

UNIVERSIDADE FEDERAL DO MARANHÃO
PRÓ-REITORIA DE PESQUISA E PÓS-GRADUAÇÃO
DEPARTAMENTO DE PÓS-GRADUAÇÃO
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM CULTURA E SOCIEDADE MESTRADO
INTERDISCIPLINAR

LEONICE DA CONCEIÇÃO PINHEIRO SILVA

DA CONSCIÊNCIA PSÍQUICA À CONSCIÊNCIA MORAL: uma perspectiva acerca do
pensamento de Friedrich Nietzsche entre 1878 e 1887

São Luís, MA

2024

LEONICE DA CONCEIÇÃO PINHEIRO SILVA

**DA CONSCIÊNCIA PSÍQUICA À CONSCIÊNCIA MORAL: uma perspectiva acerca do
pensamento de Friedrich Nietzsche entre 1878 e 1887**

Dissertação apresentada à Linha de Pesquisa 1 -
Expressões e Processos Socioculturais, do Programa de
Pós-Graduação em Cultura e Sociedade, visando obtenção
do título de Mestre em Cultura e Sociedade.

Orientador: Prof. Dr. Flavio Luiz de Castro Freitas

São Luís, MA

2024

Ficha gerada por meio do SIGAA/Biblioteca com dados fornecidos pelo(a) autor(a).
Diretoria Integrada de Bibliotecas/UFMA

da Conceição Pinheiro Silva, Leonice.

DA CONSCIÊNCIA PSÍQUICA À CONSCIÊNCIA MORAL : uma perspectiva acerca do pensamento de Friedrich Nietzsche entre 1878 e 1887 / Leonice da Conceição Pinheiro Silva. - 2024.

99 f.

Orientador(a): Flávio Luiz de Castro Freitas.

Dissertação (Mestrado) - Programa de Pós-graduação em Cultura e Sociedade/cch, Universidade Federal do Maranhão, São Luis, 2024.

1. Consciência. 2. Consciência moral. 3. Genealogia. 4. Nietzsche. 5. Psicologia. I. de Castro Freitas, Flávio Luiz. II. Título.

LEONICE DA CONCEIÇÃO PINHEIRO SILVA

DA CONSCIÊNCIA PSÍQUICA À CONSCIÊNCIA MORAL: uma perspectiva acerca do
pensamento de Friedrich Nietzsche entre 1882 e 1888

Dissertação apresentada à Linha de Pesquisa 1 -
Expressões e Processos Socioculturais, do Programa de
Pós-Graduação em Cultura e Sociedade, visando obtenção
do título de Mestre em Cultura e Sociedade.

Aprovada em: ____/____/____.

BANCA EXAMINADORA:

Prof. Dr. Flavio Luiz de Castro Freitas (orientador)

Doutor em Filosofia

Universidade Federal do Maranhão (UFMA)

Prof. Dr. Luciano da Silva Façanha (Membro interno)

Doutor em Filosofia

Universidade Federal do Maranhão (UFMA)

Prof. Dr. Caio Augusto Teixeira Souto (Membro externo)

Doutor em Filosofia

Universidade Federal do Amazonas (UFAM)

AGRADECIMENTOS

Agradeço profundamente a todos que contribuíram para a realização desta dissertação, um trabalho que representa o culminar de esforços, dedicação e aprendizado.

Expresso minha gratidão ao meu orientador, Flávio Luiz de Castro Freitas, pela orientação sábia, apoio constante, pela paciência e valiosas contribuições, que foram fundamentais para o desenvolvimento deste estudo.

À minha família, cujo amor incondicional e incentivo constante foram a âncora que me sustentou durante esta jornada acadêmica desafiadora. Seu apoio moral e emocional foi indispensável.

Aos amigos, colegas e professores que compartilharam ideias, debates e momentos de descontração ao longo dessa trajetória, agradeço pela troca de experiências e pela construção de um ambiente enriquecedor.

Agradeço também às instituições de ensino e pesquisa que forneceram recursos e suporte para a realização deste trabalho, destacando à Fundação de Amparo à Pesquisa e ao Desenvolvimento Científico e Tecnológico do Maranhão — FAPEMA.

Finalmente, dedico um agradecimento especial a todos que, de alguma forma, contribuíram para a minha formação acadêmica, possibilitando a conclusão desta dissertação. A todos vocês, meu sincero obrigado.

RESUMO

A presente dissertação empreende uma investigação sobre a configuração da genealogia da consciência moral nos escritos de Nietzsche, delimitando-se ao fecundo período compreendido entre 1878 e 1887, marcado pela produção de obras fundamentais do filósofo. A pesquisa delinea três objetivos específicos: i) examinar o percurso da genealogia da consciência moral; ii) explorar o dilema dos valores na genealogia da consciência moral; iii) apresentar a interpretação acerca do animal que promete na vivissecção da consciência. Este estudo se insere de maneira interdisciplinar entre Filosofia e Psicologia, estando alinhado com a linha de pesquisa 1 - Expressões e Processos Socioculturais, assim como com o grupo de estudos em Teoria da Afetividade e Filosofia das Psis, desenvolvido desde a graduação e estendido ao Programa de Pós-Graduação em Cultura e Sociedade. Quanto à metodologia, esta pesquisa adota uma abordagem qualitativa, pautada na interpretação e na atribuição de sentido às fontes bibliográficas relacionadas ao objeto de estudo. Tais fontes consistem exclusivamente em livros e artigos que abrangem o mencionado período analisado. Para delimitar nossa abordagem, optamos por concentrar nossa análise em algumas das principais obras produzidas por Nietzsche durante esse intervalo temporal. Destacam-se, assim, as seguintes obras: *Humano, Demasiado Humano I* (1878), *A Gaia Ciência* (1882), *Além do Bem e do Mal* (1886) e *Genealogia da Moral* (1887). Os métodos empregados priorizam procedimentos de leitura aprofundada e análise crítica. Ao longo do desenvolvimento da pesquisa, realiza-se um mapeamento detalhado da genealogia da consciência moral, evidenciando as transformações conceituais e os pontos cruciais delineados por Nietzsche. Aprofunda-se a compreensão do dilema dos valores, explorando a origem histórica e a natureza contingente dos juízos morais. A interpretação do “animal que promete” emerge como elemento crucial na vivissecção da consciência, lançando luz sobre as complexas dinâmicas entre promessa, esquecimento e construção moral. Este estudo contribui significativamente para o entendimento mais aprofundado da filosofia nietzschiana, oferecendo uma análise abrangente do período selecionado. Ao desvendar a genealogia da consciência moral, busca-se não apenas ampliar o conhecimento acadêmico sobre Nietzsche, mas também provocar reflexões críticas sobre as bases éticas e morais que fundamentam nossa compreensão do humano.

Palavras-chave: Nietzsche; consciência; consciência moral; psicologia; genealogia.

ABSTRACT

This dissertation undertakes an investigation into the configuration of the genealogy of moral consciousness in Nietzsche's writings, focusing on the fruitful period between 1878 and 1887, marked by the production of the philosopher's fundamental works. The research outlines three specific objectives: i) to examine the trajectory of the genealogy of moral consciousness; ii) to explore the dilemma of values in the genealogy of moral consciousness; iii) to present an interpretation of the "animal that promises" in the vivisection of consciousness. This study is interdisciplinary, bridging Philosophy and Psychology, aligned with Research Line 1 - Expressions and Sociocultural Processes, as well as with the study group in Affectivity Theory and Philosophy of Psychologies, developed since undergraduate studies and extended to the Graduate Program in Culture and Society. Regarding methodology, this research adopts a qualitative approach, grounded in the interpretation and attribution of meaning to bibliographic sources related to the study object. These sources exclusively consist of books and articles covering the aforementioned analyzed period. To delimit our approach, we choose to focus our analysis on some of Nietzsche's key works produced during this time interval. The highlighted works include: *Human, All Too Human I* (1878), *The Gay Science* (1882), *Beyond Good and Evil* (1886), and *Genealogy of Morals* (1887). The employed methods prioritize in-depth reading procedures and critical analysis. Throughout the research development, a detailed mapping of the genealogy of moral consciousness is conducted, highlighting conceptual transformations and crucial points outlined by Nietzsche. The understanding of the dilemma of values is deepened, exploring the historical origin and contingent nature of moral judgments. The interpretation of the "animal that promises" emerges as a crucial element in the vivisection of consciousness, shedding light on the complex dynamics between promise, forgetfulness, and moral construction. This study significantly contributes to a deeper understanding of Nietzschean philosophy, offering a comprehensive analysis of the selected period. By unveiling the genealogy of moral consciousness, the aim is not only to expand academic knowledge about Nietzsche but also to provoke critical reflections on the ethical and moral foundations that underpin our understanding of humanity.

Keywords: Nietzsche; consciousness; moral consciousness; psychology; genealogy.

LISTA DE ABREVIATURAS

A	Aurora
BM	Além do Bem e do Mal
CI	Crepúsculo dos Ídolos
EH	Ecce Homo
FP	Fragmentos Póstumos
GC	A Gaia Ciência
GM	Genealogia da Moral
HHI	Humano, Demasiado Humano I

SUMÁRIO

1. INTRODUÇÃO	10
2. UM PERCURSO PARA A GENEALOGIA DA CONSCIÊNCIA MORAL	16
2.1. A relação entre consciência, linguagem e comunicação nos § 11 e § 354 de <i>A Gaia Ciência</i> 16	
2.2. A Psicologia profunda da consciência no § 35 de <i>Humano, demasiado humano I</i>	25
2.3. A Psicologia da consciência enquanto morfologia da vontade de poder no § 23 de <i>Além do bem e do mal</i>	35
3. DO PROBLEMA DOS VALORES À GENEALOGIA DA CONSCIÊNCIA MORAL.....	43
3.1. Pressupostos para o método genealógico no Prólogo de <i>Genealogia da Moral</i>	43
3.2. A “relação entre filosofia, fisiologia e medicina” como estudo dos valores na Primeira dissertação da <i>Genealogia da Moral</i>	49
3.3. A rebelião escrava da moral e o ressentimento na Primeira dissertação da <i>Genealogia da Moral</i> 57	
4. DO ANIMAL QUE PROMETE À VIVISSECÇÃO DA CONSCIÊNCIA.....	67
4.1. Promessa, esquecimento e memória na segunda dissertação da <i>Genealogia da Moral</i>	67
4.2. Genealogia da má consciência na segunda dissertação da <i>Genealogia da Moral</i>	74
4.3. A vivisseção da consciência enquanto crítica dos ideais na Terceira dissertação da <i>Genealogia da Moral</i>	79
5. CONSIDERAÇÕES FINAIS	90
REFERÊNCIAS	98

1. INTRODUÇÃO

O presente trabalho constitui uma continuidade de um Projeto de Iniciação Científica (PIBIC) intitulado *A natureza da relação entre a Teoria da Afetividade da Idade Moderna e a Filosofia da Psicanálise*. Este projeto, orientado pelo Prof. Dr. Flavio Luiz de Castro Freitas, abordou o tema da saúde, analisando-o em diferentes momentos da obra *Ecce Homo*, no contexto do curso de Licenciatura em Ciências Humanas com habilitação em Filosofia.

A conclusão do PIBIC resultou no Trabalho de Conclusão de Curso (TCC) intitulado *O conceito de saúde no Ecce Homo de Nietzsche*¹. No entanto, diante das diversas indagações e visando uma compreensão mais abrangente do tema, identificou-se a necessidade de expandir a pesquisa no âmbito do Programa de Pós-Graduação em Cultura e Sociedade (PGCULT).

O PGCULT visa proporcionar oportunidades de aprofundamento para profissionais nas áreas de ciências humanas, sociais e tecnológicas, conduzindo pesquisas que demonstrem proficiência no uso de instrumentos teórico-metodológicos. Integrando-se ao domínio interdisciplinar, o programa estabelece conexões entre as ciências humanas e sociais, incorporando disciplinas dedicadas às indagações inerentes às humanidades.

Esta dissertação está inserida na Linha de Pesquisa 1 (Expressões e Processos Socioculturais) do PGCULT, dedicada à investigação das dinâmicas e interações entre indivíduos e comunidades, examinando práticas, representações e manifestações estéticas, artísticas e simbólicas. Além disso, a linha aborda conhecimentos culturais e filosóficos subjacentes, explorando elementos relacionados à comunicação, etnicidades, sociabilidade, identidades, gêneros e memórias.

O projeto de pesquisa foi refinado para colaborar significativamente com o Grupo de Estudos em Teoria da Afetividade na Idade Moderna, bem como com a Filosofia das Psicologias e das Psicanálises, sob a égide do CNPq e sob a coordenação do Prof. Flávio Luiz de Castro Freitas, na Universidade Federal do Maranhão (UFMA). Esta pesquisa visa aprofundar a exploração da confluência entre a Filosofia e a Psicologia nas obras de Friedrich Nietzsche, entrelaçando esta análise com uma abordagem sobre Teoria da Linguagem e Teoria da Saúde.

Essa adaptação visa não apenas enriquecer a compreensão filosófica do tema da consciência, mas também contribuir para a construção de uma pesquisa institucional. A

¹ Publicado na Revista *Aufklärung* em 2022.

realização desta pesquisa permitirá à Universidade Federal do Maranhão participar ativamente das discussões nacionais sobre Filosofia da Psicologia e Filosofia da Saúde, produzindo ferramentas teóricas que esclarecerão as perspectivas que permeiam o tema da afetividade e as relações entre Filosofia, Psicologia e outras áreas da saúde.

É importante destacar que as investigações no âmbito da Filosofia da Psicologia e da Filosofia da Saúde, conforme analisadas nas obras de Nietzsche, se inserem no conceito inovador do “filósofo como médico da civilização”. Este enfoque transcende o pensamento nietzschiano, encontrando paralelos em figuras notáveis como Rousseau, Bergson, Deleuze e Lapoujade. Esses pensadores desenharam uma trajetória temática não convencional e pouco explorada, que se posiciona na interseção entre a História da Filosofia e a História da Psicologia (Freitas, 2019). Além disso, um aspecto fundamental que justifica a realização desta pesquisa é a expectativa de que suas contribuições teóricas ultrapassem os limites da filosofia, promovendo interações enriquecedoras com diversas outras disciplinas do conhecimento.

No contexto do PGCULT, que se delineia como um domínio interdisciplinar, estabelecendo conexões entre as ciências humanas e sociais, é crucial destacar que a concepção de interdisciplinaridade adotada se alinha com as diretrizes da CAPES. Esta aborda a interdisciplinaridade como a convergência de áreas do conhecimento distintas, contribuindo para o avanço das fronteiras da ciência e tecnologia, proporcionando a transferência de métodos entre diferentes esferas do saber.

Especificamente no caso da presente dissertação, ela está situada numa zona de discussão entre a filosofia, psicologia, psicanálise, linguagem e saúde, cuja transferência de conhecimentos entre ambas as áreas é marcada por uma implicação mútua de argumentos que demarcam a interdisciplinaridade entre a Epistemologia da Psicologia e a Psicologia da Moral.

Na verdade, do ponto de vista das obras do autor estudado (Friedrich Nietzsche), uma Epistemologia da Psicologia se faz perceber na hipótese da formação da consciência psíquica através da linguagem² e da comunicação. Já uma Psicologia da Moral está presente na tese sobre os sentimentos envolvidos na gênese dos juízos morais. Por fim, em certo sentido, a genealogia da moral, enquanto método e seara de estudos, pode ser situada em alguma

² Quanto à questão da linguagem, é importante mencionar que inicialmente incluímos um capítulo dedicado ao exame do problema da linguagem, fundamentando nossa análise em textos chave como *Sobre verdade e mentira no sentido extramoral*, *A Gaia Ciência* e *Aurora*. Contudo, após considerações da banca de qualificação, optamos por excluir esse capítulo da dissertação para assegurar uma concentração mais estrita no tema principal. De maneira similar, decidimos não incluir *Assim Falou Zaratustra* na nossa análise. Essa decisão foi tomada devido às limitações de tempo e à densidade de conteúdo da obra, que, apesar de ser extremamente rica em informações, desviaria o foco do escopo original da pesquisa.

interseção entre esses dois domínios. Isso pode ser verificado, inclusive, no título adotado para este trabalho: *Da consciência psíquica à consciência moral: uma perspectiva acerca do pensamento de Friedrich Nietzsche entre 1878 e 1887*.

Posto isso, é possível afirmar que Friedrich Nietzsche enquanto autor, incorpora em seus escritos, elementos da filologia, filosofia, história, antropologia cultural, etnologia, semiótica, linguística e literatura. Essa composição de conhecimentos confere à sua obra uma feição de escola da suspeita constante, onde as manifestações culturais delineiam o percurso em direção ao significado oculto presente em sua origem, evolução e transformação.

Destaco, ademais, dois artigos que foram publicados ao longo do percurso no Mestrado, os quais integram esta pesquisa: *O Conceito de saúde no Ecce Homo de Nietzsche* e *A autobiografia filosófica em Jean-Jacques Rousseau e Friedrich Nietzsche*. Nietzsche é reconhecido como um filósofo desprovido de um sistema rigidamente definido, sendo que sua produção escrita é predominantemente composta por aforismos. Sua abordagem literária, fluida e metamórfica, reflete a influência marcante de sua formação em Filologia, a qual devidamente permeia sua produção intelectual (Silva; Façanha; Freitas, 2023). Por conseguinte, essa abordagem se desdobra em um vasto campo, permitindo interações significativas com o pensamento de outros autores.

A filosofia nietzschiana, caracterizada por uma crítica incisiva aos valores convencionais e uma análise profunda da natureza humana, continua a desafiar e inspirar estudiosos em diversas áreas do conhecimento. Nesse contexto, nossa pesquisa tem como propósito central explorar o seguinte problema: **Como se configura a genealogia da consciência moral nos escritos de Nietzsche?** especificamente entre os anos de 1878 a 1887, período que engloba importantes obras do filósofo.

Para delimitar nossa abordagem, optamos por concentrar nossa análise em algumas das principais obras produzidas por Nietzsche durante esse intervalo temporal. Destacam-se, assim, as seguintes obras: *Humano, Demasiado Humano I* (1878), *A Gaia Ciência* (1882), *Além do Bem e do Mal* (1886) e *Genealogia da Moral* (1887) que visa focalizar as contribuições mais relevantes do filósofo para a investigação, proporcionando uma análise aprofundada sobre a temática em questão.

A pesquisa está dividida em cinco partes: introdução, três seções correspondentes aos objetivos específicos e considerações finais. Os objetivos específicos são: i) examinar o percurso da genealogia da consciência moral; ii) explorar o dilema dos valores na genealogia da consciência moral; iii) apresentar a interpretação acerca do animal que promete na vivissecção da consciência.

Esses objetivos podem ser decompostos a partir das seguintes perguntas: Como o filósofo escolhe percorrer a genealogia da consciência moral? De que maneira se estabelece a relação entre os valores morais e a consciência moral? Quais são os pressupostos e procedimentos que compõem o trajeto na elaboração dessa genealogia?

A metodologia adotada compreende abordagem, fontes e métodos. A abordagem é qualitativa, pois a principal atividade foi interpretar e atribuir sentido às fontes bibliográficas relacionadas ao objeto de estudo. As fontes consistem exclusivamente em livros e artigos. Quanto aos métodos, predominam os procedimentos de leitura.

O planejamento da pesquisa envolveu várias fases, desde a seleção do novo tema até a revisão bibliográfica preliminar, análise do conteúdo, formulação do problema de pesquisa, desenvolvimento do plano de estudos, identificação de fontes relevantes e obtenção de materiais, físicos e virtuais. A leitura dos textos nietzschianos, complexa e desafiadora, foi abordada com a utilização de comentadores como Scarlett Marton, Oswaldo Giacoia e Deleuze³, visando manter a confiabilidade e cientificidade da pesquisa.

Durante a pesquisa, foram examinados dois conceitos distintos para o termo “consciência”: *Bewußtsein* e *Gewissen* em alemão, traduzidos como “consciência” (compreendida como consciência psicológica/psíquica) [*Bewußtsein*] e “consciência moral” [*Gewissen*]. Este momento configurou-se como o ponto de partida para a presente investigação.

A partir de 1878, em *Humano, Demasiado Humano I*, o filósofo concentra-se de maneira decisiva na psicologia, criticando a má observação da psicologia na Europa e acusando os psicólogos modernos de ignorar a verdadeira essência humana. Nietzsche propõe, nesse contexto, uma psicologia isenta de preconceitos morais, objetivos predefinidos, cegueira intelectual e ilusões, desenvolvendo assim uma nova concepção de saúde como afirmação da vida.

Na primeira seção, abordaremos a relação entre consciência (*Bewusstsein*), linguagem e comunicação estabelecida na obra *Gaia Ciência* (1882), assim como o que Nietzsche designará como Psicologia Profunda e Fisiopsicologia. O filósofo critica a sobrevalorização da unidade da consciência, herdada do platonismo, propondo uma reavaliação crítica para novas

³ A relação entre Deleuze e a obra de Nietzsche transcende a mera esfera do comentário, adquirindo uma dimensão mais profunda e substantiva. Neste contexto, Deleuze não se posiciona simplesmente como um comentador, mas assume uma postura que vai além, caracterizando-se por uma abordagem mais abrangente e significativa. O cuidado foi tomado para agir com a máxima cautela, reconhecendo a importância de não subestimar a complexidade dessa relação. Em vez de uma conexão superficial, o engajamento de Deleuze com as obras nietzschianas revela uma profunda imersão e uma interpretação que busca ir além dos limites de uma mera análise.

perspectivas no entendimento da psique humana. Destaque-se que, em *Gaia Ciência*, ele ressalta a superficialidade da consciência e enfatiza os instintos como forças mais poderosas (GC/GC, § 11).

O filósofo busca uma psicologia que desvende os sentimentos morais, contestando a necessidade metafísica e propondo uma abordagem profunda, recusando a consideração da psicologia como parte da filosofia geral. Ele a encara como a ciência dos sentimentos morais, que requer uma “arte da dissecação e composição psicológica na vida social de todas as classes, onde talvez se fale muito das pessoas, mas não do ser humano” (HH/HH I, § 35), uma dissecação minuciosa para esclarecer suas origens e história. Para Nietzsche, a vontade de poder é crucial para investigar as motivações e impulsos que moldam nossas ações, ultrapassando a superfície visível da consciência, como demonstrará em *Além do Bem e do Mal* (1886), ao tratar de uma fisiopsicologia.

Na segunda seção, exploraremos a relação entre os valores morais e a consciência moral. Nietzsche destaca que os valores morais não têm origem na razão, surgindo de complexos processos históricos, sociais e psicológicos, frequentemente marcados por elementos como violência, ressentimento e vontade de poder. Ele questiona a premissa tradicional da fundamentação racional e universal da moral, explorando raízes profundamente enraizadas na experiência humana. A abordagem genealógica de Nietzsche analisa a origem e desenvolvimento dos valores morais modernos, como bem, mal, culpa, responsabilidade, consciência e compaixão, mostrando como esses valores resultam de uma inversão dos valores originários da vida, contribuindo para o enfraquecimento e niilismo da humanidade.

Por fim, na terceira seção, nos aprofundaremos nas segunda e terceira dissertações de *Genealogia da Moral* (1887). Ao explorar temas como a promessa, esquecimento, memória, má consciência e ideal ascético, Nietzsche destaca a paradoxal capacidade humana de fazer promessas, colocando-a como um desafio imposto pela natureza ao homem. Ele questiona se criar um animal capaz de prometer não é, de fato, a tarefa paradoxal que a natureza impôs ao homem. Explorando a faculdade do esquecimento, Nietzsche relaciona sua deterioração ao surgimento do tipo ressentido, cujo ressentimento é crucial tanto na modelagem das forças quanto na compreensão do fenômeno patológico.

A consciência moral, emergindo como uma forma de violência dirigida ao indivíduo, inicialmente se manifesta como uma má consciência de natureza animal. Essa má consciência, desprovida inicialmente de atributos conscientes ou morais, passa por um processo prolongado antes de adquirir a tonalidade moral característica de uma consciência de culpa, posteriormente interpretada como pecado.

Tendo estabelecido o contexto e os objetivos desta pesquisa na introdução, agora nos voltamos para a exploração detalhada da genealogia da consciência moral em Nietzsche, iniciando com um percurso que nos levará pelas dinâmicas entre consciência, linguagem e comunicação.

2. UM PERCURSO PARA A GENEALOGIA DA CONSCIÊNCIA MORAL

2.1. A relação entre consciência, linguagem e comunicação nos § 11 e § 354 de *A Gaia Ciência*

Nietzsche, ao adotar a abordagem “filosofar a golpes de martelo”⁴, propõe uma reavaliação radical da consciência, desafiando as concepções tradicionais e estabelecendo as bases para nossa exploração. A relação entre consciência, linguagem e comunicação, segundo Nietzsche, desenvolve-se amadurecidamente a partir dos escritos de 1882⁵. A análise crítica de Nietzsche em relação à moral, religião e metafísica tem o potencial de desestabilizar a concepção tradicional de uma “alma” ou “eu” substancial e unitário, desafiando a ideia de uma essência fixa que governa nossas ações e pensamentos.

A reconstituição da gênese da consciência empreendida por Nietzsche possui um caráter hipotético devido à natureza especulativa e conjectural inerente ao método genealógico por ele adotado. A abordagem genealógica de Nietzsche não busca estabelecer uma narrativa factual ou histórica precisa, mas sim lançar luz sobre os processos e condições que deram origem a determinados conceitos, valores e instituições.

Ao adotar uma perspectiva genealógica, Nietzsche propõe hipóteses explicativas sobre como certos fenômenos, como a consciência, se desenvolveram ao longo do tempo. Ele não está interessado em reconstruir um passado objetivo, mas sim em investigar as relações de poder, as motivações inconscientes e as influências culturais que moldaram a formação desses conceitos.

⁴ “Filosofar a golpes de martelo” é uma expressão criada pelo filósofo em sua obra *Crepúsculo dos Ídolos* (1888). Neste contexto, Nietzsche utiliza a metáfora do martelo para simbolizar a forma contundente e incisiva com a qual a filosofia deve questionar e desconstruir conceitos estabelecidos. A expressão sugere uma abordagem filosófica que não teme confrontar ideias preestabelecidas, buscando a verdade por meio da crítica. Do ponto de vista metodológico e rigoroso, significa derrubar ídolos, ou seja, implica em derrubar idealizações cuja fundamentação seja questionável de um ponto de vista genealógico. Como pode ser observado logo no Prólogo, “há mais ídolos do que realidades no mundo [...] fazer perguntas com o *martelo* e talvez ouvir, como resposta, aquele celebre som oco que vem de vísceras infladas” (CI/CI, Prólogo).

⁵ Vale ressaltar que os fragmentos que abordam esses temas se manifestam de maneira dispersa em suas obras, formando um corpo não linear. Além disso, existem outros escritos anteriores que Nietzsche aborda o tema da linguagem, especialmente em *Verdade e mentira no sentido extramoral*, escrito póstumo do jovem Nietzsche do ano de 1873. Ele examina a natureza da verdade e da mentira em um contexto que transcende as noções morais tradicionais. Nietzsche argumenta que a distinção entre verdade e mentira não pode ser reduzida a uma simples dicotomia moral; em vez disso, deve ser entendida em termos de poder, perspectiva e interpretação. No âmbito extramoral, Nietzsche sugere que a verdade e a mentira não devem ser encaradas apenas como conceitos éticos, mas como instrumentos de poder e expressão da vontade de poder.

O aforismo 11 de *A Gaia Ciência* aborda a relação entre a consciência e a evolução orgânica. Nietzsche consolida seu empreendimento filosófico, salientando a superficialidade da consciência e exaltando os instintos como elementos mais fortes que a própria consciência. Ao desafiar as crenças anteriores, define-a como uma função em constante crescimento e mudança:

A consciência é o último e derradeiro desenvolvimento do orgânico⁶ e, por conseguinte, também o que nele é mais inacabado e menos forte. Do estado consciente vêm inúmeros erros que fazem um animal, um ser humano, sucumbir antes do que seria necessário, ‘contrariando o destino’, como diz Homero (GC/GC, § 11).

Nesse contexto crítico, a consciência perde seu estatuto privilegiado como faculdade essencial, pois agora ela “pode ter sua proveniência vinculada a um vir-a-ser, a um processo de constituição, a uma espécie de *pré-história*, [...] se apresenta, para Nietzsche, como um processo formativo conduzido sob a imposição de um comando, de um ‘é preciso’” (Giacoina, 2001, p. 36 – 37).

Como resultado, o pensamento consciente, que por muito tempo foi considerado o pensamento por excelência, é submetido à análise de Nietzsche. Ele investiga a estreita associação da noção de consciência com o ato de pensar, contestando a premissa de que o pensamento consciente representa o pensamento em sua totalidade.

Por longo período o pensamento consciente foi tido como o pensamento em absoluto: apenas agora começa a raiar para nós a verdade de que a atividade de nosso espírito ocorre, em sua maior parte, de maneira inconsciente e não sentida por nós; mas eu penso que tais impulsos que lutam entre si sabem muito bem fazer-se sentidos e fazer mal *uns aos outros* [...] (GC/GC, § 333).

O projeto filosófico de Nietzsche em questão parece envolver uma crítica a uma imagem predominante do pensamento. Suas críticas direcionam-se, sobretudo, à “imagem *dogmática* de pensamento”⁷, que teria exercido domínio sobre o pensamento ocidental e seus filósofos

⁶ Nos fragmentos póstumos o autor corrobora com esse pensamento, reafirmando que “a consciência é tardia, parcamente desenvolvida, exposta a finalidades exteriores e aos mais toscos erros, até mesmo *essencialmente* algo falsificador, tosco, sintético” (FP/FP 7 [9] do final de 1886/primavera de 1887).

⁷ Essa noção é desenvolvida por Deleuze na obra *Nietzsche e a filosofia*, Cap. III, parte 15. Na imagem dogmática do pensamento, a filosofia é frequentemente vista como uma busca pela verdade ou uma tentativa de representar o mundo como ele é. Isso envolve a ideia de que o pensamento deve seguir regras rígidas e estruturas fixas para alcançar esse objetivo. A filosofia tradicional muitas vezes se baseia em conceitos universais e categorias fixas para compreender a realidade. Deleuze ainda aponta que nessa imagem de pensamento, o verdadeiro é concebido como universal abstrato. Nesse sentido, “nunca se faz referência a forças reais que *criam* o pensamento, nunca se relaciona o próprio pensamento com forças reais que ele supõe *como pensamento*. Nunca se relaciona o verdadeiro com o que ele pressupõe” (Deleuze, 2018, p. 133).

predecessores. Em contraposição à preponderância da hegemonia da consciência, o filósofo elabora considerações meticulosas.

Giaccoia (2001, p. 42) contribui para essa perspectiva ao destacar que “a consciência não pode mais ser pensada como atributo essencial da substância ‘Eu’, nem mesmo — uma vez destituída daquela dignidade ontológica que lhe atribuía a metafísica dogmática — como a percepção transcendental”, conforme a proposta de Kant⁸. Nietzsche desafia a visão ontológica e metafísica da consciência.

Pensam que nela está o âmago do ser humano, o que nele é duradouro, derradeiro, eterno, primordial! Tomam a consciência por uma firme grandeza dada! Negam seu crescimento, suas intermitências! Veem-na como ‘unidade do organismo’! — Essa ridícula superestimação e má-compreensão da consciência tem por corolário a grande vantagem de que assim foi impedido o seu desenvolvimento muito rápido (GC/GC, § 11).

