

Psicologia trágica em Nietzsche: elementos para o “dizer sim à vida”

Fabiano Pinto*

Resumo: Neste artigo, busca-se examinar a psicologia trágica que Nietzsche faz ver em seus escritos tardios, uma psicologia transpassada pela complementariedade entre os processos de criação e aniquilamento expressos pelo dionisíaco e que se encontra em estreita relação com as noções de vontade de potência, eterno retorno do mesmo e *amor fati*.

Palavras-chave: Vontade de potência; Eterno retorno do mesmo; *Amor fati*; Psicologia trágica.

Tragic psychology at Nietzsche: elements for the "say yes to life"

Abstract: This article seeks to examine the tragic psychology that Nietzsche presents in his last writings, a psychology transfixed by the complementarity between the processes of creation and annihilation expressed by the dionysian, which is closely related to the notions of will to power, eternal recurrence of the same and *amor fati*.

Keywords: Will to power; Eternal recurrence of the same; *Amor fati*; Tragic psychology.

No prólogo acrescido em 1886 à obra *O nascimento da tragédia* (1872), em meio a uma reavaliação crítica das principais teses que assumira na ocasião de sua primeira redação, Nietzsche retoma suas reflexões acerca do trágico quando, na forma de um questionamento, destaca que a tragédia¹ emerge do dionisíaco:

Que significa, precisamente entre os Gregos da melhor época, da época mais forte e mais corajosa, o mito trágico? E o prodigioso fenômeno do dionisíaco? E, nascido dele, a tragédia?²

Ademais, também faz ver que as páginas deste “problemático livro” de juventude encontravam-se cheias de “inovações psicológicas” (*psychologischer Neuerungen*) e traziam à sua margem “o nome Dioniso”³, ou seja, em um contexto de retomada do trágico, as páginas reavaliadas deste livro de juventude passam a aproximar aquilo que Nietzsche chama de “inovações psicológicas” e Dioniso, aproximação esta que nos leva a pensar que as referidas inovações estão inscritas em um movimento dionisíaco de afirmação “de tudo aquilo que há de terrível, de cruel, de

* Psicólogo, Mestre em Filosofia pela Universidade Federal de Pelotas (UFPEL) e Doutorando em Psicologia pela Universidade Federal Fluminense (UFF). Contato: fabiano.psi@hotmail.com

¹ Alinhados a Roberto Machado, valemo-nos da tragédia, neste contexto, como meio de apresentação de uma visão trágica (2006, p. 242).

² NIETZSCHE, *O nascimento da tragédia*, “Prefácio”, § 1.

³ *Ibidem*, § 3.

enigmático, de destruidor, de fatal no fundo da existência”⁴. Desse modo, partindo da supracitada aproximação, nosso intento com este artigo é delinear o conceito de psicologia trágica na filosofia tardia de Nietzsche. No entanto, antes de avançarmos nessa senda, voltemos um pouco nos escritos do filósofo alemão para abordarmos a vontade de potência, o pensamento do eterno retorno do mesmo e o *amor fati*, pois o conceito sobre o qual aqui nos debruçaremos se erige a partir dessas noções.

1. A vontade de potência enquanto multiplicidade

Na segunda parte de *Assim falou Zaratustra* (1883-1885), em parágrafo sugestivamente intitulado “Da superação de si”, Nietzsche alude pela primeira vez em sua obra publicada à vontade de potência (*Wille zur Macht*), quando a vincula à sua aceção de vida e afirma que “onde há vida, há também vontade: mas não vontade de vida, e sim – assim vos ensino – vontade de potência”⁵. Além disso, ainda nesse parágrafo, critica a concepção de sujeito pensada a partir da unidade⁶, o que faz ao propor que pensemos esse sujeito⁷ enquanto vontade de potência, enquanto “luta e devir e finalidade e contradição de finalidades”⁸.

Nesses termos, ao dizer que vida é vontade de potência, o filósofo alemão faz ver que ambas são caracterizadas por uma multiplicidade de forças em luta⁹ (*kampf*), que se expressam como “domínio de uma propriedade sobre as outras”¹⁰. Do mesmo modo, sublinha que, para se exercerem, vida e vontade de potência buscam o que lhe opõe resistência (*Widerstand*)¹¹, resistência que alimenta a luta, estabelece hierarquias¹²,

⁴ *Ibidem*, § 4.

⁵ NIETZSCHE, *Assim falou Zaratustra*, “Da superação de si”.

⁶ No que diz respeito a essa crítica ao sujeito, comenta Michel Haar que “o ponto preciso no qual Nietzsche ataca e tenta subverter a doutrina tradicional do sujeito não é outro que a ideia de uma essência lógica do eu” (1993, p. 129) e continua ao escrever que “a lógica não se regula por fatos, mas lhe impõe o ‘esquema’ de uma ficção regulativa que permite responder a necessidades práticas (previsão, cálculo, planificação da ação) e dominar a realidade” (*ibidem*, p. 130).

⁷ Neste contexto, não nos valem os termos “sujeito” e “subjetividade” como sinônimos, pois, tal como assinala Luís Rubira, “Nietzsche, por certo, possui uma crítica do sujeito mas, em relação à subjetividade, o tema, em sua obra tardia, somente aparece em dois fragmentos póstumos dos anos de 1887 e 1888” (2012b, p. 231).

⁸ NIETZSCHE, *Assim falou Zaratustra*, “Da superação de si”.

⁹ De acordo com Scarlett Marton, “a luta garante a permanência da mudança: nada é senão vir-a-ser; ela faz com que se estabeleçam hierarquias” (2010, p. 52).

