

Estado da publicação: O preprint não foi publicado em outro meio.

A INFLUÊNCIA SACERDOTAL ENQUANTO DOMINAÇÃO “POLÍTICA”: UMA INTERPRETAÇÃO DA GENEALOGIA DA MORAL À LUZ DA GRANDE POLÍTICA

Leovan Morais Rodrigues Neto

<https://doi.org/10.1590/SciELOPreprints.16235>

Submetido em: 2026-05-22

Postado em: 2026-05-22 (versão 1)

(AAAA-MM-DD)

A INFLUÊNCIA SACERDOTAL ENQUANTO DOMINAÇÃO “POLÍTICA”: UMA INTERPRETAÇÃO DA *GENEALOGIA DA MORAL À LUZ DA GRANDE POLÍTICA*.¹

Leovan Morais Rodrigues Neto

Doutorando em Filosofia na Universidade Federal de São Paulo (UNIFESP), Guarulhos, SP, Brasil. Endereço eletrônico: leovan.rodrigues@unifesp.br. Lattes:

<http://lattes.cnpq.br/9625730327437857>

ORCID: <https://orcid.org/0009-0001-6607-5449>

Resumo: Nosso objetivo é analisar o sacerdote ascético na *Genealogia da Moral*, investigando seu papel no argumento genealógico nietzschiano. Avaliamos a hipótese de que o sacerdote é o eixo da definição de um horizonte “político” do argumento, compreendido sob o conceito de grande política. Para demonstrá-lo, examinamos sua relação com as noções de ressentimento, culpa e ascetismo, explicitando o sentido “político” dessa articulação. Nosso trabalho divide-se em quatro seções. Na primeira, examinamos a noção de grande política. Na segunda, analisamos a tese da dupla pré-história dos valores. Na terceira, perscrutamos a noção de culpa. Por fim, investigamos o sentido de ascetismo.

Palavras-chave: Genealogia. Grande Política. Nietzsche. Sacerdote ascético.

THE PRIESTLY INFLUENCE AS “POLITICAL” DOMINATION: AN INTERPRETATION OF *ON THE GENEALOGY OF MORALS* IN LIGHT OF GREAT POLITICS.

Abstract: Our goal is to analyze the ascetic priest in *On the Genealogy of Morals*, investigating his role in Nietzsche’s genealogical argument. We evaluate the hypothesis that the priest is the axis for a political horizon of genealogical argument, understood under the concept of great politics. As a way to demonstrate this hypothesis, we examine the relation between the priest and the concepts of resentment, guilt and asceticism, showing the “political” sense of this articulation. Our paper is divided into four sections. In the first one, we examine the notion of great politics. In the second one, we analyse the dual prehistory of values. In the third, we analyse the concept of guilt. Finally, we investigate the sense of asceticism.

Keywords: Genealogy; Great Politics; Nietzsche; Ascetic Priest.

Introdução

¹O trabalho apresenta conclusões derivadas de nossa dissertação de mestrado, defendida no Programa de Pós-Graduação em Filosofia da UFPE, sob a orientação do Prof. Dr. João Evangelista Tude de Melo Neto.

A *Genealogia da Moral* constitui uma obra central no *corpus* nietzschiano. Embora tenha sido concebida como uma espécie de complemento de *Além de bem e mal*, ela recebeu uma atenção especial da fortuna crítica, sendo frequentemente interpretada com uma certa autonomia, em virtude da consistência própria de sua argumentação e da especificidade dos temas que nela são desenvolvidos². Compreendemos que tanto a maneira pela qual Nietzsche constrói seu argumento no seu *escrito polêmico* quanto o modo como o retoma, remetendo-o especificamente, em obras posteriores, à *Genealogia da Moral*, asseguram uma compreensão dessa obra a partir de sua própria constituição interna³. Neste prisma, compreendemos que o sacerdote ascético surge enquanto uma figura central de aprofundamento de uma tese capital de *Além de bem e mal*, qual seja, a *dupla pré-história da moral*⁴. Isso porque, ao retomar a referida tese no seu *escrito polêmico*, antes desenvolvida tanto em *Humano, demasiado humano*, quanto no livro que corresponde a um *prelúdio de uma filosofia do futuro*, Nietzsche garante ao sacerdote um papel central de sua argumentação, constituindo um conceito *nuclear* do escrito de 1887.

Tendo estes elementos em vista, nossa proposta consiste em tecer uma análise sobre esta personagem, compreendendo o seu papel na argumentação nietzschiana na *Genealogia da Moral* e, especialmente, caracterizando como ela está relacionada com o argumento de uma *dupla pré-história da moral*. A nossa suspeita é a de que o sacerdote ascético surge através da indicação de um horizonte “político” à obra, compreendido sob o desígnio da *grande política*. Isto é, mais do que uma peça para compreendermos o aparecimento dos valores morais classificados como “escravos”, o sacerdote ascético é

² Destacamos, neste cenário, trabalhos como aqueles elaborados por Azeredo (2003), Gonçalves (2021), Acampora (2019), Hatab (2010), Leiter (2015), Janaway (2007), Sommer (2024). Mesmo reconhecendo a importância destes trabalhos, que são centrais na pesquisa Nietzsche, nossa pesquisa propõe uma leitura que não foi privilegiada por estes, uma vez que encontramos na noção de *grande política* uma chave de leitura para pensar a referida obra. Colocamo-nos, com isso, na esteira de interpretações como aquelas realizadas por Brobjer (2016; 2023) e Melo Neto (2022). No caso específico deste, valemo-nos, de forma direta, de uma janela interpretativa por ele indicada para tratarmos o nosso problema aqui desenvolvido, de que “[a grande política] parece constituir o pano de fundo teórico de toda *Genealogia da Moral*” (Melo Neto, 2022, p.35, *itálico nosso*). Tomamos, para tal, como via de acesso, o sacerdote ascético e como este inserido no argumento da *Genealogia da Moral*.

³ Apesar disso, compreendemos que a *Genealogia da Moral* não está deslocada do *corpus* nietzschiano, apresentando sintonia com os argumentos desenvolvidos tanto em *Além de bem e mal* quanto em *Assim falava Zaratustra* (cf. Marton, 2014), como é o caso de garantir uma continuidade ao projeto da transvaloração de todos os valores. Ou melhor, mais do que isso, a *Genealogia da Moral* fornece três trabalhos “preliminares a uma [transvaloração] de todos os valores” (EH/EH, *Genealogia da Moral*, KSA 6.353).

⁴ Verificamos que tanto em *Caso Wagner* (WA/CW, Epílogo, KSA 6.52) quanto, e especialmente, em *O Anticristo* (AC/AC, 24, KSA 6.192) a retomada da *Genealogia da Moral* refere-se à tese da dupla pré-história da moral. Enquanto, em *O Caso Wagner*, o filósofo limita-se a explicitar a referência em nota, em *O Anticristo*, ela se faz presente no corpo do texto.

um eixo central para compreendermos uma chave de leitura da *Genealogia da Moral* no horizonte da *grande política*.

Como forma de colocarmos a nossa hipótese à prova, dividimos este trabalho em quatro seções. Na primeira, nossa pretensão é investigar o sentido de grande política. Neste momento, dado o nosso escopo, a investigação será concentrada na maneira pela qual esta expressão passa a ser utilizada nos escritos desenvolvidos desde *Assim falava Zaratustra*, uma vez que é a partir deste momento que (1) a noção de valor é implementada na crítica de Nietzsche à moral e, com isso, (2) ele leva a cabo o projeto de *transvaloração de todos os valores*⁵. Na segunda, nossa pretensão é examinar a tese da dupla pré-história dos valores morais, tal como ela é desenvolvida na *Genealogia da Moral*. Com isso, apreendemos não apenas a forma pela qual Nietzsche encontra o aparecimento destes valores, seu desenvolvimento, mas também como estes valores estão alocados no seio de um conflito que se coloca nos termos da grande política. Na terceira, nossa pretensão é explorar como a noção de culpa é um operador central para o exercício do domínio sacerdotal, o que será realizado com uma análise da segunda dissertação da *Genealogia da Moral*. Por fim, exploramos como o ascetismo constitui o instrumento de domínio do sacerdote, enquanto um artifício de controle.

A partir destes elementos, seremos capazes de averiguar a nossa hipótese de trabalho. Seguimos, com base no panorama proposto, para tal, a argumentação de Nietzsche na *Genealogia da Moral*, dedicando cada seção — à exceção da primeira — para cada uma de suas dissertações. Dessa forma, realizamos uma leitura que, enfatizando a figura do sacerdote, fornece instrumentos para pensarmos a relação de genealogia e grande política, abrindo a possibilidade de interpretar a obra em questão por meio desta chave de leitura.

I. A grande política

A noção de grande política é desenvolvida por Nietzsche a partir, pelo menos, de *Humano, demasiado humano*. Num primeiro momento, Nietzsche valia-se do termo para designar a política nacionalista desenvolvida sobretudo por Bismarck. No entanto, a partir de 1884, Nietzsche vale-se da grande política a partir de uma outra acepção, subvertendo

⁵ Seguimos a interpretação elaborada por Marton (2025) na compreensão do sentido de transvaloração de todos os valores, para quem a proposta nietzschiana segue três movimentos: (1) a supressão do solo no qual os valores morais foram fundamentados, (2) a inversão dos valores e (3) a criação de novos valores.

o referido conceito⁶. Em *Além de bem e mal*, o filósofo se opõe àquilo que ele denomina de *pequena política*, o que corresponde, especialmente, à perspectiva nacionalista. Ou seja, aquilo que antes era referido como “grande política”, à época de *Humano, demasiado humano*, passa a ser assimilado à *pequena política*, marcando uma certa linha de continuidade na crítica ao nacionalismo.