A leitura deleuziana complementa a abordagem nietzschiana, considerando a consciência como “um sintoma, nada mais do que um sintoma de uma transformação mais profunda⁹ e da atividade de forças de uma ordem que não é espiritual” (Deleuze, 2018, p. 55). Nesse sentido, a consciência é a região do eu afetada pelo exterior¹⁰. A consciência, não é a fonte primordial da experiência ou identidade, mas um efeito de processos mais fundamentais que ocorrem além da esfera consciente, “todo *movimento* como sinal de um acontecimento interno: — ou seja, a parte enormemente superior de todo acontecimento interior nos é dada apenas como sinal” (FP/FP 7 [9] do final de 1886/primavera de 1887).

⁸ A crítica subsequente de Kant, ao questionar a concepção de consciência substancializada proposta por Descartes, culmina na construção de uma nova forma de consciência, purificada e, em princípio, transcendental. Para Nietzsche, Kant concebe essa consciência como uma forma vazia que se torna o fundamento universal do conhecimento.

⁹ Quando Deleuze se refere a uma “transformação mais profunda”, ele está apontando para as mudanças e processos subjacentes que moldam a experiência humana e a própria natureza da realidade. Essas transformações vão além da esfera da consciência e podem estar relacionadas a forças, processos e dinâmicas que ocorrem em níveis mais profundos da existência. Deleuze não está se referindo a aspectos espirituais ou transcendentais da existência, mas sim a elementos não espirituais, como processos naturais, forças materiais, dinâmicas sociais, entre outros, que contribuem para a formação da consciência.

¹⁰ Na interpretação de Deleuze (2018, p. 55), “a consciência é menos definida em relação à exterioridade, em termos de real, do que em relação à *superioridade*, em termos de valores. Essa é a diferença essencial numa concepção geral do consciente e inconsciente. Em Nietzsche, a consciência de um inferior em relação ao superior ao qual ele se subordina ou ‘se incorpora’. A consciência nunca é consciência de si, mas consciência de um eu em relação ao si que não é consciente. Não é consciência do senhor, mas consciência do escravo em relação a um senhor que não tem que ser consciente”. Nesse sentido, existe um servilismo da consciência que atesta a formação de um corpo superior.

A consciência, longe de ser uma propriedade intrínseca ao sujeito, revela-se como uma relação de subordinação ou incorporação a um outro ente que predetermina tanto os valores quanto o sentido da existência. Nesse sentido, a consciência assume a configuração de uma forma de dependência e fragilidade, em evidente contraste com a imponente e a autonomia inerentes ao “inconsciente”. Este último, ao contrário da concepção usual como instância psicológica, emerge como uma potência criativa que se expressa de maneira vívida na arte, na filosofia e na própria existência cotidiana.

Nesse sentido, evidencia-se um servilismo intrínseco à consciência que atesta a formação de um corpo superior. Nietzsche, diante desse cenário, sustenta a crença de que a consciência está profundamente entrelaçada com a linguagem. O filósofo pressupõe que a consciência, muitas vezes excessivamente enaltecida por seus contemporâneos, é, na realidade, uma rede de conexões entre indivíduos. Tudo aquilo que alcança a esfera da consciência é resultado de uma obrigação avassaladora que governou a existência humana por um período considerável. Desse modo, ações, pensamentos, sentimentos e movimentos que penetram em nossa consciência têm como fundamento primordial a obrigação.

Adicionalmente, Nietzsche propõe a existência de uma racionalidade inconsciente em harmonia com o corpo e os impulsos, subvertendo ainda mais a perspectiva tradicional. Essa proposição contrapõe toda uma tradição filosófica, desde Sócrates até o idealismo alemão, perpassando pelos filósofos medievais, Descartes, Leibniz e outros precursores da filosofia moderna. O filósofo sugere que a consciência representa apenas um aspecto parcial e limitado de nossa experiência, enquanto elementos “inconscientes”¹¹ e corporais desempenham um papel igualmente significativo na formação de nossa subjetividade. Tal perspectiva implica, portanto, em uma reavaliação radical da concepção tradicional da consciência e de seus fundamentos filosóficos.

A concepção de consciência passou por evoluções significativas, em Marton (2009, p. 177), encontramos o seguinte esclarecimento:

Primeiro, de mero órgão, passou a princípio unificador do organismo: núcleo do homem; depois, tornou-se o que o faz ser o que é: sua essência; então, volatizou-se e converteu-se em alma; por fim, ampliou-se e, projetada no mundo — e mesmo *atrás* dele —, transformou-se em Deus, modo superior do

¹¹ Utiliza-se da argumentação de Marton (2009, p. 181), para pensar o “inconsciente”: “Se no quadro do pensamento nietzschiano fosse possível discorrer sobre o inconsciente, ele seria justamente essa região que não se expressa em palavras, o domínio que escapa à linguagem”. Por esse motivo, o pensamento que se torna consciente é apenas uma pequena parcela dele, é apenas essa ínfima parte que se expressa pela linguagem. Todavia, o inconsciente em Nietzsche não existe enquanto um conceito abertamente formulado. Podemos presumir, que se trata de atividades pulsionais.

ser, instância última, critério supremo de valor. Subestimando a consciência, perdeu-se de vista que ela é infinitamente menos importante que as funções animais.

Querer, sentir e pensar, ambos estão disseminados pelo organismo, são impulsos que se expressam por meio das palavras. Da mesma forma, Nietzsche compreende que pensamentos, sentimentos e impulsos existem no âmbito orgânico, fisiológico — nas células, tecidos e órgãos — logo, os processos psicológicos se estabelecem na fisiologia.

Nietzsche propõe uma “incorporação do saber”¹² como projeto filosófico, questionando a coexistência da verdade com os erros incorporados pela humanidade em sua busca por sobrevivência.

Por acreditarem já ter a consciência, os homens não se empenharam em adquiri-la — e ainda hoje não é diferente! A tarefa de *incorporar o saber* e torná-lo instintivo é ainda inteiramente nova, apenas começa a despontar para o olho humano, dificilmente perceptível — uma tarefa vista apenas por aqueles que entenderam que até hoje foram incorporados somente os nossos *erros*, e que toda a nossa consciência diz respeito a erros! (GC/GC, § 11).

Nesse contexto mais amplo, a consciência assume um papel fundamental na interpretação e filtragem das experiências humanas, bem como na formulação da linguagem e dos valores morais. Para compreender essa relação complexa, é essencial analisar dois pontos essenciais na filosofia de Nietzsche: *a subordinação da consciência aos instintos*¹³ e a função *da consciência como filtro da linguagem*.

¹² Nietzsche propõe a ideia de uma “incorporação do saber” como um projeto filosófico. Isso se baseia na observação de que a humanidade, ao longo da história, incorporou concepções errôneas à sua compreensão do mundo devido à sua utilidade para a sobrevivência. Ele questiona até que ponto a verdade pode coexistir com esses erros incorporados. Essa investigação o leva a uma análise da lógica subjacente ao funcionamento do corpo humano, explorada nos primeiros anos da década de 1880.

¹³ No verbete “Instinto” do *Dicionário Nietzsche*, aponta que a introdução desse termo na filosofia de Nietzsche ocorre de maneira proeminente a partir da obra *Além do Bem e do Mal* (1886). No entanto, sua presença é notória ao desempenhar frequentemente o papel de antagonista em relação à razão. Em algumas instâncias, o instinto é concebido como uma força oposta à consciência, e em outras, é representado como o domínio do inconsciente contraposto à esfera da alma. No contexto da doutrina da “vontade de potência”, a noção de instinto adquire uma significação análoga às ideias de impulso (Trieb), afeto (Affekt) e força (Kraft). Desse modo, o instinto pode ser compreendido como um *quantum* de potência que se manifesta na forma de uma tendência ao aumento de potência. Não se trata, portanto, de um elemento estático, primeiro ou matéria espiritual, mas sim de um processo dinâmico, um movimento contínuo que se expande e se autotranscende. Os instintos, nesse contexto, funcionam como indicadores do estado do organismo, podendo ser interpretados como sintomas de saúde ou enfermidade. No primeiro caso, eles se manifestam de maneira leve e necessária, sempre orientados para a expansão. No segundo caso, surgem como resultado de uma degeneração ou domesticação do instinto, revelando-se como indicativos de um organismo que perdeu parte de sua vitalidade original. Os instintos, na

Sabe-se, por excelência, que a consciência se desenvolve de forma externa e gradualmente se interioriza e se aproxima do centro biológico do indivíduo. Inicialmente surge como função adaptativa, na qual o indivíduo a coordena diante das impressões do mundo externo. Nesse estágio, a consciência continua distante do centro biológico do indivíduo, limitando-se a monitorar e avalia as informações sensoriais.

O fenômeno do mundo *sensível* precisa ser observado de modo cem vezes mais múltiplo, mais refinado e exato. A fenomenologia exterior nos dá o material em muito maximamente rico e permite o rigor maior da observação; enquanto fenômenos internos são difíceis de conceber e aparentados com o erro (os processos internos são essencialmente *geradores de erros*, porque a vida só é possível sob a condução de tais forças perspectivas criadoras e restritivas) (FP/FP 7 [9] do final de 1886/primavera de 1887).

Essa aproximação implica em uma maior conscientização das pulsões, instintos e forças internas que moldam a vida e a ação do indivíduo. Nietzsche acredita que o verdadeiro desenvolvimento humano requer uma integração consciente das forças internas, dos impulsos e dos desejos, ao invés de reprimi-los ou negá-los.

Com efeito, o “centro biológico” consiste na essência vital, na natureza fundamental, nos instintos e pulsões que constituem a base da existência. Os seres humanos são dotados de forças vitais e pulsantes, a vontade de potência. Conforme Nietzsche, “a vida *não* é adaptação de condições internas a condições externas, mas vontade de poder, que subjuga a si e incorpora cada vez mais o ‘exterior’” (FP/FP 7 [9] do final de 1886/primavera de 1887).

Nietzsche argumenta que a consciência humana não é a fonte primordial de ação e pensamento, mas sim uma instância subordinada aos instintos. Os instintos, como a fome, a sexualidade e o desejo de poder, exercem uma influência significativa sobre o comportamento humano. A consciência, por sua vez, surge como uma serva que justifica e racionaliza as ações e desejos instintivos, buscando razões lógicas para as demandas desses impulsos.

A desvalorização dos instintos, conforme evidenciado no § 294 de *A gaia ciência*, carrega consigo um perigo latente. O filósofo critica os “caluniadores da natureza”, que distorcem os impulsos¹⁴, transformando-os em manifestações doentias e deformantes. Essa

filosofia de Nietzsche, têm uma conotação biológica mais forte que os “Impulsos”. Exemplos de instintos incluem a busca por alimento, a preservação da espécie e a autoconservação.

¹⁴ Os impulsos, ou “Trieb” em alemão, referem-se a forças motivacionais fundamentais que impulsionam o comportamento humano. Nietzsche entende os impulsos como expressões da vontade de poder, uma força fundamental que busca constantemente se expandir e se afirmar. Esses impulsos não são necessariamente conscientes, e muitas vezes operam no nível inconsciente da psique. Os impulsos não são moralmente neutros; em vez disso, sua valência moral é determinada pela interpretação cultural e social. Nietzsche rejeita a ideia de que há impulsos intrinsecamente “bons” ou “maus”. Ele argumenta

distorção contribui para a concepção equivocada de que esses impulsos são intrinsecamente maus, resultando em uma injustiça para com a natureza. Nietzsche propõe que muitos indivíduos poderiam viver de maneira mais autêntica se não fossem dominados pelo medo infundado de uma suposta “má essência” da natureza, levando-os a reprimir seus impulsos¹⁵.

Relacionando este ponto à função da consciência como filtro da linguagem, Nietzsche observa que a consciência desempenha um papel crucial na criação da linguagem e na formulação dos valores morais. A linguagem não é neutra; ela interfere na interpretação das experiências e na construção de símbolos e conceitos linguísticos¹⁶. Conforme o pensamento de Nietzsche, a linguagem e a consciência estão intrinsecamente conectadas em seu desenvolvimento, ambas articuladas às demandas da comunicação e da representação na vida em sociedade, assim como ao seu funcionamento adaptativo.

Em *A gaia ciência*, no § 58, Nietzsche explora mais profundamente o problema da linguagem e suas limitações, destacando a importância de como as coisas são chamadas em detrimento de sua verdadeira essência. Ele ressalta que a reputação, o nome e a aparência atribuídos às coisas frequentemente são arbitrários e errôneos em sua origem. Essa arbitrariedade, ao longo do tempo e gerações, enraíza-se na coisa, tornando-se sua própria essência. Nietzsche argumenta que criar novos nomes, avaliações e probabilidades é essencial para, a longo prazo, criar novas “coisas”.

58. *Somente enquanto criadores!* — Eis algo que me exigiu e sempre continua a exigir um grande esforço: compreender que importa muito mais *como as coisas se chamam* do que aquilo que são. A reputação, o nome e a aparência, o peso e a medida habituais de uma coisa, o modo como é vista — quase sempre uma arbitrariedade e um erro em sua origem, jogados sobre as coisas como uma roupa totalmente estranha à sua natureza e mesmo à sua pele —, mediante a crença que as pessoas neles tiveram, incrementada de geração

que a moralidade tradicional distorce e reprime certos impulsos em favor de uma visão específica da virtude, contribuindo para a domesticação e enfraquecimento do indivíduo.

¹⁵ Ao subestimar a consciência e elevar suas funções acima de tudo o mais, perdemos de vista que ela é infinitamente menos importante que as funções animais. Essa sobrevalorização da consciência em detrimento das funções animais, das paixões e dos instintos pode ter consequências negativas para a compreensão da vida e da existência humana. Assim, essa evolução na concepção da consciência revela a complexidade do pensamento nietzschiano e sua crítica à tradição filosófica que sobrevalorizou a consciência em detrimento do corpo e das necessidades humanas mais fundamentais.

¹⁶ O embate promovido por Nietzsche contra a necessidade da linguagem, conforme interpretado por Klossowski (2000), ressoa na ideia de que, mesmo sendo a linguagem a “usurpadora”, ela nos coage a abordar nosso mundo ininteligível unicamente ao conferir sentido e propósito ao que não é pensado, dito ou desejado, moldando nossa compreensão de acordo com suas estruturas linguísticas. Esse posicionamento nietzschiano denuncia a capacidade intrusiva da linguagem, que, ao impor sua ordem, molda e limita nossa percepção e expressão do mundo, tornando-se, ao mesmo tempo, um meio essencial e restritivo de acesso à realidade.

em geração, gradualmente se enraizaram e encravaram na coisa, por assim dizer, tornando-se o seu próprio corpo: a aparência inicial termina quase sempre por tornar-se essência e *atua* como essência! Que tolo acharia que basta apontar essa origem e esse nebuloso manto de ilusão para *destruir* o mundo tido por essencial, a chamada “*realidade*”? Somente enquanto criadores podemos destruir! — Mas não esqueçamos também isto: basta criar novos nomes, avaliações e probabilidades para, a longo prazo, criar novas “coisas” (GC/GC, § 58).

Nietzsche, portanto, apresenta uma perspectiva intrigante sobre a relação paradoxal entre a ilusão de necessidade que a vida cria para si mesma e a natureza acidental e contingente da existência. Esse entendimento oferece uma visão profunda sobre como a vida, ao buscar sentido e propósito, está enraizada em uma essência fundamentalmente equivocada.

No §354 de *A Gaia Ciência*, Nietzsche aborda a questão da utilidade da consciência, destacando sua intrínseca conexão com a comunicação. O filósofo alemão postula que a sutileza e a força da consciência estão diretamente relacionadas à capacidade de comunicação de um indivíduo. Entretanto, Nietzsche vai além, argumentando que a comunicação, por si só, não é suficiente para estabelecer uma avaliação adequada de nós mesmos. Ele sustenta que nossas experiências mais autênticas, aquelas que transcendem o comum, não podem ser plenamente compartilhadas verbalmente.

Nietzsche fundamenta sua posição ao afirmar que as palavras são inadequadas para expressar o que é verdadeiramente significativo em nossas vidas, uma vez que aquilo para o qual temos palavras já foi superado. Em suas próprias palavras, Nietzsche enfatiza que “a linguagem, parece, foi inventada apenas para o que é médio, mediano, comunicável” (CI/CI, *Incursoes de um extemporâneo*, § 26). Essa perspectiva nietzschiana desafia a visão convencional da linguagem como um meio eficaz de expressão total da experiência humana, sugerindo que ela é mais adaptada para transmitir aspectos comuns e comunicáveis, enquanto as experiências mais profundas escapam à sua capacidade expressiva.

Nietzsche constata que a consciência “desde o início foi necessária e útil apenas entre uma pessoa e outra (entre a que comanda e a que obedece, em especial)” (GC/GC, § 354). Sua utilidade, conforme Nietzsche destaca, se desenvolveu em proporção ao grau dessa interdependência. O filósofo alemão sugere que a consciência emergiu como resposta à necessidade fundamental do homem, percebido como o animal mais ameaçado, de obter auxílio e proteção.

Essa necessidade de ajuda e proteção tornou-se um impulso vital para o desenvolvimento da consciência, entendida aqui como a capacidade de expressar suas aflições e tornar-se compreensível para outros. Nietzsche esclarece que esse processo de

desenvolvimento da consciência implica em “‘saber’ o que lhe faltava, ‘saber’ como se sentia, ‘saber’ o que pensava” (GC/GC, § 354). Nesse sentido, a consciência surge como uma ferramenta adaptativa, permitindo ao ser humano comunicar suas necessidades e estados internos de modo a estabelecer uma conexão mais eficaz com o meio social.

Doravante, Nietzsche observa que a comunicação entre os homens, inicialmente impulsionada pela necessidade e indignação, resultou em uma habilidade sutil e rápida de compreensão mútua. Contudo, ele ressalta que, ao longo do tempo, essa virtude e arte da comunicação atingem um estado de excesso. A metáfora da fortuna acumulada ao longo do tempo, esperando por herdeiros como artistas, oradores e escritores, é uma maneira poética de ilustrar o processo de comunicação ao longo da história. Esses herdeiros representam o ápice da comunicação, mas também carregam o fardo da responsabilidade de transmitir a riqueza acumulada.

Nesse contexto, Nietzsche destaca que a consciência está intrinsecamente ligada à natureza comunitária e gregária, desenvolvendo-se com a utilidade dessa comunidade:

O homem inventor de signos é, ao mesmo tempo, o homem cada vez mais consciente de si; apenas como animal social o homem aprendeu a tomar consciência de si — ele o faz ainda, ele o faz cada vez mais. — Meu pensamento, como se vê, é que a consciência não faz parte realmente da existência individual do ser humano, mas antes daquilo que nele é natureza comunitária e gregária; que, em consequência, apenas em ligação com a utilidade comunitária e gregária ela se desenvolveu sutilmente, e que, portanto, cada um de nós, com toda a vontade que tenha de entender a si próprio da maneira mais individual possível, de “conhecer a si mesmo”, sempre traz à consciência justamente o que não possui de individual, o que nele é “médio” — que nosso pensamento mesmo é continuamente suplantado, digamos, pelo caráter da consciência — pelo “gênio da espécie” que nela domina — e traduzido de volta para a perspectiva gregária (GC/GC, § 354).

Nietzsche introduz a perspectiva gregária ao destacar que, embora as ações humanas possuam uma dimensão pessoal e única, ao serem traduzidas para a consciência, perdem essa singularidade. Ele alerta que a consciência tem a propensão de superficializar e generalizar, atribuindo esse fenômeno ao “gênio da espécie” que a domina. Isso resulta em uma corrupção, falsificação e superficialização do que se torna consciente:

Este é o verdadeiro fenomenalismo e perspectivismo, como *eu* o entendo: a natureza da *consciência animal* ocasiona que o mundo generalizado, vulgarizado — que tudo se torna consciente por isso mesmo se torna raso, ralo, relativamente tolo, geral, signo, marca de rebanho, que a todo tornar-se consciente está relacionando uma grande, radical corrupção, falsificação, superficialização e generalização. Afinal, a consciência crescente é um perigo;

e quem vive entre os mais conscientes europeus sabe até que é uma doença (GC/GC, § 354).

O diálogo entre linguagem, consciência e o mundo exterior ganha destaque na análise de Giacoia, que identifica a sociedade como o ponto central dessa interconexão. Ele destaca que “nem a consciência, nem a linguagem, nem a sociedade são um dado, um fato natural, não sujeito à transformação, ao vir-a-ser, à história. [...] o mesmo devir que está presente na linguagem, está presente também na sociedade e na consciência” (Giacoia, 2001, p. 40). Essa perspectiva ressalta a natureza dinâmica e em constante evolução desses elementos, conectando-os ao processo de devir presente na linguagem, sociedade e consciência.

Ao desdobrar a tradição filosófica, abre-se espaço para novas perspectivas na ciência da psique. Giacoia (2001, p. 43) propõe que, ao se libertar das “superstições e preconceitos ancestrais, a psicologia poderia, enfim, se constituir como saber renovado, fundado numa concepção pluralista da subjetividade, da ‘alma’, do ‘Eu’”. Essa abordagem possibilitaria uma compreensão mais ampla da racionalidade, afastando-se da metafísica tradicional e das crenças na unidade da alma.

Contudo, a verdade, conforme Nietzsche destaca, é frequentemente compreendida sob uma perspectiva divina e imutável, uma visão que encontra suas raízes no platonismo. A influência do cristianismo é percebida como uma extensão desse pensamento, culminando na construção da cultura moderna como produto da valorização moral. No ápice desse desenvolvimento, surge uma sociedade adoecida, moldada pela busca incessante pela eliminação da diferença e pelo nivelamento através do princípio de igualdade. Esse movimento, segundo Nietzsche, encobre o medo subjacente da diferença, solidão e singularidade.

Nesse contexto, Nietzsche se autodenomina o primeiro psicólogo da Europa, fundamentando esse título em seu ataque à psicologia tradicional. Ele critica a sobrevalorização da unidade da consciência, herdada do platonismo, questionando a crença na alma como fonte do conhecimento verdadeiro e do mundo verdadeiro. O filósofo desafia as bases dessas concepções, propondo uma reavaliação crítica e uma abertura para novas perspectivas no entendimento da psique e da existência humana.

2.2. A Psicologia profunda da consciência no § 35 de *Humano, demasiado humano* **I**

Friedrich Nietzsche pode ser compreendido como um “filósofo pré-existencial” devido à sua ênfase na análise concreta da existência humana em sua plenitude. Ele se concentra na

compreensão da vida humana em sua totalidade e, por meio disso, quebra completamente com as abordagens filosóficas dogmáticas do passado, que se limitavam a examinar a essência abstrata do ser humano. Nesse contexto, Nietzsche pode também ser considerado um notável “psicólogo”, talvez um dos mais proeminentes da história.

Nietzsche se apresenta como um terapeuta e como um paciente, agindo como médico de si mesmo e também como médico da *cultura*. A *Grande saúde e doença*, são revistas como dois estados da *cultura* ocidental. Este olhar de um ponto de vista doentio para as profundezas da decadência, possibilitaria a *Transvaloração de valores* (Silva; Freitas, 2022, p. 69).

Tradicionalmente, a filosofia costumava reservar a busca pela verdade exclusivamente à razão humana, desconsiderando as contribuições da vida emocional, dos sentidos e do corpo. Esses aspectos eram frequentemente considerados fontes potenciais de erro quando envolvidos no processo de pensamento. No entanto, Nietzsche contestou essa tradição ao reconhecer a importância desses elementos na experiência humana e ao incorporá-los em sua análise filosófica, enriquecendo assim a compreensão da existência humana.

Quando Nietzsche direciona sua atenção à psicologia substancialmente¹⁷, o faz durante a segunda fase de sua evolução intelectual, caracterizada pela transição do romantismo para o racionalismo e positivismo. Esse marco ocorre notadamente a partir de sua obra *Humano, Demasiado Humano I*, publicada em 1878. Neste ponto, Nietzsche associa imediatamente a psicologia às vantagens e desvantagens que pode oferecer à vida humana, em paralelo à abordagem anterior que ele havia realizado em relação ao estudo da história em 1874¹⁸.

Inicialmente, a noção de psicologia não está intrinsecamente vinculada ao conceito de vontade de poder; o filósofo não restringiu sua abordagem da psicologia exclusivamente à formalização do conceito de vontade de poder. Pelo contrário, acredita-se que o desenvolvimento teórico daquilo que Nietzsche concebeu como psicologia desempenhou um papel substantivo na formulação e na definição do conceito de vontade de poder. Diante dessa relação intrincada, a psicologia emerge como um componente de grande relevância no contexto

¹⁷ Índícios apontados na obra *Nietzsche e Réé: Psicólogos e Espíritos Livres* (2016) de Bruno Machado sugerem que a noção de psicologia já estava presente nos escritos juvenis de Nietzsche. Notadamente, essa presença se manifesta em sua obra inicial, *O Nascimento da Tragédia* (1871), que reflete influências do pensamento schopenhaueriano. No entanto, é na obra *Humano, Demasiado Humano I*, publicada em 1878, que se observa uma mudança significativa na conotação do termo “psicologia”. Essa mudança marca um distanciamento de influências anteriores, como as de Schopenhauer e Wagner, e representa o início de uma abordagem crítica ao pensamento metafísico.

¹⁸ Trata-se da obra *Considerações Extemporâneas II: Da utilidade e desvantagem da História para a vida* (1874).

da filosofia nietzschiana, e, portanto, assume o estatuto de um problema central para a compreensão de suas obras.

Desde os conceitos apresentados no primeiro aforismo de *Humano, Demasiado Humano I*, a psicologia aponta para uma inadequação nas análises presentes na metafísica. O “erro da razão” direcionou o leitor para um horizonte distinto daquele comum à tradição filosófica. Quando a observação histórica revela as transformações que certos temas sofreram ao se tornarem objetos de estudo filosófico, torna-se essencial investigar com maior profundidade como o ser humano atribui significados às suas experiências. A saber, é crucial questionar como ele formula suas representações, conceitos e valores em relação às coisas e a si mesmo.

A filosofia histórica, que não se pode mais conceber como distinta da ciência natural, o mais novo dos métodos filosóficos, constatou, em certos casos (e provavelmente chegará ao mesmo resultado em todos eles), que não há opostos, salvo no exagero habitual da concepção popular ou metafísica, e que na base dessa contraposição está um erro da razão: conforme sua explicação, a rigor não existe ação altruísta nem contemplação totalmente desinteressada; ambas são apenas sublimações, em que o elemento básico parece ter se volatilizado e somente se revela à observação mais aguda. — Tudo o que necessitamos, e que somente agora nos pode ser dado, graças ao nível atual de cada ciência, é uma *química* das representações e sentimentos morais, religiosos e estéticos, assim como de todas as emoções que experimentamos nas grandes e pequenas relações da cultura e da sociedade, e mesmo na solidão [...] (HH/HH I, § 1).

De acordo com Machado (2016, p. 126): “o aforismo começa com uma crítica a dois modelos específicos de construção de pensamento: o pré-socrático e o metafísico”. Ambos produzem reflexões pertinentes acerca do problema “origem”. Mas, por via de interpretação nietzschiana, nenhum apresenta uma resposta satisfatória, tampouco, soluções. “A resposta somente pode ser vislumbrada quando se opta pelo 'mais novo de todos os métodos', a 'filosofia histórica'. Através dela Nietzsche pôde observar que 'não há opostos'” (Machado, 2016, p. 126). A grande novidade enunciada por Nietzsche é, portanto, a psicologia aliada à história. A guisa de interpretações, o filósofo apresenta dois pontos cruciais: o distanciamento com a metafísica; e a preparação do solo em que desenvolverá seu pensamento.

No § 35, sua primeira observação parte da constatação da escassez da observação psicológica na Europa de sua época, e da falta de uma análise séria e minuciosa sobre a natureza do ser humano. Consequentemente, Nietzsche critica os psicólogos contemporâneos por seu desconhecimento do homem. Ele atribui essa negligência ao fato de terem abraçado, inapropriadamente, a crença cega na bondade intrínseca da natureza humana, priorizando a

busca por uma certeza que permitisse eliminar o desconforto da desconfiança. Essa crença os impedia de enxergar as paixões que subjazem a todos os julgamentos de valor e ações humanas.

35. *Vantagens da observação psicológica.* — Que a reflexão sobre o humano, demasiado humano — ou, segundo a expressão mais erudita: a observação psicológica — seja um dos meios que nos permitem aliviar o fardo da vida, que o exercício dessa arte proporcione presença de espírito em situações difíceis e distração num ambiente enfadonho, que mesmo das passagens mais espinhosas e desagradáveis de nossa vida possamos colher sentenças, e assim nos sentir um pouco melhor: nisto se acreditava, isto se sabia — em séculos passados (HH/HH I, § 35).

A negligência da observação psicológica neste século, especialmente na Alemanha e na Europa, é notável devido à falta de sua devida valorização e aplicação generalizada. A ausência de ênfase na observação psicológica se tornou evidente mediante uma série de indicativos. Embora tenha encontrado alguma expressão em romances, novelas e considerações filosóficas, principalmente nas obras de pensadores excepcionais, sua aplicação permaneceu restrita a um círculo relativamente limitado de indivíduos talentosos.

Em contrapartida, a observação psicológica foi notavelmente ausente em setores essenciais, como na análise de eventos e figuras públicas, onde a compreensão profunda da psicologia humana é de grande importância. Essa falta de atenção generalizada à observação psicológica reflete a subutilização de uma ferramenta valiosa para a compreensão da natureza humana, impactando a análise e interpretação de eventos e personalidades públicas.

Nietzsche propõe, como alternativa a essa perspectiva, uma abordagem da observação psicológica que considere a alma humana a partir de uma suspeita nutrida a seu respeito. Ele a encara como a ciência dos sentimentos morais, que requer uma “arte da dissecação e composição psicológica na vida social de todas as classes, onde talvez se fale muito das pessoas, mas não do ser humano” (HH/HH I, § 35), uma dissecação minuciosa, a fim de esclarecer suas origens e história. Isso, segundo ele, revelaria a inexistência das chamadas ações desinteressadas e destacaria o erro da necessidade metafísica do homem.

Segundo Nietzsche, a questão de por que o rico e inofensivo tema da observação psicológica é amplamente ignorado é intrigante. A negligência da leitura das obras dos grandes mestres da sentença psicológica, como La Rochefoucauld¹⁹ e outros, é notável. “Por que se

¹⁹ Os moralistas franceses, conhecidos por sua análise dos sentimentos morais, contrastam de certa forma com a perspectiva formalista de Kant, que fundamentava a moralidade em princípios a priori desvinculados do mundo empírico. Essa abordagem influenciou Rée e Nietzsche, que buscavam uma leitura da moral sob uma lente fisiopsicológica, uma abordagem científica que investigasse as origens da moralidade. La Rochefoucauld, um dos autores lidos por Nietzsche, ocuparia um lugar proeminente

deixa de lado o mais rico e inofensivo tema de conversa? Por que não se lêem mais os grandes mestres da sentença psicológica?” (HH/HH I, § 35).