¹⁰ NIETZSCHE, Fragmento póstumo 7 [95] da primavera/verão de 1883.

¹¹ Sobre essa busca da vontade de potência por resistências para se exercer, Scarlett Marton assinala que é por encontrá-las que a luta se torna inevitável. Nesse sentido, efetivando-se no domínio orgânico, “faz com que a célula esbarre em outras que a ela resistem; o obstáculo, porém, constitui um estímulo. A luta desencadeia-se de tal forma que não há pausa ou fim possíveis” (2010, p. 50).

faz com que as forças¹³ que a compõem se arranjam e, a partir da submissão de umas às outras, relações de interdependência se estabelecem.

Isto, em um movimento permanente onde jamais a luta cessa e as hierarquias formadas se tornam permanentes, porque a resistência garante a continuação da luta mesmo onde existem domínio e obediência. Nesse ínterim, cabe enfatizarmos que, mesmo na relação que obedece, existe um “querer” dominar e isso é o que garante a inexorabilidade da luta, o que se deve ao caráter intrínseco da vontade de potência que, sublinhemos, é marcada por relações de forças, *quanta* de força, que se exercem sobre outros *quanta* e aumentam ou diminuem sua potência, o que somente ganha expressão devido ao *quale* (qualidade)¹⁴ que caracteriza essas forças, pois, em qualquer relação entre elas, sempre uma força buscará se exercer sobre as demais, o que denota, tal como assinala Nietzsche, que “desde um *quale* cresce a exigência (*Verlangen*) de um *plus de quantum*”¹⁵.

Por fim, retomando a crítica que iniciara em *Zarathustra*, Nietzsche mais uma vez propõe que pensemos o sujeito enquanto “multiplicidade de ‘vontades de potência’”, em que cada uma dessas vontades possui igualmente “uma multiplicidade de meios de expressão e de formas¹⁶, multiplicidade essa que, por sua vez, inviabiliza que esse sujeito seja pensado à semelhança de “um Estado com um monarca absoluto”¹⁷.

¹² Sobre essa relação entre luta e a formação de hierarquias, escreve Wilson Antonio Frezzatti Junior: “A hierarquia só pode se formar porque as forças que procuram dominar são diferentes entre si, o que significa que aqueles que comandam são os que conseguem se expandir, se fortalecer. [...] É porque uma força é diferente de outra que se estabelece uma relação de domínio e obediência, ou seja, é porque as forças têm diferentes intensidades que uma hierarquia de forças ou uma composição de forças pode se formar” (2001, p. 78-9).

¹³ No que tange ao conceito de força, Scarlett Marton assinala que Nietzsche, “com a teoria das forças, é levado a ampliar o âmbito de atuação do conceito de vontade de potência: quando foi introduzido, ele operava apenas no domínio orgânico; a partir de agora, passa a atuar em relação a tudo o que existe. A vontade de potência diz respeito ao efetivar-se da força” (2010, p. 53). De outra parte, Müller-Lauter destaca que em seus escritos Nietzsche emprega esse conceito “numa dupla significação: numa delas no sentido do representar mecanicista; em outra no sentido da ‘vontade de potência’. Aquela deve ser genealogicamente derivada a partir desta. Quando parte da maneira mecanicista de pensar, Nietzsche pode, com efeito, falar da necessidade de uma complementação do conceito de força ‘dos físicos’ [...]. Aquilo que, para a compreensão da efetividade, resulta da substituição do conceito mecanicista de força pelo de Nietzsche, torna indispensável um novo-pensar dos processos (*Vorgänge*) na natureza, no qual não pode ser atribuída verdade a nenhum ‘resíduo’ da mecânica” (1997, p.111).

¹⁴ Ao se referir ao *quale* pertencente às forças, escreve Müller-Lauter: “A vontade de potência enquanto fundamento último e caráter de todas as mudanças’ é a ‘essência do mundo’: ela representa o único *quale* que constiu o mundo em suas gradações múltiplas” (2009, p. 62-3).

¹⁵ NIETZSCHE, Fragmento póstumo 2 [157] do outono de 1885/outono de 1886.

¹⁶ Ibidem, Fragmento póstumo 1 [58] do outono de 1885/primavera de 1886.

¹⁷ Ibidem, Fragmento póstumo 27 [8] do verão/outono de 1884.

Assim sendo, ao partir de uma aproximação entre vida e vontade de potência, Nietzsche faz ver que essa vontade é caracterizada por multiplicidades de forças em luta que se exercem sobre outras multiplicidades com o objetivo de dominar e aumentar sua potência, movimento incessante que garante a permanência da mudança e parece expressar certa complementariedade com a noção de eterno retorno do mesmo.

2. Eterno retorno do mesmo: “o mais pesado dos pesos”

Em anotações de 1881, Nietzsche faz duas importantes considerações acerca do pensamento do eterno retorno do mesmo, quais sejam: indica que ele precisa ser pensado como probabilidade (*Wahrscheinlichkeit*) ou possibilidade (*Möglichkeit*) e em consonância com “o mundo das forças” (*Die Welt der Kräfte*). No primeiro caso, traz a ideia de que, mesmo enquanto possibilidade, esse pensamento pode abalar e transformar nossas emoções e expectativas, tal como escreve:

Ainda que a repetição cíclica seja tão somente uma probabilidade ou uma possibilidade, mesmo o *pensamento de uma possibilidade* pode abalar e transformar não somente nossas emoções ou determinadas expectativas! Temos a *possibilidade* de uma *danação eterna!*¹⁸

