

**MINISTÉRIO DA EDUCAÇÃO
UNIVERSIDADE FEDERAL DE PELOTAS – IFISP
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA
MESTRADO EM FILOSOFIA MORAL E POLÍTICA**



**Uma psicologia trágica em Nietzsche: elementos para o
“dizer sim à vida”**

Fabiano Freitas Pinto

Orientador: Prof. Dr. Clademir Araldi

Coorientador: Prof. Dr. Luís Rubira

**Pelotas-RS
Agosto/2015**

Fabiano Freitas Pinto

**Uma psicologia trágica em Nietzsche: elementos para o
“dizer sim à vida”**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal de Pelotas, como requisito parcial à obtenção do título de Mestre em Filosofia.

Orientador: Prof. Dr. Clademir Araldi

Coorientador: Prof. Dr. Luís Rubira

Pelotas-RS
Agosto/2015

Para Luís Rubira

AGRADECIMENTOS

Aos professores Clademir Araldi e Luís Rubira pela amizade e orientação qualificada.

Aos integrantes do GEN/UFPel – Grupo de Estudos Nietzsche da Universidade Federal de Pelotas (Lays Rodrigues, Marco Vinício Pereira, Gabriel Medeiros, Sdnei Pestano, Leonardo Camacho e Wagner França).

À secretaria do Programa de Pós-graduação em filosofia da Universidade Federal de Pelotas, pela atenção e suporte ao trabalho.

À CAPES, pela bolsa de estudo que viabilizou esta dissertação.

À minha família, em especial à Fran.

RESUMO

PINTO, Fabiano Freitas. **Uma psicologia trágica em Nietzsche: elementos para o “dizer sim à vida”**. 2015. 100 f. Dissertação (Mestrado) – Programa de Pós-Graduação em Filosofia. Universidade Federal de Pelotas, Pelotas.

Esta dissertação investiga a psicologia contida nos escritos finais de Nietzsche. Nesse sentido, se em 1886 o autor de *Para além de bem e mal* propõe uma reconfiguração do conceito de psicologia, ao vinculá-la à hipótese da vontade de potência, pois compreendia que tudo o que até então fora escrito acerca do tema prestava-se apenas como sintoma de sua falta de profundidade, cumpre então perguntar se essa reconfiguração representa a mais “acabada” psicologia em Nietzsche, porque, como procuraremos mostrar, ela recebe outra conformação na ocasião em que o filósofo reorganiza seus escritos em 1888, ao se vincular à hipótese do eterno retorno do mesmo e ao conceito de *amor fati*.

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

RÉSUMÉ

PINTO, Fabiano Freitas. **Uma psicologia trágica em Nietzsche: elementos para o “dizer sim à vida”**. 2015. 100 f. Dissertação (Mestrado) – Programa de Pós-Graduação em Filosofia. Universidade Federal de Pelotas, Pelotas.

Cette dissertation recherche la psychologie comprise dans les écritures finales de Nietzsche. Dans ce sens, si en 1886 l'auteur de *Par delà le Bien et le Mal* propose une reconfiguration du concept de psychologie, à faire des liens avec l'hypothèse de la volonté de puissance, car il comprenait que tout ce qui a été écrit sur le thème jusqu'au moment servait seulement comme un symptôme de sa manque de profondeur, nous devons alors demander si cette reconfiguration représente la plus "achevée" psychologie en Nietzsche, parce que comme nous cherchons montrer, elle reçoit autre configuration à l'occasion que le philosophe réorganise ses écrits en 1888, quand il se lie avec l'hypothèse de l'éternel retour du même et le concept de *l'amor fati*.

Mots-clés: Psychologie – Volonté de puissance – Éternel retour du même – *Amor fati* – Psychologie tragique.

Banca examinadora:

PROF. DR. CLADEMIR ARALDI (ORIENTADOR) – UFPEL

PROF. DR. LUÍS RUBIRA – UFPEL

PROF. DR. STEFANO BUSELLATO – UNIVERSITÀ DI SIENA, ITÁLIA

SUMÁRIO

NOTA LIMINAR	09
INTRODUÇÃO	12
CAPÍTULO 1 – Uma reformulação do conceito de psicologia	22
1.1. A psicologia no parágrafo 23 de <i>Para além de bem e mal</i>	22
1.2. A vontade de potência enquanto efetivação da força	26
1.3. A Palidez e o rubor: sintomas da força fisiológica de Zaratustra	31
1.4. Sujeito, liberdade da vontade e consciência	38
CAPÍTULO 2 – Alguns elementos “fundamentais” da psicologia em Nietzsche	45
2.1. Perspectivismo e interpretação	45
2.2. Grande saúde: uma abertura para a experimentação	47
2.3. A força ativa do esquecimento	52
2.4. Ressentimento: uma análise fisiológica	56
2.5. “Sublimação” ou uma economia de valorização da força dos afetos	61
CAPÍTULO 3 – Nietzsche: uma psicologia trágica	66
3.1. Eterno retorno do mesmo: “o mais pesado dos pesos”	66
3.2. <i>Amor fati</i> : uma “fórmula para a grandeza”	72
3.3. A psicologia do “dizer sim à vida”	75
CONSIDERAÇÕES FINAIS	83
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS	90

NOTA LIMINAR

As citações das obras de Nietzsche usadas na presente dissertação seguem a convenção proposta pela edição crítica elaborada por Colli/Montinari das Obras do filósofo: Colli, G. & Montinari, M. *Sämtliche Werke Studienausgabe* (KSA) *in Bänden*, Berlin/Munique, Walter de Gruyter & CO., 1967 – 1968. As siglas em alemão são acompanhadas de siglas em português (conforme a convenção proposta pelos Cadernos Nietzsche) para facilitar a leitura das referências. Do mesmo modo, utilizamos a versão online editada por Paolo D'Iorio: NIETZSCHE, Friedrich. *Digital critical edition of the complete works and letters, based on the critical text by G. Colli and M. Montinari, Berlin/New York, de Gruyter 1967-, edited by Paolo D'Iorio*. Ademais, as obras de Nietzsche das quais nos valemos foram:

1) Textos editados pelo próprio Nietzsche:

GT/NT - *Die Geburt der Tragödie* (*O nascimento da tragédia*)

MA I/HH I - *Menschliches allzumenschliches* (vol. 1) (*Humano, demasiado humano* (vol. 1))

MA II/HH II - *Menschliches allzumenschliches* (vol. 2) (*Humano, demasiado humano* (vol. 2))

VM/OS - *Vermischte Meinungen* (*Miscelânea de opiniões e sentenças*)

WS/AS - *Der Wanderer und sein Schatten* (*O andarilho e sua sombra*)

FW/GC - *Die fröhliche Wissenschaft* (*A gaia Ciência*)

Za/ZA - *Also sprach Zarathustra* (*Assim falava Zaratustra*)

JGB/BM - *Jenseits von Gut und Böse* (*Para além de bem e mal*)

GM/GM - *Zur Genealogie der Moral* (*Genealogia da Moral*)

WA/CW - *Der Fall Wagner* (*O caso Wagner*)

GD/CI - *Götzen-Dämmerung* (*Crepúsculo dos Ídolos*)

NW/NW – *Nietzsche contra Wagner*

2) Textos preparados por Nietzsche para edição:

AC/AC - *Der Antichrist* (*O anticristo*)

EH/EH - *Ecce homo*

DD/DD - *Dionysos-Dithyramben* (*Ditirambos de Dioniso*)

Nas citações, o algarismo arábico indicará o aforismo; no caso de GM/GM, o algarismo romano anterior ao arábico remeterá à parte do livro; em GD/CI e EH/EH, o algarismo arábico, que se seguirá ao título do capítulo indicará o aforismo. Para os fragmentos póstumos, o algarismo arábico indicará o número do aforismo seguido da data em que o fragmento foi escrito. Ademais, adotamos as traduções para o português feitas por Rubens Rodrigues Torres Filho, Paulo César de Souza, Scarlett Marton, Luís Rubira e Mário da Silva. Elas serão indicadas junto à citação e, caso o texto não tenha sido traduzido por nenhum deles, a tradução é de nossa autoria.

“Quem, entre os filósofos, foi antes de mim psicólogo, e não o seu oposto, ‘superior embusteiro’, ‘idealista’? Antes de mim não havia absolutamente psicologia.”

(EH/EH “Por que sou um destino” § 6).

INTRODUÇÃO

Esta dissertação tem por objetivo oferecer um esboço do conceito de psicologia trágica nos escritos finais de Nietzsche¹. Nesse sentido, a hipótese de nossa investigação é que a proposta de reconfiguração da psicologia contida no parágrafo 23 de *Para além de bem e mal* (1886) a partir de sua vinculação à hipótese da vontade de potência, recebe uma nova conformação na ocasião da reorganização de sua produção filosófica em 1888, ao se ligar à hipótese do eterno retorno do mesmo e ao conceito de *amor fati*, o que lhe confere contornos de uma psicologia “do dizer sim à vida”, ou seja, da afirmação sem exceção de todos os elementos que perfazem nossa existência.

No que tange a esse tema na filosofia de Nietzsche, à primeira vista pode parecer um exagero dizer que a psicologia acaba se configurando como um procedimento imprescindível para a compreensão de seu pensamento tardio, contudo, basta lermos *Ecce Homo* (1888), onde o filósofo conta a si próprio sua vida, para rapidamente percebermos a relevância do tema, uma vez que ali Nietzsche se autodenomina o primeiro grande psicólogo da história e chega a escrever que antes dele a psicologia nem mesmo existia.

Dessa vista, parece-nos que, sobretudo, três foram os autores que na cena internacional mais contribuíram para aprofundar a discussão gerada a partir dessas afirmações contidas nesta obra de 1888, quais sejam: Walter Kaufmann, pela originalidade em apontar Nietzsche como psicólogo e por algumas ideias por ele sublinhadas sobre a psicologia em sua obra, Paul-Laurent Assoun, também pela originalidade, mas por ser também o primeiro a estabelecer uma comparação entre os conceitos nietzschianos e freudianos e, por fim, Patrick Wotling, por fazer uma leitura imanente da obra do filósofo alemão. Com efeito, décadas depois com uma retomada desses autores internacionais supracitados, reascende-se a discussão de Nietzsche como psicólogo quando Scarlett Marton aborda o tema em capítulo de sua tese de doutorado *Nietzsche, cosmologia e genealogia* (1988), tese essa que é

¹ Ao mencionarmos “escritos finais”, estamos nos referindo aos dois últimos anos do período tardio da obra de Nietzsche. Segundo a periodização adotada por Scarlett Marton em *Das forças cósmicas aos valores humanos*, a comentadora define o primeiro período de 1870 a 1876, o segundo período de 1876 a 1882 e o terceiro período de 1882 a 1888 (2010, p. 43-46). Contudo, incluiremos, ao tratarmos do eterno retorno do mesmo e do *amor fati*, alguns fragmentos póstumos de 1881, bem como os prólogos acrescentados em 1886 aos dois volumes de *Humano, demasiado humano e A gaia ciência*.

publicada em 1990 sob o título *Nietzsche: das forças cósmicas aos valores humanos*, bem como quando, quatro anos depois, Alfredo Naffah Neto dedica seu livro *A psicoterapia em busca de Dioniso: Nietzsche visita Freud* (1994) ao tema. Liane Pessin, alguns anos depois, defende sua dissertação de mestrado sob o título *A potência do trágico nietzschiano na clínica psicoterápica* (2000) e Oswaldo Giacoia Junior escreve *Nietzsche como psicólogo* (2001). Dado o exposto, com o objetivo de contextualizar a hipótese que norteia esta dissertação, nas próximas páginas desta introdução faremos três movimentos, a saber: i) atentaremos aos três estudiosos que, segundo nossa compreensão, mais contribuíram na cena internacional para aprofundar a discussão acerca da psicologia na obra de Nietzsche; ii) passaremos a alguns escritos que abordam o tema a partir de sua abordagem no Brasil; iii) mostraremos o método utilizado em nossa investigação e um resumo de cada capítulo.

Em 1950, no clássico trabalho *Nietzsche: Filósofo, Psicólogo, Anticristo* (*Nietzsche: Philosopher, Psychologist, Antichrist*), Walter Kaufmann busca caracterizar a noção de “sublimação” em Nietzsche. Nesse sentido, assinala que esse termo já era usado na Alemanha medieval como uma adaptação do latim *sublimare* e, nos tempos modernos, Goethe, Novalis e Schopenhauer o empregaram, contudo, Nietzsche foi o primeiro a utilizá-lo na conotação que empregamos hoje. Dessa vista, aponta que no uso da “sublimação” o intelecto é utilizado como ferramenta para promover a chegada do afeto a seu objetivo, movimento que reestabelece o balanço de energia do corpo e, por conseguinte, seu funcionamento saudável, pois Kaufmann compreende que para Nietzsche a “sublimação” é caracterizada por uma descarga energética, que, no limite, faz com que os afetos, ao invés de serem descarregados nos seus alvos mais comuns, sejam direcionados a outras atividades, ademais, confere contornos dialéticos a essa noção, pois entende que o *sublimare* extraído por Nietzsche do latim, corresponde ao *aufheben* empregado por Hegel em alemão, ou seja, defende Kaufmann que em Nietzsche essa noção corresponde à anulação ou revogação. Assim, por mais que discordemos do caráter dialético com que caracteriza a noção nietzschiana de “sublimação”, julgamos que esse trabalho sublinha a importância da abordagem do tema, por isso, também nos voltaremos à noção de “sublimação” por

entendermos que ela se vincula ao conceito de psicologia trágica que objetivamos esboçar.

Paul-Laurent Assoun, por seu turno, em trabalho de 1980 intitulado *Freud e Nietzsche: semelhanças e dessemelhanças (Freud et Nietzsche)*, busca examinar o conteúdo, as afinidades e os ecos entre as vidas e as obras de Nietzsche e Freud, sempre tentando não se colocar do ponto de vista de um para avaliar o outro. Nesse contexto, volta-se ao ressentimento e afirma que seu nascimento ocorre paradoxalmente quando o que é privativo, a inibição da ação, torna-se “criador”, movimento que supõe a inversão da relação sujeito-ação-mundo, pois, nesse caso, o homem do ressentimento, fisiologicamente, sempre acaba precisando de excitações exteriores para agir e é justamente daí que sobrevém sua passividade. Além disso, pontua Assoun que o adiamento é estatuto dominante do psiquismo desse homem, psiquismo esse que se expressa como silêncio, não-esquecimento, espera, apequenamento e humilhação própria, ou seja, é marcado pelo fato de que o efeito não se descarrega imediatamente pela atividade e por isso acaba desencadeando um mecanismo tóxico. Desse modo, no que diz respeito ao trabalho de Paul-Laurent Assoun, entendemos que ele falha ao tentar manter uma imparcialidade em relação aos trabalhos de Nietzsche e Freud e evitar colocar-se do ponto de vista de um para avaliar o outro, falha porque acaba por tomar o segundo como verdade para o primeiro, como o próprio título da obra revela de forma subliminar e que se torna explícito no capítulo “A terapêutica”, quando recorre ao modelo narcísico de onipotência e à ausência de um modelo paterno de culpa em Nietzsche para explicar a relação entre o novo regime dos afetos do além-do-homem e sua saúde suprema. Entretanto, apesar dessa divergência, julgamos muito relevante a análise que faz do homem do ressentimento, tanto, que no segundo capítulo desta dissertação procederemos de forma semelhante e analisaremos fisiologicamente a “criação” desse homem.

Enfim, Patrick Wotling em *O pensamento do subsolo. Estatuto e estrutura da psicologia na filosofia de Nietzsche (La pensée du sous-sol. Statut et structure de la psychologie dans la philosophie de Nietzsche – 1999)*², mostra que Nietzsche

² Este estudo é uma versão ligeiramente modificada do artigo ‘*Der Weg zu den Grundproblemen. Statut et structure de la psychologie dans la pensée de Nietzsche*’, originalmente publicado em 1997 no volume 26 dos *Nietzsche-Studien*.

elabora uma concepção de psicologia, em relação estreita com a fisiologia, a partir de uma crítica à psicologia metafísica. No que tange a essa crítica, assinala Wotling que ao denunciar “a miopia psicológica dos filósofos” Nietzsche se volta, por exemplo, contra os historiadores da moral, em particular aos “psicólogos ingleses”, que apesar de serem os únicos a verdadeiramente tentar empresa parecida, são censurados pelo filósofo alemão por terem cometido um “contrassenso psicológico” e terem se equivocado “grosseiramente sobre a psicologia da humanidade primitiva”, contudo, apesar de acusações particulares como essa, sublinha Wotling que é ao conjunto da tradição psicológica que lhe precedeu que Nietzsche dirige sua maior crítica, o que faz a partir de uma confrontação à crença no sujeito, ocasião onde afirma que a noção de sujeito é induzida pela crença na causalidade, o que faz por compreender que esse preconceito é solidário de outro ainda mais fundamental, a dicotomia da realidade em atos e agentes, pois, para a psicologia metafísica, pensar é um ato, ato esse que supõe uma substância neutra, um substrato, um agente que lhe condicione e, por isso, a crença no sujeito, além de ignorar a atividade infraconsciente, decorre de maneira primordial desta concepção dualista e causal do agir. Assim sendo, em relação a Patrick Wotling, concordamos com sua argumentação e nos valeremos dessa crítica à crença no sujeito em nosso capítulo que abre esta dissertação, quando nos voltarmos à psicologia no contexto de *Para além do bem e mal*. Desse modo, passando ao segundo dos três movimentos previstos acima, voltemo-nos à abordagem do tema da psicologia em Nietzsche no cenário brasileiro nos anos de 1990.

Em *Nietzsche: das forças cósmicas aos valores humanos* (1990), Scarlett Marton elabora uma visão de conjunto da obra do filósofo. Entrementes, chama a atenção para o fato que ele, em seus escritos, por estar empenhado na crítica à linguagem, atribui diferentes sentidos a palavra “psicologia”, por isso, Marton volta-se a uma tentativa de apreensão daquilo que Nietzsche entende por essa palavra. Nesse sentido, em um primeiro movimento, afirma a comentadora que no terceiro período de sua obra Nietzsche esforça-se para esclarecer que a psicologia, tal como a concebe, não se confunde com a mera observação, seja uma observação reflexiva ou voltada para o mundo circundante. Nesses termos, pontua Marton que Nietzsche não admite a busca interna como meio de dar diretrizes a ação e, por isso, insiste em vincular psicologia e história, contudo, não sem advertir que esta, só, não basta.

Em um segundo movimento, sublinha Scarlett Marton que, neste período, quando Nietzsche introduz a noção de valor, passa a identificar a psicologia ao procedimento genealógico, e, nesse contexto, assinala que caberia ao psicólogo questionar o valor dos valores morais, bem como relacionar os valores com as avaliações de que procedem e investigar de que valor estas partiram para criá-los. Com efeito, coloca em relevo a comentadora que Nietzsche considera o estudo psicológico muito relevante e por isso procura introduzir inovações não apenas na maneira de conceber o objeto, mas também na forma de abordá-lo, contudo, para isso, precisa de um critério que não possa ser avaliado, critério esse que encontra ao defender que vida é vontade de potência e fazer deles o parâmetro de seu procedimento genealógico. Assim, no que tange a essa abordagem de Scarlett Marton, sublinhemos que ela retoma o tema da psicologia nietzschiana aqui no Brasil, que de certa forma ela antecipa a abordagem feita por Patrick Wotling em 1999 e influencia de forma direta esta dissertação por destacar que no terceiro período de sua obra Nietzsche busca inovar quanto ao seu objeto psicológico de estudo e a forma de abordá-lo.

Quatro anos depois, em *A psicoterapia em busca de Dioniso: Nietzsche visita Freud* (1994), trabalho apresentado por Oswaldo Giacoia Junior (que chega a mencionar que a melhor maneira de fazer justiça a seu mérito inegável é aceitar dialogar com ele), Alfredo Naffah Neto se volta à caracterização de uma psicoterapia inspirada na filosofia trágica nietzschiana. Nesses termos, justifica uma prática que busca Dioniso exatamente devido à necessidade encontrada na psicoterapia de assumir o devir e entrar no jogo de mutações incessantes e desconhecidas. Dessa maneira, Naffah Neto destaca que a tarefa dessa psicoterapia seria a transvaloração dos valores, de tal modo que o psicoterapeuta nela inserido se conformaria como um instrumentador da mudança e, por isso, precisaria ter superado em grande parte a perspectiva moral. Além disso, o intérprete mostra que essa psicoterapia pode realizar-se através de múltiplas categorias profissionais (como o professor, o artista plástico e o ator, por exemplo) tratando as formas patológicas da vontade de uma vida que se enredou por valores que intoxicam, obstruem e empobrecem. Assim, no que diz respeito a essa proposta, precisamos destacar que ela está contida no primeiro trabalho que surge no Brasil especificamente sobre a psicologia em Nietzsche, bem como, colocar em relevo a perspicácia de uma psicoterapia que

utiliza a filosofia trágica do filósofo alemão como “caixa de ferramentas”, entretanto, não concordamos com o uso que o intérprete faz do conceito de “transvaloração”, como se ele apenas representasse um sinônimo de mudança e não um grande projeto proposto por Nietzsche, além disso, precisamos enfatizar que não há no conjunto dos escritos do filósofo uma referência à psicoterapia, ainda que o debate acerca do tema já estivesse sendo travado por seus contemporâneos, por isso, por mais valiosa que seja a leitura apresentada por Naffah Neto, nosso caminho segue paralelo a ela porque temos por objetivo examinar o texto nietzschiano e extrair dele o que o filósofo compreende por psicologia trágica.

No início dos anos 2000, Liane Pessin, em dissertação de mestrado orientada por Alfredo Naffah Neto e intitulada *A potência do trágico nietzschiano na clínica psicoterápica* (2000), busca uma articulação entre psicoterapia e a visão trágica do filósofo. Nesse sentido, a intérprete afirma que Nietzsche se propôs a promover saúde a partir do tratamento da doença em nós e aponta a transvaloração dos valores como estratégia de “reconquista da saúde e cura”, uma vez que, segundo a compreensão de Pessin, por meio dessa transvaloração pode ocorrer uma expansão da potência. Nesse contexto, procura mostrar que a clínica psicológica inspirada no trágico nietzschiano ao invés de restaurar um “eu” em crise, resgatar identidades perdidas, oferecer estabilidade ou segurança, abre-se para a experimentação cotidiana das mortes da vida e opera nos movimentos da superação de si, de tal modo que o desconhecido, antes causador de temor, passa a ser um companheiro na produção de mais vida. Dessa maneira, em relação a esse trabalho, primeiro, gostaríamos de reforçar que não concordamos com o uso que Liane Pessin faz do conceito de “transvaloração”, porque assim como no trabalho anterior ela também o usa como simples sinônimo de mudança e, do mesmo modo, discordamos de sua proposta de uma psicoterapia, pois, assim como pontuamos ao abordar o trabalho de Naffah Neto, compreendemos que tal proposta não é encontrada nos escritos de Nietzsche. Depois, frisamos que nos parece dúbia a referência que Pessin faz a uma “cura” como resultado da transvaloração dos valores, porque compreendemos que em Nietzsche não existe uma total erradicação da dor ou sofrimento, uma vez que na perspectiva do filósofo a saúde é vista como um processo dinâmico que só pode ser concebido a partir do adoecer.

No ano seguinte, Oswaldo Giacoia Junior entra no debate com um livro publicado em 2001 sob o título *Nietzsche como psicólogo*, livro este que, basicamente, resulta de conferências que proferiu na Universidade do Vale do Rio dos Sinos em 2000, onde busca apresentar algumas das noções fundamentais da concepção e prática da fisio-psicologia de Nietzsche, a qual nomeia de “grande psicologia”³. Nesse sentido, escreve que a “grande psicologia” recobre um campo semântico bem mais amplo do que aquele demarcado pela psicologia tradicional e acrescenta que seu programa deve incluir a desconstrução do primado atribuído à consciência no domínio psicológico, o reconhecimento e a valorização de um vasto e inaudito psiquismo inconsciente e a proposta de um novo conceito de unidade subjetiva, ou de processos de subjetivação. Além disso, assinala que o “psicólogo Nietzsche” desenvolveu uma noção radicalmente interdisciplinar da psicologia, que exige o concurso de elementos provenientes da filosofia, da filologia, da fisiologia, da história, da antropologia cultural, da etnologia, da semiótica, da linguística, da literatura, entre outras, para fazer do pensamento uma escola da suspeita permanente, que parte do sentido manifesto das produções culturais em busca do sentimento oculto em suas múltiplas condições de surgimento, desenvolvimento e transformação. Dado o exposto, após nos voltarmos ao trabalho de Oswaldo Giacoia Junior, não podemos deixar de observar que apesar de Giacoia ter escrito a apresentação para o livro de Alfredo Naffah Neto e de nesta ocasião ter reconhecido seus méritos inegáveis, ele não retoma o tema da psicoterapia ou de Dioniso e insiste na vontade de potência, o que leva o interprete a afirmar que a fisio-psicologia de Nietzsche se configura como sua “grande psicologia”, movimento do qual nos distanciamos, uma vez que em seus escritos finais compreendemos que o filósofo alemão aponta para a conjugação entre psicologia, vontade de potência e dionisíaco.

³ Nessa argumentação, Giacoia menciona o livro de Thomas Brobjer intitulado *Nietzsche's Ethics of the Character* (1995), trabalho que não abordaremos de forma pormenorizada, mas nem por isso podemos nos furtar de sublinhar, tal como faz ver este livro, que quem deixa de reconhecer “os genuínos *insights* de Nietzsche em psicologia, suas discussões psicológicas e o fato de que isso constitui uma parte integrante e fundamental de sua filosofia” (1995, p. 56), deixa também de compreender seu o pensamento.