O título “Contribuição à História dos Sentimentos Morais” evidencia uma homenagem a La Rochefoucauld, destacando a influência de Paul Rée e a importância desse autor. La Rochefoucauld figuraria entre os autores cuja leitura fomentou a “arte da dissecação e composição psicológica na vida social de todas as classes” sublinhando a falta de discussão profunda sobre o ser humano. Isso ressoa com o interesse de Nietzsche em acessar o cerne da natureza humana por meio da psicologia, uma prática que teve suas raízes nos moralistas franceses, oferecendo um enriquecimento filosófico e instigante. “La Rochefoucauld e seus pares em espírito e arte” se destacaram nesse domínio, explorando esse tesouro humano por meio de uma “arte de polir sentenças” que continua a demandar um refinamento excepcional na sua interpretação até os dias atuais.

Conforme o filósofo, aqueles que tiveram a oportunidade de se familiarizar com esses autores e sua habilidade singular no domínio da psicologia, muitas vezes, não conseguem apreciar plenamente o que esses artistas oferecem, devido à falta de compreensão e apreciação pela maestria com que as sentenças são polidas e apresentadas. Essa falta de valorização da riqueza da observação psicológica e das obras dos mestres desse gênero é um fenômeno notável e merece investigação mais profunda. “Pois nem o espírito mais refinado é capaz de apreciar devidamente a arte de polir sentenças, se não foi educado para ela, se nela não competiu” (HH/HH I, § 35).

A ausência de uma instrução prática adequada na apreciação da arte de criar e moldar sentenças psicológicas leva muitas vezes a uma subestimação do grau de habilidade necessária para sua execução. Consequentemente, o prazer experimentado pelos leitores contemporâneos ao se depararem com essas sentenças é frequentemente superficial e limitado, resultando em uma apreciação relativamente insignificante das mesmas. Comparativamente, essa atitude se assemelha àquela das pessoas que admiram camafeus sem verdadeiramente compreender sua beleza intrínseca, elogiando-os superficialmente por falta de capacidade de verdadeiramente apreciar e amar o que está diante delas. Esse fenômeno ilustra a necessidade de uma educação prática na apreciação da forma e da maestria por trás das sentenças psicológicas, a fim de alcançar uma compreensão mais profunda e um prazer mais significativo na sua leitura.

entre os “grandes mestres da sentença psicológica” (HH/HH I, § 35) mencionados desde o primeiro volume de *Humano, Demasiado Humano*.

Embora Nietzsche reconheça a importância da observação psicológica para o progresso da ciência, ele argumenta que, até aquele momento, os filósofos haviam produzido interpretações equivocadas da alma humana, resultando em uma ética distorcida fundada na religião. Eles haviam interpretado o ser humano comparando-o a Deus, considerado puro altruísmo e bondade, mas, no final, transformaram essa figura divina em um juiz e carrasco que implementa uma justiça vingativa.

36. *Objecção.* — Ou haveria um contrapeso à tese de que a observação psicológica se inclui entre os atrativos e meios de salvação e alívio da existência? Não deveríamos estar bastante convencidos das desagradáveis conseqüências dessa arte, para dela afastar intencionalmente o olhar dos que se educam? De fato, uma fé cega na bondade da natureza humana, uma arraigada aversão à análise das ações humanas, uma espécie de pudor frente à nudez da alma podem realmente ser mais desejáveis para a felicidade geral de um homem do que o atributo da penetração psicológica, vantajoso em casos particulares; e talvez a crença no bem, em homens e ações virtuosas, numa abundância de boa vontade impessoal no mundo, tenha tornado os homens melhores, na medida em que os tornou menos desconfiados (HH/HH I, § 36).

O nome de La Rochefoucauld²⁰ continua a orientar a reflexão do filósofo no aforismo subsequente, onde ele aborda os méritos da observação psicológica como um meio de mitigar a experiência da existência. Isso contrasta com as abordagens que buscam desviar o olhar das facetas mais desafiadoras que compõem a condição humana. Enquanto no aforismo anterior, Nietzsche discute as vantagens, neste segundo, ele analisa as supostas desvantagens e riscos associados ao novo método.

La Rochefoucauld e outros mestres franceses do estudo da alma (aos quais recentemente se juntou um alemão, o autor das *Observações psicológicas*²¹) parecem atiradores de boa mira que acertam sempre no ponto escuro — mas no escuro da natureza humana. Sua destreza provoca admiração, mas afinal um espectador que seja conduzido não pelo espírito da ciência, mas pelo espírito humanitário, amaldiçoará uma arte que parece plantar na alma humana o gosto pela diminuição e pela suspeita (HH/HH I, § 36).

²⁰ Existe uma semelhança entre a forma e o conteúdo entre Nietzsche e La Rochefoucauld. Essa descoberta revela o aspecto “humano, demasiado humano” das questões que permanecem ocultas nas profundezas da moralidade. Esta tarefa, afinal, é assumida pela observação psicológica, que visa demonstrar que as virtudes mais nobres e os valores mais sagrados muitas vezes têm origens que podem, à primeira vista, ser consideradas vis e desprezíveis. Como aponta na passagem: “o erro psicológico e a insensibilidade nesse campo ajudam a humanidade a avançar, enquanto o conhecimento da verdade talvez ganhe mais com a força estimulante de uma hipótese como a que La Rochefoucauld antepôs à primeira edição das suas *Sentences et maximes morales*: *Ce que le monde nomme vertu n'est d'ordinaire qu'un fantôme formé par nos passions, à qui on donne un nom honnête pour faire impunément ce qu'on veut* [Aquilo que o mundo chama de virtude não é, via de regra, senão um fantasma formado por nossas paixões, ao qual damos um nome honesto para impunemente fazer o que quisermos]” (HH/HH I, § 36).

²¹ Nietzsche se refere a Paul Rée.

Observa-se claramente neste aforismo que Nietzsche estabelece um paralelo entre La Rochefoucauld e Paul Rée, indicando que o moralista e o observador psicológico compartilham uma área comum de interesse, centrada nas complexidades da condição humana. No entanto, é crucial notar que ambos enfrentam críticas por suas “verdades” se afastarem das correntes humanistas predominantes e se aproximarem do que é normalmente considerado desumano ou inumano.

Embora Nietzsche reconheça que a análise de La Rochefoucauld não tenha conseguido se desvincular completamente da moralidade que ele se propôs a analisar (principalmente porque não questionou a própria moral, como veremos mais adiante), isso não diminui a importância do pensamento do autor, especialmente quando comparado com a abordagem alemã predominante. Como podemos ler em *Ecce Homo*:

O ‘espírito alemão’ é o *meu* ar ruim: respiro com dificuldade na vizinhança dessa impureza *in psychologicis* tornada instinto, que cada palavra e cada gesto de um alemão revelam. Eles nunca passaram por um século XVII de duro exame de si mesmo, como os franceses — um La Rochefoucauld, um Descartes são cem vezes superiores em retidão aos primeiros alemães —, até hoje jamais tiveram um psicólogo. Mas a psicologia é quase que a medida do *asseio ou desasseio* de uma raça... E quando não se é sequer aseado, como se poderia ser *profundo*? (EH/EH, O caso Wagner, § 3).

Essas análises e interpretações errôneas dos filósofos decorreram da adoção de premissas psicológicas falhas, como a crença na existência de ações desinteressadas. Antes de mais nada, “define a psicologia como ciência que investiga a origem e a história dos sentimentos morais” (Marton, 1990, p. 69).²² Em contrapartida, Nietzsche propõe a construção de uma nova psicologia, livre de preconceitos morais arraigados, desprovida de objetivos utilitários e de bem-estar, uma vez que o processo de se tornar não comporta tais metas. Conforme Marton

²² É preciso apreender o que se entende por psicologia. Uma breve incursão no tempo demonstra haver cerca de duzentos e cinquenta anos, ou até mais, em que o termo possuía um significado diferente dos que conhecemos atualmente. De acordo com Marton (1990, p. 68) Cristian Wolff teria sido um dos primeiros a tratar da psicologia enquanto disciplina específica, contribuindo para o desvencilhamento das investigações cósmicas e seus problemas. Ele dedicou-se a demonstrar que o quão distante a psicologia estava das questões sobre a origem do universo, em relação ao homem e seu exterior. Contudo, não abandona as preocupações metafísicas, mas, foi um dos primeiros a levá-la ao nível de uma psicologia empírica, introduzindo-a ao lado de uma psicologia racional. Podendo se designar ao estudo dos fenômenos intelectuais e morais. Em Nietzsche, a psicologia também se apresenta relacionada à moral, entretanto, a forma que ele as associa e o sentido que lhe serão atribuídos, são completamente opostos.

(1990, p. 69) “ele opera um corte em relação à metafísica: não se fundando na noção de alma humana, os sentimentos morais deixam de remeter as essências; eles surgem, modificam-se e, por vezes, desaparecem”.

Ele almeja uma psicologia que supere a cegueira, a ilusão e a paralisia, uma psicologia das profundezas que necessita de novos médicos da alma capazes de tratar a antinatureza, a mais grave enfermidade da humanidade, abandonando os tratamentos equivocados da metafísica. É, portanto, necessário um renascimento da observação psicológica,

37. Não obstante. — Seja qual for o resultado dos prós e dos contras: no presente estado de uma determinada ciência, o ressurgimento da observação moral se tornou necessário, e não pode ser poupada à humanidade a visão cruel da mesa de dissecação psicológica e de suas pinças e bisturis. Pois aí comanda a ciência que indaga a origem e a história dos chamados sentimentos morais, e que, ao progredir, tem de expor e resolver os emaranhados problemas sociológicos: — a velha filosofia não conhece em absoluto estes últimos, e com precárias evasivas sempre escapou à investigação sobre a origem e a história dos sentimentos morais (HH/HH I, § 37).

Nietzsche se recusa a tratar a psicologia como parte da filosofia geral e pretende. A psicologia que ele busca é caracterizada por uma profundidade que contrasta com o enfoque tradicional na consciência, que, para Nietzsche, representa uma camada superficial, como desenvolve em seus escritos de 1882 a 1888. No § 38, o filósofo aborda a ambiguidade subjacente à observação psicológica, questionando se ela é mais benéfica ou prejudicial para a condição humana. Ele admite que essa questão permanece sem uma resposta definitiva, sugerindo, no entanto, que a observação psicológica é uma disciplina indispensável, uma vez que a ciência não pode prescindir dela.

[...] se a observação psicológica traz mais utilidade ou desvantagem aos homens permanece ainda sem resposta; mas certamente é necessária, pois a ciência não pode passar sem ela. Mas a ciência não tem consideração pelos fins últimos, e tampouco a natureza; e como esta ocasionalmente produz coisas da mais elevada pertinência, sem tê-las querido, também a verdadeira ciência, sendo a imitação da natureza em conceitos, promoverá ocasionalmente, e mesmo com frequência, vantagem e bem-estar para os homens, e alcançará o que é pertinente — mas igualmente sem tê-lo querido (HH/HH I, § 38).

O filósofo, em sua característica abordagem perspicaz, estabelece uma distinção notável entre a atuação da ciência e da natureza, ambas desprovidas de considerações relativas a fins últimos ou intenções predefinidas. Nietzsche ilustra sua posição ao observar que, assim como a natureza produz ocasionalmente resultados altamente relevantes, sem uma intenção específica

ou planejada, a verdadeira ciência, na qualidade de uma imitação da natureza por meio de conceitos, também é capaz de, frequentemente, proporcionar benefícios e bem-estar para a humanidade, alcançando resultados significativos.

Nietzsche sempre nutriu interesses por trabalhos de anatomia e fisiologia cerebral, assim como as interfaces entre psiquiatria, criminologia e medicina. A partir da crítica que desenvolve à psicologia tradicional, nota-se que, o filósofo estava interessado na psicologia humana e na exploração dos motivos e desejos subjacentes que influenciam nosso comportamento.

Ao desconstruir a tradição filosófica, abrem-se novas perspectivas para a ciência da psique. Segundo Giacoia (2001, p. 43) ao ser “liberada dessas superstições e preconceitos ancestrais, a psicologia poderia, enfim, se constituir como saber renovado, fundado numa concepção pluralista da subjetividade, da ‘alma’, do ‘Eu’”. Essa psicologia teria um novo conceito de racionalidade, distante da metafísica tradicional e das crenças na unidade da alma.

É somente depois de nos desembaraçarmos dos preconceitos da “alma”, do “Eu”, do “Eu” como sujeito, do sujeito como unidade da consciência, que a psicologia poderá então nos instruir com um conhecimento efetivo, esclarecido, acerca da natureza da nossa subjetividade — abrindo caminho para uma sóbria, lúcida e realística crítica do conhecimento que nos esclareça sobre os limites e as possibilidades da “razão” (Giacoia, 2001, p. 46).

Partindo desse pressuposto, as reflexões de Nietzsche, como psicólogo, buscam novos fundamentos para se construir uma ciência da subjetividade, ou da psique, uma psicologia livre de preconceitos metafísicos e morais, aos quais a psicologia tradicional estava ligada, uma psicologia das profundezas.

A “psicologia profunda da consciência” em *Humano, Demasiado Humano I* é uma tentativa de Nietzsche de desvendar as camadas ocultas da mente humana, indo além das aparências e das explicações simplistas. Ele propõe uma abordagem que considera os impulsos, desejos e emoções que subjazem à superfície da consciência, muitas vezes escapando à autoconsciência do indivíduo.

Essa abordagem psicológica revela as motivações inconscientes que impulsionam o comportamento humano e influenciam a formação de valores, crenças e ideias. “Nietzsche vai procurar mostrar como, por trás dos conceitos da metafísica, o que encontramos são anseios e necessidades humanas. Trata-se de colocar em andamentos um desmascaramento psicológico [...]” (Barbosa, 2000, p. 37).

O psicólogo das profundezas se dedica a investigar esses impulsos que não se encaixam em unidades fixas e não são limitados por anteparos, apegos ou medos associados à fixidez. A

aparente ociosidade do psicólogo decorre de sua renúncia às crenças em anteparos, valores absolutos, verdades e fixidez, permitindo-lhe desarmar-se e desmobilizar-se. Essa desmobilização, no entanto, não leva à inércia, mas sim a uma luta implacável contra os ídolos, que representam verdades previamente aceitas e já vazias de substância. Esse desmascaramento consiste em revisitar, aquilo que move as condutas humanas.

Portanto, Nietzsche acredita que a observação e a análise psicológica são ferramentas essenciais para desvendar as complexidades da natureza humana. A psicologia profunda nos ajuda a compreender a origem de nossos impulsos morais, nossos preconceitos e nossas crenças arraigadas. Ao explorar as profundezas da consciência, Nietzsche tem em vista descobrir as raízes de nossa moralidade, desmascarar a hipocrisia e a falsa consciência e, em última análise, permitir que os indivíduos vivam de forma mais autêntica e consciente. Durante todo o percurso que compõem os dois volumes de *Humano, demasiado humano*, Nietzsche detecta o quão desconhecido é o cerne da realidade humana, “o que se dá ao nível da consciência é apenas o mais superficial e o que, por sua vez, mascara um regime crônico do agir humano de natureza inconsciente” (Barbosa, 2000, p. 38).

A preocupação central de Friedrich Nietzsche em sua obra *Humano, demasiado humano I* é a crítica à filosofia que emergiu e se desenvolveu em um contexto permeado pela doença e pelo ressentimento. O autor enfatiza a necessidade de que a psicologia desempenhe um papel fundamental para evitar que a filosofia seja influenciada por esses elementos prejudiciais. Para Nietzsche, seria desastroso se a filosofia se baseasse em um corpo de pensamento que carecesse de vitalidade, que não fosse impulsionado por uma chama criadora.

Ele observa que a maioria das correntes filosóficas, como a filosofia dos padres, o idealismo e até mesmo a psicologia inglesa, estão enraizadas em uma visão de mundo que nega a importância da corporeidade, desvaloriza a experiência terrena e sucumbe à doença. Isso resulta em uma inversão de valores que prejudica a compreensão da existência humana. Nietzsche propõe uma filosofia da suspeita que visa desvendar as motivações ocultas por trás das crenças, dos ideais e das inversões de valores presentes no pensamento humano. Seu objetivo é evitar a propagação da doença e desmascarar as ilusões criadas pelas correntes filosóficas convencionais.

Uma das questões centrais que Nietzsche aborda é a origem dos valores e a influência da saúde e da doença nesse processo. Ele desafia a crença em valores absolutos e questiona se esses valores são produtos de uma necessidade de consolo ou de afirmação da potência. Essas questões inovadoras levantadas por Nietzsche exigem que os leitores enfrentem desconfortos e desafios, uma vez que raramente foram abordadas por psicólogos e filósofos anteriores.

Nesse sentido, a filosofia de Nietzsche almeja destruir as ilusões que os seres humanos criaram sobre si mesmos. Com a morte de Deus, o mundo torna-se plural, e a filosofia deve adotar uma abordagem mais pluralista em relação à compreensão da realidade. Ele se opõe ao atomismo psíquico e acredita que a unidade é mais uma ilusão. Em vez disso, a alma humana é caracterizada como um jogo de forças e desejos. Em última análise, a psicologia nietzschiana visa promover uma compreensão mais profunda da natureza humana, desafiando as ilusões e as inversões de valores que frequentemente obscurecem nossa compreensão da existência e buscando uma abordagem mais autêntica e pluralista para a filosofia e a psicologia.

2.3. A Psicologia da consciência enquanto morfologia da vontade de poder no § 23 de *Além do bem e do mal*

Considerando a evolução intelectual do pensamento de Friedrich Nietzsche, é possível analisar o compromisso com a crítica contundente à moral cristã. Sua crítica se baseia em análises psicológicas minuciosas que explora a questão da decadência²³. Estas observações psicológicas, que se desenvolvem desde suas primeiras obras, como em *Humano, Demasiado Humano*, até seus escritos posteriores, constituem uma morfologia e teoria da evolução da vontade de poder. Essa abordagem, oferece uma redefinição da moral.

A crítica psicológica à moral, como apresentada em *Além do Bem e do Mal* (1886), começa por questionar o valor da verdade, incluindo não apenas a noção da verdade em si, mas a própria vontade de buscá-la. Nietzsche se refere a isso como “a fé no próprio ideal ascético”²⁴ (GM/GM III, § 24), ou seja, a crença em um valor metafísico intrínseco à verdade. Essa aspiração à verdade não se limita ao contexto filosófico, permeando igualmente o domínio científico.

²³ Sobre a “décadence”, Marton apresenta duas categorias: a primeira, “remete aos valores niilistas, aos sintomas de fraqueza, aos tipos que encarnam o declínio, é porque ela comporta a ideia de que o ser humano é uma configuração fisiopsicológica, de sorte que combater os instintos, lutar contra os impulsos, é lutar contra si mesmo”; a segunda, “designa uma configuração fisiopsicológica determinada: a que se mostra incapaz de aceitar que a dor não constitui uma objeção à vida, a que não pode tolerar que o sofrimento é parte integrante da existência. É precisamente nisso que consiste o seu malogro” (Marton, 2020, p. 60). Podemos observar essa noção no *Anticristo* (1888), § 15.

²⁴ A morfologia se refere à análise da forma, estrutura e desenvolvimento de algo. Portanto, a “morfologia da vontade de poder” implica em analisar e compreender a forma e a estrutura dessa força motriz, como ela se manifesta em diferentes contextos e como evolui ao longo do tempo. Nietzsche estava interessado em desvendar as várias maneiras pelas quais a vontade de poder influencia a maneira como as pessoas pensam, agem e interagem. Ele examinou as “formas” ou manifestações dessa força em diferentes aspectos da vida, como a moralidade, a religião, a cultura e a filosofia. A compreensão da “morfologia da vontade de poder” é essencial para entender a natureza humana e as dinâmicas sociais.

Nesse cenário, os valores morais são interpretados como manifestações dos afetos e emoções que influenciam nossa perspectiva sobre o mundo e nossa conduta. Como Nietzsche afirma, “toda psicologia, até o momento, tem estado presa a preconceitos e temores morais: não ousou descer às profundezas” (BM/BM, § 23).

Nietzsche propôs uma redefinição do escopo da psicologia, sugerindo que esta não deveria se limitar à análise convencional de processos psicológicos, tais como emoções e pensamentos. Em vez disso, Nietzsche defendeu que a psicologia deveria investigar como a vontade de poder se manifesta nas ações, desejos, paixões e motivações de um indivíduo. Nessa abordagem inovadora, a psicologia apresenta uma perspectiva singular, que Nietzsche descreve como “*a morfologia e a teoria da evolução da vontade de poder*” (BM/BM, § 23). Para compreender plenamente essa concepção, é imperativo explorar o entendimento de Nietzsche sobre esse conceito central à medida que a psicologia se aprofunda na análise das diversas manifestações da vontade de poder.

Nietzsche dá à filosofia um tratamento psicológico, isso possibilita um tratamento psicológico da cultura. A fisiopsicologia não necessariamente consiste numa prioridade à fisiologia. O alvo estratégico do projeto nietzschiano, é a genealogia da moral, de modo que, se trata de uma derivação genética da consciência da moral. Ele unifica a fisiologia com psicologia, formando seu próprio método, a fisiopsicologia, ele considera fisiológico não apenas corpos vivos, mas o inorgânico e as produções humanas, como o Estado, Religião, Arte, Ciência e Filosofia Silva; Freitas, 2022, p. 74).

Uma psicologia que assumisse com seriedade nesse propósito abriria caminho para a redefinição de valores e, em última instância, possibilitaria a formação de um autêntico filósofo. Quais, então, seriam as condições psicológicas necessárias para a prática filosófica sob a “crítica do martelo”? Seria o filósofo um imoralista, desafiando a inversão de valores perpetuada pelo cristianismo, platonismo e outras correntes filosóficas?.

Como Nietzsche assinala, “a força dos preconceitos morais penetrou profundamente no mundo espiritual, aparentemente mais frio e mais livre de pressupostos — de maneira inevitavelmente nociva, inibidora, ofuscante, deturpadora” (BM/BM, § 23). No âmago desta empreitada reside uma dinâmica de forças, e a questão essencial é: a vontade de poder é suficientemente robusta para sustentar tal empreendimento? Qual é o limite de nossa capacidade? Devemos compreender que a busca pela verdade, ao contrário do que frequentemente se supõe, pode, em algumas circunstâncias, resultar em fragmentação e desconforto.

Para uma investigação mais aprofundada, é necessário se atentar que a moral assume a função de uma teoria das dinâmicas de dominação, a partir das quais emerge o fenômeno da existência. Com base nessa premissa, considerando que a vida se manifesta como resultado das relações de dominação e que a própria vida é concebida como uma expressão da vontade de poder, torna-se evidente que a psicologia se configura como o estudo da vida na sua manifestação como vontade de poder, a qual se expressa através da filosofia. Isso se dá devido à compreensão da filosofia como um “impulso tirânico, a mais espiritual vontade de poder, a 'criação do mundo', a causa prima [causa primeira]” (BM/BM, § 9).

A ênfase na palavra “vida” no texto de Nietzsche denota sua consciência de que sua filosofia não deve ser confundida com um tipo de realismo que estabelece uma correspondência direta entre o que é e a ideia que temos disso. Nietzsche sustenta que os julgamentos morais na filosofia não devem ser vistos. Para Nietzsche, não existem absolutamente fatos morais, apenas interpretações de fenômenos específicos. Ele argumenta que os juízos morais na filosofia não devem ser vistos como descrições de como descrições objetivas de estados de coisas, mas sim como expressões de nossos sentimentos em relação a esses estados. Isso ocorre porque, segundo Nietzsche, os sentimentos são derivados de preconceitos.

Na perspectiva de Nietzsche, a plenitude de vida e a vontade de poder são dois aspectos interligados de uma mesma realidade. A plenitude de vida não deve ser concebida como um estado estático, mas sim como um contínuo progresso em direção a uma plenitude maior, conforme as demandas da vida ascendente. Esse movimento se reflete também na vontade de poder, a qual acentua ainda mais o seu caráter dinâmico e conquistador. Para Nietzsche, ser verdadeiramente vivo é sinônimo de superação.

Isso implica que os sentimentos humanos não têm uma origem última ou inata; eles são construídos a partir de juízos e valorações subjacentes que se manifestam na forma de inclinações e aversões. Portanto, os julgamentos morais não devem ser interpretados literalmente, pois representam apenas construtos subjetivos. No entanto, Nietzsche argumenta que, embora os julgamentos morais não descrevam diretamente a realidade objetiva, eles ainda são dignos de análise pela psicologia. Como Giacoia (2021, p. 25 – 26) afirma, para Nietzsche:

psicologia significou sempre, para Nietzsche, fisio-psicologia: um conhecimento novo e ousado, que percorre os labirintos da alma humana, que produz uma reversão de perspectivas, pois temos de lutar com resistências inconscientes atuando no coração do investigador.

A fisiopsicologia, conforme apresentada no § 23, é caracterizada como uma teoria do condicionamento mútuo dos impulsos, independentemente de serem considerados “bons” ou “maus”. No entanto, é fundamental notar que, na filosofia de Nietzsche, o discurso não se refere a entidades concretas, mas funciona como uma linguagem intrinsecamente transposicional e metafórica, fazendo alusão a outras linguagens. Isso resulta em variações na forma como os impulsos são designados, dependendo do contexto textual e da lógica subjacente.

Uma autêntica fisiopsicologia tem de lutar com resistências inconscientes no coração do investigador, tem “o coração” contra si: já uma teoria do condicionamento mútuo dos impulsos²⁵ “bons” e “maus” desperta, como uma mais sutil imoralidade, aversão e desgosto numa consciência ainda forte e animada — e mais ainda uma teoria na qual os impulsos bons derivem dos maus (BM/BM, § 23).

A fisiopsicologia, portanto, desempenha um papel fundamental na avaliação das manifestações humanas e representa a base para a compreensão das questões essenciais da vida. Consequentemente, merece ser reconhecida como uma disciplina fundamental que serve de alicerce para outras áreas do conhecimento. Como Nietzsche proclama: “que a psicologia seja novamente reconhecida como rainha das ciências²⁶, para cujo serviço e preparação existem as demais ciências. Pois a psicologia é, uma vez mais, o caminho para os problemas fundamentais” (BM/BM, § 23).

Seria apropriado caracterizar o pensamento de Nietzsche como uma fisiopsicologia das vontades? Visto que Nietzsche reinterpreta o conceito de vontade, essa reinterpretação não pode ser dissociada do domínio da psicologia e da fisiologia. Tal como Nietzsche destaca:

Os filósofos costumam falar de vontade com se ela fosse a coisa mais conhecida do mundo; Schopenhauer deu a entender que apenas a vontade é realmente conhecida por nós, conhecida por inteiro, sem acréscimo ou subtração. Mas sempre quer me parecer que também nesse caso Schopenhauer fez apenas os filósofos costumam fazer: tomou um *preconceito popular* e o exagerou. Querer me parece, antes de tudo, algo *complicado*, algo que somente como palavra constitui uma unidade — e precisamente nesta palavra se esconde o preconceito popular que subjugou a cautela sempre inadequada dos filósofos (BM/BM, § 19).

²⁵ Os “impulsos” são processos mais profundos do que os instintos. Instintos, de acordo com Nietzsche, já são agrupamentos de impulsos com formação de memória, representando padrões de interação com o ambiente circundante. Os impulsos, por sua vez, são mais abstratos e não podem ser observados ou delimitados diretamente, sendo construtos teóricos que englobam fenômenos orgânicos, processos intelectuais, culturais e esquemas morais.

²⁶ Trata-se, aqui, de uma provocação à Teologia. Pois a filosofia por muito tempo foi sua serva. A provocação consiste na inversão da hierarquia entre as ciências.

Nietzsche reconhece em Schopenhauer um ponto de partida, mas segue com uma série de movimentos críticos. Primeiramente, ele rejeita a noção de vontade como a essência do mundo. Em seguida, questiona e destrói a estrutura dualista que separa o sujeito do conhecimento do sujeito do desejo. Isso culmina no afastamento de Nietzsche da concepção schopenhaueriana do “Eu”. Ele argumenta que, por trás da palavra “vontade”, existe uma multiplicidade de estados, sentimentos e sensações que transcendem a linguagem convencional.

[...] digamos que em todo querer existe, primeiro, uma pluralidade de sensações, a saber, a sensação desse ‘deixar’ e ‘ir’ mesmo, e ainda uma sensação muscular concomitante, que, mesmo sem movimentarmos ‘braços e pernas’, entra em jogo uma espécie de hábito, tão logo ‘queremos’ (BM/BM, § 19).

Para ilustrar a complexidade subjacente ao conceito de “vontade”, Nietzsche empreende uma investigação sobre o que ocorre no corpo quando dizemos “eu quero”. Sua escolha de focalizar o corpo como ponto de partida decorre do fato de que Nietzsche o considera a única realidade acessível, aquela que as nossas pulsões dominam, e, portanto, um elemento que deve ser tratado como uma base incontestável. O corpo é concebido como uma interconexão de múltiplas forças. O homem e todas as suas produções são resultantes de uma configuração de impulsos ou forças, são investigados a partir de pressupostos biológicos.

Analisando à vontade sob essa perspectiva, Nietzsche destaca, principalmente, os sentimentos que emergem dos estados corporais. Quando observamos os sentimentos decorrentes das ações do corpo, podemos perceber que o corpo comunica algo sobre si mesmo. A realização da vontade nas ações corporais gera uma variedade de sentimentos. Devido ao hábito, as pessoas tendem a separar o sentimento da realização da vontade. Com frequência, isso leva a uma interpretação equivocada, na qual os sentimentos são considerados a causa da vontade.

A vontade é a concretização dos instintos, afetos, pulsões e todas essas instâncias estão relacionadas entre si por meio de uma perspectiva de comando. Conforme observa Müller-Lauter (1997, p. 54), “vontade de poder não é um caso especial do querer. Uma vontade 'em si' ou 'como tal' é uma pura abstração: ela não existe factualmente. Todo querer é, segundo Nietzsche, querer-algo” (Müller-Lauter, 1997, p. 54). Essa característica fundamental, presente em cada ato de desejar, é o “poder”. A vontade de poder busca constantemente controlar e expandir sua esfera de influência. O aumento de poder se manifesta mediante processos de

dominação. Portanto, o desejo de poder não se limita apenas a desejar, aspirar ou exigir, mas envolve também o afeto do comando, a capacidade de impor à vontade. Nietzsche ressalta que:

[...] em todo ato da vontade há um pensamento que comanda; — e não se creia que é possível separar tal pensamento do ‘querer’, como se então ainda restasse vontade! [...] a vontade não é apenas um *complexo* de sentir e pensar, mas sobretudo um *afeto*: aquele afeto de comando (BM/BM, § 19).

Nesse contexto, Nietzsche descreve o desafiador cenário enfrentado por um psicólogo que mergulha nas profundezas da psicologia humana, onde o sofrimento e a corrupção estão frequentemente ocultos nas almas das pessoas mais complexas. Nietzsche observa que, quanto mais um psicólogo, especialmente aquele inato e destinado a ler almas, concentra-se nos casos e indivíduos mais distintos, maior é o perigo de ser consumido pela compaixão. Esses psicólogos necessitam de dureza e serenidade mais do que qualquer outro indivíduo. A corrupção e a ruína são ocorrências comuns entre aqueles de constituição elevada, o que pode sobrecarregar o psicólogo, levando-o a questionar seu próprio destino e até a contemplar a autodestruição. O medo de confrontar a própria memória é uma característica marcante desse psicólogo, que frequentemente evita encarar as descobertas dolorosas sobre a natureza humana.

45. A alma humana e suas fronteiras, a amplitude até aqui alcançada nas experiências humanas interiores, as alturas, profundezas e distâncias dessas experiências, toda a história da alma até o momento, e as suas possibilidades inexauridas: eis o território de caça reservado para o psicólogo nato e amigo da “caça grande” (BM/BM, § 45).

