

O Jesus de Nietzsche: a ambigüidade de uma polêmica

Alexandre Marques Cabral*

Resumo:

O presente artigo tem como intuito primordial explicitar a ambigüidade constitutiva da abordagem nietzschiana de Jesus de Nazaré, que se refere ao fato de Nietzsche ter considerado Jesus como um tipo vital contrário ao cristianismo e, no entanto, ter considerado os dois como sintomas da *décadence*. Para entender esta aparente contradição, é mister que se defina o que Nietzsche entende por *décadence* e como tal conceito se manifesta pluriformemente em sua análise. Neste sentido, a *décadence* jesuânica refere-se a um tipo em declínio, que não faz do ressentimento um meio de conversão da cultura ao seu tipo vital em dissolução, como acontece com o cristianismo. Por isso, Jesus aparece como paradigma de um tipo de *décadence* que possibilita a gênese de uma real metamorfose tipológica, condição de possibilidade da superação do tipo fisiológico degenerado, que se tornou normativo no Ocidente desde Sócrates, e a aparição do além-do-homem.

Palavras-chave: *décadence*; vontade de poder; Jesus de Nazaré; cristianismo.

Nietzsche's Jesus: the ambiguity of a polemic

Abstract

The main goal of this article is to explicit the ambiguity constitutive of the nietzschean approach of Jesus of Nazareth. This ambiguity is due to the fact that Nietzsche considered Jesus as a vital type contrary to Christianity and, at the same time, considered them both as symptoms of decadence. In order to understand this apparent contradiction, it's key to define what Nietzsche understands as decadence and how this concept appears under multiple forms in his analysis. Considering this, Jesus' decadence refers to a declining type that doesn't use *ressentiment* as a mean to convert culture to his vital type in dissolution, as it happens with Christianity. Therefore, Jesus appears as the paradigm of a decadence type that enables the genesis of a real typological metamorphosis. This metamorphosis is the condition of possibility for overcoming the degenerated physiological type who has become the norm in the Western world since Socrates, and for the appearance of the overman.

Key-words: *decadence*; will to power; Jesus of Nazareth; christianism.

* Doutorando em Filosofia pela UERJ.

Introdução

A obra de Friedrich Nietzsche possui um traço notadamente anticristão. Ainda que sua primeira obra, *O nascimento da tragédia*, não tematize diretamente a visão cristã de mundo, seus pressupostos justificam a autocrítica nietzschiana empreendida no prefácio de 1886 elaborado para esta mesma obra. Tomando como ponto de partida a ideia de que o mundo “só se justifica como fenômeno estético” (GT/NT, “Tentativa de autocrítica”, §5), Nietzsche contrapõe seu pensamento inicial ao cristianismo. Isto porque o que Nietzsche entende nesta obra por mundo é a copertença de apolíneo e dionisíaco, “esses impulsos artísticos da natureza” (GT/NT, §2). A tensão entre estes impulsos configuradores do real insere no mundo um elemento de criatividade. O que o mundo é passa a ser resultado de um sempiterno processo criativo de formas, o que inscreve na semântica do real a necessidade da aparência, já que esta se contrapõe à ideia da presença de um matiz da realidade não devenida. À medida que o cristianismo alija de si a experiência do devir em nome de um plano metaempírico e ahistórico, Nietzsche percebeu que seu pensamento contradiz estruturalmente o cristianismo, o que lhe fez reconhecer o conceito de dionisíaco como essencialmente anticristão (GT/NT, “Tentativa de autocrítica”, §5).

O que possibilita a Nietzsche reinterpretar sua obra de juventude como anticristã é a tomada paulatina de consciência de que a disseminação e o fortalecimento da metafísica nos múltiplos matizes da cultura ocidental efetivaram-se através do cristianismo. Este passa a ser um dispositivo de potencialização do caráter corretivo e ressentido do pensamento filosófico iniciado por Sócrates e Platão, inicialmente tematizado em *O nascimento da tragédia*. Com Sócrates, teria surgido “aquela inabalável fé de que o pensar, pelo fio condutor da causalidade, atinge até os abismos mais profundos do ser e que o pensar está em condições, não só de conhecê-lo, mas inclusive de *corrigi-lo*.” (GT/NT, §15). Nesta obra, a metafísica é a voz da pretensão de correção do caráter “desfundamentado” do real, através da supressão do jogo agonístico que emerge da relação conflitiva entre apolíneo e dionisíaco. Ganha evidência então, para Nietzsche, que o cristianismo não só corrobora, como dissemina e fortifica a estratégia metafísica de anulação da contradição ontológica inerente ao princípio estruturador do mundo. Esta a razão por que, em *Além do bem e do mal*, Nietzsche caracteriza o cristianismo como “platonismo para o povo” (JGB/BM, “Prólogo”).

Ao mesmo tempo, a descoberta do "dispositivo-cristianismo" na disseminação da metafísica como princípio estruturador do Ocidente levou Nietzsche a caracterizar a

morte de Deus, em sua primeira versão, através de um aforismo que parodia a relação teológica entre as pessoas do Pai e do Filho. (cf. WS/AS, §84). Neste texto, Deus Pai aparece como guardião de um presídio e Jesus, como seu filho. Este negocia a salvação dos presos. Para isto, eles deveriam crer que ele é o filho do guardião. Em meio à conversa, um dos prisioneiros diz: “o guardião morreu agora, de repente”, o que leva os demais presos a não mais levarem em consideração o filho, abandonando-o em seguida. Não é à toa que quase todas as menções à morte de Deus nas obras publicadas, como no aforismo §343 de *A gaia ciência* e no prólogo de *Assim falou Zaratustra*, fazem menção direta ou indireta à experiência cristã de Deus. É que a morte de Deus necessariamente põe em jogo o poder de determinação da metafísica e, concomitantemente, do cristianismo. Porquanto a morte de Deus aparece como desafio incontornável para o desenvolvimento do pensamento nietzschiano, a problematização do cristianismo passa a ser imprescindível para sua crítica à metafísica. Se isto é patente ao longo de toda obra de Nietzsche, o mesmo não pode ser dito em relação às considerações nietzschianas acerca de Jesus. Há aí uma ambigüidade em questão tornada manifesta em *O Anticristo*. Tal ambigüidade não ocorre sem motivo. É que a figura de Jesus e a abordagem nietzschiana do cristianismo só se tornam claras, se for levado em conta sua crítica ao processo civilizatório ocidental, um dos elementos integrantes do projeto de transvaloração dos valores presente na obra tardia de Nietzsche.

