

O tipo sacerdotal asceta e a política do sentido: abordagem a partir de Para a genealogia da moral, de F. Nietzsche.

The type priestly ascetic and the politics of meaning: an approach based on the book “On the Genealogy of Morals”, by F. Nietzsche.

*Flávio Augusto Senra Ribeiro**

Resumo

O presente artigo apresenta a posição do filósofo Nietzsche em relação ao tipo sacerdotal asceta para além da mediação da religião. A referência principal da abordagem aqui apresentada está contida na obra *Para a genealogia da moral*. Nesse escrito de 1887, o sacerdote é compreendido como o mediador e impulsionador do ideal ascético segundo o qual a política de sentido para o sofrimento obrigou a produção de um mundo outro para abrigar a referência última do mundo verdadeiro e a moral tal qual a concebemos na tradição ocidental.

Palavras-chave: *Nietzsche, tipo sacerdotal, ascetismo.*

Abstract

This article presents the position of the philosopher Nietzsche regarding the type priestly ascetic beyond the mediation of religion. The main reference of this approach is the work of Nietzsche, *The Genealogy of Morals*. At this writing, 1887, the priest is understood as the mediator and also the booster of the ascetic

⁶ Mestre em Ciência da Religião pela UFJF (1998). Doutor em Filosofia pela Universidade Complutense de Madri (2004). Professor do Departamento de Ciências da Religião da PUC Minas. Texto publicado com o apoio do PROSUP Cursos novos/CAPES. Contato: flaviosenra@pucminas.br
Artigo recebido em 31/03/2013. Aprovado em 07/08/2013.

ideal according to which the policy of meanings for the suffering forced the creation of another world to host the ultimate reference of the real world as well as moral as it is conceived in the Western tradition.

Keywords: *Nietzsche, priestly type, policy of meanings, ascetic ideal.*

1. Considerações iniciais

Na obra de Nietzsche,¹ o tipo sacerdotal tem um lugar que não propriamente se restringe ao aspecto religioso. Trata-se mais amplamente de uma abordagem relativa ao tipo que, frente ao problema da existência e do sofrimento, assume o papel preponderante do “mediador” da política de sentido. Portanto, a perspectiva de Nietzsche sobre o tipo sacerdotal, acompanhando a posição de G. Morel (1968, p. 513-538), aponta para uma análise da cultura ocidental na qual o sacerdote asceta, de perfil reativo², se destaca como o *promotor* de tal civilização a partir da oferta de meios e fins que garantem sentido a uma vida que é tomada em si mesma como carente de sentido, ordenamento ou fim. Assim considerado, a figura do sacerdote asceta aqui apresentada está para além da mediação da religião, configurando-se o tipo sacerdotal

¹ O estudo que aqui se apresenta está centrado na obra de Nietzsche, *Para a genealogia da moral*, concluída em 1887, em Sils-Maria. Particularmente, o artigo se detém na Terceira Dissertação da referida obra. Segundo afirmou o seu autor em *Ecce Homo, Para uma Genealogia da Moral* contém uma psicologia do sacerdote. O tema do sacerdote não foi exclusivamente tratado nesta obra. O leitor poderá encontrar outras referências à figura do sacerdote e suas variações na filosofia e ciências em obras como *Assim falou Zaratustra*, particularmente o discurso intitulado “Dos sacerdotes”; em *Além do bem e do mal*; em *A gaia ciência*, com destaque para o quinto livro; *Crepúsculo dos ídolos*; *O anticristo*; e, ainda, os textos póstumos de 1880-1888. Não é objetivo aqui detalhar a variação contida nestas abordagens nem afirmar que se trata de uma consideração que se aprofunda ou se complementa. Veja-se o esclarecedor capítulo de Didier Frank, em *Nietzsche et l'ombre de Dieu*, sobre a transvaloração sacerdotal, p. 429-457. Sobre a relação entre o Cristo e o Anticristo, veja o artigo de Souladié, 2011, p. 253-279.

² Recordando Deleuze (1996, p. 214-215), Nietzsche reconhece nas religiões aspectos afirmativos e reativos. Um exemplo de afirmação estaria, por exemplo, em Dioniso. O próprio Cristo, também estaria isento de ressentimento, atesta Nietzsche de modo muito claro em *O Anticristo*, §§ 33-35. Contudo, isso não significa que esses aspectos afirmativos nas religiões não tenham sido subjugados pelos aspectos reativos, destaca o pensador francês. As categorias *ativo* e *reativo* fazem parte de uma importante análise que faz Deleuze, no capítulo segundo da obra mencionada, configurando-as como referencial para a interpretação de questões relativas à teoria das forças na doutrina nietzschiana do eterno retorno e da vontade de poder.

como o tipo responsável pela produção, manutenção e difusão da política de sentido então criticada por Nietzsche e contra a qual o filósofo clama por uma transvaloração dos valores³. Tal como afirma Ansell-Pearson, “o ascetismo implica qualquer prática que coloque a autonegação no centro de sua concepção de vida” (1997, p. 154). Por isso, continua o autor, “seria engano supor que Nietzsche se opõe completamente às práticas ascéticas, pois a espécie de grandeza que ele aprecia requer sacrifício e autodisciplina” (Ansell-Pearson, 1997, p. 154). Portanto, a política de sentido do tipo sacerdotal que aqui se encontra sob a análise nietzschiana é abordada como portadora de um ideal ascético reativo⁴, esse “complexo do ressentimento e da má consciência (...) exprime a vontade que faz triunfar as forças reactivas” (Deleuze, 1996, p. 217), um instrumento de elevada espiritualidade. Para compreender esse caráter ascético reativo, distinto de outros aspectos que aqui não serão mencionados como um tipo de ascese criativa e afirmativa⁵, pode-se recorrer ao tipo teórico representado pela tradição de pensamento ocidental, marcado pela sobreposição do transcendente sobre o imanente, do imutável sobre o mutável e o devir, da verdade absoluta sobre as perspectivas relativas. Para Nietzsche, Sócrates, por exemplo, representa o tipo sacerdotal perfeito, como o tipo do homem *teórico*.⁶ Ao criticar a perspectiva