Nesse contexto, Nietzsche descreve o desafiador cenário enfrentado por um psicólogo que mergulha nas profundezas da psicologia humana, onde o sofrimento e a corrupção frequentemente estão ocultos nas almas das pessoas mais complexas. Nietzsche observa que, “quanto mais um psicólogo — um nato e inevitável psicólogo e leitor de almas — voltar a atenção para os casos e seres mais seletos, maior será o perigo de ele sufocar de compaixão: ele necessita dureza e serenidade, mais que qualquer outro homem” (BM/BM, § 269). A corrupção e a ruína são ocorrências comuns entre aqueles de constituição elevada, o que pode sobrecarregar o psicólogo, levando-o a questionar seu próprio destino e até a contemplar a autodestruição. O medo de confrontar a própria memória é uma característica marcante desse psicólogo, que frequentemente evita encarar as descobertas dolorosas sobre a natureza humana.

De acordo com Nietzsche, a vontade de poder representa uma valiosa ferramenta para investigar as motivações mais profundas e os impulsos subjacentes que moldam nossas ações.

Ela representa a força vital que impulsiona o comportamento humano, frequentemente atuando no nível do subconsciente e além do alcance de nossa consciência. Conseqüentemente, a nossa consciência representa apenas a superfície visível de um conjunto muito mais vasto de emoções e impulsos que direcionam nossas vidas.

Segundo a interpretação de Giacoia (2001, p. 27), o conceito de vontade de poder pode ser considerado uma sintomatologia²⁷, representando, “tudo aquilo que se escreveu até agora, em psicologia, não tem valor senão como sintoma daquilo que a psicologia propriamente silenciou”. Nietzsche utiliza a morfologia da vontade de poder como uma ferramenta para desvendar como essa força influencia a maneira como as pessoas pensam, agem e interagem entre si. Seu objetivo é revelar as estruturas subjacentes que moldam nossos valores, crenças e instituições. Ao reconhecer a presença dessa força em todos os aspectos da vida, podemos obter uma compreensão mais profunda da natureza humana e das dinâmicas sociais que a permeiam.

Ao introduzir a noção de valor, Nietzsche a associa diretamente ao processo genealógico. Nesse contexto, a psicologia desempenha um papel crucial ao questionar a validade dos valores morais e ao examinar as circunstâncias e condições de seu surgimento e transformação. A tarefa do psicólogo é estabelecer conexões entre os valores e as avaliações que os originaram, investigando de que valores essas avaliações partiram. Este exame minucioso das raízes dos valores morais é essencial para compreender a complexa teia de influências que molda a ética e a moralidade humanas.

As reflexões de Nietzsche, como psicólogo²⁸, buscam novos fundamentos para se construir uma ciência da subjetividade, ou da psique, uma psicologia livre de preconceitos metafísicos e morais, aos quais a psicologia tradicional²⁹ estava ligada. De acordo com Giacoia

²⁷ A sintomatologia em Nietzsche é vista como um sistema de sinais de algo mais profundo do que aparenta. A exemplo — a moral cristã — seria uma sintomatologia, uma interpretação de determinados fenômenos, ou um modo de vida, sendo expressão de uma determinada condição fisiológica ou configuração dinâmica de impulsos. A filosofia e ciência tradicional veem esses sinais como verdade e desconsideram os demais processos responsáveis pela produção desses sinais. Ou seja, causam interpretações errôneas, por vezes mascaram o real sentido. O “eu” é visto como unidade absoluta, quando para Nietzsche ele é apenas sintoma resultante de uma configuração dinâmica de impulsos que lutam por mais potência (Marton, 2006).

²⁸ Nas palavras de Giacoia (2001, p. 11): “O psicólogo Nietzsche desenvolve uma noção radicalmente interdisciplinar de sua disciplina, que exige o concurso de elementos provenientes da filosofia, da filologia, da fisiologia, da história, da antropologia cultural, da etnologia, da semiótica, da linguística, da literatura, entre outras, para fazer do pensamento uma escola da suspeita permanente, que parte do sentido manifesto das produções culturais em busca do sentido oculto em suas múltiplas condições de surgimento, desenvolvimento e transformação”.

²⁹ Vale ressaltar que Nietzsche faz uma análise de seu tempo, a concepção tradicional de psicologia, era o estudo de fenômenos intelectuais e morais. De acordo com Marton (1990), Nietzsche atribui diferentes sentidos às palavras, empenhado em sua crítica a linguagem, visa mostrar que as palavras possuem sentidos diversos, pode ser entendida desta ou daquela maneira, dependendo da perspectiva adotada. É

(2001), o projeto de uma psicologia como ciência superior³⁰ poderia conduzir aos problemas fundamentais. A doutrina do perspectivismo, fornece a base epistemológica para uma interpretação global do mundo, com o centro no conceito de vontade de poder.

Após examinarmos a interrelação entre consciência, linguagem e comunicação, avançamos para compreender como Nietzsche aborda o problema dos valores, um aspecto central na genealogia da consciência moral, destacando a transformação dos valores ao longo do tempo.

o que se nota com o termo “psicologia”, as ocorrências da palavra se encontram em alguns aforismos de *Humano, demasiado humano*, e passagens do período da transvaloração, e em ambas apresentam um ponto incomum, associam a psicologia à moral. Há muitos anos o termo psicologia era bem diferente do que se encontra hoje, Christian Wolff, tratou-a pela primeira vez como disciplina específica, desvinculando-a das investigações cósmicas e afins. No entanto, ele continuou a fundá-la na metafísica, foi um dos primeiros a tratar de uma psicologia empírica e introduzi-la ao lado racional.

³⁰ Nietzsche propõe uma fisiopsicologia, em provocação a Teologia. Uma crítica à crença na alma, no núcleo substancial do Eu, lançado por Descartes, no qual se consolida o edifício do saber moderno (Giacoina, 2001).

3. DO PROBLEMA DOS VALORES À GENEALOGIA DA CONSCIÊNCIA MORAL

3.1. Pressupostos para o método genealógico no Prólogo de *Genealogia da Moral*

Aprofundando-se na crítica nietzschiana à consciência, exploraremos agora a intrincada relação entre os valores morais e a construção da consciência moral. O método genealógico proposto por Nietzsche é uma ferramenta analítica que visa realizar um exame aprofundado, tanto do ponto de vista histórico quanto crítico, sobre os valores morais que dominam a cultura ocidental. A aplicação desse método requer a admissão de pressupostos básicos, os quais são cuidadosamente expostos no Prólogo de sua obra *Genealogia da Moral* (1887).

O livro é uma análise crítica da origem dos nossos valores morais, um assunto que já vinha sendo explorado em *Humano, demasiado humano*, (1878 – 1879) como o próprio autor revela: “meus pensamentos sobre a origem de nossos preconceitos morais — tal é o tema deste escrito polêmico — tiveram sua expressão primeira, modesta e provisória na coletânea de aforismos que leva o título Humano, demasiado humano” (GM/GM, Prólogo, § 2). O autor tem em vista desvendar as raízes históricas, psicológicas e culturais dos nossos juízos morais, questionando a validade e a universalidade dos mesmos.

A genealogia é, indubitavelmente, uma das características mais distintivas da filosofia de Nietzsche, talvez até mesmo o procedimento que Nietzsche tenha mais enfaticamente reconhecido como detentor de valor e importância fundamentais para a concretização de seu projeto filosófico. Por meio da genealogia, Nietzsche acredita ter realizado os estudos preliminares decisivos para uma transvaloração de todos os valores. Nesse sentido, a genealogia³¹ implica no estudo e na compreensão das origens e das circunstâncias que deram origem aos valores, adotando um método que questiona a própria validade desses valores ao indagar sobre seu significado. As origens desse conceito podem ser rastreadas ao longo do desenvolvimento do pensamento de Nietzsche e suas influências filosóficas. Para Deleuze

³¹ É certo, que o termo “genealogia” só viria surgir, na obra *Genealogia da moral* de 1887. Ao longo de toda a obra, Nietzsche se empenha em estabelecer os limites e a singularidade da genealogia por meio de uma crítica perspicaz. A genealogia, nessa perspectiva, se apresenta como uma narrativa que se diferencia das demais, definindo-se por meio de sua oposição a outras histórias, explicitando o que é através do que não é. Nietzsche argumenta que a filosofia, muitas vezes carente de um “espírito histórico” e intrinsecamente desprovida de dimensão histórica, acaba por estabelecer uma narrativa que, por sua vez, também carece de historicidade. A partir dessa perspectiva, ele direciona suas críticas às concepções de história associadas ao utilitarismo, ao evolucionismo, ao socialismo e ao positivismo. Essas concepções, em sua essência, podem ser compreendidas sob a ótica do niilismo histórico ou do otimismo histórico, e é contra essas tendências que Nietzsche direciona suas objeções.

(2018, p. 9), “o projeto mais geral de Nietzsche consiste em introduzir na filosofia os conceitos de sentido e valor”. Ao introduzir os conceitos de sentido e valor na filosofia, Nietzsche desencadeia uma transformação que transcende as noções puramente morais e inaugura uma interpretação moral dos eventos e comportamentos humanos. Afinal, “aconteceu, que na filosofia moderna a teoria dos valores gerou um novo conformismo e novas submissões” (Deleuze, 2018, p. 9).

Nietzsche enfatiza que a origem dos valores morais não repousa no âmbito da razão, como frequentemente preconizado, mas surge como resultado de complexos processos históricos, sociais e psicológicos. Estes processos, em diversos casos, revelam-se marcados por características como a violência, o ressentimento e a vontade de poder. Esta premissa essencial desafia, assim, a premissa tradicional da fundamentação racional e universal da moral, elucidando as raízes profundamente enraizadas na experiência humana. Desde cedo, a profunda curiosidade de Nietzsche leva-o a questão “*de onde se originam* verdadeiramente nosso bem e nosso mal” (GM/GM, Prólogo, § 3).

Por fortuna logo aprendi a separar o preconceito teológico do moral, e não mais busquei a origem do mal *por trás* do mundo. Alguma educação histórica e filológica, juntamente com um inato senso seletivo em questões psicológicas, em breve transformou meu problema em outro: sob que condições o homem inventou para si os juízos de valor “bom” e “mau”? e que valor têm eles? Obstruíram ou promoveram até agora o crescimento do homem? São indício de miséria, empobrecimento, degeneração da vida? Ou, ao contrário, revela-se neles a plenitude, a força, a vontade da vida, sua coragem, sua certeza, seu futuro? — (GM/GM, Prólogo, § 3).

Nietzsche expressa sua satisfação por encontrar um sentido para sua busca pelo conhecimento, que o levou a explorar diferentes perspectivas, contextos, indivíduos e questões. Ele afirma que, ao fazer isso, criou um universo próprio, rico e fecundo, que guarda como um segredo precioso. “Para isso encontrei e arrisquei respostas diversas, diferenciei épocas, povos, hierarquias dos indivíduos, especializei meu problema, das respostas nasceram novas perguntas, indagações, suposições, probabilidades [...]” (GM/GM, Prólogo, § 3). Essa busca poderá ser observada ao longo de sua obra, principalmente na primeira dissertação³².

³² O impulso para essa busca se deu pela influência da obra *A origem das impressões morais* (1877) escrita por Paul Rée. “O primeiro impulso para divulgar algumas das minhas hipóteses sobre a procedência da 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 é oposto e antípoda. O título do livrinho era *A origem das impressões morais*; seu autor, o dr. Paul Rée; o ano de seu aparecimento, 1877. Talvez eu jamais tenha lido algo a que dissesse ‘não’ de tal modo,

A filosofia dos valores³³ seria a verdadeira realização da crítica, o filosofar com o martelo, “o problema crítico é o valor dos valores, a avaliação da qual procede o valor deles; portanto, o problema da sua *criação*” (Deleuze, 2018, p. 9). Deleuze teria sido o que melhor analisou a noção nietzschiana de valor, assim como o seu procedimento genealógico.

Conforme a leitura deleuziana,

Genealogia quer dizer ao mesmo tempo valor da origem e origem dos valores. Genealogia se opõe ao caráter absoluto dos valores, tanto quanto a seu caráter relativo ou utilitário. Genealogia significa o elemento diferencial dos valores do qual decorre seu próprio valor. Genealogia quer dizer, portanto, origem ou nascimento, mas também diferença ou distância na origem. Genealogia quer dizer nobreza e baixeza, nobreza e vilania, nobreza e decadência na origem (Deleuze, 2018, p. 10 – 11).

Adicionalmente, Nietzsche argumenta que os valores morais não ostentam um caráter universal, depreendendo-se, por conseguinte, que não existe uma moral única e verdadeira. Pelo contrário, ele enfatiza que os valores morais são relativos às condições de existência de cada época, cultura e indivíduo. Neste contexto, emergem múltiplas morais, contingentes e contextualizadas, enfatizando a variabilidade inerente aos valores éticos.

Diante disso, se considerarmos que não existem eventos intrinsecamente morais, apenas uma interpretação moral dos eventos, emerge a necessidade de um agente interpretativo e avaliador. No § 6 de *A genealogia da moral*, escreve Nietzsche:

[...] necessitamos de uma *crítica* dos valores morais, *o próprio valor desses valores deverá ser colocado em questão* — para isto é necessário um conhecimento das condições e circunstâncias nas quais nasceram, sob as quais se desenvolveram e se modificaram (moral como consequência, como sintoma, máscara, tartufice, doença, mal-entendido; mas também moral como

sentença por sentença, conclusão por conclusão, como a esse livro: sem traço de irritação ou impaciência, porém. Na obra acima mencionada, na qual trabalhava então, eu me refiro, oportuna e inoportuna, às teses desse livro, não para refutá-las — que tenho eu a ver com refutações! — mas sim, como convém num espírito positivo, para substituir o improvável pelo mais provável, e ocasionalmente um erro por outro” (GM/GM, Prólogo, § 4). Nietzsche cita com frequência a influência com Paul Rée, a exemplo em *Humano demasiado humano*, nos § 45, §136, §96, §99 e no segundo volume, § 89.

³³ Para Nietzsche não bastava apenas revolver hipóteses acerca da origem da moral, mas trata-se de algo mais profundo, o valor da moral. Para isso, precisou confrontar seu mestre, Schopenhauer, contra os instintos de compaixão, sacrifício, que dizem não a vida e a si mesmo. “Precisamente nisso enxerguei o grande perigo para a humanidade, sua mais sublime sedução e tentação — a quê? ao nada? —; precisamente nisso enxerguei o começo do fim, o ponto morto, o cansaço que olha para trás, a vontade que se volta contra a vida, a última doença anunciando-se terna e melancólica: eu compreendi a moral da compaixão, cada vez mais se alastrando, capturando e tornando doentes até mesmo os filósofos, como o mais inquietante sintoma dessa nossa inquietante cultura europeia” (GM/GM, Prólogo, § 5)

causa, medicamento, estimulante, inibição, veneno), conhecimento tal como até hoje nunca existiu nem foi desejado (GM/GM, Prólogo, § 6).

Outrora, o filósofo deixa claro que gênese³⁴ e genealogia não devem jamais serem confundidas, uma vez que a gênese trata da origem das coisas, pressupondo que elas teriam uma essência, o procedimento genealógico caminha em contramão, critica justamente a noção de essência, levando assim, a grande questão: qual o valor atribuído às coisas ao longo do tempo?

Uma dimensão essencial em sua análise é a concepção de que os valores morais estão suscetíveis a transformações ao longo da história. Nietzsche interpreta essas transformações como sintomas das mudanças na saúde, força e vitalidade dos povos e indivíduos. Assim, os valores morais não se apresentam como estáticos, mas antes evoluem como resposta às mutações nas condições de vida e perspectivas culturais.

A interpretação, portanto, assume o papel de postular uma avaliação, estabelecendo assim um valor. Investigar a origem desse valor nos leva inevitavelmente às condições que o deram origem. Por conseguinte, a pergunta “quem?” surge como uma questão fundamental em Nietzsche, destacando a genealogia como um método orientador que nos permite desvendar as perspectivas subjacentes às avaliações e, ao mesmo tempo, estabelecer o valor intrínseco dos próprios valores. Nas palavras de Nietzsche:

Tomava-se o *valor* desses ‘valores’ como dado, como efetivo, como além de qualquer questionamento; até hoje não há dúvida ou hesitação em atribuir ao ‘bom’ valor mais elevado que ao ‘mau’, mais elevado no sentido da promoção, utilidade, influência fecunda para *o homem* (não esquecendo o futuro do homem) (GM/GM, Prólogo, § 6)

Nietzsche se recusa a buscar um fundamento metafísico para compreender os valores morais. Conforme observado por Marton (1990, p. 72):

A noção nietzschiana de valor opera uma subversão crítica: ela põe de imediato a questão do valor dos valores e esta, ao ser colocada, levanta a pergunta pela criação dos valores. Se o valor dos valores ‘bem’ e ‘mal’ não chegou a ser posto em questão, é porque eles foram vistos como se existindo desde sempre: instituídos num além, encontravam legitimidade num mundo supra-sensível. No entanto, uma vez questionados, revelam-se apenas ‘humanos, demasiado humanos; eis algum momento, algum lugar, simplesmente foram criados.

³⁴ Trata-se da interpretação realizada por Marton (1990) acerca da leitura de *Nietzsche, a genealogia e a História* de Foucault.

Os valores desempenham um papel duplo: orientam a avaliação e, ao mesmo tempo, emergem de uma avaliação. Se o cerne do problema crítico reside na questão da criação, a pergunta central se torna: de onde se origina essa avaliação? A pergunta fundamental, então, é “quem?” Esse tipo de investigação aponta para o procedimento genealógico como um caminho para uma análise mais profunda, uma vez que a crítica não se limitaria a indagar sobre qual valor está subjacente a essa avaliação, mas sim que avaliação determina o valor desse valor.

Nietzsche salienta que os valores morais não possuem uma natureza neutra, mas antes expressam uma determinada perspectiva avaliativa. Neste contexto, o filósofo faz a distinção entre uma moral dos senhores, que afirma a vida e seus valores positivos, e uma moral dos escravos, que, em contrapartida, nega a vida e enfatiza os valores negativos. Essa distinção fundamental põe em relevo como os valores morais refletem distintas atitudes em relação à existência e à apreciação da vida.

A questão da avaliação se torna central para determinar o valor de um valor, principalmente no contexto de como ele promove ou obstrui a vitalidade da vida. Toda atividade humana, em seu cerne, é uma forma de avaliação, mas essa avaliação é, desde o princípio, uma introdução de interpretação. Quem interpreta não é um ser impulsionado puramente pela cognição, mas sim o resultado das batalhas travadas entre diferentes impulsos internos. Existe uma estreita relação entre nossos impulsos e nossas avaliações, uma vez que estas últimas derivam de uma dinâmica de crescimento ou declínio que se reflete em nossas valorações.

Através do procedimento genealógico³⁵, o filósofo reconhece que os valores emanam tanto do nobre quanto do vil, sendo esses os elementos que determinam a proveniência da avaliação, uma vez que expressam a natureza daqueles que fazem a avaliação. Portanto, esses não são valores em si, mas constituem o elemento distintivo a partir do qual o valor dos valores morais se origina. Os valores, quando relacionados à sua origem, podem se originar tanto do nobre quanto do vil, levando a avaliações divergentes em relação à moralidade e seus valores, já que derivam de diferentes modos de avaliação.

Diante disso, o crítico-genealogista se empenha em estabelecer uma tipologia, visto que o caráter agonístico inerente à criação de valores remete a perspectivas divergentes que, em termos de sua manifestação na experiência humana, podem ser traçadas até a distinção entre dois tipos fundamentais, denominados pelo filósofo como senhor/nobre e escravo/vil. Esses

³⁵ O procedimento genealógico se baseia em três domínios do conhecimento: a filologia, a fisiologia e a psicologia. A filologia analisa o significado das palavras e sua evolução; a fisiologia estuda as relações entre o corpo e a alma; e a psicologia examina os motivos e as emoções por trás das ações humanas.

tipos representam constituições distintas que, em última instância, refletem a qualidade de vida, bem como seus sucessos ou fracassos fisiológicos.

Portanto, a genealogia desempenha um papel decisivo, ao relacionar o duplo aspecto do valor ao tipo que o originou. Seria necessário, um critério de avaliação que não possa ser avaliado, e o único capaz de impor por si mesmo, é a vida. Ao determinar o tipo, ela o conecta à condição de vida subjacente, e, ao reconhecer a vida como um jogo constante entre nossos impulsos, compreende que o resultado desse jogo, traduzido em termos de sucesso ou fracasso na busca por mais potência, constitui a própria interpretação da existência.

É importante notar, que vida e valor encontram-se ligados, “quando trata da crítica dos valores, é a vida, enquanto vontade de potência, que adota como critério de avaliação” (Marton, 1990, p. 87). No § 259 de *Além do bem e do mal*, Nietzsche deixa claro que, “a vida mesmo é *essencialmente* apropriação, ofensa, sujeição do que é estranho e mais fraco, opressão, dureza, imposição de formas próprias, incorporação e, no mínimo e mais comedido, exploração [...]” (BM/BM, § 259).

Nietzsche estabelece que o próprio mundo é um jogo de forças, em constante relação, sem início ou fim, pura vontade de potência. “As avaliações devem sempre ser referidas à vontade de potência, já que ela introduz avaliações, ela cria valores” (Azeredo, 2003, p. 49). Retornando a pergunta “quem?”, ela se refere a vontade de potência, compreendê-la, é uma condição para compreender também a moral, “não como algo dado, mas como construção e expressão de um impulso vital enquanto base das valorações e, portanto, como móvel das configurações morais” (Azeredo, 2003, p. 51). Nietzsche não enxerga os valores morais como algo inerente ou pré-determinado, mas sim como algo que é construído e manifestado pela influência de um impulso vital. Por seu caráter perspectivista, Nietzsche utiliza a genealogia para desvelar os diversos sentidos por trás da interpretação moral.

A obra *Genealogia da Moral*, num todo, o próprio movimento do texto, além de expor o conceito do que seria a genealogia, pratica o próprio procedimento genealógico. Apresenta, nesse sentido, um duplo movimento. Conforme Marton (1990, p. 85), o movimento começa “com a recusa de encontrar na metafísica o fundamento último dos valores morais e termina com a denúncia dos postulados metafísicos insidiosamente presentes na moral dos escravos”.

Uma vez que, a obra pode ser interpretada como um trabalho que visa investigar a origem e transformação dos valores morais, com apoio de dados históricos e etimológicos, ela não se reduz apenas a esses dois processos. Pelo contrário, “apresenta-se como um texto, em que o autor não só explicita o procedimento genealógico como ainda opera claramente com ele”

(Marton, 1990, p. 86). Nietzsche almeja muitas coisas dessa concepção de genealogia, dentre elas, uma reorganização das ciências, da filosofia e principalmente dos valores.

Esses pressupostos permitem a Nietzsche realizar uma genealogia da moral, ou seja, uma análise da origem, do desenvolvimento e do significado dos valores morais que predominam na modernidade, como o bem, o mal, a culpa, a responsabilidade, a consciência, a compaixão, etc. O objetivo de Nietzsche é mostrar como esses valores são frutos de uma inversão dos valores originários da vida, e como eles contribuem para o enfraquecimento e o niilismo da humanidade.

3.2. A “relação entre filosofia, fisiologia e medicina” como estudo dos valores na Primeira dissertação da *Genealogia da Moral*

Em *Genealogia da Moral*, conforme já mencionando, Nietzsche empreende uma análise dos valores morais, explorando suas origens históricas e sua ligação com impulsos e hábitos humanos. O foco de sua investigação recai especialmente sobre os valores morais cristãos, uma vez que ele argumenta que eles derivam do ressentimento e de impulsos que enfraquecem a vitalidade da vida. Nesse contexto, Nietzsche atribui um valor superior aos impulsos considerados “naturais” em relação às virtudes sociais do ser humano civilizado, sustentando que a capacidade de afirmar interesses individuais representa uma valoração mais elevada do que o altruísmo.

A abordagem do mecanismo psicológico do ressentimento³⁶, aliada a uma análise histórica abrangente, é mais extensivamente desenvolvida na primeira dissertação de *Genealogia da Moral* do que a exploração da fisiologia³⁷. No entanto, a conclusão a que Nietzsche chega ao final desta dissertação nos instiga a reavaliar a relevância da fisiologia em relação à questão da avaliação dos valores existentes. A psicologia do ressentimento se tornaria

³⁶ O ressentimento é caracterizado por Nietzsche como um estado patológico onde o indivíduo ressentido passa a manifestar uma vida sintomática, resultante de sua negação constante, e torna-se incapaz de criar, transferindo a responsabilidade para os outros. É importante observar que o ressentimento é uma característica do tipo fraco/escravo e se desenvolve a partir dessa condição patológica. Portanto, trata-se de uma incapacidade de reagir.

³⁷ A fisiologia se refere ao estudo das funções orgânicas e processos biológicos do corpo humano. No entanto, Nietzsche utiliza a palavra fisiologia em sentidos diversos ao longo de suas obras. Ela não apenas se apresenta como uma disciplina, mas também é mencionada como a constituição somática dos seres vivos. Além disso, ela emerge no contexto da doutrina da vontade de poder, na qual se funde com a psicologia, abrangendo não apenas os processos fisiológicos, mas também os âmbitos inorgânicos e as produções humanas.

carente de substância se desprovida de uma abordagem genealógica das suas causas fisiológicas efetivas, como é reconhecido ao término da dissertação.

Conforme Nietzsche revela em *Ecce Homo* (1888)³⁸, ao final de cada dissertação, “entre detonações terríveis inteiramente, uma verdade nova se faz visível em meio a espessas nuvens” (EH/EH, Genealogia da moral). A primeira dissertação, por sua vez, aborda a psicologia do cristianismo, demonstrando, “o nascimento do cristianismo do espírito do ressentimento, não, como se crê, do ‘espírito’ — um antimovimento em sua essência, a grande revolta contra a dominação dos valores nobres” (EH/EH, Genealogia da moral). O propósito último de sua obra é, portanto, o empreendimento afirmativo da transvaloração dos valores, dirigido aos novos filósofos.

Ao concluir a Primeira dissertação, o genealogista expressa um desejo público, sugerindo que uma instituição acadêmica de filosofia assuma a responsabilidade de promover os estudos histórico-morais. Essa incumbência seria direcionada a filólogos, historiadores e acadêmicos da filosofia. Notavelmente, o que Nietzsche escreve a seguir merece nossa atenção:

— É igualmente necessário, por outro lado, fazer com que fisiólogos e médicos se interessem por este problema (o do *valor* das valorações até agora existentes): no que pode ser deixado aos filósofos de ofício representarem os porta-vozes e mediadores também neste caso particular, após terem conseguido transformar a relação entre filosofia, fisiologia e medicina, originalmente tão seca e desconfiada, num intercâmbio dos mais amistosos e frutíferos. De fato, toda tábua de valor, todo “tu deves” conhecido na história ou na pesquisa etnológica, necessita primeiro uma clarificação e interpretação *fisiológica*, ainda mais que psicológica; e cada uma delas aguarda uma crítica por parte da ciência médica. — A questão: que vale esta ou aquela tábua de valores, esta ou aquela “moral”? deve ser colocada das mais diversas perspectivas; pois “vale *para quê?*” jamais pode ser analisado de maneira suficientemente sutil. Algo, por exemplo, que tivesse valor evidente com relação à maior capacidade de duração possível de uma raça (ou ao acréscimo do seu poder de adaptação a um determinado clima, ou à conservação do maior número) não teria em absoluto o mesmo valor, caso se tratasse, digamos, de formar um tipo de homem mais forte. O bem da maioria e o bem dos raros são considerações de valor opostas: tomar o primeiro como de valor mais elevado *em si*, eis algo que deixamos para a ingenuidade dos biólogos ingleses... *Todas* as ciências devem doravante preparar o caminho para a tarefa futura do filósofo, sendo esta tarefa assim compreendida: o filósofo deve resolver o *problema do valor*, deve determinar a *hierarquia dos valores* (GM/GM I, § 17).

³⁸ Em *Ecce Homo* (1888), Nietzsche realiza uma transformação significativa na escrita filosófica ao introduzir uma reflexão sobre o sujeito, em linha com Rousseau, mas também ao criticar a noção de subjetividade e a ideia de autobiografia. Ele propõe uma filosofia que busca a multiplicidade de experiências do eu, assim como a reconstrução da subjetividade (Silva; Façanha; Freitas, 2023).

Nietzsche enfatiza a importância de envolver fisiologistas, médicos e filósofos na investigação do problema do valor nas valorações existentes. Ele propõe que a colaboração entre a filosofia, fisiologia e medicina, inicialmente marcada pela tensão e desconfiança, deve evoluir para uma interação amigável e produtiva. Os sistemas de valores, seja ele moral, ético ou cultural, necessitam de análise e interpretação, com uma ênfase especial na abordagem fisiológica em vez da psicológica. A crítica desses sistemas de valores é percebida como uma tarefa a ser assumida pela comunidade médica.

No entanto, todas as explicações e interpretações no campo da medicina e da fisiologia já implicam pressupostos valorativos. Não existe uma ciência verdadeiramente neutra, uma vez que toda ciência, inclusive a fisiologia, opera de maneira, muitas vezes implícita, com valores tidos como evidentes. Esse é o aspecto distintivo do problema do valor em Nietzsche. Ele argumenta que em todos os organismos, valores são inerentemente construídos. Portanto, é viável falar em “valores biológicos” para se referir à atividade dos impulsos, à sua capacidade de reprodução, bem como à preservação e ampliação do seu poder. Em essência, esses são “valores intrínsecos ao organismo”.

As investigações de ordem fisiológica e biológica em Nietzsche respondem a uma dupla preocupação: encontrar um comportamento análogo ao mundo orgânico e inorgânico, no que diz respeito ao seu próprio estado valetudinário; e, a partir desse comportamento, os argumentos e os recursos próprios a uma recriação de si mesmo, para além do seu próprio eu. Portanto, a fisiologia, tal como ele a compreende, deve lhe fornecer premissas de uma concepção libertadora de forças que ele apreende, subjacentes a sua própria condição, assim como às diversas situações vividas no contexto social de sua época (Klossowski, 2000, p. 52).

Nietzsche busca colaboração³⁹ com fisiologistas e médicos como parte de sua função de filósofo, a de avaliar o valor das valorações previamente estabelecidas. O fato de ele enquadrar essa tarefa como uma “tarefa do filósofo do futuro”, indica o reconhecimento por parte de Nietzsche da magnitude desse desafio, que requer um tempo substancial para ser plenamente abordado.

³⁹ Nesse processo de colaboração, a fisiologia emerge como uma disciplina de grande relevância entre as ciências, às vezes superando a psicologia, subordinada a ela, visando auxiliar o filósofo na resolução do problema do valor. Isso contrasta com a abordagem anterior em *Além do Bem e do Mal*, onde a psicologia é enaltecida como a “rainha” das ciências. É importante notar que, ao contrário do que é anunciado no final do primeiro capítulo de *Além do Bem e do Mal*, a psicologia não é desenvolvida aqui sob o rótulo de “fisiopsicologia”. As explicações ao que parece ser uma extensão à *Além do Bem e do Mal*, na primeira dissertação, indicam um direcionamento mais aprofundado nas investigações históricas e psicológicas. Todavia, há uma limitação no desenvolvimento da fisiologia e medicina, embora seja reconhecida a sua relevância na nota de conclusão.

