



ANTONIO JOEL LIMA DA SILVA

**A PSICOLOGIA TRANSVALORATIVA DE NIETZSCHE:
a fisiopsicologia e a genealogia como caminhos para a cultura verdadeira**

Belém/PA
2025

ANTONIO JOEL LIMA DA SILVA

**A PSICOLOGIA TRANSVALORATIVA DE NIETZSCHE:
a fisiopsicologia e a genealogia como caminhos para a cultura verdadeira**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal do Pará – PPGFIL UFPA como requisito para a obtenção do título de Mestre em Filosofia.

Trabalho realizado sob a orientação do Prof. Dr. Ernani Chaves - UFPA.

Área do Conhecimento: Ciências Humanas.
Linha de Pesquisa: Estética, Ética e Filosofia Política.

Belém/PA
2025

Ficha técnica

ANTONIO JOEL LIMA DA SILVA

**A PSICOLOGIA TRANSVALORATIVA DE NIETZSCHE:
a fisiopsicologia e a genealogia como caminhos para a cultura verdadeira**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia, da Universidade Federal do Pará – PPGFIL UFPA como requisito para a obtenção do título de Mestre em Filosofia.

Trabalho realizado sob a orientação do Prof. Dr. Ernani Chaves - UFPA.

Área do Conhecimento: Ciências Humanas.
Linha de Pesquisa: Estética, Ética e Filosofia Política.

Data de aprovação: ____/____/____

Conceito: _____

Banca Examinadora:

Prof. Dr. Prof. Dr. Ernani Pinheiro Chaves/UFPA (Orientador)

Prof. Dr. Ricardo Bazilio Dalla Vecchia – UFG (Examinador Externo)

Prof. Dr. Henry Martin Burnett Júnior (Examinador Interno)

Prof (Suplente)

À minha mãe,
ao meu pai
e ao meu filho amado João Guilherme

AGRADECIMENTOS

Ao meu filho amado Joao Guilherme Nascimento da Silva, o qual me deu forças para persistir em meus sonhos acadêmicos e na vida de um modo geral. Em segundo lugar, agradeço aos meus pais Maria Helena Tomas de Lima e Josias Lopes Sodré da Silva, os quais são minha base e me fortalecem desde o início de minha jornada neste mundo. Em terceiro lugar quero agradecer aos meus segundos pais Manoel Rodrigues e Claudia Lopes, que me acolheram na época da graduação e me deram suporte familiar e a tranquilidade necessária para me empenhar em meus estudos.

Agradeço também aos amigos de sempre Fernando Ribeiro, Paulo Samuel (pelas diversas noites de distração em que virávamos a noite jogando vídeo game - para mim essas serão sempre memórias muito queridas) e Fernando Dias (pelas muitas discussões filosóficas empreendidas desde a graduação, o qual considero amigo de reflexões). Sou grato também às amigas: Elane Boaes e Maria Eduarda (esposa do Fernando Ribeiro), pela trajetória que somente verdadeiras amizades podem proporcionar, obrigado amigos!

Agradeço ao PPGFIL – UFPA pela oportunidade de cursar o mestrado em filosofia (um sonho que perseguia desde a graduação). Assim, menciono, pela paciência e pela confiança em mim depositada, o meu querido orientador o Prof. Dr. Ernani Pinheiro Chaves, o qual, mesmo antes de conhecê-lo, já o admirava, aliás, devo dizer que é uma honra ser seu orientando. Dessa feita, menciono também o Prof. Dr. Roberto Barros pelas duas disciplinas ministradas durante o curso, as quais abriram em muito a minha compreensão acerca do alcance e profundidade da filosofia de Nietzsche.

No mais, agradeço a Deus pela oportunidade de ter chegado até aqui, e por ter me dado forças mesmo diante de um quadro clínico delicado. Assim, encerro mencionando (in memoriam) o meu antigo mestre e amigo, o saudoso Prof. Dr. Wladirson Cardoso, o qual não só me incentivou a tentar o mestrado, como compartilhou comigo esse sonho até seus últimos dias. Por isso, espero que você (Wladirson) meu amigo esteja em um bom lugar.

“[...] ninguém antes de mim conhecia o caminho reto, o caminho para cima: apenas a partir de mim há novamente esperanças, tarefas, caminhos a traçar para a cultura –” (EH/EH, Crepúsculo dos ídolos 2)

RESUMO:

O objetivo desta dissertação é demonstrar como os procedimentos metodológicos adotados por Nietzsche em sua filosofia podem ser considerados como uma psicologia transvalorativa que se move através das abordagens fisiopsicológica e histórico-genealógica, a fim de transvalorar os valores da cultura moderna e abrir caminho para aquilo que Nietzsche entende como cultura verdadeira (eKGWB, NF – 1872, 19[33]). Nesse sentido, parte-se do pressuposto de que as assinalações feitas por Nietzsche em GD/CI (prefácio da transvaloração de todos os valores redigido em 30 de setembro de 1888) e GD/CI *O que devo aos antigos* 5 (onde Nietzsche aponta GT/NT como sua primeira transvaloração), seriam evidências de uma coesão temática que sugere a transvaloração enquanto tarefa presente em cada fase de seu pensamento; bem como sugerem, também, uma coesão metodológica a qual pretendemos demonstrar como sendo uma abordagem múltipla que usa a filologia, a psicologia e a fisiologia como meios para a efetivação da transvaloração dos valores culturais, conforme também aponta Germán Meléndez (2015). Trata-se, nesses termos, da análise (fisi)psicológica dos conceitos de cultura moderna e de cultura verdadeira, que descreve a primeira como resultado de valores fundados por doutrinas que desprezam o corpo e engendram interpretações hipostáticas que postulam um hiato entre corpo e consciência/alma - daí toda forma de falsificação da realidade seria imputada no imaginário humano, tais como: a ideia de unidade, a ideia de vontade livre e a ideia do eu. A segunda, por sua vez, seria aquilo que Nietzsche busca alcançar através de suas transvalorações, pois, uma cultura que gera valores fundados na coerência interna entre corpo e consciência, passa a engendrar valores, da mesma forma, coerentes com a natureza daqueles que os geraram. Por fim, será exposto, em função da coesão temática e metodológica, uma análise da primeira dissertação da GM/GM, pois, como o próprio Nietzsche sugere em EH/EH Genealogia da moral, a primeira dissertação trata da psicologia do cristianismo que descreve o seu nascimento a partir do páthos do ressentimento. Assim, tal obra seria o trabalho preliminar para uma transvaloração de todos os valores.

Palavras-Chave: Psicologia. Fisiologia. Transvaloração. Cultura.

ABSTRACT:

The objective of this dissertation is to demonstrate how the methodological procedures adopted by Nietzsche in his philosophy can be considered as a transvaluative psychology that moves through physiopsychological and historical-genealogical approaches, in order to transvalue the values of modern culture and open the way for what Nietzsche understands it as true culture (eKGWB, NF – 1872, 19[33]). In this sense, it is assumed that the points made by Nietzsche in GD/CI (preface to the transvaluation of all values written on September 30, 1888) and GD/CI What I owe to the old 5 (where Nietzsche points to GT/NT as his first transvaluation), they would be evidence of a thematic cohesion that suggests transvaluation as a task present in each phase of his thought; as well as suggesting a methodological cohesion which we intend to demonstrate as being a multiple approach that uses philology, psychology and physiology as means to carry out the transvaluation of cultural values, as also pointed out by Germán Meléndez (2015) also points out. In these terms, it is the (physio)psychological analysis of the concepts of modern culture and of true culture, which describes the first as the result of values founded by doctrines that despise the body and engender hypostatic interpretations that postulate a hiatus between body and consciousness/soul - hence all forms of falsification of reality would be imputed in the human imaginary, such as: the idea of unity, the idea of free will and the idea of the self. The second, in turn, would be what Nietzsche seeks to achieve through his transvaluations, because a culture that generates values based on the internal coherence between body and consciousness, begins to engender values, in the same way, coherent with the nature of those who generated them. Finally, due to thematic and methodological cohesion, an analysis of the first GM/GM dissertation will be presented, since, as Nietzsche himself suggests in EH/EH Genealogy of Morals, the first dissertation deals with the psychology of Christianity that describes its birth from the pathos of resentment. Thus, such work would be the preliminary work for a transvaluation of all values.

Keywords: Psychology. Physiology. Transvaluation. Culture.

LISTA DAS SIGLAS DAS OBRAS DE NIETZSCHE

Adotamos aqui as abreviaturas convencionadas pelo periódico brasileiro Cadernos Nietzsche¹, segundo as quais indicaremos as obras de Nietzsche.

Textos editados pelo próprio Nietzsche:

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

DS/Co. Ext. I - *Unzeitgemässe Betrachtungen. Erstes Stück: David Strauss: Der Bekenner und der Schriftsteller* (Considerações extemporâneas I: David Strauss, o devoto e o escritor);

HL/Co. Ext. II - *Unzeitgemässe Betrachtungen. Zweites Stück: Vom Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben* (Considerações extemporâneas II: Da utilidade e desvantagem da história para a vida);

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

M/A - *Morgenröte* (Aurora);

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);

¹ As siglas das obras de Nietzsche usadas aqui, estão de acordo com a normativa dos Cadernos Nietzsche, disponível em: <<https://www.scielo.br/journal/cniet/about/#instructions>> E para as obras publicadas de Nietzsche, utiliza-se a tradução de Paulo César de Souza, pela Companhia das Letras. Além disso, utiliza-se também a versão digital da edição crítica alemã das obras completas de Nietzsche editada por Giorgio Colli e Mazzino Montinari, disponível em: <<http://www.nietzschesource.org/>> Esta versão digital da edição crítica será referenciada pela sigla eKGBW, e considerando que a eKGBW disponibiliza traduções apenas em alemão, francês, inglês e italiano, usaremos para traduzir para o português a ferramenta automático do Google tradutor, sendo que a revisão desta tradução fica por nossa responsabilidade.

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

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

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

Textos preparados por Nietzsche para edição:

EH/EH - *Ecce homo*.

Siglas dos escritos inéditos inacabados:

DW/VD - *Die dionysische Weltanschauung* (A visão dionisíaca do mundo);

Sigla dos fragmentos póstumos:

NF/NF

Sumário

INTRODUÇÃO	11
CAPÍTULO I: DO PROJETO DE TRANSVALORAÇÃO DE TODOS OS VALORES AO CONCEITO DE CULTURA VERDADEIRA	25
1.1 Do projeto de transvaloração de todos os valores à tarefa de transvaloração	25
1.2 Do primado da consciência à fisiopsicologia do corpo	28
1.3 Da crítica à cultura moderna à ideia de cultura verdadeira	37
CAPÍTULO II: A METODOLOGIA HETERODOXA DE NIETZSCHE: o caminho filológico entre a fisiopsicologia e a genealogia	45
2.1 Do sentido histórico-filológico	45
2.1. 2 As transvalorações advindas da abordagem psicofisiológica	53
2.2 Os apontamentos metodológicos que permeiam os textos pré-genealógicos	61
2.3 A proposição extramoral entre Humano demasiado humano e Genealogia da Moral	66
CAPÍTULO III: DA GENEALOGIA DA MORAL: a psicologia do ressentimento ..	75
3.1 Da rebelião da moral escrava à origem dos valores de bem e mal	76
3.2 O <i>páthos</i> do ressentimento	83
3.2.1 A psicofisiologia do ressentimento	85
3.3 A teoria das forças: ação e reação	87
CONSIDERAÇÕES FINAIS	99
REFEÊNCIAS	106

INTRODUÇÃO

A presente dissertação tem como objetivo analisar a filosofia de Nietzsche como sendo uma psicologia transvalorativa que se estabelece a partir de uma complexa e conjunta articulação com os aspectos filológico, fisiológico e genealógico², a fim de abrir caminho para uma cultura verdadeira. (eKGWB, NF – 1872, 19[33]) Nesse sentido, a questão que norteia esta pesquisa busca responder como a concepção nietzschiana de psicologia, apoiada nos aspectos filológico, fisiológico e genealógico, pode, em certa medida, transvalorar os valores culturais modernos (de modo a lograr dois objetivos: o cumprimento da transvaloração de todos os valores enquanto tarefa presente em todo o *corpus* nietzschiano, e, por conseguinte, a abertura de novos valores culturais)?

Levanta-se, dessa forma, a hipótese de que a complexidade pela qual Nietzsche articula cada um desses supracitados aspectos que compõem sua abordagem filosófica, só é possível sob a regência da psicologia transvalorativa; apontando, nesse sentido, que a tarefa da auto-reflexão da humanidade (sugerida pelo filósofo em EH/EH *Porque sou um destino* 1) é, essencialmente, um empreendimento psicológico.

Isso posto, chamaremos a atenção para duas assinalações presentes em GD/CI, consideradas, aqui, importantes para a compreensão de como essa pesquisa desenvolve-se. A primeira, encontra-se no prefácio (redigido em 30 de setembro de 1888) onde Nietzsche revela estar em andamento um projeto chamado de transvaloração de todos os valores. A segunda, encontra-se em uma declaração, no

² Embora a genealogia apareça como nova exigência investigativa nos escritos de Nietzsche apenas a partir de 1887 em GM/GM, por entendermos que nela estão resumidos (ao proceder na busca da origem dos valores em GM/GM) todos os outros procedimentos da filosofia de Nietzsche, isto é, em GM/GM estão relacionados a psicologia e fisiologia como uma fisiopsicologia da vontade de poder, em função de descrever o nascimento do cristianismo por via da psicologia do ressentimento tendo como pano de fundo a teoria das forças. Assim, apesar de sua demarcação ser tardia em relação aos outros procedimentos metodológicos de Nietzsche, seria impossível tratar da metodologia heterodoxa nietzschiana sem incluí-la, pois, ela também está relacionada à transvaloração de todos os valores, conforme Nietzsche relata em EH/EH *A genealogia da moral*. Além de estar ligada à forma investigativa de Nietzsche a partir da ruptura que ela promove em relação a busca pela origem engendradora na tradição, de modo a postular uma investigação filosófica embasada na possibilidade de infinitas interpretações sobre infinitos signos. (RAMACCIOTTI, 2018) E como procedimento, ela já estava sendo sinalizada desde MA I/HH I, ou seja, a demarcação tardia não impede de adicionarmos a genealogia como uma característica procedimental da filosofia nietzschiana. Assim, por essas peculiaridades, trataremos de debatê-la apenas no capítulo III desta dissertação.

capítulo *O que devo aos antigos* 5, pela qual Nietzsche descreve GT/NT como sendo sua primeira transvaloração de todos os valores. Estas duas assinalações envolvem duas obras pertencentes a dois períodos distintos do pensamento de Nietzsche, como se fossem, por assim dizer, as duas pontas do itinerário filosófico da transvaloração de todos os valores. Seguindo tal lógica, entendemos que se tratam de duas evidências que sugerem uma coesão temática que mantém as obras de Nietzsche coerentes quanto ao objetivo de transvalorar os valores culturais através da fórmula “transvaloração de todos os valores”, e sugerem também, uma coesão procedimental³ que diz respeito aos aspectos de sua abordagem pelos quais Nietzsche pretende cumprir a transvaloração enquanto tarefa, ou seja: a natureza do tema sugere o modo e os procedimentos pelos quais o objetivo deve ser alcançado.

Dadas as circunstâncias, pretendemos empreender uma discussão metodológica acerca do modo pelo qual a filosofia nietzschiana age, ainda que, segundo Heit (2015), não seja prudente aplicar denominadores quando se quer definir teoricamente o pensamento de Nietzsche, e ainda que, de acordo com Da Silva Machado (2024), em Nietzsche não se possa inferir que exista em seu modo de agir algo como um método (*stricto sensu*), já que há “[...] um cuidado extensível do pensador em não assumir nenhum compromisso epistêmico autoalienante em sua filosofia [...]”. (p. 140) Assim, partimos do pressuposto de que não há no modo de proceder nietzschiano uma análise-metodológica majoritária, ou qualquer enquadramento determinista que limite suas interpretações às regras de condutas padronizadas. Por essa razão, usaremos aqui o termo metodologia apenas como recurso alternativo para referenciar o seu modo heterodoxo de proceder; uma vez que entendemos que a filosofia de Nietzsche é heterodoxa (assistemática) em relação à filosofia convencional, justamente pela autossupressão que sua metodologia representa em relação aos métodos filosóficos tradicionais.

³ Partimos da hipótese de que em todo seu percurso filosófico, isto é, em todos os momentos de seu pensamento, Nietzsche foi coeso em suas abordagens, pois, a filologia, a psicologia, a fisiologia e (somente a partir da fase média) a genealogia estiveram presentes sofrendo mudanças apenas no objeto de investigação. Como por exemplo, a fisiologia que (sempre unida à psicologia) se apresenta no jovem Nietzsche como fisiopsicologia dos impulsos apolíneo e dionisíaco, e na fase média como a fisiopsicologia do corpo, e, na fase madura como a fisiopsicologia da vontade de poder. Ou seja, não ignoramos o itinerário de cada um desses aspectos metodológicos, no entanto, interessa-nos demonstrar que tais procedimentos formam o todo metodológico heterodoxo (entendido aqui a partir da fórmula psicologia transvalorativa) pelo qual Nietzsche busca promover a transvaloração de todos os valores.

Presume-se, com isso, que somente a partir de uma exposição das articulações entre filologia, psicologia, fisiologia e genealogia efetuada por Nietzsche em benefício de sua filosofia, poderemos delimitar a forma pela qual é possível entrever a coesão temática e procedimental implicada nas supracitadas assinalações destacadas em GD/CI, como sendo uma psicologia (coesão de abordagens) transvalorativa (coesão temática), e é por isso, também, que entendemos que “psicologia transvalorativa” é, na realidade, uma fórmula que permeia o tema da transvalorações de todos os valores. Isso leva-nos, portanto, à necessidade de demonstrar o modo pelo qual Nietzsche se apropria e viabiliza filosoficamente dos 4 aspectos metodológicos de sua filosofia a favor da tarefa de transvalorar os valores culturais.

Assim, pode-se dizer que esta pesquisa se desenvolve sobre o pressuposto de que, articuladas, através fórmula “transvaloração de todos os valores”, filologia, psicologia, fisiologia e genealogia compreendem o todo metodológico pelo qual Nietzsche busca cumprir a tarefa de transvalorar os valores da cultura moderna e da cultura clássica; significando, assim, que de GT/NT ao GD/CI, Nietzsche se mostrou comprometido com a tarefa de promover transvalorações culturais a partir da sua concepção de psicologia.

A propósito disso, é importante considerar que o *modos operandi* nietzschiano não prevê uma alternância (ou um isolamento metodológico) entre filologia, psicologia, fisiologia e genealogia, como se Nietzsche, a depender do caso e do momento, usasse cada uma dessas ciências de forma individual. Acontece que o que difere a metodologia de Nietzsche das engendradas na tradição é, justamente, a articulação mencionada até aqui, logo, não se pode conceber, em Nietzsche, a filosofia separada da filologia, da psicologia, da fisiologia e da genealogia, de modo que todos esses termos podem servir de sufixo para a filosofia nietzschiana (ex.: filosofia-filológica; filosofia-psicológica, filosofia-fisiológica e filosofia genealógica).

Noutras palavras, o *modos operandi* nietzschiano faz uso dos 4 aspectos metodológicos de forma coordenada em função da natureza e do objeto de suas investigações filosóficas. Dessa forma, sempre que Nietzsche relaciona-se com os valores engendrados pela tradição, ele faz uso dos 4 aspectos metodológicos da seguinte forma: 1) (referente à filologia-filosófica) requer um retorno aos textos clássicos, de modo a interpretá-los a partir de uma visão de mundo filosófica; 2) (correspondente à psicologia) uma análise do comportamento cultural do homem (o

modo em que o homem cria valores) no horizonte do tempo passado e tempo presente; 3) (que diz respeito à fisiologia) a capacidade de diagnosticar a condição fisiológica pela qual a própria cultura (no que tange os valores nela engendrados) é formada, e, por fim, 4) (que tange à genealogia) as regressões históricas empreendidas sobre as origens dos valores metafísicos (como acontece na GM/GM).

Apesar de não haver alternância metodológica entre os aspectos metodológicos da filosofia de Nietzsche, dentre eles há dois que consideraremos, aqui, como vetores metodológicos responsáveis para que a articulação entre esses aspectos se efetive. A saber: os vetores são a filologia e psicologia, que também representam, além de tudo, uma reforma em seus respectivos âmbitos do conhecimento, pois, o caráter heterodoxo que Nietzsche imprime na área da filologia e da psicologia, pode ser entendido como uma verdadeira depuração naturalista que rompe, desde seus fundamentos, com qualquer característica metafísica que, outrora, condicionou os respectivos modos de agir dessas ciências diante da realidade.

No que tange às mencionadas reformulações, interessa-nos, inicialmente, a reformulação que Nietzsche promoveu à filologia, tendo em vista a importância para esta pesquisa do modo em que Nietzsche articula a filologia em relação ao método filológico tradicional. Pois, como sabemos, Nietzsche foi um exímio filólogo, e como tal, destacou-se ao unir ao método filológico à perspectiva filosófica, conforme ocorre em sua obra de estreia GT/NT (CAMPIONI, 2013). No entanto, tal união não se deu de forma subsumida, como se sua perspectiva filológica absorvesse apenas partes da sua perspectiva filosófica de modo a integrá-la parcialmente a sua forma de agir, ou seja, como se o método filológico sobressaísse sobre à perspectiva filosófica. Nesse caso, seria mais adequado pensar na filologia de Nietzsche como sendo ao mesmo tempo um procedimento destinado à filosofia, ou seja, uma correspondência entre ambas.

Em consonância a isso, é possível pensar a metodologia nietzschiana como uma correspondência entre abordagens, pois, segundo Nasser (2015), um dos traços decisivos do caráter filosófico de Nietzsche consiste em não obedecer à risca enquadramentos metodológicos. Por essa lógica, é pertinente pensar que o uso que o autor de *Zaratustra* faz dos aspectos metodológicos de sua filosofia pode ser considerado um movimento quadripartite, em outras palavras, é uma filosofia que reúne múltiplas abordagens as quais uma serve de complemento a outra de forma

indissociável, isto é, uma abordagem concede a outra, reformulações fundamentais ao passo que se associam. Isso significa que a coesão à qual nos referimos aqui, tem a ver com unidade lógica, não com a subsunção de um aspecto metodológico sobre outros.

Dadas as circunstâncias, a filologia unida à perspectiva filosófica, tal como se apresenta em GT/NT (CAMPIONI, 2013), diferencia-se da concepção ortodoxa defendida por Ulrich von Wilamowitz, justamente porque nela há liberdade interpretativa. (NASSER, 2015) Isso configura-se, da parte de Nietzsche, uma rejeição ao método filológico tradicional, que postula uma filologia fundada em uma fé cega no método, conforme aponta Campioni (2013, p. 18) ao dizer que “Ulrich von Wilamowitz pinta em cores escuras a época seguinte à morte de Gottfried Hermann, em que “todos eram escravos da sua fé no ‘método’, o único capaz [de] fornecer a beatitude”.

Nesses termos, a crítica de Nietzsche ao método filológico defendido por Ulrich von Wilamowitz, concentra-se em sua indiferença diante dos “[...] problemas reais e até mesmo intrusivos da vida” (*Carta à E. Rohde*, em 20 de novembro de 1868, eKGWB). Essa indiferença é contraposta por Nietzsche a partir daquilo que Mazzino Montinari chama de “sentido histórico”, pelo qual, segundo Ernani Chaves (1997), em Nietzsche a questão do sentido histórico não só aproxima história e filologia, mas, sobretudo, torna-as sinônimos da mesma coisa, ou seja: dentro do âmbito do sentido histórico de Nietzsche, filologia “é” história. (CHAVES, 1997)

Com efeito, a filologia histórica de Nietzsche seria, também, o método que permitiria uma espécie de coalizão entre psicologia, fisiologia e genealogia. Ora, conexões históricas e ressignificações de valores histórico-culturais é o que possibilita Nietzsche a desenvolver seu trabalho, assim, essas conexões não se restringem ao empreendimento histórico, mas, de uma forma horizontal, através da fórmula “transvaloração de todos os valores”, Nietzsche articulará filologicamente psicologia, fisiologia e genealogia, tendo em vista a resolução dessa referida fórmula.

Sendo assim, o caráter axial que a filologia representa na mencionada articulação metodológica consiste justamente no fato de que é somente a partir do sentido histórico que Nietzsche pode retomar e interpretar os problemas antigos, clássicos e contemporâneos. E, a partir disso, encarar esses problemas como um verdadeiro psicólogo. Em outras palavras, a filologia unida à concepção nietzschiana de psicologia e fisiologia põem o autor de *Zarathustra* não apenas como historiador dos

textos antigos, mas, coloca-o como médico diante do seu tempo, ao diagnosticar a morbidade da cultura vigente, bem como projeta-o ao futuro (afinal, ele mesmo se considera póstumo/extemporâneo em *EH/EH Porque escrevo bons livros 1*) ao estabelecer a tarefa de transvaloração dos valores como movimento pelo qual uma crise nas bases culturais da humanidade seria instaurada. (*EH/EH Porque sou um destino 1*).

Assim, a fórmula “transvaloração de todos os valores” não só condensa em si o todo conceitual do *corpus* nietzschiano (RUBIRA, 2015), como, também, compreende a coesão metodológica demarcada através da filologia. É nesse sentido que trataremos de expor, aqui, a filosofia de Nietzsche, i, é, a partir da fórmula “psicologia transvalorativa”, que, da mesma forma, representa uma coesão metodológica obtida através da filologia. Isso permite-nos entender que a filologia não é apenas um sinônimo de história, mas ela é, também, o método que permite o filósofo pôr grandes questões acerca da vida e diagnosticar a saúde cultural através da psicologia e fisiologia, e, assim, burlar a simples busca por elementos históricos que atuam em função da pura erudição. (NASSER, 2015)

Assim, se filologia é história, podemos inferir que filologia também é filosofia dentro do âmbito metodológico de Nietzsche (a propósito da inversão que Nietzsche sugere à frase de Sêneca “*philosophia facta est quae philologia fuit*” em *Homero e a Filologia Clássica*). Temos, então, articuladas filologia à filosofia, representando uma abordagem aos textos antigos capaz de ir além da pura erudição; e da mesma forma estaria unido ao conceito nietzschiano de filosofia a abordagem psicológica. Esse apontamento está disposto em GD/CI (*Sentenças e setas*), onde, segundo Scarlett Marton (2020, p. 18), para Nietzsche, a psicologia seria o ócio necessário para a realização de “[...] uma tarefa de grande envergadura, como a de transvalorar todos os valores.”

Na verdade, Nietzsche como psicólogo⁵ é aquilo que importa aqui nesta dissertação. Como veremos no decorrer dos três capítulos desta dissertação, é somente como um psicólogo que Nietzsche se coloca frente às questões do passado e do presente, além de antevê, através de sua filosofia, resultados futuros (*EH/EH*

⁴ A filosofia é feita do que a filologia fora. (cf. *Homero e a Filologia Clássica*, 2006, p. 198)

⁵ A pesar de parecer um movimento contra dedutivo explorar a filologia de modo mais amplo no início desta introdução, entendemos que é somente a partir da filologia que Nietzsche se concebe como um psicólogo. Visto que a filologia o acompanha desde o período em que ele era apenas um estudante secundarista em Pforta. (NASSER, 2015)

Porque sou um destino 1). Isto é, as configurações da filologia-filosófica unidas às configurações da concepção psicológica de Nietzsche, revela-nos um quadro composto por procedimentos heterodoxos totalmente entrelaçados, recíprocos e coerentes. Ora, a filologia abre o caminho para os textos históricos, a filosofia permite ir além das erudições impostas pela fé no método filológico tradicional, e a psicologia descortinar os problemas fundamentais em relação à vida, os quais os filósofos e filólogos modernos não puderam sequer perceber.

Isso nos diz que a ciência que pode, de fato, empreender uma análise tal, para além dos preceitos metafísicos, é a psicologia, pois, conforme aponta Giacoia Junior (2001), Nietzsche consegue identificar que o erro dos filósofos era criar valores destituídos de aprofundamento. Eis aqui a reformulação nietzschiana sobre a psicologia tradicional, já que, até Nietzsche, a psicologia andava de acordo com os dogmas metafísicos, entendidos como valores oriundos do hiato entre corpo e consciência/alma. Os filósofos teriam trabalhado arduamente para transfigurar preceitos populares em doutrinas metafísicas, ou verdades absolutas (GIACOIA JUNIOR, 2001). O corpo, pois, desprezado é o principal sintoma de uma cultura que gerou, por milênios, valores hipostáticos, que - por buscarem e acreditarem na ideia de perfeição, exatidão, unidade, e no eu. dono de uma vontade imediata - passaram a gerar, da mesma forma, homens teóricos inflados pelo conhecimento e desligados daquilo que a vida possui de mais real, o vir-a-ser. (HL/Co. Ext. II - *Da utilidade e desvantagem da história para a vida*, II. 4)

Não obstante, o próprio Nietzsche se considera como um psicólogo em sua obra EH/EH que pode ser considerada uma auto biografia intelectual, ele diz: “[q]ue nos meus escritos fala um psicólogo, que não tem igual, eis porventura a primeira discriminação a que chega um bom leitor, tal como eu o mereço, que me lê como os bons velhos filólogos liam o seu Horácio.” Em seguida ele descreve como erros ingênuos todas as crenças e proposições que entre os “filósofos, moralistas e outros cabeças ocas” foram tratados como coisas concretas e reais, isto é, fundamentos inconcussos (GIACOIA JUNIOR, 2001). Por conseguinte, Nietzsche cita dois exemplos desses erros ingênuos, que são a oposição entre o altruísmo e o egoísmo e o ideal do “eu”, erros que ele diz ser de competência psicológica, pois, constituem um contrassenso psicológico.

Com isso, Nietzsche está outorgando à psicologia uma função crucial dentro de seu pensamento e ambição filosófica. E o que se compreende a partir disso é que “[...] do âmago de seus escritos fala um psicólogo, como jamais houve outro antes. (GIACONA JUNIOR, 2001, p. 7) Dadas as circunstâncias, pode-se inferir que o que concede a Nietzsche o *status* de psicólogo é, justamente, a sua investigação sobre a natureza do ego – esse aspecto investigativo também é o que distingue a concepção psicológica de Nietzsche da concepção psicológica tradicional.

Assim, *ipso facto*, temos a abertura para justificar o porquê a tarefa de transvaloração de todos os valores é um empreendimento psicológico, ao passo que é, também, um empreendimento fisiopsicológico, pois, a busca por destruir o primado da consciência atrai para a tarefa de Nietzsche a necessidade de reformular a cultura moderna, que estava compromissada pelos contrassensos psicológicos que geraram, desde Sócrates, valores decadentes e, subsequentemente, homens desligados de seus instintos, verdadeiros adoradores do além. Isso implica a articulação da fisiologia à psicologia, pois, se antes de Nietzsche havia no âmbito psíquico-filosófico a prevalência do consciente, a fisiopsicologia traz à cena psíquico-filosófica os estudos do inconsciente (o corpo como grande razão), por isso, o termo psicologia, em Nietzsche, pressupõe a inclusão da fisiologia⁶. Considerando isso, temos dentro dessa articulação a genealogia aplicada à história do eu, da consciência e da moral.

Nesse sentido, esta dissertação está estruturada em três capítulos. O **capítulo I**, inicia-se descrevendo como a não conclusão do projeto de transvaloração de todos os valores (sinalizado no prefácio de 30 de setembro de 1888 redigido à GD/CI) não pode significar que a intenção do projeto - i, é, a busca por transvalorar os valores da cultura moderna - tenha sido, da mesma forma, interrompida. O que ocorreu foi a interrupção de um projeto que originalmente continha 4 livros, dentre os quais apenas AC/AC já havia sido finalizado, conforme o próprio Nietzsche relata no referido prefácio de GD/CI.

Assim, este debate inicial nos possibilita compreender que a filosofia de Nietzsche nunca deixou de se mover como uma filosofia transvalorativa, fato que

⁶ Por isso, o título desta dissertação enfatiza a fórmula “psicologia transvalorativa”, pois, presumimos uma psicologia ligada à filologia e a fisiologia que, a partir disso, move-se de modo a transvalorar valores culturais. Portanto, uma psicologia transvalorativa é a fórmula para se pensar o todo metodológico de Nietzsche enquanto uma filosofia fisiopsicológica.

corroborar a ideia de que a todo momento Nietzsche sempre teve em mente a intenção de transvalorar os valores engendrados pelo homem a partir da tradição filosófica.