O presente trabalho tem como intuito primordial apresentar a ambigüidade constitutiva da abordagem nietzschiana da figura de Jesus, a partir sobretudo de *O Anticristo*. Nesta obra, Jesus não se coaduna com o cristo dos cristãos. Ao mesmo tempo, assim como ocorre com o cristianismo, Jesus é um *décadent*. Como é possível, então, considerar Jesus e o cristianismo *décadents* e ao mesmo tempo concebê-los como opostos? Por que Nietzsche os diferencia, se ambos são niilistas? Para caracterizar a ambigüidade presente na abordagem nietzschiana de Jesus, deve-se indagar o que se entende por *décadence* e quais os principais elementos presentes neste conceito. A seguir, será necessário apresentar a *décadence* de Jesus e a do cristianismo. Por fim, precisa-se elucidar a compreensão nietzschiana do processo civilizacional ocidental, já que só à luz deste pode-se esclarecer a ambigüidade de Jesus, segundo a abordagem de Nietzsche.

***Décadence* e a psicofisiologia nietzschiana**

A caracterização nietzschiana de Jesus baseia-se essencialmente no conceito de *décadence* surgido na última fase da obra de Nietzsche. Na secção §31 de *O Anticristo*, Nietzsche diz ser Jesus um “tipo da *décadence*”, uma “mistura de sublime, enfermo e infantil” (AC/AC, §31). O que Nietzsche compreende por *décadence*, termo originário das análises literárias de Paul Bourget, pode ser inicialmente vislumbrado em duas passagens do mesmo livro:

Eu entendo a deterioração, já se nota, no sentido da *décadence*: meu argumento é que todos os valores que agora resumem o desiderato supremo da humanidade são *valores da décadence*.

Digo que um animal, uma espécie, um indivíduo está corrompido quando perde seus instintos, quando *escolhe*, prefere o que lhe é desvantajoso [...]

A vida mesma é, para mim, instinto de crescimento, de duração, de acumulação de forças, de *poder*: onde falta a vontade de poder, há declínio (Ibidem, §6).

Onde, de alguma forma, declina a vontade de poder, há sempre um processo fisiológico também, uma *décadence*. (Ibidem, §17).

Tratando-se do conceito fundamental na tematização nietzschiana do tipo jesuânico, o conceito de *décadence* é o primeiro a ser aqui inquirido. Por *décadence*, não se compreende um conceito moral, já que não serve para julgar tipos vitais à luz de critérios meta-históricos ideais. *Décadence* fala das malhas vitais de um determinado vivente. Sua respectiva estrutura orgânica não mais possui poder de sustentação, o que abre espaço para a derrocada de sua organização. Trata-se portanto de um conceito que abarca a pluralidade, pois a estrutura de um organismo vital necessita de elementos diversos para ser constituída. No entanto, a pluralidade decadente aparece diluída em sua organização. A totalidade, que engendrava unidade na pluralidade de elementos de um organismo, se vê diluída, sem um princípio endógeno de coesão. Como diz o aforismo §258 de *Além do bem e do mal*: “A corrupção como indicação de que no interior dos instintos ameaça a anarquia, e de que se encontra abalado o fundamento dos afetos, a que se chama 'vida': a corrupção varia segundo a forma de vida em que se manifesta” (JGB/BM, §258). Corromper, portanto, é dissolver o poder de estruturação de um tipo vital, o que gera caos nas formas organicamente engendradas. Porquanto a anarquia identifica-se com a caotização da estrutura que compõe um tipo vital, seu poder de atuação se dá sobre uma determinada conformação hierárquica. A totalidade orgânica, que caracteriza um certo tipo hierárquico, é enfraquecida e a pluralidade de

elementos anteriormente coesos passa a aparecer isoladamente. Como diz Nietzsche, em *O caso Wagner*, acerca da *décadence* literária e da *décadence* em geral:

Como se caracteriza *décadence* literária? Pelo fato de a vida não mais habitar o todo. A palavra se torna soberana a pula fora da frase, a frase transborda e obscurece o sentido da página, a página ganha vida em detrimento do todo – o todo já não é um todo. Mas isto é uma imagem para todo estilo da *décadence*: a cada vez, a anarquia dos átomos, desagregação da vontade, 'liberdade individual', em termos morais – estendendo à teoria política', direitos iguais para todos' (WA/CW, §7).

Em um primeiro momento, então, a *décadence* diz respeito à perda da hierarquia na estruturação de uma totalidade vital e ao conseqüente movimento de potencialização de “anarquia dos átomos”, que são os elementos que compõem uma certa totalidade orgânica. No entanto, em passagem anteriormente citada de *O Anticristo*, Nietzsche assinala que o indivíduo corrompido almeja o que lhe é desvantajoso. Isto determina a segunda característica do conceito nietzschiano de *décadence*, a saber, a busca por perpetuação de uma condição vital degenerada. Se a corrupção caracteriza a dissolução de um tipo vital, com a *décadence*, tal dissolução não se consuma, engendrando o derradeiro acaso. Na *décadence*, o tipo degenerado cria dispositivos para conservação de si, sem que transfigure seu estado vital. A questão que se impõe é: como um tipo vital almeja o que lhe é prejudicial? Como Nietzsche explica o fato de um vivente se autopreservar através de dispositivos que prejudicam a dinâmica de sua existência? Tais questões só podem ser abordadas, caso se leve em conta o conceito de vontade de poder, que, como visto anteriormente, se relaciona diretamente com a *décadence*. Na passagem de *O Anticristo* (§17) assinalada, Nietzsche diz: “Onde, de alguma forma, declina a vontade de poder, há sempre um processo fisiológico também, uma *décadence*”. O que é vontade de poder? Por que Nietzsche diz, em *O caso Wagner*, §7, que a *décadence* é “desagregação da vontade”?

À primeira vista, a expressão vontade de poder (*Wille zur Macht*) parece indicar a ânsia por controle inerente a práxis humana, seja no âmbito político, moral, religioso etc. Isto porque o conceito de vontade quase sempre foi compreendido como o ímpeto subjetivo mobilizador das ações humanas. Disto decorreria a idéia de que o poder almejado pela subjetividade seria idêntico ao controle do curso de alguma instância do real. Justamente esta compreensão é suprimida no conceito nietzschiano de vontade de poder. Por ele, Nietzsche compreende uma determinada dinâmica de realização

cosmológica. Como diz o aforismo §36 de *Além do Bem e do Mal*: “O mundo visto de dentro, o mundo definido e designado conforme o seu 'caráter inteligível'- seria justamente 'vontade de poder', e nada mais” (JGB/BM, §36). Não se trata, porém, de transpor para o mundo o caráter substancialista presente na subjetividade humana de matriz cartesiana, sede da estrutura volitiva para a tradição. A vontade de poder não é o uno de onde emerge o mundo por simples emanção. Pelo contrário, a vontade de poder diz respeito à lógica da superfície. Mas, por quê ? Como seria uma vontade desatrelada de uma subjetividade que a sustente?