³ Com tal afirmação não se quer reduzir o alcance que tem a abordagem de Nietzsche sobre a religião. Como afirma o §24 de *O Anticristo*, a obra *Para uma genealogia da moral* representa uma virada quanto ao conhecimento religioso e moral. Essa dupla relação representa a interna vinculação entre o saber filosófico e religioso, chamemo-lo, saber cultural da tradição ocidental, tomando-o aqui como alvo preferencial da reflexão nietzschiana em seu conjunto. Como afirmara Fink (1988, p. 141), a suspeita de Nietzsche recaí sobre filósofos, religiosos e moralistas. Trata-se de uma suspeita dirigida a um processo de envenenamento da vida, tornando-a “tolerável aos fracos” e oprimindo os fortes.

⁴ Sousa (2009) diferencia o uso do termo asceta no pensamento nietzschiano. Se por um lado confirma a crítica filosófica nietzschiana contra os valores reativos, destaca, em Nietzsche, a valorização de uma elevada disciplina do espírito, embora sem aspiração à transcendência. Para Sousa, op cit, p. 17, revelam essa ascese afirmativa, termos como “auto-superação”, “disciplina”, “dureza consigo mesmo”, “desapego” e “domínio de si”, entre outros. Foi acompanhando esse entendimento que ao longo do artigo se produz inclusive alguma aparente tautologia quando do uso da expressão ascetismo reativo. Também Fink, (1988, p. 144) realça os distintos aspectos do asceta a partir da obra *Para uma genealogia da moral*.

⁵ Veja-se, para aprofundamento desse aspecto Sousa (2009). Veja-se também: Sousa (2006).

⁶ A esta questão, remeto o leitor às páginas de *O nascimento da tragédia*, particularmente os §§ 9-15. Entre muitas referências ao problema que é Sócrates, sugiro ainda a leitura do capítulo de *O Crepúsculo dos ídolos* que aborda esta questão e que traz como título essa questão.

teórica do socratismo, Nietzsche⁷ atesta que, no sentido estrito do termo, a civilização ocidental não enfrentou o problema da verdade⁸ tratando-a como algo para além do mundo e da vida, conformando uma concepção metafísica dualista⁹, científica, moral e religiosa.¹⁰ A política de sentido do tipo sacerdotal asceta implica propor o além, o absoluto, o transcendente, tomados em um sentido espiritualista, descorporificado e deshistoricizado, portanto, como ideal¹¹, como sentido que salva o humano da dor das incertezas, contradições e efemeridade da vida. A metafísica dualista se apresentou, nestes termos, como salvadora da enfermidade de uma vida que prefere o nada, essa marca da doença que se apresentou, contraditoriamente, como saúde e verdade absoluta.

O sacerdote asceta (Nietzsche, *Para a genealogia da moral*, III, § 11), expressão cara à obra *Para a genealogia da moral*¹², desempenha um papel fundamental na filosofia nietzschiana, principalmente no que diz respeito ao diagnóstico da existência humana na esteira do pensamento schopenhaueriano¹³. Particularmente, aqui se tem em vista o pensamento quanto à moral da compaixão e da ascese frente

⁷ Nietzsche, *Sämtliche Werke*. Conforme o caso, serão indicados o título da obra, seguido da seção e do parágrafo. Noutros casos poderão ser indicados o título da obra com o título do capítulo, discurso ou seção. Nesta citação, em particular, remete-se o leitor a *O nascimento da tragédia*, §§ 9-15, e a *Crepúsculo dos ídolos*, “O problema de Sócrates”.

⁸ Veja-se, neste particular, a afirmação presente no prólogo de *Ecce Homo*, segundo a qual o problema da verdade não foi ainda enfrentado. Veja-se sobre o tema da verdade o indispensável estudo de Granier (1966).

⁹ Como afirma Sousa (2009, p. 16), “ao chamar sem rodeios, de metafísico o ideal ascético o filósofo percorre toda uma concepção de valores advindos de determinado tipo de avaliação sobre a vida”.

¹⁰ Tomada pela perspectiva religiosa, entende Souza, op cit. p. 16, o termo ascese “ganhou conotação espiritual e arrastou consigo outros tipos de perspectiva: a da Filosofia e a da ciência. Assim, afirma Sousa, o filósofo alemão entendeu que “a ciência e a Filosofia praticam o ideal ascético”.

¹¹ Giacoia Júnior (2007, p. 13-45) oferece uma abordagem bem fundada sobre a crítica de Nietzsche à metafísica fundada pelo platonismo e sua crise como lógica da catástrofe. O autor enfrenta o problema no âmbito da catástrofe da cultura moral cristã ascética e das categorias da razão, desaguando o projeto ocidental em decadência dos valores supremos, o que se faz notar com destaque na produção do pensamento pós-moderno. Versão atualizada desta reflexão: Giacoia Júnior (2013, p. 208-255).

¹² Para que o leitor tenha acesso a uma visão relativamente ampla dos problemas que atravessam essa obra, recomenda-se consultar: Paschoal (2005); Paschoal; Frezzati Jr (2008).