De outra parte, Wilson Antonio Frezzatti Jr., em artigo intitulado “*O problema de Sócrates*”: *um exemplo da fisiopsicologia de Nietzsche* (2008), artigo esse que mesmo não pertencendo à “fortuna crítica” da psicologia em Nietzsche constitui-se como uma importante ferramenta para a construção do primeiro capítulo de nossa dissertação, interpreta esse texto homônimo contido na obra *Crepúsculo dos ídolos*, valendo-se, como chave de leitura, da definição de psicologia oferecida por Nietzsche no parágrafo 23 de *Para além de bem e mal*. No que tange a essa psicologia, chamada pelo filósofo alemão de fisio-psicologia e que se caracteriza enquanto “morfologia” e “teoria do desenvolvimento da vontade de potência”, afirma Wilson que ela se configura como a análise da relação estabelecida entre as produções humanas e a vida. Com efeito, sublinha o comentador que essa análise não considera simplesmente as produções humanas como boas ou más, mas as toma por sintomas da dinâmica dos afetos do organismo que as produz, afetos esses que se encontram alinhados à dinâmica da vontade de potência. Ademais, Wilson faz ver que a fisio-psicologia proposta por Nietzsche é “morfologia”, porque atenta a hierarquia dos afetos “resultante da luta por mais potência” (2008, p. 305) e também é “Teoria do desenvolvimento”, pois busca compreender a dinâmica e a variação “da quantidade de potência e da formação contínua de hierarquias” (*idem*).

Por fim, em abordagem que também não enfoca diretamente o tema da psicologia em Nietzsche, mas será central na construção de nosso último capítulo, Luís Rubira no livro *Nietzsche: do eterno retorno do mesmo à transvaloração de todos os valores* (2010) mostra que a hipótese cosmológica do eterno retorno do mesmo constitui-se como condição de possibilidade para a transvaloração de todos os valores. Nesse sentido, ao contextualizar a compreensão de Nietzsche acerca da hipótese cosmológica de um eterno curso circular, assinala que nesse período havia um debate entre termodinâmica, cosmologia e filosofia. Nesses termos, sublinha Rubira que por meio da leitura que fizera de Caspari, Nietzsche entra em contato com as ideias de Gustav Vogt, que, por seu turno, via na força um substrato contínuo que constituía o cosmos como um todo. Leitura essa, aliás, que leva Nietzsche a utilizar pela primeira vez a expressão “mundo das forças”, uma vez que lhe propicia refletir acerca da possibilidade do eterno retorno e por meio dela pode passar a pensar o mundo como eterno, formado por uma totalidade de forças finitas que, por se movimentarem incessantemente em um tempo infinito, acabam por

alcançar todas as suas combinações possíveis, o que leva à repetição do mesmo. Ademais, destaca Rubira que essa repetição do mesmo também engloba o homem, posto que ele, como parte desse “mundo das forças”, também se constitui como um conjunto de forças finitas que, num tempo infinito, retornará infinitas vezes à mesma condição. Portanto, no que tange a essa posição assumida por Luís Rubira, apenas gostaríamos de adiantar que ela se constituirá como ponto central de nosso terceiro capítulo.

Destarte, em relação a nossa estratégia investigativa, adotaremos o método genético-estrutural⁴ desenvolvido por Scarlett Marton, pois entendemos que a análise estrutural do texto precisa ser complementada pela análise genética, uma vez que somente a partir desse duplo movimento seria possível compreendermos “o contexto no qual surgem as reflexões do autor e os interlocutores com os quais seu pensamento dialoga” (Rubira, L., 2010, p. 44). Além disso, contaremos com o auxílio do método de leitura imanente, porque, tal como assinala Patrick Wotling: “o próprio texto fornece as indicações sobre seu modo de construção e os procedimentos de significação que ele põe em marcha, e isso através de um jogo de autocitações, autotraduções, deslocamentos em relação a si mesmo” (WOTLING, p.51). Dessa maneira, visando uma maior compreensão do tema da psicologia no interior da última parte da obra de Nietzsche, debruçaremos-nos sobre os seguintes escritos: os prólogos acrescentados em 1886 a *Humano, demasiado humano* (1878) e *Humano, demasiado humano II* (1879-1880), *A gaia ciência* (1882-1886), *Assim falava Zaratustra* (1883-1885), *Para além de bem e mal* (1886), *Para uma genealogia da Moral* (1887), *O Caso Wagner* (1888), *Crepúsculo dos Ídolos* (1888), *Nietzsche contra Wagner* (1888), *O Anticristo* (1888), *Ecce Homo* (1888) e *Ditirambos de Dionísio* (1888), ademais, com o objetivo de esclarecer pontos específicos, a pesquisa abordará os fragmentos póstumos relacionados às obras publicadas e também considerará a correspondência de Nietzsche da época, verificando na bibliografia subsídios referenciais ao tema estudado.

Assim, valendo-nos do método genético-estrutural e com o objetivo de oferecer um esboço do conceito de psicologia trágica nos escritos finais de Nietzsche, exploraremos em nosso primeiro capítulo a proposta de reformulação do

⁴ Para um maior aprofundamento no que diz respeito ao método genético-estrutural que aqui adotamos, remetemos a RUBIRA, L., *Nietzsche: do eterno retorno do mesmo à transvaloração de todos os valores*. São Paulo: Discurso Editorial: Barcarolla, 2010, em especial p. 44 -5.

conceito de psicologia proposto por Nietzsche no parágrafo 23 de *Para além de bem e mal*. No segundo capítulo, atentaremos aos conceitos de perspectivismo, grande saúde, esquecimento, ressentimento e encerraremos com uma abordagem da “sublimação”⁵, porque entendemos que eles serão fundamentais para estabelecermos uma relação entre a referida proposta de reformulação nietzschiana e a psicologia trágica que objetivamos esboçar. Por fim, no terceiro capítulo partiremos de uma análise da hipótese do eterno retorno do mesmo e do conceito de *amor fati*, retomaremos os conceitos abordados no capítulo anterior e, após relacioná-los, esperamos atender ao objetivo desta pesquisa.

⁵ Utilizaremos essa expressão entre aspas porque a “sublimação” não é propriamente um conceito nietzschiano, mas, como pontua Walter Kaufmann, “foi Nietzsche quem primeiro lhe atribuiu a conotação que possui hoje” (1974, p. 219).

CAPÍTULO 1

Uma reformulação do conceito de psicologia⁶

Neste capítulo que abre nossa dissertação, temos como intento reconstituir os conceitos que Nietzsche coloca em andamento ao abordar a psicologia no parágrafo 23 de *Para além de bem e mal* (1886). Nesse sentido, em nossa primeira seção partiremos da proposta de reconfiguração do conceito de psicologia apresentado pelo filósofo alemão no referido parágrafo, uma psicologia que ao se assentar no “conceito” de vontade de potência contraria a separação entre corpo e mente e a substancialização do sujeito. Depois, passaremos a um exame da vontade de potência, atentaremos aos sintomas da palidez e do rubor e finalizaremos com a abordagem da crítica de Nietzsche à concepção de sujeito utilizado pela tradição filosófica, uma crítica que se desdobra em outras duas, quais sejam: à liberdade da vontade e à consciência.

1.1. O parágrafo 23 de *Para além de bem e mal*

Em parágrafo que encerra o primeiro capítulo de *Para além de bem e mal* (1886)⁷, Nietzsche declara que tudo o que até então se escrevera acerca da

⁶ Sabemos da forte influência da psicologia empírica francesa da segunda metade do século XIX sobre o trabalho de Nietzsche, contudo, aqui, por uma questão de tempo, manteremos nosso foco apenas na proposta de reformulação do conceito de psicologia de 1886 e sua retomada em 1888.

⁷ No contexto das críticas encontradas neste capítulo intitulado “Dos preconceitos dos filósofos”, Nietzsche enfatiza que por longo tempo estivemos presos à questão da origem da vontade de verdade, até voltarmos para uma questão ainda mais fundamental, a saber: o valor dessa vontade. Nesse sentido, ao falar nos metafísicos, reporta-se à crença de Kant nas oposições de valores para sublinhar que este autor deriva a gênese das coisas de mais elevado valor do deus oculto e da ‘coisa em si’, o que revela um preconceituoso modo de julgar que perpassa todos seus procedimentos lógicos e culmina na supressão do “saber para encontrar lugar para a crença, e o dogmatismo da metafísica” (CRP, B XXX), o que representaria uma estratégia para instituir a moralidade e torná-la irrefutável. Nesse contexto, Nietzsche acusa Kant de defender manhosamente seus preconceitos sedimentados nas oposições de valores, como forma de atrair à sua oculta dialética e, conseqüentemente, desencaminhar ao imperativo supracitado, num espetáculo que “faz sorrir, a nós, de gosto exigente, que achamos não pouca graça em observar os truques sutis dos moralistas pregadores da moral.” (JGB/BM, § 5 – Trad.: Paulo César de Souza). Nesse caso, tal crítica ocorre porque para Nietzsche, assim como para Schopenhauer, as condições semânticas do imperativo categórico se confundem com as exigências do cristianismo. Entrementes, Nietzsche

psicologia presta-se apenas como sintoma daquilo que nela propriamente fora silenciado, pois presa a “preconceitos morais” (*moralischen Vorurtheilen*) como a concepção substancialista do sujeito, a ideia de uma liberdade da vontade e a um suposto primado da consciência em relação aos afetos^{8,9,10}, questões sobre as quais nos voltaremos ainda neste capítulo, a psicologia não ousava analisar profundamente seus assuntos mais polêmicos.

A partir disso, em movimento contrário ao que até então se escrevera, o filósofo alemão sugere uma reformulação do conceito de psicologia ao propor que ele passe a ser compreendido em concordância com a hipótese da vontade de

ironiza a “descoberta” kantiana, no homem, de uma faculdade para corações ávidos de devoção, qual seja: a faculdade dos juízos sintéticos *a priori*, juízos que deveriam ser vistos como “uma aparência, que faz parte da ótica-de-perspectivas da vida” (JGB/BM, § 11 – Trad.: Rubens Rodrigues Torres Filho), necessária para a conservação da essência de nossa espécie, mas que acaba objetivada na “impureza” transcendental do imperativo categórico, tudo isso em um tempo, tal como assinala, “quando ainda não se sabia evitar de confundir ‘achar’ e ‘inventar!’” (*Idem*).

⁸ Na esteira desta crítica aos preconceitos morais, Nietzsche, em nota que encerra a primeira dissertação da obra *Genealogia da Moral*, expressa pública e formalmente um desejo (*einen Wunsch*), a saber: “que alguma faculdade de filosofia tome para si o mérito de promover os estudos histórico-morais” (GM/GM, I, § 17, Trad.: Paulo César de Souza), enfatizando que esta questão merece a atenção de filólogos, historiadores e profissionais da filosofia, além de ser igualmente necessário fazer com que fisiólogos e médicos se interessem pelo problema do valor das valorações até então existentes. Neste caso particular das valorações, os filósofos de ofício podem representar os porta-vozes e mediadores, “após terem conseguido transformar a relação entre filosofia, fisiologia e medicina, originalmente tão seca e desconfiada, num intercâmbio dos mais amistosos e frutíferos” (*idem*). Nesse sentido, todo “tu deves”, tal como assinala Nietzsche, “necessita primeiro uma clarificação e interpretação fisiológica, ainda mais que psicológica” (*idem*), sendo que ambas aguardam por uma crítica da ciência médica. Neste compromisso com a evolução dos conceitos morais, a questão do valor das tábuas de valores deve ser observada pelas mais diversas perspectivas e todas as ciências devem preparar o caminho para a tarefa futura do filósofo de hierarquizar os valores.

⁹ Aproveitando a ocasião, gostaríamos de assinalar desde já que, alinhados a Patrick Wotling, valemo-nos da expressão afeto não como sinônimo de instinto e impulso, porque a compreendemos como mais complexa por ressaltar “a dimensão intrinsecamente passional desses processos infraconscientes, além de insistir na dimensão inconsciente da afetividade” (2003, p. 23). Ademais, também utilizamos essa expressão em “oposição à noção clássica de paixão”, pois o afeto “permite sintetizar dois processos que, sem razão para tanto, consideramos comumente como distintos: ele é tanto sensibilidade, isto é, capacidade de ser afetado, como capacidade de afetar e ‘agir sobre’” (*idem*, p. 24).

¹⁰ Ainda no contexto dessa crítica aos preconceitos morais, escreve Scarlett Marton: “Concebendo a psicologia como investigação da proveniência e das transformações dos valores morais, identifica-a com o procedimento genealógico. Ao fazê-lo, reafirma os vínculos estreitos que ela deve ter com a história, assim como a ruptura definitiva que tem de operar em relação à metafísica. E isso o que lhe permite denunciar o estudo psicológico, que desconhece a história, por abrigar preconceitos morais. É também o que o leva a criticar Kant por pretender legitimar a moral num mundo suprassensível, a atacá-lo por ignorar que os valores morais foram criados em algum tempo e em algum lugar, a acusá-lo talvez de fazer-se defensor dos interesses gregários. Mas Kant teria infeccionado a psicologia com moral, sobretudo porque, ao separar saber e crença, excluiu as questões morais do domínio do conhecimento. Objetos de crença, acham-se elas por isso mesmo contaminadas pela moral, visto que toda crença já abriga avaliações. Considerando a psicologia a mais importante das ciências, Nietzsche não poderia estar mais distante da doutrina kantiana” (2010, p. 138-9).

potência (*Wille zur Macht*)¹¹, movimento que inicialmente nomeia fisio-psicologia (*physio-psychologie*). Entretanto, sabe o filósofo alemão que a força dos referidos preconceitos são um entrave à sua proposta, pois penetraram profundamente no “coração” do investigador:

A força dos preconceitos morais penetrou profundamente no mundo mais espiritual, aparentemente mais frio e mais livre de pressupostos – de maneira inevitavelmente nociva, inibidora, ofuscante, deturpadora. Uma autêntica fisio-psicologia (*Physio-Psychologie*) tem de lutar com resistências inconscientes no coração do investigador (*Forschers*), tem “o coração” contra si: já uma teoria do condicionamento mútuo dos impulsos “bons” e “maus” desperta, como uma mais sutil imoralidade, aversão e desgosto numa consciência ainda forte e animada – e mais ainda uma teoria na qual os impulsos bons derivem dos maus (JGB/BM, § 23 – Trad.: Paulo César de Souza, alterada).

Por esse motivo, adverte que todo aquele que pretender levar a termo uma investigação que dê conta da profundidade exigida por sua proposta precisará ultrapassar suas resistências interiores e questionar os referidos preconceitos, porque, se uma teoria do condicionamento mútuo dos afetos desperta aversão e desgosto, propor que nela os afetos “bons” derivam dos “maus”, sem dúvida, desperta uma aversão ainda maior. No entanto, por mais árdua que seja a hipótese até aqui proposta, ela não se resume à superação das próprias resistências, por isso, Nietzsche faz uma nova advertência:

Supondo, porém, que alguém tome os afetos de ódio, inveja, cupidez, ânsia de domínio, como afetos que condicionam a vida, como algo que tem de estar presente, por princípio e de modo essencial, na economia global da vida, e em consequência deve ser realçado, se a vida é para ser realçada – esse alguém sofrerá com tal orientação do seu julgamento como quem sofre de enjoo do mar. No entanto, mesmo essa hipótese está longe de ser a mais dolorosa e mais estranha nesse desmesurado, quase inexplorado reino de conhecimentos perigosos; e existe, de fato, uma centena de boas razões para que dele mantenha distância todo aquele que *puder!* (JGB/BM, § 23 – Trad.: Paulo César de Souza).

Ou seja, primeiro o filósofo alemão coloca em relevo o desafio que representa para o investigador pensar a partir de uma teoria na qual os afetos “bons” derivem dos “maus”, depois, além de reforçar essa primeira advertência, acrescenta que nestas circunstâncias ele sofrerá com problemas de orientação de seu julgamento e, por isso, existe “uma centena de boas razões” para que se distanciem dessa hipótese. Porém, mesmo para aqueles que persistirem em não manter distância de sua proposta, ou seja, para os fisiologicamente predispostos a tentarem ultrapassar

¹¹ Cf. WOTLING, 2013, p. 90.

os preconceitos morais aferrados a seus “corações”, Nietzsche faz ainda uma derradeira advertência:

se o seu navio foi desviado até esses confins, muito bem: Cerrem os dentes! Olhos Abertos! Mão firme no leme! – navegamos diretamente sobre a moral e *além* dela, sufocamos, esmagamos talvez nosso próprio resto de moralidade, ao ousar fazer a viagem até lá – mas que importa *nós!* (JGB/BM, § 23 – Trad.: Paulo César de Souza).

Adverte o filósofo, após várias tentativas de dissuadir os investigadores da empresa que propusera e comparar os que persistiam a navegadores que vivem sem um ponto de referência¹², que a reformulação do conceito de psicologia inicialmente sugerida necessariamente passa pelo sacrifício de tentar ultrapassar os preconceitos morais que lhes constituem, um sacrifício que lhes propiciaria, em troca, reivindicar “que a psicologia fosse novamente reconhecida como rainha das ciências” (*idem*). Entretanto, o termo fisio-psicologia, que inicialmente nomeia a supracitada proposta de vincular o conceito de psicologia com a hipótese da vontade de potência, não volta a ser mencionado pelo filósofo alemão seja em obra publicada, fragmento póstumo ou carta.

Logo, levando-se em conta o que até aqui observamos, cabe enfatizarmos que Nietzsche sugere uma reconfiguração do conceito de psicologia ao propor que ela passe a ser considerada em consonância com a hipótese da vontade de potência, entretanto, sabe o filósofo alemão que a força dos preconceitos morais são um entrave à sua proposta, por isso afirma que existe “uma centena de boas razões” para que dela mantenha distância aqueles que não forem fortes fisiologicamente, pois sua proposta exige que ele supere os preconceitos morais que lhe constitui e aceite que os afetos “bons” derivam dos “maus”. Desse modo, dada a centralidade da hipótese da vontade de potência na proposta de reconfiguração do conceito de psicologia sugerido por Nietzsche, passemos a sua apreciação.

¹² Ao atentarmos a essa imagem do navio proposta por Nietzsche, não podemos deixar de compará-la a outra que exploraremos adiante, que tem como pano de fundo o pensamento do eterno retorno do mesmo e se encontrada na terceira parte de *Assim falava Zaratustra*: “Quando, entre os marinheiros, correu a notícia de que Zaratustra se achava a bordo – pois um homem das ilhas bem-aventuradas havia subido juntamente com ele –, houve grande curiosidade e expectativa. Mas Zaratustra silenciou por três dias e estava frio e surdo de tristeza, de modo que não respondeu nem a olhares nem a perguntas. Na tarde do segundo dia, porém, abriu novamente os ouvidos, embora ainda se mantivesse calado: pois havia muita coisa estranha e perigosa a ouvir naquele barco, que vinha de longe e navegava para mais longe ainda” (Za/ZA III “Da visão e enigma” – Trad.: Paulo César de Souza).

1.2. A vontade de potência enquanto efetivação da força

Na segunda parte de *Assim falava Zaratustra* (1883-1885), em parágrafo sugestivamente intitulado “Da superação de si”, Nietzsche remete pela primeira vez em sua obra publicada à hipótese da vontade de potência (*Wille zur Macht*), quando a vincula à sua acepção de vida e afirma, tal como escreve, que “onde há vida, há também vontade: mas não vontade de vida, e sim – assim vos ensino – vontade de potência” (Za/ZA II “Da superação de si” – Trad.: Rubens Rodrigues Torres Filho)¹³. Além disso, ainda nesse parágrafo, expressa sua convicção no que tange à necessidade de superação do “Eu”, quando assinala que ele precisa ser pensado a partir da multiplicidade da vontade de potência, de modo a se tornar “luta e devir e finalidade e contradição de finalidades” (*idem*), o que já se fazia notar, aliás, em parágrafo da primeira parte desta mesma obra, onde o filósofo alemão se dirige aos “desprezadores do corpo” e critica o orgulho com que esses homens proferem a palavra “Eu”, orgulho esse que revela um protagonismo da alma em relação ao corpo e contraria a posição exaltada por Nietzsche, que, ao criticar esta dicotomia, assinala: “sou corpo e nada mais; a alma não é mais que uma palavra que designa uma parte do corpo” (Za/ZA I “Dos desprezadores do corpo”).

Destarte, depois dessa primeira referência encontrada em *Zaratustra*, Nietzsche faz ver que a vontade de potência remete à mudança e esta, por sua vez, é garantida pela luta¹⁴ (*kampf*), ademais, essa vontade se expressa como “domínio de uma propriedade sobre as outras” (Fragmento póstumo 7 [95] da primavera/verão de 1883), domínio esse que, frisemos, resulta do exercício da vontade de potência de um ser vivo que “quer” e “necessita” “dar livre curso à sua força” (Fragmento póstumo 26 [277] do verão/outono de 1884).

Dessa vista, ganha ênfase a ideia de que para se exercer a vontade de potência busca o que lhe opõe resistência (*Widerstand*)¹⁵, resistência que alimenta a

¹³ É Scarlett Marton quem chama a atenção para esta primeira aparição da vontade de potência em *Assim falava Zaratustra* (2010, p. 49).

¹⁴ 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).

¹⁵ 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,

luta, estabelece hierarquias¹⁶, faz com que as forças¹⁷ que a compõe se arranjam e, a partir da submissão de umas às outras, relações de interdependência se estabeleçam, contudo, dentro desse movimento, não existe um momento onde a luta cesse e as hierarquias formadas se tornem permanentes, porque dominar, destaca Nietzsche, “é suportar o contrapeso da força mais fraca; é, pois, uma espécie de *continuação* da luta” e obedecer “é também uma luta, *desde* que reste força capaz de resistir” (Fragmento póstumo 26 [276] do verão/outono de 1884 – Trad.: Scarlett Marton), ou seja, as forças sempre se manifestam em face de resistências e sempre buscam estabelecer relações de mando e obediência, contudo, mesmo na relação que obedece existe um “querer” dominar e isso é o que garante a inexorabilidade da luta, movimento esse que se deve ao caráter intrínseco da vontade de potência que, no limite, é composta por relações de forças, *quantum* de força, que se exercem sobre outros *quantum* e, ao fazê-lo, aumentam ou diminuem sua potência, o que somente ganha expressão devido ao *quale* (qualidade)¹⁸ que caracteriza essas forças, pois, em qualquer relação entre elas, sempre uma força (ou configuração de forças) buscará se exercer sobre as demais, o que denota, tal como sublinha Nietzsche, que “desde um *quale* cresce a exigência (*Verlangen*) de um *plus* de *quantum*” (Fragmento póstumo 2 [157] do outono de 1885/outono de 1886).

constitui um estímulo. A luta desencadeia-se de tal forma que não há pausa ou fim possíveis” (2010, p. 50).

¹⁶ 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).

¹⁷ 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).

¹⁸ 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 constitui o mundo em suas gradações múltiplas” (2009, p. 62-3).

Nesse contexto, Nietzsche concebe o homem como “multiplicidade de ‘vontades de potência’”, onde cada uma possui “uma multiplicidade de meios expressão e de formas (Fragmento póstumo 1 [58] do outono de 1885/primavera de 1886 – Trad.: Scarlett Marton), multiplicidades que inviabilizam que esse homem seja pensado à semelhança de “um Estado com um monarca absoluto”, ou, dito de outra forma, a partir de uma “unidade do sujeito” (Fragmento póstumo 27 [8] do verão/outono de 1884). Do mesmo modo, o corpo desse homem, ou melhor, aquilo que se convencionou enquanto tal, também é constituído por uma multiplicidade, como escreve Nietzsche em anotação de junho/julho de 1885:

Não cansamos de maravilhar-nos com a ideia de que o *corpo* humano se tornou possível, de que essa coletividade inaudita de seres vivos, todos dependentes e subordinados, mas num outro sentido dominantes e dotados de atividade voluntária, possa viver e crescer enquanto um todo e subsistir algum tempo (Fragmento póstumo 37 [4] de junho/julho de 1885 – Trad.: Scarlett Marton).

Dessa maneira, quando coloca em relevo que o corpo¹⁹ humano é uma “coletividade” e acrescenta que ele pode “crescer enquanto um todo” e “subsistir algum tempo”, Nietzsche faz ver que a vontade de potência está presente em cada elemento que o compõe (ou seja, a exemplo do que fizera com o sujeito, onde coloca em relevo o falseamento que significa pensá-lo à semelhança de “um Estado com um monarca absoluto”) o filósofo rompe com a ideia da unidade e, conseqüentemente, com o protagonismo do aparelho neuro-cerebral que, tal como assinala,

não foi construído com essa “divina” sutileza na intenção única de produzir o pensamento, o sentimento, a vontade, parece-me, bem ao contrário, que justamente não há necessidade alguma de um “aparelho”, para produzir o pensar, o sentir e o querer e que esses fenômenos e apenas eles constituem a própria coisa (Fragmento póstumo 27 [19] do verão/outono de 1884 – Trad.: Scarlett Marton).

Por conseguinte, Nietzsche defende que “pensar”, “sentir” e “querer” são fenômenos que “constituem a própria coisa”, pressupõe que o organismo como um todo é que pensa, sente e quer, o que busca suprimir a distinção entre físico e

¹⁹ Em relação à compreensão que Nietzsche tem do corpo humano, Scarlett Marton assinala que ele “consiste numa pluralidade de adversários, tanto no nível das células, quanto dos tecidos ou órgãos, o corpo humano é animado por combate permanente. Até o número de seres vivos que o constituem muda sem cessar, dado o desaparecimento e produção de novas células” (2000, p. 138).

psíquico²⁰ e lhe proporciona afirmar “que o chefe e seus súditos são da mesma espécie, todos sentindo, querendo, pensando” (Fragmento póstumo 40 [21] de agosto/setembro de 1885 – Trad.: Scarlett Marton) e, conseqüentemente, que “o cérebro é apenas um enorme aparelho de centralização” (Fragmento póstumo 27 [19] do verão/outono de 1884 – Trad.: Scarlett Marton).

Ademais, em *Para além de bem e mal* (1886), novamente em um contexto de crítica à substancialidade do sujeito e unidade do corpo, Nietzsche refuta a forma simplista com que os filósofos abordam a vontade:

Ao menos uma vez sejamos cautelosos, então; sejamos “afilosóficos” – digamos que em todo querer existe, primeiro, uma pluralidade de sensações, a saber, a sensação do estado que se *deixa*, a sensação do estado para o qual se *vai*, a sensação de se “deixar” e “ir” mesmo, e ainda uma sensação muscular concomitante que, mesmo sem movimentarmos “braços e pernas”, entra em jogo por uma espécie de hábito, tão logo “queremos”. Portanto, assim como sentir, aliás muitos tipos de sentir, deve ser tido como ingrediente do querer, do mesmo modo, e em segundo lugar, também o pensar: em todo ato da vontade a um pensamento que comanda; – e não se creia que é possível separar tal pensamento do “querer”, como se então ainda restasse vontade! Em terceiro lugar, a vontade não é apenas um *complexo* de sentir e pensar, mas sobretudo um *afeto*: aquele afeto do comando (*Affekt des Commando's*) (JGB/BM § 19 – Trad.: Paulo Cesar de Souza).

