

## A transvaloração fisiopsicológica dos valores: um experimento da nova psicologia nietzschiana

The physiopsychological transvaluation of values: an experiment in the new nietzschean psychology

Leonardo Alves Fernandes  
Universidade Estadual Paulista, Brasil

Danilo Saretta Verissimo  
Universidade Estadual Paulista, Brasil

### Resumo

O presente artigo objetiva investigar a transvaloração de todos os valores em Nietzsche, com ênfase na superação da *décadence* enquanto condição fisiopsicológica, através de um processo experimental de diagnóstico da cultura e “cultivo de si”. Primeiramente, caracteriza-se a tarefa dos “filósofos do futuro” para transvaloração, contrastando-os com os filósofos e cientistas ascéticos e dogmáticos. Em seguida, explora-se o conceito de “grande saúde” como constituição fisiopsicológica que impulsiona a autossuperação. Por fim, aborda-se como Nietzsche reconhece esta disposição “fisiopsicolologicamente saudável” em sua própria vida e obra. Circunscreve-se, com isso, uma interpretação para o sentido do empreendimento filosófico de Nietzsche e seu papel autodesignado como o “primeiro” psicólogo.

**Palavras-chave:** Friedrich Nietzsche; grande saúde; *décadence*.

### Abstract

This article aims to investigate Nietzsche's transvaluation of all values, focusing on overcoming *decadence* as a physiopsychological condition through an experimental process of cultural diagnosis and "self-cultivation." Firstly, the task of the "philosophers of the future" for transvaluation is characterized, contrasting them with ascetic and dogmatic philosophers and scientists. Next, the concept of "great health" is explored as a physiopsychological constitution that drives self-overcoming. Finally, the article discusses how Nietzsche recognizes this "physiopsychologically healthy" disposition in his own life and work. Thus, it outlines an interpretation of the meaning of Nietzsche's philosophical endeavor and his self-designation as the "first" psychologist.

**Keyword:** Friedrich Nietzsche; great health; *decadence*.

### Informações do artigo

Submetido em 20/08/2024  
Aprovado em 13/12/2025  
Publicado em 09/02/2026



<https://doi.org/10.25247/P1982-999X.2026.v26n1.p93-113>



Esta obra está licenciada sob uma licença  
Creative Commons CC BY 4.0

### Como ser citado (modelo ABNT)

FERNANDES, Leonardo Alves; VERISSIMO, Danilo Saretta. A transvaloração fisiopsicológica dos valores: um experimento da nova psicologia nietzschiana. *Ágora Filosófica*, Recife, v. 26, n. 1, p. 93-113, jan./abril 2026.

## 1 INTRODUÇÃO

Nietzsche, no livro *Além do bem e do mal* (1886), caracteriza a psicologia, enquanto “rainha das ciências”, como “o caminho para os problemas fundamentais” (2005, §23, p. 28). Na mesma passagem, adverte para a necessidade de uma revolução, argumentando que a Psicologia, até então, esteve presa a preconceitos morais. Nesse sentido, o filósofo defende uma “autêntica fisiopsicologia”. Esta é a única vez que Nietzsche utiliza o termo em sua obra (Cf. Frezzatti Jr., 2019), e o emprega para qualificar sua proposição de psicologia entendida como “morfologia e teoria do [desenvolvimento] da vontade de [potência]” (Ibid., p. 27). Neste trabalho, utilizamos o termo “fisiopsicologia” (e nossa variação “fisiopsico-genealogia”) para circunscrever a crítica nietzschiana às ciências e, mais especificamente, à Psicologia Tradicional.

Em linhas gerais, sua teoria rejeita tanto o racionalismo quanto o naturalismo, e se desenvolve na concepção cosmológica da vontade de potência, segundo a qual o mundo, a vida e toda existência são concebidos como uma luta incessante de forças em relações dinâmicas de domínio e submissão. Dessa dinâmica dos impulsos, emergem valores, ou seja, perspectivas de vivências-interpretativas. Deste modo, o procedimento fisiopsico-genealógico é tomado como uma avaliação da moral, isto é, como uma análise das relações pulsionais que originaram os valores vigentes, pois aquelas determinam o “valor” e o “sentido” destes. Em outras palavras, o diagnóstico nietzschiano direciona-se às produções humanas através dos estados de “saúde” e “doença” que as cultivaram, os quais devem ser considerados como disposições fisiopsicológicas, indicadoras de “abundância” ou “empobrecimento” de vida. Nosso enfoque, aqui, é a acepção nietzschiana de que este diagnóstico cultural só pode ser conduzido através da experimentação perspectiva de uma multiplicidade de vivências fisiopsicológicas.

Isto posto, o objetivo do presente artigo consiste em trabalhar com o tema da transvaloração de todos os valores em Nietzsche, com ênfase na superação da *décadence* enquanto condição fisiopsicológica. Este processo é operado por um autoexperimento de diagnóstico da cultura e, ao mesmo tempo, “cultivo de si”. Primeiramente, tratamos a tarefa de transvaloração por meio de sua relação com os “filósofos do futuro”, caracterizados em contraste com os

filósofos e cientistas ascéticos e dogmáticos que prevaleceram ao longo da história. Em seguida, investigamos a constituição fisiopsicológica que impulsiona a autossuperação, a partir da concepção de uma “grande saúde”. Por fim, abordamos o modo como Nietzsche reconhece esta disposição “fisiopsicologicamente saudável” em sua própria pessoa e em sua filosofia, quando descreve, em *Ecce Homo*, a maneira pela qual “se tornou aquilo que se é”. Nosso estudo, enfim, oferece uma interpretação para o sentido da autointitulação de Nietzsche como o “primeiro” psicólogo.

## 2 DO “ÚLTIMO” HOMEM OBJETIVO AOS FILÓSOFOS DO FUTURO

Partimos do argumento de que o diagnóstico genealógico nietzschiano de avaliação dos valores é operado a partir de um experimento fisiopsicológico da própria *décadence*, que conduz o chamado “filósofo do futuro” à criação de novos valores. Para introduzir essa tese à luz da tarefa de transvaloração, apresentamos a crítica de Nietzsche às bases ascéticas da história da filosofia e da moral.