O conceito de vontade de poder emerge na obra nietzschiana conectado essencialmente ao imperativo histórico da morte de Deus. Esta, não se define, por sua vez, como consequência de uma prova da inexistência de Deus. A morte de Deus assinala o acontecimento da dissolução do “em si” na constituição do mundo e, conseqüentemente, a supressão da possibilidade de perpetuação das metanarrativas que sempre estruturaram a compreensão metafísica de mundo (cf. HEIDEGGER, *Nietzsche II*, p. 209). Por isso, com a morte de Deus, “algum sol parece ter se posto, alguma velha e profunda confiança parece ter se transformado em dúvida” (FW/GC, § 343). À medida que Nietzsche identifica Deus, verdade e em si (supra-sensível) com a morte de Deus, o devir eleva-se à dignidade de semantema primário do mundo. Sem em si, as configurações do mundo passam a ser arranjos de caráter relativo que se estruturam o real, a partir do embate entre elementos relacionais distintos. Sem nenhuma instância em si para suportar a pluriformidade do mundo, a categoria de relação deixa de ser um acidente e torna-se essencial. Tudo é relação e a relação se dá através de um jogo agonístico de elementos plurais. Porquanto cada elemento deve impor-se, para configurar o mundo à sua maneira, Nietzsche o denomina de *força*, pois sua auto-imposição se dá em um jogo de afirmação e resistência às demais forças. Da agonística das forças emerge o que Nietzsche chamou de “estrutura social dos impulsos e afetos” (JGB/BM, § 12), ou seja, uma hierarquia que assinala o predomínio de uma força sobre as demais e a correspondente conformação do mundo. Não havendo instâncias metaempíricas, o mundo passa a conter “caos por toda a eternidade, não no sentido de ausência de necessidade, mas de ausência de ordem, divisão, forma, beleza, sabedoria.” (FW/G.C, §109), o que inviabiliza uma resolução definitiva do devir. Os arranjos ou constelações de forças geram totalidades relativas, já que qualquer totalidade está sempre aberta à entrada de novas forças, exigindo a perpetuação do embate e as

readaptações no respectivo arranjo. Disto emergem os dois significados básicos do conceito de vontade de poder.

Em um primeiro momento, vontade de poder é o modo próprio de ser de cada força. Não contendo fundamentação última, a força é volitiva ou pulsional porque deve auto impor-se no jogo agonístico com outras forças. O poder emerge da relação entre a intensidade de autoafirmação e as resistências as demais forças. (Cf. NF/FP 14(129) da primavera de 1888). Por outro lado, a vontade de poder assinala o despontar de um vetor sistematizador das relações entre as forças. O engendramento de uma totalidade conformativa através da hierarquização das forças deixa emergir um “afeto de comando” (JGB/BM, §19), que responde pela organicidade da malha vital e singulariza o ente em questão. Como diz Nietzsche: “o velho termo ‘vontade’ serve apenas para designar uma resultante, uma espécie de reação individual que necessariamente sucede a uma quantidade de estímulos, em parte contraditórios, em parte harmoniosos: – vontade não ‘atua’ mais, não move mais...” (AC/AC, §14). Sendo a vontade resultante do despontamento de uma hierarquia de forças, sua relação com o poder emerge do fato de cada vetor ou afeto de comando já expressão do poder de impor-se e resistir às forças contrárias. Estas duas concepções da vontade de poder já assinalam que todo singular experimenta o caráter de auto-superação (*Selbsterwindung*) da existência, à medida que o devir impõe a necessidade de intensificação da força concernente ao afeto de comando, para que a hierarquia seja mantida. Ao mesmo tempo, assinala o perigo do devir para um determinado singular: o devir coloca em jogo sua respectiva determinação. Caso a vontade de poder possua força de auto-sustentação, o devir será um meio de auto-potencialização. Caso contrário, ele e a pluralidade de forças serão fonte de aniquilação do singular.

A apresentação das principais características da vontade de poder nos permite compreender mais apropriadamente o conceito de *décadence*. Ela apareceu primeiramente como o processo mediante o qual uma hierarquia de forças se dissolve. Não se trata de aniquilação total da conformação de um certo vivente. Por isso, Nietzsche disse em passagem citada, que a *décadence* é a “desagregação da vontade” (WA/CW,§7). Isto significa: ela emerge quando uma determinada configuração da vontade de poder não mais consegue sustentar-se e abre o campo para a experiência de dissolução de sua respectiva estrutura hierárquica. O sentido ascensional da vontade de poder, cuja marca central é o acontecimento da auto-superação, é pervertido, o que abre espaço para o desenvolvimento de um tipo específico de vontade de poder, a saber, o

decadente. Neste, a dissolução das forças não possibilita sua transfiguração, ou seja, a gênese de outra conformação vital de acordo com o caráter auto-superador e ascensional da vontade de poder. Ela, pervertida, faz da *décadence* um imperativo para a existência. Não completando seu ocaso, agora, a vontade de poder decadente preserva o vivente em dissonância com sua dinâmica constitutiva. É uma vida que se conserva e se desenvolve às custas de sua própria vitalidade. Justamente isto abre as portas para a compreensão da psicofisiologia nietzschiana, que marcará sua metodologia essencialmente.