A complexidade do desdobramento e da transmissão dos valores não escapa ao discernimento de Nietzsche. Seu verdadeiro desafio está em transitar do estudo descritivo dos valores para a justificação dos valores e modos de valoração dos filósofos do futuro, incluindo, é claro, seus próprios valores. Cada valor tem uma finalidade; assim, o “valor biológico” intrínseco de cada organismo se resume em sua habilidade para manter ou ampliar seu poder. Embora se reconheça a intrincada natureza do desenvolvimento e da disseminação dos valores, Nietzsche visa instaurar uma hierarquia valorativa na qual os valores que debilitam o organismo (ou, no mínimo, mantêm a raça) sejam considerados inferiores aos valores que promovem a saúde e potencializam o poder do indivíduo.

Nietzsche realiza dois movimentos fundamentais, primeiro, amplia as noções de saúde e doença, que inicialmente se aplicam ao organismo individual, para a sociedade ou raça, as quais ele concebe como organismos sociais. Com essa abordagem, ele faz uma adaptação de conceitos fisiológicos para o contexto da moral. Em seguida, ele efetua uma transposição de termos morais, como “mandar” e “obedecer,” para o âmbito da fisiologia. Moral, cultura, política e biologia, fazem parte de um mesmo fenômeno, portanto, saúde e doença são conceitos que podem ser aplicados tanto no organismo biológico, quanto no organismo social.

Nietzsche concebe a si próprio como um *médico*⁴⁰, precisamente, um “médico da cultura”. A reflexão nietzschiana acerca da “grande saúde”, bem como sua abrangente “filosofia médica”, é inextricável do contexto abrangente de um diagnóstico crítico da cultura ocidental como estando acometida de enfermidades, delineando, por conseguinte, a amplitude de seu projeto de reabilitação ou cura.

Conforme Nietzsche observa no prólogo de *A gaia ciência*, “para um psicólogo, poucas questões são tão atraentes como a da relação entre filosofia e saúde [...]” (GC/GC, Prólogo, § 2). Nesse sentido, é pertinente situar Nietzsche no âmbito de uma tradição de pensamento que compreende a prática da filosofia, sobretudo, como uma atividade voltada para o diagnóstico e a interpretação de sintomas, ao mesmo tempo, em que seu propósito final se orienta para a “cura” ou “terapia da totalidade”.

⁴⁰ O exame do pensamento médico-filosófico de Friedrich Nietzsche revela um campo interdisciplinar de estudo que emerge da análise minuciosa de suas obras, destacando-se, sobretudo, as considerações intrincadas e inter-relacionadas entre sua filosofia e suas experiências de saúde. Nietzsche, um dos filósofos preeminentes do século XIX, é notório por suas profundas reflexões sobre questões morais, a noção de vontade de poder e a natureza intrínseca do indivíduo. No entanto, a sua condição de saúde, particularmente suas tribulações com doenças mentais, desempenhou um papel notável na formulação de sua filosofia e na maneira como ele abordou questões médicas e existenciais.

Conforme sua própria descrição, Nietzsche define um “médico filosófico no sentido excepcional do termo” (GC/GC, Prólogo, § 2) como “alguém que persiga o problema da saúde geral de um povo, uma época, de uma raça, da humanidade” (GC/GC, Prólogo, § 2). É notável que Nietzsche tenha sido profundamente impactado por aquilo que posteriormente denominaria como decadência ou niilismo de seu tempo. Portanto, a filosofia de Nietzsche se caracteriza por um diagnóstico progressivo de sua própria cultura como estando enferma e, como consequência, por uma tentativa igualmente progressiva de redirecioná-la para um estado de saúde.

Nietzsche compartilha o processo intelectual pelo qual passou ao investigar a origem dos juízos de valor “bom” e “mau”. Ele argumenta que uma educação histórica e filológica, aliada a um instinto seletivo para questões psicológicas, o levou a transformar sua busca inicial em uma indagação mais profunda: *sob que condições o ser humano criou esses juízos de valor e qual é o seu verdadeiro significado?* Ele explora se esses juízos têm sido prejudiciais ou benéficos para o desenvolvimento humano, se são sintomas de decadência ou indicativos de vitalidade e coragem. Mediante análises variadas, Nietzsche se aventurou em diferentes épocas, culturas e estratificações sociais, especializando sua investigação e, assim, gerando novas perguntas e hipóteses. O resultado desse processo intelectual foi a criação de um território próprio de conhecimento, onde ele desenvolveu uma compreensão mais profunda e complexa dos valores humanos e suas implicações na vida.

Nietzsche dirige sua oposição às teses dos psicólogos ingleses⁴¹, que hoje conhecidos como utilitaristas ingleses, especialmente figuras como Stuart Mill e Herbert Spencer, bem como a Paul Rée, com quem manteve uma amizade próxima de 1875 a 1882. Nietzsche contrapõe suas ideias as desses pensadores ingleses em sua obra. Sua objeção central reside na caracterização desses teóricos como essencialmente a-históricos.

Os utilitaristas ingleses vinculam estritamente o conceito de “bom” à utilidade, sendo o não-egoísmo um exemplo fundamental. Para eles, o não-egoísmo é intrinsecamente bom, ao ser socialmente benéfico em qualquer contexto. No entanto, Nietzsche argumenta que essa teoria erra ao localizar a origem do conceito de “bom” por considerar que a fonte está mal direcionada:

O juízo ‘bom’ *não* provém daqueles aos quais se fez o ‘bem’! Foram os ‘bons’ mesmos, isto é, os nobres, poderosos, superiores em posição e pensamento,

⁴¹ Os utilitaristas são aqueles que aceita a Utilidade ou o Princípio da Maior Felicidade como Fundamento da Moral, sustenta que as ações estão certas enquanto elas tendem a promover a Felicidade e erradas quando tendem a produzir o oposto da felicidade.

que sentiram e estabeleceram a si e a seus atos como bons, ou seja, de primeira ordem, em oposição a tudo que era baixo, de pensamento baixo, vulgar e plebeu (GM/GM I, § 2).

Nessa recusa das teses dos psicólogos ingleses, Nietzsche apresenta sua própria tese, a qual sustenta que o conceito de “bom” não está intrinsecamente ligado ao útil, mas sim ao nobre. Segundo Nietzsche, é o próprio indivíduo nobre que determina o que é “bom” com base em seus gostos e preferências pessoais. Aquilo que lhe agrada, fortalece e atrai é considerado “bom” por ele. Esse processo de valoração pessoal estabelece um sentimento de distância em relação aos julgamentos inferiores, comuns e externos, aproximando cada vez mais o “sim” do nobre do seu conceito de “bom”.

Ao examinar a origem do juízo “bom”, Nietzsche utiliza a etimologia e chega à conclusão de que em todas as línguas, a palavra “bom” tem uma origem conceitual semelhante. Ele observa que a palavra “nobre” está frequentemente associada à ideia de “bom”, enquanto, por contraste, as noções de “plebeu” e “baixo” estão relacionadas ao “ruim” no sentido de algo simples e diferente do senhor.

No entanto, é importante destacar que existe uma distinção entre “bom” e “ruim” e “bom” e “mau”. No primeiro par de conceitos, a valoração é determinada pela perspectiva do senhor, onde “nobre” é equivalente a “bom” e “desprezível” corresponde a “ruim”. No segundo par de conceitos, Nietzsche sugere que pode haver uma origem diferente para “bom” e “mau”, associada ao homem de classe social mais baixa, levando a uma inversão na forma de valoração em relação ao senhor ou nobre aristocrático. Dessa forma,

o conceito denotador de preeminência política sempre resulta em um conceito de preeminência espiritual, não constitui ainda exceção (embora de ensejo a exceções) o fato de a casta mais elevada ser simultaneamente a casta *sacerdotal*, e portanto preferir, para sua designação geral, um predicado que lembre sua função sacerdotal. É então, por exemplo, que ‘puro’ e ‘impuro’ se contrapõem pela primeira como distinção de estamentos; aí também se desenvolvem depois ‘bom’ e ‘ruim’, num sentido não mais estamental (GM/GM I, § 6).

A partir desse ponto, Nietzsche explora a origem dos sentimentos morais a partir de um conflito metafísico entre duas classes sociais: a classe dos senhores e a classe dos escravos. Ele visa explicar como esses juízos morais surgiram e qual foi o impacto deles no desenvolvimento da sociedade.

Os sacerdotes judeus, sentindo-se impotentes e motivados por um profundo desejo de vingança, promoveram uma inversão nos valores que prevaleciam entre os aristocratas. Para

eles, os “miseráveis” eram os verdadeiramente virtuosos, sendo que apenas os pobres, fracos e humildes mereciam ser considerados bons. Enquanto isso, os nobres e poderosos foram rotulados como maus e cruéis, uma condenação que deveria perdurar eternamente. Nietzsche argumenta que com os judeus, começou a insurgência dos escravos na moral, representando uma mudança significativa nas concepções de valores predominantes na sociedade.

Já de início existe algo *malsão* nessas aristocracias sacerdotais e nos hábitos que nelas vigoram, hábitos hostis à ação, em parte meditados, em parte explosivos sentimentalmente, cujas sequelas parecem ser a debilidade intestinal e a neurastenia quase que fatalmente inerentes aos sacerdotes de todos os tempos; mas o que foi por eles mesmos inventado como remédio para essa debilidade — não é preciso dizer que afinal demonstrou ser mil vezes mais perigoso, em seus efeitos ulteriores, do que a doença de que deveria curar? A própria humanidade sofre ainda os efeitos dessas veleidades de cura sacerdotais! (GM/GM I, § 6).

Nietzsche aborda, ainda, sobre um dilema que surge quando a vontade da casta mais nobre é influenciada por uma moral transcendente, escrupulosa e ressentida. Ele identifica esse fenômeno em sociedades onde as castas superiores assumem papéis sacerdotais, usando os hebraicos como principal exemplo. Nietzsche se refere a isso como a “transvaloração judaica”, sendo a inversão do conceito de “bom” mediante um sistema de valores nobre-sacerdotal.

O ressentimento atua como um mecanismo que inverte a perspectiva em relação aos valores e à vida. É através da revolta dos escravos na esfera moral que o “ressentimento se torna um criador e engendra valores” (GM/GM I, § 10). Fisiologicamente, a moral da classe escrava necessita de estímulos externos para ação. Em termos etimológicos simplificados, as causas de natureza fisiológica, com elementos patológicos nas classes sacerdotais, são responsáveis por gerar valores morais em declínio.

Esse sistema de valores inicialmente se opõe ao dos guerreiros, de acordo com Nietzsche:

O modo de valoração nobre-sacerdotal — já o vimos — tem outros pressupostos: para ele a guerra é um mau negócio! Os sacerdotes são, como sabemos, *os mais terríveis inimigos* — por quê? Porque são os mais impotentes. Na sua impotência, o ódio torna-se a coisa mais espiritual e venenosa (GM/GM I, § 7).

A revolução dos escravos representa um processo de grande importância, que pode ser entendido sob diferentes prismas: histórico, cultural e filosófico. Este processo iniciou-se com o surgimento da metafísica e a introdução da noção de responsabilidade e compensação. No

entanto, foi com o cristianismo que essa transformação de valores se materializou, sobretudo por meio do conceito de culpa. Devido à sua natureza gradual e prolongada, essa transformação passou despercebida aos olhos de muitos, mas triunfou sobre outros sistemas de valores, emergindo do sentimento de ódio dos judeus.

No âmbito da genealogia, a fisiologia desempenha um papel fundamental na identificação das causas e dos sintomas da enfermidade. O sacerdote, ao rejeitar veementemente o nobre que ele odeia e ao direcionar sua atenção para fora de sua própria existência fracassada, não está propriamente gerando valores, mas sim promovendo uma inversão dos valores. A partir dessa reversão fundamental do conceito de bondade, são estabelecidos os valores dos escravos, bem como as prescrições médicas que agravarão ainda mais a condição doentia.

Portanto, quando Nietzsche conclui a Primeira Dissertação, a “crítica da ciência médica” é empregada para destacar as consequências prejudiciais dos valores morais da classe dos escravos em todo o corpo da humanidade e nos indivíduos, que foram infectados por essa patologia da vontade. Nesse contexto, as investigações esporádicas de natureza fisiológica e médica desempenham um papel fundamental no diagnóstico da doença do homem moderno, permitindo a distinção entre uma constituição fisiológica saudável e uma doentia, conforme manifestada em tipos de morais e valorações opostas — aquelas dos senhores e dos escravos.

A enfermidade que Nietzsche identifica e à qual dedica boa parte de suas obras é, de fato, uma patologia de natureza histórica, cultural e civilizacional. Portanto, a “filosofia terapêutica⁴²”, se possível, deve também ser um processo que envolve necessariamente uma profunda e radical transformação nas esferas social, cultural e civilizacional, afetando os fundamentos estruturais da sociedade e, evidentemente, incluindo todos os seus membros, a coletividade, o “rebanho” e, de fato, a humanidade na totalidade.

No penúltimo parágrafo, da primeira dissertação, Nietzsche ensaia uma conclusão, indicando a terrível e duradoura batalha pelo poder que perdura há séculos entre os “dois valores *contrapostos*: ‘bom e ruim’, ‘bom e mau’” (GM/GM I, § 16). No entanto, como um bom genealogista, encerra a Primeira Dissertação, com várias perguntas ainda sem resposta:

17. — Então acabou? O maior entre os conflitos de ideais foi então relegado *ad acta* [aos arquivos] por todos os tempos? Ou apenas adiado, indefinidamente adiado?... Não deveria o antigo fogo se reacender algum dia, ainda mais terrível, após um período ainda mais longo de preparação? Mais: não seria isto algo a se esperar? mesmo a se querer? a se promover?... Quem neste ponto começa a refletir, a reconsiderar, como meus leitores, tão cedo não

⁴² Nietzsche não emprega estritamente o termo “terapia” em suas obras. No entanto, encontramos expressões como “médico da cultura” e “médico filósofo”.

chegará ao fim — razão para que eu mesmo chegue ao fim, supondo que há muito tenha ficado claro o que pretendo, o que desejo com a perigosa senha inscrita na frente do meu último livro: “Além do bem e do mal”... Ao menos isto não significa “Além do bom e do ruim” (GM/GM I, § 17).

Nietzsche não se limita a uma mera narrativa histórica desse conflito (entre a Judeia e Roma, descrito no § 16); ele também se envolve ativamente nesse embate moral e incentiva seus leitores a fazerem o mesmo. Desafiando-os a reacender o “fogo antigo” desse conflito de valores, delineando claramente os campos opostos. O Nietzsche filósofo se posiciona “para além do bem e do mal”, deixando inequivocamente claro seu propósito por trás dessa ousada abordagem.

A fisiologia e a medicina seriam, porventura, instrumentos para a tarefa que o Filósofo do futuro se propõe? Este Filósofo, essencialmente, assumiria o papel de legislador e criador de valores. No entanto, fica obscuro de que maneira ele abordaria a resolução do problema do valor, especificamente a determinação da hierarquia dos valores. Esta tarefa, conhecida como transvaloração, se encontra em um estágio anterior de desenvolvimento. Nesse sentido, a divisão de trabalho é delineada, atribuindo aos historiadores e filólogos a responsabilidade pelos estudos históricos da moral, enquanto aos fisiologistas e médicos cabe o interesse pelo problema do valor das valorações até então existentes, tudo isso visando propósitos terapêuticos.

A concepção hierárquica nietzschiana, como apresentada no final da primeira dissertação, suscita questões no contexto do método genealógico, sobretudo na sua aplicação à fisiologia e à história. Este questionamento é resultado do envolvimento de Nietzsche na luta entre valores antagônicos, como evidenciado na interpretação niilista da história da moral. O “naturalismo moral” é um projeto que visa, em última instância, remontar a moral à fisiologia, uma tentativa já explorada por diversos autores do século XIX, incluindo Herbert Spencer. A singularidade do ensaio de Nietzsche está em traçar o contorno da tarefa terapêutica, ainda vaga, que consiste em criar novos valores de natureza aristocrática.

3.3. A rebelião escrava da moral e o ressentimento na Primeira dissertação da *Genealogia da Moral*

Utilizando seu conhecimento filológico para abordar essa problemática, Nietzsche, na primeira dissertação da *Genealogia da Moral*, oferece uma reflexão que, através dos conceitos de “bom”, “ruim” e “bom”, “mau”, delineia a complexa trajetória da dualidade entre bem e mal. A investigação realizada na *Genealogia da Moral* acerca da origem e fundamentação da “moral da compaixão” revela um processo de transformação que, originado no instinto de

ressentimento, deu origem a um padrão que a humanidade, muitas vezes sem questionamentos críticos e imparciais, adotou como legítimo.

Essa denominada “moral da compaixão” configura-se como a manifestação paradigmática da inversão axiológica em Nietzsche, na qual virtudes tradicionalmente associadas à fraqueza, tais como humildade e submissão, são eleitas como superiores. Em contraposição à moral aristocrática, que conferia primazia à excelência, coragem e autoafirmação, a moral dos escravos destaca-se pela ênfase na piedade e compaixão para com os indivíduos frágeis e aflitos. O filósofo alemão interpreta essa inversão moral como uma recusa à vitalidade e força inerentes à existência, uma vez que os valores são distorcidos em favor da fragilidade em detrimento da força. A “moral da compaixão” é objeto de crítica por parte de Nietzsche, que a enxerga como uma estratégia de autopreservação dos mais vulneráveis, uma tentativa de encontrar consolo diante de suas próprias limitações e aflições.

Nietzsche já distinguia essas duas formas de moralidade em *Além do bem e do mal* (1886), que surgem dessa divisão entre senhores e escravos: a “moral dos senhores” e a “moral dos escravos”. A moral dos senhores é baseada na afirmação da vontade de poder, onde o “bom” é associado à nobreza, força e dominação. Em contraste, a moral dos escravos é uma resposta reativa à opressão, onde o “bom” é relacionado à humildade, compaixão e autossacrifício. Acerca desse duplo nascimento da moral esboçado em *Além do bem e do mal* (1886).

Encontrei certos traços retornando juntos regularmente e ligados um ao outro; até que, por fim, dois tipos fundamentais se denunciaram a mim, e ressaltou uma diferença fundamental. Há moral de senhores e moral de escravos: acrescento desde logo que, em todas as civilizações superiores e mais mistas, entram também em cena ensaios de mediação entre ambas as morais, e ainda mais frequentemente a mescla de ambas e recíproco mal entendido, e até mesmo, às vezes, seu duro lado a lado — até no mesmo homem, no interior de uma única alma (BM/BM, § 230).

Assim, ao explorar elementos históricos por meio da genealogia, Nietzsche examina, em dois paradigmas morais distintos, o subseqüente desenvolvimento: a moral dos indivíduos fortes, que, nos estágios iniciais da história humana, figurava como o padrão ético preponderante entre as comunidades, mas que, mais tarde, por meio de um processo de transvaloração desencadeado pelo ressentimento original dos sacerdotes, elogiando os plebeus, gradualmente cede lugar à moral dos indivíduos fracos. Em outras palavras, a dinâmica entre os segmentos sociais compreendendo nobres, aristocratas e senhores, contrastando com os ressentidos, oprimidos e escravizados.

A partir desse pressuposto, o filósofo discorre sobre a origem destes valores, argumentando que não se originam de concepções fundamentadas nas categorias apriorísticas da metafísica, como tradicionalmente postulado. De fato, a forma de valoração dos plebeus tem sua raiz na casta aristocrática sacerdotal, que, ao transformar sua impotência diante dos nobres em virtudes teológicas, tais como a fé, esperança, humildade, e crença no juízo final, encontra nesse processo um consolo para suas adversidades.

Para compreender os sentimentos morais dos indivíduos, como se constroem e conservam-se perante determinada circunstância, é necessário compreender o valor dos valores, praticar o exercício da interrogação a respeito de suas próprias crenças. Para Scarlett Marton “se os valores de ‘bem’ e ‘mal’ não foram colocados em questão, é porque eles foram visto como existindo desde sempre: instituídos num além, encontravam legitimidade num mundo supra-sensível” (Marton, 2010, p. 79). Uma vez que estes valores são questionados, eles tornam-se humanos, demasiado humanos.

Etimologicamente, Nietzsche articula esse fenômeno ao destacar que os julgamentos conceptuais de “bom” e “ruim”, que antes delineavam a distinção hierárquica entre a aristocracia guerreira e os escravos, cederam espaço para os termos “puro” e “impuro”. Sob essa nova roupagem, “‘puro’ e ‘impuro’ se contrapõem pela primeira vez como distinção de estamentos; aí também se desenvolvem depois ‘bom’ e ‘ruim’, num sentido não mais estamental” (GM/GM I, § 6). Esses conceitos conquistaram um lugar para denotar a diferenciação da casta emergente, não apenas em relação ao indivíduo comum ou ao plebeu, mas, de fato, abrangendo todos os que não se conformam aos seus ideais, incluindo até mesmo a casta da aristocracia guerreira.

Nesse contexto, Nietzsche empreende uma análise profunda sobre a evolução dos valores morais, explorando a transição da moral da aristocracia guerreira para a moral da casta sacerdotal ou dos escravos. A “rebelião escrava da moral” emerge como um processo de inversão de valores, no qual a casta sacerdotal questiona e rejeita os princípios valorativos da aristocracia guerreira.

A introdução dos conceitos de “puro” e “impuro” marca essa mudança, reinterpretando o que antes era considerado nobre como algo a ser evitado. A religião judaica se destaca como um exemplo significativo desse fenômeno, onde um povo oprimido e escravizado desenvolve uma moral que valoriza a humildade, a compaixão e a obediência a Deus, em contraposição aos valores da nobreza guerreira. Dessa forma, as contraposições de valores internalizaram-se e intensificaram-se ainda mais, “através delas abriram-se finalmente, entre os homens, abismos tais que mesmo um Aquiles do livre-pensar hesitaria em transpor” (GM/GM I, § 6).

Com o tempo, essa moral sacerdotal dos escravos ganha influência e se dissemina na sociedade, resultando em uma mudança fundamental na compreensão ética. Os valores que outrora eram associados à nobreza e à força são agora questionados moralmente, enquanto a moralidade da submissão, da humildade e da piedade torna-se predominante, frequentemente associada à busca de redenção e recompensa em um futuro transcendental. Para Nietzsche:

Com os sacerdotes *tudo* se torna mais perigoso, não apenas meios de cura e artes médicas, mas também altivez, vingança, perspicácia, dissolução, amor, sede de domínio, virtude, doença — mas com alguma equidade se acrescentaria que somente no âmbito dessa forma *essencialmente perigosa* de existência humana, a sacerdotal, é que o homem se tornou *um animal interessante*, apenas então a alma humana ganhou *profundidade* num sentido superior, e tornou-se *má* — e estas são as duas formas fundamentais da superioridade até agora tida pelo homem sobre as outras bestas!... (GM/GM I, § 6).

Nietzsche critica essa inversão de valores, argumentando que enfraqueceu a vitalidade e a força criativa da sociedade. Segundo ele, a moral dos escravos levou a uma negação da vida e à recusa da afirmação da existência, substituindo a busca pela excelência e autoafirmação pela resignação e pela esperança em uma vida melhor após a morte. Assim, a rebelião escrava da moral representa não apenas uma mudança nos valores, mas também uma transformação profunda na ética e na cultura das sociedades que a adotaram.

Com a ideia de que a moral tradicional, especialmente a moral judaico-cristã que ele descreve como uma “moral dos escravos”, teve origem em um profundo sentimento de ressentimento por parte das classes sociais mais fracas em relação aos seus opressores, especialmente a aristocracia guerreira. Afinal, “a rebelião escrava na moral começa quando o próprio ressentimento se torna criador e gera valores: 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).

Como salienta Nietzsche, “enquanto a moral nobre nasce de um triunfante Sim a si mesma, já de início a moral escrava diz Não a um ‘fora’, um ‘outro’, um não ‘eu — e este Não é seu ato criador” (GM/GM I, § 10). Imersos em um ódio espiritual, os escravos e plebeus reformulam sua perspectiva sobre os valores, considerando “bom” aqueles oprimidos, ou seja, os pobres, vendo neles a verdadeira felicidade em sua condição.

O questionamento que se segue é crucial: “como pôde acontecer que os valores do ressentimento triunfaram? [...] a primeira resposta de Nietzsche é: os fracos triunfaram por seu *número*” (Müller-Lauter, 2009, p. 107). É inegável que numericamente os fracos eram

predominantes, contudo, Nietzsche nos adverte que “ser a maioria não significa apenas ter potência” (Müller-Lauter, 2009, p. 108). Essa ponderação implica que os valores do ressentimento não ascendem à condição de dominantes unicamente por serem apoiados pela maioria; mais profundamente, os homens do ressentimento trouxeram à cena “sua espiritualidade” (Müller-Lauter, 2009, p. 108). Este aspecto espiritual torna-se, assim, um componente crucial para compreender a ascensão desses valores, transcendendo a simples questão numérica para adentrar as complexidades da influência espiritual.

A segunda resposta consiste na conservação da supremacia, “esperteza e astúcia pressupõem um conhecimento dos impulsos internos daqueles a serem ludibriados. O mesmo que se obtém por meio do *autoconhecimento*” (Müller-Lauter, 2009, p. 108). O indivíduo pertencente à classe dos escravos, sem poupar amigos ou respeitar adversários, revela a amargura de sua malevolência e a monotonia de sua maledicência. Imbuído de inveja, ciúmes e rancor, ele destaca apenas uma posse: *a própria condição enferma*. A partir da moral dos escravos, os nobres passam a ser rotulados como maus, não mais no sentido de serem economicamente desfavorecidos, mas caracterizados como cruéis opressores, condenados ao inferno pelos seus preceitos morais. É, então, “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” (GM/GM I, § 10).

Nietzsche argumenta que essa inversão moral é uma estratégia de autopreservação adotada pelos fracos, uma forma de encontrar consolo para suas próprias limitações e sofrimentos. No entanto, ele critica essa inversão, considerando-a um sinal de fraqueza e uma negação da vitalidade e força da vida. Pois, “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).

O ressentimento, para Nietzsche, é um sentimento de indignação, raiva e impotência experimentado por aqueles que se consideram oprimidos, fracos ou injustiçados. Esses sentimentos surgem quando os indivíduos percebem uma desigualdade de poder e *status* social em relação aos que consideram superiores. Em vez de expressar sua força de maneira direta, aqueles que sentem ressentimento recorrem a estratégias indiretas, como a difamação moral, a inversão de valores e a criação de uma moral que favoreça os fracos em detrimento dos supostamente fortes.

Nietzsche caracteriza, ainda, o ressentimento como um estado patológico marcado pelo deslocamento das forças internas do indivíduo, estabelecendo uma intrínseca relação entre a consciência e a memória. No ressentimento, as memórias invadem a consciência, fixam-se e

deixam de evocar a resposta do indivíduo, transformando-se em uma sensação experimentada por ele. Este estado emocional complexo emerge do sentimento de impotência, inveja e frustração, originando-se quando indivíduos se percebem excluídos ou subjugados por aqueles detentores de maior poder, força ou superioridade. Constitui uma reação de revolta contra essa desigualdade percebida, onde qualquer estímulo, por menor que seja, inflige feridas e agressões, levando o ressentido a se voltar contra a natureza e contra todos, projetando sua infelicidade como responsabilidade alheia. O homem do ressentimento “entende do silêncio, do não esquecimento, da espera, do momentâneo apequenamento e da humilhação própria” (GM/GM I, § 10).

Para Giacoia (2021, p. 45), “o tipo ressentido é aquele, no qual ocorre uma inibição ou bloqueio na capacidade de descarga de energias e afetos em direção ao exterior”. Seria, portanto, o tipo psicológico que sofre uma disfunção na capacidade de descarga psíquica, uma vez que não consegue desenvolver essas impressões vivenciadas, principalmente as de desprazer e dor. “Se o desprazer faz parte da condição humana, afetando o nobre tanto quanto o plebeu, esse, no entanto, está condenado a não poder afastar da consciência a experiência do sofrimento” (Giacoia, 2021, p. 45). É a capacidade ou impotência de lidar com esse sofrimento, ou a dor vivida, que irá distinguir os processos de saúde e doença, a força da fraqueza.

O ressentimento também está ligado ao desenvolvimento do “ideal ascético”⁴³, uma busca pelo transcendente, pelo além-mundo, para escapar do sofrimento terreno. Nietzsche vê esse ideal como uma negação da vida afirmativa e da vontade de poder. Ele argumenta que a moralidade reativa do ressentimento leva à negação da realidade em prol de uma vida supostamente melhor no futuro. Nietzsche considera o ressentimento como uma força poderosa que moldou a cultura ocidental.

A consciência moral, conceitualmente desenvolvida pelos gregos e posteriormente na ética cristã com a filosofia medieval, concretiza a ideia de uma aproximação ao “remorsus”. Giacoia pressupõe que, inicialmente, essa consciência “está relacionada ao senso moral das próprias ações, ao sentimento provido de urna faculdade de autojulgamento, à consciência de incondicional conformidade ao dever, indicando ser justa uma ação que se deseja empreender” (Giacoia, 2001, p. 104).

O projeto nietzschiano, identificará como tais condições se instauram no seio da cultura moderna, buscando interpretações na formação dos povos, até às cadeias psíquicas do eu. A

⁴³ Que será fortemente desenvolvida na Terceira Dissertação de *Genealogia da moral*.

compreensão de tais fenômenos significa reconstruir a cadeia histórica das relações sociais de poder, para compreender as classificações de doenças.

Poderíamos dizer que o homem não esquece, não consegue esquecer; portanto, vive envolto em sentimentos oriundos de experiências passadas, sejam elas boas ou más. Essa exaustiva carga emocional, de ressentimento, angústia e dor, faz parte de suas experiências vividas. Como um animal histórico, ele está sempre interligado ao momento e espaço em que vive, ou seja, a todas as condições de subsistência.

Compreende seu destino, enquanto estabelece os parâmetros do entretenimento e da obrigação; estes são experimentados como prazer e dor, ele é conduzido a pensar de acordo com um parâmetro estabelecido pelas normas de seu meio, obedecendo assim como um escravo obedece ao seu senhor. Logo, quando ele não se encontra pressionado por tais obrigações, busca amparo nas realizações de seus desejos em busca de prazer.

Desde as origens da sociedade e do Estado, há uma organização errante, pois a transição do estado natural [errante e instintivo] do homem para o estado civilizatório, interessar-se em encaixar nas regras, normas e costumes da vida em sociedade consiste em “uma renúncia aos mais rigorosos impulsos de sua natureza animal, na repressão brutal e sangrenta de selvagens e poderosas correntes de energia psíquica” (Giacoia, 2001, p. 115). Se esse estado de impulsos naturais permanecesse no interior da vida em sociedade, seríamos levados novamente ao estado de “guerras de todos contra todos” (Giacoia, 2001, p. 115). Para Machado (2017, p. 92):

A decadência prevalece como uma diminuição, um enfraquecimento do homem; ela inverte os valores, transforma os homens fortes em fracos, aqui vemos o triunfo das forças reativas sob as forças ativas. A moral judaico-cristã é resultado dessa inversão de valores, ela expressa um enorme ódio à vida, ela desconsidera tudo o que for positivo, afirmativo e ativo; é por excelência a negação da própria vida, ela é niilista. A genealogia da moral define esse tipo de niilismo a partir de suas três figuras principais: o ressentimento, a má consciência e o ideal ascético. Contudo se situará apenas os dois primeiros, dado o encadeamento da pesquisa.