Neste cenário, a mudança da acepção de grande política é direcionada ao que denomina de *problema europeu*, qual seja, “o cultivo [*Züchtung*] de uma nova casta que governe a Europa” (JGB/BM, 251⁷, KSA 5.195). Propõe, para a Europa⁸, que se acabe a divisão em pequenos Estados e as dimensões dinásticas e democráticas. Anuncia, com isso, que “o tempo da pequena política chegou ao fim: já o próximo século traz a luta pelo domínio da Terra — a compulsão à grande política” (JGB/BM, 208, KSA 5.140). É visível não apenas uma contraposição ao nacionalismo, mas também a nova maneira de pensar com a discussão da política. Isso porque se a pequena política tem preocupações ligadas aos Estados Nacionais, a grande política nietzschiana concebe como problema central a formação de uma nova casta de europeus capazes de guiar a Europa. Segue uma reorientação da política em novos termos, assentados na cultura, ligados ao cultivo de um novo ser humano.

A partir dessa reorientação, compreendemos que essa nova noção está intimamente ligada à reforma cultural que o filósofo alemão propôs na última fase de suas obras. Com isso, é visível que esta forma de assumir a discussão política é interligada ao projeto de transvaloração dos valores. A política, imersa, assim, na cultura, visa a uma reorientação da formação do ser humano. No entanto, em *Ecce Homo*, Nietzsche concebe a supracitada noção a partir de termos bélicos, com base em uma guerra de espíritos:

A noção de política estará então completamente dissolvida em uma guerra de espíritos, todas as formações de [potência] [*Machtgebilde*] da velha sociedade terão explodido pelos ares — todas se baseiam inteiramente na mentira: haverá guerras como ainda não

⁶ Sobre esta inversão, estamos em consonância com Denat: “Ao evocar a necessidade de uma ‘grande política’, Nietzsche retoma, invertendo ironicamente o sentido, uma fórmula que, em sua época, caracteriza a política de Bismarck – exemplo típico de uma política nacionalista e muito míope, na realidade, exemplo típico de uma ‘pequena política’ que Nietzsche não cansa de criticar e de zombar, e cuja denominação mostra-se usurpada” (Denat, 2013, pp.59-60).

⁷ Como indicado nas referências, as citações das obras publicadas valem-se das traduções realizadas por Paulo César de Souza. No que tange aos póstumos, valemo-nos da tradução realizada por Casanova.

⁸ É imprescindível atentarmos para a forma pela qual Nietzsche concebe a Europa. Nesse sentido, seguimos Marton (2022) em perceber que “a seu ver, a Europa é muito menos um conjunto de nações do que o lugar de experiências culturais múltiplas. É, pois, sobretudo de uma perspectiva cultural que ele a encara” (Marton, 2022, p.15). Sobre o aspecto do alcance geográfico do projeto nietzschiano, cf. Salanskis, 2024.

houve sobre a Terra. Somente a partir de mim haverá grande política na Terra (EH/EH, Por que sou um destino, 1, KSA 6.366).

A partir disso, devemos levar em conta o que constitui este caráter bélico, uma vez que o conflito denunciado não está situado, como afirmamos, em um campo político tradicional. A indicação da “guerra entre espíritos” já indica um deslocamento dos aspectos tradicionais daquilo que é considerado um conflito político aos moldes institucionais. Como forma de compreendermos este aspecto de forma detalhada, é fundamental que atentemos para o fragmento póstumo escrito entre dezembro de 1888 e janeiro de 1889, intitulado *A Grande Política*⁹.

Nietzsche inicia este fragmento alegando categoricamente que vai trazer uma guerra. Todavia, tratar uma guerra entre povos é um traço típico da pequena política que o filósofo alemão busca se opor, haja vista que está ligada à “maldita política de interesses das dinastias europeias” (NF/FP Dezembro de 1888 — Início de janeiro de 1889 25(1), KSA 13.637). Esta carregaria consigo, enquanto princípio, a incitação ao egoísmo e à autopujança dos povos uns contra os outros. Por isso, não se refere a este tipo de conflito. No caso das classes, seria inviável, dada a situação de saúde que Nietzsche encontra na Europa, uma vez que “não temos nenhuma classe superior, portanto tampouco temos uma inferior” (NF/FP Dezembro de 1888 — Início de janeiro de 1889 25(1), KSA 13.637), sendo ambas fisiologicamente condenadas. Por isso, a sua guerra não está situada nesse âmbito. A guerra proposta pelo filósofo instala-se, nesse movimento, entre todos os casos, em um sentido mais basilar:

Trago a guerra através de todos os acasos absurdos de povo, classe, raça, profissão, educação, cultura: uma guerra como que entre o levante e o declínio, entre a vontade de vida e a busca de vingança em relação à vida, entre a retidão e a pérfida mendacidade (NF/FP Dezembro de 1888 — Início de janeiro de 1889 25(1), KSA 13.637)¹⁰.

Com esse conflito em vista, o filósofo alemão vai propor três princípios através dos quais a grande política está articulada. O primeiro deles é que a fisiopsicologia dever ser transformada em “senhora sobre todas as outras questões”, uma vez que é através dela

⁹ Em fragmentos póstumos deste período, Nietzsche reafirma sua crítica à guerra armada e seu dispêndio financeiro (cf. NF/FP Dezembro de 1888 — Janeiro de 1889 25(19), KSA 13.646).

¹⁰ Por mais que haja diferenças entre a maneira nietzschiana de pensar o conflito em relação àquela da pequena política — guerra armada —, verificamos, seguindo Drochon (2016), que há dois conceitos-chave para pensarmos a guerra dos espíritos em Nietzsche, quais sejam a *Kulturkampf* de Bismarck e a guerra espiritual do Cristianismo (Drochon, 2016, p.170). Assim, com esta questão, Nietzsche, mesmo que negue os meios de guerra de seus adversários, não se colocaria totalmente à parte dos confrontos por eles propostos. O panorama de alteração que Nietzsche realizaria, nesta instância, seria o deslocamento da política.

que cria-se uma potência “para *cultivar* a humanidade como um todo e como algo mais elevado” (NF/FP Dezembro de 1888 — Início de Janeiro de 1889 25(1), KSA 13.638). O segundo destes é apresentado como uma guerra em relação aos vícios, sendo considerado vicioso “todo tipo de antinatureza” e, mais especificamente, apresenta o sacerdote cristão “como o tipo mais vicioso de homem”, já que ele “ensina a antinatureza” (NF/FP Dezembro de 1888 — Início do ano de 1889 25(1), KSA 13.638). Aliado a isso, ainda considerando como parte do segundo princípio, Nietzsche propõe que se crie um partido da vida forte. Neste âmbito, é necessário que a filosofia seja considerada como “senhora sobre todas as questões”, já que ela quer “*cultivar* a humanidade como um todo”, sendo responsável por mensurar “o nível hierárquico das raças, dos povos, dos particulares” a partir da garantia de vida (NF/FP Dezembro de 1888 — Início de janeiro de 1889 25(1), KSA 13.638). Por fim, designa, como último princípio, o resto que “segue-se daí” (NF/FP Dezembro de 1888 — Início de janeiro de 1889 25(1), KSA 13.638). O conflito “político”, da guerra entre espíritos, portanto, segue uma perspectiva que encontra na “vida” o coração da disputa, constituindo um conflito entre tipos de vida. Este conflito é delineado pelo filósofo alemão em fragmentos preparatórios do que constituiria um *Tractatus Politicus* (NF/FP Outono de 1887 10(14), KSA 12.461), enquanto um *maquiavelismo* (NF/FP Novembro de 1887 — Março de 1888 11(54) [320], KSA 13.25)¹¹. Este corresponde às tentativas de diversos tipos vitais de maximizar a sua potência (NF/FP Outono de 1887 9(145) [98], KSA 12.419-420).

A partir do que está posto, percebemos que, com a grande política, Nietzsche opera um deslocamento da política para termos culturais, centrando seus conflitos em quesitos fisiopsicológicos. Ou seja, os conflitos políticos correspondem às tentativas de tipos vitais maximizarem a sua potência; é um conflito descrito com caráter maquiavelista, portanto. Nesse panorama do conflito político, como forma de bem compreendê-lo em sua minuciosidade, faz-se necessário que adentremos na primeira dissertação da *Genealogia da Moral*, onde o filósofo do martelo elabora a tese da dupla pré-história dos valores morais.

II. Os partidos políticos ou a dupla pré-história dos valores morais

¹¹ Salanskis (2013), nestes termos, indica-nos, de forma profícua, que a derivação deste caráter da proposta nietzschiana, em termos maquiavelanos, possui relação com aquilo colocado por Maquiavel no capítulo XVIII d’*O Príncipe*, onde o filósofo de Florença defende que nas “ações de todos os homens, máxime dos príncipes, onde não há tribunal para que recorrer, o que importa é o êxito bom ou mau. Procure, pois, um príncipe vencer e conservar o Estado” (Maquiavel, 1996, p.103).