Por psicofisiologia, compreende-se a adjunção de dois conceitos inerentes à filosofia tardia de Nietzsche, a saber, psicologia e fisiologia. Não se trata de um amálgama entre duas ciências positivas modernas. Em sentido originário, psicologia e fisiologia dizem respeito à vontade de poder e às suas respectivas análises qualitativas. A qualidade da vontade de poder emerge da comparação de uma determinada configuração vital com as duas possibilidades intrínsecas de desdobramento da mesma: possibilidade ascensional e possibilidade decadencial. Neste sentido, Nietzsche define a psicologia como “morfologia e *teoria da evolução da vontade de poder*” (JGB/BM, §23). Isto recupera a ideia grega de *psyché*: a vitalidade do vivente que, a partir de si, afirma-se polimorficamente. Remetendo a psicologia para o desdobramento da vontade de poder e para a análise de suas respectivas formas, Nietzsche suspende o caráter positivo da ciência psicológica, elevando-a à questão das conformações vitais que estruturam e definem os viventes. Por outro lado, originariamente, o “fisiológico é o que determina de modo somático” o vivente (MULLER-LAUTER, W. “*Décadence artística e decadence fisiológica*”, p.94). A fisiologia ocupar-se-ia da constituição do corpo. Antes de ser definida positivamente pelas ciências médicas, a corporeidade diz respeito a um determinado aspecto da vontade de poder. Esta é corporal, à medida que o corpo é o movimento de corporificação que advém do embate das forças. Cada força “objetiva” incorporar as demais lhes submetendo à sua perspectiva de estruturação do todo. Deste embate emerge o corpo enquanto totalidade organizada por um vetor, ou seja, o “corpo é apenas uma estrutura social de muitas almas” (JGB/BM, §19). As forças (almas), quando estruturadas por um afeto de comando, geram um corpo de duração relativa. Nas palavras de Zaratustra: “O corpo é uma grande razão, uma multiplicidade com um único sentido, uma guerra e uma paz, um rebanho e um pastor” (Za/ZA, I, “Dos desprezadores o corpo”). Se a razão sempre foi o princípio de determinação do *logos* estruturador do mundo, o corpo é a grande razão, à medida que ele assinala que a ordenação do mundo se dá pela hierarquização das forças através de uma dinâmica

incorporadora. Vida é corpo enquanto cada existente deve, a cada vez, integrar, ou seja, corporificar e organizar uma multiplicidade de forças sob comando de um "pastor" (vetor).

A psicofisiologia nietzschiana elucida a qualidade da estrutura corporal do vivente. À medida que sua existência se perfaz de acordo com o imperativo da vontade de poder, que exige a sempiterna integração do devir como fonte de auto-superação de uma determinada configuração, o vivente possui saúde. A fraqueza no processo de geração de expansão de um certo tipo vital através da assunção do devir é sintoma de doença. Como correlato de um tipo fisiológico doente, o corpo pode ser considerado decadente. Isto mostra que, em última instância, a *décadence* conecta-se com uma qualidade corporal, isto é, psicofisiológica. É a partir desta perspectiva que Nietzsche aborda Jesus e o cristianismo.

Jesus e o cristianismo

A análise nietzschiana de Jesus não tem como objetivo reconstruir cientificamente suas características históricas. Não se trata, portanto, de inquirir os textos bíblicos através de algum método histórico-crítico, tão comum no labor teológico do século XIX. Rompendo a compreensão da época acerca do Jesus histórico, que engendrou a oposição ao "Cristo da fé", Nietzsche preocupou-se com a elucidação do "tipo psicológico do galileu", ainda reconhecível nos textos evangélicos, apesar da "mutilação e sobrecarga de traços alheios" (AC/AC, §24). Em primeiro momento, portanto, Nietzsche rompe a cientifização das interpretações bíblicas. Como ele diz em *O Anticristo*: "As histórias de santos são a literatura mais equívoca existente: aplicar-lhes o método científico, *na ausência de quaisquer outros documentos*, parece-me de antemão condenado ao fracasso – mero ócio erudito..." (Ibidem, §28) Neste sentido, Nietzsche reforça: "o que me importa é o tipo psicológico do Redentor" (Ibidem, §29). Este não pode ser encontrado senão nos evangelhos, apesar destes serem formados pela justaposição de traços vitais anódinos no tipo do Redentor. Esta consideração metodológica já coloca a abordagem nietzschiana no campo da psicofisiologia. O que interessa é o tipo de conformação vital denominado de Redentor. Quando aplicado a textos evangélicos, a psicofisiologia nietzschiana enxergará nestes textos sintomas de conformações vitais e avaliará suas respectivas qualidades.

A primeira característica de Jesus é encontrada no sermão do monte do evangelho de Mateus: "Eu porém vos digo: não resistais ao perverso; mas, a qualquer

que te ferir na face direita, volta-lhe também a outra” (Mt 5,39). Em Jesus justamente “o contrário de todo pelejar, de todo sentir-se-em-luta, tornou-se aí instinto: a capacidade de resistência torna-se aí moral” (AC/AC, §29). Em outras palavras: Jesus é o tipo vital “alérgico” à assunção da agonística inerente à existência. Disto se depreende a crítica nietzschiana à obra de Ernest Renan. Para este, Jesus é caracterizado tipologicamente como *herói* e *gênio*. O problema é que todo heroísmo pressupõe o enfrentamento do jogo agonístico das forças como “matéria-prima” para auto-afirmação do herói. A resistência e o enfrentamento são os “a priori” constitutivos do tipo heróico. Tampouco a genialidade seria própria a um tipo que não objetiva exaltar-se com grandes feitos e descobertas. Sem a ânsia por descobertas e por atos criativos de destaque e sem força para inserir-se na agonística do mundo, para imprimir neste as marcas de sua singularidade, Jesus foi caracterizado fisiologicamente como *idiota*. Nas palavras de Nietzsche:

Fazer de Jesus um *herói*! – E que mal-entendido é sobretudo a palavra 'gênio'! Nada de nosso conceito de 'gênio', um conceito de nossa cultura, tem algum sentido no mundo em que vive Jesus. Falando com o rigor do fisiólogo, caberia uma outra palavra aqui – a palavra 'idiota'.

Conhecemos um estado de doentia excitabilidade do *tato*, no qual se recua tremendo, ante qualquer contato, qualquer apreensão de um objeto sólido. Traduza-se um tal *habitus* psicológico em sua lógica derradeira – como ódio instintivo a *toda* realidade, como refúgio no 'inapreensível', no 'incompreensível', como aversão a toda fórmula, todo conceito de tempo e lugar, ao que é sólido, costume, instituição, Igreja, como estar em casa num mundo que já não é tocado por espécie nenhuma de realidade, um mundo apenas 'interior', 'verdadeiro', 'eterno'... (Ibidem, §29).