No livro *A gaia ciência* (1882; 1886), em um aforismo que trata da distinção epistemológica entre seres superiores e inferiores, intitulado “A ilusão dos contemplativos”, Nietzsche (2012, §301 p. 180) lança a seguinte proposição: “Os homens superiores distinguem-se dos inferiores por verem e ouvirem incalculavelmente mais e por verem e ouvirem pensando – justamente isso distingue o homem do animal e os animais superiores e inferiores”. Aqui, o que define o grau de superioridade na existência não é dado por uma essência interna, mas antes por uma forma de relação com o exterior, que pode ser cultivada através da experimentação perspectivista. Mais adiante em sua obra, ao exaltar o “caráter *polissêmico*” da existência, Nietzsche diz atender ao “gosto da reverência ante tudo o que vai além do seu horizonte” (*Ibid.*, §373, p. 250). Conceber toda existência como essencialmente interpretativa *não* significa “decretar, a partir de nosso ângulo, que somente dele *pode-se* ter perspectivas” (*Ibid.*, §374, p. 251), tampouco a hierarquização de valores se iguala a elencar a “melhor” interpretação dentre aquelas possíveis, justamente o contrário. Em termos nietzschianos, “[o] mundo tornou-se novamente ‘infinito’ para nós: na medida em que não podemos rejeitar a possibilidade de que ele *encerre infinitas*

*interpretações*” (*Ibid.*). É, aliás, a partir de tal noção que Nietzsche irá formular sua ideia de “objetividade”, em *Genealogia da moral* (1887):

Existe *apenas* uma visão perspectiva, apenas um ‘conhecer’ perspectivo; e *quanto mais* afetos permitirmos falar sobre uma coisa, *quanto mais* olhos, diferentes olhos, soubermos utilizar para essa coisa, tanto mais completo será nosso ‘conceito’ dela, nossa ‘objetividade’. Mas eliminar a vontade inteiramente, suspender os afetos todos sem exceção, supondo que o conseguíssemos: como? – não seria isso *castrar* o intelecto (Nietzsche, 2009, p. 101).

Em função desse perspectivismo como doutrina, entende-se porque Nietzsche (2012, §301, p. 180-181) afirma, já em “A ilusão dos contemplativos”: “O mundo se torna cada vez mais pleno para aquele que se eleva ao cume da humanidade [...]; cresce constantemente a quantidade dos seus estímulos, e também a de suas espécies de prazer e desprazer”. Mas curiosa é a forma como surge uma contradição, na descrição deste “homem superior”. Ela surge como uma *ilusão* que caracteriza essencialmente esse ser: “ele acredita ser um *espectador* e *ouvinte* colocado ante o grande espetáculo visual e sonoro que é a vida: ele denomina sua natureza de *contemplativa* e não vê que ele próprio é também o verdadeiro e incessante autor da vida” (*Ibid.*, p. 181). Essa “natureza contemplativa” reaparece ao longo da obra nietzschiana, por exemplo, associada ao tipo “erudito”, como um “espírito *objetivo*”, que regula seu método pela renúncia e abnegação. Sua objetividade retorna àquela *castração* da pretensa “observação desinteressada (um absurdo sem sentido)” (*Id.*, 2009, III, §12, p. 100).

Em *Além do bem e do mal*, Nietzsche (2005, §207, p. 97-98) descreve o homem “objetivo”, enquanto “erudito *ideal*”, no qual o instinto científico vem a florir por inteiro”: “O homem objetivo é de fato um espelho: habituado a submeter-se ao que quer ser conhecido, sem outro prazer que o dado pelo conhecer, ‘espelhar’”. O filósofo recusa a definição dessa natureza objetiva como “finalidade em si”, sua caracterização se desenvolve a partir de sua “instrumentalidade”. Nas palavras de Nietzsche,

O homem objetivo é um instrumento, um precioso, facilmente vulnerável e embaçável instrumento de medição e jogo de espelhos, que devemos poupar e respeitar; mas ele não é uma meta, não é uma conclusão e elevação, um homem complementar em que se justifique a existência *restante*, um

término – e menos ainda um começo, fecundação e causa primeira, nada de sólido, poderoso, firme em si mesmo, que aspire a dominar: antes um delicado, inflado, fino e flexível recipiente de formas, que deve esperar por uma substância e conteúdo qualquer, para então se ‘configurar’ de acordo – geralmente um homem sem conteúdo e substância, um homem ‘sem si’ (Nietzsche, 2005, §207, p. 99).

O problema do caráter puramente instrumental do espírito objetivo reside na sua conexão com o ideal ascético: a abnegação, para Nietzsche, é sintoma de um *instinto de fraqueza* que, em última instância, aponta para a negação da vida. Consequentemente, a objetividade do homem da ciência é cooptada pelo sacerdote ascético, e sua “natureza contemplativa” é confundida vulgarmente com o exercício filosófico. Conforme Nietzsche denuncia: “e se hoje acontece alguém ser louvado, por viver ‘sabiamente’ ou ‘como um filósofo’, isso quer dizer apenas que vive ‘prudente e afastado’” (*Ibid.*, §205, p. 96).

Todavia, o espírito objetivo voltado para o conhecimento, não é dispensado completamente por Nietzsche. Assim como o sacerdote ascético pode se servir da ciência para perpetuar a degenerescência da vida, pode também, por outro lado, o espírito objetivo estar a serviço de uma empresa oposta; ele pode ser empregado no projeto filosófico de fortalecimento e afirmação da vida. Encontramos, nesse sentido, em diversas passagens da filosofia nietzschiana, uma certa afinidade, como em *A gaia ciência*: “Nós somos algo diferente de eruditos: embora seja inevitável que, entre outras coisas, também sejamos eruditos” (Nietzsche, 2012, §381, p. 258). De modo análogo, encontra-se a defesa nietzschiana de uma espécie de ceticismo, pela qual “um espírito se despede de toda crença, todo desejo de certeza, treinado que é em se equilibrar sobre tênues cordas e possibilidades e em dançar até mesmo à beira de abismo” (*Ibid.*, §347, p. 215) – nessa ocasião, o filósofo determina o grau de força (ou fraqueza) de um cognoscente pelo “quanto de *fé* alguém necessita para crescer, o quanto de ‘firme’, que não quer ver sacudido, pois nele se *segura*” (*Ibid.*, §347, p. 214).

Além de cético, o “filósofo do futuro” terá de ser ainda crítico. Segundo a definição de Nietzsche (2005, §210, p. 104), o crítico deteria “a segurança nas medidas de valor, o manejo consciente de uma unidade de método, a coragem alerta, o estar só e responder por si”; enquanto o cético estaria mais próximo daquela objetividade do “erudito ideal”, que opera com uma “espécie de

inconsiderada benevolência, de perigosa indiferença para com o Sim e o Não [...] que eternamente se alisa, já não sabe afirmar, nem sabe negar; ele não comanda, e tampouco destrói” (*Ibid.*, p. 98). Já os críticos, “não negam, em si, um *prazer* em dizer Não e desmembrar, e uma certa curiosidade refletida” (*Ibid.*).

Em suma, estas seriam as condutas daqueles que Nietzsche nomeia como “trabalhadores filosóficos”, nomeadamente, o erudito, o cético, o crítico, o espírito livre – a eles compete esta tarefa prévia:

Os trabalhadores filosóficos formados segundo o novo modelo de Kant e Hegel têm de estabelecer e colocar em fórmulas, seja no reino do *lógico*, do *político* (moral) ou do *artístico*, algum vasto corpo de valorações – isto é, anteriores *determinações*, criações de valores, que se tornaram dominantes e por um tempo foram denominadas ‘verdades’. A esses pesquisadores compete tornar visível, apreensível, pensável, manuseável, tudo até hoje acontecido e avaliado, abreviar tudo que é longo, ‘o tempo’ mesmo, e *subjugar* o passado inteiro (Nietzsche, 2005, §211, p. 105).