Em seguida, a filosofia de Nietzsche é descrita como uma fisiopsicologia que reconcilia o corpo e a consciência, seu objetivo, seria, então, reposicionar a consciência diante do corpo (FW/GC 354), ou seja, a fisiopsicologia de Nietzsche busca pôr o corpo no âmbito das valorações culturais, e, conseqüentemente, destruir o primado da consciência, construído por aquilo que Nietzsche chama de “mentiras milenares”, desenvolvidas no decorrer dos séculos a partir da cultura socrática. Nesse sentido, o debate se dá em função de demonstrar como a filosofia de Nietzsche promove uma série de mudanças no âmbito psicológico e fisiológico, chegando a representar uma reviravolta na psicologia e fisiologia tradicional.

Doravante, trata-se de um debate que demonstra que o corpo era visto como fonte do pecado e de toda forma de impulsos, que em nada ajudam, segundo os preceitos metafísico, na elaboração de conhecimentos exatos e imóveis. Este seria o cenário o qual Nietzsche enfrentara. Esta seria, também, uma de suas principais transvalorações, pois, o reposicionamento do corpo (FW/GC 354), não só permite a compreensão de que os conceitos culturais modernos estariam embasados em erros dogmático (JGB/BM 23), como, também, possibilita a compreensão do processo fisiopsicológico que reconcilia o corpo e a consciência através das percepções (GD/CI *A razão na filosofia*; JGB/BM 192). Ora, tudo que a consciência percebe (aqui estão inclusas todas as formas de conceituações) é antes percebido pelos instintos, significando, então, que em nada o corpo depende da consciência quando se trata de suas volições. (FW/GC 354)

No entanto, Nietzsche, em FW/GC 354, descreve que a primazia da consciência relega ao homem um comportamento culturalmente comum e gregário. Pois, a consciência desenvolveu-se em função da necessidade comunicativa dos homens, que, frágeis diante da natureza, constituíram associações (comunidades) entre si a fim de garantir a sobrevivência da espécie. Desse modo, segundo Nietzsche, a consciência não possui a capacidade de exprimir aquilo que há de individual no homem, uma vez que ela trata apenas das coisas conscientes e passíveis de comunicação, ou seja, ela se exprime por palavras.

Assim, tudo que a consciência faz é equalizar os homens tornando-os seres comuns/iguais. Aqui já está disposto aquilo que Nietzsche entende como cultura

moderna, já que os valores engendrados a partir da tradição metafísica estão embasados nas interpretações conscientes que desprezam o corpo. Ou seja, são valores imputados no imaginário do homem a partir de um fundamento falso, que por sua vez influencia o homem a viver em constante adaptação antinatural, isto é, cada vez mais este tipo de cultura modifica o corpo de modo a fazê-lo afastar-se de tudo que é natural, e isto de um tal nível, que o homem desse tipo chega ao absurdo de negar a própria vida.

Doravante, esse empreendimento fisiopsicológico trata da transvaloração enquanto tarefa direcionada à cultura. Assim, como forma de complemento ao debate, a questão sobre a cultura tenta pôr em contraste a cultura moderna como herança dos erros dogmáticos e a cultura verdadeira como sendo aquilo que o filósofo deve perseguir enquanto tarefa.

Doutro modo, a ideia de cultura como um mundo compartilhado (JEONG, 2021) pressupõe a lógica de como a própria cultura é produzida, a saber: “[a] reciprocidade das influências, o corpo produzindo as interpretações, mas as interpretações, por sua vez, [modifica] o corpo [...]” (WOTLING, 2010, p. 33). Descreve-se com isso, uma mútua influência que, como dito anteriormente, não rechaça a relação intrínseca entre consciência e corpo, mas mostra que, acima de tudo, formular uma nova cultura e estabelecer novas interpretações pode, em certa medida, configurar uma verdadeira transvaloração dos valores vigentes. Isso se levamos em consideração a mútua influência entre as interpretações e o corpo. Ou seja, se o produto interpretativo gerado pelo corpo retorna a ele de modo a modificá-lo, logo, uma nova (ou verdadeira) cultura se dará a partir de novas interpretações que gerarão novos corpos, novos indivíduos. (WOTLING, 2013)

A partir desses apontamentos, a pesquisa segue em função de demonstrar o método psicológico e fisiológico que Nietzsche utiliza a fim de transvalorar os valores e, enfim, abrir caminho para uma cultura verdadeira, cujo os valores influenciem o corpo de forma a afirmar a vida.

O capítulo II possui, por sua vez, um caráter metodológico e, por isso, busca analisar aspectos da metodologia heterodoxa de Nietzsche. De certo modo, esses aspectos podem, também, ser entendidos como abordagens, a saber: a filológica; a psicológica e a fisiológica (a genealogia enquanto abordagem histórica será debatida no capítulo III).

Dessa forma, o segundo capítulo tenta responder a três questões, são elas: 1) como se ler, compreender e interpretar as ideias de Nietzsche? 2) como a filosofia de Nietzsche representa uma diferenciação em relação aos conceitos de psicologia e da fisiologia engendrados na tradição? E 3) como os textos pré-genealógicos alinham-se de modo a representar um caminho para a genealogia da moral enquanto abertura para a cultura verdadeira? (esta última questão é importante para o debate do terceiro capítulo, e pode ser considerada uma questão que introduz o método genealógico nas discussões finais.)

Esta parte da pesquisa, então, prepara o terreno para que se compreenda como a filosofia de Nietzsche é, *sui generis*, uma psicologia transvalorativa no sentido de que ela possibilita a tarefa de transvalorar os valores da cultura moderna e, por conseguinte, estabelece bases para a criação de apreciações geradas em uma cultura verdadeira, como é o caso das transvalorações expostas na GM/GM.

Ipsa facto, as seções pelas quais este capítulo buscará alcançar o objetivo descrito acima são: a) do sentido histórico-filológico; b) as transvalorações advindas da abordagem fisiopsicológica; c) os apontamentos metodológicos que permeiam os textos pré-genealógicos e d) a proposição extramoral entre Humano demasiado humano e Genealogia da Moral. Nesse sentido, cada uma dessas seções apresenta aspectos metodológicos cujo objetivo é expor a filosofia de Nietzsche como uma psicologia transvalorativa. Essas seções, também, servem de preparo para a discussão do método genealógico exposto em GM/GM, onde explicitaremos a fisiopsicologia de Nietzsche ligada à vontade de potência.

Assim, se os dois primeiros capítulos expõem o método fisiopsicológico de Nietzsche e a finalidade pela qual a sua metodologia se move, isto é, a fim de efetivar a transvaloração dos valores modernos. E, desse modo, foi dito que aquilo que Nietzsche pretende transvalorar define-se como cultura. A partir desse prisma, então, abre-se um caminho que ao evoluir enquanto debate acaba alinhando todos os temas aqui relatados.

Isso posto, a partir do **capítulo III**, será possível entender que o que Nietzsche está a combater em GM/GM não é nada mais que a história genealógica dos valores pelos quais a cultura moderna se formou. É pertinente lembrar, dessa forma, das seguintes palavras de Wotling (2010, p. 16): “Nietzsche toma como alvo, mais que indivíduos, [mas, sobretudo] uma prática comum que os caracteriza.” Nesse caso, ao

estabelecer a proveniência dos valores morais em GM/GM, Nietzsche está fazendo uso de sua abordagem fisiopsicológica unida à genealogia para inferir que no processo de criação de valores há forças que lutam para se assenhorar umas sobre as outras, cuja proveniência (se forte ou fraca) depende do indivíduo que as gera.

É, portanto, com o intuito de estabelecer a genealogia do valor dos valores que Nietzsche vai se dirigir aos valores de “bem” e “mal”, empreendimento que encaramos aqui como uma transvaloração genealógica da cultura judaico-cristã, pois, Nietzsche em EH/EH (*Genealogia da moral*) vê a GM/GM como “[...] a psicologia do cristianismo: o nascimento do cristianismo a partir do espírito do ressentimento [...]”; e é, por isso, também, que suas três dissertações podem ser consideradas trabalhos “[...] preliminares a uma transvaloração de todos os valores”. (RUBIRA, 2005, p. 118).

No entanto, analisaremos aqui apenas a primeira dissertação de GM/GM. Nosso intuito, nesse caso, é expor o *páthos* do ressentimento como vetor valorativo dos homens de estirpes inferiores, aqueles cuja força está na incapacidade de reagir, uma vez que, para Nietzsche (GM/GM I 10) a ação do ressentido é, desde o início, reação. De modo oposto, o forte (nobre aristocrático), na GM/GM de Nietzsche, é aquele que possui força plástica de esquecimento, além de possuir também a assimilação interna e ser fisiologicamente sadio. Ora, “[u]m homem tal sacode de si, com um movimento, muitos vermes que em outros se enterrariam; apenas neste caso é possível, se for possível em absoluto, o autêntico "amor aos inimigos".” (GM/GM I 10)

Nesse sentido, o debate final serve para esta pesquisa como exemplificação de como duas formas de culturas são geradas. Uma advinda de apreciações morais assentadas no primado da consciência, e outra como resultado de reformulações culturais entendidas por Nietzsche como tarefa de sua filosofia e que são produtos das interpretações que surgem como herança do primado da consciência (conforme será debatido no capítulo I), e, que, por isso, podem ser consideradas nocivas à vida, logo, a cultura que produz esse tipo de homem deve ser considerada, da mesma forma, nociva à vida. Em contrapartida, o debate finaliza no intuito de inferir que a psicologia transvalorativa de Nietzsche é o modo de abordagem que possibilita a análise do tipo ressentido.

Isso posto, sugere-se que a psicologia do ressentimento toca no cerne da cultura moderna, pois, o ressentido seria aquele que não possui reação espontânea,

e, dessa forma, são seres que ainda vivem guiados por uma espécie de hiato fisiopsicológico, uma vez que sua forma de vingança só se concretiza de forma imaginária. Isso também nos dá apontamentos acerca do processo psíquico-fisiológico que gera homens fortes, aqueles que, ao contrário dos tipos ressentidos, não possuem hiatos fisiológicos entre seus valores e suas ações (a chamada coerência interna), seriam esses aqueles seres os quais Nietzsche se refere (em JGB/BM 203) como sendo seres afins que estenderiam a “[...] mão para a ‘obra de destruição’: a transvaloração de todos os valores [...]”? Ou melhor, seriam esses seres resultantes de uma cultura verdadeira?

Portanto, a fim de responder a essas perguntas, este último capítulo se moverá a partir dos seguintes tópicos: a) da rebelião da moral escrava à origem dos valores de bem e mal; b) o *páthos* do ressentimento; c) a psicofisiologia do ressentimento e d) a teoria das forças: ação e reação.

No mais, o debate defende que a fórmula “psicologia transvalorativa⁷” representa a coesão metodológica presente no itinerário da transvaloração de todos os valores, pois, a filosofia nietzschiana se destaca da tradição por se unir à filologia, e a sua filologia, da mesma forma, diferencia-se do método tradicional por se unir à psicologia, bem como a psicologia unida à fisiologia esclarece a impossibilidade de se pensar em um hiato entre corpo e alma e, assim, consegue tocar nos problemas (psicológicos) fundamentais não percebidos pela tradição. E, por sua vez, a genealogia aparece como uma ferramenta para a filologia, no sentido de não deixar que a historiografia convencional omita fatos ínfimos que, ignorados, reforçam a ideia de exatidão e surgimento miraculoso das coisas e acontecimentos.

Isto é, da fórmula “psicologia transvalorativa”, o termo “psicologia” deduz a coesão metodológica entre filologia, psicologia, fisiologia e genealogia, indicando que Nietzsche ao agir, o faz municiado pela reciprocidade desses 4 aspectos metodológicos. Já o termo “transvalorativa” presume a coesão temática assinalada

⁷ Neste momento é importante esclarecer que a coesão metodológica que envolve a psicologia e fisiologia de Nietzsche, apesar de serem modos de análises e abordagens constantes no percurso nietzschiano, tais concepções, de acordo com a fase do pensamento de Nietzsche, estará alinhada a diferentes espécies de problemas, como por exemplo, a fisiologia dionisíaca e a psicologia dionisíaca em sua primeira fase, a fisiopsicologia como naturalização dos valores em JGB/BM, a genealogia (que já inclui a fisiologia e a psicologia) como modo de investigar o valor dos valores em GM/GM, e, por fim, a fisiopsicologia da vontade de potência a partir de GD/CI. Assim, aqui nos interessou pôr essa coesão em termos gerais e demonstrá-la como uma constante metodológica presente na fórmula “psicologia transvalorativa” que articula filologia, psicologia, fisiologia e genealogia em todo o trabalho de Nietzsche.

em GD/CI (no prefácio da *transvaloração de todos os valores* e na seção *O que devo aos antigos*). Em suma, todos os termos científicos usados para fazer referência à metodologia nietzschiana, possuem, guardadas as proporções, equivalência com a sua filosofia; sugerindo, assim, que a filosofia de Nietzsche possui uma composição quadripartida. Em suma, esta dissertação surge da necessidade de se demonstrar que o percurso que Nietzsche empreende aos valores culturais, é, sobretudo, uma forma de aprofundamento investigativo capaz de demonstrar que toda cultura clássica e moderna engendrou valores que, por sua vez, modificou o comportamento do homem em detrimento de seus aspectos fisiopsicológicos. Em outras palavras, o corpo foi negligenciado por séculos ao ponto de ser tomado como fonte das mobilidades, transitoriedade e finitude humana (na cultura clássica) e como fonte do pecado e de toda sorte de paixões e transgressões (na cultura moderna cristã). Assim, transvalorar a cultura nunca poderia ser tarefa de uma filosofia que não compreendesse os fatores psicológicos que estiveram latentes por muito tempo em meio às formulações metafísicas, o que nos diz que somente a partir de Nietzsche uma nova forma de valor cultural pôde ser pensada.

CAPÍTULO I DO PROJETO DE TRANSVALORAÇÃO DE TODOS OS VALORES AO CONCEITO DE CULTURA VERDADEIRA

1.1 Do projeto de transvaloração de todos os valores à tarefa de transvaloração

A expressão “transvaloração de todos os valores” (*Umwertung aller werthe*) condensa as principais ideias de Nietzsche; e, por isso, representa também uma espécie de denominador comum, pelo qual o autor de *Zarathustra* tenta totalizar o seu trabalho (MELENDÉZ, 2015). Por isso,

[c]ompreendê-la pressupõe que se tenha clareza em Nietzsche: do conceito de valor; da constatação do advento do niilismo na modernidade (e, por conseguinte, de sua crítica à metafísica e à moral socrática-judaico-cristã); do conceito de vontade de potência e da teoria das forças; do além-do-homem enquanto alvo vislumbrado para escapar ao vazio de sentido decorrente da “morte de Deus”; e do maior e mais grave experimento de pensamento da filosofia nietzschiana perante todo e qualquer niilismo, o “mais pesado dos pesos”, a doutrina do eterno retorno: encruzilhada que pode fazer desembocar novamente no niilismo ou conduzir ao incondicional Sim à vida, ao *amor fati*.. (RUBIRA, 2005, p. 114)

Apesar da carga filosófica que a expressão “transvaloração de todos os valores” carrega, é importante fazermos um adendo: não é nossa intenção abarcar a totalidade conceitual do pensamento nietzschiano a partir da expressão “transvaloração de todos os valores”; ratificamos, porém, que nossa intenção é mostrar que ela sinaliza um movimento característico da filosofia de Nietzsche presente em todas as fases do seu pensamento.

Nesses termos, a expressão é debatida nesta pesquisa a partir de dois polos interpretativos: o primeiro (que trataremos agora), enquanto um projeto que nunca foi levado a cabo, mas que sempre esteve presente na filosofia de Nietzsche enquanto tarefa. (RUBIRA, 2005) Nesse sentido, pressupomos que a exposição de um conceito central, como esse, fornece, também, a compreensão de sua metodologia; o segundo polo será analisado (no capítulo III, seção 3.2 desta pesquisa) enquanto um acontecimento decisivo no âmbito dos valores antigos relatado em JGB/BM 46 e 62 como sendo uma inversão de valores promovida pela religião judaico-cristã.

Em relação ao primeiro polo descrito acima, Mazzino Montinari (1997) relata que Nietzsche escreve o prefácio da transvaloração de todos os valores em 30 de setembro de 1888, em Sils-Maria - Engadina, Suíça. Trata-se de um projeto que

incluía, originalmente, 4 livros, dos quais apenas o AC/AC foi concluído. O projeto de transvaloração de todos os valores, unido a GD/CI, resumem, segundo Mazzino Montinari (1997), toda a filosofia heterodoxa de Nietzsche, além de serem, inicialmente, parte de outro projeto de Nietzsche chamado *Vontade de potência*.

Se a transvaloração de todos os valores, enquanto projeto, não foi concluída, a transvaloração enquanto tarefa, contudo, já estava intrinsecamente ligada aos escritos de 1881 e 1882. Ademais, se considerando que a expressão já aparecia em JGB/BM 46 e 62 como constatação da transvaloração dos valores antigos, sob a fórmula: “Deus na Cruz”; e se considerarmos também que na seção 203 ela já se configura como a transvaloração dos valores à qual Nietzsche atribuiria ao por vir, mudando de tom apenas no prefácio de GD/CI, dando a entender que a transvaloração poderia ser efetuada por ele mesmo (RUBIRA, 2005), é possível, a partir disso, inferir que a ideia de transvalorar valores permeia todo o *corpus* nietzschiano.

Desse modo, por via da transvaloração enquanto tarefa, podemos visualizar um aspecto metodológico coesivo no que se refere à busca filosófica de Nietzsche; coesão, essa, evidenciada em GD/CI, quando Nietzsche revela as duas pontas, diga-se de passagem, do percurso da transvaloração de todos os valores enquanto tarefa de sua filosofia: a primeira está na seção *O que devo aos gregos*, onde Nietzsche chama GT/NT de sua primeira transvaloração; a segunda está no conhecido prefácio de 30 de setembro de 1888, quando Nietzsche revela que já teria chegado ao fim a primeira obra do projeto chamado *transvaloração de todos os valores*. Nesse caso, esta fala de Nietzsche pode significar a evidência de que - para além dos escritos de 1881 a 1888, já em sua fase jovem - a sua filosofia já se movia através da tarefa de transvalorar os valores culturais.

Desses elementos cronológicos, podemos então mapear o seguinte caminho pelo qual a transvaloração se apresenta como tarefa e, por conseguinte, como objetivo da filosofia nietzschiana:

- a) GT/NT: sua primeira transvaloração (GD/CI, *O que devo aos antigos* 5);
- b) JGB/BM: quando pela primeira vez o conceito de transvaloração é descrito (conforme relatamos acima) em dois momentos: o primeiro, como a rebelião da moral socrática-judaica-cristã sobre os valores antigos (46 e 62), e, o segundo, (203) quando Nietzsche atribui a tarefa de transvalorar os valores vigentes a “[...] ‘seres afins’, que lhe estendam a mão para a ‘obra de destruição’: a transvaloração de todos os valores

[...]”, conforme Nietzsche também descreve em EH/EH, *Para além de bem e mal*. (RUBIRA, 2005, p. 118);

c) GM/GM: considerada por Nietzsche em EH/EH *Genealogia da moral* como “[...] a psicologia do cristianismo: o nascimento do cristianismo a partir do espírito do ressentimento [...]”; e, por isso, suas três dissertações podem ser consideradas trabalhos “[...] preliminares a uma transvaloração de todos os valores”. (RUBIRA, 2005, p. 118);

d) GD/CI: anuncia, segundo Scarlett Marton (2020, p. 48), a psicologia como o ócio necessário para a realização de “[...] uma tarefa de grande envergadura, como a de transvalorar todos os valores.”

E por fim, d) AC/AC: anunciado no prefácio de GD/CI como um livro dentre outros que já teria sido escrito e pensado como parte do projeto de transvaloração de todos os valores, fato corroborado por Rubira (2005, p. 118), ao relatar que “[...] uma aproximação entre os comentários de *Humano, demasiado humano* (6), e *O caso Wagner* (4), deixam entrever que o filósofo pretendia publicar *O anticristo*, até então considerado como ‘primeiro livro’, em princípios de 1890.”

Dessa forma, AC/AC de um livro que compunha o projeto de transvaloração de todos os valores, converte-se na “[...] totalidade da transvaloração⁸, sendo que o título inicial desta obra seria: *O anticristo. Transvaloração de todos os valores*, subtítulo este riscado pelo filósofo que escreveu, em seu lugar: ‘Maldição sobre o cristianismo’”. (RUBIRA, 2005, p. 119)

Em suma, se seguirmos a cronologia do desenvolvimento da expressão da transvaloração de todos os valores, veremos que ela, mesmo antes de prefácio de GD/CI, já havia sido sinalizada como tarefa, e essa sinalização data desde GT/NT e perpassa por todos os grandes temas e conceitos centrais da filosofia de Nietzsche até, como dito acima, AC/AC.

O que nos permite sugerir que o projeto filosófico de Nietzsche não possui apenas o conceito de transvaloração como tarefa, mas, sobretudo, transvalorar os valores é o objetivo de cada obra e, como tal, atravessa todos os momentos do pensamento nietzschiano. Nesses termos, reiteramos nosso objetivo, pretendemos expor a metodologia heterodoxa (uma filosofia que permeia pelas abordagens filológica, fisiológica e psicológica – como veremos no capítulo II) de Nietzsche como

⁸ cf. carta a Georg Brandes, de 20 de novembro de 1888.

sendo aquilo que permite o cumprimento das tarefas transvalorativa dispostas em suas obras.

1.2 Do primado da consciência à fisiopsicologia do corpo

Na seção *Porque sou um destino*, de EH/EH, Nietzsche faz algumas previsões acerca do legado de sua filosofia, seja dito de passagem, a seção inteira é uma espécie de autodeclaração e autorreflexão daquilo que o autor de *Zaratustra* espera alcançar a partir de sua filosofia, ou como diz Heit apud Hardt (2015), “Ecce homo é muito antes, a apresentação de uma ambição filosófica que uma biografia.” Assim sendo, destacamos, primeiramente, a seguinte autodeclaração de Nietzsche: “[n]ão sou um homem, sou dinamite.” Nietzsche se compara a um artefato explosivo usado geralmente para escavações e demolições. Parece-nos que não à toa Nietzsche assim se denominou, porventura, seria esse o caráter de sua relação com a cultura ocidental? Ele quer escavá-la e destruí-la? Como forma de compreender essa analogia que entre Nietzsche e a dinamite, veremos que, na sequência da seção em questão, Nietzsche faz uma previsão sobre os resultados de sua filosofia, ele diz:

[a]lgum dia se associará ao meu nome a lembrança de algo ingente – de uma crise como jamais outra existiu na terra, da mais profunda colisão de consciência, de uma decisão proferida contra tudo aquilo que, até hoje, foi objecto de fé, de exigência e de sacralização. (EH/EH *Porque sou um destino* 1)

As supracitadas palavras de Nietzsche nos dizem muito sobre o caráter de seu pensamento e daquilo que ele espera alcançar por meio de suas investidas filosóficas. Por isso, seria aceitável dizer que escavar e demolir são ações análogos às ações pretendidas por Nietzsche enquanto filósofo. Nesse caso, Nietzsche se lança como aquele que um dia causará uma crise sem igual em detrimento de toda crença enraizada como verdade no imaginário cultural da humanidade, o que faz da sua filosofia um movimento temerário a qualquer dogmatismo. No entanto, não se trata apenas de escavar e demolir, pois, em seguida, Nietzsche revela uma espécie de vetor pelo qual pretende promover a crise mencionada, ele diz: “[t]ransvaloração de todos os valores: eis a minha fórmula para um acto de suprema auto-reflexão da humanidade, que em mim se fez carne e génio.” (EH/EH *Porque sou um destino* 1)

A partir desse prisma, um panorama se apresenta: a filosofia de Nietzsche busca efetuar uma transvaloração de todos os valores engendrados no imaginário cultural do homem até então. Subsequentemente, Nietzsche se autodeclara uma fatalidade e um destruidor pelo qual, somente a partir dele, a verdade entra em luta contra a mentira de milênios. Seria, portanto, a filosofia de Nietzsche uma sina transvalorativa inevitável às mentiras milenares? Destruir valores milenares não seria o mesmo que “deslocar montanhas e vales, como jamais se sonhou.”? (EH/EH *Porque sou um destino* 1) Todos esses caminhos interpretativos e fatais que Nietzsche se propõe a caminhar não só estão ligados pelos seus métodos de ação, como explicam, também, o porquê Nietzsche se autodenomina uma dinamite e uma sina destrutiva.

Em linhas gerais, a luta da qual Nietzsche se refere, põe a sua filosofia contra todo legado da metafísica tradicional: Nietzsche busca destruir as ficções lógicas engendradas na cultura ocidental pelos filósofos dogmáticos – as mentiras milenares. A propósito disso, no prefácio de JGB/BM, Nietzsche diz: “[...] o mais perigoso de todos os erros foi o de um filósofo dogmático e precisamente a invenção platônica do puro espírito e do bom por si mesmo.” Em vista disso, Giacoia Júnior (2001) diz que Nietzsche constata o mesmo erro dogmático em filósofos como Descartes, Kant e Schopenhauer. Todos eles lançaram mão do mesmo procedimento padrão: eles transfiguraram um preconceito popular em doutrina metafísica.

Ficções como as ideias de sujeito e de vontade, p. ex., ganharam status de unicidade como se fossem fundamentos inconcussos. Em outras palavras:

A familiaridade de longa data com essas ferramentas de sobrevivência, algumas das quais agora estão firmemente incorporadas em nossas estruturas cognitivas, levou os filósofos a considerar os conceitos como o critério para julgar a realidade, criando um conflito irreconciliável entre o mundo atemporal da razão conceitual e o mundo contraditório dos sentidos, imerso no devir. (D’IORIO, 2014, p. 7)

Sobre isso, Giacoia Junior (2001) descreve que a empreita que visa a derrocada dessas ficções metafísicas é genuinamente psicológica, por parte de Nietzsche, para quem essas construções metafísicas ganham forças na linguagem. Nietzsche, dessa forma, diz que as formulações metafísicas acerca da unicidade do “eu”, do “sujeito” e da “vontade”, possuem sustento no comprometimento da psicologia tradicional com os preceitos metafísicos (JGB/BM 23). Nesse sentido, então, segundo Giacoia Junior (2001), Nietzsche, ao lançar mão sobre a impossibilidade de um “eu”

dono de uma vontade imediata, estaria descortinando uma cumplicidade entre filosofia e psicologia. Estariam dispostas, a partir disso, duas concepções de psicologia: uma ainda refém da limitação imposta pelo primado da consciência, e outra fundada na concepção pluralista da subjetividade da alma e do “eu”.

Dessa forma, se perguntarmos qual horizonte se apresenta a partir da libertação da psicologia acerca das perspectivas do “eu” e dos equívocos cognitivos que atribuem uma realidade objetiva aos conceitos estritamente gramaticais e fictícios? Efetivamente, veremos que esta pesquisa gira em torno dessa pergunta, uma vez que, para respondê-la, será preciso expor como as transvalorações que Nietzsche empreende a partir de sua metodologia - que transita entre filologia, psicologia e fisiologia – acontecem. *Ipsa facto*, isso leva-nos ao objetivo desta seção, que consiste em analisar o horizonte fisio-psicológico da filosofia de Nietzsche, sob a perspectiva da relação entre o corpo e a consciência.

Assim sendo, deveremos compreender a dimensão da abordagem psicológica de Nietzsche e como dela depende toda tarefa de transvalorar os valores. Por essa razão, para Nietzsche, a psicologia “[...] deveria ser tratada como a senhora de todas as ciências, “[...] na medida em que por ela passaria o caminho que conduz aos problemas fundamentais do espírito.” (GIACCOIA JUNIOR, 2001, p. 09) Nessas condições, a psicologia seria o método científico que – unido à filologia e à fisiologia - evitaria os ditos erros descritos por Nietzsche no prefácio de JGB/BM. Esses erros, então, originaram-se a partir da pretensão dos filósofos em dominar uma região psicológica inacessível a eles; ou seja, sem uma psicologia adequada, suas formulações só foram possíveis como erros. (DE OLIVEIRA, 2009)

Giaccoia Junior (2001) chama esses erros de “hipóstases e fetiches atávicos” que surgem como efeitos lógicos da oposição entre corpo e alma: trata-se de um fenômeno linguístico que promove a cristalização de conceitos abstratos como sendo reais. Dessa forma, os ditos erros se originam no domínio público e ganham status de universalidade no âmbito psíquico-filosófico. De uma forma mais específica: a crença no dualismo entre corpo e alma, promove uma submissão fisiológica do corpo àquilo que a consciência reproduz, ou seja: a própria consciência se torna fator axial no que se refere às volições humanas.

De acordo com o que foi exposto, a tradição filosófica teria favorecido uma espécie de dependência volitiva do corpo às representações e interpretações da

consciência, ou seja, toda multiplicidade da razão do corpo (a grande razão) estaria sujeita à consciência (pequena razão), atribuindo a ela um privilégio tal, como se ela tivesse uma proveniência primária em relação ao corpo. Este também seria um processo fisiológico à medida em que a linguagem e a consciência, segundo Nietzsche (FW/GC 354⁹), desenvolveram-se mutuamente a partir da necessidade humana de comunicação. O que significa dizer que “[...] as nossas vivências conscientes são somente aquelas que ocorrem, [...] cuja configuração se dá em palavras, ou seja, em expressões linguísticas.” (GIACOIA JUNIOR, 2001, p. 38)

A linguagem, nesses termos, seria o signo das representações conscientes, cuja função é igualar o desigual: ela torna os homens iguais pelo intermédio da palavra. Dessa forma, a linguagem ao representar as ações humanas conscientes, acaba por expressar somente aquilo que é conceitual, ou seja, ela é incapaz de exprimir e/ou captar aquilo que há de individual e único em cada um. Efetivamente, a consciência atua como um equalizador social das volições humanas, significando que ela se exprime apenas de modo mediano, gregário e inautêntico. Ou seja, “tomar consciência” de algo é, a partir dessa perspectiva, acessar apenas a realidade parcial da coisa; nunca, porém, a sua realidade objetiva propriamente dita.

Da mesma forma ocorre com a ideia de “tomar consciência de si”, que, doravante, significa distanciar-se de si, pois o acesso às coisas através da consciência, como foi visto, é parcial, e, portanto, incapaz de exprimir aquilo que em nós é distintivo enquanto indivíduos. Isso serve também para a famosa sentença socrática que diz “conhece a ti mesmo”, na medida em que buscar conhecer a si mesmo é, da mesma forma, tomar consciência de si, um afastar-se de si, como então pensar em um “eu” consciente de si? (GIACONA JR, 2001, p. 39) Ora, não seria mais adequado, então, pensar em um “eu” como parte interpretativa da consciência, que, nesse sentido, não representaria a totalidade das múltiplas composições e sensações do corpo? Veremos que sim.

Doravante, a genealogia¹⁰ da origem da consciência é também a genealogia da história de como o “eu” ganhou status de sujeito. Nietzsche demonstrou que os

⁹ Como se sabe, esse V Livro é um texto que Nietzsche acrescenta à segunda edição de *A Gaia Ciência*, publicada em 1886. (cf. GIACOIA JR, *Nietzsche como Psicólogo*, 2001.)