No segundo, valendo-se da noção de “mundo das forças” como expediente, Nietzsche pensa o mundo como uma totalidade de forças finitas que se movimentam incessantemente em um tempo infinito e formam novas combinações até se esgotarem todas as possibilidades e retornarem uma a uma todas as combinações formadas, o que de igual maneira ocorre com o sujeito que, como parte integrante desse processo, também possui um número limitado de combinações das forças que o compõem e por isso inúmeras vezes retornará o mesmo na ordem dos encadeamentos¹⁹. Nas palavras de Nietzsche:

O mundo das forças não é passível de nenhuma diminuição: pois senão, no tempo infinito, se teria tornado fraco e sucumbido. O mundo das forças não é passível de nenhuma cessação: pois senão esta teria sido alcançada, e o relógio da existência pararia. O mundo das forças, portanto, nunca chega a um equilíbrio, nunca tem um

¹⁸ NIETZSCHE, Fragmento póstumo 11 [203] da Primavera – outono de 1881.

¹⁹ No que diz respeito a essa relação entre o “homem” e o “mundo das forças”, nos coadunamos com Luís Rubira que em seu livro *Nietzsche: do eterno retorno do mesmo à transvaloração de todos os valores*, escreve: “Vê-se, portanto, como a hipótese cosmológica do mundo compreendido como totalidade finita de forças, que num tempo infinito realiza todas as suas possibilidades de combinação, e após o ciclo inteiro conduz à repetição dos mesmos eventos, condiciona a interpretação de que o homem, como parte do mundo das forças, também irá retornar para sempre o mesmo na ordem dos encadeamentos” (2010, p. 201).

instante de repouso, sua força e seu movimento são de igual grandeza para cada tempo. Seja qual for o estado que esse mundo *possa* alcançar, ele tem de tê-lo alcançado, e não uma vez, mas inúmeras vezes. Assim este instante: ele já esteve aí uma vez e muitas vezes e igualmente retornará, todas as forças repartidas exatamente como agora: e do mesmo modo se passa com o instante que gerou este, e com o que é filho de agora.²⁰

Desse modo, pensado o eterno retorno como possibilidade e em consonância com “o mundo das forças”, temos que o sujeito, como parte do mundo, constitui-se como uma configuração momentânea de forças que movidas pelo caráter intrínseco da vontade de potência buscam aumentar sua potência através do domínio das demais. Além disso, inserido nesse curso circular do mundo (*Kreislaufe der Welt*), esse sujeito, “como uma ampulheta”, será sempre desvirado e “sempre se escoará outra vez”²¹.

Nesse contexto, na quarta parte de *A gaia ciência*, precisamente no parágrafo 341, intitulado “O mais pesado dos pesos”²², Nietzsche torna público o pensamento do eterno retorno do mesmo, pensamento esse que, até então, apenas era encontrado em anotações:

E se um dia ou uma noite um demônio se esgueirasse em tua mais solitária solidão e te dissesse: “Esta vida, assim como tu a vives agora e como a viveste, terás de vivê-la ainda uma vez e ainda inúmeras vezes; e não haverá nela nada de novo, cada dor e cada prazer e cada pensamento e suspiro e tudo o que há de indizivelmente pequeno e de grande em tua vida há de te retornar, e tudo na mesma ordem e sequência – e do mesmo modo esta aranha e este luar entre as árvores, e do mesmo modo este instante e eu próprio. A eterna ampulheta da existência será sempre virada outra vez – e tu com ela, poeirinha da poeira!” – Não te lançarias ao chão e rangerias os dentes e amaldiçoarias o demônio que te falasse assim? Ou viveste alguma vez um instante descomunal, em que lhe responderias: “Tu és um deus, e nunca ouvi nada mais divino!”. Se esse pensamento adquirisse poder sobre ti, assim como tu és, ele te transformaria e talvez te esmagasse; a pergunta, diante de tudo e de cada coisa: “Quero isto ainda uma vez e ainda inúmeras vezes?” pesaria como o mais pesado dos pesos sobre teu agir! Ou então, como terias de ficar de bem contigo mesmo e com a vida, para não desejar nada mais do que essa última, eterna confirmação e chancela?²³

Com efeito, observemos que, em um primeiro movimento, ao sublinhar que tudo o que fora vivido, por menor ou maior que seja, pode retornar, Nietzsche apresenta o aspecto cosmológico do eterno retorno do mesmo de forma hipotética. Depois, em um

²⁰ NIETZSCHE, Fragmento póstumo 11 [148] da primavera/outono de 1881.

²¹ Ibidem.

²² No que tange ao título desse parágrafo, escreve Scarlett Marton: “o mais pesado dos pesos”, que dá título ao aforismo, diz respeito às consequências psicológicas que o pensamento do eterno retorno pode acarretar. (2000, p. 69).

²³ NIETZSCHE, *A gaia ciência*, §341.

segundo movimento, destaca que esse pensamento se configura como um desafio, desafio que, se tomado por “verdadeiro”²⁴, tanto pode transformar como esmagar aquele que vive a partir de seu ponto de vista. Ou seja, reforçando o caráter hipotético do eterno retorno, destaca que em sua crença reside o desafio que consiste em valer-se da própria vontade para desejar que em nada a vida seja diferente²⁵. O que, em outras palavras, significa assumir-se enquanto parte do destino, pois, “se todas as coisas são um *fatum*”, aquele que quer o necessário também se coloca como “um *fatum* para todas as coisas”²⁶ e, ao querê-lo, ultrapassa “sua” compreensão do mundo e deixa que o “mundo” se manifeste em toda a sua multiplicidade²⁷, porque passa a se reconhecer como constituído pelas mesmas forças que o perfazem. Contudo, não por acaso, Nietzsche classifica esse movimento como um desafio, o maior dos desafios, diga-se de passagem, visto que essa experiência exige do sujeito que ele assuma a si próprio enquanto parte do destino, reconheça-se constituído pelas mesmas forças que perfazem o mundo e afirme este último em toda sua multiplicidade.