¹³ Veja-se sobre a relação entre Nietzsche e Schopenhauer a respeito da questão do ideal ascético sacerdotal, particularmente sobre a questão da vontade de nada, Brusotti (2000, p. 3-34).

ao diagnóstico do fundamento da vida como vontade¹⁴. Segundo Nietzsche, o tipo sacerdotal asceta aparece de maneira regular e universal em quase todas as épocas e lugares — não pertence a nenhuma raça determinada, floresce em todas as partes. Portanto, esse tipo atende a uma necessidade de primeiro nível, ou seja, deve se tratar de um interesse da própria vida. Neste sentido, pode-se notar que, ao falar da política de sentido operada pelo sacerdote asceta, considerando a abordagem nietzschiana, se está referindo a algo para o qual a cultura ainda não chegou a elaborar de outra forma daquela que se vê expressa nos ideais ascéticos. Essa avaliação apresenta Nietzsche ao final de sua obra *Para a genealogia da moral*, quando afirma que até o momento o ideal ascético se apresentou até então como o único ideal (cf. Nietzsche, *Para a genealogia da moral*, III, § 28).

Quando se afirma que o discurso sobre o sacerdote, em Nietzsche, está intimamente ligado ao ascetismo reativo, deve-se entender que este tem na política de sentido do ideal ascético “não apenas a sua fé, mas também sua vontade, seu poder, seu interesse” (Nietzsche, *Para a genealogia da moral*, III, § 11). Nesse sentido, o tipo sacerdotal tem seu direito a existir na dependência humana de tal ideal e no papel que esse tipo desempenha na constituição da política de sentido face ao sofrimento da vida. A chave da política de sentido posta pelo tipo sacerdotal compreende a vida em relação à outra existência, completamente distinta desta e da qual é antitética e excludente. Como se pode compreender da leitura do texto nietzschiano em pauta, no caso da vida ascética reativa, a vida é considerada como uma mera passagem, um estágio necessário destinado a realizar-se em outra existência. O asceta reativo trata a vida como um caminho errado que, portanto, deve ser corrigido. Esta é a marca fundamental da política de sentido do tipo sacerdotal asceta.

Na obra *Para a genealogia da moral*, a terra é identificada como astro autenticamente ascético — um rincão cheio de criaturas descontentes, presunçosas e repugnantes, totalmente incapazes de

¹⁴ Não se trata, para o que concerne ao objetivo deste artigo, determo-nos neste aspecto. Veja-se Silva (2010) e ainda Silva; Ribeiro (2010).

liberar-se de um profundo fastio de si mesmas, da terra e da vida. Fica evidenciado que na vida ascética reativa, segundo o filósofo, predomina uma autocontradição, pois grassa aí um ressentimento¹⁵ e uma vontade de poder que querem apoderar-se não de algo existente na vida, mas da própria vida, de suas mais fortes e radicais condições. Segundo Nietzsche, nela encontra-se o intento de empregar a força para cegar as fontes da força; nela o olhar se torna rancoroso e pérfido contra o florescimento fisiológico, contra a beleza e a alegria. Em oposição a isso, destaca Nietzsche que o asceta reativo busca um bem-estar no fracasso, na atrofia, na dor, na desventura, no feio, na negação de si, na autoflagelação, no auto-sacrifício.

O texto que segue pretende desenvolver esta perspectiva demonstrando como, em *Para a genealogia da moral*, desenvolve-se a abordagem nietzschiana particularmente crítica com uma cultura de negação da vida que tem no tipo sacerdotal asceta o principal fomentador e moderador das políticas de sentido.

2. Religião¹⁶ e temor

A existência do tipo sacerdotal asceta em suas manifestações religiosas, filosóficas, científicas, políticas e artísticas, tal como o vai expressando o filósofo no texto da terceira dissertação de *Para a Genealogia da Moral*, leva Nietzsche a questionar sobre a necessidade que o mantém como ideal predominante na cultura moderna ocidental. Segundo o filósofo, essa necessidade está ligada à busca de uma justificativa para a própria existência, um sentido para o problema do sofrimento que acaba fundando a máxima

¹⁵ Sobre a elaboração de Nietzsche a respeito do termo ressentimento e sua dívida para com a literatura de Dostoiévski, veja-se Paschoal (2010, p. 201).

¹⁶ O tema da religião não é marginal na produção nietzschiana. Essa é uma realidade que os estudos sobre Nietzsche não podem ocultar, embora se deva trabalhar mais decididamente para evitar uma visão estereotipada que não faz jus à variedade e complexidade dos aspectos levantados pelo filósofo alemão. Crespo (2009) destaca como o significado da religião foi encarada por Nietzsche. Por esta via desenvolve a interna relação que o tema da religião estabelece com a ciência, a filosofia, a moral e a arte. Focada na obra *Para além do bem e do mal*, §§ 49, 56, 58-62, Crespo distingue as atitudes religiosas, suas vantagens e inconvenientes, identificadas por Nietzsche e que podem ser identificadas ora por um sentido de agradecimento, ora por temor.

ideação ascética: a dualidade do mundo em mundo aparente e mundo verdadeiro. Isso revela que o alvo da crítica nietzschiana está posto sobre uma política de sentido que se desenvolveu em distintos campos da cultura e, sobretudo, que a moderna sociedade ocidental pouco ou quase nada alterou a chave de leitura ascética como tipo de valoração da vida.

Para compreender como se forja em nossa tradição ocidental esta política de sentido ascético-reativa, faz-se necessário acompanhar o filósofo nos passos que o levam ao entendimento sobre a formação da valoração dualista que rege tal sentido.