Entretanto, os “trabalhadores filosóficos” não devem ser confundidos com o autêntico filósofo; eles não passam de instrumentos para a filosofia do futuro. Ou seja, com estes traços de conduta científica, “estaríamos designando algo acerca deles – e *não* eles mesmos” (Nietzsche, 2005, §210, p. 103).

Por um lado, Nietzsche (*Ibid.* p. 103-104) deseja superar os “trabalhadores filosóficos”, por outro, ele entende que seus ofícios são tarefas previamente necessárias na formação de um filósofo, e é exatamente em função disso que a principal característica de uma filosofia do futuro é a experimentação, ou melhor, um “prazer no experimentar”, pois aqueles que a praticam, enquanto “críticos de corpo e alma”, “amam servir-se do experimento num sentido novo, talvez mais amplo, talvez mais perigoso”; logo, fica claro porque a formação para tal filosofia passa pelo exercício destas tarefas prévias e de diversas outras. Conforme escreve Nietzsche:

Talvez seja indispensável, na formação de um verdadeiro filósofo, ter passado alguma vez pelos estágios em que permanecem, em que *têm* de permanecer os seus servidores, os trabalhadores filosóficos; talvez ele próprio tenha que ter sido crítico, cético, dogmático e historiador, e além disso poeta, colecionador, viajante, decifrador de enigmas, moralista, vidente, ‘livre pensador’ e praticamente tudo, para cruzar todo o âmbito dos valores e sentimentos de valor humanos e poder observá-lo com muitos olhos e consciências, desde a altura até

a distância, da profundidade à altura, de um canto qualquer à amplidão (Nietzsche, 2005, §211, p. 105).

O experimentador buscaria articular os valores aos modos de valorar, isto é, investigando as necessidades fisiopsicológicas condicionadas por uma dinâmica dos impulsos. Isso é realizado através da incorporação de perspectivas conflituosas, um processo doloroso de autoexperimentação, que tem como objetivo a hierarquização dos valores vigentes e o cultivo de novos valores. Em função disso, Nietzsche (2009, I, §17, p. 42, em nota) escreve em *Genealogia da moral*: “Todas as ciências devem doravante preparar o caminho para a tarefa futura do filósofo, sendo essa tarefa se compreendida: o filósofo deve resolver o *problema do valor*, deve determinar a *hierarquia dos valores*”. Resolvido o problema hierárquico do valor, abre-se o caminho para a *transvaloração*, isto é, a criação de valores afirmativos.

Dizendo novamente, os ofícios da crítica são apenas as precondições da tarefa do filósofo do futuro: “ela mesma requer algo mais – ela exige que ele *crie valores*” (Nietzsche, 2005, §211, p. 105). Uma vez realizado o diagnóstico da moral, pelo qual os valores vigentes são denunciados enquanto conservadores da *décadence* e da vontade de negar, o que constitui a filosofia, para além da “*vis contemplativa*” (força contemplativa), é o resgate da “*vis creativa*” (força criativa) no ser humano. Esta é, finalmente, a censura de Nietzsche (2012, §301, p. 181) à “*ilusão dos contemplativos*”, conforme ele escreve: “Nós, os pensantes-que-sentem, somos os que de fato e continuamente *fazem* algo que ainda não existe: o inteiro mundo, em eterno crescimento, de avaliações, cores, pesos, perspectivas, degraus, afirmações e negações”. Por isso, para este autor, o filósofo é “o déspota e disciplinador cesáreo da cultura” (*Ibid.*, §211, p. 99); mais especificamente, Nietzsche estabelece:

*Mas os autênticos filósofos são comandantes e legisladores: eles dizem ‘assim deve ser!’, eles determinam o para onde? e para quê? do ser humano, e nisso têm a seu dispor o trabalho prévio de todos os trabalhadores filosóficos, de todos os subjugadores do passado – estendem a mão criadora para o futuro, e tudo que é e foi torna-se para eles um meio, um instrumento, um martelo (Nietzsche, 2005, §211, p. 105-106).*

Afinal, a tarefa do filósofo vai além do conhecimento científico moderno, que se limita à descrição ou à crítica baseada em valores predispostos. “Seu

‘conhecer’ é criar, seu criar é legislar, sua vontade de verdade é – *vontade de [potência]*” (Nietzsche, 2005, §211, p. 106). Daí a definição da filosofia como “esse impulso tirânico mesmo, a mais espiritual vontade de [potência], de ‘criação do mundo’, de *causa prima*” (*Ibid.*, §9, p. 15). Isso significa cultivar as condições para a criação de valores afirmativos, frutos da constituição saudável dos novos filósofos. Daí a dúvida de Nietzsche: “existem hoje tais filósofos? Já existiram tais filósofos? Não têm que existir tais filósofos? [...]” (*Ibid.*, §211, p. 106); e o que conclui é que aparentemente o verdadeiro filósofo seria necessariamente uma figura para o futuro.

Sendo esse o caso, podemos associar o filósofo do futuro ao “além-do-homem”, ambos como metas de cultivo para o projeto de *transvaloração de todos os valores*. Conforme assinala Wotling, é importante perceber que com esse termo Nietzsche (2011, p. 12) está indicando “uma elevação de grau, portanto, de valor no sentido de uma hierarquia – no caso, a da tipologia humana, das diferentes formas que pode adotar o sistema pulsional do homem”. Em *O Anticristo* (1888[1895]), Nietzsche (2016, §3, p. 11) formula a questão nos seguintes termos: “O problema que aqui coloco não é o que sucederá a humanidade na sequência dos seres (– o homem é um *final* –); mas sim que tipo de homem deve-se *cultivar*, deve-se *querer*, como de mais alto valor, mais digno de vida, mais certo de futuro”. É nesse sentido que, em *Assim falou Zaratustra* (1883-1885), a célebre afirmação segundo a qual “o homem é algo que deve ser superado” não designa a superação do homem enquanto tal, mas – como observa Wotling – a superação de um “tipo de vida humana predominante na cultura europeia contemporânea, ascética e vítima do niilismo na sua forma mais acentuada” (Nietzsche, 2011, p. 12-13). A figura do além-do-homem deve, portanto, ser compreendida sob o signo do cultivo: ela remete a uma tarefa ativa de formação e seleção de modos de vida. É isso que se condensa na interrogação dirigida por *Zaratustra*: “Que fizestes para superar o homem?” (*Ibid.*, II, Nas ilhas bem-aventuradas, p. 81), imediatamente acompanhada da indicação de que os homens podem converter-se em pais e ancestrais do além-do-homem. Mas quais são, afinal, as condições deste cultivo de um tipo elevado? Encontraremos respostas explorando a ideia nietzschiana de “grande saúde”.