¹⁰ O conceito de genealogia será usado aqui genericamente a efeito de apoio discursivo, entretanto, o capítulo II trará indícios dos primeiros passos que Nietzsche dá em direção à genealogia da moral (GM/GM), abordada no capítulo III. Dessa feita, cabe inferir que a psicologia e a fisiologia precisam ser

filósofos designaram preceitos populares como verdades. Pois, historicamente, esqueceram que a consciência se desenvolveu a partir da necessidade básica dos homens se comunicarem entre si. A partir dessa perspectiva, pode-se dizer que a

[...] consciência é apenas uma rede de comunicação entre homens; foi nesta única qualidade que se viu forçada a desenvolver-se: o homem que vivia solitário, como animal de presa, poderia ter passado sem ela. Se as nossas ações, pensamentos, sentimentos e movimentos chegam — pelo menos em parte — à superfície da nossa consciência, é o resultado de uma terrível necessidade que durante muito tempo dominou o homem, o mais ameaçado dos animais: tinha necessidade de socorro e de proteção, tinha necessidade do seu semelhante, era obrigado a saber dizer essa necessidade, a saber tornar-se inteligível. (FW/GC 354)

Assim, todas as formas de expressão pelas quais os homens buscavam se comunicar com outros de sua espécie, passaram a ser representadas e atendidas por uma única palavra, o “eu”. E este - como procurador da vontade do homem – passou a ser entendido e tratado como aquele que determinaria todo o seu querer, o seu pensar e o seu fazer. Isso acabou condicionando toda a tradição filosófica à dualidade corpo-alma; desencadeando e incorporando, dessa forma, a ideia de origem entre contrários (causa e efeito), no seio da tradição filosófica. Ainda mais: de Parmênides, a tradição incorporou em seu modo de pensar, uma ontologia que colocou o corpo em submissão à alma, uma vez que o corpo representava transitoriedade, e a alma, por sua vez, seria imóvel e de natureza eterna. (TAVERNARD, 2021)

Sumariamente, podemos dizer que a forma de valoração da metafísica se deu pela sua incapacidade de analisar as questões fundamentais que envolvem o corpo, ocupando-se, dessa forma, nas expressões consciente exprimidas a partir da linguagem, e tomando-as como proposições reais sobre a vida e seus predicados. Por conseguinte, Nietzsche, de forma contrária, analisará, a partir de sua concepção de psicologia, a consciência como resultado das necessidades do corpo.

Olhar para o inconsciente é olhar para as atividades e impulsos que antecipam a expressividade da língua (FW/GC 354): aqui Nietzsche une psicologia (consciência) e fisiologia (inconsciente), diferenciando-se da abordagem tradicional da psicologia que estava incapacitada de tal empreendimento graças ao seu comprometimento com os preceitos metafísicos. Mas, afinal, como pensar em uma psique que compreenderia

esclarecidas previamente como partes constituintes do método nietzschiano e, assim sendo, elas possibilitam a compreensão de como Nietzsche aplica a genealogia à moral no capítulo III.

que, para além do que é consciente, existiria, de forma mútua, o inconsciente? Na verdade, é isso que a psicologia nietzschiana relega, ela rompe com o hiato entre consciência e corpo e põe o corpo no âmbito dos estudos psicológicos a partir dos impulsos que antecipam a reflexão da consciência. Isso posto, é pertinente chamar a atenção para FW/GC 354, pois a partir dele é possível entender como Nietzsche reposiciona o corpo em relação à consciência.

A propósito disso, Nietzsche diz que

[p]odemos, com efeito, pensar, sentir, querer, lembrarmo-nos; poderemos igualmente “agir” em todas as acepções do termo, sem ter consciência de tudo isso. A vida inteira poderá passar sem se olhar neste espelho da consciência; e é ainda isso o que ela faz para nós, efetivamente, na maior parte da sua atividade, mesmo a mais alta, pensamento, sentimento, vontade, que, por mais vexante que a coisa possa parecer a um filósofo de anteontem, decorre sem reflexo, sem reflexão. Para que serve a existência se é supérflua para o essencial da existência? (FW/GC 354)

Nietzsche inverte a perspectiva que diz respeito àquele privilegiado posicionamento que a tradição filosófica atribuiu à consciência. Entretanto, para Nietzsche, em nada a consciência soma ou prejudica quando se trata de nossas funções orgânicas, já que, fisiologicamente, ainda continuaríamos pensando, sentindo, querendo e recordando sem a necessidade de “ter consciência de tais ações”. Dadas as circunstâncias, podemos dizer que, da parte de Nietzsche, não se trata de uma invalidação do consciente, isto é, não seria o caso de Nietzsche negar a consciência enquanto constituinte do corpo, como se seu movimento fosse uma retaliação. Ao contrário disso, Nietzsche postular a existência de dois vetores responsáveis pela potencialidade orgânica do corpo, quais sejam: as representações e os impulsos. Daí surge a pergunta: haveria representação ou conceituação fora da consciência? A resposta dessa pergunta passa, *ipso facto*, pela compreensão do porquê Nietzsche defende que nossas ações (pensar, sentir, querer e lembrar) independem da reflexão da consciência.

À primeira vista, reposicionar a consciência em relação ao corpo pode gerar o errôneo entendimento de que sem ela seria impossível ao corpo perceber as coisas ao seu redor. No entanto, é preciso antes de quaisquer inferências compreender como Nietzsche descreve a nossa capacidade perceptiva, que chamaremos aqui de *input sensorial*. Em GD/CI *A razão na filosofia 2*, Nietzsche diz que os sentidos não mentem.

A *fortiori*, os sentidos testemunham a transitoriedade, a multiplicidade e a transformação que a vida (o vir-a-ser) tramite.

Nesse caso, o *input sensorial* percebe o ambiente de forma prévia às interpretações semânticas. Trata-se “[...] de interações causais com o mundo exterior que permite ao organismo detectar um certo espectro de informações ambientais.” (RICCARDI, 2014, p, 137) A percepção sensorial, *sui generis*, independe “[...] de representações para as quais seja possível especificar condições de exatidão.” (RICCARDI, 2014, p. 137) O que ocorre, à luz de GD/CI (*A razão na filosofia*), é que os filósofos não confiaram no testemunho dos sentidos e acabaram por introduzir junto ao *input sensorial* aquilo que Nietzsche chama, segundo Riccardi (2014), de falsificação. Falsificar, nesses termos, significa mentir a respeito daquilo que os sentidos captam, e sobre isso Nietzsche diz: “[o] que nós fazemos com [os] testemunhos é [...] introduz [sobre eles] a mentira. Por exemplo, a mentira da unidade, a mentira da coisidade, da substância, da duração [...]” (GD/CI *A razão na filosofia* 2)

Aquilo que é perceptível por via dos sentidos, não precisa, necessariamente, entrar na consciência. As mentiras, nas quais Nietzsche se refere, são exatamente as formas pelas quais a consciência falseia a realidade, ao atribuir a ela a ideia de unidade, de substância e de duração.

O caminho que se apresenta a partir disso, permite-nos retomar o debate acerca do que seria “ter consciência de algo (ou de si)”. Se recapitularmos, então, os elementos já debatidos, veremos que a falsificação é resultante do filtro da consciência, pelo qual as percepções sensoriais passam e recebem forma, tamanho e especificações. *A fortiori*, isso significa que a consciência inflada pela ótica metafísica, precisa falsificar as coisas para obter aparência captável, mensurável e calculável, a título de perfeição. Desse modo, se “tomar consciência” de algo é afastar-se desse mesmo algo; logo, então, sua principal função é desfazer-se das individualidades e tornar o homem um ser comum, ou seja, trata-se de uma generalização da existência do homem efetuada pela consciência.

Continuaremos as análises trazendo mais referências. Dessa vez veremos o que Nietzsche diz em JGB/BM 192 e destacaremos alguns aspectos que fazem referência ao testemunho dos sentidos e às falsificações da consciência, orientados também pelo exemplo dado acima a partir da falsificação da consciência descrita em GD/CI (*A razão na filosofia* 2). Primeiramente, destacamos a indisposição dos

sentidos em serem, de alguma forma, órgão do conhecimento. Em virtude disso, Nietzsche diz que “[s]omente mais tarde nossos sentidos aprenderam [...] não completamente, a serem os órgãos do conhecimento.” Embora isso não signifique que os órgãos (os instintos) estejam em segunda ordem quando se trata de perceberem as coisas; isso apenas demonstra que em termos de falsificar as informações e generalizá-las, a consciência possui primazia.

Em segundo lugar destacamos: “[p]ara nosso olho é mais fácil reproduzir uma imagem amiúde reproduzida que reter o novo ou diferente de uma impressão [...]”. Os órgãos não conceituam como a consciência, não há generalização por via dos instintos. Devido à falta de precisão na percepção dos detalhes das coisas apreendidas visualmente, “[...] as características específicas do objecto tendem a ser ignoradas em favor de uma representação descorada e genérica, limitada aos seus traços típicos.” (RICARDDI, 2014, p, 138) Noutras palavras: “[...] não vemos uma árvore de modo exato e em sua totalidade, com suas folhas, seus ramos, sua cor e sua forma; é muito mais fácil para nós imaginar aproximadamente uma árvore. Tudo isto nos mostra que estamos habituados a mentir.” (JGB/BM 192)

Como outro exemplo, poderíamos pensar em uma coisa qualquer, e depois determiná-la como sendo uma “cadeira”, assim, por “cadeira”, passaríamos a entender não mais o objeto, mas, sim a forma cognitiva que nos orienta conscientemente sempre que pensarmos na “cadeira”, então, nesse aspecto, o conceito “cadeira” passa a remeter-nos diretamente ao objeto conceituado, sem a necessidade da percepção sensível, e imprimindo exatidão à forma do objeto, de modo a evitar a incerteza e a informalidade do vir-a-ser.

Ora, esse processo faz esquecer que antes da conceituação houve, de forma primária, a percepção sensorial do objeto que antes de ser conceituado pela consciência, era apenas percebido pelos sentidos. Nesse sentido, esse processo também possui a tendência de desprezar a percepção sensível em prol da exatidão que a conceituação proporciona, sugerindo-nos que quando se trata de gerar conhecimento, a consciência possui primazia, além de sugerir, também, que uma percepção é melhor que a outra; ocasionando, com isso, uma falsa sensação de que a consciência independe do *input sensorial*. Em suma, esse processo de falseamento da realidade, descrito em JGB/BM 192 e em GD/CI (*A razão na filosofia 2*), ignora o fato de que, de forma mais precisa, trata-se de duas percepções: a percepção dos

sentidos, que percebe a coisa assim como ela se apresenta, e outra que surge como reflexo daquilo que antes foi percebido sensorialmente.

Aqui se mostram dois modos de percepção, um que corresponde ao *input sensorial* e outro à consciência. A ordem em que ambos os modos operam, é a seguinte: a percepção sensorial permite a percepção da consciência, uma vez que aquilo que a consciência pode perceber é antecipado pelo *input sensorial*. Nietzsche descreve essa ordem ainda em FW/GC 354:

[...] o homem, o mais ameaçado dos animais: tinha necessidade de socorro e de proteção, tinha necessidade do seu semelhante, era obrigado a saber dizer essa necessidade, a saber tornar-se inteligível; e para tudo isso era necessário, em primeiro lugar, que tivesse uma “consciência”, que “Soubesse” ele próprio o que lhe faltava, que “soubesse” o que sentia, que “soubesse” o que pensava. (FW/GC 354)

Em seus primórdios da existência do homem, suas necessidades fisiológicas o obrigaram a torná-lo inteligível. Ou seja: primeiramente, o homem desenvolve-se fisiologicamente, assim como qualquer outro animal, porém, suas indestreza e sua fragilidade em relação aos outros animais, somados à hostilidade da natureza, montaram o cenário perfeito para que a psique do homem desenvolvesse a seu favor e a seu socorro. Diante das adversidades, então, o homem precisou acomunar-se com outros homens a fim de proteção. Como já descrevemos antes, assim, nasce a consciência, a partir da necessidade dos homens se comunicarem. Desse modo, ainda que já tenhamos discutido a natureza da consciência, e ainda que o debate tenha nos remetido novamente à função comunicativa da consciência e da linguagem, essa recapitulação é conveniente para sintetizarmos o debate.

Sumariamente, a consciência percebe somente aquilo que a sensação envia a ela como estímulos. Assim, poderíamos dizer que ela não é mais que um reflexo das sensações. Tais reflexos eram nos primórdios do desenvolvimento humano igual a de qualquer animal: ele sentia, pensava, tinha vontades e, assim, agia. O que no homem foi determinante para se distinguir dos outros animais era sua capacidade fisiopsicológica: ele era inteligível. Tratava-se de uma inteligência rudimentar que se resumia apenas à capacidade de se adaptar ao ambiente através da comunicação. Devido isso, o saber do homem significa ter que refletir aquilo que antecipadamente já está ali, predisposto pela sua percepção sensorial. Desse modo, o saber da

consciência é um saber, *sui generis*, que reflete o saber sensorial, da mesma forma que pensar é reflexo do pensar sensorial e querer é reflexo do querer sensorial.

A partir dos elementos debatidos, não seria exagero dizer que a consciência mente no momento em que ela passa a estabelecer sobre as coisas, representações que - para além das percepções sensoriais - atuam através da linguagem, dos conceitos, dos signos e de informações. À luz desse argumento, também é possível dizer que mentir, nesse ponto, é o mesmo que “tomar consciência das coisas”. Com isso, retornamos à seção *A razão na filosofia 2* de GD/CI, precisamente na parte na qual Nietzsche diz que os filósofos mentem por não confiarem no testemunho dos sentidos. Ora, se tomar consciência de algo é acessar a sua realidade de modo parcial, uma vez que tudo que passa pelo filtro da consciência perde algo de sua individualidade, em benefício daquilo que é comum; logo, tudo que é comunitário jamais poderia ser vetor afirmativo das idiosincrasias dos indivíduos.

Por essa razão, podemos inferir que aquilo que é gregário e comunitário (a consciência de rebanho) enfraquece o organismo que reage aos reflexos da consciência a partir da perspectiva metafísica que se constitui através do hiato entre corpo e alma. Desse modo, estabelece-se um pressuposto: toda conceituação que irrompeu durante o primado da consciência, enquanto fundamento inconcusso (acrescenta-se aqui os conceitos de moral, fé, liberdade, autonomia, etc.), pode ser entendido fisiopsicologicamente como *décadence*, uma vez que as desfavorece a vida como vir-a-ser, e produz indivíduos cada vez mais autoconscientes (comuns, iguais, gregários), ou cada vez mais moralizados no sentido exposto até aqui. Isso não invalida o uso da consciência, tampouco sugere que Nietzsche a rechaça. Trata-se apenas de repensar ou reposicionar o corpo em relação à consciência, ou podemos encarar como uma forma de reestabelecer seus papéis, e, guardadas as proporções, abrir caminho para se pensar o conceito de cultura. Isso se pensarmos que o papel da consciência é tornar os homens comuns. Assim, a cultura teria se formado, como descrito acima, a partir da necessidade dos homens se socializarem: trata-se, desse ponto de vista, de um mundo compartilhado, e compreender como esse mundo compartilhado foi formado. (JEONG, 2021)

1.3 Da crítica à cultura moderna à ideia de cultura verdadeira

A ideia de cultura como um mundo compartilhado pressupõe a lógica de como a própria cultura é produzida, a saber: “[a] reciprocidade das influências, o corpo produzindo as interpretações, mas as interpretações, por sua vez, modificando o corpo [...]” (WOTLING, 2010, p. 33). Descreve-se com isso, uma mútua influência que, como dito anteriormente, não rechaça a relação intrínseca entre consciência e corpo, mas mostra que, acima de tudo, formular uma nova cultura e estabelecer novas interpretações pode, em certa medida, ser uma verdadeira transvaloração dos valores, se levarmos em consideração a mútua influência entre as interpretações e o corpo, ou seja, se o produto interpretativo gerado pelo corpo retorna a ele de modo a modificá-lo, logo, uma nova (ou verdadeira) cultura se dará a partir de novas interpretações.

Dadas as circunstâncias, está claro que a tarefa à qual Nietzsche menciona em EH/EH (*Porque sou um destino*), a partir da qual uma crie seria instaurada como resultado de uma sina destrutiva (ele mesmo se coloca como tal sina), é uma análise interventiva da cultura: trata-se, de acordo com Wotling (2010, p. 33), “[...] de explorar essa compreensão do processo interpretativo para orientar sua intervenção – sua participação no jogo dessa realidade.”

A propósito disso, a missão do filósofo seria, segundo Wotling (2010), intervir e/ou reformular o modo como se faz cultura. Desse modo, poderíamos dizer que é correto inferir, a partir dos elementos discutidos até aqui, que a idiosincrasia do indivíduo é, parcialmente, influenciada pela cultura que rege seu comportamento, logo, então a transvaloração de todos os valores anunciada por Nietzsche não seria o mesmo que a transvaloração da cultura? Para aceitarmos essa inferência como correta devemos antes rever o que significa, para Nietzsche, o conceito de cultura. Apressadamente, no final da seção anterior, resumimos as conceituações como percepções secundárias indiferentes às percepções sensoriais; e que as interpretações engendrada a partir dessa percepção é uma forma de produzir indivíduos decadentes (de cultura decadente), uma vez que os indivíduos engendrados nessa configuração cultural, eram assim formados a partir de ideias suprassensíveis, ideias que desprezam o corpo, condicionando, dessa forma, toda humanidade ao erro dogmático, conforme denunciado por Nietzsche no prefácio de JGB/BM.

Doravante, surge uma questão: se Nietzsche não rechaça (e nem deveria) a consciência, ao contrário, descreve-a como parte do processo psíquico-fisiológico que ocorre dentro da tradição psicológica e metafísica, embasado no hiato psicológico entre corpo e alma. Em suma, não se trata de anular o consciente em benefício do inconsciente, trata-se, antes de mais nada, de transvalorar os valores resultantes da percepção da consciência; valores, esses, que condicionam o corpo como sendo efeito de uma causa (alma) superlativa. Também não se trata de criar valores apenas dos impulsos (sensações) e desconsiderar, digamos assim, a consciência, o que seria impossível, já que, como visto, consciência e sensações dependem mutuamente de suas percepções para criar valores.

Aqui, fica claro que Nietzsche não busca uma insustentável anulação das interpretações conscientes, tais como a moral, as leis ou questões de ordem literária e artística. Assim, se fôssemos determinar qual o caminho que Nietzsche percorre para tentar efetuar a tarefa de transformação da humanidade descrita em *EH/EH Porque sou um destino 2*), poderíamos responder brevemente que o caminho perpassa por destruir “[...] e despedaçar valores”. Acrescenta-se a isso as seguintes tarefas que Nietzsche se propõe: “[m]udar a apreciação[...].” (eKGWB, NF 11[76]) e “[...] formar novos indivíduos[...].” (eKGWB, NF 11 [65]).

A missão de Nietzsche, nesses termos, é criar novos valores e novos indivíduos que afirmem a vida e que, a partir de uma coerência interna, possam sobrepujar os valores da cultura do falseamento da realidade (percepções da razão metafísicas). Nesse sentido, os dois elementos que nos guiarão a partir de agora para compreendermos o conceito de cultura verdadeira pensado por Nietzsche já foram expostos, a saber: o processo psíquico-fisiológico descrito por Wotling que condicionam o corpo às interpretações, e as duas indicações dos fragmentos póstumos que dizem que Nietzsche se propõe como tarefas de sua filosofia “mudar a apreciação/percepção” e “formar novos indivíduos”.

Na primeira fase de seu pensamento, Nietzsche se impõe a tarefa de “[...] compreender [a] conexão interna [ou a coerência] e a necessidade de toda cultura verdadeira.” (eKGWB, NF – 1872, 19[33]) Trata-se de analisar a cultura alemã a partir de um viés artístico. De acordo com Jeong (2021, p. 232), Nietzsche “[...] considera a cultura alemã contemporânea uma mistura de estilos e desunião entre o interior e o exterior.” Ele também diz (em *EH/EH As considerações intempestivas I*) que a cultura

alemã era “[s]em sentido, sem substância, sem meta: uma simples ‘opinião pública’”. Desse modo, a distinção que Nietzsche faz entre a cultura alemã (inflada pela vitória na guerra Franco-Prussiana) e aquilo que ele entende como cultura verdadeira está na unidade artística, o que nos leva a inferir que, para Nietzsche, a “[c]ultura [verdadeira] é, acima de tudo, unidade de estilo artístico em todas as expressões da vida de um povo.” (DS/Co. Ext. I *David Strauss, o devoto e o escritor*)

Já no período médio, Nietzsche diz, em MA I/H I 25, que a enorme tarefa dos grandes espíritos do próximo século é obter “[...] um conhecimento das condições da cultura.” Em 1887, em uma nota, Nietzsche demonstra que a questão sobre a cultura se fez presente em todos os momentos de seu pensamento, ao determinar que “[...] o complexo cultural é o meu interesse preferido [...]” (eKGWB, NF – 1887, 10[28]) Nesse sentido, no que diz respeito aos propósitos da tarefa da reflexão cultural de Nietzsche, Wotling (2010, p. 16) relata que “[...] Nietzsche toma como alvo, mais que indivíduos, uma prática comum que os caracteriza.”

Assim, se quisermos dar delimitações acerca de como Nietzsche descreve a cultura decadente, temos que analisar novamente os elementos até aqui dispostos e, enfim, inferir como Nietzsche pretende cumprir a sua tarefa de auto-reflexão da humanidade (EH/EH - *Porque sou um destino* 1). Ora, Nietzsche relata, em HL/Co. Ext. *Da utilidade e desvantagem da história para a vida*, II: 4, o processo pelo qual a cultura moderna é formada enquanto decadente assentada na fórmula: *fiat veritas, pereat vita* (haja a verdade, pereça a vida). Para Nietzsche, a alma do homem moderno é formada pelo acolhimento espiritual de saberes estrangeiros. Ele descreve: “[...] a natureza se esforça ao extremo para acolher esses hóspedes estrangeiros, ordená-los e honrá-los, mas estes mesmos estão em combate entre si [...]” (HL/Co. Ext. *Da utilidade e desvantagem da história para a vida*, II: 4) Nesse momento, se analisarmos, analogamente, este texto e o texto que relata a percepção entre consciência e *input sensorial*, presente em GD/CI (*A razão na filosofia* 2), veremos que há uma certa paridade interpretativa.

Se entendermos o termo “natureza” (HL/Co. Ext. *Da utilidade e desvantagem da história para a vida*, II: 4) como a forma que o homem percebe o ambiente ao seu redor, e o termo “segunda natureza” como a adaptação que o corpo sofre ao receber aquilo que a ela é estrangeiro; veremos que são dois termos que contêm em suas descrições, processos análogos ao modo de percepção dos instintos,

descrito por Nietzsche em GD/CI *A razão na filosofia 2*, pois, nesse texto Nietzsche estabelece, da mesma forma, dois modos de percepção: o testemunho dos instintos acerca das coisas, e as ideias de falseamento (as mentiras que a consciência impõe à percepção sensorial. Essa analogia sugere que nos dois casos supracitados, Nietzsche estaria falando do mesmo processo, pois, ambos os casos relatam o mesmo caminho e dizem que aquilo que é exterior (as mentiras e falseamento da consciência/os hóspedes estrangeiros) é acolhido, ordenado e honrado pela natureza/corpo e passa a ser um hábito. E, assim, também, temos a descrição de Wotling (2010), acerca das influências mútuas entre corpo e interpretações, ou seja, o modo como a cultura é formada.

Destarte, de modo a complementar este argumento, vale analisar um pouco mais o que Nietzsche diz em HL/Co. Ext. *Da utilidade e desvantagem da história para a vida*, II: 4:

[o] hábito a uma tal vida doméstica desordenada, tempestuosa e combatente, torna-se pouco a pouco uma segunda natureza, embora esteja fora de questão que essa segunda natureza é muito mais fraca, muito mais intranquã e em tudo menos sadia do que a primeira. O homem moderno acaba por arrastar consigo, por toda parte, uma quantidade descomunal de indigestas pedras de saber, que ainda, ocasionalmente, roncam na barriga, como se diz no conto.

A recepção de saberes estrangeiros gera hábitos, que por sua vez são entendidos por Nietzsche como uma segunda natureza. Trata-se de um modo de vida, um modo moderno, doméstico, “[...] uma prática comum que os caracteriza.” (WOTLING, 2010, p. 16) Essa segunda natureza possui como traço característico uma dinâmica de oposição entre aquilo que ela interioriza em si, e aquilo que é exterior a si. Essa oposição atua a partir de uma desconexão entre aquilo que se capta (o mundo) e as interpretações (as produções conceituais). Em suma, Nietzsche diz:

[n]ossa cultura moderna, por isso mesmo, não é nada de vivo, porque, sem aquela oposição, absolutamente não pode ser concebida, isto é: não é de modo algum uma cultura efetiva, mas apenas uma espécie de saber em torno da cultura; fica no pensamento-de-cultura, no sentimento-de-cultura, dela não resulta nenhuma decisão-de-cultura.

Toda descrição acerca de como é formada a cultura moderna, na verdade, é a descrição daquilo que Nietzsche entende como sendo uma cultura antinatural, por assim dizer. Retornamos à fórmula a qual essa cultura dos saberes históricos e cultos

se consolida, a saber: *fiat veritas, pereat vita*. Essa é uma cultura inflada pelo muito saber, pela verdade e pelas interpretações acerca do homem que não atingem aquilo que, nele, há de individual. Em suma, não chega a ser uma cultura verdadeira, mas, dela, elabora apenas pensamentos, por isso pode ser considerada uma cultura não viva, ou um saber em torno da cultura.

Sobre isso, Paolo Drews (2018, p. 42) diz que na “*Extemporânea sobre Schopenhauer*, Nietzsche sustenta que a cultura da modernidade está gravemente enferma, sua interpretação é um diagnóstico que revela as causas da enfermidade.” Ainda no sexto capítulo da referida *Extemporânea*, segundo Drews (2018), Nietzsche elenca quatro formas que degeneram a cultura, são elas: 1) a cultura lucrativa (“que consiste no poder daqueles que dispõem de muito capital e desejam por sua vez incrementar suas ganâncias”.); 2) a cultura oficial - “[...] o poder do Estado enquanto modelador da vida cultural oficial, da educação e da ciência” -; (3) a cultura decorativa - “[...] o poder dos filisteus da formação, isto é, daqueles que creem saber que possuem uma cultura elevada e que de certo modo vivem da imitação, das modas culturais” -; e, por fim, (4) a cultura erudita - “[...] o poder da ciência em seu caráter de ciência pura, isto é, erudita e objetiva, que exige uma dedicação absoluta à investigação em seu reduzido campo.” (DREWS, 2018, p. 42)

Em contrapartida, a cultura verdadeira seria, para Nietzsche, um processo efetivo que torna coerente (conforme visto em eKGWB, NF – 1872, 19[33]) as percepções interiores àquilo que é exterior. Tal cultura não está presa à soberba do conhecimento, seu sentido histórico é, se comparado ao histórico da cultura moderna, a-histórico, já que sua história não sofre de indigestão teórica. Os homens engendrados nessa cultura efetiva são, de certo modo, incultos, uma vez que vivem de acordo com valores engendrados pela coerentes entre corpo (percepção sensorial) e interpretações (percepção da consciência). Doutro modo, seu viver é a-histórico porque rejeita a demasiada teorização da vida. Diferentemente, o homem moderno é culto, pois, sua vivência é falseada, porque, conforme Nietzsche diz, “[...] de nós mesmos, nós modernos não temos nada; é somente por nos enchermos e abarrotarmos com tempos, costumes, artes, filosofias e religiões alheios que nos tomamos algo digno de atenção, ou seja, enciclopédias ambulantes [...]”. (HL/Co. Ext. *Da utilidade e desvantagem da história para a vida*, II: 4)

Dessa discussão, pode-se entender que há uma cultura falsa, criada pelo engano, a mentira, o erro dogmático, e, *ipso facto*, há uma cultura real, resultante das apreciações coerentes. No entanto, se descrevermos todo processo psíquico-fisiológico que levou a cultura moderna a afirmar-se em erros, da mesma forma, não poderíamos, também, descrever o processo pela ótica da verdadeira verdade, que nos diz que o processo de criação de valores é o mesmo em ambas culturas? Nesse caso, apenas o que diferencia a cultura verdadeira da falsa estaria no fato de que a cultura milenar é fundada nos erros gerados na crença do primado da consciência em relação ao corpo. Isso pressupõe que a tarefa de reformulação da cultura tem como fator crucial a necessidade de “[...] pôr a filosofia em acordo com sua idéia, enfim, realizar sua exigência proclamada de ser questionamento radical.” (WOTLING, 2010, p. 19)

Uma cultura verdadeira pressupõe uma filosofia verdadeira, um modo filosófico de interpretar e questionar radicalmente os fundamentos culturais. Ou seja, “[é] pois, a descoberta da natureza mesma do real que implica uma reforma profunda da atividade filosófica.” (WOTLING, 2010, p. 20) Nesse sentido, o papel do filósofo (sua missão) seria o de intervir na evolução da humanidade. Em outras palavras, o filósofo possui a tarefa de “[d]esenvolver toda a cadeia da vida, de forma que ela se torne cada vez mais potente [...]” (eKGWB, NF – 1887, 11[83]) Em consonância a isso, podemos adicionar a seguinte declaração de Nietzsche: “[...] apenas a partir de mim há novamente esperanças, tarefas, caminhos a traçar para a cultura [...]” (EH/EH, *Crepúsculo dos ídolos 2*).

Em suma, a partir de Nietzsche

[...] o objetivo da investigação filosófica torna-se, assim, pensar as condições de uma reforma da cultura contemporânea, dando-se como intenção a instauração de algo análogo àquilo que era a cultura trágica dos gregos. O questionamento nietzschiano não mais se desviará dessa preocupação inaugural: os textos ulteriores, trabalhados com a permanência da referência à cultura, às vezes com diferenças de tom, destacarão bem esta última como constituindo o problema específico do filósofo aos olhos de Nietzsche. (WOTLING, 2010, p. 24)

A partir dessa nova perspectiva, surge a exigência filosófica de se reposicionar a cultura a partir da verdade fundada na natureza que possibilita, da mesma forma, reorganizar a vida em função da verdade. Sumariamente, não se trata de criar teses valorativas que refutam outras teses, que seria o mesmo que uma tautologia de

interpretações: uma cultura que se movimenta apenas logicamente. Em compensação, os valores engendrados na cultura verdadeira partem de indivíduos sadios ou novos indivíduos capazes de reorganizar a vida a partir da unidade. Nesses termos, entende-se, por fim, que a cultura falsa estaria assetada em fundamentos falsos ou fundamentos teóricos acerca da vida, gerando homens comuns e gregários, e tais homens representariam uma comunidade que se movimenta e se relaciona superficialmente, i. é, uma cultura do saber que fabrica homens e filósofos do saber, aqueles que estão a serviço das constituições interpretativas da religião, do Estado, da moral, etc. Uma cultura abarrotada de homens teóricos que lutam contra os instintos (uma cultura socrática). Em síntese, um modo de vida antinatural. Por outro lado, dentro do horizonte da cultura verdadeira, o filósofo não é mais compreendido como um homem de saber, mas identificado a um médico, como indica bem cedo a fórmula que o define.” (WOTLING, 2010, p. 24): “[o] filósofo como doutor da cultura” (eKGWB - 1872, NF, 23 [15]).

Portanto, este primeiro capítulo tenta expor a filosofia de Nietzsche em seus aspectos gerais. Ela é uma fisiopsicologia transvalorativa, na medida em que todo seu mover em relação à cultura moderna possui a intenção de destruir seus valores milenares, e abrir um novo horizonte de perspectiva que revele a doença psicológica e fisiológica pela qual o homem moderno foi acometido, o que sugere um trato médico para com corpos doentes e enfadados pela teorização da vida, sugerindo, também, um novo horizonte de valores que geram saúde, corpos sadios. Nesse sentido, o debate também é metodológico, pois, não só traz esclarecimentos dos objetivos de Nietzsche, como, de certa forma, deixa claro que as transvalorações propostas por Nietzsche no campo da filosofia, psicologia, história, ética e fisiologia, pressupõe uma grande articulação científico-metodológica. Assim, como exposição da aplicação dessa grande articulação científico-metodológica, teremos no capítulo III, a exposição do método genealógico de Nietzsche, pois a aplicação da análise genealógica sob os conceitos de “bom” e “mal”, contém, em sua execução, todas as ciências (psicologia, fisiologia, filologia e filosofia) incorporadas à filosofia nietzschiana expostas neste primeiro capítulo.