Conforme aponta Scarlett Marton, “[...] a questão do valor apresenta duplo caráter: os valores supõem avaliações, que lhes dão origem e conferem valor; estas, por sua vez, ao criá-los, supõem valores a partir dos quais avaliam” (Marton, 2010, p. 72). Nietzsche vê a decadência como uma diminuição e enfraquecimento do ser humano. É um processo que leva à queda das forças vitais e à perda da vitalidade. É como se a energia vital que impulsiona o indivíduo estivesse sendo gradualmente esgotada.

O ressentimento não apenas define um determinado tipo, mas também desempenha um papel crucial na formação de valores. Sua dinâmica evolui a partir das interações entre diversas forças⁴⁴. A vontade de potência emerge como o impulso central que direciona a ação, sendo responsável não apenas pela interpretação e avaliação, mas também pela vitalidade que se expressa na afirmação e criação. Conforme indicado por Azeredo (2003, p. 93), “é ela que organiza novas formas mediante as relações de forças”. No entanto, no caso do tipo escravo, sua constituição fisiológica está intrinsecamente ligada a uma vontade de potência que, em vez de afirmar, tem sua origem na negação.

Num primeiro momento, sugere-se que após vivenciar uma intensa excitação, frequentemente associada a uma sensação de dor, o indivíduo marcado pelo ressentimento teria renunciado à reação, uma vez que lhe faltava a força necessária para articular uma resposta adequada. No entanto, Deleuze argumenta que essa interpretação é equivocada. O homem ressentido não deixa de “reagir” porque não tem força, mas porque sua reação não possui um propósito definido; ela é meramente sentida. Portanto, o homem ressentido não age conforme a definição *tradicional* de ação. Não havendo essa ação, ele se propõe a atacar o seu objeto, como algo plausível de vingança, este deve pagar o atraso infinito. Para Deleuze,

O ressentimento é o triunfo do fraco como fraco, a revolta dos escravos e sua vitória como escravos. É em sua vitória que os escravos formam um tipo. O tipo do senhor (ativo) será definido pela faculdade de esquecer, bem como pela potência de agir as ações. O tipo escravo (tipo reativo) será definido pela prodigiosa memória, pela potência do ressentimento; várias características decorrem daí e determinam esse segundo tipo (Deleuze, 2018, p. 152).

Azeredo (2003, p. 95) identifica três abordagens adotadas por Nietzsche: I) “ele atribui a reação à ação, ‘a reação propriamente dita, o ato’, excluindo-as do tipo do ressentimento”; II) “ele se refere à reação como sendo própria desse tipo: ‘sua ação é, desde o fundamento, por reação’”; III) “afirma que o homem do ressentimento não reage mais”. A compreensão dessa

⁴⁴ A dinâmica de ação e reação encontra sua expressão nos arquétipos do senhor e do escravo, permitindo assim a qualificação das forças envolvidas. Quando consideramos as forças como intensidades, observamos uma variação que delinea as diferenças entre elas, estabelecendo a distinção entre forças dominantes e dominadas. Nas palavras de Deleuze (2018, p. 56), “as forças inferiores, apesar de obedecerem, não deixam de ser forças, distintas das que comandam”, dominantes e dominadas, comandar e obedecer, fazem parte de uma mesma dinâmica. Mas, “as forças inferiores definem-se como reativas: nada perdem de sua força, de sua quantidade de força, elas a exercem assegurando os mecanismos e as finalidades, cumprindo as condições de vida e as funções, as tarefas de conservação, de adaptação e de utilidade” (Deleuze, 2018, p. 57). Nessa situação, se considerarmos que a vontade de potência representa o elemento distintivo das forças em interação, é essa vontade que, por sua vez, define a intensidade moldando a qualidade. A verdadeira resposta seria a ação, por ser ela que viabiliza a reação, ao passo que uma força reativa seria caracterizada como um poder de obedecer.

distinção na caracterização do homem do ressentimento reside, por um lado, na diferenciação qualitativa das forças entre ativas e reativas, e, por outro lado, na disfunção que ocorre nas próprias forças reativas. A distinção qualitativa das forças emerge como determinante em cada tipo. No entanto, a transição da reação para a passividade implica uma alteração na própria manifestação da força reativa.

Dito isso, “se a força reativa se define pelo poder de obedecer e a verdadeira reação é a da ação, então a força reativa é um poder de ser acionado, de acionar a própria reatividade mediante a interferência da força ativa” (Azeredo, 2003, p. 96). À medida que a expressão da força transita de reativa para passiva, ocorre uma modificação do potencial de ser ativado para não mais ser ativado. A condição não ativa é, por conseguinte, reativa. O escravo é caracterizado como reativo, mas a passividade implica não ser mais acionado, permitindo, desse modo, o triunfo da reação e a caracterização do escravo como ressentido, como homem do ressentimento.

A partir dessa dinâmica, surgem os dois tipos distintos de indivíduos na sociedade, cada um com características específicas. O tipo do senhor, definido por sua capacidade de esquecer, o que significa que eles não carregam ressentimentos, com a capacidade de agir direta e assertivamente em relação às situações. Eles são ativos em sua abordagem à vida, com a potência de tomar ações.

Por outro lado, o tipo escravo é caracterizado por uma memória intensa, que mantém viva a lembrança de agravos e opressões passadas. Eles são reativos porque suas ações são frequentemente uma resposta ao ressentimento que sentem. Sua força reside na potência do ressentimento, e isso molda muitas de suas características.

Nietzsche argumenta que o ressentimento, mesmo quando afeta o nobre, não consegue envenená-lo; muitas vezes, nem sequer se manifesta. Isso leva à crença de que o ressentimento é inevitável naqueles em que as características são a impotência e a fraqueza. A moral esconde seu caráter utilitarista, que por sua vez oculta a perspectiva de um terceiro elemento: o ponto de vista triunfante, representado pelo tipo escravo, que permeia entre o tipo senhor.

No entanto, as forças reativas (escravos) se opõem às forças ativas (senhores), desencadeando uma revolta das forças reativas. Contudo, essa revolta não seria bem-sucedida sem a intervenção de uma terceira força: o “artista da ficção”, alguém capaz de aproveitar a oportunidade, direcionar a acusação e promover a vingança. Segundo Deleuze, é “aquele que dá forma ao ressentimento, aquele que conduz a acusação e leva sempre mais longe o empreendimento de vingança, aquele que ousa a inversão dos valores, é o sacerdote” (Deleuze, 2018, p. 162).

Nietzsche já nos alertava sobre essa situação. Quanto mais tentamos nos desviar do devir, mais profundamente nos imergimos nele. O homem moderno visa sufocar a potência que o molda e o conforma. Ele está preso ao conhecido, às noções, normas, regras e valores adquiridos durante a transição para a cultura. A partir do diagnóstico de sua época, Nietzsche consegue identificar o empobrecimento do homem, previsto na relação credor-devedor.

O ser humano inserido na sociedade civilizada carregaria consigo o fardo do remorso por todas suas expressões vitais, uma vez que se submete à obediência aos valores morais que o definem. À medida que se submete a esse regime, depreciando a potência dos instintos, ele enfraquece-se ao se render à tutela moral proporcionada pelos sacerdotes e pelas autoridades.

A recusa de Nietzsche em aceitar qualquer afirmação metafísica sobre a natureza dos valores torna-se explicitamente evidente após o anúncio da morte de Deus. Ele reitera consistentemente que os valores são construções humanas que se originam das dinâmicas de poder e força. A crítica nietzschiana aos valores não se limita apenas a essa esfera; ela se estende à noção de verdade. Para Nietzsche, a verdade é igualmente uma invenção humana, alinhada às conveniências dos indivíduos, e não possui uma conexão intrínseca com as coisas em si. Ele argumenta que toda verdade filosófica está intrinsecamente ligada a um ponto de vista moral.

Com uma compreensão aprofundada do problema dos valores estabelecida, prosseguimos para desvendar a figura do “animal que promete”, uma chave para a vivisseção da consciência e a crítica de Nietzsche aos ideais morais.

4. DO ANIMAL QUE PROMETE À VIVISSECÇÃO DA CONSCIÊNCIA

4.1. Promessa, esquecimento e memória na segunda dissertação da *Genealogia da Moral*

Com base nas análises anteriores, voltamos nossa atenção para as segunda e terceira dissertações da *Genealogia da Moral*, onde Nietzsche aprofunda sua investigação sobre a promessa, esquecimento e a paradoxal capacidade humana de fazer promessas. Na análise da Segunda Dissertação da *Genealogia da Moral*, voltada para temas morais, Nietzsche inicia sua exposição explorando o fenômeno do esquecimento, previamente mencionado em suas obras. Este fenômeno ganha relevância central no entendimento da consciência moral nietzschiana. Para compreender plenamente as nuances desse conceito, é indispensável a exploração dos elementos interligados, especialmente em relação à memória e à promessa.

O filósofo alemão destaca a paradoxal natureza da capacidade humana de fazer promessas, apresentando-a como um desafio imposto pela própria natureza ao homem. De um lado temos a faculdade do esquecimento, de outro, o homem capaz de prometer. Ele indaga provocativamente: “Criar um animal que pode *fazer promessas* — não é esta a tarefa paradoxal que a natureza se impôs, com relação ao homem? Não é este o verdadeiro problema do homem?” (GM/GM II, § 1).

A interconexão entre promessa e esquecimento emerge como um elemento fundamental na configuração da memória, delineando um intrincado panorama na compreensão nietzschiana. Ao passar pelo crivo da lembrança, a promessa não apenas extrai do ser humano a capacidade de esquecer, mas também estabelece os primeiros contornos do pensamento causal. Nesse processo, a promessa atua como discernidora do eventual e do imprescindível, solidificando a relação entre a decisão da vontade e sua manifestação por meio da ação.

A noção de consciência, entendida como a esfera delimitada de um sujeito que se encarrega de assimilar estímulos provenientes do meio e de reagir de maneira adaptativa a esses estímulos, revela uma complexa relação entre a celeridade e a facilidade da transmissão cerebral para com a intensidade da consciência. Contudo, para tal adaptação ser efetivamente viável, torna-se fundamental que a consciência não seja sobrecarregada pelas marcas mnêmicas. Nesse contexto, a presença de uma força ou faculdade distinta da consciência se torna crucial, fornecendo o suporte necessário para restaurar, a cada momento, a fluidez indispensável para a consciência responder de maneira adequada aos estímulos.

Nietzsche explora a tensão entre a habilidade de prometer e a contraposta força do esquecimento, desvelando as complexidades inerentes à condição humana. É a partir desse entrelaçamento que se delinea a necessidade imperativa de conter a voraz força do esquecimento. Nietzsche expressa essa dinâmica ao afirmar que: “esquecer⁴⁵ não é uma simples *vis inertiae* [força inercial], como creem os superficiais, mas uma força inibidora ativa, positiva no mais rigoroso sentido [...]” (GM/GM II, § 1). Essa ativa força inibidora desempenha um papel vital, assemelhando-se ao processo de “assimilação psíquica”⁴⁶, onde o que é experimentado e vivenciado não penetra mais na consciência do que o processo multiforme da nutrição corporal na “assimilação física”.

Ao revisitar a dinâmica entre os arquétipos do senhor e do escravo enquanto manifestações de forças, observamos que ambas as forças estão intrinsecamente ligadas a ambos os tipos. A supremacia da força ativa sobre a reativa delinea a figura do senhor, enquanto a dinâmica oposta caracteriza o escravo. Quando o ressentimento se manifesta no contexto do senhor, ele se dissipa prontamente, revelando-se como uma reação imediata. Contratempus e desafios não o acuam; ao contrário, evidencia-se como a expressão autêntica de sua plenitude de força, uma força plástica e regeneradora que também o conduz ao

⁴⁵ Nietzsche desenvolve ao longo de suas obras duas perspectivas acerca do fenômeno do esquecimento. Inicialmente, sustenta a proposição de que o olvido em relação à gênese histórica e linguística dos conceitos culminou na produção de hipóstases metafísicas. Em termos mais específicos, a distância temporal em relação ao instante de criação dos conceitos, aliada ao contínuo uso da linguagem, conduziu os próprios seres humanos ao esquecimento de sua origem, ocorrida em um ponto específico da história. Esse olvido teria gerado a convicção de que esses conceitos eram princípios eternos e imutáveis, provocando um equívoco consciente entre os filósofos metafísicos. Ao elegerem conceitos como “ser”, “causa primeira” e “bem em si” como fundamentos primordiais da realidade e da moral, fundamentaram-se em algo que se originou de um longo desenvolvimento linguístico e histórico. Em sua fase mais madura, Nietzsche apresenta uma segunda perspectiva do esquecimento, concebendo-o como uma força orgânica responsável por realizar uma espécie de limpeza psíquica nos seres vivos. Nesse contexto, o esquecimento desempenha uma função preventiva, evitando o acúmulo excessivo de lembranças desnecessárias que poderiam comprometer o funcionamento regular do organismo. Dessa maneira, o ato de esquecer é tido como sinônimo de saúde e vitalidade, contrastando com a faculdade da memória. Nietzsche explora a relação entre o ressentimento e o esquecimento, ressaltando que o homem ressentido é incapaz de esquecer, ao passo que o nobre, destituído de ressentimentos ou mágoas diante das adversidades, reage prontamente ou simplesmente deixa para trás o ocorrido. A capacidade de esquecimento do nobre decorre de um excedente de força regeneradora, que purifica a memória infectada pelo ressentimento.

⁴⁶ A assimilação psíquica pode ser concebida como um processo análogo à digestão física. As vivências progressas, nesse contexto, são devidamente incorporadas, e durante essa operação de assimilação, elas não adentram imediatamente o domínio da consciência. Este fenômeno é congruente com a concepção nietzschiana de uma “tábula rasa da consciência”, cuja existência é imperativa para a preservação da saúde integral do organismo.

esquecimento. Conforme Deleuze (2018, p. 147) destaca, “o erro da psicologia foi tratar o esquecimento como uma determinação negativa, não descobrir seu caráter ativo e positivo”.

Nesse contexto, o esquecimento se configura como uma faculdade de inibição ativa, uma capacidade positiva em toda a amplitude do termo. Tomando um exemplo nietzschiano:

Fechar temporariamente as portas da consciência; permanecer imperturbado pelo barulho e a luta do submundo pelo barulho e a luta do nosso submundo de órgãos servis a cooperar e divergir; um pouco de sossego, um pouco de *tábula rasa* da consciência, para que novamente haja um lugar para o novo, sobretudo para as funções e os funcionários mais nobres, para o reger, prever, predeterminar (GM/GM II, § 1).

Deleuze enfatiza a importância da capacidade do esquecimento, destacando que, como força ativa, “ela é delegada pela atividade junto às forças reativas” (Deleuze, 2018, p. 147), desempenhando o “papel de guardião” (GM/GM II, § 1) que previne a confusão entre os dois sistemas do aparelho reativo. No entanto, por ser uma força com funcionalidade ativa, ela emana da atividade, mas é abstraída dela. “E, para renovar a consciência, ela deve constantemente tomar energia de empréstimo à segunda espécie de forças reativas, fazer sua essa energia, para devolvê-la a consciência” (Deleuze, 2018, p. 147).

Dado que a resposta às marcas mnêmicas, às impressões retidas na memória, subsiste inconscientemente, como um fenômeno não sensorial, o organismo pode, simultaneamente, reagir de maneira mais imediata e apropriada aos estímulos. Todavia, “supondo que haja uma deficiência da faculdade ativa de esquecer, podemos dizer que a consciência perde a sua capacidade de se manter fluida” (Barbosa, 2000, p. 51). Nietzsche afirma que “o homem no qual esse aparelho inibidor é danificado e deixa de funcionar pode ser comparado (e não só comparado) a um dispéptico — de nada consegue ‘dar conta’” (GM/GM II, § 1). A estimulação na esfera consciente se mescla à sua inscrição na memória, e as respostas às inscrições podem emergir na consciência, indo além, podem adentrar a consciência, uma vez que não encontram obstáculos na faculdade do esquecimento. Deleuze (2018, p. 148) ilustra esse processo ao afirmar que:

a cera da consciência é como que endurecida, a excitação tende a se confundir com seu traço no inconsciente e, inversamente, a reação aos traços emerge na consciência e a invade. É, então, ao mesmo tempo, que a reação aos traços se torna algo sensível e que a reação à excitação de ser agida.

A deterioração dessa faculdade dá origem ao tipo ressentido, sendo o ressentimento um elemento de relevância tanto na modelagem da qualidade das forças quanto na compreensão do

ressentimento enquanto fenômeno patológico. Nietzsche destaca que “precisamente esse animal que necessita esquecer, no qual esquecer é uma força, uma forma de saúde *forte*, desenvolveu em si uma faculdade oposta, uma memória, com cujo auxílio o esquecimento é suspenso em determinados casos —” (GM/GM II, § 1).

Esses casos, para Nietzsche, são aqueles em que “se deve prometer” (GM/GM II, § 1). Trata-se de uma *memória da vontade*, que se refere ao papel da memória na capacidade humana de fazer promessas. A *memória da vontade* está intrinsecamente ligada à capacidade de esquecer. Nietzsche argumenta que a promessa não apenas extrai a capacidade de esquecer do ser humano, mas também estabelece os primeiros contornos do pensamento causal.

Assim como em outros autores em Nietzsche existem dois conceitos referentes à memória, o primeiro trata-se de um *traço indelével*; o segundo da *memória da vontade*. O primeiro cenário diz respeito à consolidação de toda lembrança em um plano não consciente, uma região reservada para os traços mnêmicos. A imperatividade de evitar que marcas indeléveis sejam inscritas na consciência, sob o risco de transformar a lembrança em uma ferida, atributo característico do ressentimento, manifesta-se precisamente quando a memória penetra a consciência e obstrui a recepção de novos estímulos. A memória da palavra, de maneira distinta, representa a consciência em ação, concretizando-se por meio do desenvolvimento da capacidade humana de prometer.

Por conseguinte, temos uma rememoração da vontade que efetiva a fixação da promessa não apenas como a impossibilidade de deixar de cumprir, mas também como a rejeição de não desejar cumprir; a fixação implica necessariamente o consentimento diante do prometido. A esse respeito, assegura Azeredo (2003, p. 112) “a memória da vontade exige que o querer mesmo queira a memória, isto é, que a própria vontade se imponha o prometido”. Existe uma singularidade nessa imposição, por surgir de um impulso interno que estabelece em si mesmo uma regulamentação, “estabelecendo uma constância de regularidade entre um primeiro querer e a sua continuidade” (Azeredo, 2003, p. 112).

Nietzsche denomina esse desejo já desejado como vontade ativa, evidenciando a continuidade do desejar por meio da palavra⁴⁷, distintamente da memória dos traços que provoca reações devido ao que está registrado no plano não consciente do indivíduo. Pois,

⁴⁷ O problema está intrinsecamente ligado à formação de uma memória, contrapondo-se à poderosa influência do esquecimento. A complexidade desse dilema se revela mediante a consideração da capacidade de prometer. Pois, “esta tem como condição de possibilidade justamente a lembrança da palavra empenhada, uma espécie de dilação temporal do querer que, escandindo as dimensões de passado, presente e futuro, arranca o homem da prisão do instante e do esquecimento, tornando possível

tendo em vista a importância do esquecimento para a definição e a manutenção da plenitude da força no homem, foi preciso introduzir procedimentos que possibilitem a sua suspensão temporária, mormente nos momentos em que se faz necessário cumprir a promessa feita. O homem precisou tornar-se responsável (Azeredo, 2003, p. 113).

Conforme Nietzsche, trata-se da “longa história da origem da *responsabilidade*” (GM/GM II, § 2). A origem da responsabilidade possui ligação com a moralidade dos costumes. A moralidade dos costumes⁴⁸ criou as condições necessárias para haver esse desenvolvimento da responsabilidade no indivíduo, incumbindo-lhe a “tarefa mais imediata de tornar o homem até certo ponto necessário, uniforme, igual entre iguais, constante, e, portanto, confiável” (GM/GM II, § 2). Contudo, foi “com a ajuda da moralidade do costume e da camisa de força social, o homem foi realmente *tornado* confiável” (GM/GM II, § 2). Em termos gerais, trata-se do “trabalho pré-histórico de autoformação da humanidade” (Giacoina, 2001, p. 109). Refere-se ao processo de consolidação de hábitos, costumes e práticas, no qual a humanidade estabelece e desenvolve, internamente, as configurações sistemáticas do *ethos*, os fundamentos que, doravante, constituiriam os seus principais modos de existência (Giacoina, 2001).

Ao explorar essa dinâmica, percebemos que ela está intrinsecamente ligada ao orgulhoso conhecimento do privilégio extraordinário da responsabilidade, uma consciência da

o prever, o calcular, o antecipar uma representação que insere o agir efetivo como efeito na cadeia da vontade, como seu resultado futuro” (Giacoina, 2001, p. 107).

⁴⁸Nietzsche aborda o conceito de moralidade do costume no § 9 de *Aurora* (1881), caracterizando-a como uma perspectiva ética formada por práticas profundamente enraizadas na tradição cultural. “A moralidade do costume é percebida como a capacidade ou mesmo a condição do humano de obedecer a leis, cujo referencial regulador encontra-se em uma superioridade emanante expressa na figura da tradição” (Azeredo, 2003, p. 114). Essa moralidade, influenciada por hábitos repetidos, é criticada pelo filósofo, que sugere que ela pode limitar a originalidade e a liberdade individual. Nietzsche enfatiza a importância de uma ética baseada na reflexão crítica e na vontade criativa, contrastando-a com a conformidade acrítica perpetuada pela moralidade do costume. O aforismo ressalta a necessidade de transcender padrões tradicionais para cultivar uma ética mais autêntica e orientada pela individualidade. Afinal, “cada ação individual, cada modo de pensar individual provoca horror; é impossível calcular o que justamente os espíritos mais raros, mais seletos, mais originais da história devem ter sofrido pelo fato de serem percebidos como maus e perigosos, por *perceberem a si próprios assim*. Sob o domínio da moralidade do costume, toda espécie de originalidade adquiriu má consciência; até o momento de hoje, o horizonte dos melhores tornou-se ainda mais sombrio do que deveria ser” (A/A, § 9). A moralidade do costume, segundo Nietzsche, representa um processo cultural que visa ao treinamento e à prática de conformidade com os padrões estabelecidos.

rara liberdade e do poder sobre si mesmo e o destino. Essa compreensão desce até as profundezas mais íntimas da existência humana, transformando-se em um instinto dominante. Conforme demonstra Azeredo (2003, p. 124), “para introduzir a responsabilidade foi preciso suspender a exclusividade dos afetos como guia da ação. A responsabilidade aparece, assim, como poder do homem sobre si mesmo, como domínio de si, domínio dos afetos”. Nietzsche expressa esse fenômeno quando questiona se é necessário um termo específico para descrever esse instinto em seu texto: “mas não há dúvida: este homem soberano o chama de sua consciência...” (GM/GM II, § 2).

Dessa forma, a consolidação de hábitos e práticas não é apenas um processo mecânico, mas uma manifestação do instinto de autodeterminação, que encontra expressão na consciência do homem soberano, como delineado por Nietzsche. Essa consciência, ao se tornar um guia interno, molda os modos de existência da humanidade, marcando o desenvolvimento do *ethos* de maneira singular. A emergência da consciência se desdobra mediante a internalização de impulsos agressivos, oriundos de um extenso curso de violência e crueldade. Essa internalização se evidencia devido à obstrução de sua expressão externa, realizada em prol da preservação de uma coletividade já organizada, a qual institui normas intrínsecas e sanciona aqueles que as transgridam.

A violência, previamente direcionada ao semelhante, é absorvida internamente, culminando na configuração da consciência moral. Este processo complexo, delineado por Nietzsche em sua abordagem filosófica, revela a metamorfose dos instintos primordiais em elementos estruturantes da moralidade, delineando, assim, um trajeto singular na gênese da consciência humana.

Sua consciência?... Já se percebe que o conceito de ‘consciência’, com que nos deparamos aqui em sua manifestação mais alta, quase desconcertante, tem uma longa história e variedade de formas atrás de si. Poder responder por si, e com orgulho, ou seja, poder *dizer Sim a si mesmo* — isto é, como disse, um fruto maduro, mas também um fruto *tardio*: quanto tempo teve esse fruto que pender da árvore, acre e amargo! (GM/GM II, § 3).

A gênese da consciência moral encontra-se intrinsecamente entrelaçada a um profundo sentimento de culpa. Tanto a narrativa do processo de internalização da crueldade quanto a narrativa da dinâmica entre credor e devedor participam de um mesmo fenômeno, a saber, o fenômeno da moralidade do costume. A internalização da crueldade antecede esse fenômeno, uma vez que decorre de uma forma primordial de sociabilidade, embora não engendre, por si

só, qualquer configuração moral. Contudo, ela se configura como uma matéria-prima essencial para todas as variantes de moralidade.

o sentimento de culpa, da obrigação pessoal, para retomar o fio da nossa investigação, teve origem, como vimos na mais antiga e primordial relação pessoal, na relação entre comprador e vendedor, credor e devedor: foi então que pela primeira vez defrontou-se, *mediu-se* uma pessoa com outra. Não foi ainda encontrado um grau de civilização tão baixo que não exibisse algo dessa relação. Estabelecer preços, medir valores, imaginar equivalências, trocar — isso ocupou de tal maneira o mais antigo pensamento do homem, que num certo sentido *constituiu* o pensamento: ai se cultivou a mais velha perspicácia, ai se poderia situar o primeiro impulso do orgulho humano, seu sentimento de primazia diante dos outros animais (GM/GM II, § 8).

A concepção moral de culpa surge quando uma forma específica de religiosidade, propugnada pelo sacerdote ascético, emerge e posteriormente se manifesta no contexto do cristianismo. Este sacerdote se utiliza da matéria-prima da má consciência animal, proveniente da agressividade internalizada, valendo-se da violência direcionada pelos ressentidos contra si mesmos como um meio de explicar seu próprio sofrimento. Assim, o ser humano passa a experimentar um sentimento de culpa em relação ao seu próprio sofrimento, considerando suas ações e pensamentos como passíveis de punição, transformando-se, desse modo, em um pecador.

Na visão de Nietzsche, a suposição religiosa que sustenta a crença em um Deus sacrificado pelos seres humanos engendra uma nova forma de culpa. Na lógica cristã, Deus (todo-poderoso) viveu no martírio em benefício dos seres humanos considerados inferiores. Isso resulta em uma dívida para com Deus. Contudo, diante da impossibilidade de um ser efêmero é frágil compensar tal débito monumental, surge a resposta: não pode. A irresistibilidade exige que o ser humano transforme sua existência em um martírio, em um sacrifício perpétuo.

Do ponto de vista de Giacoia (2001, p. 112), “é nesse terreno que a humanidade adivinhou no castigo, no causar dor e infligir sofrimento um modo adequado de compensação e na reparação pela quebra da palavra empenhada, pelo inadimplemento de uma dívida”. Afinal, “logo se chegou à grande generalização: ‘cada coisa tem seu preço; *tudo* pode ser pago’ —” (GM/GM II, § 8). Essa generalização, revela a percepção humana de que a dor e o sofrimento podem servir como formas de compensação e reparação, refletindo a ideia de que cada ação tem suas consequências e tudo está sujeito a uma espécie de acerto de contas moral.

4.2. Genealogia da má consciência na segunda dissertação da *Genealogia da Moral*

Na segunda dissertação de sua obra, Nietzsche empreende ainda uma análise sobre a gênese da culpa e da má consciência. Em sua obra *Ecce Homo* (1888), ele destaca que “a segunda dissertação oferece a psicologia da *consciência*: a mesma *não* é, como se crê, ‘a voz de Deus no homem’ — é o instinto de crueldade que se volta para trás, quando já não pode se descarregar para fora” (EH/EH, *Genealogia da Moral*). A formação desses valores está intrinsecamente ligada ao surgimento da responsabilidade, especialmente à capacidade de assumir compromissos e inspirar confiança por meio da palavra empenhada. Esse atributo, por sua vez, estabelece uma relação com a ideia de dívida que emerge nas interações entre credor e devedor.

Nessa ótica, quem possui o crédito assume o direito de subjugar, torturar e, em última instância, extinguir a vida daquele que se encontra em débito. Isso decorre da concepção do homem justo, para quem a justiça se concretiza na contrapartida cruel. Nietzsche destaca que “a crueldade pela primeira vez revelada como um dos mais antigos e indelévels substratos da cultura” (EH/EH, *Genealogia da Moral*), desempenha um papel crucial na instauração e manutenção do sentimento de culpa, sendo imperativa a presença de um elemento antecedente: uma memória prodigiosa.

Nessa perspectiva, a emergência da consciência moral se delineia como uma forma de violência dirigida ao próprio indivíduo, uma vez que a sua manifestação externa pode resultar em penalidades decorrentes da transgressão das normas estabelecidas pelo grupo, sendo o ônus dessa transgressão o sofrimento. Entretanto, é crucial destacar que, nessa fase inicial, não é apropriado concebê-la como consciência moral, mas sim como uma expressão primordial da mesma. Trata-se, especificamente, de uma má consciência de natureza animal. Inicialmente, essa má consciência surge desprovida de atributos conscientes ou morais, configurando-se como uma matéria-prima que apenas ao término de um processo protraído adquirirá o matiz moral característico de uma consciência de culpa, que, por sua vez, será posteriormente interpretada como pecado.

Nesse contexto, de acordo com Nietzsche, a má consciência é precisamente essa “outra ‘coisa sombria’” (GM/GM II, § 4), caracterizada pela consciência da culpa, sendo uma expressão emblemática desse processo. A citada “má consciência” configura-se como uma forma de autorreflexão moral, um estado psicológico decorrente da inibição dos impulsos naturais do ser humano em sua busca por se inserir na estrutura social. Essa metamorfose psicológica, conforme delineada por Nietzsche, sugere que a má consciência não apenas reflete

uma adaptação necessária à vida em sociedade, mas também inaugura um estado de autoavaliação moral, introduzindo a complexidade ética no tecido da existência humana.

Esses genealogistas da moral teriam sequer sonhado, por exemplo, que o grande conceito moral de ‘culpa’ teve origem no conceito muito material de ‘dívida’? Ou que o castigo, sendo *reparação*, desenvolveu-se completamente à margem de qualquer suposição acerca da liberdade ou não-liberdade da vontade? — e isto ao ponto de se requerer primeiramente um *alto* grau de humanização, para que o animal ‘homem’ comece a fazer distinções bem mais elementares, como ‘intencional’, ‘negligente’, ‘casual’, ‘responsável’ e seus opostos, e a levá-las em conta na atribuição do castigo (GM/GM II, § 4)⁴⁹.

A má consciência se manifesta como um fenômeno patológico. Sua origem encontra-se alicerçada em uma ruptura, uma adaptação involuntária que ocorre quando o ser humano, enquanto ser animal, precisa desvincular-se de sua essência animal, isto é, restringir seus impulsos a fim de se integrar à convivência social. Conforme Nietzsche expressa: “vejo a má consciência como a profunda doença que o homem teve de contrair sob a pressão da mais radical das mudanças que viveu — a mudança que sobreveio quando ele se viu definitivamente encerrado no âmbito da sociedade e da paz” (GM/GM II, § 16). A assertiva nietzschiana sugere que a má consciência é, portanto, a sintomatologia de uma enfermidade profunda que se instaurou no ser humano em resposta à mudança radical que o confinou irrevogavelmente ao domínio da convivência social e da paz.