### 3 A EXPERIMENTAÇÃO FISIOPSICOLÓGICA DA GRANDE SAÚDE

O conceito de “grande saúde” está relacionado à ideia de experimentação perspectiva, tal como viemos trabalhando. Em um aforismo de *A gaia ciência* intitulado “Homens preparatórios”, Nietzsche (2012, §283, p. 170) dá a seguinte indicação: “o segredo para colher da vida a maior fecundidade e a maior fruição é: *viver perigosamente!*”. Também no prólogo de *Humano, demasiado humano*, redigido em 1886, o filósofo fala do “perigoso privilégio de poder viver *por experiência* e oferecer-se à aventura” (*Id.*, 2017, Prólogo, §4, p. 11); esse privilégio é proporcionado por um excesso de potência plástica que Nietzsche nomeia de “*A grande saúde*”. Esse é precisamente o título do aforismo que encerra a quinta parte de *A gaia ciência*, adicionada à obra em 1887, onde Nietzsche esclarece o projeto inaugurado por sua filosofia nestes termos:

Nós, os novos, os sem-nome, os difíceis de entender, nós, os nascidos cedo de um futuro ainda indemonstrado – nós precisamos, para um novo fim, também de um novo meio, ou seja, de uma nova saúde, de uma saúde mais forte, mais engenhosa, mais tenaz, mais temerária, mais alegre, do que todas as saúdes que houve até agora (Nietzsche, 1996, §382, p. 206).

Tal saúde é necessária devido a periculosidade do experimento aqui proposto, o qual consiste em “permanecer doente por um bom período e depois, durante mais tempo, durante muito tempo tornar-se sadio, quero dizer, ‘mais sadio’” (Nietzsche, 2017, Prólogo, §5, p. 12). Nietzsche prescreve esta maneira de ficar doente de “espíritos livres” como uma terapia radical para o pessimismo; é partir disso que poderemos compreender, mais adiante, a oposição e o processo de superação em relação ao romantismo. Ao mesmo tempo, é justamente o exercício de tal adoecimento que cultiva e conquista a grande saúde. Em termos nietzschianos: “até a *madura* liberdade do espírito, que é também autodomínio e disciplina do coração e permite o acesso a modos de pensar numerosos e contrários” (*Ibid.*, Prólogo, §4, p. 10) – dito de outro modo, “até o excesso de forças plásticas, curativas, reconstrutoras e restauradoras, que é precisamente a marca da *grande saúde*” (*Ibid.*, p. 11); – até que se conquiste

tal potência, “No entremeio podem estar longos anos de convalescença, anos plenos de transformações multicores, dolorosamente mágicas, dominadas e conduzidas por uma tenaz *vontade de saúde*” (*Ibid.*). Ou seja, se antes falamos de uma medida de fraqueza regulada pelo “quanto de *fé* alguém necessita para crescer”, aparece agora uma medida de força, de saúde, de grandeza, para o humano, pautada “em sua vastidão e multiformidade, em sua inteireza na diversidade” (Nietzsche, 2005, §212, p. 106); o que estaria em jogo no valor hierárquico da tipologia humana, seria “quanto e quantas coisas um indivíduo pudesse aguentar e aceitar” (*Ibid.*) – ou então, colocado de outro modo: “Até que ponto a verdade suporta ser incorporada? – eis a questão, eis o experimento” (*Id.*, 2012, §110 p. 129).

A partir de tal proposição, entendemos o conselho provocativo de Nietzsche àqueles que são responsáveis pela “preparação” do além-do-homem, os *homens do conhecimento*:

Mandem seus navios por mares inexplorados! Vivam em guerra com seus pares e consigo mesmos! Sejam salteadores e conquistadores enquanto não puderem ser governantes e possuidores, vocês, homens do conhecimento! Logo passará o tempo em que podiam se contentar de viver ocultos nas florestas, como cervos amedrontados! Enfim o conhecimento estenderá a mão para o que lhe é devido: – ele querará *dominar* e *possuir*, e vocês juntamente com ele! (Nietzsche, 2012, §283, p. 170-171).

Enquanto “salteadores e conquistadores”, os “homens do conhecimento” são doravante aqueles “cuja alma tem sede de viver o âmbito inteiro dos valores e anseios que prevaleceram até agora” (Nietzsche, 1996, §382, p. 206) e

saber, pelas aventuras de sua experiência mais própria, o que se passa na alma de um conquistador e explorador do ideal, assim como de um artista, de um santo, de um legislador, de um sábio, de um erudito, de um devoto, de um adivinho, de um apóstata no velho estilo (Nietzsche, 1996, §382, p. 206-207).

Para tal experimentação, Nietzsche insiste, é necessária uma disposição fisiopsicológica forte o bastante para incorporar por sua vontade de potência uma multiplicidade cada vez maior de impulsos contrários, entendidos aqui como valores (verdades, ideais), que são frutos de modos de vida. Ou seja, uma *grande saúde* que não só resiste às múltiplas perspectivas, mas as incorporam,

as dispõem a seu favor, isto é, em prol do fortalecimento e, conseqüentemente, da afirmação da vida.

Nietzsche enfatiza em diversos momentos a dificuldade deste projeto, indicando uma aflição e uma espécie de náusea causado pela própria experimentação. Afinal, o “âmbito inteiro dos valores” vigentes, que aqui almeja-se vivenciar, passa necessariamente, e talvez principalmente, pelos valores decadentes da humanidade. Por essa razão, o experimento envolve um adoecimento: “Desse isolamento doentio, do deserto desses anos de experimento, é ainda longo o caminho até a enorme e transbordante certeza de saúde, que não pode dispensar a própria doença como meio e anzol para o conhecimento” (Nietzsche, 2017, Prólogo, §4, p. 10). Analogamente, encontramos a seguinte arguição de Nietzsche:

Enfim, permanecerá aberta a grande questão de saber se podemos *prescindir* da doença, até para o desenvolvimento de nossa virtude, e se a nossa avidez de conhecimento e autoconhecimento não necessitaria tanto da alma doente quanto da sadia; em suma, se a exclusiva vontade de saúde não seria um preconceito, uma covardia e talvez um quê de refinado barbarismo e retrocesso (Nietzsche, 2012, §120, p. 134-135).