Um ponto a ser considerado está associado à questão da produção de ídolos como parte da maquinaria de produção das políticas de sentido do ideal ascético. Nietzsche está entre os autores que entendem ser o temor e a dívida em relação aos antepassados a origem do sentimento que leva à criação de ídolos como o em si, o bem, a verdade ou a finalidade. Neste espectro, o conceito “Deus” da tradição teológico-metafísica dualista aparece como síntese dessa demanda humana por um fundamento transmundano, eterno e imutável. O conceito “Deus” assim projetado, tomado aqui como ídolo, representa a máxima ideação da política de sentido do ascetismo sacerdotal reativo. Alguns comentadores¹⁷, particularmente os que se ocupam da recepção do pensamento de Nietzsche pelo cristianismo, estão de acordo em que nessa questão se encontra uma chave de leitura para a filosofia nietzschiana, particularmente quanto ao estudo sobre a religião neste autor e sua relação com a cultura moderna. De onde pode ter surgido o conceito “Deus”? Esta é também uma pergunta que faz Nietzsche, entre autores daquele mesmo período que marca o século XIX. E, como outros estudiosos sobre essa questão na mesma época, também Nietzsche se deixa

¹⁷ É sabido que a pesquisa que se vem desenvolvendo privilegia a análise da recepção pelo pensamento cristão em relação à abordagem nietzschiana. Convivem hoje no interior do cristianismo uma posição de rejeição radical com uma posição de abertura dialogal em relação ao pensamento de Nietzsche. No presente texto, particularmente, destacam-se, segundo o ponto de vista aqui assumido e mencionado, para esta tomada de posição dialogal, alguns artigos e obras dos mencionados autores. Duval (1969, 1972, 1974, 1976). Além do já mencionado artigo de Georges Morel, o leitor poderá conferir, ainda, Morel (1970); De Paul Valadier, as obras que mais impactam este estudo são: Valadier (1974, 1975, 1991, 2000, 2004, 2006).

influenciar pelos estudos advindos das ciências sociais e históricas, revelando seu interesse comum pelas sociedades arcaicas. Destaque-se que, para Nietzsche, as sociedades arcaicas são fundadas sobre o temor (*Furcht*) e a ausência de gratuidade (*Umsonst*). Como destaca o próprio filósofo:

Dentro da originária comunidade de estirpe (...) a geração vivente reconhece sempre, em relação à geração anterior, e, em especial, em relação à mais antiga, a fundadora da estirpe, uma obrigação jurídica (...). Reina aqui o convencimento de que a descendência subsiste graças tão somente aos sacrifícios e às obras dos antepassados – e que isso deve ser pago com sacrifícios e com obras. Aqui se reconhece assim uma dívida, a qual cresce constantemente pelo fato de que esses antepassados, que sobrevivem como espíritos poderosos, não deixam de conceder à linhagem novas vantagens e novos préstimos, advindos de sua força. (Nietzsche, *Para a genealogia da moral*, II, § 19).

Para o interesse em se manter o entendimento de como se opera e constitui a política de sentido operada pelo sacerdote asceta, tem-se no fragmento acima exposto uma hipótese segundo a qual a noção de divindade atende a uma exigência da natureza social dos seres humanos. Segundo a hipótese apresentada por Nietzsche, à medida que a dívida se avoluma, ou seja, à medida que a estirpe se torna mais forte e vitoriosa, tanto mais se sente devedora. Os antepassados das estirpes mais afirmativas e poderosas acabam assumindo, portanto, na mentalidade coletiva, graças ao crescimento do temor e da fantasia própria que é gerada por esse sentimento, uma configuração de divindade, ou, como afirma o próprio filósofo, “o antepassado acaba necessariamente por ser transfigurado em um deus” (Nietzsche, *Para a genealogia da moral*, II, § 19). Essa relação político-religiosa gesta, como se pode antever, a produção do imaginário a partir do qual o tipo sacerdotal elabora a produção do sentido ascético para a vida. A política de sentido está intimamente atrelada à conformação dos valores gestados em sua necessidade de conferir significado à existência social a partir de seu indissociável vínculo com as origens, ou seja, com a estirpe fundadora. Obviamente, na passagem acima destacada, Nietzsche não aborda nenhum aspecto de ascetismo

reativo. Seu destaque acentua um estágio anterior em que a culpa, ou seja, o liame que vincula presente e passado está assegurado por um princípio de reconhecimento jurídico. Nada possui, portanto, do caráter introspectivo que a má-consciência agregará, segundo o filósofo, ao sentimento de dívida para com uma origem ou um antepassado. Isso de certa forma esclarece que a política de sentido ascética reativa é um aspecto do processo de conformação dos procedimentos de significação do mundo e organização da cultura.

Seria importante realçar que, segundo Morel (1968, p. 518), Nietzsche não estaria justificando essa crença no antepassado, mas indica, a partir dessa hipótese, o aumento da consciência de culpa fomentada pelo ordenamento moral das comunidades primitivas. Outro aspecto considerado importante para compreendermos os passos da formação da política de sentido é aquele, segundo o pensamento nietzschiano, para o qual o sentimento de temor é fundamental para a compreensão da transfiguração da crença no antepassado em crença em um deus.