No lugar do herói e do gênio, Nietzsche põe a modalidade da idiotia para caracterizar fisiologicamente Jesus. Termo retirado da obra *O Idiota* de Dostoiévski, a idiotia não deve ser compreendida como adjetivo detrator de Jesus. O que Nietzsche entende por idiotia relaciona-se intimamente com o termo grego *idiotés*, cujo significado foi assumido no alemão erudito do século XVIII, a saber, “o leigo, desprovido de refinamento científico ou artístico, mas também o indivíduo 'original', alheio à realidade prosaica dos negócios e afazeres” (GIACÓIA JUNIOR, O. *Labirintos da alma*, p.73). Se Nietzsche assume a ideia de que Jesus possui originalidade por estar alheio a “todo conceito de tempo e lugar, ao que é sólido, instituição, Igreja”, isto não significa que Jesus seja um paradigma superior de vitalidade. A estruturação fisiológica

de Jesus diz o contrário. É comparada à “doentia excitabilidade do *tato*”, que recua ante um objeto sólido. A consequência é a fuga de toda solidez do real, produto de um “ódio instintivo à realidade”. A presença do ódio no tipo do Redentor não engendra práticas bélicas de aniquilação da realidade instituída, pois Jesus é “alérgico” às ações combativas que reproduzam o caráter agonístico do real. O ódio à realidade engendra o subterfúgio do mundo “interior”. A interioridade surge como sintoma da “extrema capacidade de sofrimento e excitação” (AC/AC, §30). Por sofrimento, não se compreende a dor casual gerada por uma doença qualquer. O sofrimento, desde *O nascimento da tragédia*, é compreendido ontologicamente. A partir da idéia de vontade de poder, inicialmente, a dor é gerada pela necessidade de rearticulação da malha vital que caracteriza um singular, a partir da assunção do devir. A própria agonística da existência gera o sofrimento manifesto na dissolução ou rearticulação de uma constelação da vontade de poder. Em outras palavras: o devir insere na vida o sofrimento, já que existir é ter de transformar-se, para reincorporar novas forças na malha vital de um determinado singular, para viabilizar sua auto-superação. Tal transformação é acompanhada de sofrimento, mesmo que em sentido positivo, qual seja, o sofrimento que gera a incorporação de novas forças e a conseqüente auto-superação do singular. Já no caso da decadência de um tipo vital, a dor aparece como sintoma de sua dissolução. Neste último sentido, o vivente pode conservar-se fugindo da conflitividade e vivendo em um “mundo interior”, como acontece com Jesus. Isto abrandava o desprazer e perpetua a conservação de um tipo incapaz de assumir a dinâmica conflitiva da vontade de poder. Por isso, diz Nietzsche:

A resolução instintiva de toda antipatia, toda inimizade, todas as fronteiras e distâncias do sentimento: a consequência de uma extrema capacidade de sofrimento e excitação, que já sente como insuportável desprazer (isto é, como nocivo, como desaconselhado pelo instinto de conservação) o opor-se, ter de opor-se, e acha beatitude (prazer) apenas em não resistir mais, a ninguém mais, nem à desgraça, nem ao mal – o amor como única, como última possibilidade de vida... (Ibidem, §30).

A tipologia do Redentor coloca em jogo a gênese da mensagem do amor de Jesus. No evangelho de João, Jesus diz: “Novo mandamento vos dou: que vos ameis uns aos outros; assim como vos amei, que também vos ameis uns aos outros. Nisto conhecerão todos que sois meus discípulos se tiverdes amor uns aos outros” (Jo 13, 34-35). Se o amor é o grande imperativo ético-existencial de Jesus, para Nietzsche, ele

emerge de uma condição fisiológica doentia. Incapaz de assumir a conflitividade inerente à vontade de poder, o tipo do Redentor encontra prazer em uma vida refugiada em uma interioridade alheia à solidez do real. Isto gera uma plenitude ligada a um tipo específico de prazer: aquele que surge da não resistência a nada e a ninguém. Este prazer faz do amor a “última possibilidade da vida”. Amar, neste sentido, é não contradizer o real e encontrar prazer em uma existência que possui um profundo “medo da dor” (Ibidem, §30). Disto surge outra característica de Jesus: a interiorização do Reino de Deus. Centro do *kérigma* (anúncio) jesusuânico, o Reino de Deus “não é nada que se espere; não possui ontem nem depois de amanhã, não virá em 'mil anos' - é a experiência de um coração, está em toda parte, está em nenhum lugar...” (Ibidem, §34). Trata-se de uma experiência pessoal, interior e imanente àquele que suprimiu a distância entre Deus e homem e sentiu a beatitude correspondente à superação da culpa (Ibidem, §33). Eis a redenção vivida e anunciada pelo Redentor: não uma fé, no sentido de um consentimento a uma certa doutrina, mas uma prática em que o vivente humano sente-se no céu, isto é, sente-se eterno. Como diz Jesus em outro texto evangélico que orienta a interpretação nietzschiana: “Não vem o reino de Deus com visível aparência. Nem dirão: Ei-lo aqui! Ou: Lá está! Porque o reino de Deus está dentro de vós” (Lc 17, 20-21). Disto se depreende a experiência jesusuânica do amor. No amor, a plenitude da experiência do reino é vivenciada e a decadência fisiológica do tipo vital que lhe anima é preservada, o que proporciona o prazer de uma interioridade que escapa da agonística do mundo.

Se as características acima assinaladas de Jesus o transformam em um tipo destituído de ressentimento, culpabilidade e espírito bélico, com o cristianismo, tudo será diferente. O cristianismo nasce com a atribuição de traços alheios a Jesus. Para Nietzsche, Jesus não é o Cristo dos cristãos. Melhor dizendo: “o tipo do redentor nos foi conservado apenas numa grande distorção” (AC/AC,§31). As condições históricas do desenvolvimento do cristianismo possibilitaram a distorção do tipo de Jesus. A comunidade cristã, em meio ao judaísmo, criou atributos que foram projetados posteriormente em Jesus, com finalidade de propaganda e guerra aos judeus. Surge a ideia do Cristo escatológico, de um Reino de Deus transcendente e das práticas fanáticas de Jesus, “o inimigo, mortal dos teólogos e sacerdotes” (Ibidem, §32). Se a boa nova de Jesus significa “que não existem mais oposições” e, por isso, o reino de Deus é um estado do coração, o Cristo dos cristãos será o anunciador de uma redenção futura, de um julgamento futuro, de uma promessa de eternidade futura e de uma

vingança também futura. Tudo que o “sublime decadente” Jesus negou, por gerar conflitos e perpetuar opiniões, agora é assumido como norte da mensagem cristã. O Jesus Redentor do coração humano transforma-se no messias bíblico cristão. Se Jesus morrera na cruz para mostrar a radicalidade de sua mensagem de não resistência, a cruz, para o cristianismo, tornou-se sinal de injustiça e de desculpa para vingar o mestre crucificado. Nas palavras de Nietzsche:

Jesus não podia querer outra coisa, com a sua morte, senão dar publicamente a mais forte demonstração, a prova de sua doutrina... mas seus discípulos estavam longe de perdoar essa morte – o que teria sido evangélico no mais alto sentido; ou mesmo de oferecer-se para uma morte igual, com meiga e suave tranquilidade no coração... Precisamente o sentimento mais “inevangélico”, a vingança, tornou a prevalecer. A questão não podia findar com essa morte: necessitava-se de “reparação”, “julgamento” (– e o que pode ser menos evangélico do que “reparação”, “levar a julgamento!”). Mais uma vez a expectativa popular de um Messias aparece em primeiro plano; enxergou-se um momento histórico: o “reino de Deus” vai julgar seus inimigos... Mas com isso está tudo mal compreendido: o “reino de Deus” como ato final, como promessa! Mas o evangelho fora justamente a presença, a realização, a realidade desse “reino de Deus”... (AC/AC, §40).