Assim, se na concepção nietzschiana é o corpo como um todo que quer, apenas torna-se pertinente falar em “liberdade da vontade” quando essa é concebida enquanto afeto de comando, pois o “querer” é um complexo formado por ele, por sensações e pensamentos, de forma que a partir dessa perspectiva o “homem” é aquele que, ao mesmo tempo, é a parte que manda e obedece.

Por fim, em parágrafo dessa mesma obra que possivelmente contenha a mais relevante referência à hipótese da vontade de potência, Nietzsche parte da suposição de não podemos descer a nenhuma realidade que não seja a realidade dos afetos, propõe que o corpo seja tomado como fio condutor para se remontar a “explicação” sobre a “realidade”. Em suas palavras:

Supondo que nada seja “dado” como real, exceto nosso mundo de desejos e paixões, e que não possamos descer ou subir a nenhuma outra “realidade”, exceto à realidade de nossos impulsos – pois pensar é apenas a relação desses impulsos entre si –: não é lícito fazer a tentativa e colocar

²⁰ Ao abordar essa tentativa nietzschiana de suprimir a distinção entre físico e psíquico, estamos nos baseando na seguinte afirmação de Scarlett Marton: “Entendendo que pensamentos, sentimentos e impulsos já se acham presentes nas células, tecidos e órgãos, Nietzsche não se limita a afirmar que os processos psicológicos teriam base neuro-fisiológica, mas, mais do que isso, procura suprimir a distinção entre físico e psíquico” (2000, p. 138).

a questão de se isso que é dado não bastaria para compreender, a partir do que lhe é igual, também o chamado mundo mecânico (ou “material”)? [...] Supondo, finalmente, que se conseguisse explicar toda a nossa vida instintiva como a elaboração e ramificação de uma forma básica de vontade – a vontade de potência, como é *minha tese* –, supondo que se pudesse reconduzir todas as funções orgânicas a essa vontade de potência, e nela se encontrasse também a solução para o problema da geração e nutrição – é um só problema –, então se obteria o direito de definir *toda* força atuante, inequivocamente como *vontade de potência*. O mundo visto de dentro, o mundo definido e designado conforme o seu ‘caráter inteligível’ — seria justamente “vontade de potência”, e nada mais (JGB/BM § 36 – Trad.: Paulo Cesar de Souza).

Destarte, partindo do corpo, Nietzsche faz três suposições, quais sejam: i) que nada seja “dado” como real, exceto nosso mundo dos afetos; ii) “que se conseguisse explicar toda a nossa vida instintiva como a elaboração e ramificação de uma forma básica de vontade – a vontade de potência”; iii) “supondo que se pudesse reconduzir todas as funções orgânicas a essa vontade de potência” e conclui afirmando que, a partir dessas suposições, “então se obteria o direito de definir *toda* força atuante, inequivocamente como *vontade de potência*”. Ou seja, tendo-se em vista que o corpo é a única parte de vida da qual o homem tem experiência, a partir dele o filósofo propõe a ampliação da abrangência da vontade de potência e sugere sua atuação como força eficiente em tudo o que “existe”, de modo que dessa perspectiva ganha ênfase a compreensão de que o mundo “definido e designado” de acordo com o “caráter inteligível” da vontade de potência se constitui como uma infinita multiplicidade de forças em relação, o que inverte a primazia dada pela tradição filosófica à “intelecção espiritual” e possibilita que sejam remontadas as “explicações” sobre o mundo “material”.

À vista do exposto, dada a necessidade de atentarmos à hipótese da vontade de potência para aprofundarmos nossa compreensão acerca da proposta de reconfiguração do conceito de psicologia efetuado por Nietzsche, procuramos mostrar que ela se expressa enquanto domínio. Dessa vista, enfatiza o filósofo alemão que para se exercer a vontade de potência busca o que lhe opõe resistência, o que alimenta a luta, estabelece hierarquias, faz com que as forças que a compõem se arranjam e, a partir da submissão de umas às outras, relações de interdependência se estabeleçam. Nesse contexto, Nietzsche concebe o sujeito e seu corpo como “multiplicidade de ‘vontades de potencia’” e acrescenta que devido a esse caráter múltiplo ele pode “crescer enquanto um todo” e “subsistir algum tempo”, justamente porque a vontade de potência está presente em cada elemento que o

compõe. Por conseguinte, pressupõe que o organismo como um todo é que pensa, sente e quer, o que busca suprimir a distinção entre físico e psíquico e proporciona ao filósofo alemão afirmar que o “que o chefe e seus súditos são da mesma espécie, todos sentindo, querendo, pensando”. Assim sendo, diante dessa tentativa de apontar para uma continuidade entre físico e psíquico, retomemos a obra *Assim falava Zaratustra* e atentemos a palidez e ao rubor, porque ela introduz essa tentativa de continuidade.

1.3. A Palidez e o rubor: sintomas da força fisiológica de Zaratustra

Na obra *Assim falava Zaratustra*, seu protagonista, após gozar durante dez anos de seu próprio espírito e solidão²¹, anuncia a necessidade de declinar de sua montanha e retornar para junto do povo²², pois, como o sol, precisa de discípulos com quem possa compartilhar a sabedoria que acumulou em seu exílio. Desse modo, inicia sua jornada com o objetivo de ensinar o pensamento do eterno retorno do mesmo, pensamento esse que, veremos, conformar-se-á como o “mais pesado dos pesos”. No entanto, em meio a seu propósito Zaratustra aparece caracterizado pela palidez (*bleiche*), o que ocorre nos parágrafos “A hora mais silenciosa”, “Da visão e enigma” e “O convalescente”. Depois, no parágrafo da última parte dessa obra intitulado “O mais feio dos homens”, o retorno ao convívio dos homens iniciado por Zaratustra levará essa personagem a enfrentar seu último desafio, o da superação de sua compaixão, e, nesse contexto, ao invés da palidez, é o rubor (*rothe*) que lhe caracteriza. Dado o exposto, nesta seção objetivamos delinear o significado desses sintomas fisiológicos que são atribuídos a Zaratustra, contudo, antes de nos voltarmos aos momentos onde eles são retratados, atentaremos a

²¹ No que diz respeito à importância da solidão para Zaratustra, Scarlett Marton escreve: é “na solidão que o autor se entrega às suas reflexões filosóficas; é nela que a personagem vê encher-se a sua taça de sabedoria” e complementa na página seguinte: “Imprescindível para evitar o contágio dos ideais, indispensável para não deixar-se contaminar pela estupidez, a solidão assume caráter profilático. É ela que assegura a Nietzsche/Zaratustra a limpidez do olhar com que investiga os seus contemporâneos; é ela que lhe garante a lisura do tato com que os examina” (cf. 2000b, p. 79-80).

²² Sobre este processo de abandono de sua solidão e retorno ao convívio dos homens, José Nicolao Julião assinala que “o processo de se tornar pleno, ou melhor, de se tornar o que se é, precisa antes ser vivenciado, experimentado, pois é somente na inserção com os homens que a superação poderá ocorrer” (2007, p. 77).

parágrafos que os antecedem e nos fornecerão importantes subsídios para atingirmos nosso propósito de compreender o significado de tais manifestações, de modo que antecedendo nossa análise da palidez, abordaremos o sexto parágrafo do prólogo e o parágrafo intitulado “Do pálido criminoso”, depois, antes de nos voltarmos ao rubor, retornaremos ao segundo parágrafo mencionado e passaremos a “Os compassivos”.

No sexto parágrafo do prólogo, um funâmbulo inicia seu perigoso ofício de caminhar em uma corda que se encontra presa entre duas torres e suspensa sobre a praça do mercado, contudo, quando ele já se encontrava na metade do caminho, passa a ser seguido por um tipo vestido à moda de palhaço que com passos ligeiros se aproxima e lhe grita: “adiante, preguiçoso, muambeiro, rosto-pálido (*Bleichgesicht*)! [...] Teu lugar é na torre” (Za/ZA I, “Prólogo”, § 6 – Trad.: Paulo César de Souza) e a cada palavra proferida cada vez mais se aproximava até encontrar-se a um passo de distância, soltar um grito e saltar por sobre o funâmbulo, o que lhe faz perder o equilíbrio e cair da corda ao ver seu rival triunfar. Nesse sentido, em primeiro lugar, observemos que entre as características utilizadas pelo palhaço para se referir ao funâmbulo está rosto-pálido e, depois, que ao vê-lo desafiar o perigo de andar sobre a corda diz que ali não é seu lugar, o que parece indicar uma relação entre a palidez de seu rosto e a não concretização de seu propósito de andar sobre a corda.

Em “Do pálido criminoso”, seção que como o próprio título antecipa novamente remete a palidez, um homem descrito como um “amontoado de doenças” e um “novelo de cobras bravias” inclina a cabeça e entrega-se em sacrifício, pois acredita na importância da superação de seu Eu, entretanto, uma “coisa é o pensamento, outra é o ato, e ainda outra, a imagem do ato” e justamente a imagem do ato que praticara fez “empalidecer (*bleichen*) este homem pálido (*bleich*)” (Za/ZA I, “Do pálido criminoso” – Trad.: Paulo César de Souza). Nesse sentido, esse criminoso que em um primeiro momento assume a responsabilidade pelo ato praticado e manifesta seu desejo de receber uma justa punição pelo crime que cometera, na sequência, acaba convencendo a si próprio de que o crime foi movido apenas por “volúpia da faca”, desfecho que lhe faz empalidecer e se vincula a não concretização de um propósito, pois, lembremos: o criminoso buscava a superação

de seu Eu. Assim sendo, a partir desses dois primeiros parágrafos, percebemos que a palidez, nesse contexto, representa um sintoma de fraqueza fisiológica e está vinculado ao fracasso nos empreendimentos tanto do funâmbulo como do criminoso. Dito isso, passemos à palidez de Zaratustra.

Na seção “A hora mais silenciosa”, Zaratustra comunica a seus companheiros que mesmo contra sua vontade retornará à sua solidão, pois, no momento em que estava só consigo mesmo, sua “hora mais silenciosa” assim lhe exigiu, no entanto, antes da partida ele revela a conversa que manteve com sua terrível senhora, através de uma parábola:

O ponteiro avançava, o relógio da minha vida respirava – nunca ouvi tamanho silêncio em torno a mim: a tal ponto que meu coração se assustou. Depois, ouvi falarem-me sem voz: “*Tu o sabes, Zaratustra?*”. A esse murmúrio, gritei de medo e o sangue fugiu-me do rosto (*und das Blut wich aus meinem Gesichte*); mas fiquei calado. Então, voltaram a falar-me sem voz: “Tu o sabes, Zaratustra, mas não o dizes!”. E eu, finalmente, respondi, teimoso: “Sim, sei, mas não quero dizê-lo!”. Então voltaram a falar-me sem voz: “*Não queres, Zaratustra? Será verdade? Não te escondas atrás de tua teimosia!*”. E eu chorei, tremendo como uma criança, e disse: “Ah, bem que eu desejaria, mas não posso! Dispensa-me disso! Está acima de minha força!” (Za/ZA II, “A hora mais silenciosa” – Trad.: Paulo César de Souza).

Destarte, atentemos que Zaratustra grita de medo e o sangue foge de seu rosto quando ele necessita afirmar seu conhecimento, ou desconhecimento, acerca de algo que precisa ser revelado, por isso, como estratégia para lidar com aquilo que prefere não pronunciar, Zaratustra primeiramente diz que não quer falar, mas logo em seguida acaba reconhecendo que não pode, chorando e tremendo como uma criança, o que parece indicar que a palidez, assim como nas duas personagens supracitadas, também remete a fraqueza fisiológica que culmina com a não concretização de um propósito.

Contudo, em “Da visão e enigma”, segundo momento que traz a palidez de Zaratustra e que sugestivamente inicia com uma ode à coragem, essa personagem relata a um grupo de marinheiros um enigma que viu quando caminhava sombrio, por um crepúsculo cor de cadáver (*leichenfarbne Dämmerung*)²³. Na terceira parte

²³ De acordo com Jörg Salaquarda, o crepúsculo que marca o início do enigma narrado por Zaratustra e a forma sombria com que esta personagem caracteriza a si própria remetem “a experiência do niilismo depois da supressão dos pressupostos platônico-cristãos” (1997, p. 25).

desse relato²⁴, após uma disputa com o anão, Zaratustra vê um pastor engasgado com uma negra serpente pendendo da boca, visão essa expressa da seguinte forma:

Um jovem pastor eu vi, retorcendo-se, engasgado, convulsionado, o rosto distorcido, com uma negra, pesada serpente pendendo-lhe da boca. Vi alguma vez tanto nojo e pálido horror (*bleiches Grauen*) em um rosto? Ele teria dormido? E então rastejou a serpente para dentro de sua garganta – e então se aferrou ali. Minha mão puxou a serpente e puxou – em vão! Não arrancou a serpente da garganta. Então algo em mim gritou: “Morde! Morde! A cabeça fora! Morde!” – assim algo em mim gritou, meu horror, meu ódio, meu nojo, minha piedade, todo meu bom e ruim gritou em mim em um grito. – (Za/ZA III “Da visão e enigma” – Trad.: Paulo César de Souza).

Com efeito, nesse enigma visto em uma caminhada cujo cenário é caracterizado por um crepúsculo pálido como cadáver, ganha ênfase a angústia de um jovem pastor também pálido, lutando para arrancar a negra e pesada serpente que se encontra aferrada em sua garganta. Nesse sentido, ao presenciar o desespero desse pastor, Zaratustra intercede puxando o animal, mas fracassa, por isso grita para que o jovem morda e arranque a cabeça do negro animal que lhe sufoca, gesto decisivo para que o pastor vença o duelo com a serpente e sofra uma profunda transformação: “Não mais um pastor, não mais um homem – um transformado, um iluminado que ria! Jamais, na terra, um homem riu como ele ria!” (Za/ZA III, “Da visão e enigma” – Trad.: Paulo César de Souza). Destarte, ainda que esse parágrafo não revele a identidade do pastor, um importante movimento ganha relevo, qual seja: a palidez é relacionada à concretização de um intento.

No decisivo parágrafo “O convalescente”, mais uma vez a palidez é retratada. Nele, Zaratustra salta da cama, evoca seu pensamento abissal²⁵ e o enfrenta:

Mal dissera estas palavras, Zaratustra caiu como um morto e por muito tempo ficou como um morto. Quando voltou a si, estava pálido (*bleich*), tremia, permaneceu deitado no chão e por muito tempo não quis comer ou beber (Za/ZA, III “O convalescente” – Trad.: Paulo César de Souza).

²⁴ No que tange a esse relato, alinhamo-nos a Jörg Salaquarda que aponta para sua divisão em três partes, quais sejam: na primeira, Zaratustra “carrega o anão para a montanha; na segunda, com ele disputa; na terceira, aconselha o pastor em apuros e vivencia a transformação dele” (*idem*).

²⁵ Luís Rubira, ao abordar o pensamento abissal escreve: “Podemos dizer, em síntese, que o ‘pensamento abissal’ representa, pois, o ‘terrível pensamento’, o grande fastio incluído no pensamento do eterno retorno” e logo em seguida complementa: “Não é, portanto, ao acaso que Zaratustra repete duas vezes a frase ‘eternamente retorna o homem de que estás cansado, o pequeno homem’, e ainda no final afirma: ‘eterno retorno também do menor!’” (2008, p. 233).

Nesse sentido, observemos que após Zaratustra estender sua mão ao seu demônio ele cai ao chão como morto, o que parece indicar que ele não está à altura de seu propósito. Com efeito, sete dias se passam e quando ele volta a si está pálido, contudo, observemos que aqui reside uma diferença em relação ao “Funâmbulo” e ao “Pálido criminoso”, porque enquanto nessas personagens a palidez representa um sintoma da fraqueza que culmina com o fracasso de seus empreendimentos, em Zaratustra ela é o sintoma da força fisiológica que lhe impulsiona a cumprir seu intento de afirmar o eterno retorno do mesmo. Além disso, retomando o enigma narrado em “Da visão e enigma”, esse parágrafo revela a identidade do jovem em cuja garganta a serpente entrou, a saber: o próprio Zaratustra, suas palavras não deixam dúvidas: “aquele monstro me entrou na garganta e me sufocou! Mas eu lhe cortei a cabeça com os dentes e a cuspi para longe” (Za/ZA III, “O convalescente” – Trad.: Paulo César de Souza), o que mostra que a visão narrada por essa personagem, na verdade, era uma antevisão dos desafios que ela estava prestes a enfrentar²⁶.

No que tange ao rubor de Zaratustra, observemos que em “O mais feio dos homens”, seção da quarta parte de *Assim falava Zaratustra*, essa personagem fica rubra ao encontrar-se diante de uma figura inominável. Contudo, atendendo ao que nos propomos no início desta seção, antes de nos voltarmos a esse sintoma que caracteriza Zaratustra atentaremos a dois parágrafos que o antecedem e nos ajudarão a melhor compreender o que Nietzsche quer fazer ver com essa narrativa, parágrafos esses que, lembremos, são o supracitado “Do pálido criminoso” e “Os compassivos”.

Na seção “Do pálido criminoso”, em meio ao trecho sobre o qual já nos debruçamos em que essa personagem empalidece após assumir a responsabilidade e manifestar o desejo receber uma justa punição pelo que cometera, Zaratustra se dirige a um juiz, a quem descreve como alguém de faces vermelhas, da seguinte forma: “E tu, juiz vermelho (*rother Richter*), se dissesses em voz alta o que já fizeste em pensamentos, todos gritariam: ‘Fora com esse imundo, com esse verme venenoso!’” (Za/ZA I, “Do pálido criminoso” Paulo César de Souza), entretanto, apesar de introduzir a expressão “rubor” e mostrar que ela estabelece certa relação

²⁶ No que tange a essa antevisão, Luís Rubira assinala que ela não pode ser pensada senão como configuração “dos temores e das expectativas do próprio Zaratustra” (2010, p. 258).

com uma eventual revelação de algo que é pelo juiz pensado mas não é dito, esse parágrafo deixa seu significado em aberto.

Em “Dos compassivos”, logo na primeira frase Zaratustra se dirige a um grupo de amigos referindo-se a algumas palavras irônicas que ouvira, palavras essas que explicitavam sua suposta conduta de andar em meio aos homens como quem anda entre animais. Entretanto, reformulando o que ouvira, Zaratustra sugere que, naquele contexto, o melhor a ser dito seria: aquele que conhece (*der Erkennende*) anda entre os homens como se estes fossem animais e acrescenta que na perspectiva desse conhecedor o ser humano seria visto como “o animal que tem faces vermelhas” (*das Thier, das rothe Backen hat*). Em seguida, Zaratustra questiona o motivo de tal vermelhidão das faces: “Como lhe aconteceu isso?” e sugere uma resposta através de outra pergunta: “Não seria porque frequentemente teve de se envergonhar?” (*idem*), sugestão essa ratificada logo depois: “Vergonha, vergonha, vergonha – eis a história do ser humano!” (*idem*). Portanto, se em um primeiro momento parecia incerto o motivo pelo qual na fala de Zaratustra o ser humano deveria ser visto como um animal de faces vermelhas, logo em seguida essa incerteza é dirimida, pois, na perspectiva do protagonista de *Assim falava Zaratustra*, o rubor seria um sintoma da força fisiológica que faria com que esse homem se envergonhasse pela paixão que lhe caracteriza e se configura como marca de sua história, o que se alinha ao que essa personagem entende que faria se fosse tomado pela paixão, a saber: encobriria a cabeça e fugiria antes que lhe reconhecessem. Entretanto, no que tange aos compassivos não é isso o que ocorre, porque eles “carecem por demais de vergonha” (*Za/ZA II, “Dos compassivos” – Trad.: Paulo César de Souza*). Assim sendo, depois de retomar o rubor introduzido em “O pálido criminoso”, Nietzsche sugere que essa expressão seria um sintoma da força fisiológica que faria com que os homens se envergonhassem da paixão por eles sentida, mas essa força é justamente o que falta aos compassivos. Dado o exposto, voltemos ao parágrafo “O mais feio dos homens”.

Nele, Zaratustra percorre montanhas e florestas à procura de um homem que grita por socorro, contudo, de repente, a paisagem transforma-se e ele penetra em um vale de morte, vale esse conhecido por “Morte das Serpentes”, lugar onde “se erguiam penhascos negros e avermelhados: não havia grama, árvore ou voz de

pássaro” (Za/ZA IV, “O mais feio dos homens” – Trad.: Paulo César de Souza). Nesse cenário, o estado emocional de Zaratustra muda radicalmente e ele, que até então se mostrava alegre, mergulha em uma “negra recordação”, pois tem a impressão de já ter estado naquele lugar e, rapidamente, muitas lembranças “pesadas” lhe invadem. Começa a andar lentamente, cada vez mais lentamente e se atém com a visão de algo inominável que parecia um homem, visão essa que faz com que Zaratustra seja tomado, subitamente, por uma grande vergonha (*grosse Scham*) que lhe faz enrubescer até a raiz dos cabelos brancos. Em suas palavras:

Mas então viu, ao levantar os olhos, algo à beira do caminho, com a forma de um homem e dificilmente parecendo um homem, algo indescritível. E de súbito sobreveio a Zaratustra uma grande vergonha de ter visto semelhante coisa: enrubescendo até à raiz dos cabelos brancos (*erröthend bis hinauf an sein weisses Haar*), afastou o olhar e moveu o pé, a fim de deixar aquele lugar ruim (Za/ZA IV, “O mais feio dos homens” – Trad.: Paulo César de Souza).

Contudo, naquele instante a figura inominável quebra o silêncio que até então permanecera e propõe um enigma a Zaratustra, o enigma que ele próprio representa, ao perguntar: “Diz, então: quem sou *eu?*” (*idem*) e diante dessas palavras a “alma”, de seu interlocutor é tomada pela compaixão e Zaratustra cai ao solo, mas logo se ergue e, com semblante duro, diz: “és o assassino de Deus!” (*idem*) e tenta ir embora, no entanto, a figura inominável o impede, agarrando-lhe da roupa, porque percebe em Zaratustra seu verdadeiro refúgio.

Logo, partindo do “sexto item do prólogo” e do parágrafo “Do pálido criminoso”, procuramos mostrar que a palidez se conforma como um sintoma de fraqueza fisiológica e se vincula ao fracasso nos empreendimentos tanto do funâmbulo como do criminoso, o que em um primeiro momento também parece acontecer com Zaratustra, contudo, no caso dessa personagem esse sintoma acaba indicando a força que lhe leva a realizar seu propósito de afirmar o pensamento do eterno retorno do mesmo. Do mesmo modo, depois de retomar o rubor que é introduzido no parágrafo “Do pálido criminoso” e sugerir que essa expressão seria um sintoma da força que faria com que os homens se envergonhassem da compaixão por eles sentida, Nietzsche faz ver que assim como a palidez o rubor é um sintoma da força fisiológica de Zaratustra, sintomas esses que apontam para uma continuidade entre corpo e mente, posto que tanto a efetivação de seu propósito de afirmar o eterno retorno do mesmo surge como o da superação da

compaixão surgem como expressão de sua fisiologia, o que não representa uma relação causa/efeito, porque, nesse contexto, as forças/afetos que constituem essa personagem não se distinguem de suas manifestações²⁷. Desse modo, após atentarmos a esses sintomas, retomemos a proposta de reconfiguração do conceito de psicologia de Nietzsche e passemos à crítica da concepção de sujeito, liberdade da vontade e consciência que a ele se vincula.

1.4. Sujeito, liberdade da vontade e consciência

No primeiro capítulo de *Para além de bem e mal* (1886), em movimento contrário à psicologia proposta pela tradição filosófica, Nietzsche declara que o sujeito (ou “alma”)²⁸ não é “algo indestrutível, eterno, indivisível, como uma mônada, um *atomon*” (JGB/BM, §12 – Trad.: Paulo César de Souza) e acrescenta, ainda, que esse sujeito também não é um “eu” neutro e uno do qual se possui uma “certeza imediata” (JGB/BM § 16 – Trad.: Paulo César de Souza), o que se opõe à noção estável e idêntica a si mesma do sujeito cartesiano^{29,30} que a partir da “certeza” do “eu penso” defende que o conhecimento apreende seu objeto de forma pura e nua,

²⁷ Em relação a essa não distinção entre a força/afeto e sua manifestação, concordamos com Wilson Frezzatti Jr., que assinala: “O impulso ou força não é definido como algo em si, pois só existe enquanto efetivação, ou seja, o impulso não se distingue de suas manifestações: o impulso não é causa, não produz efeitos” (2006, p. 67).

²⁸ No que tange ao uso do termo “alma” por Nietzsche, assinala Scarlett Marton: “Tendo-se em vista que, na linguagem filosófica, tradicionalmente se entende ‘alma’ como sinônimo de ‘consciência’, quer então dar-se o direito de atribuir ao termo um novo sentido: ele passa a designar apenas os seres vivos microscópicos que compõe o organismo” (2000, p. 144).

²⁹ No que tange a essa concepção de sujeito, escreve René Descartes: “Eu, eu sou, eu, existo, isto é certo. Mas, por quanto tempo? Ora, enquanto penso, pois talvez pudesse ocorrer também que, se eu já não tivesse nenhum pensamento, deixasse totalmente de ser. Agora, não admito nada que não seja necessariamente verdadeiro: sou, portanto, precisamente, só coisa pensante, isto é, mente ou ânimo ou intelecto ou razão, vocábulos cuja significação eu antes ignorava. Sou, porém, uma coisa verdadeira e verdadeiramente existente” (2008, p. 49).

³⁰ No que diz respeito à crítica ao sujeito cartesiano, 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” (*idem*, p. 130). Maria João Mayer Branco, por seu turno, ao tratar do sujeito cartesiano afirma que as “críticas de Nietzsche visam, sobretudo, dois preconceitos fundamentais presentes na tradição metafísica da filosofia ocidental e na psicologia que esta propunha: a ficção da causalidade e a ficção da unidade, das quais decorre a crença no sujeito. Ou seja, Nietzsche mostra que a crença num sujeito uno, simples e permanente, num Eu substancial, numa consciência autónoma e senhora de si se liga ao preconceito da dicotomia entre ações e agentes, de acordo com a qual todas as ações supõem uma instância neutra, um abstracto, um agente, como sua causa” (2010, p. 178).