Como forma de analisar a dupla pré-história dos valores morais, Nietzsche vale-se de um procedimento: a genealogia¹². Por meio deste, investigando o aparecimento e desenvolvimento dos valores, o filósofo afirma que o caminho certo foi-lhe indicado por intermédio de uma análise da linguagem (GM/GM, I, 4, KSA 5.261). Nesta pesquisa, encontra uma “regra”, qual seja: “o conceito denotador de preeminência política resulta em um conceito de preeminência espiritual” (GM/GM, I, 6, KSA 5.264). Tendo isso em vista, Nietzsche verifica a primeira¹³ valoração como signo de designação da *nobreza*, transmitindo a ideia de “nobre” no sentido de “‘espiritualmente nobre’, ‘aristocrático’, de ‘espiritualmente bem-nascido’, ‘espiritualmente privilegiado’” (GM/GM, I, 4, KSA 5.261)¹⁴. Em contrapartida, aqueles que fazem parte desta nobreza desenvolvem o sentido de “ruim” como uma remissão a “‘plebeu’, ‘comum’, ‘baixo’” (GM/GM, I, 4, KSA 5.261). Marcam, pois, a sua diferença movimentos pelo *páthos* da nobreza e da distância (GM/GM, I, 2, KSA 5.259), distanciando-se dos demais, afirmando a sua condição. Destaca, nesta linha argumentativa, que há duas nuances em relação à noção de “bom”: ela reflete (1) a posição social desta nobreza bem como o (2) seu “traço típico de caráter” (GM/GM, I, 5, KSA 5.262). É nestes nobres que encontramos, portanto, uma “linguagem

¹² Compreendemos genealogia como um procedimento que é composto por duas “fases” complementares, quais sejam: uma análise histórico-linguística dos valores, e uma crítica fisiopsicológica do valor desses valores. Dessa forma, o referido procedimento é utilizado não apenas como um instrumento para analisar os valores, mas, sobretudo, para tecer uma crítica deles, questionando como podemos avaliá-los. Para tal, vale-se do critério vida, compreendida como vontade de potência. Afere as avaliações enquanto saudáveis (favoráveis ao fortalecimento da vida enquanto vida) e doentes (quando estes caracterizam uma vingança contra a vida). Em suma, a genealogia é um argumento que (1) parte de um pressuposto histórico ao compreender que os valores surgiram em determinadas culturas sob a égide de determinados interesses; (2) possui como característica central a sua faceta crítica, uma vez que é a partir dela que Nietzsche responde à nova exigência: determinar o valor destes valores (GM/GM, prólogo, 6, KSA 5.253). No mais, compreendemos que este procedimento está presente em toda a genealogia, não apenas articulado na primeira dissertação desta. Por meio deste procedimento, somos conduzidos ao comentário de Sommer (2022) acerca daquilo que caracteriza a *Genealogia da Moral*, compreendendo que ela “põe em evidência que tudo aquilo que nós temos por verdades ‘em si’ e por uma moral universalmente válida é o produto de desenvolvimentos contingentes: as coisas poderiam ter tomado um rumo bem diferente” (Sommer, 2022, p.63).

¹³ Apesar de realizar este resgate histórico, é necessário diferenciar gênese e genealogia. Nestes termos, seguimos Marton (2025): “Enquanto o procedimento genético se volta para a busca da origem das coisas, pressupondo com isso que elas teriam uma essência, o genealógico vem precisamente fazer a crítica da noção de essência, levantando a pergunta pelo valor que se atribui às coisas ao longo do tempo” (Marton, 2025, p.3).

¹⁴ A partir da perspectiva da fisiopsicologia, Nietzsche, por intermédio de seu procedimento genealógico, considera que os juízos de valor emitidos acerca da vida são tratados enquanto *sintomas dos viventes*. É neste sentido, então, que o vocabulário avaliativo de Nietzsche é transformado em termos *sintomatológicos*, sendo saudável as avaliações que são voltadas para a afirmação da vida e doente as avaliações que tendem à negação da vida. Sobre o tema, cf. Marton, 1990; Azeredo, 2003.

simbólica da vida que vingou, que ascende, da vontade de [potência]¹⁵ como princípio da vida” (WA/CW, Epílogo, KSA 6.51).

Há, entretanto, na *Genealogia da Moral*, um elemento que difere o argumento nietzschiano em relação às demais obras nas quais esta tese é apresentada. Referimo-nos, com isso, à introdução do sacerdote ascético. Este é apresentado como parte de uma certa *nobreza social*, o qual propõe uma avaliação que reflete esta posição, reorientando-a como forma de lembrar a sua função sacerdotal (GM/GM, I, 6, KSA 5.264). Deriva, neste panorama, da avaliação nobre, designações que passem a refletir a sua condição, realizando as avaliações em ordem da “pureza”, ou seja, entre “puro” e “impuro”, valores “também se desenvolvem depois ‘bom’ [*gut*] e ‘ruim’ [*schlecht*], num sentido não mais estamental” (GM/GM, I, 6, KSA 5.264).

O sacerdote ocupa um papel central nesse argumento, uma vez que ele deriva, em primeiro plano, a valoração da nobreza guerreira e a transforma. No entanto, isso ocorre quando “a casta dos sacerdotes e a dos guerreiros se confrontam ciumentamente, e não entram em acordo quanto às suas estimativas” (GM/GM, I, 7, KSA 5.266). Neste cenário de confronto com a nobreza guerreira, o sacerdote é responsável por inverter a valoração deles, atribuindo-lhe significações que se afastam das condições vitais guerreiras. Assume, assim, de forma estratégica, que os bons são os “miseráveis”, ou seja, “os pobres, impotentes, baixos são bons, os sofredores, necessitados, feios, doentes são os únicos beatos, os únicos abençoados, unicamente para eles há bem-aventurança” (GM/GM, I, 7, KSA 5.267).

¹⁵ Mesmo com a formulação no singular, compreendemos que a noção de vontade de potência de Nietzsche só pode ser entendida no *plural*. Neste sentido, seguimos Müller-Lauter (1997) ao apreender que Nietzsche utiliza vontade de potência no singular a partir de uma tripla significação: (1) enquanto a totalidade do efetivo, isto é, a ideia de que só existe unidade enquanto organização; (2) enquanto determinações universais, ou seja, que as multiplicidades estão reunidas em âmbitos ou que estas adquirem significação a partir de outro modo abrangente; (3) enquanto particularidade distintiva, dito de outra forma, quando falamos do ser humano, pressupomos a multiplicidade da unidade. No que se refere à primeira noção, enquanto a totalidade do efetivo, há uma necessidade de precaução, uma vez que, com isso, não podemos compreender uma substancialização da vontade de potência. Alegar essa substancialização seria o mesmo que afirmar a vontade de potência como subjacente por si, tal qual o sujeito. No entanto, a vontade de potência deve ser expressa sempre em vistas da pluralidade. Só há possibilidade de pensar a unidade, afirma Müller-Lauter, enquanto “organização e combinação de quanta de [potência]” (Müller-Lauter, 1997, p.85). Encontramos uma confirmação a esta perspectiva do comentador ao verificarmos o seguinte póstumo: “Toda unidade é apenas como organização e conjunção unidade: nada diverso do modo como uma comunidade humana é uma unidade: ou seja, oposição em relação à anarquia atomista; com isso, uma conformação de domínio, que significa uma coisa, mas não é uma coisa.” (NF/FP Outono de 1885-Outono de 1886 2(87), KSA 12.104).

Mesmo com a definição do sacerdote¹⁶, em vistas de sua relação com a nobreza guerreira, é necessário que tenhamos em vista um outro grupo que constitui esta equação: os subjugados. Isso porque é por uma conjugação entre o sacerdote ascético e o escravo, o subjugado, que encontramos os componentes da moralidade de escravos. Este último grupo, ao vislumbrar a figura dos guerreiros, apontam que eles seriam “os maus”, justamente por exercerem a força contra o seu grupo. Entre os dominados, o raciocínio que impera é: eles, os guerreiros, são maus e os escravos, que são diferentes, devem ser bons. Como forma de ilustrar este raciocínio, Nietzsche vale-se de uma fábula com duas personagens, a ovelha (os escravos) e as aves de rapina (os guerreiros):

Que as ovelhas tenham rancor às grandes aves de rapina não surpreende: mas não é motivo para censurar às aves de rapina o fato de pegarem as ovelhinhas. E se as ovelhas dizem entre si: “essas aves de rapina são más; e quem for o menos possível ave de rapina, e sim o seu oposto, ovelha — este não deveria ser bom?” (GM/GM, I, 13, KSA 5.278-279)¹⁷.

¹⁶ Colocamo-nos, com isso em vista, de uma certa forma, em uma continuidade com o trabalho desenvolvido por Anderson (2011). Neste, o comentador defende que o sacerdote seria um nobre, cuja introdução se deu para dar conta da incompatibilidade da criação com o tipo vital escravo (Anderson, 2011, p.44). No entanto, por mais que vejamos o sacerdote como parte da nobreza, nossa diferença em relação ao referido comentador está situada no que se refere à nobreza sacerdotal, ou seja, no significado de ser nobre para o sacerdote. Anderson defende que os sacerdotes seriam nobres por possuírem a capacidade de criar valores, mas “a nobreza sacerdotal é especialmente vulnerável à corrupção, porque eles podem ser conquistados sem nenhuma perda de sua nobreza. E, assim, a subordinação política e cultural deles à nobreza guerreira pode desvirtuar o processo de criação de valores, os quais normalmente seriam afirmados pela auto-glorificação e a afirmação de si. Ao invés disso, a energia da criação valorativa é desviada para expressar os sentimentos vingativos” (Anderson, 2011, p.44). Defendemos, malgrado a profícua contribuição de Anderson, que a nobreza do sacerdote deve ser compreendida socialmente. Duas questões nos levam a esta divergência. Primeiro, o papel social do sacerdote como mediador entre a vida humana e a dimensão espiritual (Cf. Hatab, 2010, p.54). Segundo, no que diz respeito ao âmbito tipológico, o sacerdote seria melhor caracterizado como um tipo particular de decadente, justamente devido às suas práticas e ao controle que exerce (cf. Melo Neto, 2022, p.116). Verificamos estes termos sobre a dualidade do sacerdote na terceira dissertação da Genealogia, quando Nietzsche expressa: “Ele próprio [o sacerdote] tem que de ser doente, tem de ser aparentado aos doentes e malogrados desde a raiz, para entendê-los — para com eles se entender; mas também tem de ser forte, ainda mais senhor de si do que dos outros, inteiro em sua vontade de [potência], para que lhes possa ser amparo, apoio, resistência, coerção, instrução, tirano, deus” (GM/GM, III, 15, KSA 5.372). Com isso, opomo-nos a algo nuclear do argumento de Anderson sobre a avaliação da nobreza referente ao sacerdote e a sua suposta criação valorativa. Compreendemos que ele não cria valores, apenas os deriva da nobreza guerreira: “[j]á se percebe com que facilidade o modo de valoração sacerdotal pode **derivar** [*abzweigen*] daquele cavaleiresco-aristocrático e depois desenvolver-se em seu oposto” (GM/GM, I, 7, KSA 5.266, negrito nosso).