A perversão da mensagem evangélica de Jesus ganha corpo com Paulo. Com ele ganhou expressão a mensagem do Cristo ressurreto, o que transportou a imediaticidade da bem-aventurança experimentada por Jesus em promessa após a morte. Como diz Paulo aos coríntios: “E, se não há ressurreição de mortos, então, Cristo não ressuscitou. E, se Cristo não ressuscitou, vã é a nosso fé” (1 Cor 15, 13-14). Esta sentença mostra duas grandes perversões. Jesus afirmou uma prática e não uma fé; Paulo reduziu a mensagem de Jesus à fé e não à prática. Daí a sentença: “o homem é justificado pela fé, independentemente das obras da lei” (Rm 3,28). Ao mesmo tempo, a ressurreição transpõe para o além da morte a promessa da plenitude, o que contraria radicalmente a práxis de Jesus. Em outras palavras: “Paulo simplesmente deslocou o centro de gravidade de toda aquela existência *para trás* dessa existência – na *mentira* da Jesus ‘ressuscitado’” (AC/AC, §42). Isto já assinala a característica da abordagem nietzschiana de Paulo. Seu pensamento é condicionado por um tipo que necessita “inventar” um mundo supra-sensível como fonte de justificação da existência. A doutrina cristã da imortalidade da alma, a ascese religiosa, a práxis sacerdotal, a moral cristã são desta invenção. O problema é que a invenção metafísica de um mundo em si advém de uma constituição corporal doente, pois somente a incapacidade de assumir o

devir como fonte de elevação vital gera a necessidade de criar um outro mundo que justifique a estabilidade de um tipo fisiológico decadente. A relação entre metafísica e corpo pode ser entendida, à medida que o trasmundo sempre se identifica com um tipo de estabilidade que um determinado tipo corporal não consegue conquistar a partir da assunção do devir, pois justamente o devir torna-se insuportável para a preservação da auto-superação inerente à dinâmica da vontade de poder. Como diz Zaratustra: “Enfermos e moribundos, eram os que desprezavam o corpo e a terra e inventaram o céu e as gotas de sangue redentoras; mas também esses doces e sombrios venenos eles os tiraram do corpo e da terra” (Za/ZA, I, “Dos trasmundanos”). À medida que o céu (supra-sensível) é uma invenção do corpo e da terra (horizonte próprio de determinação da vontade de poder), o além nada mais é que “nada” (AC/AC, §43), uma ficção reguladora e perpetuadora de uma vontade de poder decadente. A diferença deste tipo de *décadence* em relação à idiotia de Jesus é que aquela faz da metafísica uma arma de combate. A todo custo seu tipo fisiológico deve ser preservado e a todo custo os demais tipos, os tipos em ascendência, devem ser anulados. Conclusão: a *décadence* cristã realiza-se através da vingança, do ressentimento, isto é, do combate a tudo que é ascendente e a todo tipo vital saudável. Nas palavras de *O Anticristo*: “Cristã é a hostilidade de morte aos senhores da Terra, aos 'nobres' – e, ao mesmo tempo, uma oculta, secreta concorrência (– deixam-lhes o 'corpo', querem apenas a 'alma') Cristão é o ódio ao *espírito*, ao orgulho, coragem, liberdade, *libertinage* do espírito” (Ibidem, §21). Se Paulo é o tipo que transforma a *décadence* pacífica de Jesus em *décadence* ressentida, o cristianismo será fiel a Paulo e se transformará em poderoso dispositivo de disseminação do tipo fisiológico ressentido e do conhecimento metafísico a ele correlato. Agora, o cristianismo transformou Cristo em signo legitimador de seu processo de conversão da cultura ao tipo vital ressentido.

As afirmações deste tópico mostraram a necessidade nietzschiana de distinguir dois tipos de *décadence*: a de Jesus e a do cristianismo. Qual o sentido desta diferenciação? Por que Nietzsche teve a necessidade de distinguir e opor Jesus e o cristianismo? Qual projeto está em jogo com esta abordagem? Será que Nietzsche está interessado com o simples exercício iconoclasta? Em *O Anticristo*, a crítica nietzschiana ao cristianismo é estratégica. O que está aí em jogo é a sua compreensão da superação do tipo vital decadente e a abertura de um horizonte vital em consonância com a dinâmica ascensional expansiva da vontade de poder. À medida que há uma relação radical entre o processo civilizatório ocidental, o cristianismo e a *décadence*, a análise

nietzschiana do cristianismo e de Jesus é um pressuposto para a consumação de sua proposta de transfiguração fisiológica dos referenciais decadentes do Ocidente. Como isto se articula, é o que deve ser agora esclarecido.