Na perspectiva do autor de *Para uma genealogia da moral*, o tipo sacerdotal asceta, para instaurar sentido e valor, ataca a dimensão da impotência humana, da finitude do mundo e da fragilidade da vida apresentando, em contrapartida, uma dimensão superior, absoluta, infinita e verdadeira. Esse tipo se afirmando como o elo entre o mundo aparente (humano, mundano, vital) e o mundo verdadeiro (transmundano, divino, ideal, perfeito). Figuração extremamente equívoca, uma vez que, de um lado, o tipo sacerdotal não é um deus e, de outro, não é um simples mortal, pois sua postura como mediador, na filosofia, religião, ciência ou arte, serve para se afirmar como um tipo dominante quanto à política de sentido ascético. O que sustenta essa relação de domínio do tipo sacerdotal asceta?

A necessidade de proteção e de saúde de uma vida que se degenera impulsiona o ser humano a buscar os meios para conservar-se (cf. Nietzsche, *Para a genealogia da moral*, III, § 13). A partir do diagnóstico da condição de enfermidade da vida humana, caracterizados, segundo Nietzsche pelo fastio, cansaço e desejo de *fim*, a política de sentido do tipo sacerdotal asceta é apresentada como

o que encarna o desejo de mudar as condições gerais da existência. É o sacerdote asceta quem indica as condições mais favoráveis para a existência humana. O filósofo destaca que, para isso, condiciona a si o rebanho dos infelizes e dos mal constituídos, apresentando a si como uma ponte e ao ideal ascético como meio e instrumento (cf. Crespo, op cit., p. 409). Para tanto, segundo o autor do *Zaratustra*, o ideal ascético é o melhor instrumento de poder e a suprema autorização para o tipo sacerdotal (Nietzsche, *Para a genealogia da moral*, III, § 1). A política de sentido do tipo sacerdotal ascético atinge no ponto a condição enferma no ser humano, identificando-lhe as feridas, instigando a vida a partir do próprio sofrimento causado pela ferida, pelo cansaço, pelo fastio e pela vontade de negação de si. Diante desse diagnóstico da enfermidade da condição humana frágil e doentia, Nietzsche identifica a política de sentido sacerdotal ascética e denuncia a utilização do ideal ascético que faz do tipo sacerdotal um forte, ou seja, alguém que sabe fazer da fraqueza um meio para exercer o seu poder.

De fato, ele defende muito bem o seu rebanho enfermo, esse estranho pastor — ele o defende também de si mesmo, da baixeza, perfídia, malevolência que no próprio rebanho arde sob as cinzas, e do que mais for próprio de doentes e combalidos; ele combate, de modo sagaz, duro e secreto, a anarquia e a autodissolução que a todo momento ameaçam o rebanho, no qual aquele mais perigoso dos explosivos, o ressentimento, é continuamente acumulado. Descarregar esse explosivo, de modo que ele não faça saltar pelos ares o rebanho e o pastor, é a sua peculiar habilidade, e suprema utilidade; querendo-se resumir numa breve fórmula o valor da existência sacerdotal, pode-se dizer simplesmente: o sacerdote é aquele que muda a direção do ressentimento. (Nietzsche, *Para a genealogia da moral*, III, § 15).¹⁸

Nietzsche reconhece a extrema habilidade do tipo sacerdotal asceta na arte de ser médico (cf. Nietzsche, *Humano, demasiado humano*, I, § 243)¹⁹ dos enfermos, tal como acima descrito. Para o

¹⁸ Sugere-se que o leitor(a) consulte o texto de todo o parágrafo aqui mencionado para que se tenha o sentido do alcance que dessa crítica que aqui apenas se apresenta resumida.

¹⁹ Veja-se ainda o comentário que faz Crespo, op. cit., p. 410, destacando o papel análogo que exerce o sacerdote asceta frente à dor. Promete a cura e envenena ao mesmo tempo.

filósofo, a descoberta das estruturas do sentimento de culpabilidade demonstra, aos olhos do enfermo, sua própria enfermidade. Acorrentado por si mesmo, o ser humano não pode deixar de encontrar a *causa* de seu mal e de *dar-lhe sentido*, destaca Nietzsche. *Para a Genealogia da Moral* entende que é nesse contexto que a má consciência estabiliza-se ou encontra um objeto no qual possa fixar-se. Poder-se-ia indagar sobre em que tipo psico-fisiológico essa enfermidade pode encontrar a satisfação de sua desordem. O autor entende que não nos afirmativos e criadores, mas nos ressentidos. Estes se identificam no tipo sacerdotal, pois este é um ressentido que se faz de senhor, exercendo sua arte ao modo dos fortes, imitando-os, sobretudo a partir da soberania da linguagem (cf. Nietzsche, *Para a genealogia da moral*, I, § 2).

Apesar de tudo, postula Nietzsche, a política de sentido do sacerdote asceta produz os efeitos inversos ao que se poderia esperar como cura, pois o que de fato faz é aumentar o sofrimento. O sacerdote nomeia o mal, confere a ele um sentido e, com isso, estabiliza a má consciência, mas mantém-se ligado ao enfermo, porque não o devolve a si mesmo. Ao tentar curar a ferida, o sacerdote tem necessidade de ferir antes, para depois acalmar a dor. Portanto, ao desejar curar, o sacerdote envenena o ferimento, como se pode diagnosticar a partir de Nietzsche. Seria “realmente um médico este sacerdote asceta?” — pergunta Nietzsche, que, de imediato, responde pela negativa, uma vez que o sacerdote asceta não combate a causa da doença, mas apenas ataca o sofrimento e o desprazer da dor oferecendo ao seu paciente um “consolo” (Nietzsche, *Para a genealogia da moral*, III, § 17). Vejamos, no próximo item, um outro importante ponto a ser considerado, a terapêutica sacerdotal ascética como uma política de sentido para a vida.