CAPÍTULO II A METODOLOGIA HETERODOXA DE NIETZSCHE: o caminho filológico entre a fisiopsicologia e a genealogia

2.1 Do sentido histórico-filológico

Sabe-se que Nietzsche era um exímio filólogo, e que em todo seu trajeto filosófico, a filologia serviu-lhe de aliada metodológica, tanto que o modo como Nietzsche uniu filologia à perspectiva filosófica, passou a significar uma reforma no campo da pesquisa filológica (ABAD, 2019). Por isso, sempre que o termo “histórico” é usado como prefixo para qualificar os procedimentos filosóficos de Nietzsche (p. ex.: histórico-natural, histórico-genealógico, etc.) ele remete-se ao aspecto filológico, que faz com que a filosofia de Nietzsche seja considerada, antes de mais nada, uma “filologia filosófica”. (NASSER, 2015)

Poderíamos dizer que a filologia é o caminho pelo qual Nietzsche dá sentido histórico às discussões e análises presentes em suas obras, e, conseqüentemente, podemos entendê-la, também, como parte crucial para a compreensão do modo como o autor de *Zaratustra* elaborou seu pensamento. Posto isso, o fator filológico presente nas obras nietzschianas pressupõe que é importante, para os estudos do *corpus* nietzschiano, compreender as relações histórico-filológicas existentes entre as obras de Nietzsche - i. é, lê-lo a partir de apontamentos filólogo-metodológicos -, coloca-nos diante das influências nas quais Nietzsche se apoiou para construir sua filosofia; além de nos deixar a par dos riscos interpretativos que leituras puramente técnicas podem ocasionar, ou como o professor Ernani Chaves (1997, p. 07) diz: “[...] a base filológica-histórica não nos garante nenhuma interpretação filosófica definitiva. Entretanto, ela [...] impede toda interpretação abusiva.”

Alguns desses riscos são: 1) a leitura apressada e isolada de ideias justapostas entre suas obras sem quaisquer considerações filológicas, 2) a deturpação do pensamento nietzschiano, oriunda de leituras ao “pé da letra” e 3) a não visualização/compreensão dos aspectos metodológicos que permeiam o *corpus* nietzschiano. Nesse sentido, devemos ter em mente que a filosofia de Nietzsche é uma filosofia de problemas, não de sistemas, portanto, ela é uma filosofia assistemática. Ora, pensar a filosofia de Nietzsche como uma filosofia de problemas, aqui, é compreender que Nietzsche age como um psicólogo que consegue analisar

(através da psicologia) e diagnosticar (através da fisiologia) problemas fundamentais em abertos nos diversos temas da metafísica e da moral (NASSER, 2015), e , assim, destruí-los, em vista de constituir, como discutido no capítulo anterior, uma ciência da psique (da subjetividade ou da alma) livre dos preconceitos que, em sua época, ainda rondavam a psicologia tradicional - motivo, esse, que leva Nietzsche a se considerar o primeiro psicólogo da Europa¹¹. (GIACCOIA JÚNIOR, 2001)

Todas essas considerações nos dizem que a filologia - ou o sentido histórico - está ligada aos procedimentos metodológicos de Nietzsche; figurando, assim, como requisito imprescindível para se compreender, como já dissemos, o modo como o autor de *Zarathustra* constrói seus argumentos, uma vez que o próprio Nietzsche diz (nos prólogos de 1886 redigidos à M/A e à GM/GM) que seus leitores deveriam ser filólogos, isto é, aquele que se ocupa em estudar Nietzsche deve lê-lo como um “nietzschiano”¹². (MARTON, 2018, p. 08)

No discurso inaugural *Homero e a Filologia Clássica*, proferido por Nietzsche em 28 de maio de 1869 na Universidade da Basileia, por ocasião da sua posse da cátedra de Filologia Clássica, Nietzsche diz que a filologia é “[...] tanto um pouco de história quanto um pouco de ciência natural e de estética.” (NIETZSCHE, 2006, p. 179) O contexto supracitado tende a uma certa defesa da aproximação entre a filologia e a filosofia. Como se sabe, este discurso (*Homero e a Filologia Clássica*) faz parte de uma série de trabalhos¹³ que antecederam o primeiro livro de Nietzsche - GT/NT.

Este primeiro livro de Nietzsche, aliás, segundo Abad (2019), contrapõe-se ao método filológico ortodoxo (defendido por Ulrich von Wilamowitz e pelo próprio professor de filologia de Nietzsche, Friedrich Ritschl¹⁴), e passou a representa uma união entre filologia e filosofia, o que quer dizer, também, que Nietzsche adiciona ao

¹¹ No livro *Nietzsche como Psicólogo* (2001) Oswaldo Giacoia Junior faz uma análise acerca da teoria psicológica do ressentimento de Nietzsche em GM/GM. E a partir de várias outras análises, Oswaldo Giacoia Junior tenta demonstrar que, ainda que o tema da psicologia de Nietzsche não tenha sido levado a sério, não como o tema merecia, Nietzsche, de fato, e, por influência do livro *O Espírito Subterrâneo* de Dostoiévski foi um psicólogo, não apenas isso, como ele foi o primeiro psicólogo da Europa.

¹² Scarlett Marton usa o termo “nietzschiano” no artigo *Ler Nietzsche como “nietzschiano”: Questões de método* (publicado pela revista *discurso* em 2018), para designar não uma qualidade lógica/moral que se fecha em Nietzsche, mas se trata apenas de dizer que para se ler Nietzsche bem, é necessário que também, siga-se seu passo enquanto filólogo.

¹³ Os trabalhos que antecederam a GT/NT foram: *Homero e a filologia clássica* (1869), *O drama musical antigo* (18 de janeiro de 1870) e *Sócrates e a tragédia* (01 de fevereiro de 1870). Trabalhos esses que, unidos ao discurso de posse, compuseram a GT/NT (1872).

¹⁴ Diante das duras críticas que Ulrich von Wilamowitz faz ao uso heterodoxo da filologia apresentado em GT/NT, o professor de filologia de Nietzsche, Friedrich Ritschl, acolhe a primeira obra de seu discípulo de modo frio e sem nenhum entusiasmo. (CHAVES, 2012)

método filológico a liberdade interpretativa advinda da perspectiva filosófica. (ABAD, 2019) Nesse caso, a tríade metodológica que Nietzsche atribui à filologia estabelece o caráter do seu livro de estreia, uma vez que ao voltar os gregos antigos, Nietzsche já estaria usando do método filológico em prol “[...] da sua independência de pensar diante da tradição, das regras estabelecidas, dos valores dominantes.” (CHAVES, 2012, p. 3)

Nesse sentido, a filologia filosófica desenvolvida por Nietzsche permeia entre a história, (“na medida em que quer compreender as manifestações de determinadas nações [*Volksindividualitäten*] em quadros sempre novos”), ciência natural (“enquanto pretende indagar o instinto mais profundo do ser humano, o instinto lingüístico”) e estética (“com a pretensão e o propósito de desenterrar dos escombros um mundo ideal e confrontar à atualidade o espelho do clássico e eternamente exemplar”). (NIETZSCHE, 2006, p. 179) Nietzsche, como se sabe, rompe com alguns aspectos de GT/NT (o que dá início a sua segunda fase – como ainda será debatido posteriormente), alguns desses aspectos se encontram no prefácio escrito em 1886 intitulado: *Ensaio de autocrítica*, o qual pode significar um amadurecimento em relação a “sua paixão musical juvenil por Wagner.” (BURNETT, 2023, p. 79)

No entanto, GT/NT relega à filosofia de Nietzsche dois importantes traços metodológicos, a saber: a filologia enquanto sentido histórico e a interpretação fisiológica do aspecto dionisíaco, - o que pode significar uma profunda admiração de Nietzsche para com a arte trágica -, esses dois traços, portanto, Nietzsche levará consigo durante toda sua produção intelectual. Em suma, a filologia é para Nietzsche um método que, unido à perspectiva filosófica, pode transcender as leis morfológicas da filologia ortodoxa, possibilitando ao filólogo conceber o passado com os olhos do historiador. (NIETZSCHE, 2006) Esse é o sentido histórico que a filologia imprime à filosofia nietzschiana, em outras palavras, poder-se-ia dizer que a concepção filológica-heterodoxa de Nietzsche

[...] abre um aspecto interpretativo que contradiz a rigidez positivista de uma exegese filológica para realizar um juízo estético e prático ligado à percepção de uma cultura a partir não dos traços que o limitam a uma experiência crítica que o disseca, mas a uma imagem global de caráter lírica regida por um instinto artístico e não apenas científico.” (ABAD, 2019, p. 17, tradução nossa)

Dessa forma, é possível visualizar que esta tríade metodológica que se inicia em *Homero e a Filologia Clássica* e consolida-se na obra de estreia GT/NT, torna-se

elemento distintivo da filosofia de Nietzsche, principalmente nas fases que sucedem GT/NT, pois é dispendioso do sentido histórico que Nietzsche desenvolve debates e análises que o permitem voltar-se para os problemas presentes no seio da tradição. Ora, é perceptível que todas as vezes que Nietzsche fitou os olhos no passado, foi para compreendê-lo a partir de novos quadros, e assim apontar problemas em aberto, como exemplo, podemos citar dentre vários casos, o *problema da personalidade de Homero* (em *Homero e a Filologia Clássica*) e *O problema de Sócrates* (em GD/CI). Desses “problemas”, Nietzsche sempre suscitou suas formas ideais para confrontá-los com a atualidade de suas formulações filosóficas. (ABAD, 2019)

De modo dissonante, no decorrer das recepções da filosofia nietzschiana, nem sempre foi claro o lugar e a importância do sentido histórico-filológico. Porém, desde a morte de Nietzsche, a questão do método foi fator crucial para a compreensão ou deturpação das ideias de Nietzsche. Tendo isso em vista, é preciso atentarmos ao itinerário das recepções das obras de Nietzsche, o qual pode ser dividido em duas fases: uma antes e uma depois das contribuições de Mazzino Montinari aos estudos da filosofia de Nietzsche – o qual considerava-se como pertencente aquela tradição da recepção de Nietzsche fundada por Owerbeck e Bernouilli na Basileia. (CHAVES, 1997)

A primeira fase foi marcada pela publicação de uma obra considerada apócrifa cujo nome é *Vontade de Potência*¹⁵. Essa referida obra unida às interpretações vagas (marcadas pela falta de compreensão filológica) acerca da filosofia nietzschiana, provocaram diversos equívocos, dentre os quais podemos destacar o emparelhamento do nazismo às ideias nietzschiana, bem como ocorreu com o fascismo na Itália. (MONTINARI, 2002).

Estes dois posicionamentos político-ideológicos deram início a uma espécie de vulgarização do pensamento de Nietzsche, e contaram, de acordo com Montinari (2002), com os seguintes nomes: Alfred Bäumler; Ernst Bertram; Mussolini e d’Annunzio. Na Alemanha, como se sabe, o nacional-socialismo se apropriou indevidamente de conceitos nietzschianos, tais como: “violência do Super-homem”, “vontade de potência” e “a besta loira”, para sustentar a ideologia nacional-socialista

¹⁵ Esta obra foi publicada após a morte de Nietzsche e organizada pela sua irmã Elizabeth Foster-Nietzsche, que por sua vez teria, segundo o professor Ernani Chaves (1997, p. 67), transformado “[...] o nome e a obra do irmão num empreendimento acima de tudo lucrativo e [assim] contribuiu, de maneira decisiva, para sua apropriação pelo nazismo.”

e o antissemitismo¹⁶. Além disso, segundo o próprio Montinari (em um artigo intitulado *Equívocos Marxistas/Equívoci marxist* publicado originalmente em 1981), os primeiros 50 (cinquenta) anos do século XX foram marcados pela influência do fenômeno Nietzsche sobre diversas áreas da literatura e da filosofia. Conseqüentemente, para além dos grilhões ideológicos fascistas e nazistas, também teriam afinidade com a filosofia de Nietzsche, nomes como “[...] Heinrich, Thomas Mann, Robert Musil, Karl Jaspers, Edgar Salin e em Karl Löwith, para o mundo alemão, [bem como] Gide, Camus, Sartre e Valéry para o francês.” (MONTINARI, 2002, p. 34)

Dessa forma, Nietzsche passou a ser popular entre diversas vertentes e campos de pesquisa entre o fim do século XIX e início do século XX. Esse movimento de popularização se dá, segundo as assinalações de Marton (2022), devido ao modo ambíguo em que a sua filosofia foi recepcionada em países como França, Itália e Alemanha. Assim, para Marton (2022), esse foi um período de conflitos gerados pelas mais variadas e genéricas interpretações das ideias de Nietzsche; possibilitando, então, que diversos pesquisadores, romancistas, filósofos e políticos bebesses na fonte das obras nietzschianas, a fim de sustentar suas próprias ideias.

Müller-Lauter (1993), por exemplo, diz que a história da influência de Nietzsche já foi diversas vezes escrita sob diversos pontos de vista entre o fim do século XIX e início do século XX. Segundo Müller-Lauter, o prognóstico da iminência do niilismo efetuado por Nietzsche, ocasionou “[...] três fases em que ocorreram diferentes elaborações a respeito da perda do sentido da vida.” (1993, p. 8) A saber: 1) “[...] a negação de toda pretensa ordem de sentido e de valores [que] foi vivida como ‘se se libertasse da última corrente despótica’” (p, 08); 2) houve uma mudança de ênfase, em relação à primeira fase, pois, já não se vive a felicidade da libertação, “mas a do dever, da adaptação, da sujeição, do sacrifício do próprio ‘eu’” (p, 08); 3) “[a]pós a Segunda Guerra Mundial [perdeu-se] cada vez mais a fé em instâncias coletivas, suporte buscado e encontrado por uma individualidade que já não tinha em que se apoiar.” (p, 08).

¹⁶ Apesar do esforço de Rosenberg, no Mito do século XX, para colocar Nietzsche como um dos precursores do nazismo, Montinari (em seu artigo *Interpretações nazistas*) diz que Nietzsche não possuía ligações e nem aproximações com os ideais nacionais-socialistas e antissemitas. Em última análise, Nietzsche estaria em direção oposta em relação a uma idealização pura de raças. Nietzsche, na verdade, invalida a ideia de uma raça pura, em diversas ocasiões de suas obras, como exemplo, na seção 5 da Primeira Dissertação de GM/GM, tema abordado por Nietzsche também em FW/GC 377.

Interessante ressaltar que de acordo com Müller-Lauter, todas essas interpretações acerca do prognóstico niilista de Nietzsche, ocorreram porque os literatos dessas três fases, liam Nietzsche ao pé da letra, e citavam-no a depender do gosto de cada um.

Essas colocações, porém, reforçam o escopo desta seção, e dão-nos uma dimensão dos riscos que se assume ao ler Nietzsche sem os devidos cuidados filológicos, riscos que ocorreram desenfreadamente na primeira fase de sua recepção (entre o fim do século XIX e início do século XX), como pudemos ver a partir de Montinari, Marton e Müller-Lauter. No entanto, seria necessário compreender que ao olharmos para esse primeiro momento das recepções da filosofia nietzschiana, não seria interessante limitar-se em querer determinar se alguma dessas recepções captou a “verdade” sobre a filosofia de Nietzsche ou não.

Seria mais apropriado compreender que Nietzsche não é um filósofo como qualquer outro, e como tal, sua filosofia gerou mais questionamentos do que respostas, sendo ora rechaçado, ora celebrado por aqueles que dela se apoiaram para fomentar questões ideológicas, políticas e filosóficas (MARTON, 2022). Aliás, dessa problemática derivam famosas interpretações sobre Nietzsche que se somam à lista de interpretes influenciados ainda pelas edições pouco confiáveis dos fragmentos póstumos, publicadas por “Elizabeth ou sob seus auspícios, intérpretes tais como: Jaspers, Löwith, Heidegger, Fink, Kaufmann e Deleuze.” (CHAVES, 1997, p. 67)

Por outro lado, a segunda fase é marcada pela necessidade de se desenvolver uma nova forma de ler, estudar e interpretar a filosofia de Nietzsche. Essa nova fase é amplamente entendida (conforme foi dito acima) como sendo datada a partir das contribuições de Mazzino Montinari, em especial, a organização (ao lado de seu ex-mestre e amigo Giorgio Colli) da edição crítica das obras completas de Nietzsche. Nesse sentido, é pertinente dizer que “[...] com Montinari começou, de fato, uma nova etapa nas pesquisas sobre Nietzsche.” (CHAVES, 1997, p. 66) A partir desse ponto, os estudos sobre a filosofia de Nietzsche ganham completude, além de uma estrutura cronológica para os fragmentos póstumos “[...], integrando-os de maneira confiável à obra publicada e destruindo, de uma vez por todas, a legenda em torno da existência de uma obra com o título de Vontade de Potência.” (CHEVES, 1997, p. 66)

No entanto, as contribuições de Montinari não se restringem às questões editoriais, ele contribui para a recepção de Nietzsche na Europa, ocupando-se em propor um método de leitura de Nietzsche, uma vez que as leituras que ignoravam o sentido histórico-filológico, tendiam a dogmatizar e deturpar as ideias de Nietzsche. (CHAVES, 1997). Por isso, Montinari propõe a filologia como um modo de acesso seguro às obras de Nietzsche, em seu artigo *Ler Nietzsche: O Crepúsculo dos Ídolos* (publicado originalmente em *Nietzsche-Studien*, 13, 1984 e traduzido por Ernani Chaves). A questão é que este referido método carrega consigo diversas ressalvas acerca de como ler Nietzsche, e, conseqüentemente, traz alertas quanto as diversas facetas atribuídas a ele. “A base filológico-histórica funcionaria, portanto, como uma espécie de sabedoria apolínea, indispensável ao leitor que não queira transformar Nietzsche naquilo que ele não é ou que nunca quis ser [...]” (CHAVES, 1997, p. 69)

Em dissonância com a primeira fase das recepções da filosofia nietzschiana, podemos inferir que Montinari quer afastar toda confusão interpretativa que marcou as diversas facetas imprimidas a Nietzsche a partir de leituras rasas, vazias, e desprovidas de sentido filológico-histórico. Além disso, o professor Ernani Chaves (1997) adverte-nos que o trato filológico que o método de Montinari pressupõe, bem como o próprio título do artigo, não podem ser confundidos como uma tentativa de capturar um suposto “Nietzsche verdadeiro”, em detrimento aos outros modos de leitura e interpretação da sua filosofia. Ao contrário, trata-se de uma clara assinalação de Montinari às recomendações que o próprio Nietzsche faz acerca de como quer que seja seus leitores. (EH/EH, *Porque escrevo livros tão bons*, § 5; M/A, *Prefácio*, § 5 e BA/EE, *Prefácio* I) Desse modo, Montinari recomenda a filologia como “[...] um trabalho preliminar, que [...] sozinho não é suficiente para a compreensão de Nietzsche, mas que pode deixar o caminho livre para ela.” (MONTINARI, 1997, p. 78) Em seguida, Montinari estabelece três aspectos pelos quais o método histórico-filológico atua¹⁷, são eles:

- a) [...] a formulação filosófica e artística de suas ideias entre o começo e o verão de 1888;
- b) [...] a íntima conexão com os fragmentos póstumos e, com isso, com a totalidade do desenvolvimento das ideias de Nietzsche;

¹⁷ Ainda que Montinari esteja analisando a filologia como modo de interpretar os contextos históricos que levaram Nietzsche a escrever GD/CI, podemos, em certa medida, encarar essas análises como padrão passível de aplicação para o estudo de todas as obras de Nietzsche.

c) [...] através da exploração das fontes, coloca o Crepúsculo dos ídolos¹⁸ em uma frutífera conexão com o mundo anterior, contemporâneo e com a posteridade de Nietzsche. (MONTINARI, 1997, p. 78)

O método descrito por Montinari, de uma certa forma, segue os mesmos passos do método descrito por Nietzsche em *Homero e a Filologia Clássica* (uma vez que ambas as indicações são frutos da filologia) quando ele elenca três áreas incorporadas pela filologia, a saber: história, ciência natural e estética. Se relacionarmos, então, os três aspectos supracitados por Montinari, às três áreas que segundo Nietzsche compõem a filologia, teremos uma espécie de paridade que define o agir filológico-nietzschiano, que podemos dispor da seguinte forma: o aspecto “a” sugerido (acima) por Montinari, corresponderia à ciência natural, pois, as formulações das ideias de Nietzsche possuíam uma exigência de “indagar o instinto mais profundo do ser humano, o instinto lingüístico”; o aspecto “b” possui correspondência com o sentido histórico, já que considera todas as relações entre as obras de Nietzsche, expressando-se como um estudo histórico do *corpus* nietzschiano, e, por fim, o aspecto “c”, pode ser relacionado à estética, uma vez que possui o “propósito de desenterrar dos escombros um mundo ideal e confrontar à atualidade o espelho do clássico e eternamente exemplar”.

Portanto, como o próprio Montinari diz em *Nietzsche e a decadência*, o nome de Nietzsche remete a um fenômeno filológico múltiplo, “[...] ou melhor, uma entidade coletiva com três dimensões temporais: diante dele, com ele, depois dele [como visto, os aspectos “a”, “b” e “c” listados acima por Montinari seguem essas três dimensões históricas].” Nesse sentido, sem o direcionamento filológico, os estudos sobre Nietzsche seriam incapazes de compreendê-lo quanto ao seu posicionamento diante da tradição, da cultura de sua época, e do futuro que se desenha a partir dele (como a tarefa de transvalorar a cultura, por exemplo). Não à toa, Scarlett Marton relata uma série de exigências e ressalvas que o leitor de Nietzsche deve adotar ao lê-lo. Assim, a partir das próprias indicações de Nietzsche, Scarlett Marton ressalta a multiplicidade de formas e estilos que envolvem os textos nietzschianos.

Para Scarlett Marton, ler Nietzsche não se trata de enquadrá-lo em um método fechado, e mesmo as indicações que o próprio Nietzsche dá em suas obras acerca de como lê-lo, não podem ser entendidas como um manual que ensina como se

deveria lê-lo; mas, trata-se, no entanto, da qualidade de leitores, ou seja, não há uma via de regra ou um método determinista sobre o pensamento de Nietzsche que, a partir de seus procedimentos, forneça entendimento sobre suas ideias. Ou seja, Montinari e Scarlett Marton, permitem-nos visualizar uma complexa maneira de estudar Nietzsche, que sugere que seus leitores devem lê-lo como, aliás, ele mesmo se lê (como um perfeito filólogo); e que a cada passo do estudo de formulações, seu leitor também caminhe pelas mesmas sendas históricas (entre conexões, confrontos, acolhidas e distanciamentos) que ele mesmo caminhou, de modo que os leitores consigam decifrar a *mot de passe* de seu estilo. Em linhas gerais, Nietzsche “[...] aspira a quem comungue suas experiências, deseja quem o apreenda e compreenda.” (MARTON, 2018, p. 17) Isto é, ler Nietzsche como nietzschiano é, da mesma forma, ser filólogo como ele mesmo foi.

2.1. 2 As transvalorações advindas da abordagem psicofisiológica

Em consonância ao debate empreendido no capítulo passado (seção 1.1), é compreensível dizer que vários aspectos a filosofia de Nietzsche podem significar uma inversão dos valores engendrados na cultura moderna. A propósito disso, Nietzsche diz em GD/CI (*O que devo aos antigos* 5): “‘O Nascimento da Tragédia’ foi minha primeira transvaloração de todos os valores: com isto me coloco uma vez mais de volta ao solo, a partir do qual meu querer, meu poder cresce - eu, o último discípulo do filósofo Dioniso - eu, o mestre do eterno retorno [...]” Essa fala está situada nas linhas finais de GD/CI, após Nietzsche esboçar várias análises fisiológicas e psicológicas sobre os valores decadentes engendrados no mundo grego antigo (principalmente a partir de Platão e Sócrates) e cristalizados na moralidade cristã. Sendo assim, parece-nos que essa fala corrobora a tese (discutida no primeiro capítulo) de que as obras de Nietzsche estão ligadas metodologicamente, sugerindo, assim, uma unicidade ou coesão de tema e de método, já que a fala contém duas das conceituações mais famosas e centrais de sua filosofia (na ordem que aparece na frase, temos): a “transvaloração de todos os valores” (*Umwertung aller Werte*) e o “eterno retorno”.

Estes dois conceitos estiveram no centro do pensamento nietzschiano na década de 1880 – fase da maturidade. No entanto, no que diz respeito à frase citada acima, segundo Júnior (2023), há ressalvas a se fazer, pois, (como já foi debatido no capítulo I) não há registros do uso da expressão “transvaloração” em GT/NT, logo, é pertinente deduzir que “[...] essa indicação no Crepúsculo dos ídolos significa mais uma reinterpretação do começo das suas reflexões ao buscar uma unidade¹⁹ de suas obras e pensamento.” (p, 104) A outra problemática estaria na diferença cronológica na qual Nietzsche teria cunhado os conceitos de eterno retorno e transvaloração de todos os valores. O primeiro foi cunhado em agosto de 1881, e o segundo efetivado no último mês de 1888. A transvaloração de todos os valores enquanto projeto, teria sido efetivada anos depois de GT/NT e da doutrina do eterno retorno, e, mesmo assim, Nietzsche usa esses três aspectos de sua filosofia juntos em uma só fala²⁰, como entender isso? Se decomposmos a referida frase, teríamos, então, três núcleos: 1) “O Nascimento da Tragédia como primeira transvaloração”; 2) o solo sobre o qual Nietzsche (o último discípulo do filósofo Dionísio) se coloca, em virtude do crescimento do seu querer e poder e 3) sua autodenominação como o mestre do eterno retorno.

Analisando cada núcleo separadamente, é possível inferir que o conceito de transvaloração estaria presente em toda sua ambição filosófica (perpassa as três fases de seu pensamento, conforme já foi debatido no primeiro capítulo), pois já estaria registrado em sua obra de estreia, e isso nos confirma que essa foi a primeira transvaloração de uma série de outras transvalorações. Além disso, quando Nietzsche diz que é o “último discípulo do filósofo Dionísio”, ele pode estar se remetendo a sua obra de estreia – GT/NT. Assim, é razoável deduzir que o “solo” a qual Nietzsche se refere no segundo núcleo é justamente o “solo” dionisíaco inaugurado em GT/NT.

Ora, o último discípulo do filósofo Dionísio não seria aquele no qual seu querer e seu poder advém da tragédia? Ou melhor dizendo, da psicologia da tragédia? Este

¹⁹ Claro que não é nossa intenção esgotar o debate acerca da unicidade das obras de Nietzsche sob o aspecto nem da transvaloração de todos os valores ou da doutrina do eterno retorno. Nesse sentido, a transvaloração de todos os valores e a doutrina do eterno retorno aparecem em virtude da elucidação dos resultados obtidos por Nietzsche a partir da abordagem fisio-psicológica.

²⁰ Essa fala serve de exemplo para que se compreenda que as formas cronológicas em que estão dispostas as intenções de Nietzsche requerem uma necessária contextualização filológica para que se capte corretamente as auto interpretações de Nietzsche. Assim, deve-se destacar que ainda que o termo “transvaloração de todos os valores” apareça no prefácio de 1888, isso não significa que somente ali o conceito de transvalorar valores ganhou forma e força, ao contrário, o capítulo I desta pesquisa já deixou claro que uma coisa é o projeto não finalizado de “transvaloração de todos os valores”, e outra coisa é a tarefa de transvaloração de todos os valores.

“solo”, este “poder” e este “querer” não seriam a capacidade dionisíaca de dizer sim a vida (*amor Fati*)? Se olharmos para a seção *Os quatro grandes erros* de GD/CI, veremos que Nietzsche concebe uma psicologia oposta à sua e a chama de psicologia do erro, que se ocupa com fogos-fátuos, trata-se do erro de acreditar em uma causalidade tripartida em vontade, espírito e no “eu”. (GD/CI - *Os quatro grandes erros* – 03) Em oposição a essa psicologia antiga, Nietzsche descreve uma psicologia do estado dionisíaco a partir da afirmação à vida, ou vontade de vida.

Em EH/EH (*O nascimento da tragédia* - 03), Nietzsche retoma a GD/CI e diz que “[...] o conhecimento definitivo sobre o que é a psicologia da tragédia, foi por [ele] expresso [...] no Crepúsculo dos ídolos (última página).” Na sequência (no mesmo capítulo de EH/EH), Nietzsche relaciona o conceito de dionisíaco à “alegria do aniquilamento”, e este último (o prazer do eterno devir, o dizer sim à guerra) à doutrina do eterno retorno. Já não teríamos aqui uma resposta sobre a fala das linhas finais de GD/CI? Sim, e sob a ótica de EH/EH (*O nascimento da tragédia*) podemos inferir o seguinte: há um solo iniciado em GT/NT, fundado sobre a psicologia dionisíaca, que, aliás, é o que possibilita a primeira transvaloração (a compreensão do estado dionisíaco - a análise fisiológica dos impulsos apolíneo e dionisíaco - e a compreensão do socratismo como precursor do estado de *décadence*), o que nos diz também que a psicologia dionisíaca não só se inicia em GT/NT, como ela está implicada em toda as transvalorações promovidas pela filosofia de Nietzsche.

Da mesma forma em que os textos pré-genealógicos não usam o termo genealogia, mas representam um estágio propedêutico em relação à obra GM/GM – onde o termo aparece (ZATTONI, 2017), seria possível identificar algumas “transvalorações²¹” que também poderíamos chamar, aqui, de “inversões de perspectivas” (EH/EH - *Porque sou tão sábio* – 01), efetuadas durante as obras de Nietzsche.

Essas transvalorações ocorrem em todas as três fases do pensamento nietzschiano, mas se retrocedermos o debate, veremos que a psicologia dionisíaca

²¹ Nietzsche acaba empreendendo diversas reformulações filosóficas, literárias, artísticas e metodológicas, através de sua filosofia, que muitos julgam ser uma filosofia invertida. Suas ideias ganham forma de oposição aos ideais da cultura moderna de sua época, no entanto, em algum ponto essas reformulações podem ser consideradas “transvalorações”, pois, a partir de Nietzsche, áreas como a psicologia, história e genealogia foram postas sobre nova perspectiva e, essas “transvalorações” serviram de base de estudos para outros pensadores como Heidegger, Foucault e outros.

está unida à fisiologia²², o que nos permite dizer que a fisiologia é tomada por Nietzsche como fio condutor de suas transvalorações. (RAMACCIOTTI, 2012) Nesse sentido, tanto a psicologia quanto a fisiologia, possuem um itinerário no decorrer das três fases do pensamento de Nietzsche. Como visto acima, em GT/NT, a abordagem fisiológica serviu de caminho para a análise cosmológica e estética dos impulsos apolíneo e dionisíaco, e “como via para analisar o apogeu e a decadência da cultura grega”. (RAMACCIOTTI, 2012, p. 66)

Por outro lado, em MA I/HH I a fisiologia é incorporada como fisiologia do corpo (*Leib*), e, no âmbito da filosofia histórica, ela serviu “[...] como guia para examinar a gênese dos valores e sentimentos morais constitutivos da psicologia do homem moderno.” (RAMACCIOTTI, 2012, p. 66) Nas obras da maturidade, a fisiologia passa a ser fisio-psicologia da vontade de potência, e, em dois âmbitos, atua com o propósito de, no primeiro âmbito, criticar a cultura moderna analisando sua fisiologia decadente (psicologia metafísica e filosofia da transcendência); no segundo âmbito, serviu de base para a filosofia da afirmação da vida, entendida “[...] como antídoto às filosofias e às morais que negam o corpo e a vida efetiva como fonte do pecado, do mal e do erro.” (RAMACCIOTTI, 2012, p. 67)

Pode-se dizer que o percurso filosófico de Nietzsche apresenta uma inversão de perspectiva entre a visão histórica da racionalidade socrática e a história natural dos sentimentos morais (MA I/HH I). A partir dessa inversão, deixaríamos de avaliar as coisas como sendo oriundas de causas miraculosas e passaríamos a compreender a história organicamente, ou seja, o corpo passa a ser central dentro das inversões empreendidas pela filosofia de Nietzsche, de um lado, o corpo seria a fonte do pecado, do erro e das incertezas, do outro, o corpo passa a ser incluído no processo de formação da própria cultura.

A questão que surge a partir disso é: como ler, entender e diagnosticar a condição fisiológica a qual o corpo se encontra? Para isso, o psicólogo, nos termos

²² O termo “fisiologia”, no contexto de nossa investigação, não se refere apenas aos processos biológicos. O corpo ou a unidade orgânica nada mais é, para Nietzsche, do que um conjunto de impulsos, o que permite que o sentido nietzschiano de “fisiológico” seja ampliado. Assim, “processo fisiológico” passa a significar luta de quanta de potência (impulsos ou forças) por crescimento. Esse sentido de “fisiologia” não pode ser substituído como sinônimo pelo termo “biologia”, pois ele passa a considerar não apenas corpos vivos, mas também o âmbito inorgânico e das produções humanas, tais como Estado, religião, arte, filosofia, ciência, etc. Em outras palavras, a “fisiologia”, nesse sentido, extrapola o âmbito do biológico: mas ainda se refere a uma “unidade”, ou seja, a um conjunto de forças ou impulsos (FREZZATTI Jr., Wilson. A fisiologia de Nietzsche: a superação da dualidade cultura /biologia. Ijuí: Editora da UNIJUÍ, 2006a. p. 68).

nietzschianos, é (conforme visto no primeiro capítulo) “[...] aquele que vê nas palavras e no modo de pensar de uma cultura os sintomas, os sinais da saúde ou da doença do “corpo” social.” (RAMACCIOTTI, 2012, p. 67) Em JGB/BM 23, Nietzsche diz: “[n]aveguemos em linha reta acima da moral!”, assim, ele propõe uma psicologia livre dos preceitos morais. Não seria exagero dizer que essa premissa contém a fórmula que une a fisiologia e a psicologia no âmbito das investigações nietzschianas acerca da *décadence*. Assim, em JGB/BM, Nietzsche já dá descrições de uma abordagem fisiopsicológica, ao afastar das observações psicológicas os valores morais tradicionais e designar o corpo (*Leib*) como fonte das valorações.