A tipologia jesuânica e o projeto civilizacional do Ocidente

As caracterizações tipológicas de Jesus e do cristianismo se inserem em um projeto bem delimitado: “que tipo de homem deve-se cultivar, deve-se querer, como de mais alto valor, mais digno de vida, mais certo de futuro” (AC/AC, §3). À medida que o lastro ontológico do vivente humano é a vontade de poder, é possível a colocação de que tipo de homem deve ser produzido, pois a vontade de poder não é algo em si, mas um princípio performático de conformação do vivente. Levando-se em conta o projeto civilizacional ocidental, não há progresso algum no que concerne à qualidade de sua existência. Antes, o caráter ascensional de vontade de poder foi obstaculizado pela idéia moderna de progresso e pelo tipo fisiológico que o sustenta (cf. Ibidem, §4). Justamente no processo de disseminação do malogro fisiológico na textura cultural do ocidente, o cristianismo possui um papel central. Se, como visto, o ressentimento é o que caracteriza sua práxis, seu problema maior é que tipo vital o cristianismo quer elevar à dignidade do altar. Nietzsche responde: “o animal doméstico, o animal de rebanho, o animal doente homem – o cristão...” (Ibidem, §3). Ao mesmo tempo que ressentimento cristão gera uma “guerra de morte contra esse tipo mais elevado de homem” (Ibidem, §5), o cristianismo conservou a todo custo “o que está maduro para o desaparecimento” (Ibidem, §7). A guerra ao tipo elevado de homem assinala o grande perigo do cristianismo: a compaixão. Por um lado a compaixão é um afeto depressivo, à medida que se opõe ao sentimento de elevação vital naquele que a sente. Ao sentir compaixão, a dor alheia torna-se a minha dor, o que gera um momentâneo esfacelamento da força estruturadora da vontade de poder que eu sou: “A perda de força que o padecimento mesmo já acarretou à vida é aumentada e multiplicada pelo compadecer” (Ibidem). Por outro lado, a compaixão obstaculiza a lei seletiva inerente à vontade de poder. Toda realização da vontade de poder se dá em um horizonte de finitude. À medida que o devir é um elemento central na estruturação das hierarquias das forças, a corruptibilidade torna-se um atributo da existência. A dissolução passa a dotar a vida de finitude. Neste sentido, se o jogo agonístico das forças não é aniquilado com a simples dissolução de um tipo vital específico, isto mostra que a aniquilação de uma determinada conformação vital abre espaço para sua reconfiguração. Ao mesmo tempo, a morte passa a

caracterizar a finitude da vontade de poder. A entrada de novas forças assinala o processo de diferenciação dentro de uma malha singular de poder. Isto é um tipo de morte, isto é, de dissolução necessária ao movimento auto-superador da vontade. Como diz Zaratustra: “Quem tem um fito e um herdeiro, quer a morte a tempo certo para o fito e o herdeiro” (Za/ZA, I, “Da morte voluntária”). Neste sentido, a morte assinala o motor da dinâmica auto-superadora da vontade de poder. Para superar-se, cada tipo vital, no tempo certo, deve vir-a-ser outro de si mesmo, o que deflagra uma diferenciação ontológica e a morte inerente à metamorfose em questão. Por outro lado, quando um tipo vital não pode mais ser sustentado devido à fraqueza do afeto de comando que determina a hierarquia de forças, é justo a dissolução completa desta malha vital em questão, para que possa acontecer sua transfiguração, a saber, a gênese de uma nova estruturação das forças. Por isso, a sentença de Zaratustra: “Livre para a morte e livre na morte, um sagrado negador quando não é mais tempo de dizer sim: entende, assim, melhor da vida e da morte” (Ibidem). A negação de um tipo vital que não tem mais força de sustentação do jogo agonístico da vontade de poder é um “sagrado não” necessário para a transfiguração da existência. Dizer “não” a um tipo vital que não suporta o jogo conflitivo das forças é ser conivente com o caráter seletivo da vontade de poder. O ocaso de um tipo degenerado de vontade de poder é necessário para a recuperação de sua dinâmica ascendente. Eis o sentido maior da seletividade da vida e da crítica nietzschiana à compaixão. Nas suas palavras:

Em termos bem gerais, a compaixão entrava a lei da evolução, que é a lei da *seleção*. Conserva o que é maduro para o desaparecimento, peleja a favor dos malogrados de toda espécie que *mantém* vivos, dá à vida mesma um aspecto sombrio e questionável. Ousou-se chamar a compaixão uma virtude (– em toda moral *nobre* é considerada fraqueza –); foi-se mais longe, fez-se dela *a* virtude, o solo e origem de todas as virtudes – apenas, é verdade, e não se deve jamais esquecer, do ponto de vista de uma filosofia que era niilista, que inscreveu no seu emblema a *negação da vida* (AC/AC, §7).

A compaixão preserva o degenerado e não abre a possibilidade para sua transfiguração. Trata-se, portanto, de um obstáculo, um entrave à vida. À medida que o “cristianismo é chamado de religião da *compaixão*” (Ibidem), ele preserva a todo custo o que deve padecer e torna normativo um tipo fisiológico que merece ser transmutado. O preço a ser pago para esta preservação é a aniquilação de outros tipos fisiológicos e a homogeneização das conformações vitais da civilização ocidental. Isto porque a

compaixão une-se ao ressentimento, o que faz do amor um sintoma de ódio a todo tipo de vontade de poder ascendente. Por causa da força do ressentimento, o cristianismo disseminou até às entranhas do Ocidente as condições necessárias para a perpetuação do tipo decadente e diminuiu o campo de desenvolvimento das manifestações vitais ascendentes. Por isso, a estratégia de Nietzsche será a de desconstruir os mecanismos de perpetuação da “lógica” cristã, reconduzindo suas manifestações ao “a priori” psicofisiológico do qual são traduções, para mostrar inicialmente o tipo vital que caracteriza as manifestações cristãs. Isto acelera a derrocada de sua condição decadente, abrindo as portas para sua transfiguração. Nas palavras de Zaratustra: “Possam vir uma trovoadas que sacuda da árvore todos esses frutos podres e bichados! Possam vir os pregadores da morte rápida! Seriam, para mim, as verdadeiras trovoadas e os sacudidores das árvores da vida!” (Za/ZA, I, “Da morte voluntária”). A desconstrução crítica é um lado da estratégia nietzschiana para a aceleração da derrocada de um tipo decadente que necessita morrer para transfigurar-se. Dizer não, “fazer não” é o meio favorável para fazer morrer um tipo degenerado e possibilita sua redenção.