Desse modo, pensado como possibilidade e em consonância com “o mundo das forças”, o eterno retorno expressa certa complementariedade com a vontade de potência, pois também resulta de uma multiplicidade de forças em luta. Dentro dessa complementariedade, o sujeito, tal qual uma ampulheta, vive diante da possibilidade de reencontrar cada instante vivido, o que se configura como um desafio, pois exige que esse sujeito assuma a si próprio enquanto parte do destino e se valha da própria vontade para aquiescer à vida em toda a sua multiplicidade. Contudo, esse desafio só pode ser enfrentado por aquele que é constituído pelo *amor fati*.

²⁴ Atenta às diferentes interpretações que o pensamento do eterno retorno do mesmo suscita, Scarlett Marton sublinha um ponto que compreende ser de convergência entre elas: “Tomando o pensamento do eterno retorno como meio de purificação, prova de coragem, exercício de introspecção, guia de conduta ou ‘imperativo existencial’, os comentaristas, que adotam essa linha interpretativa, põem-se de acordo quanto a esse ponto: o foco da doutrina nietzschiana reside nas questões existenciais – e não científicas. Não se preocupam, por isso mesmo, em discutir se ela é verdadeira ou falsa; preferem inscrevê-la no registro da crença e da fé, ou, quanto muito, atribuir-lhe caráter heurístico. Sustentam, todos eles, que não se coloca como uma teoria física ou empírica e tampouco como uma tese metafísica; defendem, vários deles, que constitui uma concepção experimental” (2000, p. 71).

²⁵ Nessa afirmação de que no amor ao necessário reside o exercício da vontade estamos nos valendo da seguinte observação de Luís Rubira: “a versão cosmológica [do eterno retorno do mesmo], justamente porque é tomada como hipótese, possibilita o espaço para o exercício da vontade, mas esse exercício consiste em querer aquilo que é necessário – como ficará particularmente claro em inúmeras passagens de *Assim falava Zaratustra*. É por essa razão que se o eterno retorno fosse realmente um acontecimento cosmológico, então tudo estaria determinado, e a questão ‘em que posso decidir sobre meus atos?’ não teria sentido algum” (2010, p.214 – grifo nosso).

²⁶ NIETZSCHE, Fragmento póstumo 29 [13] do outono de 1884/fim de 1885.

²⁷ Cf. RUBIRA, L., 2012, p. 241.

3. *Amor fati*: uma “fórmula para a grandeza”

No outono de 1881, pouco tempo depois de registrar o pensamento do eterno retorno do mesmo, Nietzsche faz uma primeira anotação sobre o *amor fati* (amor ao destino), na qual escreve que, em primeiro lugar, é preciso “‘Amar o que é necessário’ – *amor fati*” e, depois, na forma de um desejo, complementa: “seja esta a minha moral”²⁸, anotação essa que caminha na direção de outra, do mesmo período, onde se lê: “Sim! Apenas quero amar o que é necessário! Sim! Que meu último amor seja o *amor fati*!”²⁹. Por fim, na abertura do quarto livro de *A gaia ciência* (1882), Nietzsche conjuga o conteúdo dessas duas anotações e, sob o título de “Para o ano novo”, escreve³⁰:

Amor fati: seja este, doravante, o meu amor! Não quero fazer guerra ao que é feio. Não quero acusar, não quero nem mesmo acusar os acusadores. Que a minha única negação seja *desviar o olhar*! E, tudo somado e em suma: quero ser, algum dia, apenas alguém que diz sim!³¹

Portanto, a exemplo do que acontecera nas anotações de 1881, em seu pedido para “o ano novo”, Nietzsche externa o desejo de que “algum dia” o “*amor fati*” venha a ser um elemento que se some à sua constituição, elemento esse que faria dele “alguém que diz sim”. Entretanto, não temos aqui uma explicação acerca de seu significado, mas temos, no parágrafo seguinte, aquilo que parece ser uma tentativa de melhor delinear como ele precisa ser interpretado:

A vida de cada dia e cada hora parece não querer mais do que demonstrar sempre de novo essa tese; seja o que for, tempo bom ou ruim, a perda de um amigo, uma doença, uma calúnia, a carta que não chegou, a torção de um pé, a olhada numa loja, um argumento contrário, o ato de abrir um livro, um sonho uma trapaça: imediatamente ou pouco depois tudo se revela como algo que “tinha que acontecer” – é algo de profundo sentido e utilidade justamente para nós!³²

Ou seja, alinhado às anotações de 1881 que apontavam para o *amor fati* como amor ao destino e ao desejo expresso no quarto livro de *A gaia ciência* de que esse fosse o seu amor, Nietzsche reitera que essa noção consiste em amar a própria “sorte”, em um

²⁸ NIETZSCHE, Fragmento póstumo 15 [20] do outono de 1881.

²⁹ Ibidem, Fragmento póstumo 16 [22] de dezembro de 1881/janeiro de 1882.