3. A terapêutica sacerdotal e a política do sentido

Para Nietzsche, tomando-se como referência a obra *Para a genealogia da moral*, a consciência moral (*Gewissen*) se afirma em uma relação que obriga os membros de uma comunidade a manterem sua

palavra com as promessas assumidas através das práticas punitivas e do instinto de crueldade. Como destacou assertivamente Giacoia,

para a genealogia de Nietzsche, a consciência moral em geral, assim como a esfera do sagrado e do religioso, está associada não ao mundo suprasensível, à esfera inteligível das essências ideais, mas a condições sangrentas, cruéis e violentas de origem. (Giacoia Junior, 2012, p. 165).

Ainda nesta linha, afirma Fink, “a consciência não é mais do que o instinto da crueldade impedido de se exteriorizar e que por isso se interioriza” (Fink, 1988, p. 143). Junto à promessa, postula-se a possibilidade do não respeito ao compromisso e, diante disso, se preveem cruéis sanções no caso da ruptura face ao prometido. O conceito de dívida/culpa (*Shuld*) tem aqui um conteúdo material e objetivo, ou seja, trata-se da ruptura com a promessa com a qual o sujeito se comprometeu.

Enquanto isso, destaca Valadier, por sua vez, a má consciência (*schlechtes Gewissen*) é uma interiorização doentia de relações sociais, unida ao sentimento de culpabilidade (*Schuldgefühl*), compreendido essencialmente como sentimento (cf. Valadier, 1974, p. 240). Nesse novo momento, a objetividade da dívida se transforma em subjetividade difusa, imperceptível, latente e contínua. No lugar do compromisso preciso e limitado da promessa, explicita Nietzsche, a má consciência se volta sobre si mesma e a culpabilidade se estende como um veneno, que perverte tudo o que toca.

Foi essa doença sinistra, resultante de uma ruptura, da queda em novas condições de existência, a causa da mais profunda depressão que se abateu sobre o homem, tornando-o animal doente, aquele que experimenta consigo mesmo. Essa dor carecia de um sentido, de uma causa, de um causador. Desde sempre, o homem sofria consigo mesmo, sofria da falta de sentido. Desse abismo brota o gênio artístico do sacerdote ascético. (Giacoia Junior, 2012, p. 222).

As dívidas objetivas se transformaram, entende o filósofo, em acusações latentes contra o sentimento de culpabilidade. O contexto objetivo, jurídico, material da noção de culpa é substituído pelo contexto psicológico. Será a interpretação da política de sentido de

tipo sacerdotal – particularmente aqui o filósofo se refere à dimensão moral-religiosa – aquela que vai fornecer a esse sentimento de culpabilidade uma forma sob o título de pecado (cf. Nietzsche, *Para a genealogia da moral*, III, §§ 16 e 20).²⁰ A disposição ao pecado (*Sündhaftigkeit*) é aqui uma interpretação de tipo causal e não fatural. A dor não se apresenta como um testemunho psicológico do pecado, mas é objeto de uma falsa interpretação, entende Nietzsche. Para o filósofo, o pecado é um estado psico-fisiológico interpretado pelo sacerdote asceta; um tipo que vai oferecer uma interpretação religiosa do que não é mais do que uma dissonância fisiológica com repercussões morais.

Para Nietzsche, o tipo sacerdotal asceta conhece o caráter explosivo do ressentimento que se alimenta do sentimento de culpabilidade acima sumarizado. A resignação desse tipo deve neutralizar tal perigo, pois a descarga dos afetos é, para o que sofre, a suprema tentação de alívio, explica o filósofo. Eis a causa fisiológica do ressentimento, ou seja, o desejo de aturdir-se da dor por meio do afeto, entendido como força dominante que tende a submeter a si todos os outros sentimentos e vontades do indivíduo e que constrói, por isso mesmo, uma unidade provisória da subjetividade. No cenário descrito por Nietzsche, o enfermo está obcecado e unificado pela dor. Por isso, é preciso impor-lhe um afeto ainda mais poderoso, para que este absorva o anterior. Se o ser humano sofre, pensa a alma enferma, deve existir culpa. A esse questionamento responde o tipo sacerdotal asceta determinando o próprio ser humano como culpado. A causa do mal se identifica com o culpável, aqui compreendido como pecador. O enfermo é o pecado, ao mesmo tempo em que é o pecador. Portanto, explica Nietzsche, na segunda dissertação de *Para a genealogia da moral*, a má consciência encontra um objeto, ou seja, o próprio indivíduo. Assim sendo, o diagnóstico sacerdotal contribui para redobrar a culpabilidade em sua política de produção do sentido para a dor (cf. Ribeiro, 2004). Enquanto, de um lado, o forte busca

²⁰ BRANDES, em seu Nietzsche, p. 53, uma das primeiras obras a expressar o pensamento de Nietzsche, destaca o sentimento de culpabilidade que à época, na Europa, já se mostrava em descenso, embora, reconhece o autor, tivesse gozado de grande intensidade com a ideia de remordimento associado ao castigo eterno.

viver a sua singularidade, o *pathos* da distância, o fraco, por outro, está animado pelo instinto gregário seja eclesial ou político, busca a unidade, a comunhão e a identidade.²¹

Para seguir no que se tem chamado de política de sentido do tipo sacerdotal asceta, faz-se necessário considerar o que Nietzsche enumera como meios da terapêutica sacerdotal e sua classificação enquanto *meios inocentes* e *meios culpados* (cf. Nietzsche, *Para a genealogia da moral*, III, § 17). Segundo o filósofo, os *meios inocentes* indicam uma redução do sentimento da vida ao mais rudimentar por uma espécie de hibernação da sensibilidade, a hibernação da atividade mecânica ou a organização de um pequeno gozo facilmente acessível. Já os denominados *meios culpados* não se limitam a aturdir o indivíduo, a não ser arrancando-o de si mesmo, a partir do transbordamento do sentimento, seja pelo entusiasmo, seja pelo terror. Esses meios deixam o enfermo mais enfermo, e aí reside sua culpabilidade. O indivíduo é predisposto a tomar mais consciência de seu pecado e de si mesmo como pecado.