¹⁷ O uso desta linguagem fabular é utilizada de forma a demonstrar que a maneira de valoração do partido que se volta contra a vida, se sustenta em uma espécie de “ameaça”, bem como fornece ao(à) leitor(a) onde está ancorada a lição moral do cristianismo. Seguimos, com isso, o argumento de Ferraz (2008): “O filósofo lança mão de uma fábula, gênero tradicionalmente vinculado às sentenças e lições morais. A aparente ingenuidade das fábulas em geral introduz o peso dos deveres e valores a serem seguidos, sugerindo ameaças (mais ou menos implícitas) para eventuais não seguidores. Esse gênero não deixa igualmente de remeter ao estilo parabólico próprio às sagradas escrituras, aqui também presente como que em linha d’água” (Ferraz, 2008, p.148).

Esta fábula traduz o desejo de um grupo que, impotente para combater o domínio dos nobres guerreiros, realizaria, em primeiro plano, uma negação, compartilhando o mesmo sentimento entre os seus, para que pudesse elaborar a sua valoração. Atribui o valor “mau”, assim, à ação das “aves de rapina”. Além disso, é com base neste raciocínio que Nietzsche encontra o afeto com o qual a moralidade de escravos se estabelece: o *ressentimento*. Especificamente, 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, KSA 5.270)¹⁸. Assim, a caracterização desta moral é advinda de uma perspectiva vingativa: os escravos, não podendo reagir¹⁹, assimilam os valores com base no ressentimento.

Com esse panorama em vista, encontramos a ação sacerdotal em termos valorativos. Em uma situação enciumada e rancorosa com os nobres guerreiros, os sacerdotes aproveitam-se do “ódio contra os privilegiados do corpo e da alma” advindo das “almas feias e desvalidas contra as belas e orgulhosas e bem-construídas” para, enfim, conquistar “o ‘povo’ para si” (NF/FP Verão de 1887 8(4), KSA 12.332). Dito de outra forma, o sacerdote mobiliza o grupo dos ressentidos em prol de seus interesses de suplantar os nobres. Para tal, validam o ódio dos sofredores, transformando a sua condição em virtuosa, negando, com isso, o próprio mundo:

Para poder dizer Não a tudo o que constitui o movimento *ascendente* da vida, a tudo o que na Terra vingou, [a] [potência] [*die Macht*], a beleza, a autoafirmação, o instinto do *ressentiment*, que tornado gênio, teve de inventar um outro mundo, a partir do qual a *afirmação da vida* apareceu como mau, como o condenável em si (AC/AC, 24, KSA 6.192).

A moral escrava nasce, assim, primeiramente, de uma negação do grupo guerreiro — ao qual os escravos não podem se igualar, por mais que este seja seu desejo (GM/GM,

¹⁸ Atentamos, nesse cenário, ao destaque realizado por Leiter (2015) de que não é qualquer estado de coisas que produz o ressentimento, mas “deve ser um estado de coisas que é tanto desprazeroso para a pessoa afetada e ao qual ele é impotente [*powerless*] para modificar qualquer ação reparadora” (Leiter, 2015, p.162). A diferença não é trivial, dado que o ressentimento não é uma exclusividade do tipo escravo. Nietzsche afirma que é possível perceber essa condição afetiva no nobre, mas que quando nele aparece “se consome e se exaure numa reação imediata, por isso não envenena: por outro lado, nem sequer aparece, em inúmeros casos em que é inevitável nos impotentes e fracos” (GM/GM, I, 10, KSA 5.273).

¹⁹ Estamos na esteira, neste aspecto, da interpretação de Marton (2014) sobre a diferença entre ressentimento e reação: “Incapaz de aniquilar o forte, o ressentido quer vingar-se, mas, não podendo fazê-lo, imagina o momento em que sua ira se exercerá impiedosa e implacável: inventa a ocasião em que lhe será, finalmente, permitida a desforra. É da própria impotência que nasce e se alimenta o seu desejo de vingança. É por isso que ressentimento não é sinônimo de reação: justamente por ser impotente para reagir, ao fraco só resta ressentir” (Marton, 2014, p.171, itálicos da autora).

I, 15, KSA 5.283) — para, com isso, afirmarem suas virtudes; ou melhor, aquilo que é ressignificado como virtude. Nietzsche demarca, com isso, que, enquanto o “os bem-nascidos’ se *sentiam* mesmo como os ‘felizes’”, os ressentidos precisavam construir uma felicidade artificial (GM/GM, I, 10, KSA 5.272). Para tal, constroem uma metafísica dualista na qual um novo mundo é criado (NF/FP Verão de 1887 8(2), KSA 12.327). Mundo este no qual (1) a vingança desejada poderia ser efetivada (GM/GM, I, 15, KSA 5.283), (2) o sofrimento é justificado, (3) a fraqueza se justifica enquanto virtude. Dito de outra forma, o sacerdote exerce o seu domínio sobre os sofrendores alimentando o seu ímpeto de vingança com a construção de uma metafísica dualista. Justifica, por um lado, a vida deste grupo; por outro, forma o seu rebanho, suplantando a moralidade dos nobres guerreiros.

O argumento nietzschiano da primeira dissertação da *Genealogia da Moral* não se encerra apenas com a definição dessas duplas valorativas. No fim desta, o filósofo de Sils Maria as compreende enquanto parte de um conflito milenar, o qual corresponde ao dístico Roma *versus* Judeia, Judeia *versus* Roma (GM/GM, I, 16, KSA 5.286). Enquanto Roma, neste panorama, refere-se à moral nobre, afirmativa, cujos expoentes seriam vistos, por exemplo, na Renascença e na nobreza francesa dos séculos XVII e XVIII; Judeia simboliza a moral de escravos, de vingança contra a vida, cujos expoentes são a Revolução Francesa e a Reforma Protestante. Nestes termos, o conflito milenar exposto seria aquele entre dois tipos vitais, duas formas avaliativas da moral, por meio das quais os seus partícipes buscam maximizar a sua potência. Dado o aparato genealógico para avaliar os valores, o conflito que se estabelece seria entre dois tipos vitais: o de declínio e da vontade de vida (NF/FP Dezembro de 1888 — Início de janeiro de 1889 25(1), KSA 13.637).

Esta guerra, ambientada entre os dois “partidos” supracitados, garante um norte do conflito “político” em termos vitais. Ou seja, mais do que tipos valorativos, as morais supracitadas correspondem a dois partidos que travaram um conflito histórico em termos da própria *vida*, sobre o controle da *formação humana*. É nesses termos que o conflito emprega como elementar a hierarquia dos valores, determinada pela genealogia (GM/GM I, nota, KSA 5.288). Neste cenário, o conflito é alocado em termos da política da virtude, ou seja, “de seus meios e caminhos para [a] [potência]” (NF/FP Novembro de 1887 — Março de 1888 11(54) [320], KSA 13.24). Esta configuração é elaborada, como atentamos acima, em fragmentos póstumos, por meio de uma disputa em termos

denominados de *maquiavelismo* (NF/FP Novembro de 1887 — Março de 1888 11(54) [320], KSA 13.25).

É mister, neste panorama, atentarmos que esse maquiavelismo da potência se configura como um elemento presentes nas tipologias fisiopsicológicas. Nesse caso, em um fragmento póstumo intitulado *Sobre o “maquiavelismo” d[a] [potência]*, Nietzsche afirma que há três formas de percebermos a aparição da vontade de potência: entre os oprimidos, junto a um tipo mais forte e junto ao tipo mais forte entre todos (NF/FP Outono de 1887 9(145) [98], KSA 12.419). Nesse caso, concebe que esses grupos, cada um ao seu modo, buscam uma maximização de potência, uma espécie de elevação de suas condições vitais, através de diferentes meios em suas vivências.

Neste horizonte interpretativo, entre os oprimidos, encontramos essa tentativa de maximização em uma vontade de liberdade, uma vez que “só o libertar-se parece se mostrar como meta” (NF/FP Outono de 1887 9(145) [98], KSA 12.419). No que se refere ao tipo mais forte, Nietzsche percebe essa aparição da vontade de potência como um crescimento para a “vontade de superpotência [*Wille zur Übermacht*]”, mas que se restringe à medida dos direitos (NF/FP Outono de 1887 9(145) [98], KSA 12.419). Por fim, em relação ao grupo mais forte, a vontade de potência aparece da forma de um amor à humanidade, como “dominação, arrastar-consigo, colocar-a-seu-serviço” de tal forma que conta “com um grande *quantum* de [potência], ao qual se consegue dar direção” sendo, no fundo, o amor apenas em relação ao seu “instrumento” (NF/FP Outono de 1887 9(145) [98], KSA 12.419).

A partir disso, é imprescindível, dado o caráter “milenar” do conflito, questionar qual partido saiu vencedor, até então. A resposta do filósofo genealogista não surpreende: seria o partido de vingança contra a vida que tem sido vitorioso (GM/GM, I, 16, KSA 5.286-287). No entanto, esta vitória se constituiria de forma momentânea, dado que, inclusive, o filósofo ainda acrescenta que “ainda agora não faltam lugares em que a luta não foi decidida” (GM/GM I 16, KSA 5.285), deixando entrever a recorrência deste conflito. Mais do que essa constatação, o filósofo alemão abre a possibilidade da retomada deste conflito com uma “guerra de espíritos” (EH/EH, Por que sou um destino, 1, KSA 6.366), de tal forma que o conflito emerge em questão dos *valores*. O filósofo concebe como necessário, neste cenário, colocar-se para *além de bem e mal*, vislumbrando uma nova condição valorativa para o ser humano. No entanto, a posição nietzschiana não retomaria de forma simples os valores da moral dos nobres estabelecidos na Antiguidade, dada a necessidade de se colocar, igualmente, para *além de bom e ruim* (GM/GM, I, 17,

KSA 5.288). Com isso em vista, passemos para a segunda seção de nossa discussão, na qual exploramos a noção de culpa.

III. O papel da culpa no domínio sacerdotal

Na segunda dissertação da *Genealogia da Moral*, intitulada *Culpa, má consciência e coisas afins*, Nietzsche vai argumentar que a noção de *culpa* seria derivada de uma relação material, cujo aparecimento remonta a pré-história da humanidade, qual seja, a relação de *dívida*. A noção de caráter moral, então, remonta de uma relação material da esfera das obrigações legais (GM/GM II 6, KSA 5.300). Para tal, o filósofo genealogista articula uma argumentação baseada numa pré-história da humanidade, onde poderíamos encontrar o germe destas primeiras questões.