Ainda em “A grande saúde”, o filósofo apresenta qual seria o resultado deste projeto de cultivo experimental dos filósofos do futuro, no tocante à tarefa derradeira de *transvaloração dos valores*:

E agora, depois de por muito tempo estarmos a caminho dessa forma, nós, argonautas do ideal, mais corajosos talvez do que prudentes, e muitas vezes naufragados e danificados, mas, como foi dito, mais sadios do que gostariam de nos permitir, perigosamente sadios, sempre sadios outra vez – quer-nos parecer que, em recompensa por isso, temos diante de nós uma terra ainda inexplorada, cujos limites ninguém mediu ainda, um além de todas as terras e rincões do ideal conhecidos até agora, um mundo tão abundante em coisas belas, estranhas, problemáticas, terríveis e divinas, que nossa curiosidade, assim como nossa sede de posse, ficam fora de si – ai, que doravante nada mais nos pode saciar! (Nietzsche, 1996, §382, p. 207).

Com isso, decidem-se o problema e o procedimento do empreendimento filosófico de Nietzsche. Trata-se, com efeito, da hierarquização dos valores, o que envolve necessariamente um autoexperimento fisiopsicológico; o caráter penoso desta tarefa demanda uma grande saúde, uma disposição dos impulsos potente o bastante para chafurdar a gama de valores decadentes, e depois

reconquistar a saúde, sem se deixar capturar pelo ressentimento. Tal projeto de fisiopsico-genealogia experimental, enfim, pode ser identificado com a nova psicologia nietzschiana. Como define Nietzsche, em *Além do bem e do mal*,

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’ (Nietzsche, 2005, §45, p. 47).

A psicologia, conforme entende Nietzsche (2005, §23, p. 28), tornaria a ser, então, “o caminho que leva aos problemas fundamentais”, pois o projeto de superação da *décadence*, ou a *transvaloração de todos os valores*, significam a autoexperimentação da doença mesmo, dos modos de vida degenerados, para que se possa incorporá-los e, de tal modo, cultivar novos estados fisiopsicológicos. Este é, finalmente, o ideal do empreendimento nietzschiano, uma vez conquistado o poder de deslocar perspectivas para além da moral:

o ideal de um espírito que ingenuamente, ou seja, sem o ter querido, e por transbordante abundância e potência, brinca com tudo o que até aqui se chamou santo, bom, intocável, divino; para o qual o mais elevado, aquilo em que o povo encontra naturalmente sua medida de valor, já não significaria senão perigo, declínio, rebaixamento ou, no mínimo, distração, cegueira, momentâneo esquecer de si; o ideal de bem-estar e bem querer humano-sobre-humano, que com frequência parecerá *inumano* (Nietzsche, 1996, §382, p. 207).

Definida a tarefa de transvaloração, resta analisar o modo como o filósofo trabalha seu próprio processo de experimentação fisiopsicológica, ou poderíamos dizer, a sua formação enquanto filósofo do futuro, ou ainda, sua contribuição para o cultivo do “além-do-homem”. Com efeito, é a elucidação da autossuperação da *décadence* – que envolve um *cultivo de si*, pelo qual alguém “torna-se o que se é” – nas vivências do próprio Nietzsche, que decidirá sobre o sentido de seu pioneirismo na Psicologia como projeto filosófico. Isto posto, passamos agora a análise da caracterização fisiopsicológica do “tipo Nietzsche”.

#### 4 ECCE HOMO: COMO ALGUÉM SE TORNA O QUE É

O projeto filosófico nietzschiano sublinha a necessidade de vivenciar a doença (os estados decadentes da humanidade), para superá-la. Nas palavras de Nietzsche, (2012, Prólogo, §2, p. 11) no prólogo para *A gaia ciência*, “assim nós, filósofos, ficando doentes, nos sujeitamos à doença de corpo e alma por algum tempo – como que fechamos os olhos para nós mesmos”. Nesse sentido, o filósofo salienta a relação entre saúde e filosofia, nestes termos,

Um filósofo que percorreu muitas saúdes e sempre as torna a percorrer passou igualmente por outras tantas filosofias: ele *não pode* senão transpor seu estado, a cada vez, para a mais espiritual forma e distância – precisamente esta arte de transfiguração é filosofia (Nietzsche, 2012, Prólogo, §3, p. 12).

Se por um lado a crítica nietzschiana da história da filosofia infere: “o fato de que hoje todos falem de coisas de que não *podem* ter qualquer experiência vale particularmente, e desgraçadamente, para os filósofos e os estados filosóficos” (Nietzsche, 2005, §213, p. 107) – e, nesse cenário, compreendemos sua indicação de uma filosofia do futuro; por outro lado, encontramos nos escritos de Nietzsche, sobretudo em sua obra “autobiográfica”<sup>1</sup> publicada postumamente, *Ecce homo* (1888[1908]), uma verdadeira identificação com a superação da *décadence*. Isso porque o filósofo acredita ter passado, em sua formação, pela experimentação no próprio corpo, por todos aqueles estados doentios, entendidos enquanto modos de valorar, e deles convalescido e retornado à saúde. Em suas palavras,

Da ótica do doente ver conceitos e valores *mais sãos*, e, inversamente, da plenitude e certeza da vida *rica* descer os olhos ao secreto labor do instinto de *décadence* – este foi meu mais longo exercício, minha verdadeira experiência, se em algo vir a ser mestre, foi nisso. Agora tenho-o na mão, tenho mão bastante para *deslocar perspectivas*: razão primeira porque talvez somente para mim seja possível uma ‘transvaloração dos valores’ (Nietzsche, 1995, Por que sou tão sábio, §1, pp. 24-25).

---

<sup>1</sup> É importante assinalar aqui a peculiaridade de *Ecce homo* em termos de autobiografia. Conforme salienta Viesenteiner (2010), esta obra, juntamente com todas as outras passagens em que Nietzsche trata de sua vida (como nos prefácios de 1886), não é constituída por uma mera narrativa das vivências biográficas do autor, tampouco revela sua filosofia como expressão idêntica de suas vivências – seus pensamentos não as explicam. Trata-se, na verdade, do que Viesenteiner (2010, p. 334) se refere como “autogenealogia” ou “crítica da razão da vida”, o que significa, em termos gerais, uma “genealogia das condições sobre as quais suas teorias emergem”.

Conforme sublinhado por Giacoia Junior (2014), seria possível identificar em Nietzsche as três condições indispensáveis para o experimento fisiopsico-genealógico voltado à história da filosofia – representado pela questão: “que virá a ser do pensamento mesmo que é submetido à *pressão* da doença?” (Nietzsche, 2012, Prólogo, §2, p. 10). Em primeiro lugar, Nietzsche é, por definição, um homem do pensamento. Além disso, ele é também um psicólogo cuja curiosidade científica é intensificada pela doença, buscando compreender, por experiência própria, o impacto da doença no pensamento. Finalmente, o filósofo é um paciente de enfermidades significativas, o que é indispensável para essa investigação.