³⁰ No que tange a esse parágrafo 276 da *Gaia ciência*, parece relevante fazermos uma referência à observação feita por Luís Rubira acerca de sua posição na obra: “este parágrafo ocupa uma posição sugestiva: está curiosamente localizado entre o anúncio da constatação da ‘morte de Deus’ (que lhe precede no livro III, nas seções 108 e 125) e o desafio do eterno retorno (que lhe segue no livro IV, seção 341)” (2008, p. 229).

³¹ NIETZSCHE, *A gaia ciência*, § 276.

³² Ibidem, § 277.

dizer sim a todas as circunstâncias, sucessos, azares que constituem a própria vida. O que, em outras palavras, vincula-se à necessidade de amar todos os ingredientes que conformam nossa existência, ingredientes esses que incluem a abertura para as múltiplas perspectivas que resultam da “morte de Deus”³³, movimento que é reforçado pelas seguintes palavras de Nietzsche:

[...] vamos deixar em paz os deuses e também os prestativos gênios e satisfazer-nos com a suposição de que nossa própria habilidade prática e teórica em interpretar e arrumar os acontecimentos tenha atingido seu ponto alto.³⁴

Assim sendo, parece evidente que o desejo do filósofo alemão de que o *amor fati* venha a fazer parte de sua constituição está intimamente vinculado à possibilidade de anuência da vida em toda sua multiplicidade.

De outra parte, se até esse momento ainda não temos uma clara delimitação acerca do significado do *amor fati*, mas apenas um primeiro delineamento de sua abrangência, em 1888, no capítulo “Por que sou tão inteligente”, de *Ecce Homo*, Nietzsche faz ver o que identifica nesse amor³⁵. Em suas palavras:

Minha fórmula para a grandeza no homem é *amor fati*: nada querer diferente, seja para trás, seja para a frente, seja em toda a eternidade. Não apenas suportar o necessário, menos ainda ocultá-lo [...] mas amá-lo...³⁶

Desse modo, basta atentarmos ao trecho acima para percebermos que, no conceito de *amor fati*, Nietzsche identifica “uma fórmula para a grandeza no homem”, fórmula essa que, vinculada aos conceitos de vontade de potência e eterno retorno do mesmo, exprime a necessidade de amor à multiplicidade, pois somente assim é possível que o homem enfrente o seu maior desafio, qual seja: não querer que qualquer acontecimento seja diferente do que é, “seja para trás, seja para frente” ou “em toda a eternidade”. Além disso, ainda no contexto dessa obra de 1888, Nietzsche deixa de apresentar o *amor fati* como um desejo de “algum dia” ser constituído por esse amor e

³³ No que tange à constatação nietzschiana da “morte de Deus”, escreve Luís Rubira: “uma vez destituído o supra-sensível, não há mais um ponto de vista privilegiado com relação ao valor e, por esta razão, a onipresença abre espaço à pluralidade de perspectivas (2001, p. 264).

³⁴ NIETZSCHE, *Op. Cit.*, § 277.

³⁵ Entre os anos de 1882 e 1888, Nietzsche se refere ao *amor fati* apenas uma vez, a saber: em uma breve anotação da primavera de 1884 sob o título “*Sabedoria e amor à sabedoria*. Prolegômenos para uma filosofia do futuro de Friedrich Nietzsche” onde escreve apenas “*amor fati*” (Fragmento póstumo 25 [500] da primavera de 1884).

³⁶ NIETZSCHE, *Ecce homo*, “Por que sou tão inteligente”, § 10.

passa a afirmar que ele é sua “natureza mais interior”³⁷. À vista do exposto, tomando como pano de fundo essa relação entre vontade de potência, eterno retorno do mesmo e *amor fati*, passemos ao conceito de psicologia trágica na filosofia tardia de Nietzsche.

4. A psicologia do “dizer sim à vida”

Dois anos depois de escrever o prólogo a partir do qual iniciamos este artigo, Nietzsche regressa em *Ecce homo* (1888), precisamente no quinto parágrafo do capítulo “Por que escrevo tão bons livros”, à tríade formada pelo trágico, o dionisíaco e a psicologia; primeiro, ao assinalar que uma constatação a que chega um bom leitor de suas obras é que em seus “escritos fala um psicólogo sem igual”³⁸; depois, ao afirmar que, naquele contexto, todas as questões psicológicas foram moralizadas, posto que haviam sido construídas a partir de oposições como, por exemplo, “altruísta” e “egoísta” ou “prazer” e “desprazer”. Afirmação que em muito se aproxima do parágrafo 23 de *Além do bem e do mal* (1886), onde escrevera que toda a psicologia até então permanecia presa a prejuízos morais, no entanto, diferentemente desta apreciação de 1886, no supracitado parágrafo de *Ecce homo*, Nietzsche atribui essa crítica à moralização das questões psicológicas ao seu dote dionisíaco (*dionysischen Mitgift*), de modo a mostrar que ele é central na crítica que se põe a tecer, pois é responsável por lhe oferecer certo distanciamento em relação às referidas oposições. Centralidade que nos leva a acreditar que o dionisíaco a que se refere é o elemento que singulariza sua psicologia e, por conseguinte, torna-lhe “um psicólogo sem igual”.

Nesses termos, se nos debruçamos sobre a aproximação dessa psicologia com o dionisíaco, inevitavelmente passamos a refletir acerca da complementariedade entre os processos de criação e aniquilamento que estão na base da última, uma vez que com o dionisíaco o filósofo alemão remete à mudança contida na plena conjugação desses dois processos³⁹, conjugação que parece corroborada pelo seguinte póstumo escrito na primavera de 1888:

[...] com a palavra “*dionisíaco*” é expresso: um ímpeto à unidade, um remanejamento radical sobre pessoa, cotidiano, sociedade, realidade, sobre o abismo do perecer: o passionalmente doloroso transporte para estados mais escuros, mais plenos, mais

³⁷ Ibidem, “O caso Wagner”, § 4.