“como ‘coisa em si’” e como se “nem de parte do sujeito nem de parte do objeto ocorresse uma falsificação” (JGB/BM § 16 – Trad.: Paulo César de Souza)³¹, contudo, em tentativa de dirimir tal compreensão, Nietzsche sustenta que ao contrário de uma “certeza imediata” o que obtemos ao decompor o processo expresso na proposição “eu penso”, não é mais do que uma série de afirmações temerárias de difícil fundamentação, como, por exemplo:

que sou *eu* que pensa, que tem de haver necessariamente algo que pensa, que pensar é atividade e efeito de um ser que é pensado como causa, que existe um “Eu”, e finalmente que já está estabelecido o que designar como pensar – que eu *sei* o que é pensar. Pois se eu já não tivesse me decidido comigo a respeito, por qual medida julgaria que o que está acontecendo não é talvez “sentir”, ou “querer”? (JGB/BM § 16 – Trad.: Paulo César de Souza).

Destarte, a partir da crítica a afirmações temerárias como “sou *eu* que pensa”, “tem de haver necessariamente algo que pensa” e “pensar é atividade e efeito de um ser que é pensado como causa”, Nietzsche exprime sua desconfiança para com a competência atribuída ao pensamento de determinar a si mesmo imediatamente, pois, segundo seu entendimento, não existem garantias de que o que “eu penso” é real e certo, uma vez que “pressupõe que eu *compare* meu estado momentâneo com outros estados que em mim conheço para determinar o que ele é” (JGB/BM § 16 – Trad.: Paulo César de Souza), movimento esse que remete retrospectivamente a um “saber” que não representa “certeza” alguma e que depende de um “eu” que escamoteia as multiplicidades de vontades de potência que, como vimos, conformam o sujeito³². Ademais, sustenta Nietzsche que essa concepção do sujeito

³¹ Em fragmento póstumo de 1884, Nietzsche registra: não “há fatos imediatos” e acrescenta, logo em seguida, que isso igualmente ocorre “com sentimentos e pensamentos” (Fragmento póstumo 26 [114] do verão outono de 1884), o que representa, nesse contexto, que tanto os sentimentos como os pensamentos são signos de alguns processos que ao serem tomados como inevitavelmente unívocos representam não mais que uma simplificação ou falseamento.

³² No que diz respeito a esse eu como ficção e sua relação com a unidade, reportemo-nos a um fragmento póstumo escrito por Nietzsche no outono de 1881: “Com efeito, nós somos uma pluralidade que se imaginou ser uma unidade. É o intelecto, como modo de ilusão com suas formas constrangedoras: ‘substância’, ‘identidade’, ‘duração’ – é ele que exclui de nosso pensamento toda noção de pluralidade.” (Fragmento póstumo 12 [35] do outono de 1881). Nesse contexto, Müller-Lauter, referindo-se à nossa autocompreensão, assinala que acreditamos “‘numa *unidade* entre todos os momentos distintos do sentimento supremo de realidade’ que nos são dados. Remetemos essa unidade a um fundamento comum à multiplicidade de tais experiências. Entende-se esse fundamento como a *única* causa a partir da qual deve proceder como efeito tudo aquilo que se abarca com a mencionada crença. Visto que os sentimentos de realidade parecem mostrar *uma* causa, eles próprios são postos como iguais” (2009, p. 49). Patrick Wotling, por seu turno, ao tratar da invenção do eu e relacioná-lo com sua função, escreve que ele responde “a uma necessidade -, sua função é fundamentalmente a de mascarar a pluralidade de instâncias que são a realidade do sujeito suposto. Certamente, o eu não existe; mas a crença no eu, em contrapartida, ela sim existe” (2009, p. 514).

pensado como neutro e uno apenas existe enquanto crença e resulta de nossos “hábitos gramaticais” (JGB/BM § 17 – Trad.: Paulo César de Souza), hábitos esses que, por seu turno, colocam o “eu” como condição e o “penso” como predicado³³, ou seja, colocam o pensar como uma atividade “para a qual um sujeito tem de ser pensado como causa” (JGB/BM § 54 – Trad.: Paulo César de Souza).

Na esteira dessa crítica ao sujeito, Nietzsche faz outras duas críticas, quais sejam: à liberdade da vontade e à consciência. No que tange à primeira, iniciemos a esboçá-la a partir de duas afirmações também contidas nesta obra de 1886 onde, primeiro, o filósofo coloca em destaque que “um pensamento vem quando ‘ele’ quer, e não quando ‘eu’ quero” (JGB/BM § 17 – Trad.: Paulo César de Souza) e, depois, assinala que em “todo querer a questão é simplesmente mandar e obedecer”, o que ocorre a partir “de uma estrutura social de muitas ‘almas” (JGB/BM § 19 – Trad.: Paulo César de Souza), passagens que caminham no sentido de uma anotação póstuma de junho/julho de 1885, onde Nietzsche critica a postura da tradição filosófica de “considerar o querer como a coisa mais conhecida do mundo” (Fragmento póstumo 38 [8] de junho/julho de 1885).

Nessa perspectiva, Nietzsche assinala que por trás do querer existe uma diversidade de estados, sentimentos e sensações, de modo que a volição somente enquanto signo linguístico consiste em uma determinação simples, pois, ao contrário da unidade, em todo querer encontra-se a pluralidade³⁴. Em suas palavras:

Querer me parece, antes de tudo, algo *complicado*, algo que somente como palavra constitui uma unidade – e precisamente nesta palavra se esconde o preconceito popular que subjogou a cautela sempre inadequada dos filósofos (JGB/BM, §19 – Trad.: Paulo César de Souza).

Assim sendo, ao afirmar que o querer é “algo complicado”, indica que o conteúdo apreendido por nossa consciência resulta de um grande número de atividades de ordem afetiva, atividades essas que são mascaradas em sua multiplicidade “pelo conceito sintético do eu” (JGB/BM, § 19 – Trad.: Paulo César de

³³ António Marques, ao abordar essa inversão da construção gramatical do “eu” como condição do “penso”, escreve: “Para Nietzsche [...] a metafísica assenta fundamentalmente numa construção gramatical, que basta inverter para repor a boa perspectiva sobre essa relação. E essa inversão foi sem dúvida levada a cabo pelo modo de pensar moderno” (2013, p. 267).

³⁴ A respeito dessa relação entre linguagem e simplificação, Müller-Lauter escreve: “Nietzsche está convencido de que a linguagem nos engana quando tomamos a linguagem ao pé da letra, isto é, quando permanecemos nela e deixamos de perceber, por meio dela, a indicação a processos que não são absorvidos nela” (1997, p.75-6).

Souza), o que leva a uma série de conclusões erradas acerca da vontade, conclusões que se agregaram ao querer – “de tal modo que o querente acredita, de boa fé, que o querer *basta* para o agir” (*idem*). Portanto, para Nietzsche, aquilo que apreendemos como unidade simples, encobre, na verdade, um fluxo de fenômenos no qual operam um conjunto de várias instâncias afetivas, instâncias essas que se encontram subordinadas a um afeto específico, a saber, o “afeto do comando”. Sobre ele, atentemos às palavras de Nietzsche:

a vontade não é apenas um *complexo* de sentir e pensar, mas sobretudo um *afeto*: aquele afeto do comando. O que é chamado “livre-arbítrio” é, essencialmente, o afeto de superioridade em relação àquele que tem que obedecer: “eu sou livre, ‘ele’ tem que obedecer” – essa consciência se esconde em toda vontade, e assim também aquele retesamento da atenção, o olhar direto que fixa exclusivamente uma coisa, a incondicional valoração que diz “isso e apenas isso é necessário agora”, a certeza interior de que haverá obediência, e o que mais for próprio da condição de quem ordena. Um homem que *quer* – comanda algo dentro de si que obedece, ou que acredita que obedece. (JGB/BM, § 19 – Trad.: Paulo César de Souza).

Com efeito, como vimos na primeira seção desta dissertação, o filósofo alemão coloca em relevo que a vontade busca, continuamente, atingir um estado de comando que consiste em impor sua determinação sobre as demais vontades, movimento esse que enfatiza que é o corpo como um todo que quer e, por isso, apenas podemos falar em “liberdade da vontade” quando essa vontade for concebida enquanto “afeto do comando”, pois, nesse caso, o “querer” passa a ser pensado de forma complexa³⁵, um complexo de afetos, sensações e pensamentos, o que rompe, em suma, com a representação que forjamos “da causa e do efeito segundo o único modelo de nossa vontade considerada como causa!” (Fragmento póstumo 40 [37] de agosto/setembro de 1885), ou seja, ao distanciar sua concepção de vontade da imagem de uma unidade subjetiva responsável pelo querer, Nietzsche arrisca a seguinte hipótese:

“Vontade”, é claro, só pode atuar sobre “vontade” – e não sobre “matéria” (sobre “nervos”, por exemplo –): em suma, é preciso arriscar a hipótese de que em toda parte onde se reconhecem “efeitos”, vontade atua sobre vontade – e de que todo acontecer mecânico, na medida em que nele age uma força, é justamente força de vontade, efeito da vontade (JGB/BM, § 36 – Trad.: Paulo César de Souza).

³⁵ No que diz respeito a essa prática da filosofia de simplificar aquilo que é complexo, escreve Maria João Mayer Branco: “O erro da filosofia tradicional foi, então, o de cortar um fluxo complexo de fenômenos para isolar actos e agentes, procurando alcançar unidades simples regidas pelo princípio da causalidade” (2010, p. 181).

Assim sendo, compreende Nietzsche que todos os “efeitos”, ao invés de resultarem do sujeito (ou “alma”), resultam da atuação da vontade sobre a vontade, o que expressa, segundo sua compreensão, que não apenas os eventos psicológicos, mas também “todo acontecer mecânico” é dado em termos de vontade de potência.

Por fim, passando à crítica da consciência³⁶, atentemos ao parágrafo de *A Gaia Ciência* (1882-1886) intitulado “Do ‘gênio da espécie’”, onde Nietzsche aponta para sua função secundária:

O problema da consciência (ou mais precisamente, do tornar-se consciente) só nos aparece quando começamos a entender em que medida poderíamos passar sem ela: e agora a fisiologia e o estudo dos animais nos colocam neste começo de entendimento [...]. Pois nós poderíamos pensar, sentir, querer, recordar, poderíamos igualmente ‘agir’ em todo sentido da palavra: e, não obstante, nada disso precisaria nos ‘entrar na consciência’ (como se diz figuradamente). A vida inteira seria possível sem que, por assim dizer, ela olhasse no espelho: tal como, de fato, ainda hoje a parte preponderante da vida nos ocorre sem esse espelhamento – também da nossa vida pensante, sensível e querente, por mais ofensivo que isto soe para um filósofo mais velho (FW/GC § 354 – Trad.: Paulo César de Souza).

Desse modo, primeiramente, observemos que o problema da consciência colocado por Nietzsche, ou, mais precisamente, do tornar-se consciente, só “aparece quando começamos a entender em que medida poderíamos passar sem ela”, depois, invocando a fisiologia e o “estudo dos animais” o filósofo alemão indica, mais uma vez contrariando o que propõe a tradição filosófica, que poderíamos “pensar, sentir, querer, recordar, poderíamos igualmente ‘agir’ em todo sentido da palavra” sem a intervenção da consciência.

Nesse sentido, afirma Nietzsche que a consciência “*desenvolveu-se apenas sob a pressão da necessidade de comunicação*” (FW/GC § 354 – Trad.: Paulo César de Souza), comunicação essa que, por sua vez, é útil, eficaz e mesmo imprescindível à vida do indivíduo gregário, pois é por necessidade de proteção que esse indivíduo se comunica, ou seja, para “saber” de sua carência e para levá-la ao

³⁶ Lembremos que no primeiro livro de *A gaia ciência* Nietzsche aborda o tema da consciência ao assinalar que ela é o “último e derradeiro desenvolvimento do orgânico e, por conseguinte, também o que nele é mais inacabado e menos forte” (FW/GC § 11 – Trad.: Paulo César de Souza). Nesse sentido, escreve que a consciência é apenas um órgão que facilita a sobrevivência tanto de homens como de animais na luta com o meio, recusando-se a reconhecê-la como um traço distintivo entre eles, bem como uma grandeza dada que constitui o âmago do ser humano, em suas palavras: “Pensam que nela está o *âmago* do ser humano, o que nele é duradouro, derradeiro, eterno, primordial! Tomam a consciência por uma firme grandeza dada! Negam seu crescimento, suas intermitências! Veem-na como ‘unidade do organismo!’” (*idem*).

conhecimento de seu semelhante, movimento que, ao mesmo tempo, coloca em relevo o caráter imprescindível da consciência, posto que ela, no limite, configura-se como um meio muito eficaz para a conservação da vida desse indivíduo³⁷. Entretanto, ainda que imprescindível:

O pensamento que se torna *consciente* é apenas a mínima parte dele, e nós dizemos: a parte mais superficial, a parte pior: pois somente esse pensamento consciente *ocorre em palavras*, isto é, em signos de comunicação; com o que se revela a origem da própria consciência. (FW/GC § 354 – Trad.: Scarlett Marton).

Por esse viés, temos que os pensamentos contidos em nossa consciência representam apenas sua pior e mais superficial porção, porque ao se comunicar, ao pretender a comunicação de seu “interior”, de sua intimidade, suas impressões, seus pensamentos e sentimentos, o homem se extravia de si, uma vez que só comunica o que é consciente, apenas a parte que encontra expressão na linguagem, o que acarreta, tal como sublinha Nietzsche, que o mundo “de que podemos tomar consciência, é apenas um mundo de superfícies e de signos, um mundo generalizado, vulgarizado”, mais que isso, “que tudo que se torna consciente justamente com isso se torna raso, ralo, relativamente estúpido, geral, signo, marca de rebanho” (FW/GC § 354 – Trad.: Scarlett Marton).

Ademais, na contramão da psicologia proposta pela tradição filosófica, Nietzsche assinala que o pensamento filosófico precisa ser repensado, pois não existe uma oposição entre o pensamento consciente e a atividade dos afetos, tal como assinala:

“estar consciente” não se opõe de algum modo decisivo ao que é instintivo – em sua maior parte, o pensamento consciente de um filósofo é secretamente guiado e colocado em certas trilhas pelos seus instintos (JGB/BM, § 36 – Trad.: Paulo César de Souza).

Portanto, ao pontuar que “estar consciente” não se opõe “ao que é instintivo”, Nietzsche sublinha que a consciência também é influenciada pelas exigências fisiológicas do corpo, porque, como vimos, a vontade de potência está presente em cada elemento que o compõe e é ele como um todo que quer.

³⁷ De acordo com Scarlett Marton, o indivíduo gregário vale-se da consciência pra proteger a si próprio, pois “acreditando-se o mais ameaçado, é compelido a pedir ajuda aos semelhantes a fim de conservar a própria vida. Para tornar inteligível seu pedido, necessita tanto da linguagem quanto da consciência. Precisa lançar mão de signos para comunicar-se, mas, antes tem de ‘saber’ como sente e o que pensa” (2000, p. 144).

Assim sendo, levando-se em conta o que foi observado, procuramos colocar em destaque que, em movimento contrário à psicologia proposta pela tradição filosófica, Nietzsche se opõe à concepção de sujeito (ou “alma”) como um “eu” neutro e uno do qual se possui uma “certeza imediata”. Nesse sentido, exprime sua desconfiança para com essa competência atribuída ao pensamento de determinar a si mesmo imediatamente, pois compreende que não existem garantias de que o que esse “eu” pensa é real e certo, porque ele apenas existe enquanto crença e resultado de nossos “hábitos gramaticais”. Na esteira dessa crítica ao sujeito, Nietzsche faz outras duas críticas, quais sejam: à liberdade da vontade e à consciência. Na crítica à vontade, critica a concepção que coloca uma unidade subjetiva como responsável pelo querer e que subordina causa e efeito a uma vontade simplificada vista como causa, o que possibilita que o “querer” passe a ser pensado como um complexo de afetos, sensações e pensamentos. Na crítica à consciência, afirma que ela não se opõe a atividade dos afetos, mas que apenas se desenvolveu para atender a necessidade de comunicação, o que, por sua vez, é imprescindível à vida do indivíduo gregário, posto que esse indivíduo se comunica por necessidade de proteção. Logo, nessa proposta de reconfiguração do conceito de psicologia a partir da vontade de potência, Nietzsche vincula uma compreensão de sujeito tido como múltiplas conformações de afetos e aponta para uma continuidade entre corpo e mente.

Capítulo 2

Alguns elementos “fundamentais” da psicologia em Nietzsche³⁸

Neste segundo capítulo, nosso intento é partirmos do perspectivismo, atentarmos à grande saúde, ao esquecimento, ao ressentimento e encerrarmos com um exame da “sublimação”, pois entendemos que essas abordagens serão “fundamentais” para que possamos demonstrar nossa hipótese de que a psicologia trágica, cujo conceito esperamos esboçar no capítulo que encerra esta dissertação, vincula-se à vontade de potência ao eterno retorno do mesmo e o *amor fati*.

2.1. Perspectivismo e interpretação

No Livro V da *Gaia ciência* (1882-1886), em aforismo intitulado “Nosso novo ‘infinito’”, Nietzsche inicia um questionamento acerca do alcance do caráter perspectivo e interpretativo da existência. Em suas palavras:

Até onde vai o caráter perspectivista da existência, ou mesmo se ela tem algum outro caráter, se uma existência sem interpretação, sem “sentido” [*Sinn*], não vem a ser justamente “absurda” [*Unsinn*], se, por outro lado, toda a existência não é essencialmente *interpretativa* – isso não pode, como é razoável, ser decidido nem pela mais diligente e conscienciosa análise e auto-exame do intelecto: pois nessa análise o intelecto humano não pode deixar de ver a si mesmo sob suas formas perspectivas e *apenas* nelas (FW/GC, § 374 – Trad.: Paulo César de Souza).

Destarte, ao tratar do alcance do caráter perspectivo, primeiramente, observemos que o filósofo alemão inicia por estabelecer uma série de incertezas, que consistem em questionar sobre “Até onde vai o caráter perspectivista da existência”; “se ela tem algum outro caráter”; “se uma existência sem interpretação, sem ‘sentido’, não vem a ser justamente ‘absurda’” e se “toda a existência não é essencialmente *interpretativa*”. Depois, de forma decisiva aponta para uma limitação

³⁸ Antes de iniciarmos esta seção parece relevante destacarmos que esses elementos que julgamos “fundamentais” para pensarmos a psicologia nos escritos finais de Nietzsche já foram abordados de forma detalhada por Paul-Laurent Assoun, em trabalho mencionado na introdução que aproxima a vida e a obra do filósofo alemão e de Freud, contudo, precisamos enfatizar que a “sublimação” não é um conceito nietzschiano e por isso será utilizado entres aspas.

do intelecto humano, qual seja: ele “não pode deixar de ver a si mesmo sob suas formas perspectivas e apenas nelas”, ainda que nessa análise esteja envolvida a mais meticulosa apreciação de si próprio. Ademais, depois da constatação dessa limitação, o filósofo aponta para outra limitação, tal como escreve:

Não podemos ver além de nosso ângulo (*Wir können nicht um unsre Ecke sehn*): é uma curiosidade desesperada querer saber que outros tipos de intelecto e de perspectiva *poderia* haver: por exemplo, se quaisquer outros seres podem sentir o tempo retroativamente ou, alternando, progressivamente e regressivamente (com o que se teria uma outra orientação da vida e uma outra noção de causa e efeito) (FW/GC, § 374 – Trad.: Paulo César de Souza, alterada).

Nesses termos, após assinalar que o intelecto humano vê a si mesmo apenas “sob suas formas perspectivas”, coloca em relevo que essa limitação se desdobra em não podermos “ver além de nosso ângulo”, ou seja, estarmos “presos” à nossa perspectiva e não percebermos que poderia haver “outros tipos de intelecto e de perspectiva”. Entretanto, apesar dessas limitações, de forma otimista Nietzsche sublinha:

Mas penso que hoje, pelo menos, estamos distanciados da ridícula imodéstia de decretar, a partir de nosso ângulo, que somente dele *pode-se* ter perspectivas. O mundo tornou-se novamente “infinito” para nós: na medida em que não podemos rejeitar a possibilidade de que ele *encerre infinitas interpretações* (FW/GC § 374 – Trad.: Paulo César de Souza).

Ou seja, apesar de não vermos para além de nossa perspectiva, compreende que, ao menos, estamos distantes da “ridícula imodéstia” de decretar que somente a partir de nosso ângulo “*pode-se* ter perspectivas”, o que abre a possibilidade de percebermos o mundo de forma infinita e, ao mesmo tempo, impossibilita que rejeitemos a ideia de que ele “*encerre infinitas interpretações*”. Ademais, atentemos que esse movimento vincula perspectiva e interpretação, mais que isso, possibilita a Nietzsche afirmar que “não há nenhum acontecimento em si”, pois tudo “o que acontece é um grupo de fenômenos escolhidos e reunidos por um ser interpretante (Fragmento póstumo, 1 [115] do outono de 1885/primavera de 1886), ser esse que, como vimos, é concebido por uma multiplicidade de vontades de potência que interpreta os acontecimentos e faz ver que eles possuem atrás de si “incontáveis sentidos” (Fragmento póstumo 7 [60] final de 1886/primavera de 1887).

Portanto, levando-se em consideração esses aspectos, percebe-se que ao questionar o alcance do caráter perspectivo e interpretativo da existência, Nietzsche

aponta para uma limitação do intelecto humano, qual seja: ele apenas analisa a si mesmo sob suas formas perspectivas, ainda que nessa análise esteja envolvida a mais meticulosa apreciação de si próprio, uma limitação que se desdobra em não podermos “ver além de nosso ângulo”, contudo, apesar dessas limitações, sublinha o filósofo alemão que, ao menos, estamos distantes da “ridícula imodéstia” de decretar que somente a partir de nosso ângulo “*pode-se ter perspectivas*”, o que, primeiramente, abre a possibilidade de que o mundo seja percebido de forma infinita e, depois, possibilita a Nietzsche afirmar que todos os acontecimentos desse mundo possuem “incontáveis sentidos” atrás de si e resultam da interpretação de um ser constituído por uma multiplicidade de vontades de potência. Assim sendo, após atentarmos ao perspectivismo, voltemo-nos a sua relação com a grande saúde.

2.2. Grande saúde: uma abertura para a experimentação

Em prólogos acrescentados aos livros *Humano demasiado humano* e *Gaia Ciência* em 1886, Nietzsche inicia uma reflexão acerca da relação entre filosofia e saúde que culmina em seu conceito de grande saúde. Nesse sentido, no primeiro dos prefácios mencionados, volta-se à ideia de que a doença pode oportunizar a experimentação de numerosos e contrários modos de pensar, além de colocar em relevo a “positividade” dessa condição, ou seja, começa a mostrar que a doença é utilizada como abertura para a experimentação. Em suas palavras:

Desse isolamento doentio, do deserto desses anos de experimento, é ainda longo o caminho até a enorme e transbordante certeza e saúde, que não pode dispensar a própria doença como meio e anzol para o conhecimento, até a *madura* liberdade do espírito, que é também autodomínio e disciplina do coração e permite o acesso a modos de pensar numerosos e contrários – até a amplidão e refinamento interior que vem da abundância, que exclui o perigo de que o espírito porventura se perca e se apaixone pelos próprios caminhos e fique inebriado em algum canto; até o excesso de forças plásticas, curativas, reconstrutoras e restauradoras, que é precisamente a marca da *grande saúde* (MAI/HHI, Prefácio, § 4 – Trad.: Paulo César de Souza).

Nesses termos, atentemos que essa “positividade da doença” a que Nietzsche se refere começa a se constituir como condição para a grande saúde, saúde essa que, nesse contexto, é caracterizada como possuidora de um excesso

de forças plásticas, curativas, reconstrutoras e restauradoras. Ademais, o filósofo alemão também se refere a essa saúde como aquela que não prescinde nem mesmo da doença como meio de apreensão de conhecimentos, caracterização que se alinha a uma anotação um pouco anterior, onde Nietzsche apontara para uma “enorme saúde que não busca nem mesmo evitar a doença, esse excesso mesmo de forças plásticas” (Fragmento Póstumo 40 [66] de agosto/setembro de 1885)³⁹.

Entrementes, no prólogo acrescentado à *Gaia ciência*, Nietzsche não apenas retoma a referida relação estabelecida em *Humano, demasiado humano* entre filosofia e saúde, como sublinha que para um psicólogo poucas questões são tão atraentes como ela. Nesse contexto, assinala que a filosofia enquanto produção de um organismo pode ser entendida como sintoma da falta ou da abundância fisiológica, uma vez que, tal como escreve, em alguns casos “são as deficiências que filosofam” e em outros “as riquezas e forças” (FW/GC, Prólogo, § 1 – Trad.: Paulo César de Souza), afirmação que remete a uma relação entre corpo e mente, ecoará na análise que fará do ressentimento, como veremos ainda neste capítulo, e lhe possibilita responder ao questionamento que mais interessa ao psicólogo, qual seja, sobre os contornos que assumirá o pensamento ao ser submetido à *pressão* da doença, pois, submetido a essa pressão, o filósofo alemão adquiriu um olhar mais refinado para examinar a filosofia de então, tal como escreve:

Após uma tal interrogação de si mesmo, experimentação consigo mesmo, aprendemos a olhar mais sutilmente para todo o filosofar que houve até agora; adivinhamos melhor os involuntários desvios, vias paralelas, pontos de repouso, pontos *solares* do pensamento, aos quais os pensadores que sofrem são levados e aliciados justamente por sofrerem; sabemos agora para onde o *corpo* doente, com a sua necessidade inconscientemente empurra, impele, atrai o espírito – para sol, sossego, brandura, paciência, remédio, bálsamo em todo e qualquer sentido (FW/GC, Prólogo, § 2 – Trad.: Paulo César de Souza).