Com isso, evidencia-se ainda mais um argumento pelo qual Nietzsche reivindica o título de primeiro psicólogo: *o modo como tirou proveito de sua própria doença para o conhecimento*. De fato, a justificativa para ser o único capaz de realizar a transvaloração dos valores pode ser entendida através da fisiopsicologia de Nietzsche, sua descrição tipológica, na qual o contraste entre a constituição saudável e o estado decadente é, segundo Giacoia Junior (2014, p. 32), “transformado numa oposição dinâmica entre distintas perspectivas sobre a doença existente no interior de uma mesma pessoa”. É através desse processo que a doença passa a servir como meio para o conhecimento e superação da *décadence*; segundo Nietzsche (1995, Por que sou tão sábio, §6, p. 30): “Estar livre do ressentimento, estar esclarecido sobre o ressentimento – quem sabe até que ponto também nisso devo ser grato à minha longa enfermidade! O problema não é exatamente simples: é preciso tê-lo vivido a partir da força e a partir da fraqueza”.

O “Sr. Nietzsche”<sup>2</sup> aludido no prólogo de *A gaia ciência* – também presente em todos os outros prefácios que o filósofo redigiu em 1886, analisando retroativamente suas obras – e exposto de modo mais aprofundado em *Ecce Homo*, é caracterizado como um tipo nobre, que apresenta uma estruturação hierárquica dos impulsos forte o bastante para incorporar a crítica dos valores e usá-la a favor da criação afirmativa. O que proporcionaria não só uma possibilidade de transvalorar os valores, mas uma verdadeira imposição desta tarefa expressa por seu projeto filosófico – na medida em que a filosofia é mesmo

---

<sup>2</sup> No prólogo de *A gaia ciência*, lê-se: “Mas deixemos o sr. Nietzsche de lado: que temos nós com o fato de o sr. Nietzsche haver recuperado a saúde? [...]” (2012, p. 10).

determinada pelas necessidades fisiopsicológicas (Cf. Marton, 2018). À disposição “fundamentalmente sadia” de Nietzsche podemos igualar uma “grande saúde”, uma vez que esboça a capacidade incessante de adoecer e convalescer. Nos termos de Nietzsche:

Sem considerar que sou um *décadent*, sou também o seu contrário. Minha prova para isso, é, entre outras, que instintivamente sempre escolhi os remédios *certos* contra os estados ruins: enquanto o *décadent* em si sempre escolhe os meios que o prejudicam (Nietzsche, 1995, Por que sou tão sábio, §2, p. 25).

O *décadent* é aquele no qual “o verdadeiro instinto de cura, ou seja, o *instinto de defesa e ofensa*” (Nietzsche, 1995, p. 30) esmorece e é interdito pelo ressentimento: “Não se sabe nada rechaçar, de nada se desvencilhar, de nada dar conta – tudo fere” (*Ibid.*, §6, p. 30). Deste modo, os remédios que esse tipo encontra para o seu sofrimento são aqueles pautados pelo ideal ascético, que conservam a vida anestesiada em seu estado doentio de negação de si. Esta dinâmica de autoconservação niilista de uma disposição fisiopsicológica fraca impõe os valores decadentes da modernidade.

A distinção entre o modo de um ser “tipicamente mórbido” lidar com o sofrimento, em oposição ao modo fundamentalmente sadio, é precisamente o que constitui a nova psicologia, enquanto projeto filosófico de transvaloração. Nesse contexto, é apropriado retomar as tipologias do fraco e do forte. Nietzsche (2012, §370, p. 245) distingue dois tipos de sofredores: “os que sofrem de *abundância de vida*, que querem uma arte dionisíaca e também uma visão e compreensão trágica da vida”, por um lado, e, por outro, “os que sofrem de *empobrecimento de vida*, que buscam silêncio, quietude, mar liso, redenção de si mediante a arte e o conhecimento”.

Nesta análise fisiopsicológica retroativa, o que está em jogo é a denúncia dos valores superiores “como sintomas de determinados corpos” (Nietzsche, 2012, Prólogo, §2, p. 12), bem como a proposta de um novo modo fisiopsicológico de valorar. Nietzsche, afinal, contrapõe ao “*pessimismo romântico*”, marcado pela metafísica vingativa do sofredor, uma nova doutrina, que inclusive, vale ressaltar, é uma vez mais apresentada como fruto da disposição fisiopsicológica sadia de seu próprio autor, ao mesmo tempo que percebida enquanto projeto póstumo:

Que ainda *possa* haver um pessimismo bastante diferente, clássico – tal visão e intuição pertence a mim, é inseparavelmente minha, meu *proprium* e *ipsissimum*<sup>3</sup>: no entanto, a palavra ‘clássico’ repugna a meus ouvidos, tornou-se muito gasta, redonda e indistinta. A este pessimismo do futuro – pois ele virá! já o vejo vindo! – eu chamo de *pessimismo dionisíaco* (Nietzsche, 2012, §370, p. 247).

Por que Nietzsche insiste em caracterizar esta nova doutrina ainda como uma espécie “pessimismo”? No “Ensaio de autocrítica” que Nietzsche redige em 1886 para adicionar à sua primeira obra, *O Nascimento da tragédia* (1872), o filósofo reflete se “[o] pessimismo é *necessariamente* sinal de declínio, decadência, malogro, de instintos cansados e debilitados” (Nietzsche, 2020, §1, p. 9); busca, então, a possibilidade de um “pessimismo da *força*”: “Uma propensão intelectual para o que é duro, terrível, mau, problemático na existência, nascida do bem-estar, da saúde exuberante, da *plenitude* da existência” (*Ibid.*, p. 10). O pessimismo da força não nega o sofrimento, pelo contrário, o afirma enquanto intrínseco ao processo contínuo de autossuperação