³⁸ NIETZSCHE, *Ecce homo*, “Por que escrevo tão bons livros”, § 5.

³⁹ No que diz respeito a essa relação entre criação e aniquilamento, escreve Scarlett Marton: “Seria improcedente compreender sua dupla necessidade, a de aniquilar e a de criar, como atitudes independentes. Destruir e construir constituem momentos de um mesmo desenrolar, movimentos de um mesmo processo” (1994, p. 11).

oscilantes; o embevecimento dizer-sim ao caráter global da vida como que, em toda mudança, é igual, de igual potência, de igual ventura; a grande participação panteísta em alegria e sofrimento, que aprova e santifica até mesmo as mais terríveis e problemáticas propriedades da vida.⁴⁰

Ou seja, se pensada a partir da aproximação com o dionisíaco, essa psicologia expressa um “ímpeto à unidade”, não a Unidade compreendida como Identidade, mas aquela que coloca em relevo a complementariedade entre opostos, que aponta para uma participação alegre no sofrimento e aprova as mais terríveis propriedades da vida, pois ao mesmo tempo em que nos remaneja ao “abismo do perecer”, expressa, no limite, um dizer-sim aos “estados mais escuros” da existência.

De outra parte, no que diz respeito a sua singularidade como psicólogo, ainda em “Por que escrevo tão bons livros”, Nietzsche oferece-nos uma ideia daquilo a que se refere quando remete ao seguinte fragmento de psicologia contido em *Além do bem e do mal* (1886):

O gênio do coração, tal como o possui aquele grande oculto, o deus-tentador e aliciador nato de consciências, cuja voz sabe descer ao submundo de cada alma, que não diz palavra, não lança olhar em que não haja ideia e aceno de sedução, de cuja mestria faz parte o saber parecer – não aquilo que é, mas aquilo que para os que o seguem é uma compulsão *mais* a mais proximamente o assediarem, a sempre mais íntima e radicalmente o seguirem: – o gênio do coração, que a tudo estridente e autocomplacente faz calar e ensina a ouvir, que analisa as almas ásperas e lhes dá novo anseio a saborear.⁴¹

Contudo, ainda que forneça características que nos possibilitam facilmente deduzir de quem fala nesse trecho, como, por exemplo, ao dizer que o gênio do coração é “o deus-tentador e aliciador nato de consciências, cuja voz sabe descer ao submundo de cada alma” ou quando menciona que nesse gênio “tudo estridente e autocomplacente faz calar e ensina a ouvir”, logo em seguida Nietzsche “proíbe” qualquer conjectura acerca de quem é descrito em tal passagem e, inclusive, oculta o número do parágrafo de onde extraiu tais características. Entretanto, nesse contexto, entendemos esse movimento como uma manobra do filósofo alemão para colocar em evidência aquilo que o parágrafo traz de mais importante, pois, se atentarmos ao capítulo sugestivamente intitulado “O que é nobre?”, da obra de 1886, encontramos o seguinte trecho:

⁴⁰ NIETZSCHE, Fragmento póstumo 14 [14] da primavera de 1888.

⁴¹ NIETZSCHE, *Além do bem e do mal*, § 295, citado em *Ecce homo*, “Por que escrevo tão bons livros”, §6.

[...] mas que faço, meus amigos? De quem lhes falo? Distraí-me a ponto de sequer lhes dizer o seu nome? A menos que já tenham adivinhado quem é esse deus e espírito problemático, que de tal modo deseja ser *louvado*. Como sucede a todo aquele que desde criança esteve sempre a caminho e fora de casa, também a mim me sobressaltaram espíritos raros e bem pouco inofensivos, sobretudo e quase sempre esse do qual venho falando, ninguém menos que *Dioniso*, esse grande ambíguo e deus-tentador, a quem certa vez, como sabem, em todo sigilo e reverência ofereci meu primogênito – tendo sido o último a lhe ofertar um *sacrifício*, ao que parece: pois não encontrei ninguém que compreendesse então o que eu fazia. Nesse meio-tempo aprendi mais, e até demais, sobre a filosofia desse deus, de boca em boca, como disse – eu, o derradeiro iniciado e último discípulo do deus Dioniso.⁴²

Assim sendo, após começar a fornecer uma ideia de si próprio como psicólogo e “proibir” o leitor de acessar tais informações, Nietzsche pergunta: “De quem lhes falo?”; e responde: “ninguém menos que *Dioniso*, esse grande ambíguo e deus-tentador”, de forma que a principal característica que lhe diferencia dos demais psicólogos é o mesmo dote dionisíaco que a pouco mencionamos, um dote que lhe tornou alguém capaz de “descer ao submundo de cada alma”, ou melhor, que lhe conferiu a profundidade de descer aos afetos dessa “alma”, justamente o que compreende faltar aos psicólogos na crítica feita no já mencionado parágrafo 23 de *Além do bem e do mal*.