Um outro exemplo da fisiopsicologia como abordagem das valorações advindas do estado fisiológico do corpo está em GD/CI, em consonância com a fisiopsicologia exposta em MA I/HH I, Nietzsche diz: “[d]esconfio de todos os sistemáticos e me afasto de seus caminhos. A vontade de sistema é uma falta de retidão.” (GD/CI *Sentenças e Setas* - 26) Doutro modo, a sistematização filosófica tende a desviar-se da vida e do mundo real em prol de ideais atemporais e superlativas. No prefácio de GD/CI, Nietzsche declara guerra contra os ídolos, contra os valores eternos, e/ou contra o fenômeno da *décadence*.

Segundo Marton (2020), o termo em francês *décadence*, aparece com frequência nos escritos de 1888. Esse termo, em última análise, significa um diagnóstico, e representa o modo como Nietzsche empreende sua abordagem psicológica nesses últimos escritos, assim, os livros “WA/CW, GD/CI, AC/AC e EH/EH seria, segundo Marton (2020), uma espécie de itinerário da psicologia de Nietzsche, e representariam o combate contra os fenômenos da *décadence*.

Como se sabe, GD/CI é a obra na qual Nietzsche faz uma análise psicofisiológica de Sócrates. Assim, na figura de Sócrates (no capítulo *O problema de Sócrates*) Nietzsche vê todas as características do que seria uma fisiologia decadente. Sócrates seria aquele que declarou guerra contra os instintos; a vida para ele era enfadonha, pode-se dizer, desse modo, que todas as valências da metafísica se fundam a partir da perspectiva avaliadora de Sócrates. Sua negativa à vida, reflete-se na sua mórbida sentença: “viver é estar há muito tempo doente”, que também revela seu diagnóstico fisiológico: uma condição decadente. Uma fisiologia dessa espécie seria responsável por analisar os impulsos como tiranos e declarar guerra contra eles.

E uma guerra contra os instintos é uma guerra contra o corpo e toda a sua potencialidade.

O ponto central da fisiologia de Nietzsche, então, está na compreensão de que os sintomas decadentes são engendrados pela condição mórbida de quem avalia, e o principal sintoma da decadência revela seu desprezo pela vida, pois, tal homem chega ao ponto de avaliá-la, revelando, assim, seu desejo de estar acima dela, e o que torna esse ato avaliativo um sintoma de um corpo doente está no fato de que “[...] o valor da vida não pode ser julgado, a vida não permite o juízo de um ser em particular, porque este faz parte desta própria vida.” (MONTINARI, 1997, p. 88-89) Sócrates seria, portanto, aquele que pôs a humanidade no caminho da *décadence*, ele promove uma deturpação no modo em que o homem se relaciona com a vida, e seu suicídio passa a significar um ato radicalização do *eidos* platônico apresentado no *Fédon*, pois, com sua morte, Sócrates estaria sendo curado de uma vida doentia, e, uma vez morto, estaria livre do seu corpo, estaria livre também da movimentação e da mutabilidade das coisas sensíveis que turbam a alma e impedem que ela atinja a verdade. (FREZZATTI JUNIOR, 2008) Sócrates e Platão são, nesses termos, para Nietzsche, “[...] sintomas de declínio, [...] instrumentos da decomposição grega, [...] falsos gregos, [...] antigregos.” (GD/CI *O problema de Sócrates* 02) Nietzsche retoma GT/NT para diagnosticar Sócrates e Platão em função de seu estado fisiológico mórbido, ele diz:

[a] sabedoria instintiva mostra-se, nessa natureza tão inteiramente anormal, apenas para contrapor-se, aqui e ali, ao conhecimento consciente, obstando-o. Enquanto, em todas as pessoas produtivas, o instinto é justamente a força afirmativa-criativa, e a consciência se conduz de maneira crítica e dissuasora, em Sócrates é o instinto que se converte em crítico, a consciência em criador – uma verdadeira monstruosidade *per defectum*! (GT/NT 13)

Em GD/CI (*O problema de Sócrates*), vemos que, com a dialética, Sócrates estabelece uma ferramenta de vingança usada pelos fracos contra os fortes, da plebe contra os nobres. Toda lógica dialética parece refletir a controvérsia entre corpo e alma, as análises fisiopsicológicas que Nietzsche empreende sobre Sócrates revelam estratégias lógicas de um ser fraco, que, por ser feio, débil e criminoso, busca na ironia uma forma de se revoltar. Está demarcada aqui também a batalha entre a tragédia e a racionalidade, dois lados opostos de uma mesma moeda (a vida), duas fórmulas que atuam e refletem sobre a vida, uma para dela se libertar (aqui a fórmula da

décadence atua sob a vida e acima dela, chegando ao absurdo de pensar ter a capacidade de avaliá-la) e outra para afirmá-la.

Em GT/NT, Nietzsche evidencia a vitória de Sócrates sob os instintos, e, ao mesmo tempo, efetiva o primeiro passo da série de transvalorações pretendida pela sua filosofia. Poder-se-ia dizer que por meio de seus procedimentos metodológicos, Nietzsche busca transvalorar valores que outrora também foram transvalorados. Eis um exemplo desse tipo de transvaloração: Sócrates mata a tragédia, mata o instinto artístico do teatro grego, o corpo padece, a lógica triunfa. Nesse sentido, a transvaloração promovida em GT/NT possui a intenção de transvalorar a transvaloração promovida pela racionalidade socrática. Desse modo, ela estaria intermediada pela fisiologia da arte. Ora, este debate permeia desde o seu início entre GT/NT e GD/CI, a fim de analisar a importância da abordagem fisiopsicológica de Nietzsche a favor de suas transvalorações.

Assim, se ligarmos a fisiopsicologia apresentada em GD/CI à fisiologia dos impulsos apolíneo e dionisíaco apresentados em GT/NT, teríamos um registo artístico fisiológico satisfatório de como a guerra aos instintos instaura o hiato psicológico e fisiológico entre corpo e alma, da mesma forma, dão-nos apontamentos de que a transvaloração de todos os valores é, para Nietzsche, a reconciliação entre o homem e o seu corpo; homem e a sua saúde psicológica e fisiológica; homem e as suas expressões corporais; homem e a sua história e, por conseguinte, homem e vida. Seria por isso, talvez, que Nietzsche em JGB/BM 291 diz haver muito mais coisas no conceito de “arte” do que geralmente se acredita? O que o conceito de “arte”, então, guardaria para que Nietzsche a citasse dessa forma? A arte poderia, porventura, intermediar a conciliação entre corpo e alma, e em qual medida?

Consonante a isso, a arte é apresentada quer em GT/NT, quer em GD/CI como uma condição pela qual o homem só consegue alcançar fisiologicamente. Em GT/NT, a arte é compreendida como oriunda do emparelhamento entre os impulsos apolíneo (manifesta-se fisiologicamente através dos sonhos) e dionisíaco (manifesta-se fisiologicamente através da embriaguez), cada um desses impulsos, ao seu modo, cria uma espécie de artista: o apolíneo das artes plásticas cria o artista onírico, e o dionisíaco da música e do não figurado cria o artista extático; ambos, emparelhados, geram a arte trágica ática. Em GD/CI *Incursões de um extemporâneo* 8, Nietzsche ressalta: “[p]ara que haja a arte, para que haja uma ação e uma visualização estéticas

é incontornável uma precondição fisiológica: a embriaguez.” Aqui há uma hierarquia de valores, uma vez que com o termo “precondição” – da mesma forma que em GT/NT – a arte trágica depende do estado fisiológico da embriaguez, que por sua vez precisa excitar todo o corpo para que haja arte, Nietzsche refere-se à excitação do desejo, que também gera uma série de excitações, assim, chega-se à

[...] embriaguez da festa, do combate, dos atos de bravura, da vitória, de todo e qualquer movimento extremo; a embriaguez da crueldade; a embriaguez na destruição; a embriaguez sob certas influências meteorológicas, por exemplo a embriaguez primaveril; ou sob a influência dos narcóticos; por fim, a embriaguez da vontade, a embriaguez de uma vontade acumulada e dilatada. (GD/CI *Incursões de um extemporâneo* 8)

Neste estado, diz Nietzsche (GD/CI *Incursões de um extemporâneo* 9), “[...] tudo se enriquece a partir de sua própria plenitude. Ele está repleto de força, repleto de si mesmo. “[...] O homem que se encontra nesse estado transforma as coisas até elas refletirem sua potência: até elas serem o reflexo de sua perfeição.” Aqui estão implicadas a fisiologia (embriaguez) e a vontade de potência (plenitude da força) enquanto precondições artísticas, pelos quais o homem torna-se capaz de gozar de si mesmo em um estado de perfeição, ora, a arte como reflexo da potencialidade do homem é o que a verdadeira arte para Nietzsche. O oposto disso, seria, para Nietzsche, “[...] um específico movimento antiartístico dos instintos - um modo de ser que empobrece, estreita, que deixa todas as coisas tísicas” (GD/CI *Incursões de um extemporâneo* 9)

Tem-se então uma arte de um estado fisiológico potente que provém de um corpo sadio e uma arte proveniente de um corpo doente. Assim, se quisermos traçar um paralelo entre a arte trágica e a fisiologia da arte de GD/CI, o ponto de intersecção entre essas duas concepções (para além de tudo que já foi debatido, é claro) seria a condição fisiológica do artista, que em GT/NT, aparece como sendo uma dupla concepção do artista apolíneo-dionisiaco, que através da serenojovialidade²³ (*Heiterkeit*) celebra a união entre os homens e a natureza através dos instintos

²³ O tradutor Jacó Guinsburg cunhou o neologismo serenojovialidade para traduzir o termo alemão *Heiterkeit*, que tem o sentido de “clareza, pureza, serenidade, jovialidade, alegria e hilariedade”. A criação do neologismo se deve ao esforço do tradutor em conservar os dois sentidos principais do termo em sua língua original, de serenidade e jovialidade: Cf. nota 2 à p. 143. A serenojovialidade é aludida por Nietzsche como a capacidade criadora do espírito grego em conceber o “apolíneo da máscara” no ator do teatro grego. A máscara apolínea, a representação no palco do mito dionisiaco, é o que permite “olhar no que há de mais íntimo e horroroso na natureza” (NT 9). É a serenojovialidade dos gregos que lhes permite suportar as dores e contradições da vida e justificá-la esteticamente

(DW/VD). Isso indica-nos que, já em GT/NT, os traços iniciais daquilo que viria ser o projeto de transvaloração de todos os valores estavam presentes, e não só estavam presentes, como é nela, como Nietzsche já deixou claro em GD/CI, que ele se inicia.

Assim, em GT/NT não temos apenas uma diferenciação artística dionisíaca, que viria se opor ao socratismo. Em última análise, a arte trágica não seria uma arte a mais dentre outras artes; ora, a tragédia, sob o olhar fisiopsicológico de Nietzsche, é, acima de tudo, a manifestação natural da vida: a vida como fenômeno estético. Ou seja, GT/NT dá-nos os apontamentos iniciais de como Nietzsche conduziria seu pensamento a partir de então. Em consonância à obra GT/NT, em GD/CI, a arte é debatida, também, sob o aspecto fisiopsicológico, no entanto, essa arte fisiológica aparece ligada à vontade de potência. Ou seja, o paralelo traçado entre GT/NT e GD/CI, permite-nos entender que o conceito de arte permanece importante e presente no trajeto filosófico de Nietzsche entre as obras da juventude e as da maturidade, e que, também, a fisiologia e a psicologia (fisiopsicologia) é a abordagem que mobiliza as análises de Nietzsche.

Entre uma obra e outra, portanto, o registro do conceito de arte em Nietzsche nos diz que, não se trata mais de uma “metafísica do artista” (a união entre homem e natureza através da arte – o uno-primordial de GT/NT), trata-se, porém, de expor a arte como uma expressão da vontade de potência do homem a partir da *Psicologia do artista* (GD/CI), e, assim, a compreensão de tudo que o termo arte dionisíaca condensa em si, diz-nos que o termo também é importante para a clareza do modo como Nietzsche age, ou seja, o termo faz parte das movimentos metodológicos empreendidos por Nietzsche.

2.2 Os apontamentos metodológicos que permeiam os textos pré-genealógicos

Como forma de dar continuidade ao debate metodológico da filosofia de Nietzsche, trataremos agora de expor o caminho que antecede a genealogia apresentada em GM/GM. Nosso objetivo nesta seção é dar base para que se compreenda como a genealogia enquanto método é preparada previamente por Nietzsche a partir das obras MA I/HH I e JGB/BM.

Isso posto, podemos dizer que compreender a genealogia e seu percurso é importante pelo fato de que a moral dentro da concepção metafísica de mundo, acaba influenciando a regulamentação do agir dos indivíduos “[...] que a adotam, [assim, ela efetua] uma transformação em suas naturezas.” (WOTLING, 2010, p. 28) Nesse sentido, estamos remontando o período anterior aos escritos de 1888, no qual Nietzsche age com ênfase artístico fisiológica. No entanto, o período pré-genealógico é importante porque nos dá um retrato das discussões que serão empreendidas em GM/GM, obra que nos possibilita analisar a aplicação da genealogia unida à fisiopsicologia, bem como o próprio Nietzsche relata em EH/EH *Genealogia da moral*, ao dizer que “[a] verdade do primeiro ensaio é a psicologia do cristianismo: o nascimento do cristianismo a partir do espírito do ressentimento [...] um contramovimento, segundo a sua essência, a grande rebelião contra a dominação de valores nobres.”

Assim, de forma a preceder o debate da psicologia do ressentimento, ou como o embrião da psicologia do cristianismo, as obras MA I/HH I, abririam um campo de análise capaz de falar da moral enquanto valor metafísico, e, como resultando disso, também seria capaz de falar da moral fora da metafísica (analisar a moral no horizonte da genealogia e enquanto parte das apreciações engendradas na cultura moderna), isto é, o argumento levantado aqui, parte do pressuposto de que Nietzsche teria descrito nestas obras o arcabouço de um projeto crítico que visasse imprimir à moral uma nova forma de análise, isto é, uma análise tal que fosse capaz de vislumbrar historicamente as valorações humanas em um tempo no qual elas ainda não pertenciam, “[...] absolutamente, ao reino das valorações morais – elas ainda [eram] *extramoris*.” (JGB/BM 201)

Quando Nietzsche relata em uma frase de JGB/BM 201, que houve um momento na história no qual as virtudes do homem existiram num sentido pré-moral, ou pré-cristianismo, ele estaria sugerindo - a partir do termo *extramoral* - uma divisão na história dos sentimentos morais do homem em dois períodos, a saber: pré-moral e moral. Sob essa ótica, analisaremos a carga semântica do termo *extramoral* não como sendo exclusivo de JGB/BM, já que não se trata apenas do termo *extramoral*, mas de toda carga crítico-filosófica que tal termo implica dentro das obras de Nietzsche.

Pensa-se, então, que os termos “imoral”, “amoral”, presentes em MA I/HH I, fazem oposição valorativa a tudo que é moral. Ou seja, como forma de se opor à

moral, Nietzsche se vale dos termos “imoral, “amoral” e, também, da expressão “para além do bem e do mal”. Esses termos seriam compostos por frases e palavras-chave importantes para a compreensão não apenas do projeto crítico de Nietzsche, como também de sua genealogia-histórica. Seria, dessa forma, ousado inferir que uma simples palavra ou frase carregaria toda carga filosófica do pensamento de Nietzsche? Certamente. No entanto, não se trata de palavras ou frases isoladas, mas de uma espécie de encadeamento muito bem articulado entre frases e palavras-chave distribuídas pelas várias obras de Nietzsche, dentre as quais, em sua maioria, figuram entre a segunda e a terceira fase do seu pensamento.

Nesse caso, esse âmbito de frases e palavras extramorais não representaria apenas uma negação à moral - Nietzsche não estaria simplesmente se opondo a moral como alguém que se negaria a acreditar e obedecer aos seus preceitos, como um ressentido ou simples rebelde. Trata-se, contudo, de uma leve indicação de que haveria sim valores “amorais”; valores que independem dos ideais metafísicos e cristãos, e, mais importante, estaria sugerido por Nietzsche o caminho histórico da gênese da moral de rebanho, e da moral cristã, através da distinção dos termos: origem (*Ursprung*) como conceito que remete aos fundamentos metafísicos; origem como proveniência (*Herkunft*) e origem como emergência (*Entstehung*). (FOUCAULT, 1982)²⁴

Partindo dessa visão, queremos dar passos introdutórios ao método genealógico de Nietzsche, que inclui todo esse modo histórico supracitado de analisar a gênese da moral. Posto isso, partimos da definição de genealogia exposta por Foucault (1982) em *Microfísica do poder*, no capítulo *Nietzsche, a genealogia e a história*. Para Foucault, então,

[a] genealogia não se opõe à história como a visão ativa e profunda do filósofo ao olhar de toupeira do cientista; ela se opõe, ao contrário, ao desdobramento meta-histórico das significações ideais e das indefinidas teleologias. Ela se opõe à pesquisa da "origem". (MP II I)²⁵

²⁴ O Professor Ernani Chaves demonstra, em seu artigo *Nos arquivos de Foucault: sobre a gênese de “Nietzsche, a genealogia, a história”* que esses três termos *Ursprung*, *Herkunft* e *Entstehung* possuem laços estreitos com a genealogia de Nietzsche, na verdade, estes termos são apropriados por Foucault de obras e fragmentos póstumos de Nietzsche. Por isso, não estamos usando-os aqui de forma arbitrária, já que apesar de serem termos apresentados por Foucault em MP, eles também fazem parte dos textos pré-genealógicos de da própria genealogia de Nietzsche.

²⁵ *Microfísica do Poder*, que será referida a partir de agora como MP.

A ideia de origem como *Ursprung*, segundo Foucault, é tomada por Nietzsche como objeto de crítica em algumas de suas obras, propondo, em contrapartida, termos alinhados ao seu método genealógico, tais como: *Herkunft* (proveniência) e *Entstehung* (como emergência). Desse modo, segundo Foucault, no termo origem (*Ursprung*) estaria enraizado a ideia de fundamento originário, ou como Foucault diz: *Pudenda origo* (origem vergonhosa).

E é exatamente esse o ponto crucial que a genealogia de Nietzsche busca desconstruir, uma vez que a crença na origem (*Ursprung*) das coisas e do mundo, justificariam as origens religiosas e dogmáticas das coisas, e, partindo desse princípio, as coisas teriam sua “procedência” duvidosa, pois seriam concebidas como uma invenção (*Erfindung*), como se tivessem sido criadas em um passe de mágica, como um artifício mágico (*Kunststück*), ou como “[...] um segredo de fabricação.” (MP II 02) Dentro deste debate, portanto, estaria fundida de forma visceral a ideia de origem como efeito de uma causam já que a busca pela origem se equivale à busca da essência da coisa, ou daquilo que fundou a coisa como tal, de modo que ela venha a possuir uma origem miraculosa, sobrenatural, além da vida, suprassensível, isto é, sua origem em Deus.

Esse modo de conceber as coisas seria então a origem de todo modo de pensar metafísico, pois, seria a partir da ideia de origem que a cristalização das verdades seria possível. Assim, o pressuposto de origem geraria uma série de outras formas de erros, como por exemplo, a ideia de verdade. Nesse aspecto, se considerarmos que a própria verdade é uma forma de origem, seu caráter absoluto desconsideraria todas as outras pequenas formas de verdades que um fato histórico ou um acontecimento qualquer implica, de modo a fazer com que esse fato, quando exposto sob o prisma da verdade absoluta, censure todas as circunstâncias que possibilitaram o seu acontecimento: eis o erro da verdade, ela apresenta os fatos históricos como resultados acabados e completos.

Em outras palavras: a disseminação de um fato isolado e definido pelo seu acabamento final, desconsideraria todas os ínfimos processos e circunstâncias que cooperaram para o seu acontecimento, levando, portanto, a compreensão errônea de totalidade dada e acabada em si mesmo, como um milagre, oriundo de uma verdade/fonte originária pela qual o fato se faria em si mesmo, como que do nada, surgisse já em sua forma perfeita, a isso Foucault chama de “exagero metafísico”.

Em contrapartida, o termo origem como proveniência (*Herkunft*) faz referência ao “[...] tronco de uma raça, é a *proveniência*; é o antigo pertencimento a um grupo – do sangue, da tradição, de ligação entre aqueles da mesma altura ou da mesma baixaza. Frequentemente a análise da *Herkunft* põe em jogo a raça, ou o tipo social. (MP II 03, grifo nosso) Se a origem como fundamento último encobriria ou censuraria as múltiplas “verdades” que estariam por trás do resultado último do processo de onde se originam os fatos, por sua vez, a origem como proveniência estaria interessada exatamente nessas multiplicidades factuais. Assim, o proceder genealógico entende a proveniência como demarcação dos

[...] acidentes, os ínfimos desvios – ou ao contrário as inversões completas – os erros, as falhas na apreciação, os maus cálculos que deram nascimento ao que existe e tem valor para nós; é descobrir que na raiz daquilo que nós conhecemos e daquilo que nós somos – não existem a verdade e o ser, mas a exterioridade do acidente. (MP II 03)

O outro aspecto da genealogia é a emergência (*Entstehung*), com esse termo Foucault (1982) complementa sua interpretação do núcleo de abordagem histórica do método genealógico de Nietzsche, e, propõe sua interpretação como “ponto de surgimento”. O “ponto de surgimento” seria uma clara oposição a ideia metafísica de “ponto de origem” ou “nascimento” (*Geburt*). A emergência, dessa forma, faz oposição à ideia de completude da origem. Na emergência, o que está em jogo é a somatória dos momentos históricos que possibilitaram o emergir do fato ou evento. Foucault (1982) exemplifica a emergência com a (des)construção dos eventos somados que formaram o olho.

Pensar que o olho já nasceu com a finalidade de contemplar, ignorando todos os eventos anteriores que expuseram suas falhas e necessidades, de modo a exigir, portanto, que ele evoluísse ao ponto atual de contemplação, seria partir de um ponto de verdade factual ou origem como *Ursprung*. Nesse caso, esse exemplo da formação do olho, serve de modelo-padrão para se compreender todo o processo de formação e construção de qualquer coisa dentro da história. Nesse caso, a emergência traz à luz a série de submissões que o momento atual de uma coisa passou (ou submeteu-se) para conseguir se estabelecer como tal. Ao contrário disso, a metafísica esquece esse processo de submissão e de constante mudança de finalidade que implica um fato histórico, para defender uma suposta verdade de que a coisa, mesmo em seu passado mais remoto, isto é, em suas raízes, seria desde sempre igual ao modo atual

em que se apresenta, ou seja, a coisa é igual e não mudou desde seu início até sua atualidade.

Dada essas circunstâncias, segue-se uma análise das relações e proposições genealógicas presentes em MA I/HH I, JGB/BM e GM/GM. Nossa intenção é clarear os primeiros passos do método genealógico presentes em MA I/HH I, que figuram como antecipações das análises da GM/GM. Nesse sentido, MA I/HH I é pensada como início dos procedimentos da genealogia e a GM/GM como sua culminância. O capítulo finaliza com análises da primeira dissertação da GM/GM, terá como apoio alguns aforismos de JGB/BM. Dessa forma, portanto, pretendemos descrever o método genealógico de Nietzsche como uma forma de análise extramoral, capaz de vislumbrar um âmbito de análise que burle a visão metafísica e moral de mundo e que, ao mesmo tempo, ofereça uma descrição natural dos valores morais cristalizados como absolutos no decorrer da história e, como já dissemos, como uma exemplificação do processo de transvaloração que a fisiopsicologia de Nietzsche tenta exercer sobre os valores da cultura moderna.

2.3 A proposição extramoral entre Humano demasiado humano e Genealogia da Moral

Quando se trata do tema da crítica à moral de Nietzsche, existem duas obras que apresentam importantes indícios de como Nietzsche inicia sua crítica à moral e de como ele promove e expõe a sua abordagem genealógica à história da moral, a saber: MA I/HH I e GM/GM (CAMPIONI, 2014). Entretanto, entre essas obras, certamente, a GM/GM apresenta-se como um marco entre as obras que abrangem a origem dos valores morais, as chamadas obras pré-genealógica. Nessa perspectiva, é possível dizer que os textos pré-genealógicos seriam uma espécie de pano de fundo teórico “[...] que serve tanto como fundamentação como contraste para o modo como são abordadas posteriormente as especificidades da crítica genealógica.” (ZATTONI, 2017, p. 05)

Cronologicamente, a GM/GM pertence à fase madura de Nietzsche, a chamada “terceira fase” (CORTEZ, 2020). Nesse sentido, sendo ela uma obra da sua fase madura, é nela que Nietzsche “[...] busca, de um lado, uma explicação natural da emergência dos conceitos morais; de outro, ela critica os valores estabelecidos e

anuncia a possibilidade de novos valores (como vimos no primeiro capítulo, trata-se de transvalorar os valores da cultura moderna em valores da cultura verdadeira). Assim, ela possui tanto um aspecto descritivo quanto um prescritivo.” (ITAPARICA, 2018, p. 26) Nesse sentido, Clark (2017, p. 186) assinala que a GM/GM “[...] fornece uma genealogia da forma de vida ética que [Nietzsche] procura superar. Ele faz isso, em parte, porque pensa que a genealogia é o único modo de esclarecer o conceito de moral, de tornar claro no que consiste uma forma de vida ética particular.”

Assim, pode-se dizer que a GM/GM efetua descrições histórico-naturais dos valores morais a partir de um método, que, por sua vez, só é possível porque antes Nietzsche já havia tomado a moral como problema - através dos textos pré-genealógicos. (CAMPION, 2014) Isso, também, dá-nos a indicação de que sua crítica à moral possui dois polos: MA I/HH I (onde pela primeira vez a moral é tomada como problema) e GM/GM (com a instauração do método genealógico), ambas unidas pelo aspecto naturalista que Nietzsche absorve e adiciona ao seu modo de análise filosófico.

Desse modo, antecedendo a GM/GM, MA I/HH I pertence à fase intermediária do pensamento de Nietzsche, também conhecida como período aforismático, período esse, no qual Nietzsche sofrer fortes influências do filósofo alemão Paul Rée²⁶, rompendo com os últimos vestígios metafísicos de seu pensamento (Wagner e Schopenhauer) da fase jovem e estabelecendo bases naturalistas à sua filosofia (SCHACHT, 2011)²⁷.

Nesse sentido, Foucault, em MP, diz que MA I/HH I coloca frente a frente a origem miraculosa (*Wunder-Ursprung*) que a metafísica procura e as análises de uma filosofia histórica que coloca questões *über Herkunft und Anfang* [sobre origem e início].” Em consonância com Foucault, Ernani Chaves (2005, p. 275) considera “[...] que a ruptura maior no pensamento de Nietzsche acontece já com [MA I/HH I].” Para

²⁶ O primeiro impulso para divulgar algumas das minhas hipóteses sobre a moral me foi dado por um livrinho claro, limpo e sagaz – e maroto –, no qual uma espécie contrária e perversa de hipótese genealógica, sua espécie propriamente inglesa, pela primeira vez me apareceu nitidamente, e que por isso me atraiu – com aquela força de atração que possui tudo o que oposto e antípoda (GM, prólogo 04)). Ver também *NIETZSCHE E PAUL RÉE: O PROJETO DE NATURALIZAÇÃO DA MORAL EM HUMANO, DEMASIADO HUMANO* (ITAPARICA, 2013).

²⁷ Schacht faz uma espécie de diferenciação entre o naturalismo originariamente nietzschiano e outras interpretações do traço naturalista atribuídos à filosofia de Nietzsche como o naturalismo cientificista e o mecanicista, por exemplo.

Ernani Chaves (2005), então, MA I/HH I representa a ruptura do pensamento de Nietzsche e Wagner.

E, além disso, esse desligamento marcado pela viagem de Nietzsche a Sorrento²⁸ em 1876 (D'IORIO, 2016), também significaria o hiato entre a necessidade presente nas “obras de juventude” de uma “justificativa estética” do mundo, circunscrita com a arte moderna de Wagner e as obras intelectuais de Nietzsche, obras da “segunda fase”. Doravante, Nietzsche estaria inclinado, em MA I/HH I, a analisar a moralidade fora do âmbito da “coisa em si”, seria uma análise que prescinde de explicações morais de caráter transcendentais, indicando pretensões metodológicas oriundas do método científico (ITAPARICA, 2018).

Ademais, Nietzsche diz em GM/GM, Prólogo 2, que foi em MA I/HH I, onde ele pela primeira vez analisou a procedência dos nossos preconceitos morais. Por isso, é possível dizer que a partir dessa obra, de modo original, a moral é vista pela primeira vez como problema (MA I/HH I, Prólogo 1), sinalizando, assim, o início do seu projeto crítico à moral. Em FW/GC Nietzsche reafirma a necessidade de fazer da moral um problema ao dizer que até aquele tempo presente, ninguém, quer em aspecto psicológico, quer em aspecto histórico, jamais tinha se comprometido em desconfiar dos valores morais ao ponto de tomá-los como problema:

[f]oi com dificuldades que consegui descobrir algumas raras tentativas de chegar a uma história das origens dos sentimentos morais e das escalas dos diferentes valores morais (o que é coisa completamente diferente da sua crítica e coisa completamente diferente também da história das éticas). (FW/GC 345).

Segundo Nietzsche, os historiadores da moral (em sua maioria ingleses) nunca tinham se revoltado contra a moral, nunca a criticaram, no tocante à origem histórica dos seus valores. Nietzsche diz que, ao contrário disso, tais historiadores apenas reafirmavam sua escolta às determinações histórica da moral, defendendo-a, e, sobretudo, servindo-a de escudo. Esses dados apontam duas coisas: 1) certamente, diz que Nietzsche foi o primeiro a fazer da moral um real problema, bem como foi ele o primeiro a rebelar-se contra seu império, sua história universalizante; e que 2)

²⁸ Segundo D'iorio (2016), a viagem de Nietzsche a Sorrento é decisiva para sua ruptura com as influências artístico-metafísicas, onde, além de romper com Wagner, Nietzsche teria dedicado *Cosas humanas. demasiado humanas* ao filósofo Voltaire, através da expressão “espírito livre”, que figura como subtítulo da Obra.

qualquer tentativa de compreensão desta crítica originariamente nietzschiana, precisa iniciar-se em MA I/HH I.

Assim, haveria, então, várias assinalações que sugerem, em MA I/HH I, uma fala “amoral”, “imoral” e “para além do bem e do mal”. Por exemplo, quando Nietzsche diz que uma das proposições encontradas neste livro seria a “inversão dos valores habituais e dos hábitos valorizados” (MA I/HH I, prólogo 01). Nesse sentido, a crítica à moral desenvolvida em MA I/HH I possuiria um duplo movimento, pois, entra no âmbito de compreensão da moral (valores habituais), para, dessa forma, lograr um âmbito de exterioridade (naturalização dos valores, o extramoral).

Analisando de uma outra forma: as críticas à ideia de coisa em si (em MA I/HH I) que sustentara os valores morais, serviriam como uma espécie de primeiro passo para se alcançar um âmbito que descreva a moral fora de seu domínio. Nesse sentido, o que segue é uma breve análise de alguns aforismos de MA I/HH I, que evidenciam o olhar naturalista de Nietzsche sobre o aspecto metafísico da “coisa em si” que sustenta o valor absoluto a moral. Desse modo, considerando que MA I/HH I é toda voltada à ruptura do jeito metafísico de olhar o mundo, irrompendo, assim, na fase dois de Nietzsche, analisaremos, portanto, alguns aforismos do capítulo primeiro (*Das Coisas Primeiras e Últimas*) e do capítulo segundo (*Contribuições à História dos Sentimentos Morais*).