Desse modo, a partir desse maior refinamento, Nietzsche indica aquilo que nele filosofa e confere força a seu pensamento ao manifestar gratidão pelo benefício

³⁹ Ainda em relação a essa questão da “grande saúde”, lembremos que em *Assim falou Zaratustra* Nietzsche escrevera: “Mil caminhos existem, que ainda não foram palmilhados, mil saúdes e ocultas ilhas da vida.” (Za/ZA I, “Da virtude dadivosa” – Trad.: Paulo César de Souza) e ainda nessa temática, no Livro III de *A gaia ciência*, em parágrafo intitulado “A saúde da alma”, escreve que “não existe uma saúde em si”, acrescenta que “e todas as tentativas de definir tal coisa fracassaram miseravelmente” e completa ao afirmar que depende “do seu objetivo, do seu horizonte, de suas forças, de seus impulsos, seus erros e, sobretudo, dos ideais e fantasias de sua alma, determinar o *que* deve significar saúde também para seu corpo” (FW/GC, § 120 – Trad.: Paulo César de Souza).

proporcionado pelo período de severa doença vivido, benefício esse que, como afirma, ainda “não se esgotou” (FW/GC, Prólogo, § 3 – Trad.: Paulo César de Souza). Outrossim, atribui à instabilidade de sua saúde e a “positividade da doença” sua vantagem em relação aos outros filósofos, uma vez que a partir dessa instabilidade pode experimentar diferentes modos de querer, sentir e pensar⁴⁰, pois, como assinala Nietzsche, um “filósofo que percorreu muitas saúdes e sempre as torna a percorrer passou igualmente por outras tantas filosofias” e filosofia é “precisamente esta arte da transfiguração” (*idem*).

Entretanto, por mais que essa relação entre filosofia e saúde tenha revelado os primeiros traços de seu conceito de grande saúde, esse conceito ainda parece aguardar por um melhor delineamento, por isso, no “Livro V” da *Gaia ciência*, Nietzsche retoma as características que vem pontuando desde os prólogos acrescidos a esta obra e a *Humano* e expressa de uma maneira mais elaborada como compreende essa “nova saúde”, o que faz ao mostrar que ela não está vinculada à ausência de doença, mas a engloba e, ao fazê-lo, caracteriza-se como uma saúde “mais alegre”, que constantemente se conquista e se opõe à “pequena saúde”, que não suporta a doença. Nas palavras do filósofo:

Nós, os novos, sem nome, de difícil compreensão, nós, rebentos prematuros de um futuro ainda não provado, nós necessitamos, para um novo fim, também de um novo meio, ou seja, de uma nova saúde, mais forte alerta alegre firme audaz que todas as saúdes até agora. Aquele cuja alma anseia haver experimentado o inteiro compasso dos valores e desejos até hoje existentes e haver navegado as praias todas desse “Mediterrâneo” ideal, aquele que quer, mediante as aventuras da vivência mais sua, saber como sente um descobridor e conquistador do ideal, e também um artista, um santo, um legislador, um sábio, um erudito, um devoto, um adivinho, um divino excêntrico de outrora: para isso necessita mais e antes de tudo uma coisa, a *grande saúde* – uma tal que não apenas se tem, mas constantemente se adquire e é preciso adquirir, pois sempre de novo se abandona e é preciso abandonar... (FW/GC V, § 382 – Trad.: Paulo César de Souza).

Ou seja, faz ver que a grande saúde não é uma saúde ideal ou perfeita que “evita a doença” como já apontava o filósofo na referida anotação de agosto/setembro de 1885, nem é algo que se possui de uma vez por todas, mas, ao

⁴⁰ No que tange a essa vantagem sobre os outros filósofos, Nietzsche a atribui aos múltiplos e contraditórios estados de alma e de corpo que precisou experimentar para somente então poder divisar seu problema filosófico: “Suposto que seja do problema da ordenação hierárquica que podemos dizer que ele é nosso problema (...) tínhamos que experimentar os estados mais múltiplos e contraditórios de indigência e felicidade na alma e no corpo, como aventureiros e circunavegadores daquele mundo interior que se chama ‘homem’, como mediadores daquele ‘superior’ e ‘um-sobre-outro’ que igualmente se chama ‘homem’” (MAI/HHI, Prefácio, § 7 – Trad.: Paulo César de Souza).

contrário, é entendida como um estado que precisa ser incessantemente adquirido e readquirido, um estado onde a própria doença é positivamente avaliada e se reconfigura como ocasião necessária para proporcionar uma abertura para a experimentação de diferentes modos de querer, sentir e pensar, o que dilata os limites da própria vida.

Por esse viés, em *Ecce Homo* Nietzsche reafirma que seus episódios de adoecimento lhe possibilitaram a adoção de diferentes perspectivas, pois, para alguém sadio como ângulo (*als Winkel*), a doença pode potencializar a vida, mais que isso, confia que a fortuna de sua vida está vinculada a esses períodos, pois, a partir deles, pode tornar-se mestre na psicologia que lhe proporcionou “ver além do ângulo”, ou seja, essa mesma doença que lhe proporcionou uma maior capacidade de questionar a si próprio e fazer experimentações com seu pensamento, coloca-lhe a caminho de uma psicologia que engloba a doença e que, ao fazê-lo, refina seu olhar psicológico, pois lhe proporciona extrair da ótica do doente percepções que poderiam lhe tornar mais saudável e, ao contrário, da ótica da saúde descer os olhos à doença:

Restabelecimento significa em mim uma longa, demasiado longa sucessão de anos – significa também, infelizmente, recaída, decaída, periodicidade de uma espécie de *décadence*. Necessito dizer, após tudo isso, que sou *experimentado* em questões de *décadence*? Conheço-a de trás para frente. Inclusive aquela arte de filigrana do prender e aprender, aqueles dedos para nuances, aquela psicologia do “ver além do ângulo”, e o que mais me seja próprio, tudo foi então aprendido, é a verdadeira dádiva daquele tempo em que tudo em mim se refinava, tanto a observação mesma como os órgãos da observação. Da ótica do doente ver conceitos e valores mais sãos, e, inversamente, da plenitude e certeza da vida *rica* descer os olhos ao secreto labor do instinto de *décadence* – esse foi o meu mais longo exercício, minha verdadeira experiência, se em algo vim a ser mestre, foi nisso (EH/EH, “Por que sou tão sábio”, § 1 – Trad.: Paulo César de Souza).

Perspectiva essa reafirmada no capítulo seguinte, intitulado “Por que sou tão inteligente”, onde, em primeira pessoa escreve: “mesmo em tempo de severa doença não me tornei doente” (EH/EH “Por que sou tão inteligente”, § 10 – Trad.: Paulo César de Souza) e, do mesmo modo, em *O caso Wagner* (1888), onde lemos que a “própria doença pode ser um estimulante da vida: mas é preciso ser sadio o bastante para esse estimulante!” (WA/CW, § 5 – Trad.: Paulo César de Souza).

Por fim, ainda em *Ecce Homo*, Nietzsche passa a apontar para aquilo que entende serem sintomas que expressam sua grande saúde⁴¹, pois, tal como escreve, alguém saudável sempre acaba por escolher “os remédios (*Heilmittel*) certos contra os estados ruins” (EH/EH “Por que sou tão sábio”, § 2 – Trad.: Paulo César de Souza), escolha essa que, sublinhemos, é pautada pelo gosto (*Geschmack*), ou melhor, pela interpretação que revela, no limite, a dinâmica de seus afetos, contudo, esse gosto não assume apenas a forma de sintomas, pois, a partir da influência do “profundo fisiólogo (*Physiolog*) que foi Buda” (*idem*, § 6), Nietzsche passa a entender que no gosto também reside uma higiene (*Hygiene*)⁴², ou seja, cuidados a serem tomados com o objetivo de “preservar” a força vital desse organismo. Nesse sentido, trata de questões como escolha da alimentação, onde analisa como deve ser a alimentação para que o máximo de força seja alcançado, depois, relacionado com a questão da alimentação, trata da escolha do lugar e do clima, porque aquele que tem grandes tarefas a resolver precisa encontrar um lugar que seja favorável a seu metabolismo, passa pela questão da distração, onde destaca o papel leitura e o quanto ela desempenha a função de distraí-lo de si próprio, por fim, encerrando essa primeira série de sintomas, chega naquele que julga ser o mais importante, qual seja: o *amor fati*, conceito sobre o qual nos debruçaremos no próximo capítulo, mas que, aqui, podemos adiantar que como sintoma de saúde forte representa um absoluto não querer que algo venha a se tornar diferente do que é. Ademais, ainda traz outros dois sintomas, que são o já mencionado esquecimento, que a partir de sua salutar atividade lhe ajudou a enfrentar os períodos de severa doença que vivera, e, encerrando essa última série de sintomas, aquilo a que chama de “fatalismo russo”, que consiste na capacidade de suspender a reação imediatamente a um estímulo nocivo que exigiria um elevado consumo de energia.

⁴¹ Concordamos com Adriana Belmonte Moreira quanto à compreensão de que no contexto de *Ecce homo* Nietzsche “vê como sintomas de sua saúde suas escolhas de alimentação, clima, moradas, recreações e companheiros”, bem como concordamos que o filósofo “apresenta como sintoma de sua ‘índole bem lograda’ a cautela de não reagir imediatamente a um estímulo nocivo associado a sua capacidade de esquecer-se rapidamente do que lhe afetou” (2006, p. 55), entretanto, precisamos sublinhar que Adriana acaba deixando de mencionar o sintoma de “grande saúde” que Nietzsche coloca como o mais importante, qual seja: o *amor fati*.

⁴² Antônio Edimilson Paschoal aponta para uma “higiene do espírito” (2012, p.195) como possibilidade de enfrentamento do problema do ressentimento, de tal modo que ele não se torne o elemento determinante das ações do homem. Da nossa parte, compreendemos que essa higiene é composta pela alimentação, lugar e do clima, distração, esquecimento, fatalismo russo e o *amor fati*.

Portanto, nessa seção buscamos sublinhar que desde os prólogos acrescidos a *Humano, demasiado humano* e *A gaia ciência* em 1886, Nietzsche está voltado à ideia de que a doença pode oportunizar a experimentação de numerosos e contrários modos de pensar, que coloca em relevo a “positividade” dessa condição, o que se constitui como condição para a grande saúde e se mostra como a vantagem que o filósofo alemão entende possuir em relação aos outros filósofos, e sublinha que para um psicólogo poucas questões são tão atraentes como a relação entre filosofia e saúde. Nesse contexto, mostra que a grande saúde não está vinculada à ausência de doença, mas a engloba e por isso se caracteriza como uma saúde “mais alegre”, que constantemente se conquista e que se opõe à “pequena saúde”, que não suporta a doença, ou seja, coloca em relevo que a grande saúde não é uma saúde ideal ou perfeita que “evita a doença”, nem é algo que se possui de uma vez por todas, mas, ao contrário, é entendida como um estado que precisa ser incessantemente adquirido e readquirido, um estado onde a própria doença é positivamente avaliada. Depois, procuramos mostrar que a partir da doença Nietzsche pode se tornar mestre na psicologia que lhe proporcionou “ver além do ângulo”, ou seja, a mesma doença que lhe proporcionou uma maior capacidade de questionar a si próprio e fazer experimentações com seu pensamento, coloca-lhe a caminho de uma psicologia que tem como desígnio a grande saúde, uma psicologia que conta com sintomas para “medir” essa saúde, que “prescreve” uma higiene e sobre a qual retornaremos no último capítulo dessa dissertação. Dado o exposto, passemos ao esquecimento, pois este conceito se vincula ao perspectivismo para proporcionar a grande saúde.

2.3. A força ativa do esquecimento

Em parágrafo que abre a primeira dissertação da obra *Genealogia da moral* (1887), Nietzsche atribui aos psicólogos ingleses⁴³ a utilização de um conceito de esquecimento como *vis inertiae* (força inercial), ou seja, vinculado à perda inercial de lembranças, contudo, na dissertação seguinte, remete a uma conformação desse

⁴³ Segundo André Itaparica, ao falar em “psicólogos ingleses”, Nietzsche se refere a Darwin, Spencer, Mill e ao alemão Paul Rée, sendo que esse último é incluído no rol do “ingleses” por “basear-se no darwinismo e em uma teoria de associação de ideias” (2013, p. 59).

conceito totalmente diversa daquela que apresentara e sobre a qual nos deteremos nessa seção, a saber: o esquecimento como força ativa. Entretanto, antes de avançarmos por essa senda, parece necessário atentarmos por um instante ao problema da formação psíquica da faculdade da memória e relacioná-la com o surgimento da consciência moral.

No início da Segunda Dissertação da *Genealogia*, Nietzsche se volta à faculdade da memória e classifica essa faculdade como limite inaugural da consciência moral (*Gewissen*), pois, a partir de seu estabelecimento e seu movimento contrário à força do esquecimento, o homem adquire a capacidade de prometer e, principalmente, lembrar-se daquilo que prometera, o que, primeiramente, configura-se como condição de possibilidade para qualquer promessa efetivada e, depois, propicia-lhe conviver com seus pares de acordo com regras impostas a partir de padrões morais preestabelecidos. Nas palavras de Nietzsche:

Criar um animal que pode *fazer promessas* – não é esta a tarefa paradoxal que a natureza se impôs, com relação ao homem? Não é este o verdadeiro problema do homem?... O fato de que este problema esteja em grande parte resolvido deve parecer ainda mais notável para quem sabe apreciar plenamente a força que atua de modo contrário, a do *esquecimento* (GM/GM II, § 1 – Trad.: Paulo César de Souza).

Ademais, complementarmente, essa criação de um animal apto a fazer promessas exige que o homem seja tornado o mais constante e confiável possível, o que ocorre a partir de um processo de contenção da força de seus afetos e se soma a uma tentativa de responsabilizá-lo por seus atos, segundo aspecto esse colocado em marcha através da falsa ideia atribuída a esse homem de uma intencionalidade e consciência em seu agir, o que lhe “garantiria” o mais completo poder sobre si mesmo, tal como aparece em relevo no trecho que segue:

O orgulhoso conhecimento do privilégio extraordinário da *responsabilidade*, a consciência dessa rara liberdade, desse poder sobre si mesmo e o destino, desceu nele até sua mais íntima profundidade e tornou-se instinto, instinto dominante – como chamará ele a esse instinto dominante, supondo que necessite de uma palavra para ele? Mas não há dúvida: este homem soberano o chama de sua *consciência*... (GM/GM II, § 2 – Trad.: Paulo César de Souza).

Contudo, esse inquietante processo de “tornar o homem confiável”, processo que, como dissemos, encontra seu ponto mais recuado na formação da memória, acabou por colocar inevitavelmente em risco a saúde desse homem, pois, não

apenas buscou refrear a força de seus afetos, mas também supervalorizou sua memória, o que acabou por aprisioná-lo em seu passado, movimento esse que será facilmente evidenciado quando, na próxima seção, voltarmos ao caso do “homem do ressentimento”, onde se perceberá a hipertrofia de sua memória devido a um acúmulo de conteúdos advindos de sua sede de vingança, ódio e rancor não “digeridos”.

Em contrapartida, voltando-se ao esquecimento como força ativa, Nietzsche coloca em evidência justamente a característica dessa força de garantir a ordem psíquica e possibilitar uma “saúde forte”, através de um processo que se associa, nesse contexto, à digestão e passa a ser chamado de incorporação (*Einverleibung*), pois garante uma reconciliação com o presente, uma abertura para a criação e o acolhimento do novo através da salutar atividade de impedir o acúmulo excessivo de conteúdo mnêmico⁴⁴. Nas palavras do filósofo:

Esquecer não é uma simples *vis inertiae* [força inercial], como creem os superficiais, mas uma força inibidora ativa, positiva no mais rigoroso sentido, graças à qual o que é por nós experimentado, vivenciado, em nós acolhido, não penetra mais em nossa consciência, no estado de digestão (ao qual poderíamos chamar de “incorporação psíquica”), do que todo o multiforme processo de nossa nutrição corporal ou “incorporação física” (GM/GM II, § 1 – Trad.: Paulo César de Souza, alterada).

Entrementes, Nietzsche passa a discorrer sobre as vantagens da atividade do esquecimento e, comparando-a a uma guardiã apta a fechar temporariamente as portas e janelas da consciência, sublinha sua função de atenuar a possibilidade de que as constantes lutas de nossos afetos levem essa consciência ao caos, o que, tal como escreve o filósofo alemão, nos garante um pouco de “sossego”:

Fechar temporariamente as portas e janelas da consciência; permanecer imperturbado pelo barulho e a luta do nosso submundo de órgãos serviciais a cooperar e divergir; um pouco de sossego, um pouco de tabula *rasa* da consciência, para que novamente haja lugar para o novo, sobretudo para as funções e os funcionários mais nobres, para o reger, prever, predeterminar (pois nosso organismo é disposto hierarquicamente) – eis a utilidade do esquecimento, ativo, como disse, espécie de guardiã da porta, de zelador da ordem psíquica, da paz, da etiqueta: com o que logo se vê que não poderia haver felicidade, jovialidade, esperança, orgulho, *presente*, sem o esquecimento (GM/GM II, § 1 – Trad.: Paulo César de Souza).

⁴⁴ Lembremos que em *Assim falava Zaratustra* ao tratar da terceira metamorfose do espírito, metamorfose que leva o leão a tornar-se criança, Nietzsche remete à relação entre esquecimento e criação ao escrever: “Inocência é a criança, e esquecimento; um novo começo, um jogo, uma roda a girar por si mesma, um primeiro movimento, um sagrado dizer-sim. Sim, para o jogo da criação, meus irmãos, é preciso um sagrado dizer-sim: o espírito quer agora *sua* vontade, o perdido para o mundo conquista *seu* mundo” (ZA/Za I, “Das três metamorfoses” – Trad.: Paulo César de Souza).

Ou seja, atuando como um “guardião da porta” e mantenedor da “ordem psíquica”, o esquecimento garante que as vivências sejam melhor “digeridas”⁴⁵. Assim, após anteciparmos algumas características do “homem do ressentimento” que serão mais bem analisadas a seguir, com o objetivo de ilustrar os agravos causados pela supervalorização da memória, torna-se necessário, como forma de aclarar esse movimento destacado por Nietzsche que se centra no esquecimento ativo, colocarmos em relevo o exemplo de Mirabeau que não tinha memória para os insultos que recebia e não conseguia levar a sério por muito tempo seus inimigos, pois, simplesmente esquecia-se do que sofrera movido por “um excesso de forças plásticas, modeladora, regeneradora, propiciadora do esquecimento” (GM/GM II, § 10 – Trad.: Paulo César de Souza).

Por esse viés, no capítulo de *Ecce Homo* dedicado a *Humano, demasiado humano*, Nietzsche destaca os benefícios da salutar função do esquecimento ativo de impedir o acúmulo excessivo de conteúdo na memória aplicado a ele próprio, o que faz a partir da relação dessa atividade com a doença:

A doença *libertou-me lentamente*: poupou-me qualquer ruptura, qualquer passo violento e chocante. Não perdi então nenhuma benevolência, ganhei muitas mais. A doença deu-me igualmente o direito a uma completa inversão de meus hábitos; ela permitiu, ela me *ordenou* esquecer, ela me presenteou com a *obrigação* à quietude, ao ócio, ao esperar e ser paciente... (NW/NW, “O psicólogo toma a palavra”, § 1 – Trad.: Paulo César de Souza).

Dessa maneira, motivado pelo período de doença que vivera, o filósofo alemão sublinha que pode colocar em prática a atividade do esquecimento e, a partir dela, aos poucos, libertar seu “‘Eu’ (*Selbst*) mais ao fundo, quase enterrado, quase emudecido” (EH/EH “Humano, demasiado humano” § 4) o que culmina no mais genuíno retorno a si próprio, pois marca sua reconciliação com o instante. Outrossim, em *Nietzsche contra Wagner* (1888), especificamente no capítulo “O psicólogo toma a palavra”, Nietzsche assinala que o psicólogo precisa do

⁴⁵ Nesse contexto, ao aproximar esquecimento e digestão, o que Nietzsche objetiva é colocar em destaque a indiferenciação entre corpo e espírito, o que já se evidenciava no terceiro livro de *Assim falava Zaratustra*, quando o filósofo escreve: “O espírito é um estômago” (ZA/Za III, “Das Velhas e novas tábuas” – Trad.: Paulo César de Souza). Ainda sobre essa função digestiva do esquecimento, atentemos ao que escreve Maria Cristina Franco Ferraz: “O esquecimento não é, portanto, comparável a um processo de digestão, mas, como atividade do corpo, se confunde com a digestão, que deixa, por sua vez, de ser pensável apenas no campo da fisiologia, como função de um corpo” (1999, p. 31 – 2).

esquecimento, “para longe de tudo o que lhe puseram na consciência”, pois, quanto mais atentar “para os casos e seres mais seletos, maior será o perigo de ele sufocar de compaixão” (NW/NW, “O psicólogo toma a palavra”, § 1 – Trad.: Paulo César de Souza).

Destarte, partindo da formação psíquica da faculdade da memória procuramos mostra que essa faculdade se configura como limite inaugural da consciência moral e, através de um movimento contrário à força do esquecimento, faz do homem “um animal apto a prometer”, contudo, como revés, acaba por colocar inevitavelmente em risco a saúde desse homem. Depois, voltamo-nos à força ativa do esquecimento para colocar em evidência que essa força tem como característica garantir a ordem psíquica e possibilitar uma “saúde forte”, pois fecha temporariamente as portas e janelas da consciência e impede a hipertrofia da memória. Por fim, procuramos mostrar que motivado pelo período de doença que vivera Nietzsche precisou fazer uso da atividade do esquecimento, o que lhe proporcionou um retorno a si próprio e culminou com o reconhecimento da importância dessa atividade a ponto de colocá-la como fundamental para o psicólogo. Desse modo, após colocarmos em relevo a importância da força ativa do esquecimento, voltemo-nos ao seu oposto, ou seja, a quem não esquece, através de uma análise fisiológica do homem do ressentimento.

2.4. Ressentimento: uma análise fisiológica

Na primeira dissertação da *Genealogia da moral* (1887), Nietzsche esclarece que a rebelião escrava na moral tem início “quando o próprio ressentimento se torna criador e gera valores” (GM/GM I, § 10 – Trad.: Paulo César de Souza), “criação” essa que surge como produto da valoração de um homem que se mostra fraco e passivo frente às adversidades da vida. Nesse contexto, o filósofo traça um paralelo entre o homem de ressentimento e o homem nobre, com atenção especial ao traço distintivo essencial que os identifica, a saber: a forma como valoram. Sobre esse aspecto, Nietzsche escreve:

Enquanto toda moral nobre nasce de um triunfante Sim a si mesma, já de início a moral escrava diz Não a um “fora”, um “outro”, um “não-eu” – e este Não é seu ato criador (GM/GM I, § 10 – Trad.: Paulo César de Souza).

Nesses termos, ao tratar do ato “criador” do homem ressentido, o que nada mais é do que uma inversão da perspectiva do nobre, Nietzsche coloca em marcha uma caracterização fisiológica desse homem ao tomar sua valoração como sintoma da dinâmica dos afetos de seu organismo⁴⁶, valoração que surge como resultado de uma rancorosa sede de vingança negadora daquilo que é oposto e exterior a si, de um olhar que concebe seu inimigo como “mau” e elabora, a partir daí, um “bom” que é atribuído a si próprio. Tudo isso concebido de modo passivo e reativo, tal como assinala o filósofo alemão:

Esta inversão do olhar que estabelece valores – este *necessário* dirigir-se para fora, em vez de voltar-se para si – é algo próprio do ressentimento: a moral escrava sempre requer, para nascer, um mundo oposto e exterior, ela necessita, fisiologicamente falando, de estímulos externos para poder agir em absoluto – sua ação é no fundo reação (GM/GM I, § 10 – Trad.: Paulo César de Souza).

Desse modo, dada sua passiva e impotente forma de agir, o homem do ressentimento obtém suas reparações, em relação às injustiças que entende ter sofrido por parte do nobre, através de uma vingança imaginária, uma vez que tal homem “não é franco, nem ingênuo, nem honesto e reto consigo”, mas, ao contrário, ele “ama os refúgios, os subterfúgios, os caminhos ocultos”, mais que isso, “entende do silêncio, do não-esquecimento, da espera, do momentâneo apequenamento e da humilhação própria” (GM/GM I, § 10 – Trad.: Paulo César de Souza). Nesses termos, projetando tais características no plano social, Nietzsche afirma que uma raça de tais homens resultará, necessariamente, mais inteligente do que qualquer raça nobre, além disso, venerará muito mais a inteligência, uma vez que nela está sua condição de existência de primeira ordem⁴⁷.

⁴⁶ Para essa análise da “dinâmica dos afetos” do homem ressentido, estamos nos valendo da reconfiguração do conceito de psicologia que abordamos no primeiro capítulo e que consiste em uma proposta considerada em consonância com a vontade de potência. Do mesmo modo, estamos nos valendo, como indicado na introdução, da abordagem que Wilson Antonio Frezzatti Jr. faz do tema, onde o comentador assinala que tal análise “não considera as produções humanas boas ou más, mas sintomas da dinâmica de impulsos do organismo que as produz” (2008, p. 304).

⁴⁷ No que diz respeito a esse emprego do conceito de ressentimento tanto no nível individual como social, Antônio Edmilson Paschoal assinala que tais “variações de significado e uso não podem ser desconsideradas, sob pena de se perder a sutileza do tratamento conferido ao tema por Nietzsche, pois, enquanto no primeiro caso o ressentimento designa uma obstrução da ação que se desenrola numa indigestão psíquica e num envenenamento produzido pela sua não ação; no segundo, como

Em sentido contrário, ao valorar, o homem nobre primeiro e de forma espontânea concebe de dentro de si a noção básica de “bom” e a partir dela cria para si uma representação de “ruim”, ou seja, esse homem busca seu oposto apenas para dizer “sim” a si, como podemos evidenciar no trecho que segue:

O contrário sucede no modo de valoração nobre: ele age e cresce espontaneamente, busca seu oposto apenas para dizer Sim a si mesmo com ainda maior júbilo e gratidão – seu conceito negativo, o “baixo”, “comum”, “ruim”, é apenas uma imagem de contraste, pálida e posterior, em relação ao conceito básico, positivo, inteiramente perpassado de vida e paixão, “nós os nobres, nós, os bons, os belos, os felizes!” (GM/GM I, § 10 – Trad.: Paulo César de Souza).