Na sequência de *Ecce homo*, em capítulo dedicado a comentar *O Nascimento da tragédia* (1872-1886), Nietzsche retoma as “inovações psicológicas” que enfatizamos no início desta seção quando afirma que nesta obra de 1872-1886 já existia uma primeira psicologia de Dioniso e, logo em seguida, remetendo a um trecho de *Crepúsculo dos ídolos* (1888), faz ver aquilo que entende por esta psicologia⁴³:

O dizer Sim à vida, mesmo em seus problemas mais duros e estranhos; a vontade de vida, alegrando-se da própria inescapabilidade no *sacrifício* de seus mais elevados tipos – a isto chamei dionisíaco, isto entendi como a ponte para a psicologia do poeta trágico. Não para livrar-se do pavor e da compaixão, não para purificar-se de um perigoso afeto mediante uma veemente descarga – assim o entendeu mal Aristóteles –, mas para, além do pavor e da compaixão, *ser em si mesmo* o eterno prazer do vir a ser – esse prazer que traz em si também o *prazer no destruir*...⁴⁴

⁴² NIETZSCHE, *Além do bem e do mal*, § 295.

⁴³ Compreendemos que dentro desta “primeira psicologia de Dioniso” encontra-se a “psicologia do trágico” descrita por Márcio José Silveira Lima no livro *As máscaras de Dioniso: filosofia e tragédia em Nietzsche*, uma psicologia que difere da “segunda psicologia de Dioniso” (a trágica, que aqui nos propomos a delinear) porque não se vincula ao eterno retorno do mesmo e ao *amor fati*.

⁴⁴ NIETZSCHE, *Crepúsculo dos Ídolos*, “O que devo aos antigos” § 5, citado em *Ecce homo*, “Nascimento da tragédia”, § 3.

Portanto, a partir desse trecho, percebe-se que o dionisíaco é a ponte que liga o trágico e a psicologia, psicologia esta que se vincula a um “dizer-sim à vida” que constantemente se cria, recria e multiplica. Isto dentro de um movimento de afirmação que representa uma “vontade de vida” e também se expressa na alegria mesmo diante da “própria inesgotabilidade no *sacrifício*”, porque requer que o homem assuma para “*si mesmo* o eterno prazer do vir a ser”. Nessa perspectiva, esse “dizer-sim” está relacionado tanto à vontade de potência como ao eterno retorno do mesmo, uma vez que na afirmação de ambos reside o desafio que consiste em valer-se da própria vontade para anuir à multiplicidade que constitui a vida, o que, em outras palavras, significa assumir-se enquanto parte do destino, ou seja, enquanto *fatum*, ultrapassar a própria compreensão de mundo e aceitar que o “mundo” “quer” através de nós, pois, por esse viés, obedeceríamos ao eterno prazer do “*vir a ser*”, o que resultaria, tal como destaca Nietzsche, em uma rejeição radical “da noção de ‘Ser’”⁴⁵. Entretanto, esse desafio só pode ser enfrentado por aquele que é constituído pelo *amor fati*, porque nessa concepção de amor se encontra a possibilidade de um dizer sim a todas as circunstâncias, sucessos e azares que constituem a própria vida, o que, dito de outra forma, vincula-se à necessidade de amar todos os ingredientes que conformam nossa existência e consolida-se como uma perspectiva capaz de fazer com que o homem se reconcilie com o instante e não “queira” que qualquer acontecimento seja diferente do que “é”.

Ademais, pontuemos que ao aproximar a psicologia da figura de Dioniso e vinculá-la à relação entre os processos de criação e aniquilamento⁴⁶, vínculo esse que, diga-se de passagem, alude a um movimento comum tanto à vontade de potência como ao eterno retorno do mesmo⁴⁷, Nietzsche faz ver que na psicologia trágica esses

⁴⁵ NIETZSCHE, *Ecce homo*, “Nascimento da tragédia” § 3.

⁴⁶ No que diz respeito a essa relação entre eterno retorno do mesmo, vontade de potência, e o dionisíaco, escreve Scarlett Marton: “Eterno retorno, vontade de potência e princípio dionisíaco operam num duplo registro no quadro do pensamento nietzschiano: são de fundamental importância para a vertente corrosiva da crítica dos valores e para a vertente construtiva da cosmologia. Mas a ideia de que tudo retorna sem cessar é, também, a máxima celebração do mundo, concebido como um eterno destruir e criar a si próprio. A ideia de que a vida enquanto vontade de potência é luta permanente, sem trégua ou fim possíveis, também é a suprema exaltação da existência, pensada como força procriadora e destruidora. E Dioniso é a plena afirmação do processo uno de aniquilar e criar” (1994, p. 16). Nesse mesmo viés, Luís Rubira afirma: “Afinal, se o mundo é uma totalidade de forças, e se todos os complexos em que as forças temporariamente se agrupam são, com maior ou menor duração, dissolvidos e reordenados permanentemente, essa vem a ser justamente uma característica de Dioniso, pois ele permanentemente renasce da destruição, sendo que tal renascimento e destruição também ocorrem com a passagem do tempo” (2010, p. 302).

⁴⁷ Para defendermos essa consonância entre vontade de potência e eterno retorno do mesmo, alinhamos a Mazzino Montinari que, após destacar que o eterno retorno “não se deixa compreender por

processos se harmonizam⁴⁸ e, somados ao *amor fati*, propiciam a plena afirmação da vida em toda sua multiplicidade, o que evidencia que essa psicologia tem como mote a proposta de que venhamos a nos valer dessa concepção de amor para dizermos um dionisíaco Sim ao mundo.

Assim sendo, com este artigo procuramos mostrar que, após dar uma ideia de si próprio como psicólogo, Nietzsche começa a delinear sua psicologia trágica, uma psicologia que se encontra alinhada aos processos de criação e aniquilamento que estão na base do dionisíaco. Depois, a partir do olhar retrospectivo de *Ecce homo*, buscamos complexificar a compreensão que o filósofo alemão possui dessa psicologia e, atentando à obra *Crepúsculo dos ídolos*, assinalamos que ela representa a afirmação da vida em toda sua multiplicidade e se estrutura a partir de uma subversão da concepção do sujeito pensada a partir da unidade, pois o concebe como uma configuração momentânea de forças movidas pelo caráter intrínseco da vontade de potência, e, no limite, exige a afirmação do eterno retorno do mesmo e assume o *amor fati* para colocar-se dionisiacamente diante da existência.