No entanto, para os nossos interesses, valemo-nos da tentativa do filósofo de examinar, dada a derivação supracitada, como a culpa alcança o seu grau máximo. Para levar esta discussão a cabo, a sua estratégia, seguindo o caráter histórico do procedimento genealógico, retoma à pré-história no que tange à relação entre credor e devedor, especificamente a dívida dos vivos com os antepassados. Nesse esquema, Nietzsche levou em conta a dívida daqueles em relação a estes, justamente porque há uma ideia de que a comunidade só sobreviveu e se desenvolveu como tal devido àqueles que antecederam os seus membros atuais. Forma-se, assim, uma *dívida* com os antepassados, a qual é paga, por um lado, com sacrifícios e, por outro, obediência aos costumes. No panorama proposto, Nietzsche compreende que os ancestrais das estirpes mais poderosas, das estirpes que conseguiram manter a opulência e sua força, teriam sido transfigurados em deuses (GM/GM II 19, KSA 5.328).

O filósofo de Sils Maria argumenta, no entanto, que a relação de dívida dessa humanidade primitiva com os deuses de uma estirpe mais nobre não foi cessada. A humanidade, assim, herdou as noções valorativas da nobreza da estirpe “juntamente com o seu pendor psicológico a estabelecer hierarquias” (GM/GM II 20, KSA 5.329). Isso advém de forma conjunta com uma herança em relação às divindades dessas primitivas comunidades tribais, e, principalmente, com o peso de suas dívidas. É imprescindível perceber, nesse aspecto, que, no processo de domínio de um grupo sobre outro, de uma cultura sobre outra, há um período de transição no qual a população de dominados adaptam a sua relação com os deuses para o culto dos dominadores (GM/GM, II, 20, KSA 5.329). Esse processo, explicita o filósofo, pode ser realizado por *servilismo*, *imitação* ou até mesmo por *coerção* (GM/GM II 20, KSA 5.329). Mais importante, todavia, é perceber

que, com essa derivação, o legado dos deuses das estirpes nobres guerreiras, dominadoras, se alastrou:

O sentimento de [dívida] 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 sentimento de Deus (GM/GM II 20, KSA 5.329).

Nesse horizonte, por mais que haja uma propagação da dívida com os antepassados das estirpes que exercem o domínio, o filósofo genealogista também explicita um processo no qual os dominados transformam a cultura de tal forma que acabam propagando a dívida de seus dominadores. Nesse processo, Nietzsche constata que há um desenvolvimento na “genealogia dos deuses”, seus conflitos, que levam à uma tendência de consideração de divindades universais. O alcance do grau máximo da culpa, nesse panorama, advém com a vitória do despotismo “sobre a nobreza independente, sempre abre o caminho para algum monoteísmo” (GM/GM II 20, KSA 5.329-330), a qual carrega o desenvolvimento do *cristianismo*, com a propagação do Deus que elevou ao máximo a dívida humana (GM/GM II 20, KSA 5.330). É imprescindível, no entanto, que possamos compreendermos como se efetiva o processo de culpa no ser humano a fim de apreender o motivo pelo qual o cristianismo eleva a dívida à sua máxima potência²⁰.

²⁰ Atentamos, neste horizonte, para a contribuição de Risse (2001). A discussão do referido comentador aborda “o que Nietzsche diz sobre a origem da má consciência como a consciência de culpa” (Risse, 2001, p.61). Com isso, elabora a questão como “a má consciência como um sentimento de culpa [sentimento que temos hoje] advém da sua forma primeira?” (Risse, 2001, p.61). Neste tópico, o comentador leva em conta que o filósofo introduz um elemento importante para a discussão, qual seja, a dívida em relação aos antepassados e aos deuses (Risse, 2011, p.61). Nesse ponto, ao abordar a seção 20, concebe que Nietzsche ainda não está falando da relação de culpa, mas sim da relação de dívida. A culpa, assim, “vem à existência após a antiga forma de má consciência e de dívidas são fundidas” (Risse, 2001, p.62). A partir disso, elabora o surgimento do sentimento de culpa como uma consequência do cristianismo: “A ‘reinscrição’ [*pushing back*] da dívida na má consciência é plausivelmente compreendida como uma consequência psicológica da aceitação da história cristã. Esse aceite faz nascer um novo sentimento interinamente novo, nomeado culpa, o qual é tão forte que por si faz nascer um novo tipo de psicologia moral” (Risse, 2001, p.64). Apesar de reconhecer a importância do comentário de Risse, destacamos que, em primeira instância, Nietzsche, a partir da seção 19 da referida dissertação, inicia uma investigação, não mais sobre o nascimento da culpa, mas sim “as condições em que essa doença atingiu a sua mais terrível e mais sublime culminância” (GM/GM, II, 19, KSA 5.327). Levamos em consideração, nesse caso, que na seção 20, Nietzsche não está falando de culpa, mas sim de dívida, o que fica claro com o comentário do começo da seção subsequente, que deixou intencionalmente, até então, “de lado a moralização desses conceitos [culpa e dever]” (GM/GM, II, 21, KSA 5.330). No entanto, é capital compreender que o “afundamento na consciência [*Gewissen*]”, a marca desta moralização (GM/GM, II, 21, KSA 5.330), refere-se à individualização desse processo, após a tomada da responsabilidade, em sua relação com a “noção de Deus” (GM/GM II 21, KSA 5.330). Dessa forma, posicionamo-nos de forma adversa à interpretação do comentador, por compreendermos que Nietzsche descreve o processo de internalização da culpa através da moral escrava, o que não implica que a culpa nasça com essa fundamentação cristã; mas é com ela que alcança o seu grau máximo. A marca de diferenciação pode ser apreendida a partir das noções de consciência que Nietzsche se vale. No vigésimo parágrafo, utiliza o termo *Bewusstsein* para se referir à consciência, enquanto no vigésimo-primeiro parágrafo, a culpa se afunda na consciência enquanto *Gewissen*. No primeiro caso, há apenas uma

Ao tratar do movimento de moralização da noção de dívida, sua transformação em culpa, Nietzsche atenta para uma *inversão* de seu desenvolvimento. Em primeiro lugar, essa inversão volta-se contra o próprio devedor. Nesta, afirma o filósofo alemão, a má consciência se enraíza e o corroi. Assim, a dívida se torna tamanha que não se vê a possibilidade de seu pagamento, bem como de sua penitência. Estima-se, com isso, um castigo eterno (GM/GM II 21, KSA 5.331). Somado a isso, em decorrência do aumento gradual do sentimento de culpa, esta se volta contra o próprio credor, amaldiçoando a “*causa prima* do homem, o começo da espécie humana, o seu ancestral” (GM/GM II 21, KSA 5.331). Igualmente, a natureza passa a ser amaldiçoada, uma vez que em seu seio surge o ser humano, e na qual “passa a ser localizado o princípio mau” (GM/GM II 21, KSA 5.331). Até mesmo à própria existência, essa culpa é direcionada (GM/GM II 21, KSA 5.331). Nesse crescente processo de transmissão, a culpa passa por todos os aspectos da imanência, mas diferentemente da forma nobre de lidar com esta questão — presente nos gregos —, o cristianismo não transmite essa culpa para o divino. Ao invés disso, propõe que o credor, Deus, é que realiza o *pagamento* de sua própria dívida. A figura do Deus cristão se sacrifica pela culpa do ser humano. Ou seja, o “credor” paga a si mesmo através da morte. Ele se sacrificaria, na lógica cristã, por seu devedor como um ato de “amor ao seu devedor” (GM/GM II 21, KSA 5.331). É nesse prisma que encontramos a mais poderosa *arma* do cristianismo, seu elemento de conquista, seu maior símbolo: *Deus na Cruz*. É através desta imagem, cristalizada como a maior dívida da humanidade, que o partido sacerdotal consegue maximizar sua conquista, sua grande política da vingança:

Não seria próprio da ciência oculta de uma realmente *grande* política da vingança [*grossen Politik der Rache*], de uma vingança longividente, subterrânea, de passos lentos e premeditados, o fato de que Israel mesmo tivesse de negar e pregar na cruz o autêntico instrumento de sua vingança, ante o mundo inteiro, como um inimigo mortal, para o que o “mundo inteiro”, ou seja, todos os adversários de Israel, pudesse despreocupadamente morder tal isca? E porventura seria possível, usando-se todo o refinamento do espírito, conceber uma isca *mais perigosa*? (GM/GM, I, 8, KSA 5.269).

Dessa forma, a culpa em relação aos antepassados é transmutada, apreendendo no divino as antíteses pelas quais o ser humano vai se compreender como culpado. A culpa, neste horizonte, volta-se àquilo que seria “natural” do ser humano, seus impulsos vitais. Efetivamente, o cristianismo, a partir dessa contradição, diz *não* à natureza em nome de

consciência enquanto conhecimento das dívidas; na segunda, aprofunda-se na responsabilidade, individualizando a culpa.

seu credor, projetando fora da imanência o seu *sim*. A própria vida, assim, se torna um malogro, “um verme venenoso lhes corrói o coração” (Za/ZA I Da morte voluntária, KSA 4.94).

Nietzsche constata, neste processo, uma “loucura da vontade” (GM/GM II 22, KSA 5.332) através da qual o ser humano sente a necessidade de se compreender como culpado. O cristianismo, nesse aspecto, possui, tal qual todas as práticas cruéis da humanidade antiga, a sua sustentação no *prazer da crueldade*, mas uma crueldade que volta-se contra si. Todavia, os cristãos, não podendo exercer a sua potência em relação aos maus — apenas em um mundo imaginário —, vivem em um martírio voluntário, voltando à descarga de forças contra si. Este, tal qual a culpa, não seria uma invenção cristã, já se fazia presente nas comunidades primitivas e foi um fator determinante para o desenvolvimento da “razão” (M/A, 221, KSA 3.195), mas é transfigurado pelo cristianismo para uma negação da própria corporeidade em prol de um mundo supraterrâneo, em prol da eternidade:

[E]le [o *bicho-homem*] se retesa na contradição “Deus” e “Diabo”, todo o Não que diz a si, à natureza, naturalidade, realidade do seu ser, ele o projeta fora de si como um Sim, como algo existente, corpóreo, real, como Deus, como santidade de Deus, como Deus juiz, como Deus verdugo, como Além, como eternidade, como tormento sem fim, como Inferno, como incomensurabilidade do castigo e da culpa (GM/GM, II, 22, KSA 5.332).