No aforismo 2, intitulado: *Defeito hereditário dos filósofos*. Nietzsche desenvolve uma reflexão acerca da incapacidade do filósofo em encontrar novas referências em suas análises do homem. Assim, os filósofos tenderiam a analisar o homem como uma “*aeterna veritas* (verdade eterna)”, o que revelaria suas crenças na imobilidade daquilo que o homem é, sem considerar quaisquer tipos de mudanças em seu modo de ser no decorrer da história. Para Nietzsche, analisar o homem dentro desses termos, nada mais é do que uma análise comprometida pela falta de elementos históricos, ou como ele diz falta de “sentido histórico”.

Nesse caso, essa seria a hereditariedade da análise filosófica sobre o homem, pois, uma vez que se desconsidera os sentidos históricos que envolvem as transformações do ser homem no horizonte de sua historicidade, certamente, o que prevalece nesse tipo de análise são recortes de momentos limitados dentro de um espaço de tempo. Nietzsche diz que “[...] muitos [filósofos] chegam a tomar a configuração mais recente do homem, tal como surgiu sob a pressão de certas

religiões e mesmo de certos eventos políticos, como a forma fixa de que se deve partir.” (MA I/HH I 2) A falta de sentido histórico compromete a análise que os filósofos empreendem sobre o homem, já que o toma como estado fixo de onde se extrai toda a sua compreensão. Esse processo a-histórico transforma aquilo que é herdado, erroneamente, em hábitos, e com o passar do tempo, esses hábitos errôneos são fixados como um legado repassado e transmitido no decorrer da história. Nesse sentido, a própria

[...] percepção do mundo é possível graças a uma série de “hábitos da sensação” herdados. Alguns remontam à pré-história da humanidade, ou mesmo ao nascimento dos primeiros seres orgânicos; outros são recentes e caracterizam uma forma particular de cultura. (D’IORIO, 2021, p. 33)

Assim, é desconsiderado a própria evolução do cogito humano, como se a faculdade racional humana possuísse uma existência dada, autônoma e livre, livre do tempo, livre das determinações do ambiente e do mundo. O homem toma a si próprio como medida de tudo, e passa a acreditar que mesmos seus instintos são inalteráveis, implicando, no pressuposto de que “[...] toda a teleologia se baseia no fato de se tratar o homem dos últimos quatro milênios como um ser eterno, para o qual se dirigem naturalmente todas as coisas do mundo, desde o seu início.” (MA I/HH I 2)

Nesse caso, tomar o homem como ponto de partida da formação e compreensão daquilo que as coisas são, implica dizer que ao depender do modo que o homem é concebido, logo, da mesma forma, tudo aquilo que surge deste epicentro de cognição (que é o homem) estaria totalmente dependente de uma realidade que não a sua.

Olhando de outra forma, se o mundo é uma interpretação do homem, e esse homem, por sua vez é metafísico, isto é, desenvolvido a partir da crença em coisas primárias e últimas, a “coisa em si” e seus predicativos, logo, toda forma de viger da realidade, por consequência, também possuiria as mesmas bases, que no caso seria o homem como ser eterno, dado, instituído em completude de ser. Esse seria o caráter metafísico que o homem dava a si mesmo, e, da mesma forma, esse seria o aspecto que Nietzsche pretendia desconstruir, ao analisar todas essas pretensões humanas sob sua filosofia histórica-naturalista, contrariando o “homem eterno” ao dizer (ainda no aforismo 02) que “[...] tudo veio a ser; não existem fatos eternos: assim como não

existem verdades absolutas. — Portanto, o filosofar histórico é doravante necessário, e com ele a virtude da modéstia.”

No aforismo 3 - *Estima das verdades despreziosas*. Nietzsche permanece na oposição desconstrutiva entre o homem metafísico e o homem natural. Para Nietzsche, haveria duas formas de verdade, uma pretensiosa e outra despreziosa. A verdade pretensiosa se apresenta através do belo, do esplêndido, do encantador, do êxtase. No entanto, Nietzsche as chama de “[...] erros que nos ofuscam e alegam, oriundos de tempos e homens metafísicos e artísticos.” (MA I/HH I 3)

Em contrapartida, Nietzsche remete a estima em verdades despreziosas como sendo atributos de uma cultura superior, e que, em vista daquilo que é certo e duradouro, no sentido de posto sob a guarda de um método rigoroso, a humanidade aos poucos “[...] se alçará a esta virilidade, quando enfim se habituar a uma maior estima dos conhecimentos sólidos e duráveis, e perder toda crença na inspiração e na comunicação milagrosa de verdades.” (MA I/HH I 3) Aqui jaz uma oposição clara entre duas formas de valoração (duas culturas), uma metafísica e outra natural, já apresentando evidências de uma filosofia natural apoiada no método científico, que, aliás, é característico da segunda fase do pensamento de Nietzsche, conforme já foi dito anteriormente.

No aforismo 9 – *O mundo Metafísico* – e no 18 - *Questões fundamentais da metafísica* - é possível encontrar indícios claros de como Nietzsche naturaliza os fundamentos metafísicos e desobstrui, por assim dizer, o caminho da compreensão científica, para que, enfim, uma nova compreensão e descrição vigorasse nas formas de se compreender o mundo. Nietzsche diz – no aforismo 09 – que a verdade da existência de um mundo metafísico é incontestável, absoluto e superlativo a partir do olhar humano.

Essa verdade, então, representa o homem metafísico e devido a essa condição, ele estaria impossibilitado de compreender o mundo fora de sua visão mênada (conforme discutimos no primeiro capítulo sobre o primado da consciência). Nesse caso, para Nietzsche, a ciência seria a responsável pelas explicações da natureza do mundo. Essas considerações emparelhadas às análises do aforismo 18, no qual Nietzsche inicia com uma citação de Afrikan Spir²⁹ (*Pensamento e Realidade*

²⁹ A segunda edição (revisada) de *Pensamento e realidade* é publicada em 1877 e Nietzsche, que se encontra em Sorrento, pede ao seu editor que lhe envie um exemplar.⁴ Nesse período, Nietzsche utiliza, sobretudo, a definição spiriana de metafísica enquanto “incondicionado”, bem como as observações

- *Denken und Wirklichkeit*), de quem ele retira e analisa as noções de “incondicionado”, “leis lógicas” e “substância”, e as pensa como “[...] erros que nasceram no curso da história do pensamento; eles são extraídos de forma grosseira da experiência em épocas primitivas do desenvolvimento dos seres orgânicos.” (D’IORIO, 2021, p. 34)

Nietzsche estaria, a partir de Spir, criticando a metafísica como ciência do incondicionado, e seu foco seria a lei da substância, já que, para Nietzsche, “[...] a crença em substâncias incondicionadas e coisas semelhantes é também um erro original e igualmente antigo de tudo o que é orgânico.” (MA I/HH I 18) Nietzsche estaria remetendo a origem de certas necessidades atuais do homem aos tempos remotos de sua evolução, quando o homem ainda era um ser inferior, ou um ser orgânico. Nietzsche descreve, dessa forma, que as crenças atuais de todo ser orgânico se dá a partir das sensações que o mundo ao seu redor lhe provoca em seu estado anterior, assim, nos organismos inferiores, como a planta, por exemplo, sua relação para com o resto das coisas é inerte, imóvel, para a planta as sensações que lhe tocam são de imobilidade, e se é assim em todo ser orgânico inferior, logo, a crença no imóvel e uno de todo ser (evoluído) deriva desse estado inferior, e isso aconteceria com a ideia de liberdade ou livre arbítrio, pois, herdamos do nosso estado inferior e orgânico a crença de que todas as sensações e ações são livres, sem considerar quaisquer relações com o que é anterior e posterior a nós, culminando, desse modo, na crença de que coisas independente existam – aqui podemos traçar uma análise paralela à análise das percepções sensoriais como independentes da consciência, conforme foi debatido no capítulo I, do primado da consciência).

Por conseguinte, pode-se dizer que “[d]o período dos organismos inferiores, o homem herdou a crença de que existem coisas idênticas, substâncias incondicionadas, ações isoladas de outros acontecimentos, isto é, ações de uma vontade livre [...]” (D’IORIO, 2021, p. 34) Em outras palavras: Nietzsche vê a metafísica como um ciência do incondicionado a partir de duas maneiras: 1) uma ciência que trata dos erros fundamentais dos homens, como se fossem verdades fundamentais, e 2) uma ciência que permite analisar a “[...] história natural dos

sobre a relação entre mundo numenal e mundo fenomenal. A obra de Spir contribui também para a gestação de *Humano, demasiado humano*, e é possível se deparar com a influência em certos pontos cruciais nos quais Nietzsche tenta naturalizar a crítica transcendental, substituindo-a por uma história da gênese do pensamento. (D’IORIO, 2021, p. 13)

processos cognitivos, indicando na história da gênese do pensamento, a origem e a solução dos problemas metafísicos.” (D’IORIO, 2021, p. 33)

A coisa em si é arruinada por Nietzsche, entretanto, tal tarefa não possuiria como objetivo erigir termos mais profundos para uma filosofia que transcendesse os já arruinados dogmas metafísicos, que como visto, são desprovidos de sentido histórico. Nesse caso, o que se ergue dessas ruínas é justamente a gênese do pensamento que gerou os erros metafísicos, que, oriundo das mesmas crenças e sentimentos, gerou a moralidade.

Estamos aqui analisando MA I/HH I como precursor da GM/GM, por isso, nossa análise visa apenas alguns aforismos de MA I/HH I que representam uma antecipação das descrições genealógicas efetuadas posteriormente na GM/GM, indicando que já ali (em MA I/HH I) Nietzsche maturava suas análises histórico-genealógica dos fenômenos, conforme diz Paulo César de Souza no Posfácio (*Um Livro Soberano*) de MA I/HH I, onde ele argumenta que: “[a] comparação entre essas passagens dos livros [MA I/HH I e GM/GM] mostra que Nietzsche ia refinando a análise, à medida que radicalizava a atitude.” Dessa forma, também poderíamos citar os aforismos 45, 96 e 99, como antecipações de temas e análises levadas e radicalizadas posteriormente em GM/GM. O aforismo 45 – *A dupla pré-história do bem e do mal* – aborda o bem e o mal a partir de uma bifurcada origem histórica.

A bifurcação é a seguinte: a pré-história remete-se ao período no qual bem e mal não eram sinônimos de coisas em si, como se o bem fosse algo isolado em si e fonte de toda ação boa. A pré-história, segundo Nietzsche, surge primeiro na alma das tribos e castas dominante. Assim, o bem e mal seriam prerrogativas de quem tem o poder de retribuir o bem com o bem, e o mal com o mal. Os bons seriam uma casta e os maus uma massa, tais definições correspondiam ao nobre e ao baixo, ou ao senhor e ao escravo. Tais apontamentos antecipam a discussão que Nietzsche desenvolve em GM/GM – primeira dissertação/*Abhandlung* – que trata da do “*Bom*” e “*Mau*” e “*Bem*” e “*Ruim*”.

Ainda que os textos pré-genealógicos sejam compostos por outras obras como M/A, FW/GC, JGB/BM, para este capítulo serão usadas (e analisadas brevemente e proficuamente) apenas MA I/HH I e GM/GM. Isso é assim porque consideramos que o primeiro passo para nossa análise de como Nietzsche descreve e desenvolve o problema da moral como resultado das apreciações de uma cultura decadente, dar-

se com a compreensão de sua abordagem genealógica natural à história da moral que se inicia em MA I/HH I. Dessa forma, segue a análise breve de pontos importantes da primeira dissertação de GM/GM. Ou seja, a análise que segue, pode ser entendida como contendo tudo que até aqui foi debatido e trazido como sendo partes metodológicos da fisiopsicologia de Nietzsche.

CAPÍTULO III DA GENEALOGIA DA MORAL: a psicologia do ressentimento

Como foi discutido anteriormente, a obra GM/GM é uma espécie de culminância das análises da história dos valores morais promovidas por Nietzsche nos textos chamados de pré-genealógicos. Nesse sentido, os textos que antecederam a GM/GM figuram como “ensaios” onde Nietzsche desenvolveu suas primeiras análises acerca da natureza metafísica da moral e onde, também, algumas seções já antecipam temas abordados na GM/GM. Dito isso, se é em MA I/HH I que ocorre o marco inicial dessas análises dos valores morais a partir de um viés naturalista. Da mesma forma, JGB/BM possui, também, discussões prévias e antecipadoras totalmente correlacionadas à GM/GM, em outras palavras: GM/GM seria o complemento metodológico de JGB/BM.

A partir disso, a análise da primeira dissertação será relacionada com a obra JGB/BM, isso se justifica por considerarmos que, segundo Araldi (2008), uma efetiva história da moral teria sido empreendida por Nietzsche a partir de JGB/BM, uma vez que Nietzsche, e MA I/HH I ainda estaria influenciado pelos conceitos e argumentos da obra de Paul Rée (*A origem dos sentimentos morais, 1877*), e, portanto, ainda não teria sido capaz de promover uma real elaboração do método genealógico. “Nessa obra, Paul Rée discute os conceitos de prazer e desprazer, de vício e virtude, de utilidade geral, em Hume, em Schopenhauer e no utilitarismo moral inglês.” (ARALDI, 2008, p. 35)

Contudo, Nietzsche, ainda em MA I/HH I, já teria dado indicações de um possível afastamento entre seu pensamento e o de Paul Rée, afastamento esse marcado pela rejeição da utilidade como gênese da moral, conforme aponta Foucault em MP (1982, p. 2): “Paul Rée se engana, como os ingleses, ao descrever gêneses lineares, ao ordenar, por exemplo, toda a história da moral através da preocupação com a utilidade [...]”. Essa ruptura pode ser evidenciada em MA I/HH I através do aforismo 107, que trata da “[...] defesa do egoísmo como necessário para a geração dos fenômenos morais” (ARALDI, 2008, p. 6) e do aforismo 96, que destaca a “[...] ênfase nos costumes e na tradição, como fonte para a distinção entre bom e mau (como obediência ou ofensa à tradição), entre moral e imoral.” (Idem, 2008, p. 36)

Nessa perspectiva, pode-se notar que é a partir de JGB/BM que a moral começa a ser descrita e analisada por Nietzsche, através de seu sentido histórico-natural – mesmo que o rompimento de Nietzsche e as influências da psicologia-

histórica de Rée, segundo Araldi (2008), já estivesse em curso ainda em MA I/HH I. Olhando de uma outra forma, podemos dizer que é somente a partir do aforismo 186 de JGB/BM intitulado: “*Contribuições à história Natural da Moral*” que a moral é avaliada a partir do horizonte histórico-natural de Nietzsche, ou seja, pode-se dizer que o motivo pelo qual Nietzsche enfatiza com força maior a história da moral por via da perspectiva naturalista em JGB/BM, seria a compreensão de que a visão da gênese moral dos ditos historiadores da moral estaria fincada na pretensiosa (e cega) tentativa de avaliar os sentimentos morais atrelando-os à sua utilidade, “[...] por isso é um grave equívoco, quando historiadores da moral partem de questões como ‘porque foi louvada a ação compassiva?’” (JGB/BM 260).

3.1 Da rebelião da moral escrava à origem dos valores de bem e mal

A seção anterior expos aquilo que Nietzsche pretende transvalorar, nesse sentido, abre-se um caminho que ao evoluir acaba alinhando todos os temas aqui debatidos, uma vez que neste momento, é possível entender que o que Nietzsche está a combater em GM/GM não é nada mais que a cultura moderna. Então é pertinente lembrar do que disse Wotling (2010, p. 16), a saber: “Nietzsche toma como alvo, mais que indivíduos, uma prática comum que os caracteriza.” Nesse caso, ao estabelecer a proveniência dos valores morais em GM/GM, Nietzsche está fazendo uso de sua abordagem fisiopsicológica unida à genealogia. À primeira vista, então, podemos vê-lo dirigir-se aos valores de “bem” e “mal”, entretanto, os nossos dois primeiros capítulos serviram como base introdutória para entendermos todo teor psicológico e fisiológico que está presente em GM/GM, e, assim, nos capacitar a entender que ainda se trata de um modo de transvalorar a cultura moderna, tendo em vista seu projeto inacabado de transvaloração de todos os valores.

À vista disso, a fim de compreender a origem dos conceitos de “bem” e “mal” dentro da genealogia de Nietzsche, analisaremos algumas seções da primeira dissertação de GM/GM, aliados aos aforismos 186 - do Capítulo quinto: *Contribuições à História Natural da Moral* - e 260 – Capítulo nono: *O que é Nobre?* - de JGB/BM. Primeiramente, levaremos em consideração (como já foi dito) que a GM/GM (I) é o complemento das discussões empreendidas em JGB/BM, por isso, é importante

analisar, em primeiro lugar, o aforismo 186, para, depois, relacioná-lo com algumas seções da GM/GM (I), e a partir daí, desenvolver o debate. Nesse sentido, a importância do aforismo 186 se dá porque

Nietzsche propõe ali, por um lado, um trabalho de reunião de material etnográfico e histórico, realizado a partir de uma análise comparativa das diversas morais, e, por outro, a elaboração de uma tipologia da moral capaz de nos revelar as configurações mais assíduas e recorrentes nos diversos sistemas morais. (BRUSOTTI, 2016, p. 17)

Para Nietzsche, “os filósofos da moral eram mal informados”, pois, ludibriados pela tarefa imensa de fundamentar a moral, desconheciam outras formas de moral, advindas de outros povos, tempos e eras. Sua visão moralista era limitada, dessa forma, pela ideia moral “[...] do seu ambiente, de sua classe, de sua igreja, de sua época, de seu clima e seu lugar” (JGB/BM 186). À vista disso, segundo Nietzsche, tais filósofos da moral acabaram sendo impedidos de vislumbrar o verdadeiro problema da moral – “[...] os quais emergem somente na comparação de *muitas* morais.” (JGB/BM 186) De acordo com Nietzsche, os filósofos da moral fracassaram na construção de uma certa “ciência moral” justamente por deixarem de fora aquele que seria o verdadeiro problema da moral.

Corroborando com isso, Brusotti (2016) diz que, em 1887, um ano após a publicação de JGB/BM, Émile Durkheim analisa o cenário da literatura moral e declara que “[...] uma ciência da moral ainda estaria em sua fase inicial, entre outras razões, pelo fato de que o material etnológico até então analisado ainda seria muito incompleto.” (BRUSOTTI, 2016, p. 18) Nietzsche entende que o erro da fundamentação da moral estaria na ingênua tentativa de universalizar um ideal moral local, e, assim, os filósofos da fundamentação da moral ignoraram a possibilidade de outras perspectivas morais. Ora, “[...] o que os filósofos denominavam ‘fundamentação moral’, exigindo-a de si, era apenas, vista à luz adequada, uma forma erudita da ingênua fé na moral dominante, um novo modo de expressá-la [...]” (JGB/BM 186).

Essa fé (cega) na moral dominante, na moral local que se pretende universal, fez com que os filósofos da moral não enxergassem o real problema da moral, fez, também, com que fosse, de certa forma, ilícito vislumbrar a moral como problema – “[...] em todo caso o oposto de um exame, questionamento, análise, vivissecção dessa mesma fé.” (JGB/BM 186) Essa fé cega e a insistência em permanecer guiados nesse modo de olhar para os valores morais, também é debatido na GM/GM, através das

seguintes perguntas de Nietzsche: “[...] o que impele esses psicólogos sempre nesta direção? Seria um segredo, pérfido, vulgar, a si mesmo talvez inconfesso instinto de apequenamento do homem?” (GM/GM I 1) Para Nietzsche, essa insistência dos historiadores da moral em se manter, contraditoriamente, fora dos sentidos históricos é relatada também na seção 2 de GM/GM (I).

Nietzsche inicia essa seção diagnosticando esse fato: “[t]odo respeito, portanto, aos bons espíritos que acaso habitem esses historiadores da moral. Mas infelizmente é certo que lhes falta o próprio *espírito histórico*.” Em seguida Nietzsche aponta qual seria o motivo do fracasso dos historiadores da moral em adentrar, efetivamente, no que seria o sentido histórico da origem do bem como juízo de valor, pois, ainda na seção 02 (GM/GM I), ele aponta para o erro do caráter tosco da genealogia da moral empreendida por eles.

Assim, Nietzsche diz que, por exemplo, quando os psicólogos buscam a origem do conceito de “bom”, fazem sua busca no lugar errado. Nietzsche sugere, então, três características que definiram as idiosincrasias das análises genealógicas dos historiadores da moral, quais sejam: utilidade, esquecimento e o hábito. O que ocorre é que as análises da origem do “bem”, estaria sendo feitas pelos psicólogos exaurindo-as das ações úteis, que realizadas costumeiramente determinariam o “bem” como um hábito útil, cristalizado na cultura pelo esquecimento de sua origem. Nietzsche rechaça esse modo de análise dizendo: “o juízo ‘bom’ *não* provém daqueles aos quais se fez o ‘bem’! Foram os ‘bons’ mesmo, isto é, os nobres, poderosos, superiores em posição e pensamento, que sentiram e estabeleceram a si e a seus atos como bons[...]” (GM/GM I 02) O que acontece é que o bom como resultante equivalente de uma ação útil, “além de a-histórico é também um conta-senso psicológico” (GM/GM I 3) Para Nietzsche, seria insustentável que algo extremamente egoísta – algo que se mantém a partir de sua utilidade – fosse justamente considerada “boa”. Teria a utilidade das ações se dissipado ao ponto de, agora, tornar-se uma coisa boa? Certamente, não.

A utilidade da ação teria sido experienciada cotidianamente em todas as épocas, e continuamente enfatizada ao ponto de se firmar cada vez mais na consciência. Nesse sentido, mais insustentável ainda seria a teoria de Herbert Spence que postulava a igualdade entre o conceito de “bom” e “útil”. Desse modo, nos conceitos de “bom” e “ruim” a humanidade teria sumariado e sancionado as suas

experiências inesquecidas e inesquecíveis acerca do útil-conveniente e do nocivo-conveniente, transmutando-os como “bom” e “ruim” ou “bem” e “mal”. (GM/GM I 3)

Dessa forma, na seção 04 de GM/GM (I), Nietzsche indica o caminho correto para se analisar a proveniência do conceito “bom”. Segundo Nietzsche, o conceito “bom” deve ser analisado a partir daquilo que as diversas línguas designam etimologicamente como “bom”. Descobre-se, então, que em todas as línguas o conceito “bom” passou pela mesma transformação conceitual. Assim, na maioria das línguas o conceito “bom” desenvolveu-se a partir daquilo que se entendia como “nobre”, “aristocrata”, “espiritualmente bem-nascido”, “espiritualmente privilegiado, e, de forma paralela, os conceitos de “plebeu”, “baixo”, “comum” ou “ruim” desenvolveram-se e transmutaram-se no conceito de “mal”.

Na seção 05 de GM/GM (I), Nietzsche evoca duas designações do nobre e do plebeu para exemplificar as transformações conceituais que permitiram o aparecimento do “bom” e do “ruim/mau”. Nietzsche toma uma medida avaliativa que ele chama de “traço típico de caráter “. Assim, o “traço típico de caráter” que marca a nobreza, os poderosos, os senhores e os comandantes, é a sua realidade livre e a sua capacidade de ser veraz. Já o traço típico de caráter oposto a isso, seria o covarde, o mentiroso, traços atribuídos ao homem comum, ao escravo, ao homem “ruim”. Em JGB/BM 257, Nietzsche diz que uma característica de toda sociedade é a construção social de tipos elevados de homens a partir da aristocracia, seriam sociedades que acreditam em hierarquias entre homens, os homens elevados, dessa forma, necessitariam de algum tipo de escravidão, no sentido de serem servidos.

Outrossim, a partir do *páthos* da distância, distância que nasce a partir das diferenças valorativas entre homens superiores e inferiores, nasceria, também, os homens supramorais, homens que estariam sempre buscando a autossuperação. Isso define o nobre como uma casta de homens de natureza ainda preservada, intocada pela cultura moral, homens de rapina, uma casta dominadora, cheia de energia vital, bárbaros fortes mentalmente e inteiros, os chamados por Nietzsche de “bestas mais inteiras”. Em GM/GM (I) Nietzsche determina em contraposição ao nobre (*αγαθος*, bom) as palavras: *κακός* (mau, feio) e *δειλός* (tímido, covarde) e a palavra em latim *malus* (ruim) (no qual Nietzsche relaciona à palavra *μαύρος*, negro) que pode caracterizar o homem comum ou homem de pele escura e cabelos escuros.

Dessa forma, se distinguem: o guerreiro louro ariano do pré-ariano, o homem de cor e cabelos escuros. Nesta casta dominante de senhores conquistadores, os guerreiros, como homem “bom/*Gut*”, não possuía conotação divina (*den göttlichen*), como vemos na definição da moral cristã, por exemplo. (GM/GM I 05) Assim, para Nietzsche em JGB/BM 260, dois tipos básicos de moral se apresentam: a do senhor e a do escravo.

No primeiro caso, trata-se de uma espécie dominante de espírito elevado, o home orgulhoso de si, este seria, neste caso, o distintivo entre “bom” e “ruim”, “bom” seria o guerreiro e “ruim” seria o seu contraste. Segundo Nietzsche, nesta relação, o diferencial (ou o *páthos* de distanciamento) entre “bom” e “ruim” é o desprezo. O nobre desprezaria toda forma oposta ao seu nível elevado de espírito e ao seu orgulho: “[d]espreza-se o covarde, o medroso, o mesquinho, o que pensa na estreita utilidade, assim como o desconfiado, [...] o que rebaixa a si mesmo, a espécie canina de homem, [...] e sobretudo o mentiroso [...]”. (JGB/BM 260) O nobre-aristocrata despreza o plebeu mentiroso, já que os nobres (como os da Grécia antiga, p. ex.) se denominavam como “verdadeiros”.

Nesse sentido, a verdade do nobre-aristocrata não é como a verdade metafísica debatida aqui, essa verdade do nobre é a verdade que liga suas ações a ele mesmo a partir de seu traço típico de caráter. Ora, se o que o nobre e elevado de espírito despreza nos homens “ruins” é a sua inclinação àquilo que é útil, logo, essa “verdade” é referente ao modo de ser do nobre. Sendo assim, “[...] o home de espécie nobre se sente como aquele que determina os valores [...]” (JGB/BM 260), sua verdade, então, é o valor de sua honra, honra que dele transborda. O homem nobre seria, “[...] o único que empresta a sua honra às coisas, que cria valores.” (JGB/BM 260)

A verdade do nobre não consiste na sua submissão as honras e poderes exteriores a ele mesmo, que supostamente determinariam (de fora para dentro) seu valor. O nobre é possuidor de sua verdade, ele não necessita de abono, sua moral é semelhante a auto glorificação. Considerando isso, pode-se dizer que “[o]s nobres e bravos que assim pensam estão muito longe da moral que vê o sinal distintivo do que é moral na compaixão, na ação altruísta ou no *désintéressement* [desinteresse]”. (JGB/BM 260) Isso diz-nos que é característico do nobre de moral senhorial, que tenha fé em si mesmo, orgulho de si mesmo, e hostilidade e ironia face à abnegação. Em

contrapartida, a moral dos escravos é caracterizada pelo seu olhar cético e possui afeição pela desconfiança em relação a tudo que é “bom” e honrado, inversamente à moral senhorial, precisam de abono, necessitam de valores exteriores a eles mesmos, e buscam freneticamente aquilo que pode aliviar o peso de sua existência doentia e sofredora, a saber: a compaixão, a mão solícita e afável, o coração cálido, a paciência, a diligência, a humildade e amabilidade, tais valores, diz Nietzsche, recebem deles todas as honras, pois são as propriedades mais úteis. (JGB/BM 260)

Deste momento em diante, deflagam-se duas formas de moral que em suas raízes históricas, provocarão axiologicamente e lexicalmente uma a outra, dando-lhes sentido, através da oposição de significados, no decorrer da história da sociedade, quais sejam: a moral do nobre (estirpe senhorial) e do homem baixo (estirpe escrava), que correspondem respectivamente à moral do guerreiro (afirmador de si, da vida e criador de valores de autossuperação) e do sacerdote (representantes da moral do ressentimento e da vingança e da degeneração fisiológica). De modo apressado, já poderíamos a partir das inferências aqui feitas, relacionar algumas características dos dois tipos morais para, então, ensaiar uma entrada no tema do ressentimento e da vingança dos mais fracos sobre os mais fortes.

Ora, uma clara sinalização do triunfo dos homens de moral escrava está na seção 7 da primeira dissertação de GM/GM, onde Nietzsche diz:

Foram os judeus que, com apavorante coerência, ousaram inverter a equação de valores aristocrática (bom = nobre = poderoso = belo = feliz = caro aos deuses), e com unhas e dentes (os dentes do ódio mais fundo, o ódio impotente) se apegaram a esta inversão, a saber, "os miseráveis somente são os bons, apenas os pobres, impotentes, baixos são bons, os sofredores, necessitados, feios, doentes são os únicos beatos, os únicos abençoados, unicamente para eles há bem-aventurança - mas vocês, nobres e poderosos, vocês serão por toda a eternidade os maus, os cruéis, os lascivos, os insaciáveis, os ímpios, serão também eternamente os desventurados, malditos e danados.

Este trecho supracitado pode ser, aqui, considerado crucial para a continuidade deste debate. Pois, nele há a descrição de uma verdadeira transvaloração dos valores, “[...] uma verdadeira inversão de valores, uma retomada de virtudes, onde o que era “bom” passa a ser “mau” e vice-versa. (ALZIRIK; TREVISN, 2006, p. 364) Ora, é sabido que, para Nietzsche, há dois tipos de moral, a moral do senhor (nobre-aristocrata/guerreiro) e a moral do escravo (do tipo ressentido), que antes da rebelião da moral escrava, ainda possuíam os conceitos de “bom” e “ruim” no sentido

extramoral³⁰. Nesta configuração, o valor de “bom” e “ruim” ainda não eram avaliados por via do útil-convencional presente na ação, e sim, a partir do que determinavam os nobres, senhores e poderosos.

O que era “bom” era aquilo que afirmava a vida, aquilo que o próprio espírito elevado do homem honrava e que dele mesmo exalava. Inversamente, o “ruim” era determinado pelo plebeu covarde, que furtava de si mesmo a vida, aquele que se apegava à mentira, a autodepreciação, uma espécie de contraposição ao nobre. Parece-nos que a necessidade do plebeu de fuga da sua própria existência ou mesmo a necessidade de brandar sua dor seria o terreno pleno e perfeito para que o sacerdote plantasse suas ideias de ficção? Esse não seria o casamento perfeito?

De um lado um povo que cultivava a fraqueza e a piedade, que não exalta a si mesmo, mas sempre age em uma fuga constante das suas próprias dores, seriam, então, aqueles que esperam sempre por uma mão solícita. Do outro lado, uma casta sacerdotal que por possuírem um impotente rigor físico (são fisiologicamente frágeis), e, dessa forma, não eram dados às batalhas e às guerras; pelo contrário, são detestadores do perigo, dos impulsos e das paixões. São esses, portanto, que buscam vingar-se da imponência daqueles que guerreiam suas próprias lutas, que amam o perigo das batalhas, que são dados às paixões e a cólera, os chamados homens de espírito elevado, cavalheiros-aristocratas. Sim, essa pode ser considerada uma união perfeita, os ideais judaicos e o “[...] evangelho vivo do amor, esse “redentor” portador da vitória e da bem-aventurança aos pobres, aos doentes e aos pecadores, [...] que traz consigo a sedução e a via sinuosa para justamente aqueles valores judeus e inovações judaicas do ideal? (GM/GM I 8)

Eis então a vitória dos reativos sobre os ativos, e, por fim, a rebelião dos escravos, a partir da qual toda criação de valores passa a ser gerada pelo ressentimento, e com isso, uma verdadeira inversão de valores é de fato efetiva, e o que outrora referenciava uma nobreza passou a definir o pobre, miserável, fraco e decadente. (ALZIRIK; TREVISN, 2006) Eis o resultado da rebelião da moral escrava: o “bom” tornou-se o “mau” e o “mau” tornou-se o “bom”. O que leva Nietzsche a exclamar: “[s]ujeitemo-nos aos fatos: o povo venceu - ou 'os escravos', ou 'a plebe',

³⁰ Sobre esse termo “extramoral” enquanto um período referente aa um âmbito fora da moral cristã, ler JGB/BM 32.

ou 'o rebanho', ou como quiser chamá-lo se isto aconteceu graças aos judeus, muito bem! jamais um povo teve missão maior na história universal.” (GM/GM I 9)

3.2 O *páthos* do ressentimento

Com a vitória já anunciada da moral judaico-cristã, podemos entender que toda forma de valoração que surge dessa configuração de moral, é gerada por via do *páthos* do ressentimento. Se olharmos de outro modo, Nietzsche estaria sugerindo que o próprio cristianismo é uma forma de extensão do sentimento de vingança dos sacerdotes judeus, uma vez que ambos possuem as mesmas determinações valorativas que visam e agem a partir da inversão dos valores nobres. Ou seja: na figura de Jesus Cristo o ressentimento judeu estaria maximizado e estereotipado, pois, agora o fraco receberia as honras de alguém forte, e, inversamente, aquele que age com vigor e altivez de espírito é demonizado.