<sup>3</sup> Os termos em latim *proprium* e *ipsissimum*, cunhados por Nietzsche, remetem à sua formação clássica e reaparecem em diferentes momentos de sua obra. O primeiro deriva de *proprius* e designa aquilo que é “próprio” no sentido de “particular”, “característico” ou “distintivo”, indicando um traço que pertence a algo sem, contudo, defini-lo essencialmente. Nietzsche recorre a esse termo, por exemplo, em *Crepúsculo dos Ídolos* para caracterizar a personalidade de Thomas Carlyle (*Incursões de um Extemporâneo*, §12) e, mais adiante, para referir-se ao que Platão concebe como característico do efeito produzido pela beleza (*Incursões de um Extemporâneo*, §22). Já *ipsissimum* corresponde ao superlativo de *ipse* (“o próprio”, “ele mesmo”) e exprime o grau máximo de implicação ou auto-referência. Diferentemente de *proprium*, que nomeia um traço distintivo, *ipsissimum* intensifica a presença do próprio eu, não enquanto caráter, mas enquanto envolvimento integral naquilo que é vivido. Em tradução interpretativa, César de Souza verte *ipsissimum* como “quintessência”, sublinhando justamente esse caráter de máxima concentração do eu em si mesmo. Esse uso torna-se particularmente elucidativo em um fragmento póstumo de 1886, no qual Nietzsche explicita a relação entre vivência e escrita ao distinguir graus de auto-referência. Afirma o filósofo: “Meus escritos falam apenas de minhas próprias vivências – felizmente vivi muito –: neles estou com corpo e alma – por que disfarçar?, *ego ipsissimus*, e, quando muito, *ego ipsissimum*.” A distinção é significativa: *ego ipsissimus* refere-se ao eu pessoal, à presença do autor enquanto sujeito que atravessa as experiências; *ego ipsissimum*, por sua vez, desloca essa presença para um limite em que o eu se apresenta como resíduo ou fato vivido, despojado de idealização reflexiva. Nesse sentido, o autor prossegue: “Mas comigo sempre foram necessários antes alguns anos de distância para sentir aquela volúpia imperiosa e aquela força que significam representar toda vivência desse tipo, todo estado assim *sobrevivido* [*überlebt*]. Nesse sentido, todos os meus escritos, com uma única, aliás muito essencial exceção, são *retrodatados* [...]” (FP 1886, 6[4], tradução nossa). A necessidade de distância temporal para a escrita reforça essa concepção. As vivências (*Erlebnisse*) exigem um atravessamento total, “com corpo e alma”, antes de poderem ser representadas, o que se opõe à postura do “espírito objetivo”, orientado para a neutralização reflexiva da implicação pessoal. Nesse sentido, a crítica nietzschiana dirige-se à tentativa de anular a própria “mesmissimidade” (*Ipsissimosität*), isto é, à recusa da implicação subjetiva do eu em nome de uma objetividade impessoal (Cf. *Além do bem e do mal*, §207).

do vir-a-ser. De fato, o sofrimento e a agressividade, são valorizados por Nietzsche, sobretudo à luz da ideia de autossuperação, uma vez que, para o filósofo,

Querer preservar a si mesmo é expressão de um estado indigente, de uma limitação do verdadeiro instinto fundamental da vida, que tende à *expansão de [potência]* e, assim querendo, muitas vezes questiona e sacrifica a autoconservação [...]. A luta pela existência é apenas uma *exceção*, uma temporária, restrição da vontade de vida; a luta grande e pequena gira sempre em torno da preponderância, de crescimento e expansão, de [potência], conforme a vontade de [potência], que é justamente vontade de vida (Nietzsche, 2012, §349, p. 217).

Já em *O nascimento da tragédia*, Nietzsche se volta aos antigos, com sua fisiopsicologia genealógica, para investigar “a relação dos gregos com a dor, seu grau de sensibilidade”:

será que os gregos, justamente na riqueza de sua juventude, tiveram a vontade do trágico e foram pessimistas? [...] E, por outro lado e inversamente, terão os gregos, se tornado, justamente na época de sua fraqueza e dissolução, cada vez mais otimistas, superficiais, histriônicos, também mais ávidos de lógica e logicização do mundo, ou seja, simultaneamente mais ‘joviais’ e mais ‘científicos’? (Nietzsche, 2020, Ensaio de autocrítica, §4, p. 13).

A fraqueza e dissolução dos gregos, e a moral engendrada por tal condição – qual seja, “o seu *anseio* cada vez mais forte *por beleza*, por festas, por divertimentos, novos cultos”, porém advindo “da carência, da privação, da melancolia, da dor” (Nietzsche, 2020, Ensaio de autocrítica, §4, p. 12) – são aprofundadas no cristianismo, levando a decadência humana ao limite da transcendência, pela cristalização do niilismo. Ademais, esses valores decadentes são perpetuados na modernidade, através do positivismo e utilitarismo. Do mesmo modo, o diagnóstico da *décadence* identifica seu último e mais preocupante caso no chamado pessimismo romântico, enquanto *niilismo passivo*. Enfim, à hegemonia decadente da história da humanidade, o filósofo opõe o instinto *dionisíaco*, visando a superação do niilismo enquanto doença da cultura, colocando-se justamente como antípoda ao pessimismo romântico, “como instinto que fala em favor da vida, e inventou uma doutrina e avaliação da vida fundamentalmente oposta, puramente artística, *anticristã*” (*Ibid.*, §5, p. 15).

Como escreve o filósofo em *Além do bem e do mal* (novamente enfatizando a si próprio, ao mesmo tempo que estimula pares a juntar-se a seu projeto):

Quem, como eu, impelido por um afã misterioso, se esforçou em pensar o pessimismo até o fundo, [...] talvez esse alguém, sem que o quisesse realmente, talvez tenha aberto os olhos para o ideal contrário: o ideal do homem mais exuberante, mais vivo e mais afirmador do mundo, que não só aprendeu a se resignar e suportar tudo o que existiu e é, mas deseja tê-lo novamente, *tal como existiu e é*, por toda a eternidade, gritando incessantemente ‘*da capo*’ [do início], não apenas para si mesmo, mas para a peça e o espetáculo inteiro, e não apenas para um espetáculo, mas no fundo para aquele que necessita justamente desse espetáculo – e o faz necessário: porque sempre necessita outra vez de si mesmo – e se faz necessário (Nietzsche, 2005, §56, p. 54).

O pessimismo *dionisíaco*, nesse contexto, pode ser descrito como a doutrina de afirmação trágica da vida, ou seja, a superação do niilismo através de sua máxima experimentação, até o transbordamento, o “niilismo acabado”<sup>4</sup>. Assim, define-se o empreendimento de autossuperação da *décadence*. Nietzsche (1996, Por que sou tão sábio, §2, p. 25) decide, em *Ecce homo*, sobre sua constituição fisiopsicológica: “Como *summa summarum* [totalidade] eu era sadio, como ângulo, como especialidade era *décadent*”, o que aponta para a doença enquanto autoexperimento perspectivo. Afinal, se é a maneira como um filósofo se relaciona com seu corpo e sua doença que decidirá o valor de sua filosofia, Nietzsche (*Ibid.*) assevera “fiz da minha vontade de saúde, de *vida*, a minha filosofia”, e descreve este processo da seguinte forma:

Tomei a mim mesmo em mãos, curei a mim mesmo: a condição para isso – qualquer fisiólogo admitirá – é *ser no fundo sadio*. Um ser tipicamente mórbido não pode ficar são, menos ainda curar a si mesmo; para alguém tipicamente são, ao contrário, o estar enfermo pode ser até um enérgico *estimulante* ao viver, ao mais-viver (Nietzsche, 1996, Por que sou tão sábio, §2, p. 25).

---

<sup>4</sup> Nesse sentido, concordamos com a interpretação deleuziana que enfatiza a ideia de uma destruição ativa do “homem que quer perecer”, distinguindo esta da “extinção passiva do último dos homens”, isto é, “a última maneira pela qual o homem reativo se conserva”. Segundo Deleuze: “É passando pelo último dos homens, mas indo além, que o niilismo encontra seu acabamento: no homem que quer perecer. No homem que quer perecer, que quer ser superado, a negação rompeu tudo o que ainda a retinha, venceu a si mesma, se tornou potência de afirmar, potência do além-do-homem, potência que anuncia e prepara o além-do-homem” (Deleuze, 1962/2018, p. 222).