O ser humano deixa de liberar seus impulsos ao serem incorporados no domínio da convivência social e da pacificação. Nesse processo, os indivíduos são compelidos a aprimorar as faculdades do intelecto, encontrando-se agora restringidos à esfera de sua consciência, um órgão suscetível e vulnerável. A ausência da viabilidade de liberação desses impulsos não implica em sua extinção; ao contrário, persistem como potencial latente, aguardando uma

⁴⁹ Segundo a interpretação de Azeredo (2003, p. 136) “na visão nietzschiana, não se castigava por responsabilidade diante do ato e sim por raiva devido ao dano e, inclusive, se introduzia a dor como um elemento que lhe era equivalente. Desse modo, o castigo não poderia ter uma conotação moral, mas, diferentemente, buscava-se através dele uma reparação ou restituição do dano”. Essa concepção encontra sua expressão primordial nas dinâmicas das promessas, onde se estabelece um contrato no qual o devedor se compromete a oferecer algo de sua propriedade ao credor como garantia da lealdade à palavra empenhada. A confiança na observância da promessa exigia a alienação de algo sob posse do promitente, que disponibilizava seu corpo, sua consorte, sua existência ou até mesmo a tranquilidade após a morte. Esses elementos de transação fundamentavam o compromisso verbal, suscitando a perspectiva de reparação do agravo caso a promessa não fosse cumprida. Como Nietzsche destaca “o devedor, para infundir confiança em sua promessa de restituição, para garantir a seriedade e a santidade de sua promessa, para reforçar na consciência a restituição como dever e obrigação, por meio de um contrato, empenha ao credor, para o caso de não pagar, algo que ainda ‘possua’, sobre a qual ainda tenha poder” (GM/GM II, § 5).

válvula de escape. Como Nietzsche destaca em seu pensamento, “todos os instintos que não se descarregam para fora *voltam-se para dentro* — isto é o que eu chamo de *interiorização do homem*: é assim que no homem cresce o que depois denomina ‘alma’” (GM/GM II, § 16).

À medida que os impulsos foram coagidos a se restringir, observou-se um notório aprofundamento desse fenômeno de interiorização. Conforme o mundo interior se desenvolve e se expande, o ser humano inato e selvagem identifica os obstáculos à plena manifestação de seus impulsos, os quais, por sua vez, rebelam-se contra o âmago humano. Conforme Nietzsche destaca, “a hostilidade, a crueldade, o prazer na perseguição, no assalto, na mudança, na destruição — tudo isso se voltando contra os possuidores de tais instintos: *esta é a origem da má consciência*” (GM/GM II, § 16).

Na ausência de antagonistas ou oposições externas, esse indivíduo se percebe confinado em uma restritiva uniformidade de hábitos, açoitando-se, enquanto ser que almejam suavizar e domesticar. Nesse cenário, inflige danos a si próprio, dilacerando-se dentro de sua própria prisão, consumido por uma melancolia. Com a emergência da má consciência:

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

A análise genealógica das práticas rudimentares relacionadas ao direito obrigacional, acompanhada inevitavelmente por um conjunto de disposições e capacidades psíquicas a elas vinculadas — destacando-se, sobretudo, a habilidade de avaliação, apreciação, fixação e mensuração de valores, o reconhecimento de equivalências, bem como a instituição e estabelecimento de créditos e débitos — se alinha com os estágios iniciais tanto da organização social quanto do desenvolvimento do Estado. Para Giacoia (2001, p. 115):

Na origem da sociedade e do Estado se pode reconhecer, portanto, o mesmo ingente trabalho formador do homem sobre si mesmo que está em ação na criação da memória. Se aqui se trata de criar a faculdade de prometer, que deve subsistir como disposição psíquica permanente em credores e devedores, no caso da gênese do Estado, a tarefa consiste em organizar uma população errante, até então unicamente arrastada pelo torvelinho dos impulsos, nela imprimindo a forma estável da sociedade e da paz.

A má consciência, indubitavelmente, se manifesta como uma condição patológica. Neste ponto, direcionamos nossa investigação para as condições sob as quais essa terrível

enfermidade atinge seu ápice mais sublime, buscando compreender as verdadeiras ramificações que emergiram nesse período. Contudo, essa empreitada requer uma análise minuciosa, sendo essencial retornar a uma perspectiva anterior. A introdução peculiar da “relação de direito privado entre devedor e credor” (GM/GM II, § 19) levanta questões pertinentes. De acordo com Nietzsche, “na originária comunidade tribal — falo dos primórdios — a geração que vive sempre reconhece para com a anterior, e em especial para com a primeira, fundadora da estirpe, uma obrigação jurídica” (GM/GM II, § 19). Sugerir a mera existência sentimental desse vínculo pode ser contestado, considerando, argumentos que indicam sua inexistência mesmo durante longos períodos na história da humanidade.

A convicção prevalece de que a comunidade subsiste apenas graças aos sacrifícios e às realizações dos antepassados — e de que é preciso lhes pagar isso com sacrifícios e realizações: reconhece-se uma dívida [Schuld], que cresce permanentemente, pelo fato de que os antepassados não cessam, em sua sobrevida como espíritos poderosos, de conceder à estirpe novas vantagens e adiantamentos a partir de sua força. Em vão, talvez? Mas não existe “em vão” para aqueles tempos crus e “sem alma” (GM/GM II, § 19).

Conforme essa forma de raciocínio, o temor em relação aos antepassados e à sua influência, bem como a consciência de possuir obrigações para com eles, naturalmente se intensifica proporcionalmente ao aumento do poder da linhagem. Este fenômeno se manifesta à medida que a estirpe se torna mais triunfante, autônoma, venerada e temida, e não de maneira contrária. Cada declínio na vitalidade da linhagem, toda ocorrência infeliz, todos os sinais de degeneração ou iminente desintegração diminuem o receio em relação ao espírito fundador, proporcionando uma representação cada vez mais empobrecida de sua perspicácia, previsão e da presença de seu poder.

Conforme evidenciado pela narrativa histórica, a consciência de possuir obrigações perante a divindade não cessou de existir após o declínio da estrutura organizacional da “comunidade” fundamentada nos laços sanguíneos. De maneira análoga ao modo como herdou as concepções “bom” e “ruim” da aristocracia de linhagem (juntamente com sua inclinação psicológica inerente à criação de hierarquias), a humanidade, ao receber a herança das divindades tribais e familiares, também assumiu o fardo das dívidas ainda não quitadas, acompanhado do desejo ardente de redimi-las. Nesse sentido, “o sentimento de culpa em relação à divindade não parou de crescer durante milênios, e sempre na mesma razão em que nesse mundo cresceram e foram levados às alturas o conceito e o sentimento de Deus” (GM/GM II, § 20).

A chegada do Deus cristão, a divindade suprema até então concebida, também introduziu no mundo o ápice do sentimento de culpa. Considerando a trajetória oposta, há uma plausibilidade considerável em inferir, dada a declinação irrefreável da fé no Deus cristão, que se evidencia atualmente um declínio substancial na consciência de culpa humana⁵⁰.

Com a moralização das noções de culpa e dever, com seu aprofundamento na má consciência, houve a tentativa de inverter a direção do desenvolvimento acima descrito, ou ao menos de deter o seu movimento: justamente a perspectiva de um resgate definitivo deve se encerrar, de modo pessimista, de uma vez por todas; o olhar deve se chocar e recuar desconsolado, ante uma impossibilidade férrea; as noções de culpa e dever devem se voltar para trás — contra quem? Não se pode duvidar: primeiramente contra o “devedor”, no qual a má consciência de tal modo se enraíza, corroendo e crescendo para todos os lados como um pólipo, que, por fim, com a impossibilidade de pagar a dívida, se concebe também a impossibilidade da penitência, a ideia de que não se pode realizá-la (o “castigo eterno”); (GM/GM II, § 21).

Consoante a hipótese de leitura deleuziana⁵¹, o fenômeno da má consciência apresenta dois momentos distintos, semelhante à sucessão dos aspectos do ressentimento. A transição de um estágio para o outro não ocorre automaticamente; pelo contrário, demanda a intervenção do sacerdote. Nessa segunda encarnação, o sacerdote assume a forma de uma figura cristã. A primeira instância da má consciência, conforme Deleuze (2018), refere-se a um aspecto

⁵⁰ Ademais, conforme o autor, não seria inapropriado contemplar a perspectiva de que a vitória completa e definitiva do ateísmo emancipe a humanidade desse sentimento de endividamento para com seu princípio, sua causa primordial. O ateísmo e uma forma de segunda inocência são, assim, indissociáveis.

⁵¹ Há controvérsias entre os comentadores de Nietzsche, incluindo Scarlett Marton, acerca da interpretação deleuziana do filósofo. No livro *Nietzsche e a filosofia*, Deleuze reconstruiu a filosofia de Nietzsche para preencher lacunas deixadas pelo próprio filósofo. Em uma de suas críticas, Marton (2010, p. 44) observa que a leitura de Deleuze “comporta alguns excessos”. Ela destaca a noção de forças desenvolvida por Deleuze, argumentando que, ao não se preocupar em reconstruir o percurso intelectual de Nietzsche ou utilizar a periodização de seus textos, Deleuze acaba operando com a noção de forças como se ela estivesse presente desde *O nascimento da tragédia*. Entretanto, Marton ressalta que Nietzsche só voltou-se para essa noção em 1882, durante a redação de *A Gaia Ciência*, e elaborou a teoria das forças apenas em 1885 (Marton, 2010). Como resultado, Deleuze concentra considerável atenção nas questões relativas aos valores, atribuindo grande importância às ideias de forças ativas e reativas. Em Nietzsche, essa relação se manifesta de maneira incomum, sendo empregada de forma mais frequente em *Genealogia da Moral*, onde ele a utiliza para examinar questões relacionadas à justiça, sede de dominação e vingança. Posteriormente, essa abordagem emerge em alguns fragmentos. Nietzsche esclarece que os termos ativos, reativos e passivos evocam simplesmente que as forças estão em exercício. Dentre esses e outros pontos, como “fazer da vontade de potência o elemento diferencial das forças em relação e o elemento genético de suas qualidades” (Marton, 2010, p. 46), Deleuze se vê na necessidade de abordar a distinção estabelecida entre as forças, adicionando os elementos qualitativos (afirmativo e negativo), diferenciando-os e distinguindo-os, algo que Nietzsche não realiza. Posto isso, mesmo que Deleuze tenha deixado de considerar alguns elementos centrais da filosofia de Nietzsche, especialmente devido à sua abordagem bergsoniana, isso não invalida a legitimidade de sua interpretação. Pelo contrário, podemos conceber um “Nietzsche de Deleuze”.

topológico, um estado bruto ou material. O segundo momento da má consciência representa seu aspecto tipológico, caracterizando-a como um sentimento de culpa. Como será exposto na terceira dissertação, é sob a influência do sacerdote cristão que a má consciência transcende seu estado bruto, sendo ele o responsável por presidir à internalização da dor. Além disso, atua como um sacerdote-médico, curando a dor ao infectar a ferida (Deleuze, 2018).

4.3. A vivisseção da consciência enquanto crítica dos ideais na Terceira dissertação da *Genealogia da Moral*

Na Terceira dissertação da *Genealogia da Moral*, Nietzsche conduz uma investigação meticulosa das origens e implicações dos ideais, desvendando estratos de significado imbricados na moral tradicional. Antes de concluir a segunda dissertação, o filósofo levanta questões provocativas sobre a construção de ideais morais. Ele inicia com três interrogações, sugerindo que os leitores considerem a natureza do processo de erigir ou demolir um ideal:

‘O que ocorre exatamente, você está erguendo ou demolindo um ideal?’, talvez me perguntem...Mas nunca se perguntaram realmente a si mesmos quanto custou nesse mundo a construção de cada ideal? Quanta realidade teve de ser denegrada e negada, quanta mentira teve de ser santificada, quanta consciência transtornada, quanto ‘Deus’ sacrificado? Para se erigir um santuário, é preciso antes destruir um santuário: esta é a lei — mostrem-me um caso em que ela não foi cumprida! (GM/GM II, § 24).

Nietzsche destaca a relação intrínseca entre a construção e destruição de ideais, instigando a reflexão sobre o preço pago pela edificação de valores morais. A interrogação sobre erguer ou demolir um ideal não é meramente retórica; ela convoca a consideração do custo humano, das realidades obscurecidas e das falsidades santificadas durante esse processo. A alusão à necessidade de destruir um santuário para erigir outro, sublinha a complexidade e os sacrifícios envolvidos na formação de ideais ascéticos.

Ao analisar a consciência de maneira tão minuciosa, Nietzsche não busca apenas contestar os ideais ascéticos, mas oferece uma análise refinada das complexidades que permeiam a moralidade. Segundo o filósofo, “nós, homens modernos, somos herdeiros da vivisseção de consciência e da autoexperimentação de milênios: é o nosso mais longo exercício, talvez nossa vocação artística, sem dúvida nosso refinamento, nossa perversão do gosto” (GM/GM II, § 24). Ao mencionar a vivisseção de consciência e a autoexperimentação ao longo de milênios, Nietzsche destaca a complexidade e a profundidade do processo histórico de formação dos ideais morais. A humanidade moderna é herdeira desse longo processo,

caracterizando-o como um exercício prolongado, uma vocação artística e, de certa forma, um refinamento e uma perversão do gosto humano. Assim, a metáfora da vivissecção, utilizada por Nietzsche, não denota apenas um método analítico, mas simboliza a necessidade de “dissecar” a consciência até suas entranhas mais íntimas.

Considerando a análise detalhada de Nietzsche, emerge a exposição do ideal ascético como preeminente, desempenhando uma função fundamental como substrato metafísico para domínios religiosos, morais e científicos. Os ideais ascéticos materializam-se como a encarnação palpável do niilismo absoluto na contemporaneidade, são “os ideais até agora vigentes, todos ideais hostis à vida, difamadores do mundo, devem ser imanados à má consciência” (GM/GM II, § 24). Neste ápice da crítica nietzschiana, constata-se que os valores ascéticos representam a consumação, o desfecho e o produto final do ressentimento e da má consciência. Esta conclusão é reforçada pela própria declaração do filósofo, na qual afirma que, nesse contexto, “o seu *horror vacui* [horror ao vácuo]: *ele precisa de um objetivo* — e preferirá ainda *querer o nada a nada querer*” (GM/GM III, § 1).

A finalização desse processo é encabeçada pelo sacerdote ascético, figura que, como previamente abordada em outros tratados e que examinaremos mais adiante, desempenha um papel crucial nesse contexto. O sacerdote, além de figurar como o representante mais proeminente desse paradigma, assume a função organizadora e defensora do rebanho. De acordo com Azeredo (2003, p. 171), ele “é o responsável direto pela introdução da culpabilidade e pela transformação do dente em pecador, através da mudança de direção do ressentimento”.

O conceito nietzschiano do ideal ascético se revela como um “como um instinto não satisfeito, um instinto que vem em contradição à vontade de vida, já que tem sua origem numa vida que degenera, numa vida mórbida que vê nesse ideal a única maneira de se conservar” (Azeredo, 2003, p. 171 – 172). As condições fisiológicas desempenham um papel crucial na avaliação da vida, uma vez que a afirmativa ou a negação permeiam inevitavelmente as circunstâncias do existente, refletindo, inclusive, sua condição. Desse modo, essas avaliações são interpretadas como sintomas de ascensão ou degeneração da própria vitalidade.

Entretanto, a negação da vida assume, de fato, a configuração de uma possibilidade efetiva para sua preservação, pois tal negação implica na manutenção do que está sendo negado. Desta maneira, a negação da vida se transforma em um meio de combate não contra a própria vida, mas contra a iminência da morte. Assim sendo, a negação da vida se converte em um instrumento para a preservação da própria vitalidade, uma estratégia voltada não contra a essência da vida, mas contra a ameaça da morte iminente.

Conforme Azeredo (2003, p. 173) “o sacerdote ascético, seja na figura do judeu, seja na do padre cristão, vê-se que nele o ideal é a síntese de suas crenças — Deus universal, vida após a morte, além-mundo —”. O asceta concebe a existência como uma senda desviada, que deve ser revertida até atingir o ponto de origem; ou como um equívoco a ser contestado — uma contestação a ser materializada por meio da ação, impondo, quando possível, sua valoração da existência. Deleuze (2018, p. 168) explicita que “é o sacerdote cristão que faz a má consciência sair de seu estado bruto ou animal, é ele que preside à interiorização da dor”. Fazer da vida um erro é sua maneira de manifestar toda a sua negação e depreciação, típico de um decadente:

Pois uma vida ascética é uma contradição: aqui domina um ressentimento ímpar, aquele de um insaciado instinto e vontade de poder que deseja senhorear-se, não de algo da vida, mas da vida mesma, de suas condições maiores, mais profundas e fundamentais; aqui se faz a tentativa de usar a força para estancar a fonte da força; (GM/GM III, § 11).

Considerando a hierarquia previamente estabelecida na organização do organismo humano e atentando para a propensão misarquista do homem contemporâneo, é factível inferir que os ideais ascéticos constituem uma expressão de uma fisiologia debilitada e desorganizada. Nesse contexto, o ressentimento e a má consciência emergem como afecções intrínsecas, ao passo que os ideais ascéticos se apresentam como sintomas decorrentes dessas condições patológicas. “O ressentimento dizia: ‘é tua culpa’, a má consciência diz ‘é minha culpa’” (Deleuze, 2018, p. 170). Conforme explicita Nietzsche, “aqui o olhar se volta, rancoroso e pérfido, contra o florescimento fisiológico mesmo, em especial contra a sua expressão, a beleza, a alegria” (GM/GM III, § 11).

No cerne dessa situação, o indivíduo avança em sua jornada existencial, vivenciando uma sensação de culpa, vergonha e alienação, ao mesmo tempo, em que nutre apreensões diante das potencialidades do devir, desviando seu olhar da realidade circundante. Esse modo de vida é revelador da sua condição de deslocamento da esfera tangível para uma dimensão ilusória, característica intrínseca aos ideais ascéticos, como analisado por Nietzsche: “enquanto se experimenta e se *busca* satisfação no malogro, na desventura, no fenecimento, no feio, na perda voluntária, na negação de si, autoflagelação e autossacrifício” (GM/GM III, § 11).

O sacerdote, ao encontrar seu público e rebanho, assume o comando da “associação de tipos ressentidos”, engajando-se na luta contra a aversão à vida em sua essência e, a partir dela, combatendo qualquer manifestação que, em sua avaliação, adquira valor (Azeredo, 2003, p. 176). É indubitável que esses rebanhos se compõem predominantemente do tipo escravo, e

embora a vida permaneça em constante estímulo para eles, tais estímulos são percebidos como formas de agressão. Conforme Deleuze corrobora, o ideal ascético engloba dois sentidos:

Num primeiro sentido, o ideal ascético designa o complexo do ressentimento e da má consciência: cruza um com a outra, uma reforça o outro. Em segundo lugar, expressa o conjunto dos meios pelos quais a doença do ressentimento, o sofrimento da má consciência, se tornam vivíveis e, além disso, se organizam e se propagam; o sacerdote ascético é, ao mesmo tempo, jardineiro, criador de animais, pastor, médico (Deleuze, 2018, p. 185).

Dessa forma, o ideal se torna um meio para manter e suportar a existência, personificado na figura de um Deus universal e um mundo suprassensível.

o ideal ascético nasce do instinto de cura e proteção de uma vida que degenera, a qual busca manter-se por todos os meios, e luta por sua existência; indica uma parcial inibição e exaustão fisiológica, que os instintos de vida mais profundos, permanecidos intactos, incessantemente combatem com novos meios e invenções. O ideal ascético é um tal meio: ocorre, portanto, exatamente o contrário do que acreditam os adoradores desse ideal — a vida luta nele e através dele com a morte, contra a morte, o ideal ascético é um artifício para a preservação da vida (GM/GM III, § 13).

Na luta pela preservação da existência, determinados tipos de homens se apegam a esses ideais como uma estratégia de manutenção, refletindo a condição patológica do homem contemporâneo, particularmente do homem domesticado. Conforme Nietzsche indica, esses ideais representam “a luta fisiológica do homem com a morte” (GM/GM III, § 13). Nesse contexto, o sacerdote ascético se revela como a personificação do “desejo de ser outro”, de “ser-estar em outro lugar” (GM/GM III, § 13), criando condições suportáveis do estar presente. Nietzsche, ao aprofundar a temática, destaca que o “Não que ele diz à vida traz a luz, como por mágica, uma profusão de Sins mais delicados; sim, quando ele se fere, esse mestre da destruição, da autodestruição — é a própria ferida que em seguida o faz *viver...*” (GM/GM III, § 13).

Na ótica nietzschiana, é possível discernir uma certa normalidade inerente à condição patológica do ser humano, representando uma constante em sua condição existencial. Apesar de apresentar-se como um ser indomado e insaciável, ansioso por subjugar o mundo e determinar tanto a natureza quanto Deus, o homem também se mostra suscetível à enfermidade de si mesmo, manifestada no fastio perante a existência. Tal fenômeno decorre da dificuldade e, porventura, da impossibilidade de assimilar a transformação radical a que se submeteu.

Se é normal a condição doentia do homem — e não há como contestar essa normalidade —, tanto mais deveriam ser reverenciados os casos raros de pujança da alma e do corpo, os *acazos felizes* do homem, tanto mais deveriam ser os bem logrados protegidos do ar ruim, do ar de doentes (GM/GM III, § 14).

A essência reside na utilização do sentimento de culpa como meio de neutralizar os indivíduos doentes. O sacerdote ascético aplica seus métodos terapêuticos para o homem contemporâneo poder suportar seu sofrimento. Ainda que relutantemente, é necessário reconhecer que o sacerdote ascético se configura como o verdadeiro redentor da humanidade; sem sua intervenção, a espécie humana, há muito, teria sucumbido a uma profunda desesperança.

O ser humano, em virtude de sua própria natureza, dissemina o ressentimento e a má consciência entre seus semelhantes, encontrando na simples contemplação do bem-aventurado, do saudável e do forte uma fonte de repulsa.

Os doentios são o grande perigo do homem: não os maus, não os ‘animais de rapina’. Aqueles já de início desgraçados, vencidos, destroçados — são eles, são os mais fracos, os que mais corroem a vida entre os homens, os que mais perigosamente envenenam e questionam nossa confiança na vida, no homem, em nós. Onde se poderia escapar a ele, àquele olhar velado que nos deixa uma profunda tristeza, àquele olhar voltado para trás do homem deformado na origem, que revela como tal homem fala consigo mesmo — àquele olhar que é um suspiro! [...] Neste solo de autodesprezo, verdadeiro terreno pantanoso, cresce toda erva ruim, toda planta venenosa, e tudo tão pequeno, tão escondido, tão insincero, tão adocicado (GM/GM III, § 14).

O desejo do sujeito submisso é que todos compartilhem de sua condição, aspirando à uniformidade na fragilidade. Simultaneamente, espreitam os fortes, aguardando o momento oportuno para disseminar sua influência nefasta. Para Nietzsche:

Mas não poderia haver erro maior e mais fatal do que os felizes, os bem logrados, os poderosos de corpo e alma começarem a duvidar assim do seu *direito à felicidade*. Fora com esse ‘mundo ao avesso’! Fora com esse debilitamento do sentimento! Que os doentes não tornem os sadios doentes. [...] O superior *não deve* rebaixar-se a instrumento do inferior, o *pathos* da distância deve manter também as tarefas eternamente afastadas! (GM/GM III, § 14).

Os dois notórios perigos contemporâneos residem na compaixão e no nojo em relação ao ser humano. Como aponta Azeredo (2003, p. 180), “a associação do nojo do homem e da compaixão do homem é condição, em Nietzsche, para que se efetive a vontade de nada, o

niilismo”. Ainda que seja legítimo nutrir receios em relação à natureza humana, a compaixão e o desgosto representam uma decadência para o lodo da psique moderna, tornando-a obscura e contaminada.

Para o sacerdote ascético atingir o status de redentor, guia e defensor, é imprescindível que ele próprio esteja submetido à condição de enfermidade. Deve manter uma ligação intrínseca com os doentes e desafortunados desde a sua origem, visando compreendê-los e estabelecer uma comunicação autêntica. No entanto, é igualmente crucial que ele seja revestido de força, exercendo um controle mais robusto sobre si mesmo do que sobre os outros, preservando a integridade em sua vontade de poder.

Essa integridade é fundamental para nutrir a confiança e o receio dos doentes, permitindo-lhe servir como suporte, uma fonte de apoio, resistência, coerção, instrução, tirania e até mesmo assumir um papel divino em relação a eles. Se necessário, ele andarás entre as aves de rapina para proteger seu rebanho, “decidido a semear nesse terreno, onde puder, sofrimento, discórdia, contradição, e, seguro bastante de sua arte, fazer-se a todo instante senhor dos sofredores” (GM/GM III, § 15). Afinal, ele “necessita primeiro ferir, para ser médico; e quando acalma a dor que a ferida produz, envenena no mesmo ato a ferida” (GM/GM III, § 15). Essas práticas agregadoras dissimulam o esforço voltado para a regulação dos afetos. Nesse complexo jogo de dominação, torna-se evidente que tudo ao seu redor passa por uma metamorfose patológica, sujeitando-se ao processo de domesticação. Cabe ressaltar que, conforme Nietzsche afirma,

O sacerdote é aquele que *muda a direção* do ressentimento. Pois todo sofredor busca instintivamente uma causa para seu sofrimento; mais precisamente, um agente; ainda mais especificamente, um agente *culpado* suscetível de sofrimento — em suma, algo vivo, no qual possa sob algum pretexto descarregar seus afetos, em ato ou *in effigie* [simbolicamente]: pois a descarga de afeto é para o sofredor a maior tentativa de alívio, de *entorpecimento*, seu involuntariamente ansiado narcótico para tormentos de qualquer espécie (GM/GM III, § 15).

Este se configura como um jogo de manipulação, no qual a passividade e a incapacidade de agir ou reagir conferem ao ressentimento a carga de afetos reprimidos. Conforme observa Giacoia (2014, p. 139), “na ânsia de sufocar a dor da falta de sentido, o absurdo na falta de sentido para a dor, nessa tortura incessante, ele recorre ao gênio terapêutico do sacerdote ascético”.

A origem fisiológica do ressentimento, desejo de vingança e consciência de culpa reside no “desejo de entorpecimento da dor através do afeto” (GM/GM III, 15). Nesse contexto,

identificamos “aquela doença sinistra, resultante de uma ruptura, de uma queda em novas condições de existência (fisiopsicológica) dá mais profunda depressão que se abateu sobre o homem, esse experimentador consigo mesmo” (Giacoina, 2014, p. 139).

O perigo reside em tratá-lo como uma mera “medida protetora, um movimento reflexo”, pois, por um lado, “busca-se prevenir mais lesões”, por outro, anseia por entorpecer-se “mediante uma emoção mais intensa de qualquer espécie; uma dor torturante, secreta, cada vez mais insuportável, e retirá-la da consciência ao menos por um instante — para isto necessita de afeto, um afeto mais selvagem possível (GM/GM III, § 15).

A análise parte da observação de que os indivíduos que experimentam sofrimento buscam instintivamente uma causa para suas aflições. Essa busca se desdobra em uma procura mais precisa por um agente, especialmente um agente, que seja considerado culpado e, ao mesmo tempo, suscetível ao próprio sofrimento. Em outras palavras, o sofredor anseia por identificar algo vivo, capaz de servir como alvo para a descarga de seus afetos, seja de maneira concreta ou simbólica.

A ação de descarregar afetos é vista como uma tentativa crucial de alívio e entorpecimento para o sofredor, assemelhando-se a um narcótico ansiado de maneira involuntária para mitigar tormentos diversos. Nietzsche destaca, assim, a importância do sacerdote nesse contexto, por desempenhar um papel fundamental na manipulação e redirecionamento desse ressentimento. Ao oferecer uma figura simbólica ou mesmo real para absorver esses afetos, o sacerdote torna-se um intermediário essencial na gestão das complexas dinâmicas psicológicas relacionadas ao sofrimento humano.

‘Eu sofro: disso alguém deve ser culpado’ — assim pensa toda ovelha doente. Mas seu pastor, o sacerdote ascético, lhe diz: ‘Isso mesmo, minha ovelha! Alguém deve ser culpado: mas você mesma é esse alguém — somente você é culpada de si!...’. Isto é ousado bastante, falso bastante: mas com isto se alcança uma coisa ao menos, com isto, como disse, a direção do ressentimento é — mudada (GM/GM III, § 15).

A genialidade do sacerdote ascético, conforme Nietzsche ilustra, revela-se na habilidade de entrelaçar dois aspectos cruciais da experiência humana: a consciência de culpa, caracterizada pelo sentimento de dívida, e a má consciência, direcionada para o interior do indivíduo quando não sofre a descarga dos afetos. O artista ascético transfigura “o sentimento de culpa em consciência do pecado” (Giacoina, 2014, p. 139).

Nietzsche esclarece que a denominada “natureza pecaminosa” do ser humano não é um dado objetivo, mas sim a interpretação subjetiva de um fenômeno, consistindo, mais

precisamente, em uma disposição fisiológica desfavorável. A proposta de redenção advinda do sacerdote ascético, conforme o filósofo, não se vincula ao aprimoramento moral, embora a virtude possa ser alvo de admiração. Pelo contrário, é na própria prática da vida ascética que se encontra a redenção do indivíduo, não no sentido de uma transição para outra existência, mas sim na libertação dos sofrimentos intrínsecos a esta vida.

o hipnótico sentimento do nada, o repouso no mais profundo sono, ausência de sofrimento, em suma — para os sofredores e profundamente desgraçados é lícito enxergar nisso o bem supremo, o valor entre os valores, isto tem de ser considerado positivo por eles, sentido como o positivo mesmo (GM/GM III, § 17).

A figura do sacerdote, valendo-se do ideal ascético, apresenta o transcendente como um remédio capaz de redimir a vida de suas contradições, incertezas e efemeridades. Nesse contexto, os ideais ascéticos adotados pelos sacerdotes metamorfoseiam-se em ferramentas estratégicas, constituindo um mecanismo hábil para o exercício e a manutenção do poder. Essa transformação dos ideais ascéticos revela-se como uma tática perspicaz, visando consolidar e preservar a autoridade religiosa.

No entanto, diante do flagelo existencial da falta de sentido, o homem visa forjar uma justificativa para sua existência, procurando interpretar o sofrimento e preencher a monstruosa lacuna que o circunda. Esse processo de atribuição de significado não apenas alivia a angústia decorrente da ausência de sentido, mas também serve como meio de conferir coerência e propósito à experiência humana.

Paralelamente, para combater a depressão e o sofrimento, emprega-se outro método de tratamento: a atividade maquinal. Através dela, uma existência repleta de sofrimento é aliviada em considerável medida. Onde reside esse alívio? Enquanto o trabalho se desenrola, o indivíduo não se ocupa do sofrimento, proporcionando um alívio temporário para suas aflições.