Por esse viés, percebe-se que sua existência encontra-se plenamente alinhada com a “completa certeza de funcionamento dos instintos reguladores *inconscientes*” (GM/GM I, § 10 – Trad.: Paulo César de Souza), ademais, sua felicidade está condicionada a ação, uma vez que nesse homem em primeiro plano encontra-se a honestidade consigo e nele há um excesso de forças plásticas propiciadoras do esquecimento, o que se configura como indício de sua saúde forte e se desdobra em um não conseguir levar a sério por muito tempo seus inimigos, reclamando para si tanto esses inimigos como o perigo, pois possui certa imprudência, valente precipitação e entende que tanto nos inimigos como no perigo reside a possibilidade de sua distinção. Portanto, dadas essas características, mesmo que no homem nobre apareça o ressentimento, ele não será por esse envenenado devido a sua postura ativa.

Contudo, ainda que aparentemente opostas ao mesmo sentido de “bom”, sublinha Nietzsche que diferentes entre si são as palavras “ruim” e “mau”, concebidas respectivamente pelo homem nobre e pelo homem do ressentimento. Nesses termos, ao passo que para o primeiro “ruim” é uma criação posterior ao “bom” concebido a partir de si, para o segundo “mau” é precisamente o “bom” da outra moral, o nobre, o poderoso, o dominador, de forma que para os homens do ressentimento os “bons” não passam de “inimigos maus”, uma vez que na constituição desses inimigos está o animal de rapina, inimigos que foram classificados como “bárbaros” e “vândalos” por toda parte onde abriram

uma moral, ele corresponde a uma vontade de poder operante que busca o domínio sobre as demais e que efetivamente é vitoriosa na cultura ocidental” (2008, p. 21).

audaciosamente caminhos com seu desprezo por segurança, prazer em destruir e volúpia por vitória.

Não obstante, retomemos o problema da origem do “bom” a partir da perspectiva do ressentimento. Nessa vista, exigir que a força não queira dominar, vencer e subjugar, ou seja, que não se expresse como força é tão absurdo quando exigir força da fraqueza⁴⁸, destarte, evidencia-se um repúdio por parte do homem ressentido no que diz respeito à força do homem forte e sua expressão, como se, tal como vimos ao final do primeiro capítulo, ele fosse uma unidade subjetiva que subordina causa e efeito, ou seja, como se por trás do forte houvesse uma liberdade para expressar ou não a sua força, o que possibilita que a fraqueza seja interpretada como liberdade e seu ser assim como mérito, tudo motivado pela mais profunda necessidade de autoconservação, no entanto, não existe tal liberdade, “não existe ‘ser’ por trás do fazer, do atuar, do devir; ‘o agente’ é uma ficção acrescentada à ação – a ação é tudo.” (GM/GM, § 13 – Trad.: Paulo César de Souza).

Com efeito, torna-se bastante ardilosa esta valoração do ressentido que coloca o homem forte como uma unidade subjetiva, pois, dessa forma, adquire o direito de lhe imputar responsabilidade pela expressão de sua força, desse modo, oprimidos, pisoteados e ultrajados destacam, uns aos outros, de forma vingativa e impotente, a necessidade de serem bons como todo aquele que não ultraja, não fere e não promove acerto algum de contas. Nesse sentido, esses homens promovem a defesa de uma vida vivida na sombra, da fuga de toda maldade e a mínima exploração das possibilidades da própria vida, com a justificativa de serem pacientes, humildes, justos e, em última palavra, bons, contudo, isso nada mais significa do que uma confissão: “nós, fracos, somos realmente fracos; convém que não façamos nada para o qual não somos fortes o bastante” (*Idem*).

Nessa mesma ótica, ao avançarmos nas páginas da *Genealogia*, encontramos, em sua terceira dissertação, novamente a abordagem do tema do ressentimento a partir do viés da dinâmica dos afetos, contudo, dessa vez o foco de Nietzsche se mantém na intervenção do sacerdote ascético sobre o sofrimento do homem do ressentimento. Entrementes, por mais que o sacerdote se apresente como alguém interessado em curar o sofrimento desse homem, para Nietzsche, ele

⁴⁸ Cf. MARTON, S., p. 88-9.

apenas combate seus sintomas e “*não a sua causa, não a doença propriamente*” (GM/GM III § 17 – Trad.: Paulo César de Souza), pois não age no corpo, mas sim em seu psiquismo, como se entre eles não houvesse comunicação⁴⁹. Nesse sentido, com seus métodos, como a redução do sentimento vital a seu nível mais baixo, por exemplo, o sacerdote cria um círculo imaginário em torno desse homem e seu sofrimento, num encantamento que o mantém hipnotizado, “como a galinha em torno da qual foi traçada uma linha” (GM/GM III § 20 – Trad.: Paulo César de Souza).

Por fim, no que tange à crítica ao método que trouxemos como exemplo, Nietzsche sublinha que essa redução do sentimento vital proporciona ao homem do ressentimento alcançar algo que se aproxima da hibernação (*Winterschlaf*) e a estivação (*Sommerschlaft*), ou seja, “um mínimo de consumo de matéria e de metabolismo, no qual a vida ainda existe, sem, no entanto, penetrar na consciência” (GM/GM III § 17 – Trad.: Paulo César de Souza). Em suas palavras:

Esse desprazer dominante é combatido, *primeiro*, através de meios que reduzem ao nível mais baixo o sentimento vital. Se possível nenhum querer, nenhum desejo mais; evitar tudo o que produz afeto, que produz “sangue” (não comer sal: higiene do faquir); não amar, não odiar; equanimidade; não se vingar; não enriquecer; não trabalhar; mendigar; se possível nenhuma mulher, ou mulher o menos possível; em matéria espiritual, o princípio de Pascal, “*il faut s’abêtir*” [é preciso embrutecer-se] (GM/GM III § 17 – Trad.: Paulo César de Souza).

Entretanto, segundo o filósofo alemão, por mais que esses “meios de hipnose” que rendem “pela fome o corpo e o desejo” propiciem a esse homem continuar sua vida apesar da depressão fisiológica, eles abrem caminho “para toda sorte de perturbações espirituais” (GM/GM III § 17).

Desse modo, procuramos mostrar nessa seção que Nietzsche traça um paralelo entre o homem nobre e o homem do ressentimento, atentando a forma como eles valoram, para poder indicar que o nobre primeiro e de forma espontânea concebe de dentro de si a noção básica de “bom” e a partir dela cria para si uma representação de “ruim” e o ressentido, ao contrário, simplesmente inverte a perspectiva do nobre, o que possibilita a Nietzsche colocar em marcha uma caracterização fisiológica desse segundo homem ao tomar sua valoração como sintoma da dinâmica afetiva de seu organismo, valoração que surge como resultado de uma rancorosa sede de vingança negadora daquilo que é oposto e exterior a si,

⁴⁹ Cf. PASCHOAL, E., 2008, p. 24.

de um olhar que concebe seu inimigo como “mau” e elabora, a partir daí, um “bom” que é atribuído a si próprio. Depois, novamente nos voltamos à abordagem do tema do ressentimento a partir de seu viés fisiológico, contudo, dessa vez procuramos mostrar que ela se concentrou na intervenção do sacerdote ascético sobre o sofrimento do homem do ressentimento, o que fizemos para colocar em relevo que por mais que o sacerdote se apresente como alguém interessado em curar esse homem, ele ainda atua sobre uma separação entre corpo e mente que não lhe possibilita combater as causas desse sofrimento. À vista do exposto, depois desse movimento de caracterização fisiológica do homem do ressentimento, passemos a uma análise que a complementa, qual seja: a diferenciação entre a castração da força dos afetos e a “sublimação” dessa mesma força.

2.5. “Sublimação” ou uma economia de valorização da força dos afetos

Na segunda dissertação da *Genealogia da Moral* (1887) Nietzsche aponta para a relação entre a interiorização dos afetos e impulsos agressivos no homem e o surgimento de sua consciência moral, o que é vinculado, no contexto dessa obra, à necessidade de “boa convivência” desse homem com o grupo ao qual pertence, grupo esse que para garantir sua coesão interna e preservação estabelece regras e prevê punições ao não cumprimento daquilo que previamente fora estabelecido. Nesse sentido, essa coerção do grupo, que, sublinhemos, desempenha papel destacado no processo de hominização⁵⁰, centra-se na inibição da descarga dos afetos, o que, nesse caso, bloqueia a exteriorização da violência que seria dirigida a um alvo externo e faz com que ela se volte para dentro, forme um mundo interior e constitua a referida consciência (*Gewissen*), ou seja, em última análise, a

⁵⁰ André Luís Mota Itaparica identifica na relação entre “hominização” e “coerção do grupo” uma “forma primitiva de ‘Estado’”. Em suas palavras: “Deve-se enfatizar que o processo até aqui descrito faz parte do próprio processo de hominização. Quando Nietzsche fala na passagem citada de organização estatal, ele se apressa em informar, em uma passagem posterior, que ele entende por Estado um ‘bando de feras loiras (*blonder Raubtiere*), uma raça de conquistadores e senhores” (2012, p. 17).

consciência moral surge da violência do homem que se volta contra ele próprio⁵¹, tal como Nietzsche escreve:

Todos os instintos que não se descarregam para fora *voltam-se para dentro* – isto é o que chamo *interiorização do homem*; é assim que no homem cresce o que depois se denomina sua “alma”. Todo o mundo interior, originalmente delgado, como que entre duas membranas, foi se expandindo e se estendendo, adquirindo profundidade, largura e altura, na medida em que o homem foi *inibido* em sua descarga para fora. Aqueles terríveis bastiões com que a organização do Estado se protegia dos velhos instintos de liberdade – os castigos, sobretudo, estão entre esses bastiões – fizeram com que todos aqueles instintos do homem selvagem, livre e errante se voltassem para trás, *contra o homem mesmo* (GM/GM II, § 16 – Trad.: Paulo César de Souza).

Assim sendo, com a consciência moral e a conseqüente separação do homem de seu passado animal, são refreados os afetos hostis e cruéis que garantiam “o prazer na perseguição, no assalto, na mudança, na destruição” (GM/GM II, § 16 – Trad.: Paulo César de Souza) e, principalmente, representavam uma fonte de saúde para esse homem, o que acaba por introduzir, tal como assinala Nietzsche, a maior e mais sinistra doença:

Com ela [a má consciência], porém, foi introduzida a maior e mais sinistra doença, da qual até hoje não se curou a humanidade, o sofrimento do homem *com o homem*, consigo: como resultado de uma violenta separação do seu passado animal, como que um salto e uma queda em novas situações e condições de existência, resultado de uma declaração de guerra aos velhos instintos nos quais até então se baseava sua força, seu prazer e o temor que inspirava (GM/GM II, § 16 – Trad.: Paulo César de Souza).

Destarte, ganha relevo a compreensão de que no modo como esse homem lida, ou pode lidar, com a violência dos próprios afetos, reside um relevante sintoma de sua saúde ou doença, porque, a partir dessa perspectiva, distinguem-se duas conformações antitéticas de economia (*Ökonomie*) afetiva, quais sejam: uma castradora da força dos afetos e outra, contrária, que busca sublimar essa mesma força⁵². No que tange a economia castradora, percebe-se que ela se alinha a um movimento moralizante que, simplificadamente, defende a aniquilação dos afetos e instintos. Nas palavras de Nietzsche:

⁵¹ Na base desse movimento de constituição da “consciência moral” está o desenvolvimento da consciência que, como tratado no primeiro capítulo, ocorre devido à necessidade de comunicação e é imprescindível à vida do indivíduo gregário, posto que esse indivíduo se comunica por necessidade de proteção.

⁵² Ao tratarmos do modo como o homem “lida, ou pode lidar, com a violência dos próprios afetos”, torna-se necessário sublinharmos que na castração não é o homem que a realiza, mas a vontade de potência. De outra parte, na “sublimação” a valorização da força dos afetos pode ser feita pelo homem, uma vez que, como veremos no próximo capítulo, ele se reconhece como “quem” determina e é determinado pelo destino.

Aniquilar as paixões e os desejos apenas para evitar sua estupidez e as desagradáveis consequências de sua estupidez, isso nos parece, hoje, apenas uma forma aguda de estupidez. Já não admiramos os dentistas que *extraem* os dentes para que eles não doam mais [...] A igreja combate a paixão com a extirpação em todo sentido: sua prática, sua “cura” é o castracionismo. Ela jamais pergunta: “Como espiritualizar, embelezar, divinizar um desejo?” – em todas as épocas, ao disciplinar, ela põs a ênfase na erradicação (da sensualidade, do orgulho, da avidez de domínio, da cupidez, da ânsia de vingança). – Mas atacar as paixões pela raiz significa atacar a vida pela raiz: a prática da Igreja é *hostil à vida...* (GD/CI, “Moral como antinatureza” § 1 – Trad.: Paulo César de Souza).

Ou seja, essa economia castradora nega a importância e defende o aniquilamento dos afetos, com o objetivo de “evitar sua estupidez” e “as desagradáveis consequências de sua estupidez”, porque não reconhece neles uma fonte de saúde, “não compreende o avesso das coisas como necessário” e, por isso, busca eliminar aquilo que está em desalinho com sua compreensão, o que converge, em suma, para a defesa de que “nada de pernicioso, malvado, perigoso, questionável, aniquilador, deve permanecer” (Fragmento póstumo 10 [111] do outono de 1887).

De outra parte, no caso da “sublimação”, percebe-se que ela representa um movimento contrário à castração e, como tal, centra-se na valorização da força dos afetos, tal como escreve Nietzsche:

Todas as paixões têm um período em que são meramente funestas, em que levam para baixo suas vítimas com o peso da estupidez – e um período posterior, bem posterior, em que se casam com o espírito, se “espiritualizam”. Antes, devido à estupidez na paixão, fazia-se guerra à paixão mesma: conspirava-se para aniquilá-la – todos os velhos monstros da moral são unânimes nisso: “*il faut tuer les passion*” [é preciso matar as paixões] (GD/CI, “Moral como antinatureza” § 1 – Trad.: Paulo César de Souza).

Nesse sentido, como consequência dessa valorização da força dos afetos, observemos que o filósofo alemão propõe uma “sublimação” ou espiritualização, processo esse que levaria a uma saúde mais plena, contudo, adverte que isso apenas ocorre em um “período posterior, bem posterior”, o que já se fazia notar em uma anotação um pouco anterior onde escrevera que esse processo não é um “retorno à natureza”, “pois ainda não houve jamais uma humanidade natural” (Fragmento póstumo 12 [53] do outono de 1887). De todo modo, o ponto que aqui gostaríamos de frisar é que com essa valorização dos afetos Nietzsche coloca em marcha um movimento que visa dar ênfase ao contrário do que até então se

defendia, pois na fragmentação do homem, que surge como resultado da castração dos afetos reside seu adoecimento. Nas palavras de Nietzsche:

Nosso discernimento é o avesso: que com todo crescimento do homem também tem que crescer seu avesso, que o homem supremo, suposto que tal conceito seja permitido, seria aquele homem que exibisse o mais fortemente o caráter antagonístico da existência como sua glória e única justificação... Aos homens comuns, é lícito exibir apenas um diminuto cantinho e um pequeno aceno desse caráter natural: eles parecem de imediato quando crescem a pluralidade dos elementos e a tensão dos opostos, isto é, a pré-condição para a grandeza do homem. Que o homem tem de se tornar melhor e pior, esta é minha fórmula para essa inevitabilidade (Fragmento póstumo 10 [111] do outono de 1888).

Logo, a partir desse movimento contrário à castração, Nietzsche advoga em defesa da ideia de que para o homem se tornar saudável é preciso que ele deixe “crescer seu avesso”, ou seja, que esse homem valorize a força de seus afetos, reconhecendo como necessário o avesso das coisas, e valorize também a importância de se tornar “melhor e pior”, ideal esse que Nietzsche entende ter sido perpetrado por Goethe:

Goethe concebeu um homem forte, altamente cultivado, hábil em toda atividade física, que tem as rédeas de si mesmo e a reverência por si mesmo, que pode ousar se permitir todo âmbito e a riqueza do que é natural, que é forte o suficiente para tal liberdade; o homem da tolerância, não por fraqueza, mas por fortaleza, porque sabe usar em proveito próprio até aquilo de que pereceria a natureza média; o homem para o qual já não há coisa proibida senão a fraqueza, chame-se ela vício ou virtude... Um tal espírito, que assim se tornou livre, acha-se com alegre e confiante fatalismo no meio do universo, na fé de que apenas o que é isolado é censurável, de que tudo se redime e se afirma no todo – ele já não nega... Mas uma tal crença é a maior de todas as crenças possíveis: eu a batizei com o nome de Dioniso (GD/CI, “Incursões de um extemporâneo” § 49 – Trad.: Paulo César de Souza).

Assim, valendo-se de uma exaltação a Goethe, Nietzsche apresenta uma crença, a qual batiza de “Dioniso” e que se caracteriza pela fé “de que tudo se redime e se afirma no todo”, crença essa que expressa sua expectativa de que o homem venha a se tornar mais saudável, o que, no limite, seria atingido pelo cultivo do ato de valorizar a força dos próprios afetos, cultivo esse que levaria esse homem a ter “as rédeas de si mesmo” e que lhe permitiria “usar em proveito próprio” aquilo que faria perecer os demais.

À vista do exposto, nesta seção objetivamos colocar em destaque duas conformações antitéticas de economia afetiva, uma castradora da força dos afetos e outra, contrária, que busca sublimar essa mesma força. Desse modo, percebe-se

que a primeira economia se vinculada a um movimento moralizante que, simplificadamente, defende a castração dos afetos e instintos. De outra parte, na segunda economia identifica-se um movimento contrário a primeira que, como tal, centra-se na valorização da força dos afetos e defende a compreensão de que para o homem se tornar saudável é preciso que ele deixe “crescer seu avesso”, ou seja, que esse homem valorize seus afetos, reconhecendo como necessário o avesso das coisas, e valorize também a importância de se tornar “melhor e pior”, ideal esse que Nietzsche entende ter sido perpetrado por Goethe e que, ao incorporá-lo batiza com o nome de “Dioniso” para salientar que ele se caracteriza pela fé “de que tudo se redime e se afirma no todo”.

Capítulo 3

Nietzsche: uma psicologia trágica

Neste capítulo partiremos de uma análise das concepções de eterno retorno do mesmo e *amor fati* e nos valeremos do recurso de articulá-los com os conceitos abordados no capítulo anterior, para que, a partir desse movimento, finalmente seja possível oferecermos um esboço do conceito de psicologia trágica nos escritos finais de Nietzsche. Nesse sentido, após nos debruçarmos na obra *Para além de bem e mal*, voltarmos a *Assim falava Zaratustra* e avançarmos até 1888, voltaremos para os póstumos de 1881 para falarmos do pensamento do eterno retorno do mesmo, pois a psicologia trágica se constitui a partir desse pensamento.

3.1. Eterno retorno do mesmo: “o mais pesado dos pesos”⁵³

Em anotação do outono de 1881, escrita em Sils-Maria a 6.000 pés de altitude, Nietzsche elabora um “projeto” acerca do pensamento do eterno retorno do mesmo (*die ewige Wiederkunft des Gleichen*) composto por cinco itens, dos quais o último coloca-o como o “novo peso” (Fragmento póstumo 11 [141] da primavera/outono de 1881) e destaca, ainda, que em seu ensinamento reside o mais poderoso meio de incorporá-lo, ensinamento esse que não pode ser feito como uma repentina religião (*eine plötzliche Religion*), mas sim de forma lenta, pois vários “milhares de anos serão necessários ao mais poderoso pensamento” e “durante muito tempo, muito tempo ser-lhe-á preciso continuar ínfimo e impotente” (Fragmento póstumo 11 [158] da primavera/outono de 1881).

Ademais, em outras duas anotações também de 1881, Nietzsche coloca em relevo mais dois aspectos acerca do eterno retorno que, a nosso ver, são

⁵³ Antes de abordarmos o eterno retorno do mesmo a partir da perspectiva da “possibilidade” e em consonância com o “mundo das forças”, torna-se necessário reforçarmos, como já dito em nossa introdução, que estamos aqui retomando a leitura desenvolvida por Luís Rubira no livro *Nietzsche: do eterno retorno do mesmo à transvaloração dos valores*.

imprescindíveis para compreendermos o que o filósofo alemão busca atingir com esse pensamento, a saber: indica que ele precisa ser pensado como probabilidade (*Wahrscheinlichkeit*) ou possibilidade (*Möglichkeit*) e pensa-o em consonância com “o mundo das forças” (*Die Welt der Kräfte*). No primeiro caso, traz a ideia de que mesmo enquanto possibilidade o eterno retorno do mesmo pode abalar e transformar nossas emoções e expectativas. Em suas palavras:

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!” (Fragmento póstumo 11 [203] da Primavera – outono de 1881 – Trad.: Luís Rubira).

No segundo caso, 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 suas possibilidades e retornarem uma a uma todas as combinações formadas, o que de igual maneira ocorre com o homem 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 encadeamentos⁵⁴. Afirma 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 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. (Fragmento póstumo 11 [148] da primavera/outono de 1881 – Trad.: Rubens Rodrigues Torres Filho).

Desse modo, pensado o eterno retorno como possibilidade e em consonância com “o mundo das forças”, temos que o homem, como parte do mundo, constitui-se como uma configuração momentânea de forças que movidas pelo caráter intrínseco

⁵⁴ 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).

da vontade de potência buscam aumentar sua potência através do domínio das demais, além disso, inserido nesse curso circular do mundo (*Kreislaufe der Welt*), ele, “como uma ampulheta”, será sempre desvirado e “sempre se escoará outra vez” (Fragmento póstumo 11 [148] da primavera/outono de 1881 – Trad.: Rubens Rodrigues Torres Filho), ou seja, esse homem sempre acaba por reencontrar cada instante vivido, mesmo que esse instante represente o mais pungente sofrimento ou a mais intensa felicidade.

Nesse contexto, na quarta parte da *Gaia Ciência*, precisamente no parágrafo 341 intitulado “O mais pesado dos pesos”⁵⁵, 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? (FW/GC §341 – Trad.: Rubens Rodrigues Torres Filho).

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, pois está assumindo uma perspectiva contrária à metafísica, depois, em um segundo movimento, destaca que esse pensamento se configura como um desafio, desafio que, se tomado por “verdadeiro”⁵⁶, tanto pode transformar como esmagar

⁵⁵ 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).

⁵⁶ 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 comentadores, que adotam essa linha interpretativa, põem-se

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 diferente⁵⁷, 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” (Fragmento póstumo 29 [13] do outono de 1884/fim de 1885) e, ao querê-lo, ultrapassa “sua” compreensão do mundo e deixa que o “mundo” se manifeste tal como “é”⁵⁸, 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 leva a uma “desintegração do eu”, movimento que agora passamos a explorar através de uma retomada da obra *Assim falava Zaratustra*.

Nesse sentido, desde a primeira parte dessa obra Zaratustra parece reconhecer a importância da “morte” desse “Eu” metafísico, tanto que em “A morte voluntária”, penúltimo parágrafo de sua primeira parte, assinala que todos dão importância exagerada à morte, que esta ainda não é uma festa e, logo em seguida, passa a falar sobre uma “morte que aperfeiçoa”, morte essa que acomete o homem realizador de si mesmo, pois ela vem a ele quando é esse o seu desejo. Do mesmo modo, em parágrafo da segunda parte de *Zaratustra* intitulado “O canto do túmulo”, seu protagonista entoia um canto em homenagem à morte das “imagens”, “aparições” e “momentos divinos” de sua juventude, mais que isso, chega a sublinhar que “apenas onde há sepulcros há ressurreições” (Za/ZA II, “O canto do túmulo” – Trad.: Paulo César de Souza).

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).

⁵⁷ 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).

⁵⁸ Cf. RUBIRA, L., 2012, p. 241.

Dessa vista, em “A hora mais silenciosa”, parágrafo já abordado no início do segundo capítulo desta dissertação, Zaratustra diz a seus discípulos que contra sua vontade precisa voltar à sua solidão, pois, no momento que estava a sós consigo, foi visitado por sua “hora mais silenciosa” e nessa visita ela lhe fez uma exigência:

Que importa a tua pessoa, Zaratustra! Fala a tua palavra e despedaça-te!. E eu respondi: “Ah, é acaso a minha palavra? Quem sou eu? aguardo alguém mais digno; eu não mereço, sequer, despedaçar-me contra ele”. Então, voltaram a falar-me sem voz: “Que importância tens tu?” (Za/ZA II, “A hora mais silenciosa” – Trad.: Paulo César de Souza).

Exigência essa que, como podemos evidenciar a partir do trecho supracitado, diz respeito a uma palavra que Zaratustra precisa proferir e, uma vez proferida, levaria ao despedaçamento de seu “Eu”, palavra essa que, sabemos, remete a seu conhecimento acerca do pensamento do eterno retorno do mesmo. Outrossim, diante dessa exigência Zaratustra fica pálido⁵⁹, o que expressa, segundo nosso entendimento, o medo que sente desse despedaçamento, contudo, esse medo não o detém, pois Zaratustra sabe que precisa atender a exigência imposta por sua “hora mais silenciosa” e vencer “sua” compreensão do mundo.

Nesse mesmo sentido, em “O viandante”, após deixar as ilhas bem-aventuradas e colocar-se a caminho de sua caverna, Zaratustra sobe ao cume do último e mais alto monte dessas ilhas e, lá de cima, vê o mar e, ao fitá-lo, permanece tristemente parado, pois sabe que seu destino é descer profundamente em si próprio, descer o mais fundo que até então descera, contudo, quando deixa o cume do monte e se aproxima do mar, sente-se cansado e diz:

Tudo dorme, agora – disse; também o mar dorme. Tonto de sono, olha para mim com estranho olhar. Mas cáldo é seu suspiro, isto eu sinto. E sinto, também, que sonha: revolve-se, sonhando, sobre duros travesseiros. Ouve! Ouve! Como geme, agitado por más lembranças! Ou será por más recordações? Ah, partilho a tua tristeza, monstro sombrio, e sinto eu mesmo angústia por tua causa. Ai de mim, que não tem minha mão bastante força! De bom grado, na verdade, desejaria livrar-te dos réus maus sonhos! (Za/ZA III, “O viandante” – Trad.: Mário da Silva).