O outro lado da estratégia nietzschiana na desconstrução do tipo fisiológico sustentador da civilização ocidental é mostrar a diferença entre Jesus e o Cristo dos cristãos. Como já assinalado, aparentemente, Jesus seria um tipo afirmativo da experiência da eternidade nos interstícios da “imanência vital”. Como visto, segundo Nietzsche, Jesus não possui ressentimento, não cria ulltramundos, não promete um reino celeste futuro e não dissemina esperanças transcendentais. Isto gera a ilusão de que Jesus seria um tipo afirmativo. No entanto, sua *décadence* faz-se patente, se nos lembrarmos que Jesus é “alérgico” à agonística das forças. Sua afirmação é ilusória, pois se caracteriza por meramente não querer contrapor-se ao real, para não colocar em jogo sua estabilidade vital. Neste sentido, Jesus é a voz do burro de Zaratustra, que “é paciente de coração e não diz nunca não”, que “não fala, a não ser para dizer sempre sim ao mundo que criou: assim glorifica o seu mundo” (Za/ZA, IV, “O despertar”, §2). Jesus e o burro dizem sim a um mundo que criaram, um mundo interior, que alija de si a agonística das forças. Sem seletividade, pressuposto da dinâmica da vontade de poder, Jesus e o burro se situam “além do bem e do mal”, porém, sua supressão da dicotomia metafísica de bem e mal ratifica a condição fisiológica da metafísica: o adoecimento e fraqueza da vontade de poder. O fato de um tipo vital não lançar mão de além-mundos não quer dizer que seja ele pleno de vitalidade. Destarte, Jesus perpetua a *décadence*

fisiológica. Mas, por que, então, Nietzsche interessou-se por realizar sua “psicologia do redentor”?

A condição fisiológica de Jesus não engendra ressentimentos. Por isso, sua *décadence* não gera a resistência aos tipos ascendentes vitais. O ódio não se transforma em princípio de estruturação das forças. Por outro lado, sua *décadence* pode ser considerada ingênua, pois ela “implica um movimento declinante em direção ao ocaso e ao nada e não o apego ferrenho e obstinado a si e a astúcia de autoconservação” (GIACÓIA JUNIOR, O. *Labirintos da alma*, pp.63-64). O tipo de Jesus, que se identifica com o tipo budista, cujos contornos não serão discutidos aqui, assume a decadência como processo de dissolução vital rumo à sua morte necessária, ou seja, sem oposição à necessidade do ocaso. Justamente esta característica da *décadence* jesuânica é importante para pensar o projeto de superação do esteio psicofisiológico enfermo norteador da civilização ocidental. Sua superação não é atingida pela mera negação teórica da *décadence*, mas sobretudo pela exaustão do vigoramento de um tipo enfermo de existência, que abre-se à sua possível metamorfose, a partir da consumação de sua dissolução, isto é, toda superação da *décadence* só se realiza com a assunção do ocaso “natural” da dissolução de um tipo em degeneração. A crítica nietzschiana ao cristianismo, portanto, não é meramente um discurso iconoclasta, mas a tentativa de corroborar a necessidade de dissolução total de um tipo em degeneração fisiológica. Auxiliar o ocaso do cristianismo é abrir as portas para a possibilidade de regeneração do esteio fisiológico da cultura ocidental. Isto torna Jesus um paradigma para o cristianismo. Este consumaria seu processo de dissolução, caso não resistisse através do ressentimento ao declínio de sua hierarquia de forças. Jesus é paradigmático no que concerne ao sentido “positivo” que a *décadence* pode ter: não tentar conservar-se a todo custo, mas morrer no tempo certo, abrindo-se à possibilidade da sua redenção fisiológica.

Porquanto o objetivo primordial deste trabalho é o de assinalar a ambigüidade constitutiva da abordagem nietzschiana de Jesus, o percurso atravessado até aqui nos possibilitou consumir a proposta almejada. Nietzsche considera Jesus um decadente, porém, sua decadência é modelar para o cristianismo e para a civilização ocidental, à medida que Jesus não engendrou dispositivos de manutenção e disseminação da degeneração fisiológica que o acometia. Isto possibilita pensar em uma *décadence* que acompanha, sem ressentimento e ódio, o caminho declinante de um tipo vital em dissolução, favorecendo o surgimento de uma reconfiguração qualitativa na hierarquia

das forças que o define. Justamente isto corrobora o projeto nietzschiano da transvaloração dos valores, posto que favorece o surgimento do tipo fisiológico saudável do qual Nietzsche, na última fase de sua obra, se fez arauto: o além-do-homem. Ainda que este tema aqui não seja desenvolvido, pode-se concluir que o tipo decadente que é Jesus favorece ao partejamento do além-do-homem. Jesus é doente, porém, favorece a gênese deste tipo vital saudável mais elevado.

Referências Bibliográficas

- A BIBLIA SAGRADA. São Paulo: Sociedade Bíblica do Brasil, 1998.
- CASANOVA, Marco Antônio. *O instante extraordinário: vida, história e valor na obra de Friedrich Nietzsche*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2003.
- GIACÓIA JUNIOR, Oswaldo. *Labirintos da alma: Nietzsche e a auto-supressão da Moral*. Campinas: Ed. Unicamp, 1997.
- HEIDEGGER, Martin. A palavra de Nietzsche "Deus morreu". In: *Caminhos de Floresta*. Trad. André Sá. Lisboa: Calouste Gulbekian, 2002.
- _____. "A essência do niilismo". In: *Nietzsche: Metafísica e niilismo*. Trad. Marco Antônio Casanova. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2000.
- _____. *Nietzsche I*. Trad. de Marco Antônio Casanova. São Paulo: Forense Universitária, 2007.
- _____. *Nietzsche II*. Trad. de Marco Antônio Casanova. São Paulo: Forense Universitária, 2008.
- MASSUH, Victor. *Nietzsche y el fin de la religión*. Buenos Aires: Ed. Sudamerica, 1976.
- MÜLLER-LAUTER, Wolfgang. *A doutrina da vontade de poder de Nietzsche*. Trad. de Oswaldo Giacóia Júnior. São Paulo: Annablume, 1997.
- _____. "Décadence artística enquanto decadence fisiológica. A propósito da crítica tardia de Friedrich Nietzsche a Richard Wagner". Trad. de Scarlett Marton. In: *Nietzsche na Alemanha*. São Paulo: Discurso editorial/Unijuí, 2005.
- NIETZSCHE, Friedrich. *Sämliche Werke. Kritische Studienausgabe*. Edição organizada por Giorgio Colli e Mazzino Montinari. 15 Vols. Berlim: Walter de Gruyter, 1967-1978.

_____. *Além de bem e mal: Prelúdio a uma filosofia do futuro*. Trad. de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2005.

_____. *Assim falou Zaratustra: um livro para todos e para ninguém*. Trad. de Mário da Silva. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003.

_____. *A Gaia Ciência*. Trad. de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2003.

_____. *O Caso Wagner: Um problema para músicos / Nietzsche contra Wagner: Dossiê de um Psicólogo*. Trad. de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 1999.

_____. *Ecce Homo*. Trad. de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2005.

_____. *Crepúsculo dos Ídolos*. Trad. Marco Antônio Casanova. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2000.

_____. *Humano, demasiado humano vol. II*. Trad. de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.