Como forma de imputar culpa nesse ser humano doente, é necessário ao cristianismo formular uma noção fundamental como pressuposto de sua ressignificação, qual seja, o *livre-arbítrio*. Nietzsche considera que a possibilidade do ser humano se considerar livre só foi possível quando houve um processo de mudança através do qual surge de uma figura denominada de *indivíduo soberano*²¹. Ser o “senhor do livre-arbítrio” (GM/GM, II, 2, KSA 5.293), nesses termos, estava ligado à cumprir com a sua promessa, mantendo a longa cadeia do desejo, desde o primordial “quero” até a sua efetivação. Este “sentir-se livre”, derivado de práticas pré-históricas, foi ligado à uma carga de prazer (JGB/BM 19, KSA 5.33), e utilizado como “o mais famigerado artifício de teólogos” com o objetivo “de fazer a humanidade ‘responsável’ no sentido deles, isto é, *toná-la deles dependente*” (GD/CI, Os quatro grandes erros, 7, KSA 6.95). A noção de livre-arbítrio

²¹ O conceito é utilizado por Nietzsche apenas uma vez em sua obra publicada (GM/GM, II, 2, KSA 5.293-294), mas é privilegiado pela fortuna crítica em discussões voltadas aos temas da sujeição, de questões relativas à ação no pensamento nietzschiano, por exemplo (cf. Itaparica, 2024). No entanto, dado o escopo de nosso debate, não pretendemos adentrar na caracterização deste termo.

torna-se um adereço fundamental, então, para o sacerdote julgar o ser humano através de suas *ações*, para que o ser humano, em última instância, fosse passível de punição:

Os homens foram considerados “livres” para poderem ser julgados, ser punidos — ser culpados: em consequência, toda ação teve de ser considerada como querida, e a origem de toda ação, localizada na consciência [*Bewusstsein*] (— assim, a mais fundamental falsificação de moeda *in psychologicis* [em questões psicológicas] transformou-se em princípio da psicologia mesma...) (GD/CI, Os quatro grandes erros, 7, KSA 6.95).

Com esse elemento do livre-arbítrio e a relação do cristianismo com Deus, o sacerdote foi responsável pela transmutação da própria noção de culpa. Ele aprofunda esta noção através de uma outra *significação*, transportando-a para construções religiosas. Transforma, neste processo, o ser humano *culpado* em ser humano *pecador*. Por intermédio dessa mudança, concretiza seu domínio, ao propor que todo comportamento que vá inferir no desligamento do ser humano em relação a ele a suas recomendações (AC/AC, 49, KSA 6.228-229) seja cerceado. Com esta lógica, o sacerdote ascético recomenda para o sofredor que aquilo que o coloca nesta condição deve ser buscado, primariamente, em si. Ou seja, o sofrimento do pecador seria, na construção sacerdotal, uma *punição* (GM/GM, III, 20, KSA 5.389). A partir disso, o próprio pecador move-se sempre através da noção de culpa (GM/GM III 20, KSA 5.389). Por isso, é fulcral que esta figura sacerdotal estabeleça uma série de ficções que ressignifique o mundo em prol de seus interesses. Primeiro, é criada a causa imaginária, como o “livre-arbítrio” e o “Eu”; depois, seus efeitos imaginários, como “pecado” e “salvação”; mais ainda, uma psicologia imaginária, com conceitos como “remorso” e “arrependimento”; por fim, necessita-se de um *télos* imaginário, como “o reino de Deus” e o “Juízo Final” (AC/AC 15, KSA 6.181). O mundo é transformado em ficção que se volta contra o próprio mundo em sua efetividade, opondo todo esse arsenal teórico àquilo que seria *natural*, denominando “Deus ao que os contradizia [, os sacerdotes,] e lhes causava dor ” (Za/ZA II, Dos sacerdotes, KSA 4.118).

A partir da análise do desenvolvimento da culpa, encontramos um elemento primordial na apreensão do partido negador da vida, articulado pelo sacerdote ascético. A noção de *pecado*, transfigurada a partir de um elemento da socialização do ser humano (a *culpa*), é capital no exercício do domínio do sacerdote em relação ao seu rebanho. Isso porque, através dele, pode controlar as valorações, estabelecendo uma determinada relação com o mundo, imposta sob um signo religioso. Dessa maneira, apreendemos que a possível descarga de forças desse grupo de escravos não apenas é direcionada a um

mundo transcendente, mas também é desferrada contra o próprio sofredor através da maximização do sentimento de *culpa*. Por um lado, então, a culpa é um instrumento de domínio; por outro, uma espécie de válvula de escape para as forças reprimidas de grupos que não podem exercer a sua reação, voltando-a contra si. Dessa forma, consideramos um duplo movimento de dominação. O primeiro, através do estímulo da má consciência, “para tornar necessário o salvador, o [sacerdote] e outros homens do gênero” (NF/FP Outono de 1887 9(124) [82], KSA 12.409). O segundo, através do estímulo de uma “boa consciência”, como forma de “tratar e derrubar seus adversários como os ruins” (NF/FP Outono de 1887 9(124) [82], KSA 12.409). Com isso, uma questão se faz presente: como o sacerdote mantém essa “economia” impulsiva? Como ele é capaz de articular a vida desses grupos por ele dominados? Para respondermos a estas questões, atentamos para a terceira dissertação da *Genealogia da Moral*, na qual o debate sobre o ascetismo vem à luz.

IV. A pluralidade do domínio: a questão dos ideais ascéticos.

A terceira dissertação da *Genealogia da Moral* é o momento no qual Nietzsche visa a responder a questão pelo significado do ideal ascético. Apesar da pluralidade de respostas possíveis (GM/GM, III, 1, KSA 5.339), é frente ao sacerdote que conseguimos obter a resposta concreta a esta questão, dado que ele é o representante deste ideal (GM/GM, III, 11, KSA 5.361). Isso porque, em termos gerais, o sacerdote é uma figura derivada de uma disposição, que seria o estado contemplativo²². Em um aforismo de *Aurora*, Nietzsche argumenta, nessa lógica, que em épocas “cruas”, o indivíduo, com o sentimento de sua plena força, procura sempre transpor “a ideia em ação mediante roubo, caçada, ataque, sevícias e assassinado, incluindo as cópias mais brandas desses atos” como sendo aquelas “toleradas no seio da comunidade” (M/A, 42, KSA 3.49). No entanto, com o decaimento de sua força, com um sentimento de cansaço, enfermidade e melancolia, o ser humano passa a ser menos danoso e “suas concepções pessimistas desafogam-se apenas em palavras e pensamentos” (M/A, 42, KSA 3.49). É neste estado que o indivíduo se transforma em pensador e anunciador, ou, ainda, desenvolve, de forma

²² Em um fragmento póstumo de 1887, intitulado *Que significam ideais ascéticos?*, o filósofo alemão parte do reconhecimento da relação entre o ascetismo e a vida contemplativa: “Forma prévia da nova forma de vida *contemplativa*, a fim de encontrar respeito e a fim de *se fazer* respeitar (contra a ‘má consciência’ da inatividade), suas condições são buscadas” (NF/FP Verão de 1887 8(3), KSA 12.329).

imaginativa, sua superstição e novos costumes. De toda forma, a tônica desses pensadores é o reflexo de seu estado de cansaço:

(...) mas, não importa o que invente, todos os produtos [do seu espírito] têm de refletir seu estado, o crescimento do temor e do cansaço, o decréscimo de sua estima pela ação e a fruição; o teor desses produtos tem de corresponder ao teor dessas disposições poéticas, pensadoras, sacerdotais; o mau juízo tem de prevalecer (M/A, 42, KSA 3.49-50).

Após apresentar essa disposição, Nietzsche argumenta que os indivíduos, os quais a mantinham, com o decorrer do tempo, foram denominados de poetas, pensadores, sacerdotes, curandeiros (M/A, 42, KSA 3.50). Estes grupos, evitando de serem expulsos das comunidades, se ocuparam das superstições e dos rastros das forças divinas, sustentando-se através de meios de potência que geravam medo no povo. Conquistaram, com isso, à despeito de sua fraqueza, um temor contra si a partir da apropriação de uma mística (GM/GM, III, 10, KSA 5.359). Com essa influência social, o sacerdote engendra, em um primeiro momento, como vimos, uma espécie de valoração baseada em hábitos, demarcando atitudes através de *graus de pureza* (GM/GM, I, 6, KSA 5.264). Nessa valoração, conseguimos encontrar alguns elementos basilares para as relações *ascéticas*. Referimo-nos, com isso, às medidas recomendadas pelo sacerdote que refletem a sua condição existencial doente, quais sejam: jejum, continência sexual, a metafísica antissensualista e seu anseio por Deus (GM/GM, I, 6, KSA 5.265). Nessa primeira avaliação, já encontramos, em germe, aquela que será a tríade que compõe o ideal sacerdotal: humildade [*Demulth*], pobreza [*Armuth*] e castidade [*Keuschheit*] (GM/GM, III, 8, KSA 5.352).

A visão ascética, com esse tipo de promoção, permite que haja uma espécie de mantimento, com uma imposição de instintos dominantes, de determinados tipos de vida, remanescentes do tipo de vida contemplativa. O ascetismo, assim, expressaria uma “desconfiança, uma privação, uma contradição fisiológica” (NF/FP Verão de 1887 8(3), KSA 12.330). Enquanto ideal que, de uma certa forma, aumenta uma carga instintiva, o ideal ascético renega a dimensão impulsiva daquilo que é próprio da vida: a expansão e o domínio. Nesse panorama, Nietzsche destaca que não haveria uma contradição de vida contra a vida, já que o ascetismo “deve ser uma espécie de expressão provisória” (GM/GM, III, 13, KSA 5.365), ou seja, o ideal ascético é um meio:

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, KSA 5.366).