Com efeito, atentemos que, em primeiro lugar, Zaratustra entristece ao ver o mar e justamente nesse momento reconhece o próprio destino, ou seja, parece perceber que ambos compartilham de um destino em comum. Em segundo lugar, ao ver o mar entregue ao infinito retorno das ondas, imagem que parece remetê-lo ao

⁵⁹ Neste momento, cabe sublinharmos que toda ênfase que atribuímos à palidez no primeiro capítulo possibilita-nos, agora, pensar o que isto significa no desfecho de Zaratustra.

eterno retorno do mesmo, Zaratustra projeta-se no que vê, pois observa que o mar se revolve e geme por más recordações ou más expectativas, não sabe ao certo, mas o ponto mais relevante é que entristece ao ver isso e, a exemplo do que fizera em “A hora mais silenciosa”, diz que sua mão não tem força suficiente para tornar mais leve o destino de ambos.

Do mesmo modo, como vimos no capítulo anterior, em “Da visão e enigma” Zaratustra se sensibiliza com um jovem pastor que se encontra angustiado e empalidecido de medo, pois luta para arrancar uma negra e pesada serpente que se encontra aferrada em sua garganta. Nesse sentido, após novamente sua mão não se mostrar forte o suficiente, pois fracassa ao tentar puxar o animal, Zaratustra incita o jovem pastor a morder a cabeça da serpente e cuspi-la para longe, algo que acaba sendo feito pelo pastor, personagem essa que, como também já havíamos mencionado, trata-se do próprio Zaratustra. Desse modo, entendemos que a exemplo do que acontecera em “O viandante”, onde Zaratustra projeta no mar suas angústias, o jovem pastor também parece servir de projeção para as angústias de Zaratustra, angústias essas que parecem convergir para o medo da “morte” que, nesse contexto, compreendemos como uma referência à “aniquilação do Eu”, pois, se interpretada de forma prática⁶⁰, sem dúvida, uma serpente aferrada à garganta de alguém representa um risco iminente de morte.

Com efeito, no parágrafo subsequente intitulado “Da bem-aventurança a contragosto”, novamente essa “aniquilação do Eu” é expressa, agora simbolizada pela sepultura onde a dor de Zaratustra havia sido enterrada viva, “oculta em pano mortuário” (Za/ZA III, “Da bem-aventurança a contragosto” – Trad.: Paulo César de Souza), contexto onde outra vez Zaratustra mostra que ainda não está à altura da afirmação dessa “morte”, o que expressa ao reconhecer que o pensamento abissal continua acima de suas forças: “Quando acharei a força para ouvir-te cavar e não mais tremer?” (*idem*). Por fim, ressaltemos que essa “morte” do “Eu” é tão cara a Zaratustra porque traz como consequência trágica a exigência de que ele reconheça a si mesmo como parte do “mundo” e, conseqüentemente, pertencente “às causas do eterno retorno” (Za/ZA III, “O convalescente” – Trad.: Paulo César de Souza).

⁶⁰ Do ponto de vista metafórico, compreendermos a “negra e pesada serpente” descrita em “Da visão e enigma” como uma representação do niilismo, contudo, aqui, propomos que esse trecho também seja interpretado de forma prática, ou denotativa, pois, sem dúvida, desse modo uma serpente em tal contexto representa um risco iminente de morte.

Portanto, tendo-se em vista que Nietzsche pensa o eterno retorno do mesmo como possibilidade e em consonância com “o mundo das forças”, temos que o homem se encontra, como parte do mundo e também constituído como uma configuração momentânea de forças, inserido no curso circular do mundo e, tal qual uma ampulheta, acaba vivendo a partir da possibilidade de reencontrar cada instante vivido, o que se configura como um desafio, pois exige que esse homem dissolva sua cisão com o mundo e se valha da própria vontade para desejar que em nada a vida seja diferente do que é, contudo, esse desafio só pode ser enfrentado por aquele que é constituído pelo *amor fati*.

3.2. *Amor fati*: uma “fórmula para a grandeza”⁶¹

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) onde escreve que em primeiro lugar é preciso “‘Amar o que é necessário’ – *amor fati*” e, na forma de um desejo, complementa: “seja esta a minha moral” (Fragmento póstumo 15 [20] do outono de 1881), 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!*” (Fragmento póstumo 16 [22] de dezembro de 1881/janeiro de 1882). 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”, escreve⁶²:

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! (FW/GC, § 276 – Trad.: Paulo César de Souza).

⁶¹ A exemplo do que fizemos na seção anterior, estamos aqui apenas retomando a abordagem feita do *amor fati* por Luís Rubira, em seu artigo “O *amor fati* em Nietzsche: condição necessária para a transvaloração?”, e pontuando aspectos que compreendemos serem relevantes para nossa pesquisa.

⁶² 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).

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 a 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! (FW/GC, § 277 – Trad.: Paulo César de Souza).

Ou seja, alinhado as anotações de 1881 em que apontavam para o *amor fati* como amor ao destino e o desejo expresso no quarto livro da *Gaia ciência* de que esse fosse o seu amor, Nietzsche reitera que ele consiste em amar a própria “sorte”, em um 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”⁶³, aspecto abordado no capítulo anterior e que, nesse contexto, ganha expressão na seguinte sugestão feita por Nietzsche: “vamos deixar em paz os deuses” e complementada na sequência: “e satisfazer-nos com a suposição de que nossa própria habilidade [...] em interpretar e arrumar os acontecimentos tenha atingido seu ponto mais alto” (FW/GC, § 277 – Trad.: Paulo César de Souza). Assim, nesse pedido contido no parágrafo 276 da *Gaia ciência*, Nietzsche deseja que o *amor fati* venha a fazer parte de sua constituição, bem como que esse amor “dê conta” de uma vida vivida em consonância com infinitas perspectivas, pois ele representa um modo radical de afirmar este mundo.

De outra parte, se em 1881/1882 ainda não temos uma clara delimitação acerca do significado do *amor fati*, mas apenas um primeiro delineamento de sua

⁶³ Lembremos que ao tratar do perspectivismo no primeiro capítulo, sublinhamos sua relação com a “morte de Deus”.

abrangência, em 1888, no capítulo da obra *Ecce Homo* intitulado “Por que sou inteligente”, Nietzsche faz ver o que identifica nesse amor⁶⁴. 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... (EH/EH “Por que sou tão inteligente” § 10 – Trad.: Paulo César de Souza).

Desse modo, basta atentarmos ao trecho acima para percebermos que no *amor fati* Nietzsche identifica “uma fórmula para a grandeza no homem”, fórmula essa que consiste em amar o necessário e se vincula ao conceito de eterno retorno do mesmo, pois somente através dessa fórmula 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 passa a afirmar que ele é sua “natureza mais interior” (EH/EH, O caso Wagner, §4 – Trad. Paulo César de Souza). Por fim, mostra que o *amor fati* representa o maior sintoma de uma saúde forte, pois, como adiantamos na seção do capítulo anterior dedicada à “grande saúde”, ao abordar esse amor o filósofo alemão sublinha que tocou “na obra máxima da arte da preservação de si mesmo – do *amor de si*” e, logo em seguida, reafirma: “Não quero em absoluto que algo se torne diferente do que é; eu mesmo não quero tornar-me diferente” (EH/EH “Por que sou tão inteligente” § 9 – Trad. Paulo César de Souza).

Destarte, com essa compreensão do *amor fati* como “uma fórmula para a grandeza no homem”, fórmula essa que passa a constituir sua “natureza mais interior”, Nietzsche aponta para a possibilidade de a vida, esta mesma vida, ser vivida infinitas vezes, o que questiona nossa posição diante dela e se opõe ao pessimismo, ao desespero e à negação diante da dor e da incerteza. Ademais, vinculado ao eterno retorno do mesmo esse amor expressa um não querer “em absoluto que algo se torne diferente do que é”, movimento que está inexoravelmente ligado a uma sabedoria trágica (*tragische Weisheit*) que exige uma postura dionisíaca diante da vida e pode ser medida pelo quanto “de verdade suporta,

⁶⁴ 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).

quanto de verdade ousa um espírito” (EH/EH Prefácio § 3). Uma sabedoria que, em suma, quer

atravessar até o inverso – até a um *dionisíaco dizer-sim* ao mundo, tal como é, sem desconto, exceção e seleção –, quer o eterno curso circular: – as mesmas coisas, a mesma lógica e ilógica do encadeamento. Supremo estado que um filósofo pode alcançar: estar dionisiacamente diante da existência –: minha fórmula para isso é *amor fati*... (Fragmento póstumo 16 [32] primavera/verão de 1888).

Nesses termos, a partir da sabedoria trágica o homem poderia afirmar a vida em sua completude mesmo diante da constatação de sua mais absoluta falta de sentido, pois, munido dessa sabedoria esse homem passaria a indagar-se acerca da necessidade de que sua vida fosse vivida infinitamente tal como ela “é”, sem exclusão de seus problemas mais duros, peso que somente poderia ser suportado através do *amor fati* e, conseqüentemente, seria o parâmetro para o advento de uma era trágica, tal como promete Nietzsche:

Aquele novo partido da vida, que toma em mãos a maior das tarefas, o cultivo superior da humanidade, incluindo a destruição implacável de todos os degenerados e parasitários, tornará novamente possível aquela vida *em demasia* sobre a Terra, da qual a condição dionisíaca novamente surgirá. 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*... (EH/EH *Nascimento da tragédia*, § 4 – Trad.: Paulo César de Souza).

Portanto, essa afirmação incondicional, esse “*pathos afirmativo par excellence*” que Nietzsche denomina como “*pathos trágico*” (EH/EH, *Assim falava Zaratustra*, § 3 – Trad.: Paulo César de Souza) assume a vida em todas as suas circunstâncias. Dado o exposto, tomando como pano de fundo essa relação entre eterno retorno do mesmo, *amor fati* e sabedoria trágica, passemos ao esboço do conceito de psicologia trágica nos escritos finais de Nietzsche.

3.3. A psicologia do “dizer sim à vida”

Em 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 redação⁶⁵, Nietzsche retoma suas reflexões acerca do trágico quando, na forma de um questionamento⁶⁶, destaca que ele emerge do dionisíaco⁶⁷:

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? (GT/NT, “Prefácio”, § 1 – Trad.: Paulo Cesar de Souza).

Ademais, também coloca em relevo que as páginas deste “problemático livro” de juventude encontravam-se cheias de “inovações psicológicas” (*psychologischer Neuerungen*), pois nelas falavam “uma voz estrangeira, o discípulo de um ‘deus’ ainda ‘desconhecido’” (GT/NT, “Prefácio”, § 3 – Trad.: Paulo Cesar de Souza), o que sugere uma estreita relação entre essas inovações e o dionisíaco, bem como também sugere que esta relação remete à afirmação “de tudo aquilo que há de terrível, de cruel, de enigmático, de destruidor, de fatal no fundo da existência” (GT/NT, “Prefácio”, § 4 – Trad.: Paulo Cesar de Souza).

Dois anos depois deste prólogo, Nietzsche regressa em *Ecce homo* (1888) a essa 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” (EH/EH “Por que escrevo tão bons livros”, § 1 – Trad.: Paulo César de Souza), depois, ao abordar uma temática bastante recorrente em *Para além de bem e mal* (1886) e questionar a pretensa objetividade que atravessara e distorcera a psicologia proposta pela tradição filosófica, o que em muito se aproxima do parágrafo 23 desta obra, onde afirma como vimos, que toda a psicologia até então permanecia presa a prejuízos morais, no entanto,

⁶⁵ No que concerne a essa reavaliação crítica das principais teses que assumira nesta obra, escreve o filósofo: “hoje ele é para mim um livro impossível – acho-o mal escrito, pesado, penoso, frenético e confuso nas imagens, sentimental aqui e ali açucarado até o feminino, desigual no *tempo* [ritmo], sem vontade de limpeza lógica, muito convencido e, por isso, eximindo-se de dar demonstrações, desconfiando inclusive da *conveniência* do demonstrar” (GT/NT, “Prefácio”, § 3 – Trad.: Paulo Cesar de Souza).

⁶⁶ Ainda em relação a essa reavaliação, sublinhemos que a partir dela Nietzsche se afasta da seguinte compreensão de Schopenhauer acerca do trágico: “No ápice da arte poética, tanto no que se refere à grandeza do seu efeito quanto à dificuldade de sua realização, deve-se ver a tragédia; e de fato ela assim foi reconhecida. Observa-se aqui algo de suma significação para toda a nossa visão geral do mundo: o objetivo dessa suprema realização poética não é outro senão a exposição do lado terrível da vida, a saber, o inominado sofrimento, a miséria humana, o triunfo da maldade, o império cínico do acaso, a queda inevitável do justo e do inocente. E em tudo isso se encontra uma indicação significativa da índole do mundo e da existência” (2005, p. 333).

⁶⁷ Ao retomar suas reflexões acerca do trágico, Nietzsche salienta sua divergência em relação à Schopenhauer, quando escreve: “quão diversamente falava Dioniso comigo!, quão longe de mim se achava justamente então todo esse resignacionismo!” (GT/NT, “Prefácio”, § 6 – Trad.: Paulo Cesar de Souza, alterada).

diferentemente desta apreciação de 1886, em *Ecce homo* Nietzsche atribui essa criticidade 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 daquilo que até então vigorava, o 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”.

Nesse sentido, essa psicologia transpassada pela “palavra ‘dionisíaco’” (“*Wort 'dionysisch'*”) vincula-se à relação entre os processos de criação e aniquilamento, uma vez que com essa palavra o filósofo alemão busca representar a conjugação desses dois processos⁶⁸, tal como destaca:

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 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 (Fragmento póstumo 14 [14] da primavera de 1888 – Trad.: Rubens Rodrigues Torres Filho).

Logo, em linhas gerais podemos dizer que essa psicologia, alinhada à sabedoria trágica, aponta para uma participação alegre no sofrimento, participação essa que 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, movimento que se encontra em clara consonância com a exaltação que Nietzsche faz a Goethe, como abordado no segundo capítulo desta dissertação, exaltação que introduz uma crença batizada pelo filósofo com o nome “Dioniso” e que, por sua vez, expressa a fé “de que tudo se redime e se afirma no todo” (GD/CI, “Incursões de um extemporâneo” § 49 – Trad.: Paulo César de Souza).

Em relação a sua singularidade como psicólogo, ainda em “Por que escrevo tão bons livros” Nietzsche oferece-nos uma ideia daquilo a que se refere quando

⁶⁸ 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).

remete ao seguinte fragmento de psicologia contido em *Para além de bem e 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 (JGB/BM § 295, citado em EH/EH “Por que escrevo tão bons livros”, § 6 – Trad.: Paulo César de Souza).

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 mais uma manobra do filósofo que visa “driblar” leitores apressados, incentivar a que busquemos descobrir o que estrategicamente foi escondido e colocar em evidência aquilo que o parágrafo traz de mais importante, por isso, após cuidadosamente nos debruçarmos sobre esta obra de 1886 encontramos, em capítulo sugestivamente intitulado “O que é nobre?”, aquilo que Nietzsche nos “proibira” de conjecturar:

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 (JGB/BM § 295 – Trad.: Paulo César de Souza).

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 modo que a principal característica que lhe diferencia dos demais psicólogos é o mesmo dote dionisíaco que a pouco mencionamos, um dote que fez dele um psicólogo 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 *Para além de bem e 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, faz ver aquilo que entende por psicologia trágica⁶⁹, ao remeter a um trecho de *Crepúsculo dos ídolos* (1888):

O dizer Sim à vida, mesmo em seus problemas mais duros e estranhos; a vontade de vida, alegrando-se da própria inesgotabilidade 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...* (GD/CI “O que devo aos antigos” § 5, citado em EH/EH *Nascimento da tragédia*, § 3 – Trad.: Paulo César de Souza).

Portanto, a partir desse trecho, percebe-se que a psicologia trágica está vinculada à afirmação da vida mesmo diante daquilo que nela existe de mais duro, assertiva essa 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 “Sim à vida” necessariamente se vincula ao caráter hipotético do pensamento do eterno retorno do mesmo, uma vez que na crença desse pensamento reside o desafio que consiste em valer-se da própria vontade para desejar que em nada a vida seja diferente, 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

⁶⁹ 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*.

eterno prazer do “*vir a ser*”, o que resultaria, tal como destaca Nietzsche, em uma rejeição radical “da noção de ‘Ser’” (EH/EH *Nascimento da tragédia* § 3 – Trad.: Paulo César de Souza). Entretanto, esse desafio só pode ser enfrentado por aquele que é constituído pelo *amor fati*, porque nessa concepção de amor reside a possibilidade de um necessário dizer sim a todas as circunstâncias, sucessos e azares que constituem a própria vida, o que, em outras palavras, vincula-se à necessidade de amar todos os ingredientes que conformam nossa existência e, ao se alinhar ao eterno retorno do mesmo, 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 aniquilamento⁷⁰, vínculo esse que, diga-se de passagem, alude a um movimento comum tanto à vontade de potência como ao eterno retorno do mesmo⁷¹, Nietzsche faz ver que na psicologia trágica esses processos se harmonizam⁷² e, somada ao *amor fati*, propicia a plena afirmação de todas as vicissitudes da vida, 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.

⁷⁰ 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: “Afim, 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).

⁷¹ Para defendermos essa consonância entre vontade de potência e eterno retorno do mesmo, alinhamo-nos a Mazzino Montinari que, após destacar que o eterno retorno “não se deixa compreender por 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).

⁷² 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).

Por fim, gostaríamos apenas de assinalar que no capítulo de *Ecce homo* dedicado a comentar *Assim falava Zaratustra* (1883-1885) Nietzsche sublinha que já nesta obra de 1883-1885 se encontravam os primeiros elementos dessa psicologia que em 1888 se conforma como trágica, pois, tal como escreve, nela o “conceito de ‘dionisíaco’” tornara-se “ato supremo” (EH/EH, *Assim falava Zaratustra*, § 3 – Trad.: Paulo César de Souza) e seu protagonista, além de ser “o mais afirmativo dos espíritos”, também fundira todos os opostos “numa nova realidade” (*idem*). Além disso, na sequência do capítulo, define esse protagonista como “o primeiro psicólogo dos bons” e complementa assinalando que, por consequência, ele também é “um amigo dos maus” (EH/EH, “Por que sou um destino”, § 5 – Trad.: Paulo César de Souza), do mesmo modo, coloca em relevo que Zaratustra não é estranho à “psicologia do homem bom”, aquela que em prol da moral cristã superestima a bondade para abolir as misérias da vida e ocultar a realidade, mas, ao contrário, mostra-se um grande crítico dessa psicologia, pois, ao deixar sua montanha e retornar ao convívio dos homens, essa personagem acaba por descobrir que na “grande economia do todo, os horrores da realidade (nos afetos, nas cobiças, na vontade de potência) são incalculavelmente mais necessários” (*idem*, § 4).

Nesse contexto, parece relevante retomarmos os dois primeiros capítulos desta pesquisa para pontuarmos que a psicologia trágica precisa ser considerada em consonância com a hipótese da vontade de potência, exatamente como na proposta de psicologia contida no parágrafo que encerra o primeiro capítulo de *Para além de bem e mal*, pois ela é transpassada por relações de forças, *quantum* de força, que se exercem sobre outros *quantum* e, ao interagirem, aumentam ou diminuem sua potência, o que se deve ao *quale* (qualidade) que caracteriza essas forças. Além disso, esse movimento de aproximação entre a psicologia trágica e a vontade de potência parece nos autorizar a projetar que essa psicologia engloba a análise fisiológica do homem do ressentimento desenvolvida na primeira dissertação da *Genealogia da Moral*, onde a valoração desse homem, caracterizada pela passividade, impotência e entorpecimento, é tomada como sintoma da dinâmica dos afetos do seu organismo, o que de igual modo parece ocorrer na abordagem encontrada na terceira dissertação desta mesma obra, onde Nietzsche toma a intervenção do sacerdote ascético sobre o sofrimento do homem do ressentimento também como sintoma da dinâmica de seus afetos, ou seja, essa aproximação entre

a psicologia trágica e a vontade de potência parece nos autorizar a projetar que em ambos os casos é possível valeremo-nos da análise da dinâmica dos afetos desses dois organismos, análise que indaga acerca da variação “da quantidade de potência e da formação contínua de hierarquias”⁷³, para inferir, tragicamente, que tanto o ressentido como o sacerdote ascético negam o mundo tal como ele “é”.

Igualmente, aproveitamos para sublinhar que na psicologia trágica o sujeito é concebido enquanto “multiplicidade de ‘vontades de potência’”⁷⁴, posto que essa multiplicidade encontra-se presente em cada elemento que o compõe, o que nos leva a pensá-lo enquanto “condições-de-conservação-e-aumento” que acabam por constituir “formações complexas de duração relativa da vida dentro do vir-a-ser”. (Fragmento póstumo 11 [73] de Novembro de 1887 – março de 1888)⁷⁵, compreensão que rompe com a ideia que coloca esse sujeito como neutro e uno, bem como com a concepção que coloca uma unidade subjetiva como responsável pelo querer e afirma que a consciência se opõe a atividade dos afetos, ruptura que põe em xeque o protagonismo do aparelho neuro-cerebral, pressupõe que o organismo como um todo pensa, sente e quer e, no limite, consolida-se como uma tentativa de mostrar uma continuidade entre físico e psíquico, movimento que já se fazia notar de forma embrionária em *Assim falava Zaratustra*, quando Nietzsche atenta à palidez e ao rubor para abalizar o início desse processo, posto que as condições de possibilidade do pensamento são fisiológicas⁷⁶.

Desse modo, pensado enquanto formações complexas de duração relativa, o sujeito dessa psicologia afirma o caráter perspectivístico da vida, abre-se para percebê-la de forma infinita e em harmonia com os incontáveis sentidos que a compõe, pois não considera a existência de acontecimentos em si, mas, ao contrário, compreende que tudo é resultado de um grupo de fenômenos que seus

⁷³ Cf. FREZZATTI, W., 2008, p. 305.

⁷⁴ No que tange ao sujeito enquanto multiplicidade de vontades de potência, escreve Luís Rubira: “O modo como Nietzsche pensa o ‘mundo das forças’, sobretudo com base em uma de suas primeiras anotações posteriores àquela do pensamento do eterno retorno, ou seja, o fragmento 11(148) da Primavera – Outono de 1881, faz ver que, segundo a interpretação nietzschiana, o homem, sendo parte do mundo, é constituído não de uma substância, mas de forças, que agrupam-se e desagrupam-se temporariamente, movidas pela caráter intrínseco da vontade de potência. Se tivéssemos que pensar o ‘sujeito’ em Nietzsche, ele somente poderia ser resultado de uma determinada ‘formação temporária de potência’. Assim, se o ‘sujeito’ é uma ‘multiplicidade’, se o próprio ‘eu’ não é senão um efeito do jogo de forças que atua no homem, então não cabe mais falar que é um ‘sujeito’ que quer, que ‘eu quero’”. (2012, p. 239).

⁷⁵ Cf. (RUBIRA, 2012, p. 238).

⁷⁶ Cf. (FEITOSA, 2000, p. 158).

afetos escolhem e reúnem. Por esse viés, a saúde é pensada a partir da afirmação plena desses incontáveis sentidos da vida⁷⁷, pois ela não é algo que se possui de uma vez por todas, mas precisa ser incessantemente adquirida e readquirida dentro de uma dinâmica onde a própria doença é positivamente avaliada e se reconfigura como ocasião necessária para proporcionar uma abertura para a experimentação, movimento esse que passa pelo esquecimento, que impede o acúmulo excessivo de conteúdo na memória, e se consolida a partir de uma crítica à supervalorização da consciência em detrimento aos afetos, porque essa supervalorização está vinculada ao adoecimento desse sujeito.

Assim, com esta seção procuramos mostrar que após dar uma ideia de si próprio como psicólogo Nietzsche começa a delinear sua psicologia trágica, uma psicologia que parte da crítica à psicologia metafísica e funciona alinhada à dinâmica da vontade de potência. 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*, percebemos que ela representa a afirmação da vida “sem desconto, exceção e seleção”, bem como se estrutura a partir de uma subversão da concepção metafísica de “Eu”, 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.

Considerações finais

Nesta dissertação, procuramos oferecer um esboço do conceito de psicologia trágica nos escritos finais de Nietzsche, partindo da hipótese de que essa psicologia

⁷⁷ A partir dessa relação entre afirmação e grande saúde, escreve Verônica Pacheco de Oliveira Azeredo: “No *pathos* da grande saúde o confronto é afirmado e a vida é criada a cada momento. Um corpo doente não impede a saúde, pois ele pode afirmar a existência em sua totalidade. É a afirmação plena de si mesmo. Vale ressaltar que, na grande saúde, não se trata de ser forte ou fraco, mas de dizer sim à vida diante da dor, da alegria, da angústia, do desconhecido. Ao mesmo tempo a memória criativa é revelada no *pathos* da grande saúde. Para afirmar a vida é preciso libertar-se e assumi-la da forma que é, sem carregar o peso dos valores que até então recebemos. Para isso é preciso criar valores novos, que sejam os da vida, que a torne mais leve e ativa” (2011, p. 256).

se alinha à vontade de potência, ao eterno retorno do mesmo e ao *amor fati*. Para tanto, no primeiro capítulo, buscamos reconstituir os conceitos que Nietzsche coloca em andamento ao propor uma reformulação do conceito de psicologia. Nesse sentido, enfatizamos que Nietzsche sugere essa reformulação ao sugerir que ela passe a ser considerada em consonância com a hipótese da vontade de potência, entretanto, inevitavelmente, foi preciso destacar o conhecimento do filósofo alemão no que tange ao entrave que os preconceitos morais representavam à sua proposta, que consiste em que o psicólogo supere suas próprias resistências interiores e passe a aceitar que os afetos “bons” derivam dos “maus”, mais que isso, exige que esse psicólogo busque superar a concepção substancialista do sujeito. Na sequência, para aprofundarmos nossa compreensão acerca da proposta de reformulação do conceito de psicologia efetuado por Nietzsche, debruçamo-nos sobre a hipótese da vontade de potência.