Sendo assim, o amor de Cristo não pode configurar-se como negação da vingança judaica sacerdotal, mas sua extensão. Nesse sentido, o Cristianismo teria vindo

[...] do tronco daquela árvore da vingança e do ódio, do ódio judeu - o mais profundo e sublime, o ódio criador de ideais e recriador de valores, como jamais existiu sobre a terra - dele brotou algo igualmente incomparável, um novo amor, o mais profundo e sublime de todos os tipos de amor - e de que outro tronco poderia ele ter brotado?... Mas não se pense que tenha surgido como a negação daquela avidez de vingança, como a antítese do ódio judeu! Não, o contrário é a verdade! O amor brotou dele como sua coroa, triunfante, estendendo-se sempre mais na mais pura claridade e plenitude solar, uma coroa que no reino da luz e das alturas buscava as mesmas metas daquele ódio, vitória, espólio, sedução, com o mesmo impulso com que as raízes daquele ódio mergulhavam, sempre mais profundas e ávidas, em tudo que possuía profundidade e era mau. (GMGM I 8)

Da tradição sacerdotal judaica se erigiu o Cristianismo, o que não muda nessa “passagem de bastão” é o cerne ou o centro das crenças judaicas: o ódio e a necessidade de vingança em relação à moral nobre-aristocrata. Assim, essa “transvaloração” que Nietzsche chama de rebelião da moral escrava, traz consigo uma inversão de valores, que, conseqüentemente, cria valores morais a partir do ressentimento. A partir deste ponto, a discussão não se trata apenas da caracterização dos dois tipos de moral, e sim de compreender como elas nasceram historicamente; e, a partir disso, inferir que “bem” e “mal” dentro das concepções da

utilidade, são, em última análise, a-históricos. E que, “bom” e “ruim”, no sentido histórico, revelam um longo caminho de transmutação ou transformação conceitual que jamais conseguiu pensar “bom” e “ruim” fora do jugo de narrativas fundamentalistas, dadas e acríticas. Voltando a Foucault, trata-se de compreender a origem dos valores morais enquanto proveniência (*Herkunft*) e emergência (*Entstehung*).

A genealogia de Nietzsche, então, critica esse processo a-histórico, e compreende que uma descrição da natureza dos valores deve considerar não apenas o valor já estabelecido, mas a maneira e o modo de ser das existências dos que julgam e avaliam, ou seja, se os que julgam e avaliam vivem e pensam baixamente, logo o valor dos valores por eles criados será determinado pelo elemento diferencial, ou seja, o alto e o baixo. Nesse sentido, as determinações do nobre e do vil não são valores em si, mas são resultantes do elemento diferencial pelo qual se determinará o valor dos valores que por eles é engendrado, ou seja, os valores representam o valor de quem os cria. Isso nada mais é do que a forma como Nietzsche entende, segundo Wotling (2010, p. 33), que a cultura é gerada, a saber: “[a] reciprocidade das influências, o corpo produzindo as interpretações, mas as interpretações, por sua vez, modificando o corpo.” Em outras palavras: o corpo cria valores (interpretações acerca da vida), e esses valores, por sua vez, influenciam no modo de ser (no comportamento) do corpo que os criou. Por isso, é razoável inferir que uma cultura criada por homens ressentidos, cria, da mesma forma, valores ressentidos, assim, tem-se uma cultura ressentida, ou seja, uma cultura cujo os valores atuam contra os próprios agentes culturais.

Doutro modo, pode-se dizer que estamos tratando do caráter dos valores da cultura moderna, que, de acordo com os relatos acima, dá-se como uma cultura da vingança transvertida de moral. Ou seja, a origem do valor da moral já no âmbito da tradição sacerdotal judaico-cristã se dá a partir do sentimento de vingança, o que leva à rebelião da moral dos escravos, que, estendida ao Cristianismo, triunfa sobre a moral dos fortes e, assim, o que emerge desse processo vingativo é determinado pelo elemento diferencial dos ressentidos, dos baixos, dos moralizados, dos reativos, os quais criam valores a partir de suas idiosincrasias.

A partir do ressentimento, então, os valores de “bom” e “ruim” – que no âmbito dos valores nobres eram “bom” enquanto auto afirmação, olhar para si e elevar-se a

partir de si, e “ruim”, como aquilo que não faz parte de minha autoafirmação, de meu modo de ser elevado, aquilo que está fora dos meus valores -, passaram a ser “bom” e “mal”, no sentido de que, “bom” é aquele que padece, que furta-se da dor existencial, o “bom de coração” que se compadece do próximo, aquele que busca a utilidade dos valores, e “mau” passa a ser justamente aquele que a mim causa raiva e ódio, que me provoca o sentimento de vingança, em suma, aquilo que não me serve, que não me é útil. (EIZIRIK; TREVISAN, 2006)

3.2.1 A psicofisiologia do ressentimento

No final da primeira dissertação de GM/GM Nietzsche adentrar no campo psicológico do ressentimento. (GIACCOIA JUNIOR, 2001) Posto isso, nossa tarefa inicial é tão somente definir o conceito de ressentimento partindo das palavras de Nietzsche em GM/GM (I 10). Dessa forma, uma das primeiras descrições acerca do ressentimento é feita por Nietzsche da seguinte forma:

[e]nquanto 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. 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, para poder agir em absoluto - sua ação é no fundo reação. (GM/GM I 10)

Não se pode confundir o triunfante “sim” a si mesmo da moral nobre com o não a um “fora”, um “outro”, um “não-eu” da moral escrava. A moral escrava não quer negar o que está fora dela mesmo para, como a moral nobre, olhar para si e autoafirmar-se. O olhar negativo para fora da moral escrava denuncia seu estado doente/decadente deste o próprio ato de negação, pois trata-se de um estímulo exterior que a faz reagir negativamente, e até mesmo quando ela olha para o mundo, é para negá-lo e constituir o seu próprio mundo, pois, os estímulos exteriores da moral escrava não são afirmativos, e quando ela olha para fora de si, é para projetar seu sentimento de vingança contra tudo que ameaça.

Partindo dessa perspectiva, segundo Giacoia Junior (2001, p. 77-78), “[...] o traço distintivo da moral escravos é que ela brota de uma negatividade originária. Nela a negação constitui, pois, o elemento primeiro e o ato criador: um não dirigido ao fora,

ao exterior a si, à alteridade.” E quando seu olhar é para fora de si, é tão somente para buscar subterfúgios exteriores, ele cria um mundo à sua imagem decadente, “[...] tudo escondido lhe agrada como seu mundo, sua segurança, seu bálsamo; ele entende do silêncio, do não esquecimento, da espera, do momentâneo apequenamento e da humilhação própria.” (GM/GM I 10) Se o nobre-aristocrata é movido pelo *páthos* da distância para autoafirmar-se, o homem do ressentimento é movido pelo *páthos* do ressentimento.

Ele não busca no mundo e naqueles que estão ao seu redor um contraste autoafirmativo, ao contrário, seu olhar para fora de si é tão somente para negar o outro, pois, afirma-se e faz-se na negação. “Trata-se, aqui, de uma avaliação parasitária, reativa, que tem necessidade prévia de um elemento estranho a si para, por antítese, instituir pela via da negação sua própria identidade e seu universo de valores.” (GIACCOIA JUNIOR, 2001, p. 78-79) O homem baixo, de moral escrava, só pode instituir-se a partir de uma inversão daqueles valores outrora discutidos como “bom” e “ruim” dentro da perspectiva avaliadora dos aristocratas. Assim, quando o homem ressentido (movido pelo sentimento de vingança) dirige-se para o seu oposto, ele o faz para que sua avaliação busque no outro toda plenitude de sua mentalidade ressentida, o homem “mau” agora é aquele que busca sua autoafirmação, aquele que olha para si mesmo, aquele que não se vê no outro, o nobre. Em contrapartida, o homem “bom” passa a ser aquele que faz o “bem”, que age de acordo com as necessidades exteriores, o homem altruísta. Assim, o orgulho, o *páthos* do distanciamento, a honra para com os iguais e o desprezo pelos inferiores tornam-se propriedades exclusivas dos homens “maus”.

Nesses termos, tudo que haveria de autoafirmativo na moral nobre, agora, a partir do ressentimento, torna-se inverso – uma transvaloração dos valores, conforme descrito em JGB/BM 46 e 62. Inversão essa que se dá, por exemplo, no desprezo, que para o nobre servia como dispositivo de distanciamento em relação ao seu inimigo, a fim de se elevar, uma vez que “[...] ele não suporta inimigo que não aquele no qual nada existe a desprezar, e muito a venerar [...]” (GM/GM I 10). Já na perspectiva do ressentimento, o desprezo tornou-se uma maneira de “demonizar” e atribuir um caráter negativo ao outro, de modo a inferir, a partir disso, um olhar depreciador ao seu “adversário”. Pois, ele concebeu “o inimigo mau”, “o mau”, e isto

como conceito básico, a partir do qual também elabora, como imagem equivalente, um "bom" - ele mesmo! (GM/GM I 10)

3.3 A teoria das forças: ação e reação

Até aqui parece-nos que o debate girou em torno de uma espécie de exposição de binômio que faz referência à origem de “bom” e “ruim” e “bem” e “mal”, que por sua vez se remetem ao binômio moral nobre e moral escrava. Ademais, esses dois tipos de moral possuem *páthos* diferentes em sua constituição de valor, a saber: o *páthos* da distância e o *páthos* do ressentimento. A partir disso, podemos dizer que outro de binômio se apresenta, o da ação e reação. Ação faz referência a plenitude, espontaneidade de como os nobres se autoafirmam, o seu sim a si mesmo. Já a característica da reação está em opor-se primeiro ao que ela não é, limitando, assim, o outro, nela a negação está em primeiro, e pela negação atinge a *aparência* de afirmação. Por isso, o mundo externo é para ele um estímulo, e, assim, “[...] sua ação é, desde a raiz, reação.” (GM/GM I 10) A exposição de binômios, então, afunila-se para outros pares que compõe a “[...] base fundante da distinção psicológica entre os tipos do nobre e escravo a espécie de distinção fisiológica entre [ação e reação] e, com ela, deixar-nos guiar pelo fio condutor da teoria das forças.” (GIACCOIA JUNIOR, 2001, p. 80) A mencionada teoria das forças é uma constante nas obras de Nietzsche, assim como a teoria da vontade de poder. Para Nietzsche, o próprio mundo, visto por dentro, seria vontade de potência. Assim, a ideia de causalidade e efeito, estaria mais condizente com a realidade se pensada como vontade de potência, pois para Nietzsche

[t]odo processo mecânico, na medida em que é alimentado por uma força eficiente, revela precisamente uma “vontade-força”. Suponho, finalmente, que se chegasse a explicar toda nossa vida instintiva como o desenvolvimento da vontade — da vontade de potência, é minha tese — teria adquirido o desejo de chamar a toda energia, seja qual for, vontade de potência. (JGB/BM 36)

Ocupar-nos-emos por um estante nestes dois termos-chave: vontade e força. Ainda que estes dois termos possuam importância crucial em todo pensamento nietzscheano, por isso são termos-chave, trataremos de apenas defini-los para que possamos seguir o debate. Ora, se quisermos uma definição breve acerca da vontade

de potência, poderíamos dizer que, para Nietzsche, está além da moralidade ou da imoralidade, pois, ela seria a própria vida. (JGB/BM 259)

A vontade de potência, então, seria um processo dinâmico de subjugar e assenhorar-se de tudo que há na vida, seria aquilo que põe a vida em curso por diversas direções através das descargas de força, o vir-a-ser. Nada, dessa forma, seria causado em vista de uma meta ou finalidade, não haveria uma finalidade ou meta última na qual determinaria o início, meio e fim de alguma coisa. A partir da perspectiva da vontade de potência, Nietzsche descreve que as coisas nunca estão determinadas pela sua gênese (como se tudo estivesse pré-determinado a partir da sua origem, de modo a ignorar todos os ínfimos processos presentes entre o arco do seu início ao seu fim), mas estariam realizadas de modo a estarem sempre abertas a novos fins.

Ou seja, se algo existe de modo realizado, sua realização dá-se a partir de uma série de outras atualizações, assim, esse algo estaria sempre sendo “[...] transformado e redirecionado para uma nova utilidade, por um poder que lhe é superior[...]” (GM/GM II 12) Ora, algo só pode ser subjogado e assenhorado por uma determinação superior, nesse sentido, a vontade de potência nunca seria uma causa, mas, sim, uma força que se exprime através da dominância.

Resta-nos agora entender como as forças se exprimem, ou, como Nietzsche entende que as forças atuam nesse processo de subjugação e dominação das coisas. Entretanto, antes disso, devemos recapitular os avanços já alcançados. Em suma, da série de binômios que fazem referência aos tipos de moral, chegou-se às inferências de que a moral do nobre é afirmativa, e a moral do escravo afirma-se aparentemente na negação.

Nesse caso, o modo afirmativo da moral nobre e o modo negativo da moral escrava seriam definidos e diferenciados pela força exercida e descarregada no ato de criação de valores dentro das respectivas morais. Ou seja, a força e seu modo de descarga são aquilo que torna uma ação afirmadora da vida, ou negadora da vida (nesse caso, a ação é desde seu início uma reação). Assim, a moral nobre seria afirmadora da vida pois não necessitaria de estímulos externos para se afirmar, e sua maneira de descarregar a energia acumulada seria espontânea, ao contrário disso, a força da moral de escravo é involuntária, pois precisa de estímulos externos para produzir a aparência de afirmação, quando, em última análise, sua ação é reação.

Aqui, a força está sendo apresentada a partir do diferencial da descarga, pois, ao modo de descarga das forças torna-se o meio pelo qual as morais criam valores, que podem ser afirmadores ou negadores da vida. Para entendermos melhor essa dinâmica, vejamos como Nietzsche trata a relação entre descargas de forças e como essa descarga representa uma atividade³¹, para, enfim, determinar se essa atividade é afirmadora ou não da vida.

A teoria das forças de Nietzsche é bastante explorada na obra FW/GC³² 307, por exemplo, Nietzsche diz que “[...] há em nós um impulso de forças vivas em via de se libertar da sua casca. [...] há em nós qualquer coisa que quer viver e quer afirmar-se.” Associaremos os dizeres deste aforismo aos seguintes dizeres do aforismo 349:

[a] luta pela vida é neste quadro exceção, restrição momentânea de querer viver: o interesse das lutas, grandes e pequenas, continuar a ser aí a preponderância, o aumento, a extensão, a força, conformemente a essa “vontade de poder” que é precisamente o querer viver.

Para Nietzsche, então, as forças que atuam no mundo possuem direcionamento natural à constituição afirmativa da vida. Como poder-se-ia pressupor uma força que se descarregue de modo oposto, a negar a vida? Ou nas palavras de Nietzsche: “[e]xigir da força que não se expresse como força, que não seja um quererdominar, um querer-vencer, um querer-subjugar, uma sede de inimigos, resistências e triunfos, é tão absurdo quanto exigir da fraqueza que se expresse como força.” (GM/GM II 13) Nietzsche, nessa proposição, não está propondo a impossibilidade da existência de forças negadoras da vida que se descarregam involuntariamente. Com efeito, ele está criticando o fato de mesmo no mundo animal as descargas de força não se expressam negativamente, como acontece no modo de valoração da moral escrava, conforme descrito a seguir:

[e] se as ovelhas dizem entre si: “essas aves de rapina são más; e quem for o menos possível ave de rapina, e sim o seu oposto, ovelha - este não deveria

³¹ Segundo Brusotti, o conceito de atividade proposto em GM/GM, passa a não compor as intenções fisiológicas de Nietzsche após a Genealogia. “Ou seja, o conceito que na Genealogia deve integrar a fisiologia, subtraindo-a ao domínio dos ‘homens reativos’, não é mais recorrente nas obras posteriores – desaparece.” (2010, p. 375)

³² A teoria das forças aparece nos textos de Nietzsche a partir dos anos 1881 e 1882, a partir de então passa a ser desenvolvida juntamente com as concepções do *Eterno Retorno*, e ganha maiores contornos em GM/GM III, como uma ferramenta teórica bem desenvolvida e apta à interpretação da tarefa do sacerdote ascético enquanto aplicação da teoria das forças. (C.F. MARINUCCI: *As tensões de força e a tarefa do sacerdote ascético*. 2019)

ser bom? não há o que objetar a esse modo de erigir um ideal, exceto talvez que as aves de rapina assistirão a isso com ar zombeteiro, e dirão para si mesmas: "nós nada temos contra essas boas ovelhas, pelo contrário, nós as amamos: nada mais delicioso do que uma tenra ovelhinha". (GM/GM I 13)

Esse não é um exemplo claro de como seria uma tentativa de “exigir da força que não se expresse como força”? Este exemplo também não demonstra a impossibilidade de tal reação no mundo animal? Sim, para as duas interrogações. Mas aliás, se a moral do escravo se afirma na negação e, em certa medida, consegue “efetivar” a conversão de uma força em uma descarga negativa, como, a propósito, isso acontece? Tentaremos responder a essa questão a partir da noção de atividade e (re)atividade, que poderíamos substituir pelo binômio: ação e reação.

Aqui, como um adendo, devemos lembrar que, para Nietzsche, a ação do ressentido é, com efeito, uma reação desde sua raiz. Uniremos essa inferência a outras, ambas presente na seção 10 da primeira dissertação de GM/GM, que diz: “[...] o ressentimento dos seres aos quais é negada a verdadeira reação, a dos atos, e que apenas por uma vingança imaginária obtêm reparação.” Nietzsche está dizendo que o ressentido furta de si a ação, logo, o homem do ressentimento seria aquele incapaz de evitar o envenenamento, e, por isso, nele reside uma simples reatividade. (BRUSOTTI, 2010)

Exprime-se aqui a necessidade de compreendermos o que seria, antes de mais nada, uma atividade para Nietzsche, já que a contraposição entre ‘atividade’ e ‘reatividade’ ocupa um grau de importância central na GM/GM. (BRUSOTTI, 2010) Ainda na seção 13 da primeira dissertação da GM/GM, Nietzsche diz que “[u]m quantum de força equivale a um mesmo quantum de impulso, vontade, atividade [...]”, pondo ambos os termos como de qualidades iguais, como uma identidade. Mais à frente (Idem I 13) Nietzsche diz que “[...] apenas sob a sedução da linguagem (e dos erros fundamentais da razão que nela se petrificaram), a qual entende ou mal-entende que todo atuar é determinado por um atuante, um "sujeito", é que pode parecer diferente.”

Para Nietzsche, o conhecimento popular assim como a ciência de sua época (incluindo a filosofia) acreditariam na distinção entre a força e a expressão da força. Ex.: “[...] o corisco do clarão”, que, segundo Nietzsche, aquele é tomado como “agente” da ação (*Aktionsagent*), e este “[...] como ação, operação de um sujeito de nome corisco” (Idem I 13). A base dessa crença, como se percebe, está na

compreensão de que toda ação (*Aktion*) resultaria de um “sujeito” atuante. Essa ideia pressupõe, por fim, a liberdade da expressão da força, “[...] como se por trás do forte [sujeito] houvesse um substrato indiferente [expressão da força] que fosse livre para expressar ou não a força”. (Idem I 13)

Entretanto, Nietzsche rechaça essa ideia, ele diz que o erro dessa pressuposição estaria no fato de ela propõe haver uma força da força (o *quantum* da atividade, do impulso e da vontade) como se fosse uma espécie de “ser” por trás do fazer, do atuar, do devir “[...]”. Mas, no entanto, a ideia de um “agente” (*Aktionsagent*) “[...] é uma ficção acrescentada à ação - a ação é tudo.” (Idem I 13) As implicações de se acreditar que a ação da ação é uma expressão da ação, promove uma espécie de favorecimento ao ressentimento, pois, permite que se pense (e se acredite firmemente) que o forte é livre para ser fraco, que a ave de rapina estaria livre para ser ovelha, etc. Desse modo, a atividade fraca pode travestir-se em forte, promovendo, assim, uma real subversão de valores, pela qual os fracos enganam e mentem para si mesmos.

O que acontece é o seguinte: se um *quantum* de força, corresponde a um *quantum* de atividade, pressupondo uma identidade entre *quantum* e a atividade, logo, esses dois termos fazem referência a mesma coisa, ou seja, só há, dessa forma, ação da ação, atividade da atividade. A partir disso, de modo contraditório, a ideia de ação e expressão, pressupõe, respectivamente, a ideia de atividade e (re)atividade, como se houvesse uma atividade alternativa, uma atividade de segunda ordem. A partir dessa dupla “atividade”, os oprimidos podem mentir para si mesmos (adaptar-se). Assim, mentindo, eles “[...] exortam uns aos outros, dizendo, com a vingativa astúcia da impotência: "sejamos outra coisa que não os maus, sejamos bons!" (Idem I 13)

Assim, “bom” seria aquele que se furta à sua real atividade, ou, em outras palavras, “[...] aquele que não ultraja, que a ninguém fere, [...] que remete a Deus a vingança, que se mantém na sombra como nós, que foge de toda maldade e exige pouco da vida, como nós, os pacientes, humildes, justos” (Idem I 13) Nietzsche vê a definição da moral escrava do que é o “bem” como resultante da ideia de uma (re)atividade. Assim, o que se diz “bem” seria traduzido como: “nós, fracos, somos realmente fracos; convém que não façamos nada para o qual não somos fortes o bastante”. (Idem I 13)

A dupla “atividade” implica na adaptação, no falseamento da vida, na mentira que o fraco conta a si mesmo, de que ele é um forte (atividade), mas, expressa-se como fraco (re-atividade) voluntariamente, ou seja, o ressentido mente para si, dizendo que sua fraqueza provém de sua força, que suas ações “boas” provém de uma escolha livre, e, que, essa escolha se dá, não pela natureza de sua atividade (que é fraca), mas, porque eles mesmos querendo ser “bons”, decidiram ser “bons”, fomentando a ideia de um sujeito “agente” da ação. A partir dessa perspectiva, vida adapta-se, inverte-se valores, o forte está livre para ser fraco, o “bom” torna-se “mau”, e, vice-versa, o “mal” torna-se “bem”. Com isso, podemos vislumbrar aspectos do conceito de atividade em GM/GM, bem como o porquê a atividade precede a (ré)atividade (entendida como a adaptação da vida e reação); justificando, assim, a fala de Nietzsche em GM/GM I 10) que diz que a ação do ressentido é, desde o início, reação.

Afinal, se a atividade é o *quantum* de uma força, e, que, portanto, só há força da força, ação da ação, atividade da atividade, então, por que a atividade (força) do fraco se exprime em uma não ação, uma reatividade? Enfim, por que ele não re-age? Desde já, é pertinente recapitularmos que a moral do escravo, a partir do ressentimento, valora a partir de estímulos externos, isto é, uma reação que pressupõe, inevitavelmente, que o ressentido reage e não reage, ao mesmo tempo. Ora, como isso pode ser? A quem o ressentido reage, e a quem ele não re-age?

Sobre isso, Brusotti (2010) faz uma análise do conceito de atividade como capacidade de reagir (*Eigentlichen Aktivität* - real atividade) e a (re)atividade como a incapacidade de reagir (*Eine Aktivität Zweiten Ranges, Eine Blosser Reaktivität* - uma atividade de segunda ordem, uma mera reatividade). Nesse sentido, a GM/GM ao trazer a noção de atividade (*Eigentlichen Aktivität*) representaria um contramovimento à noção dominante de “atividade” das ciências biológicas e fisiológicas contemporâneas - que descreveriam “[...] tudo mecanicamente em termos de reações elementares. (BRUSOTTI, 2010, p. 375).

Nietzsche teria desenvolvido sua noção de reação (*Eigentlichen Aktivität*/real atividade ou capacidade de reação) após GM/GM sob a influência do psiquiatra francês Charles Féré³³, assimilando a ideia [...] segundo o qual a reação imediata, não

³³ A importância das teorias de Féré para as obras que sucedem a Genealogia pode ser notada a partir dos estudos que Lampl e Wahrig-Schmidt dedicaram ao assunto nos anos 1980. (C.F. BRUSOTTI,

inibida, diante da excitação, não apenas tem consequências negativas, mas constitui em si mesma um fenômeno patológico. (BRUSOTTI, 2010, p. 377) Segundo Brusotti, Féré descreve que entre os sujeitos enfraquecidos, degenerados e neuropatas, há “[...] uma necessidade de reação tão urgente e intensa que a representação mental das consequências do ato é completamente apagada.” Assim, a “[...] excitação coloca em jogo uma atividade que se esgota.” (FERÉ *apud* BRUSOTTI, 2010, p. 377) Destarte, Brusotti descreve, a partir de Féré, duas etapas entre a excitação e o esgotamento: 1) “[...] o primeiro efeito de todas essas excitações sensoriais foi um exagero generalizado da motilidade[...]” e 2) “[...] as emoções periféricas [...] primeiro determinam a hiperatividade funcional”. Este último estágio, gera uma falsa sensação de vitalidade, o que torna ao “sujeito” fraco impossível de se negar, fisiologicamente, aos estímulos. Aqui, interessa-nos dizer que Féré postula um círculo vicioso (por isso patológico) que envolve a excitação e a exaustão das forças, que, efetivamente, contribui com nossas descrições acerca da incapacidade de não reagir, ou, expressamente: da incapacidade do ressentido em não resistir aos estímulos externos, é como, segundo Brusotti, Féré determina as circunstâncias patológicas que invalidam a hipótese de que a reação aos estímulos é voluntária.

Voltemos à fala de Nietzsche: “[...] a ação do ressentido é, desde o início reação” (GM/GM I 10). Ainda poderíamos, a partir dessa fala, extrair alguma coisa de esclarecedora acerca da “ação” do homem do ressentimento? Poderia a reação preceder a ação? Ou o inverso, a ação preceder a reação? Parece-nos que o primeiro caso corresponde ao forte, que possui uma real reação, e o segundo caso corresponde ao fraco. Antes de avançar, ainda ecoa a pergunta: como pode o ressentido não agir, se sua ação é uma reação?

Parace-nos uma pergunta retórica, mo entanto, vejamos como Nietzsche a responde, através do seguinte trecho: “[...] o ressentimento dos seres aos quais é negada a verdadeira reação, a dos atos, e que apenas por uma vingança imaginária obtêm reparação.” (GM/GM I 10) Acerca disso, Giacoia Junior (2001) diz que a reação do ressentido não pode ser considerada um “[...] excedente de força [um *quantum* de força – força da força], mas um índice de fraqueza, por conseguinte, não existe a espontaneidade da ação, mas reação consiste na inverso dos valores nobres.”

A resposta para a pergunta: “a quem o ressentido não re-age?” É: o ressentido não reage porque furta-se a ação, e sua reação é uma descarga psíquica, uma vingança imaginária. Olhando de outra maneira, poder-se-ia dizer que: “[o] tipo ressentido é aquele no qual ocorre uma inibição ou bloqueio na capacidade de descarga de energias [excedente de força] e afetos em direção ao exterior.” (GIACOIA JUNIOR, 2001, p. 83) Dessa forma, se voltarmos às duas perguntas supra feitas, quais sejam: poderia a reação preceder a ação? Ou o inverso, a ação preceder a reação?

A resposta para a primeira pergunta é: sim, mediante alguns adendos: a reação precede a ação quando ela é oriunda do ressentimento. Ora, se para a ave de rapina é impossível que se expresse como ovelha, em termos de força, com o homem ressentido é possível que se exprime com a aparência de força mesmo sendo fraco, através do sentimento de vingança. Isso também implica na não-atividade do tipo ressentido, pois, atividade é a descarga excedente da força de modo espontâneo, mas se o tipo ressentido não pode descarregar sua força, pois, sua reação depende de um estímulo externo, logo, tudo aquilo que se julga força oriunda dele, é excedente não da força, mas do instinto de vingança, e, sendo assim, sua reação é um mero reflexo. Segundo Giacoia Junior (2001), “[n]o tipo ressentido acontece uma espécie de disfunção em sua capacidade de descarga psíquica.

Não podendo desembaraçar-se de impressões vividas, em especial das vivências de desprezo [e] da dor.” A incapacidade ou impotência de não conseguir afastar da consciência as vivências do sofrimento, é que distingue todos os binômios trabalhados até aqui, tais como: o forte do fraco, a ação e a reação, o tipo ressentido do tipo nobre e, enfim, o fraco e doente do saudável. A partir disso, entendemos que o ressentimento é a internalização variante do sentimento de vingança.

É nesse sentido que o reflexo externo do tipo sofredor é uma negação do não-eu, pois, o seu processo psíquico consiste em estímulos externos que geram o sentimento de desprazer, “[...] voltando-a para uma causa externa “culpada” pelo [seu] sofrimento, a descarga de um afeto tônico, para apagar da consciência a marca da dor vivenciada, fazendo-a se esquecer do infortúnio e liberando-a para novas impressões [...]” (GIACOIA JUNIOR, 2001, p. 83), o que corrobora com a descrição fisiológica de Féré citada por Brusotti (2010), dos estágios da excitação e do esgotamento, estágios que geram um patológico círculo vicioso gerado pela excitação e pelo esgotamento.

Em suma, o tipo psicológico ressentido, por não possuir a capacidade de valoração espontânea, sua “ação” acaba sendo uma reação psíquica, ele usa os afetos como um sedativo, uma espécie de narcotização para a sua dor, por isso, “[...] o processo psíquico do ressentimento não almeja a descarga externa do afeto pela própria descarga.” (GIACOIA JUNIOR, 2001, p. 83) Assim, sua atividade é uma mera atividade de segunda ordem, e sua descarga psíquica (sua vingança imaginária) provém da procura por estímulos externos, e, portanto, não é espontânea, porém ressentida. (Idem, 2001, 83)

Mas se a dor e o desprazer são afetos que infortunam a todos os homens, por que elas não tornam o tipo aristocrático em um tipo psicológico sofredor e ressentido? Nesse sentido, daremos continuidade aos esclarecimentos acerca das diferenciações entre a força forte e a fraca, tentando compreender como dá-se as valorações daqueles cuja ação gera reais reações, ou reações autenticamente espontâneas.

Sobre isso, Nietzsche diz em GM/GM I 10 que o sofrimento não permanece no homem nobre por causa de sua capacidade de se libertar através do esquecimento. No homem nobre a descarga é espontânea, sua força gera reações reais que, ao saírem, não o fazem por estímulos externos, mas fazem pela necessidade de autoafirmação; assim, não havendo estímulos externos, não há também a necessidade de apoderar-se da consciência, o que propicia o esquecimento, ou uma reação imediata, já que não há um inimigo “mau” que figure como objeto de suas mágoas, e meio pelo qual sua descarga se efetivam. Isto é, o esquecimento é uma capacidade ativa que impede que o ressentimento se instale, o que leva Nietzsche a dizer:

Mesmo o ressentimento do homem nobre, quando nele aparece, se consome e se exaure numa reação imediata, por isso não envenena: por outro lado, nem sequer aparece, em inúmeros casos em que é inevitável nos impotentes e fracos. Não conseguir levar a sério por muito tempo seus inimigos, suas desventuras, seus mal feitos inclusive - eis o indício de naturezas fortes e plenas, em que há um excesso de força plástica, modeladora, regeneradora, propiciadora do esquecimento. (GM/GM I 10)

Na teoria das forças de Nietzsche, forte não é tido como na concepção comum do termo, como aquele que é capaz de subjugar seus inimigos e que usa de violência para impor sua vontade, ou que expressa sentimentos frios e insensíveis. Forte, na GM/GM de Nietzsche, é aquele que possui força plástica de esquecimento, além de

possui também a assimilação interna e é fisiologicamente sadio. “Um homem tal sacode de si, com um movimento, muitos vermes que em outros se enterrariam; apenas neste caso é possível, se for possível em absoluto, o autêntico "amor aos inimigos".” (Idem I 10)

O homem nobre não vê o homem baixo (de moral escrava) como seu inimigo - como acontece com o homem baixo, que vê o homem sem compaixão ou debilidade como “mal” -, seu inimigo é o seu igual, assim, não há nele a necessidade psíquica de internalizar a dor nele desferida, não havendo, dessa forma, uma descarga reflexiva, pois, também, não há um “culpado” de sua dor, no homem nobre não há necessidade de sedativo, ou uma vingança imaginária, pois sua reação provém de uma autêntica ação, e suas descargas são espontâneas (ele escolhe descarregar para fora), nele, a própria descarga expelle os afetos a ele ligados, e, assim, a própria descarga atua como narcotizantes; logo, nele, o ressentimento não envenena, “[...] ele é capaz de sacudir de si certos vermes do ressentimento [...]” (Idem I 10).