A atividade maquinal e o que dela é próprio — a absoluta regularidade, a obediência pontual e impensada, o modo de vida fixado uma vez por todas, o preenchimento do tempo, uma certa permissão, mesmo educação para a “impessoalidade”, para o esquecimento de si, para a “*incuria sui*” —: de que maneira completa e sutil o sacerdote ascético soube utilizá-la na luta com a dor! Precisamente quando tinha de lidar com sofredores das camadas inferiores, com trabalhadores escravos ou prisioneiros (ou com mulheres, que são geralmente ambos ao mesmo tempo, escravas e prisioneiras), necessitava ele de pouco mais que a pequena arte de mudar os nomes e rebatizar as coisas, para fazer com que vissem benefício e relativa felicidade em coisas até então odiadas — a insatisfação do escravo com sua sorte não foi, de qualquer modo, inventada pelos sacerdotes (GM/GM III, § 18).

Desviar o olhar da aflição por meio da ocupação laboral revela-se como uma estratégia notável, ainda que se apresente como um artil singular capaz de gerar resultados concretos nas almas desafortunadas. A incessante labuta, manifesta nas mais diversas atividades, converge para a crença arraigada de que o trabalho possui um caráter nobre. A exaltação da “bênção do trabalho” emerge como um anteparo eficaz contra a ameaça iminente do desespero. Nesse contexto, o indivíduo experimenta uma metamorfose, transformando-se em uma peça engrenada na máquina, enquanto sua identidade se dissipa ao imergir na rotina. A consciência torna-se submersa pela carga de deveres e prazos de entrega, obscurecendo a autoconsciência.

Outro antídoto, ainda mais valorizado do que a atividade maquinal, são as pequenas alegrias, frequentemente utilizadas em conjunção com a primeira forma de medicação mencionada. O indivíduo exaurido pelas demandas do trabalho diário encontra alento em suas pequenas alegrias e prazeres reativos. Esse elixir se amalgama ao mencionado anteriormente, quase se transformando em uma obrigação imposta. Para Nietzsche, “a forma mais frequente em que a alegria é assim prescrita como meio de cura é a alegria de *causar* alegria (ao fazer benefício, presentear, aliviar, ajudar, convencer, consolar, louvar, distinguir)” (GM/GM III, § 18). Diante de cada ação, existe a felicidade decorrente dessa “pequena superioridade” que a acompanha. Nietzsche desconsiderava a compaixão como um dos principais antagonistas da humanidade; no entanto, o sacerdote ascético a preconiza. Na expressão do amor ao próximo, emerge a sensação de uma superioridade autoproclamada.

O progresso da humanidade, ou talvez devêssemos dizer, o avanço do niilismo, manifesta-se no desenvolvimento da gregariedade. Assim determinou o instinto de fragilidade e assim moldou-se a sagacidade do sacerdote ascético. Conforme Nietzsche aponta, este é “o avanço e vitória essencial na luta contra a depressão” (GM/GM III, § 18). O indivíduo subjugado, em sua aversão por si mesmo, persistentemente tem em vista organizar-se em grandes rebanhos. Aqueles dotados de força buscam a diferenciação, enquanto o rebanho nutre aversão pelos diferentes, percebendo-os como ameaças. Os senhores proclamam a diferença, ansiando por seu retorno, mas os escravos desejam a uniformidade, anseiam por uma coesão compacta.

O indivíduo debilitado encontra-se compelido a direcionar seu ressentimento em alguma direção. Lamentavelmente, envolto em um manto de ódio e desejo de vingança, ele carece de uma saída para sua Vontade de Potência, podendo expressá-la apenas por meio de um afeto que o drena, exaurindo suas energias. O excesso de sentimentos age como um anestésico que, em última análise, enfraquece e subjugua o homem, relegando-o novamente ao seu estado cativo.

Na perspectiva de Müller-Lautter (2009, p. 131):

Os remédios que emprega para o tratamento dos doentes são: a redução do sentimento vital, a fim de impedir o efeito pleno dos afetos depressivos; o alívio do sofrimento através da atividade maquinal; a administração cuidadosa de pequenas alegrias; o excesso de sentimento. Com o último remédio, os doentes ficam ainda mais doentes, e mesmo os primeiros conseguem apenas um abrandamento das formas de manifestação da doença.

Através desse método “terapêutico”, a condição doentia, impura e deplorável do ser humano amplia-se ainda mais. Consumidos, arruinados, deteriorados e fragmentados, os indivíduos simplesmente inclinam a cabeça em gratidão pela suposta “salvação. Contudo, é crucial ressaltar que apenas o sofrimento é abordado, não sua verdadeira origem. Os remédios do sacerdote ascético meramente impedem que o homem sucumba ao suicídio, servindo como meios para aliviar a dor e o desespero. É por falta de alternativas mais substanciais que o ser humano se submete a essas técnicas e narcóticos inferiores, movido pela ausência de caminhos mais promissores. Mesmo nesse cenário, a vontade de viver permanece preservada. Uma existência que degenera ainda é uma forma de afirmação, mesmo que essa afirmação se dirija ao vazio.

Em Nietzsche, a proclamação do objeto transcendental, além do sensível, emerge como uma resposta ao niilismo, cuja ascensão é delineada por meio de três elementos fundamentais: ressentimento, má consciência e ideal ascético. O ideal ascético desempenha um papel crucial tanto no ressentimento quanto na má consciência, orquestrando a mudança de direção ao permitir que a má consciência suceda o ressentimento. Em ambas as dinâmicas, o mesmo tipo de escravo é evidenciado. O ser humano suporta a dor, mas é a ausência de significado que lhe é insuportável.

O ideal ascético significa precisamente isto: que algo *faltava*, que uma monstruosa *lacuna* circundava o homem — ele não sabia justificar, explicar, afirmar a si mesmo, ele *sofria* do problema do seu sentido. Ele sofria também de outras coisas, era sobretudo um animal *doente*: mas seu problema não era o sofrer mesmo, e sim que lhe faltasse a resposta para o clamor da pergunta “*para que sofrer?*” (GM/GM III, § 28).

Houve a necessidade de conferir significado ao sofrimento, e o ideal ascético revelou esse propósito, preenchendo a lacuna existente. Mesmo que introduzisse uma nova forma de sofrimento, mais penetrante, o ser humano estava resguardado, pois ele conseguia desejar algo; “a própria vontade estava preservada”. Conforme Nietzsche:

Não se pode em absoluto esconder o que expressa realmente todo esse querer que do ideal ascético recebe sua orientação: esse ódio ao que é humano, mais ainda ao que é animal, mais ainda ao que é matéria, esse horror aos sentidos, à razão mesma, o medo da felicidade e da beleza, o anseio de afastar-se do que seja aparência, mudança, morte, devir, desejo, anseio — tudo isto significa, usemos compreendê-lo, uma *vontade de nada*, uma aversão à vida, uma revolta contra os mais fundamentais pressupostos da vida, mas é e continua sendo uma *vontade!*... E, para repetir em conclusão o que afirmei no início: o homem preferirá ainda *querer o nada a nada querer*... (GM/GM III, § 28).

O vazio existencial foi preenchido pelo ideal ascético, que traz consigo o niilismo intrínseco, depreciando a vida e opondo um mundo suprassensível ao sensível. Estabelecendo parâmetros universais, esse ideal implica na negação da efetividade, do querer, da vontade de potência. O custo pago por tal ideal foi elevado. O ser humano teve que submeter-se a torturas, mantendo uma atitude hostil por um longo período em relação às suas inclinações naturais. Esse estado de decadência se reflete de maneira precisa na cultura. Nietzsche sustenta que esse ideal predominou, especialmente devido à ausência de um contra ideal.

O filósofo do futuro assume a responsabilidade de manejar o martelo, dismantelando concepções e ideais. Sua incumbência é multifacetada, agindo como médico, artista e legislador, desempenhando o papel de intérprete dos sintomas e compreendendo o significado da força. Através da lente interpretativa de Deleuze, o filósofo médico analisa os sintomas, o filósofo artista esculpe os tipos, e o legislador determina o nível, constituindo elementos indispensáveis para a manifestação da filosofia e o abandono das máscaras do ideal ascético. Trata-se, portanto, de um grande projeto fisiopsicológico nietzschiano.

Após uma jornada através das complexidades da genealogia da consciência moral e do papel singular do “animal que promete”, chegamos às considerações finais, onde refletimos sobre as implicações dessas ideias para a compreensão contemporânea da moralidade e da psicologia humana.

5. CONSIDERAÇÕES FINAIS

Esta dissertação buscou aprofundar a compreensão da visão de Nietzsche sobre a consciência, focando nos seus escritos do período de 1878 a 1887 e selecionando cuidadosamente suas obras. O escopo desta investigação focou em analisar o caminho que Nietzsche trilhou para estabelecer a genealogia da consciência moral. A consciência (*Bewußtsein*) reflete a natureza instintiva e fluida do ser humano, enquanto a consciência moral (*Gewissen*) denota a internalização de valores culturais que delinham e restringem tais impulsos naturais.

A meticolosa seleção de termos em alemão destaca sua relevância linguística. A língua alemã proporciona nuances semânticas e conceituais mais ricas e específicas do que aquelas encontradas em outras línguas. Ao utilizar “*Bewußtsein*” e “*Gewissen*”, Nietzsche busca uma precisão conceitual que termos equivalentes em outros idiomas talvez não capturem completamente.

No âmbito da primeira seção, procedemos à análise crítica da concepção tradicional da consciência, claramente delineada em contraposição à filosofia da representação. Observamos que, segundo Nietzsche, a consciência emerge como um fenômeno tardio e superficial no curso da evolução humana, configurando-se como uma necessidade intrínseca à comunicação entre os indivíduos. O filósofo não a concebe como uma entidade estática ou unificada, mas sim como o desdobramento de conflitos e lutas internas entre diversas forças e impulsos. Nesse contexto, a consciência representa a “superfície” onde essas lutas se desenrolam. Nietzsche ressalta, de maneira destacada, a natureza fluída e incessantemente mutável da consciência.

A consciência, ao longo da história da filosofia, desfrutou de um estatuto privilegiado, sendo considerada uma faculdade essencial. O pensamento e a consciência foram intricadamente vinculados, transformando-se no paradigma do pensamento por excelência, marcado por uma predominância notável da razão sobre os instintos. Esse domínio, especialmente evidente no pensamento dogmático que exercia domínio sobre os filósofos, delineou uma narrativa que subjugava as forças instintivas em favor da razão.

À medida que a análise avança, torna-se evidente a intrínseca relação entre a consciência e a linguagem, pois as experiências humanas necessitam ser interpretadas linguisticamente. Destacam-se dois pontos fundamentais: a subordinação da consciência aos instintos e a função da consciência como um filtro da linguagem. No primeiro caso, a consciência surge como uma função adaptativa para coordenar diante das impressões do mundo externo. Nesse sentido, são os instintos e forças internas que moldam a vida e a ação do indivíduo. Nietzsche, ao propor

que a vida não se resume à adaptação de condições internas a condições externas, enfatiza que a vida é essencialmente uma manifestação da pura vontade de poder, com a consciência humana subordinada aos instintos, que são a fonte primordial de ação e pensamento.

No segundo cenário abordado, a emergência da consciência se configura como um filtro da linguagem, desdobrando-se, por conseguinte, na elaboração de valores. Destaca-se que a linguagem, longe de ostentar neutralidade, conforme delineado pelo pensamento de Nietzsche, encontra-se intrinsecamente conectada à consciência em seu processo evolutivo. Ambas se entrelaçam, articuladas pelas demandas comunicativas e representativas na vida em sociedade, assim como pelo seu funcionamento adaptativo. O filósofo, assim, ressalta que as palavras não são sempre inteiramente eficazes na expressão do significativo em nossas vidas, frequentemente adaptando-se para transmitir aspectos comuns e comunicáveis. Tornamo-nos conscientes somente daquilo que pode ser traduzido, deixando inexploradas vastas áreas de pensamento.

Nesse contexto, o pensamento assume uma autonomia substancial. No entanto, não se pode fundamentar a consciência e a inconsciência com base em critérios de responsabilidade, evitando a suposição de uma unidade do sujeito. A noção de inconsciente, ainda não formulada como o faria Freud posteriormente, é apresentada por Nietzsche como atividades impulsivas, pulsionais ou da ordem do corpo como “grande razão”, tal qual preconizou em seu Zarathustra.

A consciência, à primeira vista, se manifesta como uma forma de memória intermitente, reservada para as contingências do cotidiano, interpondo-se conforme as excitações modificáveis, ocultando sua descontinuidade. Apesar de sermos impulsionados por essas designações pulsionais, somos igualmente governados pelo sistema de signos. Nietzsche sugere que, mesmo em momentos de solidão interior, é o exterior que prevalece, com os sistemas de signos regendo nossa vida pulsional.

Esses resíduos, provenientes do cotidiano e da vida exterior, buscam conferir significado, configurando o movimento pulsivo individual que orienta nossas ações e reações – esta seria, segundo Nietzsche, nossa consciência. Retomando a discussão sobre linguagem, ele argumenta que pensamos de acordo com a linguagem, e os termos consciência e inconsciência são, para Nietzsche, convenções psicológicas. A expressão do devir escapa às palavras.

A abordagem psicológica tradicional, incapaz de abarcar as complexidades psicológicas, conduz Nietzsche a propor uma “psicologia das profundezas” (ou reflexão sobre o humano demasiado humano) para transcender as limitações e paralisias da metafísica. Essa abordagem busca desvelar as camadas ocultas da mente humana, indo além das aparências e explicações simplistas. Constitui uma preparação para o solo de seu projeto filosófico, onde a

psicologia se assemelha a uma dissecação minuciosa, explorando os impulsos que influenciam a formulação de normas e valores.

O comprometimento de Nietzsche com a crítica à moral permeia todas as suas obras, como evidenciado em *Além do Bem e do Mal*. Neste, a psicologia das profundezas se entrelaça com um novo conceito: a vontade de poder. Para Nietzsche, a análise não deve se restringir aos processos psicológicos convencionais, como emoções e pensamentos, mas sim investigar como a vontade de poder se manifesta nas ações, desejos, paixões e motivações individuais.

A vida, para Nietzsche, é uma expressão da vontade de poder, e a psicologia se configura como o estudo da vida em sua manifestação como tal, expressando-se através da filosofia. A plenitude de vida e a vontade de poder são conectadas, representando não um estado estático, mas um contínuo progresso em direção a uma plenitude maior, conforme as demandas da vida ascendente. Este movimento dinâmico e conquistador reflete a verdadeira vivacidade, que, para Nietzsche, equivale à superação.

Ao examinarmos a rica análise da evolução intelectual de Friedrich Nietzsche e sua profunda crítica à moral cristã, surge uma perspectiva que ultrapassa as fronteiras convencionais da psicologia e da filosofia. A crítica psicológica da moral, exemplificada em *Além do Bem e do Mal*, desafia não apenas os preconceitos morais arraigados na tradição filosófica, mas também propõe uma abordagem inovadora para a compreensão da vontade de poder.

Ao introduzir a noção de valor, Nietzsche a associa diretamente ao processo genealógico. Nesse contexto, a psicologia desempenha um papel crucial ao questionar a validade dos valores morais e ao examinar as circunstâncias e condições de seu surgimento e transformação. A tarefa do psicólogo é estabelecer conexões entre os valores e as avaliações que os originaram, investigando de que valores essas avaliações partiram. Este exame minucioso das raízes dos valores morais é essencial para compreender a complexa teia de influências que molda a ética e a moralidade humanas.

Na segunda seção, dedicamo-nos à exploração da crítica nietzschiana à consciência, direcionando nossa atenção para a intricada relação entre valores morais e a construção da consciência moral. O método genealógico, elemento central na filosofia de Nietzsche, revelou-se uma ferramenta analítica profunda e crítica, proporcionando uma análise que abrange tanto o viés histórico quanto o crítico dos valores morais na cultura ocidental.

A genealogia nietzschiana, introduz na filosofia os conceitos de sentido e valor, marcando uma transformação que transcende as noções morais convencionais. A crítica de Nietzsche destaca que os valores morais não têm uma origem racional e universal, mas

emergem de complexos processos históricos, sociais e psicológicos, frequentemente impregnados por elementos como violência, ressentimento e vontade de poder.

Ao longo do desenvolvimento de sua filosofia, Nietzsche busca desvelar a verdadeira origem do bem e do mal, afastando-se do preconceito teológico para explorar as condições nas quais os juízos de valor “bom” e “mau” foram concebidos. Sua satisfação reside na diversidade de respostas encontradas, revelando um universo próprio que guarda como um segredo precioso. A filosofia dos valores, segundo Nietzsche, representa a verdadeira realização da crítica, onde o problema crítico é o valor dos valores, e a avaliação precede seu valor.

A genealogia nietzschiana transcende a mera investigação das origens, estendendo-se à crítica da noção de essência, realçando a transformação dos valores ao longo da história. Os elementos avaliativos e interpretativos desempenham papéis cruciais, vinculando-se à vontade de potência como critério fundamental. A distinção entre a moral dos senhores e a moral dos escravos evidencia a natureza avaliativa dos valores morais, refletindo distintas atitudes em relação à existência.

Ao longo da primeira dissertação, o filósofo alemão explora o mecanismo psicológico do ressentimento e sua inter-relação com a fisiologia, sublinhando a importância de uma abordagem genealógica para compreender as causas fisiológicas subjacentes. Nietzsche propõe uma colaboração entre filósofos, fisiologistas e médicos, reconhecendo a necessidade de uma análise fisiológica e médica na avaliação dos valores existentes. Ele destaca a interdependência entre filosofia, fisiologia e medicina, buscando transformar uma relação inicialmente desconfiada em uma interação amistosa e produtiva. Ao fazê-lo, Nietzsche argumenta que toda tabela de valores, moral ou ética, requer uma interpretação não apenas psicológica, mas também fisiológica, sublinhando a interconexão entre valores e a saúde do organismo.

Na conclusão da primeira dissertação, Nietzsche instiga seus leitores a ponderar sobre a duradoura contenda entre os valores antagônicos de “bom e ruim” e “bom e mau”. Ele desafia a possibilidade de um reacendimento desse conflito, destacando sua posição “além do bem e do mal” e indicando sua intenção de promover uma transvaloração dos valores. O filósofo do futuro, segundo Nietzsche, desempenhará o papel de legislador e criador de valores, envolvendo historiadores, filólogos, fisiologistas e médicos em um esforço colaborativo para alcançar propósitos terapêuticos.

A genealogia nietzschiana revela que a moral dos senhores, fundamentada na afirmação da vontade de poder e associada à nobreza, força e dominação, cede lugar gradualmente à moral dos escravos. Esta última, originada no ressentimento dos oprimidos, enaltece valores como humildade, compaixão e submissão. Nietzsche argumenta que essa inversão moral representa

uma recusa à vitalidade e força inerentes à existência, conduzindo a uma negação da afirmação da vida.

A ascensão da moral dos escravos é atribuída, em parte, à sua quantidade numérica, mas Nietzsche ressalta que a força do ressentimento não se deve apenas à maioria, mas também à espiritualidade que ela traz consigo. A capacidade de conservar a supremacia e utilizar a astúcia desempenha um papel crucial na manutenção desses valores reativos. O ressentimento é examinado como um estado patológico marcado pelo deslocamento das forças internas do indivíduo, estabelecendo uma intrínseca relação entre consciência e memória. A inversão de valores promovida pelo ressentimento é vista como uma estratégia de autopreservação adotada pelos fracos, manifestando-se em uma moral que nega a vida e busca redenção em um futuro transcendental.

Na terceira seção, aprofundamo-nos nas dinâmicas entre esquecimento e promessa, segundo a perspectiva de Nietzsche, revelando uma tensão essencial na condição humana, onde a capacidade de fazer promessas paradoxalmente coexiste com a força ativa do esquecimento.

A interconexão entre promessa e esquecimento, na visão nietzschiana, desempenha um papel crucial na configuração da memória. A promessa não apenas extrai a capacidade de esquecer do ser humano, mas também estabelece os contornos do pensamento causal, delineando uma relação entre a decisão da vontade e sua manifestação por meio da ação. A dinâmica entre as forças do senhor e do escravo, contextualizada nesse embate, revela a importância do esquecimento como uma faculdade de inibição ativa, essencial para manter a fluidez da consciência.

Nietzsche destaca a vitalidade do esquecimento ao afirmar que não é uma mera *vis inertiae*, mas uma força inibidora ativa, positiva em seu sentido mais rigoroso. Essa força ativa desempenha o papel de guardião, prevenindo a confusão entre os sistemas do aparelho reativo. No entanto, ela não é uma entidade isolada; ao contrário, emana da atividade, abstraindo-se dela para renovar constantemente a consciência.

A análise da memória na perspectiva nietzschiana revela duas dimensões: o traço indelével, marcado pelo risco de transformar a lembrança em uma ferida, característica do ressentimento, e a memória da vontade, intrinsecamente ligada à capacidade humana de fazer promessas. A responsabilidade, como fruto da longa história da origem da consciência, é apontada como uma necessidade imposta pela moralidade dos costumes, tornando o homem confiável e uniforme entre iguais.

A gênese da consciência moral, enraizada em um profundo sentimento de culpa, revela-se como um fenômeno intrinsecamente ligado à internalização da crueldade e à dinâmica entre

credor e devedor. A moralidade do costume, conforme delineada por Nietzsche, configura-se como um processo complexo de consolidação de hábitos e práticas, moldando os modos de existência da humanidade e marcando o desenvolvimento do *ethos*.

O filósofo alemão destaca a má consciência como uma expressão primordial da autoavaliação moral, enraizada na inibição dos impulsos naturais do ser humano em sua busca por integração na sociedade. Nesse contexto, a análise nietzschiana desvela a má consciência como uma condição patológica decorrente da adaptação necessária à vida em sociedade, marcando uma profunda transformação no homem sob a pressão das mudanças sociais.

A metamorfose psicológica descrita por Nietzsche sugere que a má consciência não é apenas uma adaptação à convivência social, mas também uma introdução da complexidade ética na existência humana. A análise da interiorização dos impulsos, a formação do mundo interior e a conseqüente autonegação delineiam um quadro no qual a má consciência se manifesta como um fenômeno patológico que acompanha a humanidade desde os primórdios.

A investigação da “relação de direito privado entre devedor e credor” ressalta a origem tribal dessa dinâmica, com a comunidade reconhecendo uma obrigação jurídica para com os antepassados. A consciência de dívida persiste mesmo após a transição para estruturas sociais mais complexas, assumindo formas diversas ao longo da história.

A chegada do Deus cristão, como apontado por Nietzsche, intensifica o sentimento de culpa ao seu ápice. A má consciência, ao se internalizar sob a influência do sacerdote cristão, adquire um caráter tipológico, transformando-se em um profundo sentimento de culpa. A análise nietzschiana sugere que a tentativa de redimir essa culpa resulta em uma inversão paradoxal, culminando na impossibilidade da penitência e na ideia do “castigo eterno”.

Nietzsche não apenas questiona e contesta os ideais ascéticos, mas proporciona uma análise minuciosa das complexidades que permeiam a moralidade, enfocando a construção e destruição desses ideais. O filósofo destaca a intrínseca relação entre a construção e destruição de ideais, instigando a reflexão sobre o preço pago pela edificação de valores morais. A interrogação sobre erguer ou demolir um ideal não é meramente retórica; ela convoca a consideração do custo humano, das realidades obscurecidas e das falsidades santificadas durante esse processo.

Ao abordar a vivissecção da consciência e a autoexperimentação ao longo de milênios, Nietzsche ressalta a complexidade e a profundidade do processo histórico de formação dos ideais morais. A metáfora da vivissecção não denota apenas um método analítico, mas simboliza a necessidade de “dissecar” a consciência até suas entranhas mais íntimas.

A análise detalhada de Nietzsche revela o ideal ascético como preeminente, desempenhando uma função fundamental como substrato metafísico para domínios religiosos, morais e científicos. Os ideais ascéticos materializam-se como a encarnação palpável do niilismo absoluto na contemporaneidade.

A figura do sacerdote ascético surge como central nesse contexto, desempenhando um papel crucial na introdução da culpabilidade e na transformação do desejo em pecado. O sacerdote, ao representar o paradigma ascético, concebe a existência como uma senda desviada que deve ser revertida ou contestada, impondo sua valoração da existência.

A análise fisiológica de Nietzsche revela que os ideais ascéticos constituem uma expressão de uma fisiologia debilitada e desorganizada. O ressentimento e a má consciência emergem como afecções intrínsecas, enquanto os ideais ascéticos se apresentam como sintomas decorrentes dessas condições patológicas.

Nietzsche destaca a paradoxal relação entre a negação da vida e sua preservação. A negação da vida, ao se converter em um meio de combate contra a ameaça da morte iminente, revela-se como uma estratégia voltada não contra a essência da vida, mas contra a ameaça da morte.

A figura do sacerdote ascético se destaca como o verdadeiro redentor da humanidade, atuando como suporte, fonte de apoio, resistência, coerção, instrução e até mesmo assumindo um papel divino em relação aos doentes. A manipulação do ressentimento pelo sacerdote ascético é crucial para a gestão das dinâmicas psicológicas relacionadas ao sofrimento humano.

A análise de Nietzsche aponta para a importância da atividade maquinal e das pequenas alegrias como estratégias para lidar com o sofrimento. O trabalho mecânico e a busca por pequenas alegrias são apresentados como formas de entorpecimento e alívio temporário para as aflições humanas. Sob a influência do instinto de fragilidade, o sacerdote ascético desempenha um papel crucial, moldando a sagacidade para enfrentar a depressão. Nietzsche aponta esse avanço como uma vitória na luta contra a melancolia, onde o indivíduo subjugado busca organização em grandes rebanhos, impulsionado por uma aversão por si mesmo.

Contudo, a busca por coesão revela-se um dilema. Os senhores anseiam pela diferenciação, enquanto os escravos buscam a uniformidade, alimentando uma dinâmica de conflito entre força e submissão. O ressentimento, emergindo do indivíduo debilitado, é direcionado de maneira que exaure suas energias, transformando-se em um anestésico que, em última análise, enfraquece e subjuga. Mesmo introduzindo uma forma mais penetrante de sofrimento, o ideal ascético preserva à vontade, evitando o vazio existencial.

No entanto, esse preenchimento vem com um preço elevado. O ideal ascético, ao depreciar a vida e estabelecer um mundo suprassensível, implica na negação da efetividade, da vontade de potência e do querer. O filósofo do futuro é convocado a dismantelar esses ideais, assumindo papéis multifacetados como médico, artista e legislador.

Este projeto fisiopsicológico nietzschiano visa interpretar os sintomas, esculpir os tipos e determinar o nível, conduzindo à manifestação da filosofia e ao abandono das máscaras do ideal ascético. O desafio é não apenas desmascarar as ilusões, mas também criar novas perspectivas que afirmem a vida de maneira autêntica e vigorosa. Este é o chamado para uma transformação profunda na compreensão dos valores e na promoção de uma filosofia que celebra a vitalidade humana.

Ao dirigir sua crítica à consciência, o autor antecipa uma variedade de teorias e práticas, com destaque para a psicanálise, entre outras correntes psicológicas. Ademais, a pesquisa sinaliza para a viabilidade de abordagens interdisciplinares, delineando perspectivas exploratórias proporcionadas pela filosofia nietzschiana.

O legado de Nietzsche permanece como um convite à busca constante por novas interpretações, desafiando-nos a questionar e reinterpretar incessantemente as fundações sobre as quais construímos nossas compreensões éticas. Que este trabalho inspire investigações futuras e continue a alimentar a discussão crítica sobre as complexidades inerentes à natureza humana

REFERÊNCIAS

- AZEREDO, Vânia D. **Nietzsche e a dissolução da moral**. São Paulo: Discurso Editorial; Editora UNIJUÍ, 2003.
- BARBOSA, Marcelo G. **Crítica ao conceito de consciência no pensamento de Nietzsche**. São Paulo: Beca Produções Culturais, 2000.
- DELEUZE, Gilles. **Nietzsche e a filosofia**. Trad. Mariana de Toledo Barbosa; Ovídio de Abreu Filho. São Paulo: N1 Edições, 2018.
- FREITAS, Flávio L. C. O filósofo como médico da civilização e o materialismo do sábio. **Poliética**. São Paulo, v. 7, n. 2, p. 56-77, 2019.
- GENGRUPO DE ESTUDOS NIETZSCHE. **Dicionário Nietzsche**. São Paulo: Sendas & Veredas, 2016.
- JUNIOR, Oswaldo G. **Nietzsche como psicólogo**. Rio Grande do Sul: Editora Usinos, 2001.
- JUNIOR, Oswaldo G. **Ressentimento e vontade. Para uma Fisio-Psicologia do ressentimento em Nietzsche**. Rio de Janeiro: VIAVERITA Editora, 2021.
- JUNIOR, Oswaldo G. **Nietzsche. O humano entre a memória e a promessa**. Petrópolis: Vozes, 2014.
- KLOSSOWSKI, Pierre. **Nietzsche e o círculo vicioso**. Tradução de Hortência S. Lencastre. Rio de Janeiro: Pausin, 2000.
- MACHADO, BRUNO M. **Nietzsche e Rée: psicólogos e espíritos livres**. Campinas: Editora Phi, 2016.
- MARTON, Scarlett. **A transvaloração dos valores**. São Paulo: Moderna, 2006.
- MARTON, Scarlett. **Extravagâncias. Ensaios sobre a filosofia de Nietzsche**. São Paulo: Discurso Editorial e Editora Barcarolla, 2009.
- MARTON, Scarlett. **Nietzsche: das forças cósmicas aos valores humanos**. São Paulo: Brasiliense, 1990.
- MARTON, Scarlett. **Nietzsche: da análise psicológica à fórmula da decadence**. Cad. Nietzsche, Guarulhos/Porto Seguro, v.41, n.2, p. 45–62, maio/agosto, 2020.
- MARTON, Scarlett. **Nietzsche, seus leitores e suas leituras**. São Paulo: Editora Barcarolla, 2010.
- MÜLLER-LAUTER, Wolfgang. **A doutrina da vontade de poder em Nietzsche**. Tradução de Oswaldo Giacoia Júnior. São Paulo: Annablume, 1997.

MÜLLER-LAUTER, Wolfgang. **Nietzsche: sua filosofia dos antagonismos e os antagonismos de sua filosofia**. Tradução de Clademir Araldi. São Paulo: Editora Unifesp, 2009.

NIETZSCHE, Friedrich. **A Gaia Ciência**. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2012.

NIETZSCHE, Friedrich. **Além do bem e do mal: prelúdio a uma filosofia do futuro**. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2005.

NIETZSCHE, Friedrich. **Aurora: reflexões sobre os preconceitos**. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2016.

NIETZSCHE, Friedrich. **Crepúsculo dos ídolos ou como se filosofa com o martelo**. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2017.

NIETZSCHE, Friedrich. **Ecce Homo**. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.

NIETZSCHE, Friedrich. **Fragmentos Póstumos: 1887–1889 (Volume VI)**. Tradução de Antônio Casanova. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2013.

NIETZSCHE, Friedrich. **Genealogia da moral: uma polêmica**. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.

NIETZSCHE, Friedrich. **Humano Demasiado Humano I**. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2005.

SILVA, Leonice C. P.; FREITAS, Flávio. L. C.; FAÇANHA, Luciano S. A AUTOBIOGRAFIA FILOSÓFICA EM JEAN-JACQUES ROUSSEAU E FRIEDRICH NIETZSCHE. **Saberes: Revista interdisciplinar de Filosofia e Educação**, [S. l.], v. 23, n. 1, p. 58–71, 2023.

SILVA, Leonice C. P.; FREITAS, Flávio. L. C. O conceito de saúde no Ecce Homo de Nietzsche. **Aufklärung: Revista De Filosofia**, 9 (3), p.67–84, 2023.