## 5 CONSIDERAÇÕES FINAIS

Ao longo deste artigo, buscamos apreender a crítica nietzschiana da psicologia. O tema desdobrou-se em seu combate aos dogmas metafísicos da psicologia moral, através da genealogia dos valores vigentes enquanto sintomas de *décadence*. Delineando assim o diagnóstico do *niilismo* como a grande doença que assola a humanidade. Partindo deste diagnóstico, o que a nova psicologia de Nietzsche propõe é um projeto de *transvaloração de todos os valores*, que pode ser compreendido através da elucidação da fisiopsicologia de seu próprio criador, uma vez que foi sua constituição saudável que impôs sobre o filósofo a necessidade de *transvalorar*, através de um autoexperimento dos modos de valoração doentios da humanidade, e, com isso, criar uma obra de afirmação trágica (*dionisíaca*) da vida. Finalmente, o que torna Nietzsche um “psicólogo *sem igual*” é justamente, segundo sua autodeclaração, o caráter saudável de sua filosofia, que, em primeiro lugar, se vê desvencilhada dos dogmas metafísicos, ao promover um saber fisiopsicológico, isto é, pautado no corpo e na vida enquanto vontade de potência; em seguida, que propõe uma genealogia dos valores através da autoexperimentação; e, acima de tudo, que promove a criação de valores potentes, através do cultivo de novos modos de vida.

Percebe-se que o projeto filosófico de transvaloração apresenta, por um lado, um componente destrutivo, ou seja, ele denuncia, através da genealogia da moral, que os valores hegemônicos não têm precedente divino-metafísico transcendental que sustente seu domínio absoluto. Por conseguinte, pelo seu componente criativo, a transvaloração evidencia a possibilidade de criação do novo. Não obstante, é importante compreender que Nietzsche absolutamente não deseja mostrar qual caminho deverá ser seguido, ou seja, quais valores, costumes e ideais são mais apropriados para o alcance da saúde. Na verdade, Nietzsche critica a noção tradicional de saúde enquanto algo claramente definível e universal. Em contrapartida, o filósofo argumenta:

não existe uma saúde em si, e todas as tentativas de definir tal coisa fracassaram miseravelmente. Depende do seu objetivo, do seu horizonte, de suas forças, de seus impulsos, seus erros e, sobretudo, dos ideais e fantasias de sua alma, determinar *o que* deve significar saúde também para seu *corpo* (Nietzsche, 2012, §120, p. 134).

Enfim, o projeto nietzschiano almeja justamente destituir a tirania do caminho imposto pela moral vigente, indicando a possibilidade de novos caminhos não-dogmáticos, fazendo multiplicar infinitamente estas possibilidades; sobretudo, como infere Faustino (2017, p. 188), a transvaloração de todos os valores significa “tornar o caminho *de cada um* possível”. O que define a nova psicologia nietzschiana é sua potência de superação do niilismo, pelo processamento da *décadence* nas próprias vivências do filósofo, dado sua condição sadia em oposição aos pensadores doentes que predominaram na história da filosofia – é isso que faz de Nietzsche o “primeiro” psicólogo, e de sua nova psicologia um projeto filosófico para o futuro.

## REFERÊNCIAS

- DELEUZE, Gilles. *Nietzsche e a filosofia*. São Paulo: N-1 Edições, 2018.
- FAUSTINO, M. Nietzsche e as terapias helenistas: estoicos e epicuristas como precursores do cristianismo. *Philosophos - Revista de Filosofia*, Goiânia, v. 21, n. 2, p. 161-196, 2017.
- FREZZATTI JR., Wilson Antônio. *Nietzsche e a psicofisiologia francesa do século XIX*. São Paulo: Humanitas, 2019.
- GIACOIA JUNIOR, Oswaldo. Sobre saúde, doença e ressentimento (2002). In: PAULON, Simone Mainieri (org.). *Nietzsche psicólogo: a clínica à luz da filosofia trágica*. Porto Alegre: Sulina, 2014. p. 29-57.
- MARTON, Scarlett. “Fiz de minha vontade de saúde, de vida, minha filosofia [...]”. Nietzsche e o problema da medicina em “Ecce Homo”. *Kriterion*, Belo Horizonte, v. 59, n. 141, p. 891-903, set. 2018.
- NIETZSCHE, Friedrich. *Ecce homo: como alguém se torna o que é*. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.
- NIETZSCHE, Friedrich. *Obras Incompletas*. (Os pensadores). São Paulo: Nova Cultural, 1996.

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

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

NIETZSCHE, Friedrich. *Assim falou Zaratustra: um livro para todos e para ninguém*. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.

NIETZSCHE, Friedrich. *A gaia ciência*. São Paulo: Companhia das Letras, 2012.

NIETZSCHE, Friedrich. *O Anticristo: maldição ao cristianismo*. São Paulo: Companhia das Letras, 2016.

NIETZSCHE, Friedrich. *Humano, Demasiado Humano: um livro para espíritos livres*. São Paulo: Companhia das Letras, 2017.

NIETZSCHE, Friedrich. *O nascimento da tragédia ou Os gregos e o pessimismo*. São Paulo: Companhia das Letras, 2020.

WOTLING, Patrick. *Vocabulário de Friedrich Nietzsche*. São Paulo: Martins Fontes, 2011. p. 25-27.

VIESENTEINER, J. L. Erlebnis (vivência): autobiografia ou autogenealogia? Sobre a “crítica da ‘razão da minha vida’” em Nietzsche. *Estudos Nietzsche*, Curitiba, v. 1, n. 2, p. 327-353, jul./dez. 2010.

## DADOS DOS AUTORES

### *Leonardo Alves Fernandes*

Graduado em Psicologia pela Universidade Estadual Paulista (2022), Faculdade de Ciências e Letras, Assis. Atualmente, é mestre em Psicologia no programa de pós-graduação da UNESP-Assis.

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-9020-3455>

Lattes: <http://lattes.cnpq.br/4530115360899783>

E-mail: [leonardo.a.fernandes@unesp.br](mailto:leonardo.a.fernandes@unesp.br)

### *Danilo Saretta Verissimo*

Livre-docente em História e Filosofia da Psicologia. Sob regime de co-tutela, doutorou-se em psicologia pela Universidade de São Paulo (USP) e em filosofia pela Université Jean Moulin - Lyon III, França. Possui formação de psicólogo, bacharelado e mestrado em psicologia pela USP. É Professor Associado da Universidade Estadual Paulista UNESP.

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-7981-3877>

Lattes: <http://lattes.cnpq.br/9522367779985724>

E-mail: [danilo.verissimo@unesp.br](mailto:danilo.verissimo@unesp.br)