Ora, a vingança para os tipos aristocratas não é imaginária, ele pode reagir, ao contrário do tipo psicológico do sofredor, que só reage se imaginariamente. Se, portanto, não há vingança imaginária, o que há - se considerarmos que o ressentimento alcance momentaneamente o homem nobre -, é uma descarga voluntária para fora de si que, por assim dizer, expelle a dor para fora de forma a não precisar reagir a estímulos externos. Aliás, a capacidade de não reagir a estímulos externos é o que Nietzsche define como princípio da espiritualidade; em contrapartida, “[...] cada trivialidade tem sua base na incapacidade de opor resistência a um estímulo – deve-se reagir, saciar cada impulso.” (GD/CI, *O que falta aos alemães*, 6)

Se, portanto, considerarmos tudo que foi posto em perspectiva até agora, podemos dizer que o *páthos* do ressentimento não apenas torna a valoração da moral do escravo uma inversão dos valores da moral nobre, como ela, estaria no centro de toda compreensão da valoração da moral cristã, ou seja, ela agiria como o centro nervoso da moral cristã. Uma simples recapitulação pode dar conta desta inferência, pois, se os valores da moralidade escrava são comprometidos pela falta de ação, ou, melhor, a falta de uma descarga espontânea e a dependência de estímulos externos fazem de sua ação uma reação, assim, ele não age senão por uma reação imaginária movida pelo instinto de vingança, tudo isso somado, resultaria na tentativa de narcotizar sua dor, ora, o tipo ressentido quer minimizar sua dor, ele não possui uma

reação real e imediata capaz de inibir o ressentimento, como, por exemplo o tipo nobre faz através do esquecimento (força inibidora).

O tipo ressentido possui memória da dor (ele a assimila psicicamente), ele é o tipo dispéptico, e é na busca em dar sentido a essa dor que a figura do sacerdote ascético aparece com a proposta de dar sentido a dor gerada pela culpa e má consciência, tornando, portanto, inevitável a união entre tipo sofredor e o sacerdote ascético (assim como na analogia do casamento exposta na subseção 3.2 - *Da rebelião da moral escrava*).

O ressentimento atua, *ipso facto*, como desencadeador de todas as ulteriores reatividades da moral do escravo, inclusive, traz à tona o sentimento de culpa e de má-consciência, ferramentas para a dominação da moral cristã ou moral de rebanho. No entanto, é somente com o ideal ascético que, segundo Brusotti (2000), a história da metafísica pode ser considerada unitária (guardando as descontinuidades) à moral cristã, pois, o sentido que o ideal ascético oferece a dor atua como uma resposta ao *horror vacui* (horror ao vaco/vazio), que faz a vontade preferir querer o nada, que nada quer, configurando, assim, a vontade de nada, ou o niilismo. Ou seja, pra dar sentido a sua dor, o homem passa a querer o nada, a verdade e Deus. Desse modo, já estariam totalmente correlacionados a moral escrava, o ressentimento, o ideal ascético e o cristianismo.

Apesar disso, limitamo-nos à primeira dissertação de GM/GM, já que nossos objetivos passam pela forma como Nietzsche entende o conceito de cultura. Então, se foi descrito no primeiro capítulo que a cultura seria o reflexo da relação entre corpo e suas interpretações oriundas das percepções sensoriais e conscientes, logo, era de nosso interesse demonstrar o método e a aplicação desse método. Ou seja, dentre todas as obras de Nietzsche, certamente, GM/GM apresenta-nos um relato detalhado de como surgiu, fisiopsicologicamente, a cultura judaico-cristã, a partir do *páthos* do ressentimento.

Assim, portanto, é esta cultura que Nietzsche busca transvalorar. São esses valores que antes agiram de modo a transvalorarem primeiramente os valores antigos que Nietzsche enfrenta em seu projeto filosófico. Aqui encerramos esta discussão, tendo ciência de que foi exposto um percurso significativo que trouxe à luz aspectos metodológicos de Nietzsche, assim, como foi exposto, também, os objetivos pretendidos por Nietzsche. Nesse sentido, nos procedimentos genealógicos já estão

presumidos todos os aspectos filológicos, fisiológicos, psicológicos e filosóficos debatidos nos primeiros capítulos, permitindo-nos inferir que se se quer um exemplo claro de como Nietzsche pretende intervir na organização da humanidade, tal intervenção se dá na análise da gênese dos valores engendrados na cultura, que se resumem na moralidade. Ora, não se trata de muda ou modificar valores, o que Nietzsche visa é modificar as formas de apreciações, uma vez que corpo e interpretações influenciam um ao outro, regulamentando as ações humanas.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A hipótese de que o itinerário filosófico da transvaloração de todos os valores enquanto tarefa presente no *corpus* nietzschiano possui como fio condutor um todo metodológico que pode ser entendido como uma psicologia transvalorativa, traz consigo exigências investigativas capazes de esclarecer como Nietzsche articula os aspectos metodológicos que compõe sua filosofia. De modo a colocar-nos diante de um desafio ímpar, pois estabelecer fórmulas para destrinchar o caminho que Nietzsche percorreu em suas tentativas de transvalorar os valores culturais - que outrora foram cristalizados pela insuficiência investigativa da filosofia tradicional - é uma tarefa que também toca na unidade do pensamento nietzschiano. Ou seja, a questão que se buscou responder aqui nesta dissertação habita no centro das articulações metodológicas do *modos operandi* de Nietzsche, pois, foi demonstrado que é impossível conceber a filosofia de Nietzsche sem tratar de seus aspectos filológico, psicológico, fisiológico e genealógico.

Com isso, defendemos que o comprometimento desta dissertação em tratar de conceitos centrais da abordagem filosófica de Nietzsche não se deu de forma arbitrária ou por pura e simples audácia. Sem embargo, a discussão demonstrou que essa exigência metodológica é parte intrínseca de uma questão que busca investigar o modo de agir de Nietzsche enquanto unidade procedimental, isto é, sempre que se investiga algo como uma coesão metodológica em Nietzsche, necessariamente, é comum se defrontar com a complexa articulação que o filósofo coordena em prol de sua ambição filosófica.

Nesse sentido, os resultados que obtivemos estão dispostos em duas partes, uma sobre a cultura como objetivo das transvalorações dispostas pelas obras de Nietzsche e a outra sobre a metodologia articulada como um movimento quadripartido composto pelos aspectos filológico, psicológico, fisiológico e genealógico. A primeira possui apontamentos iniciais ao pôr em debate a unidade temática presente no *corpus* nietzschiano a partir da fórmula “transvaloração de todos os valores”. Como visto, essa expressão surge a partir da segunda fase do pensamento de Nietzsche, no entanto, ela ganha corpo e passa a ser entendida como uma constante necessidade que mobilizaria os esforços de Nietzsche desde sua obra de estreia. Isso fica claro quando

o próprio Nietzsche revela em GD/CI que GT/NT foi a sua primeira transvaloração de todos os valores e também quando ele diz em Eh/EH (*Porque sou um destino* 1), que a tarefa de auto-reflexão da humanidade perpassa pela fórmula transvaloração de todos os valores.

A partir disso, uma série de questões surgem, pois, em consonância com a sua auto biografia intelectual (EH/EH), vemos que é em GT/NT que surge a primeira psicologia, a psicologia dionisíaca. Nesse caso, várias assinalações feitas em EH/EH (*Genealogia da moral*) corroboram para a tese de que a unidade do trabalho de Nietzsche perpassa pela questão do tema e do método, ou seja, os temas não são isolados e nem a metodologia heterodoxa é incoerente. Assim, entendemos que não só há entre GT/NT e GD/CI uma coesão temática como há também uma coesão de procedimento. Ou seja, a importância que o tema da transvaloração dos valores ganha com as assinalações feitas em GD/CI (no prefácio e no capítulo *O que devo aos antigos* 5) sugerem, da mesma forma, que, intrinsecamente, Nietzsche apoiou-se em uma metodologia que, assim como o tema, esteve presente no itinerário filosófico da transvaloração de todos os valores.

Nesse sentido, a natureza do tema exige adequados procedimentos para que se alcance os objetivos por ele propostos. Destas considerações, pudemos entender que o objetivo da transvaloração de todos os valores era promover mudanças fundamentais no modo como o homem cria os valores. Assim, foi descrito que a cultura moderna seria uma espécie de herança de valores que outrora foram engendrados no imaginário humano através de erros da razão que só foram cometidos pela falta de uma profunda investigação do modo em que esses valores foram criados.

Constatou-se, então, que a base desse tipo de valoração era uma inadequada compreensão psicológica da constituição fisiológica do próprio homem. Isto é, na tradição, a filosofia e a psicologia adotaram para suas investigações uma compreensão totalmente idealista do mundo e do homem, buscando bases na filosofia, que por sua vez desde Parmênides, trabalhou arduamente para desqualificar os instintos e os impulsos humanos. A filosofia, nesses termos, radicalizou esse modo de ser (degenerativo/anti-vida) a partir de Sócrates, que ao preferir morrer a viver diante de toda a inconstância e transitoriedade do devir, iniciou um movimento metafísico contra o corpo e suas prerrogativas naturais. Foi visto então que isso

resultou em um primado da racionalidade em detrimento do corpo e suas paixões e instintos (a razão declarou guerra aos instintos de Sócrates ao cristianismo). Nesse sentido, a cultura que se formou, assim como o tipo de homem que dessa cultura surgiu, era caracterizado pela falsificação da realidade e pela crença na exatidão, na unidade e na autonomia do eu em relação à vontade humana.

Trata-se de transfigurar, segundo Giacoia Junior (2001), preceitos populares em doutrinas metafísicas. Nietzsche critica severamente a ideia de um eu uno e de uma vontade que surge de imediato do apelo do sujeito. Essa ideia de vontade e de um eu consciente relega, segundo Nietzsche, uma série de erros e ignora, também, toda a multiplicidade do organismo inconsciente que, antes que as sensações se representem por via das manifestações conscientes, já se faz presente de modo fisiológico, como impulsos e instintos.

A partir disso, foi entendido que não só a filosofia tradicional fomentava o primado do eu consciente, como também importantes campos do conhecimento estavam comprometidos por esses erros., e que esses erros eram justamente viabilizados pela falta de compreensão fisiológica em relação a funcionabilidade do corpo. Nesse sentido, todo movimento de filológico, psicológico, fisiológico e genealógico de Nietzsche se dá como uma forma de naturalização do homem, ou, uma forma de reposicionar o homem diante de sua própria natureza.

Doravante, Nietzsche ao empreender uma naturalização da consciência, acaba descortinando uma íntima relação entre filosofia e psicologia (GIACONA JUNIOR, 2001). A psicologia então passa a integrar a filosofia nietzschiana a partir da exigência de se desconstruir o primado da consciência. Trata-se de transvalorar os valores que foram gerados a partir de interpretações filosóficas e psicológicas que ignoraram a fisiologia do corpo por séculos; para, a partir disso, promover um novo modo de formar valores, isto é, uma nova cultura, a cultura que Nietzsche chama de verdadeira (eKGWB, NF – 1872, 19[33]). Desse modo, cultura e valor estão imbricados na forma em que o homem se organiza e se comporta. Wotling relata essa relação como uma mútua influência entre o corpo e as interpretações que o corpo gera, isso posto, o homem gera interpretações e apreciações, e essas interpretações e apreciações retornam ao homem modificando-o – esse, para Nietzsche, é o processo fisiopsicológico que forma toda cultura.

Aqui já estão unidas psicologia e fisiologia, pois, a filosofia heterodoxa de Nietzsche difere-se da filosofia ortodoxa por incluir o corpo em seu âmbito de investigações. A fisiopsicologia, nesses termos, já está demarcada desde GT/NT, e passa possuir vários objetos de análises no decorrer das fases de Nietzsche, a saber: fisiopsicologia dos impulsos dionisíaco e apolíneo (em GT/NT), a fisiopsicologia do corpo (em JGM/BM), e a fisiopsicologia da vontade de poder, na fase madura (GM/GM; GD/CI), etc.

Aqui entendemos que todas as articulações metodológicas da filosofia de Nietzsche possuíram dois vetores: a filologia e a psicologia. O debate metodológico que o tema da transvaloração exige, perpassa pela compreensão de como Nietzsche articula filologia à psicologia, fisiologia e genealogia. Vemos que à filologia Nietzsche articulou a perspectiva filosófica, e assim ganhou liberdade interpretativa (NASSER, 2015), e à filosofia, Nietzsche anexou a psicologia, e, da mesma forma, a psicologia foi dada como complemento à fisiologia.

Em outras palavras: na busca por alcançar o objetivo da transvaloração de todos os valores, Nietzsche acaba por reformular certos aspectos de algumas ciências importantes de sua época (nesse caso, filologia, psicologia, fisiologia e genealogia). No entanto, a adesão filosófica pela qual essas ciências passaram representa uma autossupressão metodológica promovida por Nietzsche aos métodos tradicionais. Isso nos diz que todo o agir nietzschiano é uma transvaloração. A tudo que Nietzsche se propôs a realizar, principalmente no que se refere aos valores da tradição, ele o fez com o intuito de destruir as bases milenares que as mantinham fortes. Talvez por isso, Foucault diz que Nietzsche abriu uma ferida na linguagem filosófica, que até os dias atuais, não foram cicatrizadas. (DA SILVA MACHADO, 2024)

Ademais, algumas das contribuições alcançadas por essa dissertação apontam-nos que Nietzsche estabeleceu novas perspectivas para se pensar o homem, além de demarcar limites metodológicos para qualquer forma de filosofar que ainda estivesse (ou se pretenda estar) caminhando pela senda da metafísica. Nesse sentido, esta dissertação demonstrou que as formulações de Nietzsche se deram a partir de exigências reais, exigências que, de fato, alinham-se às necessidades da natureza humana. Pois, a transvaloração de uma cultura nada mais é, em Nietzsche, do que o reposicionamento da compreensão que o homem tem de si mesmo e dos fenômenos mundanos.

Nietzsche, mostra que havia um hiato dentro do próprio homem, uma incoerência interna que o fazia lutar contra sua própria natureza. Uma cultura que se formou a partir de valores oriundos de homens teóricos, que só puderam se organizar enquanto comunidade sobre ideais do mundo, de vida, de bem e de mal, bem como tudo que nessa cultura se produziu serviu para distanciar o homem de si mesmo, e, a partir do primado da consciência, tal homem só conhece aquilo que é superficial. Assim, todo agir humano ao tentar se compreender e compreender sua natureza, bem como sua avaliação sobre a vida - dentro do âmbito metafísico - jamais pôde ser considerado uma real imersão na existência, quando muito, tais interpretações apenas arranharam a superfície da realidade.

Em resposta a essa cultura, demonstrou-se que em GM/GM Nietzsche empreende um trabalho histórico que visou naturalizar todo ideal judaico-cristão. Em EH/EH (*Genealogia da moral*), Nietzsche descreve as três dissertações de GM/GM como um trabalho preliminar a uma transvaloração de todos os valores. Por essa razão, esta dissertação encarou o empreendimento feito em GM/GM como uma clara exemplificação de como Nietzsche vê e descreve a real natureza dos valores morais judaico-cristãos. A propósito disso, foi analisada aqui apenas a primeira dissertação de GM/GM, pois, nossa intenção era demonstrar como o procedimento genealógico se relaciona com a filologia através do sentido histórico. A genealogia envolve também em seus procedimentos a psicologia e a fisiologia, pois, genealogicamente se analisa a origem dos valores focando no valor desses valores, isto é, Nietzsche rechaça a convenção comum de que os valores morais surgem da oposição entre bem e mal, e demonstra genealogicamente que tais valores foram engendrados a partir do comportamento dos homens de baixa estirpe.

Ora, na GM/GM estão dispostos ao lado do procedimento histórico-genealógico a fisiopsicologia da vontade de potência. Trata-se de analisar o valor daqueles que geram valores por via da teoria das forças. Assim, estava em voga a psicologia do ressentimento. Isto é, Nietzsche analisa a condição fisiológica e psicológica dos homens de baixa estirpe, que gera valores a partir de uma moral de escravos. E relaciona-os com os valores gerados pelos homens de moral nobre. Dessa forma, na cultura judaico-cristã, bem e mal são uma relação entre fracos e fortes, trata-se de uma inversão de valores que põe como maus aqueles que agem em detrimento dos

bons. O homem de moral baixa vê o outro como inimigo e, incapacitado de agir ou de enfrentá-lo, vingá-se imaginariamente.

Este homem possui uma fisiologia patologicamente comprometida pelo sentimento de vingança, tal fisiologia reflete os valores criados a partir do páthos do ressentimento. Nietzsche descreve essa condição através da vontade de potência, e diz que a ação dos homens ressentidos possui sua característica principal na capacidade de adaptação diante da natureza. Tais homens exprimem-se como fortes mesmo sendo eles fracos. Isso, segundo Nietzsche, não passa de uma mentira que o fraco conta para si mesmo, e, como escrevemos anteriormente, de que ele é forte mas que, voluntariamente, expressa-se como fraco, ou seja, o ressentido mente para si mesmo, dizendo que sua fraqueza provém de sua força, que suas ações “boas” provém de uma escolha livre, e que essa escolha se dá, não pela natureza de sua atividade (que é fraca), mas, porque eles mesmos querendo ser “bons”, decidiram ser “bons”, fomentando a ideia de um sujeito “agente” da ação.

Esta cultura gera homens mentirosos, dissimulados, homens que odeiam a vida, mas que amam o falseamento e, assim, criam aspectos para a vida e para o mundo embasados em mentiras e em conceitos inconcussos, desligados da realidade. Em contrapartida, Nietzsche vê no homem nobre oriundo de uma cultura passada, como um ser que possui coerência interna. Tal homem quando ressentido, não se permite ser envenenado. Ao contrário, tal homem “[...] sacode de si, com um movimento, muitos vermes que em outros se enterrariam; apenas neste caso é possível, se for possível em absoluto, o autêntico "amor aos inimigos".” (GM/GM I 10)

Dessa forma, estão dispostas em GM/GM duas culturas que servem para compreendermos que ainda que a cultura judaico-cristã se pretenda universal e verdadeira, ela não passa de uma perspectiva de valor que outrora também promoveu uma espécie de transvaloração de valores à cultura antiga, mas que, inflada, acaba colapsando e com o advento do niilismo, certamente, a exigência de novos valores acaba direcionando Nietzsche ao seu projeto de transvaloração de todos os valores, que aqui foi entendido como tema central na filosofia nietzschiana que, por sua vez, presume em seu desenvolvimento uma psicologia transvalorativa capaz de abrir caminho para uma nova cultura.

Nesse sentido, portanto, entendemos que a proposta desse pensar uma psicologia transvalorativa que atua através de abordagens fisiopsicológicas e

histórico-genealógicas a fim de promover a tarefa de transvalorar os valores culturais enraizados nos erros metafísicos se faz de extrema importância porque, como visto, as contribuições que se alcança a partir desse tipo de tema são de grande ajuda, no sentido de que, em Nietzsche a questão temática e metodológica sempre representaram, como relata Montinari (1997), grandes entraves desde as primeiras recepções das obras de Nietzsche, entraves esses, que só foram esclarecidos após uma clara organização das obras completas de Nietzsche efetuada por Giorgio Colli e o próprio Montinari a fim de imprimir coerência e unidade ao pensamento de Nietzsche.

Em outras palavras, esta pesquisa segue os apontamentos metodológicos de Montinari, pois, a fórmula “psicologia transvalorativa”, aqui postulada, busca efetivar um modo de compreensão do itinerário nietzschiano que seja capaz de oferecer *insights* sobre a unidade temática e metodológica que permeia a filosofia de Nietzsche, assim, a principal contribuição desta dissertação, seria, ao nosso ver, a tentativa de resumir a complexa articulação metodológica de Nietzsche a partir do termo “psicologia” e resumir, também, a coesão temática a partir do termo “transvalorativa”. Isto é, se a fórmula “transvaloração de todos os valores” condensa, segundo Rubira (2015), o todo conceitual do pensamento de Nietzsche, e, da mesma forma, a transvaloração enquanto tarefa é um empreendimento psicológico, logo, a metodologia aplicada a esse tema pode ser entendida a partir da fórmula: psicologia transvalorativa.

REFERÊNCIAS

ABAD, Alfredo. Nietzsche, entre filología y filosofía. Instantes y Azares: **Escrituras Nietzscheanas**, n. 23, p. 15-30, 2019.

ARALDI, Claudemir. Nietzsche como crítico da moral. Revista **Dissertatio de Filosofia**, v. 28, p. 33-51, 2008.

_____. **NIETZSCHE E KANT: ACERCA DA RELAÇÃO ENTRE MORAL E METAFÍSICA**. Prof. Antonio Cesar Gonçalves Borges Reitor Prof. Daniel Souza Soares Rassier Vice-Reitor Profa. Inguelore Scheunemann de Souza, p. 166, 1995.

BRUSOTTI, Marcos. Descrição comparativa versus Fundamentação: o quinto capítulo de Para Além de Bem e Mal: " Contribuição à história natural da moral". **Cadernos Nietzsche**, v. 37, p. 17-43, 2016.

_____. Europeu e Supraeuropeu: o olhar à distância de Nietzsche. **Estudos Nietzsche**, v. 7, n. 2, 2016.

_____. Reagir e não reagir: filosofia e psicologia no Crepúsculo dos ídolos. **Estudos Nietzsche**, v. 1, n. 2, 2010.

_____. Ressentimento e vontade de nada. **Cadernos Nietzsche**, n. 8, p. 3-34, 2000.

BURNETT, Henry. Ensaio de autocrítica, "ante um olhar mais velho, cem vezes mais exigente, mas não mais frio". **Cadernos Nietzsche**, v. 44, n. 3, p. 77-92, 2023.

CAMPIONI, Giuliano. Nietzsche e a filologia, a filologia e Nietzsche. Minhocas e tesouros: a pesquisa das fontes e a " biblioteca ideal" de Nietzsche. **Cadernos Nietzsche**, p. 15-40, 2013.

_____. Verso qual meta si deve viaggiare. Lettura dell'aforisma 223 da Opinioni e sentenze diverse di Friedrich Nietzsche», **Studia Nietzscheana**, 2014, §§ 54. Disponível em: <<http://www.nietzschesource.org/SN/campioni-2014>.> Acessado em: 09/01/2025.

CORTEZ, Renan. **Para além do realismo e do idealismo**. 2020.

CHAVES, Ernani. Filosofia e filologia, tragédia e catarse: sobre a presença de Aristóteles na formação do pensamento de Nietzsche. **Aisthe**, Rio de Janeiro, v. 6, n. 9, p. 1-18, 2012.

_____. Ler Nietzsche com Mazzino Montinari. **Cadernos Nietzsche**, n. 3, p. 65-76, 1997.

_____. O trágico, o cômico e a " distância artística": arte e conhecimento n'A Gaia Ciência, de Nietzsche. **Kriterion: Revista de Filosofia**, v. 46, p. 273-282, 2005.

DA SILVA MACHADO, Fernando. Para uma autossupressão do método: genealogia como programa genealógico e a dimensão do poder em Nietzsche. **Griot: Revista de Filosofia**, v. 24, n. 1, p. 138-153, 2024.

DE OLIVEIRA, Jelson Roberto. A psicologia como procedimento de análise da moralidade nos escritos intermediários de Friedrich Nietzsche. **Estudos e Pesquisas em Psicologia**, v. 9, n. 3, p. 560-581, 2009.

D'IORIO, Paolo. **El viaje de Nietzsche a Sorrento: una travesía crucial hacia el espíritu libre**. Editorial Gedisa, 2016.

_____. Ontologia e epistemologia no verão de 1881. A virada construtivista de Nietzsche», **Studia Nietzscheana**, 2014, §§ 57, Disponível em: <http://www.nietzschesource.org/SN/diorio-2014> Acessado em: 07/02/2025.

_____. Os quatro momentos da leitura nietzschiana de Afrikan Spir. **Cadernos Nietzsche**, v. 42, n. 2, p. 11-60, 2021.

DREWS, Pablo. O conceito de cultura no período extemporâneo de Nietzsche. **Cadernos Nietzsche**, v. 39, n. 3, p. 31-48, 2018.

EIZIRIK, Marisa Faermann; TREVISAN, Juliano Fontana. **Da genealogia da moral à moral do ressentimento: a crueldade nos bons costumes**. Psicologia: ciência e profissão, v. 26, p. 360-367, 2006.

FOUCAULT, Michel. **Microfísica do Poder**. Organização e introdução de Roberto Machado. 3.ed. Rio de Janeiro: Graal, 1982.

FREZZATTI Jr., Wilson Antonio. **A fisiologia de Nietzsche: a superação da dualidade cultura / biologia**. Ijuí: Editora da UNIJUÍ, 2006^a.

_____. "O PROBLEMA DE SÓCRATES": um exemplo da fisiopsicologia de Nietzsche. **Revista de Filosofia Aurora**, v. 20, n. 27, p. 303-320, 2008.

GIACOIA JUNIOR, Oswaldo. Nietzsche como psicólogo. **UNISINOS**, 2001.

GUAY, Robert. O que é uma crítica da moral? **Cadernos Nietzsche**, v. 43, p. 71-90, 2022.

HARDT, Lúcia Schneider. BIOGRAFIA OU DECLARAÇÃO DE AMBIÇÃO FILOSÓFICA: COMO LER ECCE HOMO DE NIETZSCHE?. **Reflexão e Ação**, v. 23, n. 1, p. 432-445, 2015.

HEIT, Helmut. Perspectivas naturalizantes de Nietzsche em 'Além do bem e do mal'. **Revista Dissertatio de Filosofia**, p. 229-255, 2015

ITAPARICA, André Luís Mota. A genealogia como programa de pesquisa naturalista. **discurso**, v. 48, n. 2, p. 25-41, 2018.

_____. Nietzsche e Paul Rée: o projeto de naturalização da moral em Humano, demasiado humano. **Revista Dissertatio de Filosofia**, v. 38, p. 57-77, 2013.

JEONG, Jihun. O conceito inicial de Nietzsche sobre cultura. **Trans/Form/Ação**, v. 44, p. 229-244, 2021.

JÚNIOR, Newton Pereira Amusquivar. O discurso Das três transmutações e a transvaloração de todos os valores em Nietzsche. **Estudos Nietzsche**, v. 14, n. 2, p. 96-118, 2023.

KELLNER, Douglas. A crítica de Nietzsche à cultura de massas. **Revista Famecos**, v. 7, n. 13, p. 12-22, 2000.

LACERDA, Bruno Amaro. Nietzsche e a igualdade da justiça. **Revista da Faculdade de Direito do Sul de Minas**, v. 33, n. 2, 2017.

MARINUCCI, Angelo. As tensões de força e a tarefa do sacerdote ascético. **Filosofia UNISINOS**, v. 20, n. 2, 2019.

MARTON, Scarlett. Ler Nietzsche como “nietzschiano”: Questões de método. **discurso**, v. 48, n. 2, p. 7-24, 2018.

MELÉNDEZ, Germán. Vertiefung des Pessimismus“ als Schlüssel zur Entwicklung von Nietzsches Denken», **Studia Nietzscheana**, 2015, §§ 40. Disponível em: <<http://www.nietzschesource.org/SN/melendez-2015>>. Acessado em: 18/01/2025.

MONTINARI, Mazzino. Ler Nietzsche: O Crepúsculo dos Ídolos. **Cadernos Nietzsche**, n. 3, p. 77-91, 1997.

_____. Equívocos marxistas. **Cadernos Nietzsche**, v. 12, p. 33-52, 2002.

_____. Nietzsche e décadence, **Studia Nietzscheana**, 2014, §§ 37. Disponível em: <<http://www.nietzschesource.org/SN/montinari-2014c>>. Acesso em: 08/01/2025.

MÜLLER-LAUTER, Wolfgang. O desafio Nietzsche. **Discurso**, n. 21, p. 7-30, 1993.

NASSER, Eduardo. Nietzsche e a reforma metodológica da filologia: o problema da cientificidade no contexto dos estudos clássicos. **Revista Hypnos**, n. 34, 2015.

NIETZSCHE, Friedrich. **Além do bem e do mal: prelúdio a uma filosofia do futuro**; tradução, notas e posfácio Paulo Cesar de Souza, - 1 ed. – São Paulo: Companhia das Letras, 2005.

_____. DE SOUZA, Paulo César. **A gaia ciência**. Editora Companhia das Letras, 2017.

_____. **Crepúsculo dos ídolos: ou como se filosofa com o martelo**. Editora Companhia das Letras, 2017.

_____. **Ecce homo**. Editora Companhia das Letras, 2008.

_____. **Edição crítica digital das obras e cartas completas**, baseada no texto crítico de G. Colli e M. Montinari, Berlim/Nova York, de Gruyter 1967-, editado por Paolo D'Iorio]. Disponível em: <<http://www.nietzschesource.org/#eKGWB>>. Acessado em 02/02/2025.

_____. **Genealogia da Moral: uma polêmica**. Tradução, notas e posfácio de Paulo César de Souza. São Paulo: São Paulo: Companhia das Letras, 2009.

_____. **Homero e a filologia clássica**. Princípios: Revista de Filosofia (UFRN), v. 13, n. 19-20, p. 169-199, 2006.

_____. **Humano, demasiado humano: um livro para espíritos livres**. Tradução, notas e posfácio de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2005.

_____. **Sobre verdade e mentira no sentido extra-moral**. Hedra, 2007.

_____. **Assim falou zaratustra**. Editora Companhia das Letras, 2011.

PLATÃO. **Diálogos** / Platão; seleção de textos de José Américo Motta Pessanha; tradução e notas de José Cavalcante de Souza, Jorge Paleikat e João Cruz Costa. — 5. ed. — São Paulo: Nova Cultural, 1991. — (Os pensadores).

POLANCO, Valentín Fernández. Los precedentes medievales del criticismo kantiano. **Revista de filosofía**, v. 28, n. 2, p. 305-323, 2003.

RAMACCIOTTI, Bárbara Lucchesi. Nietzsche: fisiologia como fio condutor. **Estudos Nietzsche**, v. 3, n. 1, 2012.

_____. Nietzsche e a Fisiopsicologia da Vontade de Potência: Perspectivismo, Genealogia e Morfologia. **Estudos Nietzsche**, v. 9, n. 1, 2018.

RICCARDI, Mattia. O Nietzsche tardio e a tese da falsificação. **Cadernos Nietzsche**, v. 1, p. 131-150, 2014.

SCHACHT, Richard. O naturalismo de Nietzsche. **Cadernos Nietzsche**, n. 29, p. 35-75, 2011.

TAVERNARD, Junior. O corpo na filosofia de Nietzsche: uma perspectiva para pensar a educação. 2021.

WERLE, Marco Aurélio. Linguagem, filologia e interpretação na crítica de Nietzsche à moral e ao direito. **Cadernos de Filosofia Alemã: Crítica e Modernidade**, n. 11, p. 111-126, 2008.

WOTLING, Patrick. A problemática da civilização contra a problemática da verdade. A missão do filósofo segundo Nietzsche. **Cadernos Nietzsche**, n. 26, p. 13-34, 2010.

ZATTONI, ROMANO SCROCCARO. **GENEALOGIA COMO CRÍTICA EM NIETZSCHE**. Dissertação (Mestrado em Filosofia) UNIVERSIDADE FEDERAL DO

PARANÁ PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA. CURITUBA, p. 181.
2017.