O pensador alemão chega a reconhecer a extrema habilidade do sacerdote asceta para atuar como médico da enfermidade humana. O primeiro método utilizado pelo sacerdote encontra-se exatamente na *amortização da dor*. Como afirmara Nietzsche em *Humano, demasiado humano*, os sacerdotes “só têm vivido, até aqui, de adormecer os males humanos” (Nietzsche, *Humano, demasiado humano*, § 108). O sacerdote asceta pode ser considerado um médico? Para o filósofo, pode-se denominá-lo assim na medida em que este se considera um “salvador” e se deixa venerar como tal. O sacerdote asceta combate o sofrimento e o desprazer de quem sofre, porém não combate sua causa, como se viu, o autêntico estar enfermo — isso constitui a máxima objeção nietzschiana contra a medicação sacerdotal: o sacerdote como consolador (Nietzsche, *Para a genealogia da moral*, III, § 17).

O cristianismo, segundo a perspectiva nietzschiana, é concebido na matriz ascética que o filósofo realça, como detentor de engenhosos meios de consolo — e, como o destaca em seu escrito polêmico,

²¹ O gregarismo é o que caracteriza tanto as Igrejas quanto o Estado moderno. Cf. Nietzsche, *Assim falou Zaratustra*, prólogo, § 5.

muitas coisas temerárias e perigosas foram feitas com esse fim. A causalidade fisiológica do ressentimento, da vingança e afins, se há de encontrar em uma apetência para amortecer a dor por via afetiva. Por isso, segundo *Para a genealogia da moral*, busca-se erroneamente essa causalidade no contragolpe defensivo, numa reação, em um “movimento reflexo”. O sacerdote suscita a desconfiança de que existe um agente causador da dor e dos sofrimentos próprios dos que sofrem, pois estes têm uma grande capacidade de inventar pretextos de efeitos dolorosos. Nesse sentido, o sacerdote asceta confirma o pensamento enfermo, devolvendo-lhe a responsabilidade do seu sofrimento ao dirigir-se à ovelha enferma e confirmar que ela é a única culpada de si mesma.

Segundo um ponto de vista nietzschiano (Nietzsche, *Aurora*, III, § 109; *Humano, demasiado humano*, §§ 136-144), o instinto curativo da vida tentou conseguir, mediante o sacerdote asceta e através de conceitos como “culpa”, “pecado”, “pecaminoso”, “corrupção” e “condenação”, os meios para tornar inócuos aos enfermos como parte de sua política de sentido. Reorientar o ressentimento e aproveitar de todos os instintos dos que sofrem com a finalidade de promover a autodisciplina, a autovigilância e a autossuperação é a meta do tipo sacerdotal asceta. A pretensa cura se oferece através da aglomeração e organização dos enfermos, pela sua preservação em relação aos sãos e, por fim, pela criação de um abismo entre o são e o enfermo.

Outro meio utilizado pelo sacerdote asceta em sua produção de políticas de sentido diz respeito à atividade maquinal (cf. Nietzsche, *Para a genealogia da moral*, III, § 18). Nietzsche apresenta o *trabalho* como uma amortização da dor para além da hipnotização da sensibilidade, pois o trabalho pressupõe forças mais raras como a coragem, a depreciação da opinião, um tratamento para a depressão, destaca. Desse modo, Nietzsche inclui o trabalho entre os meios não culpáveis da terapêutica sacerdotal, pois esses visam apenas à redução do sentimento de vida pela hibernação da sensibilidade, seja pela atividade maquinal ou pelo gozo em fazer alguém feliz. Na “bênção do trabalho”, o sofredor aparta-se metodicamente do seu sofrimento, pois sua consciência é invadida por um fazer e de novo por um fazer, de modo que não sobra espaço para o sofrimento.

Segundo Nietzsche, o tipo sacerdotal asceta, na sua luta incansável contra a dor, fez somar-se à atividade maquinal, entre outras, a obediência pontual e irreflexiva, a aquisição de um modo de vida estático, o manter o tempo totalmente ocupado e o descuido de si.

Um meio apreciado contra a depressão consiste ainda em prescrever uma pequena alegria, ou seja, a alegria de causar alegria, como, por exemplo, fazer benefícios, aliviar, ajudar, persuadir, consolar, tratar com distinção, amar o próximo. Ao desenvolver esse método, estimulando o *amor ao próximo*, o tipo sacerdotal asceta está incitando a pulsão mais forte e mais afirmadora da vida. Se bem que em dose curta, uma estimulação da vontade de poder, como afirma Nietzsche (cf. Nietzsche, *Para a genealogia da moral*, III, § 18), o ajuda a promover um sentimento de superioridade sobre o rebanho enfermo. A “vontade de reciprocidade”, vontade de formar um rebanho, uma “comunidade”, vontade de poder, tem que chegar a seu termo numa irrupção nova e completa, destaca o filósofo. Formar um rebanho é um passo e uma vitória essencial na luta contra a depressão. Para o autor da *Genealogia*, onde há rebanho é o instinto de debilidade que o desejou e a inteligência do tipo sacerdotal asceta que o organizou.