Neste cenário, o ideal ascético atua como uma espécie de instrumento utilizado pelo sacerdote como forma de sustentar uma espécie de vida; mantém uma vida que, em seu âmago, nega a própria vida na imanência. Em decorrência deste domínio com o ideal ascético, o sacerdote “tem nesse ideal não apenas a sua fé, mas também sua vontade, [sua] [potência], seu interesse” (GM/GM, III, 11, KSA 5.361). É exatamente com ele que o sacerdote mantém vivo o seu desejo vingativo de ser outro, de estar em outro lugar, de sobrepor a nobreza guerreira. Uma vez que este desejo de superação, de alcançar a potência, se intensifica com o ideal ascético, ele também se torna determinante para justificar a vida do sacerdote:

O sacerdote ascético é a encarnação do desejo de ser outro, de ser-estar em outro lugar, é o mais alto grau desse desejo, sua verdadeira febre e paixão: mas precisamente [a] [potência] do seu desejo é o grilhão que o prende aqui; precisamente por isso ele se torna o instrumento que deve trabalhar para a criação de condições mais propícias para o ser-aqui e o ser-homem (GM/GM, III, 13, KSA 5.366).

Através desse ponto de vista, concebemos que o tipo sacerdotal mantém uma relação dupla com o ascetismo, uma vez que, por um lado, é por meio dele que consegue propagar a sua disposição e desejo vital para alcançar mais potência; por outro, é através dele que exerce a sua dominação. Perpetua uma relação circular entre vida e ascetismo, no qual a vida sacerdotal é fortalecida com o ascetismo e este se propaga com a manutenção da vida do sacerdote. Compreendemos, dessa maneira, que há, no âmago deste tipo de vida, um ressentimento “ímpar”, qual seja, “aquele de um insaciado instinto e vontade de [potência] que deseja senhorear-se” (GM/GM, III, 11, KSA 5.363).

Questionamos, a partir disso, em relação ao quê o sacerdote ascético visa exercer o seu domínio. A resposta para tal, fornecida pelo filósofo de Sils Maria, aponta que o exercício de domínio dele seria sobre “a vida mesma, de suas condições maiores, mais profundas e fundamentais” (GM/GM, III, 11, KSA 5.363). É a partir desse ensejo de dominação em relação à vida que o sacerdote promove uma valoração que nega a vida em sua imanência. O asceta realiza esta avaliação, nesse cenário, negando tudo que refere-se à imanência, ao devir e à transitoriedade em prol de um outro mundo, em prol de uma vida transcendente. Assim, em seu ensejo de dominação, concebe que a vida seria um

equivoco, um caminho errado, “que se *deve* refutar com a ação: pois ele *exige* que se vá com ele, e impõe, onde pode, a *sua* valoração da existência” (GM/GM, III, 11, KSA 5.362).

Dada, no entanto, a sua condição existencial, frente à nobreza guerreira, o sacerdote, como vimos, vale-se de uma relação com um grupo de sofredores, exercendo seu controle sobre estes, realizando uma inversão em relação aos valores nobres guerreiros. Dessa forma, para além do artifício da culpa, é necessário estabelecer uma nova perspectiva sobre as vivências desse grupo de dominados, garantindo um significado ao sofrimento. É justamente com a atribuição deste significado que o sacerdote propaga o domínio. A busca pela causa do sofrimento por parte dos dominados, nessa perspectiva, é voltada contra si mesmo. A primeira causa, assim, do sofrer é visto na culpa de suas ações, fazendo com que ele entenda a sua dor como punição:

“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!*...” Isso é ousado o bastante, falso o bastante: mas com isto se alcança uma coisa ao menos, a direção do ressentimento é — *mudada* (GM/GM, III, 15, KSA 5.375).

Por meio dessa garantia de significado do sofrimento, imputando a culpa ao próprio sofredor, o sacerdote ascético torna o doente inofensivo (GM/GM III 16, KSA 5.375). Assim, seguindo o raciocínio proposto pelo filósofo de Sils Maria, este sofredor encontra um meio de dar vazão à vingança e ao ressentimento que está no âmago de sua vivência. É capaz de encontrar uma interpretação que lhe garante uma resposta tanto ao seu sofrer quanto à sua fraqueza (NF/FP Começo do ano de 1888 14(29), KSA 13.232).

Com essa interpretação, o sacerdote ascético é considerado pelos doentes como um médico, um curandeiro. No entanto, o filósofo genealogista denuncia que esta é uma visão inapropriada para compreender este tipo, haja vista que a sua “medicação” é *parcial*, “curando” apenas o desprazer, não o sofrimento, ele mesmo, nem sua causa (GM/GM, III, 17, KSA 5.377). Assim, é como um *consolador* que o sacerdote existe. O filósofo de Sils Maria atribui a esta prática um *instinto curandeiro da vida*, o qual tentou manter um determinado tipo de vivente. A partir dessa perspectiva, Nietzsche examina as práticas com as quais o ascetismo se vale para combater esses sentimentos. Enumera, com isso, três maneiras de ser realizado: “o amortecimento geral do sentimento de vida, a atividade maquinal, a pequena alegria, a do ‘amor ao próximo’ sobretudo” (GM/GM, III, 19, KSA 5.384).

Neste horizonte, compreendemos duas posições fundamentais em relação ao ideal ascético. Em um primeiro plano, encontramos no sacerdote o elemento fundamental para a compreensão deste ideal, uma vez que é a partir dele que o ascetismo é manipulado para a sua dominação. Neste âmbito, o sacerdote sustenta a sua vida e faz do ascetismo o instrumento mais importante de sua existência, uma vez que é a partir deste ideal que ele conquista a massa dos sofredores. Apresenta-se para eles como um médico, é compreendido como tal, mas a análise genealógica demonstra que o sacerdote combate apenas o sofrimento, “*não a sua causa, não a doença propriamente*” (GM/GM III 17, KSA 5.377). Afinal, é com a perpetuação desta “doença” que o sacerdote exerce o seu domínio.

Em um segundo plano, o escravo necessita do sacerdote e do ideal ascético como forma de justificação de sua existência. Sem força suficiente para se manter, necessita de um guia, de um tipo mais forte em relação a ele, que o oriente. Por isso, é necessário que o sofredor creia e siga o ascetismo sacerdotal para que sua vida seja mantida. Nesse processo, o escravo, com a moralidade delineada pelo sacerdote, (1) vê sua fraqueza sendo ressignificada como virtude, (2) se compreende como digno de méritos por possuir tais “virtudes”, (3) recebe narcóticos para conseguir propagar a sua vida sofredora, (4) encontra uma resposta para este sofrimento em um mundo outro, (5) consegue ter esperança de que sua vingança contra os nobres seja justificada, através da crença em um mundo transcendente. Nesse panorama, podemos constatar, com a “fórmula geral” da terceira dissertação da *Genealogia da Moral*, que, para o sofredor, o ideal ascético expressa o desejo pelo nada, ou seja, o desejo por uma vida no além. No entanto, Nietzsche alerta-nos que este é um mal menor (GM/GM III 28, KSA 5.411), já que encobre a ausência da vontade, isto é, o “nada querer” (GM/GM III 28, KSA 5.412)²³.

²³ Duas questões finais merecem nossa atenção, neste tópico. Primeiro, atentamos, seguindo Sommer (2022, p.78) que Nietzsche, na *Genealogia da Moral*, não oferece, pelo menos de forma direta, um contra-ideal ao ascetismo, o que será feito em *Ecce Homo*, quando ele comenta a *Genealogia da Moral*. Atribui, neste momento, este contra-ideal a Zarathustra (EH/EH, Genealogia da Moral, KSA 6.353). Limita-se, no escrito polêmico, a indicar que a arte, enquanto *vontade de ilusão*, seria um melhor contraponto ao ideal ascético em relação à ciência, dado que esta repousa no mesmo solo dele (GM/GM, III, 25, KSA 5.402) O filósofo limita-se, no fim, a reconhecer os méritos do ideal ascético de atribuir significado ao “primeiro niilismo”, qual seja, aquele no qual a vida apresentava-se como incerta, contingente e absurda (cf. NF/FP Verão de 1886 — Outono de 1887 5(71), KSA 12.212). No entanto, o estado momentâneo pelo qual Nietzsche percebe o niilismo de seu tempo se caracteriza como um “em vão”, isto é: “tudo se mostra agora como se não houvesse de maneira alguma um sentido na existência, como se tudo fosse *em vão*” (NF/FP Verão de 1886 — Outono de 1887 5(71) KSA. 12.212). Desenha, nesse panorama, a exigência de uma nova postura que consiga suprir esta condição. No entanto, visando os limites de nossa discussão, com ênfase na *Genealogia da Moral*, não pretendemos ampliar o debate para explorar esta visão sobre a superação da condição apresentada.

Conclusão

A partir de uma investigação, portanto, do argumento desenvolvido da *Genealogia da Moral*, pudemos colocar à prova a hipótese que propomos como chave interpretativa. Seguindo o argumento de Nietzsche na obra em questão, conseguimos averiguar que nela o filósofo tanto apresenta-nos tipos de avaliação morais quanto as situa enquanto um conflito milenar — colocado sob a égide de uma questão da *grande política* — sobre a própria vida, de tal forma que os “tipos” que os engendram seguem uma perspectiva maquiavelana de maximização de potência. Dessa forma, o sacerdote ocupa um papel central no panorama proposto, justamente por ser aquele que mobiliza e justifica a vida de um grupo de subjugados em termos vingativos contra o tipo nobre guerreiro. Seguindo, então esta argumentação, defendemos a conformação de nossa hipótese, de que o domínio exercido pelo sacerdote sob o grupo de sofredores é colocado sob os panoramas de uma *política de domínio*, na qual há uma “economia” impulsiva de maximização da potência, mesmo que seja, no caso do grupo de escravos, realizada de forma cautelosa e com dosagens controladas.