Nesses termos, colocamos em relevo que para Nietzsche a vontade de potência se confunde com a luta e se expressa enquanto domínio. Dessa vista, enfatiza o filósofo que para se exercer essa vontade busca o que lhe opõe resistência, o que alimenta a luta, estabelece hierarquias, faz com que as forças que a compõe se arranjam e, a partir da submissão de umas às outras, relações de interdependência se estabeleçam. Entrementes, voltamo-nos aos sintomas da palidez e o do rubor para introduzirmos a tentativa nietzschiana de supressão da distinção entre corpo e mente, uma vez que ambos surgem como expressão da fisiologia de Zaratustra, o que não representa uma relação causa/efeito, porque, nesse contexto, as forças/afetos que constituem essa personagem não se distinguem de suas manifestações. Depois, procuramos mostrar que Nietzsche concebe o sujeito e seu corpo como “multiplicidade de ‘vontades de potencia’” e acrescenta que devido a esse caráter múltiplo ele pode “crescer enquanto um todo” e “subsistir algum tempo”, justamente porque a vontade de potência está presente em cada elemento que o compõe. Por conseguinte, pressupõe que o organismo como um todo é que pensa, sente e quer, o que novamente se vincula a sua tentativa de suprimir a distinção entre corpo e mente e proporciona ao filósofo alemão afirmar que o “que o chefe e seus súditos são da mesma espécie, todos sentindo, querendo, pensando”. Em seguida, passamos à concepção de sujeito criticada por Nietzsche, pois, em nossa perspectiva, ela se conformava como o

principal preconceito combatido pela proposta de psicologia contida em *Para além de bem e mal*.

Nesse sentido, procuramos colocar em destaque que a proposta nietzschiana de psicologia centrada na vontade de potência se opõe à psicologia proposta pela tradição filosófica, ou, para sermos mais precisos, à concepção de sujeito (ou “alma”) como um “eu” neutro e uno do qual se possui uma “certeza imediata”. Nesse sentido, sublinhamos que o filósofo alemão exprime sua desconfiança para com a competência atribuída ao pensamento de determinar a si mesmo imediatamente, pois compreende que não existem garantias de que um “eu” pensa e que isso é real e certo, porque ele apenas existe enquanto crença e resultado de nossos “hábitos gramaticais”. Na esteira dessa crítica ao sujeito, Nietzsche faz outras duas críticas, quais sejam: à liberdade da vontade e à consciência. Na crítica à vontade, critica a concepção que coloca uma unidade subjetiva como responsável pelo querer e que subordina causa e efeito a uma vontade simplificada vista como causa, o que possibilita que o “querer” passe a ser pensado como um complexo de afetos, sensações e pensamentos. Na crítica à consciência, por seu turno, afirma que ela não se opõe a atividade dos afetos, que apenas se desenvolveu para atender a necessidade de comunicação, o que, por sua vez, é imprescindível à vida do indivíduo gregário, posto que esse indivíduo comunica-se por necessidade de proteção.

No segundo capítulo, debruçamo-nos sobre alguns *conceitos* “fundamentais” da psicologia em Nietzsche, aqueles que nos permitiriam estabelecer uma relação entre a proposta de reformulação do conceito de psicologia contida em 1886 e o de psicologia trágica situada nos escritos finais de 1888 que objetivávamos delinear. Desse modo, iniciando pelo perspectivismo, percebemos que ao questionar o alcance do caráter perspectivo e interpretativo da existência, Nietzsche aponta para uma limitação do intelecto humano, qual seja: ele apenas analisa a si mesmo sob suas formas perspectivas, ainda que nessa análise esteja envolvida a mais meticulosa apreciação de si próprio, uma limitação que se desdobra em não podermos “ver além de nosso ângulo”, contudo, apesar dessas limitações, sublinha o filósofo alemão que, ao menos, estamos distantes da “ridícula imodéstia” de decretar que somente a partir de nosso ângulo “*pode-se ter perspectivas*”, o que,

primeiramente, abre a possibilidade de que o mundo seja percebido de forma infinita e, depois, possibilita a Nietzsche afirmar que todos os acontecimentos desse mundo possuem “incontáveis sentidos” atrás de si e resultam da interpretação de um ser constituído por uma multiplicidade de vontades de potência.

Destarte, passando à grande saúde sublinhamos que essa concepção de saúde não está vinculada à ausência de doença, mas a engloba e por isso se caracteriza como “mais alegre”, que constantemente se conquista e que se opõe à “pequena saúde”, que não suporta a doença, ou seja, colocamos em relevo que a grande saúde não é uma saúde ideal ou perfeita que “evita a doença”, nem é algo que se possui de uma vez por todas, mas, ao contrário, é entendida como um estado que precisa ser incessantemente adquirido e readquirido, um estado onde a própria doença é positivamente avaliada. Depois, procuramos mostrar que a partir da doença Nietzsche pode se tornar mestre na psicologia que lhe proporcionou “ver além do ângulo”.

De outra parte, voltando-nos à força ativa do esquecimento, buscamos colocar em evidência que essa força tem como característica garantir a ordem psíquica e possibilitar uma “saúde forte”, pois fecha temporariamente as portas e janelas da consciência e impede a hipertrofia da memória. Ademais, procuramos mostrar que motivado pelo período de doença que vivera Nietzsche precisou fazer uso da atividade do esquecimento, o que lhe proporcionou um retorno a si próprio e culminou com o reconhecimento da importância dessa atividade a ponto de colocá-la como fundamental para o psicólogo. Por fim, após enfatizarmos a importância da força ativa do esquecimento, voltamos ao seu oposto, ou seja, a quem não esquece, através de um exame da análise fisiológica do homem do ressentimento e, em seguida, passamos a diferenciação entre a castração da força dos afetos e a “sublimação” dessa mesma força.

No que diz respeito ao ressentimento, observamos que Nietzsche traça um paralelo entre o homem nobre e o homem do ressentimento, atentando a forma como eles valoram, para poder indicar que o nobre primeiro e de forma espontânea concebe de dentro de si a noção básica de “bom” e a partir dela cria para si uma representação de “ruim” e o ressentido, ao contrário, simplesmente inverte a perspectiva do nobre, o que possibilita a Nietzsche colocar em marcha uma

caracterização fisiológica desse segundo homem ao tomar sua valoração como sintoma da dinâmica afetiva de seu organismo, valoração que surge como resultado de uma rancorosa sede de vingança negadora daquilo que é oposto e exterior a si, de um olhar que concebe seu inimigo como “mau” e elabora, a partir daí, um “bom” que é atribuído a si próprio. Depois, novamente nos voltamos à abordagem do tema do ressentimento a partir de seu viés fisiológico, contudo, dessa vez procuramos mostrar que ela se concentrou na intervenção do sacerdote ascético sobre o sofrimento do homem do ressentimento, o que fizemos para colocar em relevo que por mais que o sacerdote se apresente como alguém interessado em curar esse homem, ele ainda atua sobre uma separação entre corpo e mente que não lhe possibilita combater as causas desse sofrimento.

Encerrando o segundo capítulo, atentamos à “sublimação” com o objetivo de colocar em destaque duas conformações antitéticas de economia afetiva, a saber: uma castradora da força dos afetos e outra, contrária, que busca sublimar essa mesma força. Desse modo, percebeu-se que a primeira economia se vinculada a um movimento moralizante que, simplificadamente, defende a castração dos afetos e instintos. De outra parte, na segunda economia identifica-se um movimento contrário a primeira que, como tal, centra-se na valorização da força dos afetos e defende a compreensão de que para o homem se tornar saudável é preciso que ele deixe “crescer seu avesso”, ou seja, que esse homem valorize seus afetos, reconhecendo como necessário o avesso das coisas, e valorize também a importância de se tornar “melhor e pior”, ideal esse que Nietzsche entende ter sido perpetrado por Goethe e que, ao incorporá-lo batiza com o nome de “Dioniso” para salientar que ele se caracteriza pela fé “de que tudo se redime e se afirma no todo”.

No terceiro capítulo, valemo-nos de uma análise das concepções de eterno retorno do mesmo e *amor fati*, para que finalmente fosse possível atendermos ao objetivo desta pesquisa que é oferecer um esboço do conceito de psicologia trágica nos escritos finais de Nietzsche. Desse modo, no que tange ao eterno retorno do mesmo, partimos da ideia de que Nietzsche pensa-o como possibilidade e em consonância com “o mundo das forças”, para que fosse possível sublinharmos que também o homem, como parte do mundo e inserido no curso circular do mundo, tal qual uma ampulheta acaba vivendo a partir da possibilidade de reencontrar cada

instante vivido, o que se configura como um desafio, pois exige que esse homem busque dissolver sua cisão com o mundo e se valha da própria vontade para desejar que em nada a vida seja diferente do que “é”.

Em relação ao *amor fati*, nosso intento foi mostrar que nele Nietzsche identifica “uma fórmula para a grandeza no homem”, fórmula essa que em 1888 deixa de ser apresentada como um desejo de “algum dia” ser talhado por esse amor e passa a constituir sua “natureza mais interior”. Ademais, também tentamos mostrar que esse amor, por se vincular ao conceito de eterno retorno do mesmo, expressa um não querer “em absoluto que algo se torne diferente do que é” e, ao fazê-lo, configura-se como o maior sintoma de uma saúde forte. Depois, tomando essa relação entre eterno retorno do mesmo e *amor fati* como pano de fundo, passamos ao esboço do conceito de psicologia trágica nos escritos finais de Nietzsche.

Desse modo, ao nos voltarmos a esse esboço procuramos mostrar que após dar uma ideia de si próprio como psicólogo Nietzsche começa a delinear uma nova conformação da psicologia contida em seus escritos finais, uma conformação que se alinha à dinâmica da vontade de potência. 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*, percebemos que ela representa a afirmação da vida “sem desconto, exceção e seleção”, bem como ela se estrutura a partir de uma subversão da concepção metafísica de “Eu”, 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.

Assim, com este esboço que se afasta das abordagens de Alfredo Naffah Neto, que busca a caracterização de uma psicoterapia inspirada na filosofia trágica de Nietzsche, de Liane Pessin, que com orientação de Naffah Neto persegue o objetivo de articular a psicoterapia e a visão trágica do filósofo alemão, e de Oswaldo Giacoia Junior, que apesar de ter escrito a apresentação para o livro de Alfredo Naffah Neto e de nesta ocasião ter reconhecido seus méritos inegáveis, não retoma o tema da psicoterapia ou de Dioniso e insiste na vontade de potência, o que o leva a afirmar que a fisio-psicologia de Nietzsche se configura como sua “grande

psicologia”, desconsiderando que esta expressão não volta a ser mencionada pelo filósofo depois de 1886. Portanto, com esta pesquisa acreditamos ter dado o primeiro passo em direção à construção do conceito de psicologia trágica nos escritos finais de Nietzsche, uma vez que com ele entendemos ter apontado para um caminho que não concebe a psicologia exclusivamente a partir de sua vinculação com a vontade de potência, mas a conecta também ao eterno retorno do mesmo e ao *amor fati*.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

I – OBRAS DE F.W. NIETZSCHE

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.

_____. **Humano, demasiado humano**. Tradução, notas e posfácio Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das letras, 2000.

_____. **Humano, demasiado humano II**. Tradução, notas e posfácio Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das letras, 2008.

_____. **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.

_____. **Genealogia da Moral.** Tradução, notas e posfácio Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das letras, 2008.

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

_____. **Nietzsche contra Wagner.** Tradução, notas e posfácio Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das letras, 2009.

_____. **O Caso Wagner.** Tradução, notas e posfácio Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das letras, 2009.

_____. **O Anticristo.** Tradução, notas e posfácio Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das letras, 2007.

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

_____. **Fragmentos póstumos (1882-1885) (Vol. III).** Edición española dirigida por Diego Sánches Meca. Madrid: Editorial Tecnos (Grupo Anaya, S. A.), 2008.

_____. **Fragmentos póstumos (1885-1888) (Vol. IV).** Edición española dirigida por Diego Sánches Meca. Madrid: Editorial Tecnos (Grupo Anaya, S. A.), 2008.

_____. **Correspondência (1885-1887) (Vol V).** Trad. de Joan B. Llinares. Edición dirigida por Luis Enrique de Santiago Guervós. Madri: Editorial Trotta, 2012.

_____. **Correspondência (1887-1889) (Vol VI).** Trad. de Joan B. Llinares. Edición dirigida por Luis Enrique de Santiago Guervós. Madri: Editorial Trotta, 2012.

II – OBRAS DE COMENTADORES DE NIETZSCHE

ARALDI, Clademir Luís. **Nilismo, criação e aniquilamento: Nietzsche e a filosofia dos extremos**. São Paulo: Discurso Editorial; Ijuí, RS: Editora UNIJUÍ, 2004.

AZEREDO, Verônica Pacheco de Oliveira. “Nietzsche: a grande saúde e o sentido trágico da vida”. In: **Cadernos Nietzsche**. N°. 28, p. 249 – 261, São Paulo, 2011.

BARRENECHEA, Miguel Angel. **Nietzsche e a alegria do trágico**. Rio de Janeiro : 7Letras, 2014.

BRANCO, Maria João Mayer. “«du wirst gethan». Notas sobre uma psicologia sem sujeito e de obras que criam os seus autores”. In : **Cadernos Nietzsche**. N°. 26, p. 177-199, São Paulo, 2010.

BROBJER, T. **Nietzsche’s Ethics of the Character**. Uppsala, Uppsala University, 1995.

FEITOSA, C. “A paixão segundo Nietzsche”. In: **Revista Tempo Brasileiro**, n.143. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2000, p. 157-164.

FERRAZ, Maria Cristina Franco. “Nietzsche: esquecimento como atividade”. In: **Cadernos Nietzsche**. N°. 7, p. 27 – 40. São Paulo, 1999.

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

_____. **A fisiologia de Nietzsche: a superação da dualidade cultura/ biologia**. Ijuí: Editora da UNIJUÍ, 2006.

_____. “A psicologia de Nietzsche: Afirmação e negação da vida como sintomas de saúde e doença”. In: SOUZA, E. C. de; CRAIA, E. C. P. **Ressonâncias**

filosóficas: entre o pensamento e a ação. Cascavel: EDUNIOESTE, 2006. p. 65-82.

_____. “O problema de Sócrates”: um exemplo da fisiopsicologia de Nietzsche. In: Revista **Filos**, Curitiba, v. 20, n°. 27, p. 303-320, jul./dez. 2008.

GIACCOIA JUNIOR, Oswaldo. **Nietzsche como psicólogo.** São Leopoldo: Editora Unisinos, 2001.

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

ITAPARICA, André Luís Mota. Sobre a gênese da consciência moral em Nietzsche e Freud. In: **Cadernos Nietzsche.** N°. 30, p. 13 – 32, São Paulo, 2012.

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

KAUFMANN, Walter. **Nietzsche: Philosopher, Psychologist, Antichrist.** Princeton; New Jersey: Princeton University Press, 1974.

MARQUES, António. “Mapeando o sujeito em Nietzsche: a distinção entre o *Ich* e o *Selbst*” In: **Cadernos Nietzsche.** N°. 32, p. 263 – 279, São Paulo, 2013.

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

_____. **Extravagâncias. Ensaios sobre a filosofia de Nietzsche.** São Paulo: Discurso Editorial e Editora UNIJUÍ, 2000.

_____. “Silêncio, solidão.” Tradução de Vinicius de Andrade. In.: **Cadernos Nietzsche.** N°. 9, p. 79 – 105, São Paulo, 2000b.

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

_____. “Da biologia à física: vontade de potência e eterno retorno do mesmo. Nietzsche e as ciências da natureza”. In.: **Nietzsche e as ciências**. Organização: Miguel Angel Barrenechea... [et al.]. Rio de Janeiro: 7Letras, 2011.

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

MOREIRA, Adriana Belmonte. **Corpo, saúde e medicina a partir da filosofia de Nietzsche**. Dissertação de Mestrado em Filosofia da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo. São Paulo, 2006.

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.

_____. “*Décadence* artística enquanto *décadence* fisiológica A propósito da crítica tardia de Friedrich Nietzsche a Richard Wagner”: **Cadernos Nietzsche**. N°. 6, p. 11 – 30, São Paulo, 1999.

NAFFAH NETO, Alfredo. **Psicoterapia em busca de Dionísio: Nietzsche visita Freud**. São Paulo: EDUC/Escuta, 1994.

ONFREY, Michel. **A sabedoria trágica: sobre o bom uso de Nietzsche**. Trad.: Carla Rodrigues. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2014.

PASCHOAL, Antônio Edmilson. **Nietzsche e a auto-superação da moral**. Ijuí: Ed. UNIJUÍ, 2009.

_____. “As formas do ressentimento na filosofia de Nietzsche”. In: **Philosophos** 13 (1): 11-33, jan./jun. 2008.

_____. “A superação do ressentimento na filosofia de Nietzsche”. In: **Estudos Nietzsche**. Curitiba, v. 3, n. 2, p. 183-206, jul./dez. 2012.

PESSIN, Liane. **A Potência do Trágico Nietzscheano na Clínica Psicoterápica**. Dissertação do Programa de Mestrado em Psicologia Clínica da PUCSP, São Paulo, 2000.

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

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

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

_____. “O critério de avaliação nietzscheano”. In.: **Assim falou Zaratustra III. Para uma Filosofia do Futuro**. / Organização: Charles Feitosa, Marco Antonio Casanova, Miguel Angel de Barrenechea e Rosa Maria Dias – Rio de Janeiro: 7 Letras, 2001.

SALAGUARDA, Jörg. “A última fase de surgimento de A Gaia Ciência”. Tradução de Barbara Salaguarda e Oswaldo Giacoia Junior. **Cadernos Nietzsche**. N°. 6, p. 75-93, São Paulo, 1999.

_____. **A concepção básica de Zaratustra**. Tradução de Scarlett Marton. Cadernos Nietzsche, São Paulo, n.º 2, 17-39, 1997.

WOTLING, Patrick. **La pensée du sous-sol**. Paris: Allia, 1999.

_____. “As paixões repensadas: Axiologia e afetividade no pensamento de Nietzsche.” Tradução de Ivo da Silva Júnior. In: **Cadernos Nietzsche**. N°. 15, p. 07 – 29, São Paulo, 2003.

_____. **Vocabulário de Nietzsche**. Trad. Claudia Berliner. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2011.

_____. “Uma genealogia às avessas. A metafísica da subjetividade e a metafísica como subjetividade”. In: **As ilusões do eu: Spinoza e Nietzsche**.

MARTINS, André, SANTIAGO, Homero, OLIVA & Luís César (orgs). Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2011.

_____. **Nietzsche e o problema da civilização**. Tradução de Vinicius de Andrade. São Paulo: GEN/Editora Barcarolla, 2013.

III – OUTRAS OBRAS

AZEREDO, Vânia Dutra de. “A interpretação de Nietzsche: perspectivas intuitivas”. In: **Cadernos Nietzsche**. N°. 12, p. 71 – 89, São Paulo, 2002.

BACELAR, Kleverton. “A vida como ela é...’: Crítica e Clínica em Nietzsche”. In: **Cadernos Nietzsche**. N°. 1, p. 33 – 52, São Paulo, 1996.

BARRENECHEA, Miguel Angel e PIMENTA NETO, José Olímpio. “Nietzsche: a questão do trágico”. In.: **Kriterion Revista de Filosofia**. N°. 89, vol. XXXV, p. 100 – 1008. Belo Horizonte Departamento de Filosofia da Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas da UFMG, 1994.

BRUSOTTI, Marco: “Ressentimento e vontade de nada”. In: **Cadernos Nietzsche**. N°. 8, p. 3 – 34. Tradução de Ernani Chaves, São Paulo, 2000.

_____. “Reagir e não reagir: filosofia e psicologia no *Crepúsculo dos ídolos*”. In: **Estudos Nietzsche**, v. 1, n°. 2. Tradução de Vilmar Debona. Paraná: PUCPR, Jul./Dez., 2010.

BENOIT, Blaise. “Nietzsche e a crítica a metafísica do sujeito: por um ‘si’ corporal?”. In.: **As ilusões do eu: Spinoza e Nietzsche**. p. 445-468. André Martins, Homero Santiago e Luís César Oliva (org.). Rio de Janeiro: Civilização brasileira, 2011.

CHAVES, Ernani. “O trágico o cômico e a ‘distância artística’: arte e conhecimento n’ *A gaia ciência*, de Nietzsche”. In.: **Kriterion Revista de**

Filosofia. N.º. 112, vol. XLVI, p. 273 – 282. Belo Horizonte Departamento de Filosofia da Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas da UFMG, 2005.

COLI, Giorgio. **Escritos sobre Nietzsche**. Trad. de Maria Filomena Molder. Lisboa: Relógio D'água Editores, 2000.

DESCARTES, René. **Meditações sobre filosofia primeira**. Campinas, SP: Unicamp, 2008.

FORNAZARI, Sandro Kobol. **Sobre o suposto autor da autobiografia de Nietzsche: reflexões sobre Ecce Homo**. São Paulo: Discurso Editorial; Ijuí: UNIJUÍ, 2004.

FREZZATTI JR., W. “Nietzsche e Théodule Ribot. Psicologia e superação da metafísica”. In: **Natureza humana**, vol. 12, n.º. 2, São Paulo: P@PSIC, 2010.

GOLDSCHMIDT, Victor. “Tempo histórico e tempo lógico na interpretação dos sistemas filosóficos”, In: **A religião de Platão**. São Paulo: Difusão Européia do Livro, 1963, p. 139-147.

HALÉVY, Daniel. **Nietzsche**. Tradução de Roberto Cortes de Lacerda Waltesnir Dutra. Rio de Janeiro: Campus, 1989.

HÉRBER SUFFRIN, Pierre. **O Zaratustra de Nietzsche**, trad. Lucy Magalhães, Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2003.

JANZ, Curt P. **Friedrich Nietzsche**. 4 vols. Trad. Jacobo Muñoz. Madrid: Alianza, 1987.

JASPERS, Karl. **O trágico**. Trad.: Ronel Alberti da Rosa. São Pedro de Alcântara - Santa Catarina: Edições Nephelibata, 2012.

JULIÃO, José Nicolau. “O mundo sem fundo de Zaratustra”. **Cadernos Nietzsche**. N.º. 15, p. 43 – 68, São Paulo, 2003.

_____. **Para ler o Zaratustra de Nietzsche**. Barueri: Manole, 2012.

KANT, I. **Crítica da razão pura**. 5.ed. Trad. de Manuela Pinto dos Santos e Alexandre Fradique Morujão. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2001.

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.

LUCCHESI, Bárbara. “Filosofia dionisíaca: vir-a-ser em Nietzsche e Heráclito”. In: **Cadernos Nietzsche**. N°. 1, p. 53 – 68, São Paulo, 1996.

MACHADO, Roberto. “Deus, homem, super-homem”. In.: **Kriterion Revista de Filosofia**. N°. 89, vol. XXXV, p. 21 – 32. Belo Horizonte Departamento de Filosofia da Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas da UFMG, 1994.

_____. **Zaratustra, tragédia nietzschiana**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1997.

_____. **Nietzsche e a verdade**. São Paulo: Paz e Terra, 1999.

_____. “Nietzsche e o renascimento do trágico”. In.: **Kriterion Revista de Filosofia**. N°. 112, vol. XLVI, p. 174 – 182. Belo Horizonte Departamento de Filosofia da Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas da UFMG, 2005.

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

MARQUES, António. **Sujeito e Perspectivismo**: seleção de textos de Nietzsche sobre a teoria do conhecimento. Lisboa: Publicações Dom Quixote, 1989.

MARTON, Scarlett. “A terceira margem da interpretação”, In. **A doutrina da vontade de poder em Nietzsche**. Trad. Oswaldo Giacoia Jr. São Paulo: Annablume, 1997.

_____. “Do dilaceramento do sujeito à plenitude dionisíaca”. In: **Cadernos Nietzsche**. N°. 25, São Paulo, 2009.

_____. “Como ler Nietzsche? Sobre a interpretação de Patrick Wotling” In: **Cadernos Nietzsche**. N°. 26, p. 35 – 52, São Paulo, 2010.

_____. “Contra modernos e pós-modernos: Nietzsche e as filosofias de fachada”. In.: **As ilusões do eu: Spinoza e Nietzsche**. P. 183 – 201. MARTINS, André, SANTIAGO, Homero e OLIVA, Luís César (org.). Rio de Janeiro: Civilização brasileira, 2011.

NABAIS, Nuno. **Metafísica do trágico**. Lisboa: Relógio D’Água Editores, 1997.

NAFFAH NETO, Alfredo. “Nietzsche e a psicanálise”. In: **Cadernos Nietzsche**. N.º. 2, p. 41 – 53, São Paulo, 1997.

NASCIMENTO, Aline Ribeiro. O que é a psicologia para Nietzsche? Dissertação apresentada ao curso de Mestrado em Psicologia da Universidade Federal Fluminense, Niterói, 2006.

OLIVEIRA, Jelson Roberto. “A psicologia como procedimento de análise da moralidade nos escritos intermediários de Friedrich Nietzsche”. In: **Estudos e Pesquisas em Psicologia**, ano 9, n.º. 3. Rio de Janeiro: UERJ, 2009, pp. 560-581.

ROMÃO, Mariane Aparecida. “Sobre a influência de Paul Bourget no pensamento tardio de Friedrich Nietzsche”. In: **Filogênese**. V. 4, n.º. 2. Marília: UNESP, 2011.

SANTOS, Leonardo Carvalho & SAMPAIO, Wilson Maranhão. “Considerações sobre a civilização ocidental contemporânea em Nietzsche e Freud”. In: **Fractal – Revista de psicologia**. V. 24, n.º. 1. Rio de Janeiro: UFF, 2012.

SCHOPENHAUER, Arthur. **O mundo como vontade e representação**. Tradução, apresentação, notas e índices de Jair Barboza. – São Paulo: Editora UNESP, 2005.

SILVA, Cíntia Vieira da. “Nietzsche, Freud e o problema da cultura”. In: **Cadernos Nietzsche**. N.º. 8, p. 43 – 54, São Paulo, 2000.

TÜRCKE, Christoph. **O Louco: Nietzsche e a mania da razão**. Tradução de Antônio Celiomar Pinto de Lima. São Paulo : Vozes, 1993.

WOTLING, Patrick. **La philosophie de l'esprit libre. Introduction à Nietzsche.** Paris: Flammarion, 2008.

_____. "A problemática da civilização contra a problemática da verdade. A missão do filósofo segundo Nietzsche." Tradução de Vinicius de Andrade. In: **Cadernos Nietzsche.** N°. 26, p. 13 – 34, São Paulo, 2010.