*. Traduit de l'Allemand par Michel Haar, Philippe Lacoute-Labarthe et Jean-Luc Nancy. Paris: Gallimard, 1974. *Oeuvres philosophiques complètes*. Textes et variantes établis par G. Colli et M. Montinari.
- \_\_\_\_\_. *Ecce homo*. Traduit de l'Allemand par Jean-Claude Hémery. Paris: Gallimard, 1974. *Oeuvres philosophiques complètes*. Textes et variantes établis par G. Colli et M. Montinari.
- \_\_\_\_\_. *La généalogie de la morale*. Traduit de l'Allemand par Isabelle Hildenbrand et Jean Gratien. Paris: Gallimard, 1971. *Oeuvres philosophiques complètes*. Textes et variantes établis par G. Colli et M. Montinari.
- \_\_\_\_\_. *Ecce homo*. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.
- \_\_\_\_\_. *La volonté de puissance*. T. I e II. Traduit de l'Allemand par Geneviève Bianquis. Paris: Galimard, 1995.
- \_\_\_\_\_. *O nascimento da tragédia*. Tradução de J. Guinsburg. São Paulo: Companhia das Letras, 1992.
- Aristóteles. *Poética*. Tradução de Eudoro de Souza. São Paulo: Ars Poética, 1992.
- Cunha, Maria Helena Lisboa da. *Nietzsche, espírito artístico*. Londrina: CEFIL, 2003.
- Detienne. *Dionysos mis à mort*. Paris: Gallimard, 1977.
- Fink, Eugen. *La philosophie de Nietzsche*. Traduit de l'Allemand par Hans Hildenbrand. Paris: Les Éditions de Minuit, 1965.
- Jeanmaire. *Dionysos: histoire du culte de Bacchus*. Paris: Payot, 1985.
- Nabais, Nuno. *Metafísica do trágico*. Lisboa: Relógio D'Água, 1997.
- Rohde; Wagner; Wilamowitz-Möllendorff. *Nietzsche e a polêmica sobre O Nascimento da Tragédia*. Tradução de Pedro Sússekind. Rio de Janeiro, Jorge Zahar Editor, 2005.