A guerra de espíritos, portanto, é apresentada, na referida obra, em termos valorativos. Nesta polêmica, podemos conceber que Nietzsche insere, na *Genealogia da Moral*, o sacerdote em um panorama que reflete a condição de dominação sobre a vida — dada a vitória de seu “partido” —, compreendido sob os desígnios da grande política. Primeiro, esta obra apresenta as condições nas quais este conflito ocorreu em determinados momentos históricos, bem como qual “partido”, até então, saiu vitorioso dessas ocorrências. Segundo, nos coloca frente ao “armamento” do partido ascético ao apresentar a *culpa*. Mais especificamente, já polemizando com “doentes”, demonstra que a culpa é algo que veio a ser no animal humano quando este passou a viver em sociedade. Desmascara, com isso, a justificativa metafísica do sacerdote, que apreende o pecado como uma voz divina na consciência humana (EH/EH, *Genealogia da Moral*, KSA 6.352). Terceiro, faz com que compreendamos a articulação “política” dos seus adversários através do ideal que os guia, o *ascetismo*. Demonstra, assim, que não só a noção de culpa é um artifício sacerdotal, mas que há uma série de práticas através das quais ele exerce sua influência sobre o seu rebanho e como este consegue manter-se vivo através dessas recomendações.

Declaração de uso de IA

O autor declara utilizar ferramentas de inteligência generativa exclusivamente para apoio na revisão textual, incluindo sugestões de clareza, coesão e organização da escrita. As decisões conceituais, metodológicas e interpretativas são de responsabilidade do autor do artigo.

Declaração de contribuição dos autores

: conceitualização, redação do manuscrito original, redação - revisão e edição.

Declaração de financiamento

Não houve financiamento.

Declaração de disponibilidade de dados da Pesquisa

O autor afirma que o artigo publicado no SciELO Preprints procede à revisão bibliográfica enquanto método de pesquisa que analisa e sintetiza informações existentes, especialmente, em livros e artigos científicos sobre a filosofia de Nietzsche, objetivando identificar conceitos-chave, teorias relevantes, lacunas na literatura existente e propor interpretações originais acerca do pensamento do filósofo. Os dados concernentes ao artigo constam nas referências bibliográficas no final de cada texto, detalhando a procedência em notas de fim de página, disponibilizando assim todo o material utilizado na pesquisa.

Conflito de interesses

O autor declara que o artigo publicado no SciELO Preprints não apresenta conflito de interesses de ordem pessoal, comercial, acadêmica ou financeira que possa comprometer a objetividade e a integridade dos resultados da pesquisa publicada como artigo científico no SciELO Preprints.

Referências

ACAMPORA, C. D. Nietzsche's *On the Genealogy of Morality*: Moral Injury and Transformation. IN: STERN, T. (ed.). *The New Cambridge Companion to Nietzsche*. Cambridge: Cambridge University Press, pp.222-246, 2019.

AZEREDO, V. D. de. *Nietzsche e a dissolução da moral*. São Paulo: Editora Unijui e Discurso Editorial, 2003.

DENAT, C. F. Nietzsche ou a “política” como “antipolítica”. Tradução: Wilson Antonio Frezzatti Jr. In: *Cadernos Nietzsche*, [S.I], pp.41-71, 2013.

DROCHON, H. *Nietzsche's Great Politics*. Princeton: Princeton University Press, 2016.

DROCHON, H. Nietzsche's 'great politics' in the Context of the *Kaiserreich*. In: RUEHL, M.; SCHUBERT, C. (ed.). *Nietzsches Perspektiven des Politischen*. Berlin/Boston: Walter de Gruyter, pp.369-383, 2023.

FERRAZ, M. C. F. A Genealogia e suas vozes: o cordeiro e a ave de rapina. In: FREZZATTI JUNIOR, W. A.; PASCHOAL, A. E. (orgs.). *120 de Para a Genealogia da Moral*. Ijuí: Ed. Ijuí, pp.147-158, 2008.

GONÇALVES, L. F. X. *Genealogia do Estado e do Direito em Nietzsche*. Editora CRV: Curitiba, 2021.

HATAB, L. *Genealogia da Moral de Nietzsche: uma introdução*. Tradução: Nancy Juozapavicius. São Paulo: Madras, 2010.

ITAPARICA, A. O “indivíduo soberano” e o problema da agência na filosofia de Nietzsche. IN: ITAPARICA, A.; LOPES, R. *Leituras Nietzscheanas II*. Instituto Quero Saber: Toledo, pp.37-50, 2026.

JANAWAY, C. *Beyond Selflessness: Reading Nietzsche’s Genealogy*. Oxford: Oxford University Press, 2007.

LEITER, B. *Nietzsche on morality*. Routledge: London and New York, 2015.

MAQUIAVEL, N. *O Príncipe*. Tradução: Lívio Xavier. São Paulo: Editora Nova Cultural, 1996.

MARTON, S. *Extravagâncias: ensaios sobre a filosofia de Nietzsche*. 1. ed. São Paulo: Edições Loyola, 2014. (Sendas e Veredas).

MARTON, S. *Nietzsche: das forças cósmicas aos valores humanos*. São Paulo: Editora brasiliense, 1990. (Sendas e Veredas).

MARTON, S. *Nietzsche, “o Bom Europeu”*: a recepção na Alemanha, na França e na Itália. São Paulo: Editora Unifesp, 2022.

MARTON, S. Os valores da transvaloração dos valores. In: *Cadernos Nietzsche*, Rio de Janeiro/Recife/Santo André, 2025, pp.1-24.

MELO NETO, J. E. T. de. *Nietzsche à luz dos antigos: a Transvaloração dos valores*. Curitiba: Editora CRV, 2022.

MÜLLER-LAUTER, W. *A doutrina da vontade de poder em Nietzsche*. Tradução: Oswaldo Giacoia Jr. São Paulo: Annablume, 1997.

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

NIETZSCHE, F. *Assim falou Zaratustra: um livro para todos e para ninguém*. Tradução: Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2018.

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

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

NIETZSCHE, F. *Digitale Kritische Gesamtausgabe Werke und Briefe*. In: D’IORIO, P. (ed.). Paris: Nietzsche Source, 2009-. Disponível em: <http://www.nietzschesource.org/>.

NIETZSCHE, F. *Ecce Homo: como alguém se torna o que é*. Tradução: Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.

NIETZSCHE, F. *Fragmentos Póstumos: 1885-1887: vol VI*. Tradução: Marco Antônio Casanova. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2013.

NIETZSCHE, F. *Fragmentos Póstumos: 1887-1889: vol VII*. Tradução: Marco Antônio Casanova. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2012.

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

NIETZSCHE, F. *Humano, demasiado humano: um livro para espíritos livres*. Tradução: Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2005.

NIETZSCHE, F. *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe in 15 Bänden*. Berlin/München: Walter de Gruyter/ DTV, 1988. Herausgegeben von Colli und Montinari.

NIETZSCHE, F. *O Anticristo: maldição ao cristianismo*. Tradução: Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2016.

RISSE, M. The second treatise in *On the Genealogy of Morality*: Nietzsche on the Origin of the Bad Conscience. In: *European journal of philosophy*, pp.55-81, 2001.

SALANSKIS, E. O projeto nietzschiano de um cultivo europeu. Tradução: Ana Tereza Campos Souza In: *Estudos Nietzsche*, Vitória/Rio de Janeiro, pp.171-182, 2024.

SALANSKIS, E. Sobre o eugenismo e sua justificação maquiaveliana em Nietzsche. In: *Cadernos Nietzsche*, [S.I], pp.167-201, 2013.

SOMMER, A. U. Une vue d'ensemble sur la Généalogie de la morale. Traducteur: Emmanuel Salanskis. In: *Les Cahiers Philosophiques de Strasbourg*, Strasbourg, pp. 49-83, 2022.

Enviado: 12/02/2026.

Aceito: 16/05/2026

Pareceristas:

Ivo da Silva Jr.

<https://orcid.org/0000-0003-4171-8759>

João Tude de Melo Neto

<https://orcid.org/0000-0003-4752-6993>

Este preprint foi submetido sob as seguintes condições:

- Os autores declaram que os necessários Termos de Consentimento Livre e Esclarecido de participantes ou pacientes na pesquisa foram obtidos e estão descritos no manuscrito, quando aplicável.
- Os autores declaram que a elaboração do manuscrito seguiu as normas éticas de comunicação científica.
- Os autores declaram que estão cientes que são os únicos responsáveis pelo conteúdo do preprint e que o depósito no SciELO Preprints não significa nenhum compromisso de parte do SciELO, exceto sua preservação e disseminação.
- Os autores declaram que os dados, aplicativos e outros conteúdos subjacentes ao manuscrito estão referenciados.
- O manuscrito depositado está no formato PDF.
- Os autores declaram que a pesquisa que deu origem ao manuscrito seguiu as boas práticas éticas e que as necessárias aprovações de comitês de ética de pesquisa, quando aplicável, estão descritas no manuscrito.
- Os autores declaram que uma vez que um manuscrito é postado no servidor SciELO Preprints, o mesmo só poderá ser retirado mediante pedido à Secretaria Editorial do SciELO Preprints, que afixará um aviso de retratação no seu lugar.
- Os autores concordam que o manuscrito aprovado será disponibilizado sob licença [Creative Commons CC-BY](#).
- O autor submissor declara que as contribuições de todos os autores e declaração de conflito de interesses estão incluídas de maneira explícita e em seções específicas do manuscrito.
- Os autores declaram que o manuscrito não foi depositado e/ou disponibilizado previamente em outro servidor de preprints ou publicado em um periódico.
- Caso o manuscrito esteja em processo de avaliação ou sendo preparado para publicação mas ainda não publicado por um periódico, os autores declaram que receberam autorização do periódico para realizar este depósito.
- O autor submissor declara que todos os autores do manuscrito concordam com a submissão ao SciELO Preprints.