Referências Bibliográficas

FREZZATTI Jr., W. A. *Nietzsche contra Darwin*. São Paulo/Ijuí: Discurso/Unijuí, 2001.

HAAR, Michel. *Nietzsche et la métaphysique*. Paris: Gallimard, 1993

LEBRUN, Gérard. “Quem era Dioniso?”. In: *Kriterion Revista de Filosofia*. N°. 74-75, vol. XXVI, p. 39 – 66, trad.: Maria Heloísa Noronha Barros. Belo Horizonte Departamento de Filosofia da Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas da UFMG, 1985.

LIMA, Márcio José Silveira. *As máscaras de Dioniso: filosofia e tragédia em Nietzsche*. São Paulo: Discurso Editorial; Ijuí RS: Editora UNIJUÍ, 2006.

fórmulas, ou melhor, todas as suas formulações são provisórias e superáveis, na medida em que abarca num todo a vida, o mundo e o tempo, mas não de forma transcendental, porque ele já expressa a totalidade”, afirma: “Uma sistematização geral da vontade de potência como princípio eliminaria, por um lado, a resolução da luta necessária ao perspectivismo e, por outro, se igualaria à construção de uma metafísica da vontade de potência (análoga à metafísica schopenhaueriana da vontade de vida). Mas, a presença do pensamento do eterno retorno impede toda sistematização. [...] O sentido filosófico do *Crepúsculo dos ídolos* não é uma sistemática da Vontade de potência, mas sua superação no pensamento do eterno retorno do mesmo” (1997, p. 90).

⁴⁸ Em relação a esse movimento harmonioso de criação e aniquilamento, Gérard Lebrun sublinha que, no contexto da obra tardia de Nietzsche, Dioniso integra os traços apolíneos e se transforma em um “‘deus bifrons’, deus do delírio, mas também da medida” (1985, p. 48).

MACHADO, Roberto. *O nascimento do trágico: de Schiller a Nietzsche*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2006.

MARTON, Scarlett. “Por uma filosofia dionisiaca”. In: *Kriterion Revista de Filosofia*. N.º. 89, vol. XXXV, p. 09 – 20. Belo Horizonte Departamento de Filosofia da Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas da UFMG, 1994.

_____. *Nietzsche: das forças cósmicas aos valores humanos* – 3ª ed. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2010.

MONTINARI, Mazzino. “Ler Nietzsche: O Crepúsculo dos Ídolos”. In: *Cadernos Nietzsche*. N.º. 3, p. 77 – 91, São Paulo, 1997.

MÜLLER-LAUTER, Wolfgang. *A doutrina da vontade de poder em Nietzsche*. Apresentação Scarlett Marton. Trad. Oswaldo Giacoia Jr. São Paulo: Annablume, 1997.

_____. *Nietzsche: sua filosofia dos antagonismos e os antagonismos de sua filosofia*. Trad. de Clademir Araldi. São Paulo: Editora UNIFESP, 2009.

NIETZSCHE, Friedrich. *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe*. Edição organizada por Giorgio Colli e Mazzino Montinari. Berlin/Munique: Walter de Gruyter & Co., 1967-78. 15 vol.

_____. *Obras Incompletas*. Seleção de textos de Gerárd Lebrun; tradução e notas de Rubens Rodrigues Torres Filho. 1ª ed. São Paulo: Nova cultural, 1974 (Col. “Os Pensadores”).

_____. *O nascimento da tragédia*. Tradução J. Guinsburg. São Paulo: Companhia das Letras, 1999.

_____. *A gaia ciência*. Tradução, notas e posfácio Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das letras, 2001.

_____. *Assim Falou Zaratustra*. Um livro para todos e para ninguém. Tradução de Mário da Silva. 18ª ed. – Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2010.

_____. *Assim Falou Zaratustra*. Um livro para todos e para ninguém. Tradução, notas e posfácio Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das letras, 2012.

_____. *Além do Bem e do Mal*. Prelúdio a uma filosofia do futuro. Tradução, notas e posfácio Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das letras, 2002.

_____. *Crepúsculos dos Ídolos*. Tradução, notas e posfácio Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das letras, 2006.

_____. *Ecce homo*. Tradução, notas e posfácio Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das letras, 2011.

RUBIRA, Luís. “O *amor fati* em Nietzsche: condição necessária para a transvaloração?”. In: *Polymatheia*, p. 227 – 236. Fortaleza, Vol. I. N.º. 6, 2008.

_____. *Nietzsche: do eterno retorno do mesmo à transvaloração dos valores*. São Paulo: Discurso editorial/Editora Barcarolla, 2010.

_____. “A afirmação trágica do eterno retorno nos Ditirambos de Dionísio”. In.: *Cadernos Nietzsche*. N.º. 30, p. 183 – 219, São Paulo, 2012.

_____. “‘Quem’ Quer o Eterno Retorno do Mesmo? Sujeito, subjetividade, moral e *amor fati* em Nietzsche”. In: *Ética, linguagem e antropologia: perspectivas modernas e contemporâneas* / org. Juliano Santos do Carmo, Robinson dos Santos. – Porto Alegre: EDIPUCRS 2012b.

Recebido em: 08/04/2016

Aprovado em: 12/09/2017