Esses métodos concernentes à produção de política de sentido do tipo sacerdotal asceta para dirigir as consciências são tomados por Nietzsche como relativamente inocentes. Contudo, há ainda um método que, segundo *Para a genealogia da moral*, é mais radical, ou seja, toca na raiz da enfermidade humana. Novamente, porém, o sacerdote asceta será acusado pelo filósofo de se ocupar apenas dos sintomas, deixando intacto o princípio da enfermidade.

Quando um médico vai atender a uma enfermidade, habita nele um desejo de descobrir a causa dessa doença a fim de destruí-la. O sacerdote médico, destaca o texto de *Para a genealogia da moral*, também é movido por esse ideal e utiliza-se do sentimento de culpa que habita o homem para solucioná-lo. Como a genuína compreensão do mecanismo da culpa interiorizada foi capaz de fazer uma grande revolução na história da humanidade, destaca Nietzsche. Em sua filosofia acerca da política de sentido frente ao sofrimento, a interpretação sacerdotal ascética do homem pecador

fez com que este encontrasse o sentido do seu sofrimento. Sugere Nietzsche na terceira dissertação da *Genealogia* que um mundo foi criado para que o tipo sacerdotal asceta pudesse atuar em sua medicação. Em tal circunstância, o presente do céu seria concedido para os justos e o eterno sofrimento dos infernos seria legado aos pecadores. Com esses recursos, o sacerdote asceta pôde dominar o mundo, libertar o homem da sua selvageria e externalizar a dor através da interpretação religiosa da culpa. Ainda que agindo de maneira consciente ou prescrevendo a cura a partir de uma firme crença nos resultados do seu tratamento, esse recurso, aos olhos de Nietzsche, é considerado um “método culpado”, pois ele não se limita a confundir o indivíduo, mas o arranca para fora de si mesmo. Segundo Valadier, a culpabilidade desse meio consiste em tornar o homem mais enfermo, ou seja, o predispõe a tomar mais consciência de seu pecado, de si mesmo como pecador (cf. Valadier, 1974, p. 248). O sacerdote asceta, em sua política de sentido, se aproveitou do sentimento de culpa e esse foi o seu grande stratagem, destaca Nietzsche ao entender que o “pecado” foi até agora o maior acontecimento na história da alma enferma. Nele se apresenta o mais perigoso e fatal artifício da interpretação religiosa. Sofrendo de si mesmo, como um animal encerrado na jaula, confuso quanto ao por que e o para quê, ávido de motivos e também de remédios e narcóticos, o homem termina por aconselhar-se junto a alguém que lhe oferece a *primeira* indicação sobre a “causa” de seu sofrer. A resposta dada pelo sacerdote ao homem sugere que este deva buscar a causa *em si mesmo*, em uma culpa, um pedaço de passado. O homem deve “entender seu sofrimento mesmo como uma punição... (...) o doente foi transformado em pecador” (Nietzsche, *Para a genealogia da moral*, III, § 20).

A originalidade e particularidade da religião, bem como se poderia dizer de seus meios secularizados, se encontra no uso das atribuições medicinais do sacerdote, na reinterpretação da má consciência transformada em consciência de pecado. Segundo Nietzsche,

o meio mais comum que o asceta ou o santo emprega para conseguir tornar a vida ainda suportável e interessante consiste em entrar, de vez

em quando, em guerra; e passar da vitória à derrota. Para tal, necessita de um adversário; encontra-o naquilo a que chamam o “inimigo interior”. (...) Utiliza o seu pendor para a vaidade, para o desejo de honras e domínio, e ainda os seus apetites sensuais, para conseguir o direito de considerar a sua vida como uma batalha contínua e a si próprio como um campo de batalha, campo em que os espíritos bons e maus lutam, alternadamente alcançando a vitória e a derrota. (Nietzsche, *Humano, demasiado humano*, I, § 141).

Essa visão do pecado torna a própria interioridade como um lugar corroído, o próprio homem é visto sob a ótica da suspeição. Em todo natural, o homem vê o pecado que o importuna, o aterroriza, faz com que o homem entre em luta consigo próprio. Em relação a si mesmo, ele está inquieto e desconfiado, sendo torturador de si próprio. A ausência de fundamento desse sentir-se pecador não passa de uma consequência e um querer aceitar essa interpretação da realidade que acaba por tornar os homens piores “pelo fato de encararem como mau o que é inevitavelmente natural e manterem constantemente essa maneira de ver”, segue o aforismo 141 de *Humano, demasiado humano*. Recorda o filósofo que os homens sofrem conscientemente o peso dos sermões de penitência e as angústias do inferno, sobretudo a partir de sua imaginação, e condena a crueldade que as religiões do pecado infligem à humanidade (cf. Nietzsche, *Aurora*, § 53).

4. Considerações finais

Nietzsche compreende a política do sentido sacerdotal ascético como a luta contra certo cansaço e pesadez convertidos em epidemia. De tempos em tempos, em determinados lugares da terra, um sentimento fisiológico de obstrução tem quase necessariamente que dominar amplas massas. Mas, por falta de saber fisiológico, esse sentimento não penetra como tal na consciência, de modo que a causa do mesmo e também seu remédio só podem ser buscados por via moral-psicológica. Suas práticas e formas se caracterizam pela utilização de meios que deprimem ao mais baixo nível o sentimento vital em geral, ou seja, nada querer e evitar o sentimento. Em termos psicológico-morais, essa perspectiva ascética significa para

o filósofo “negação de si”, “santificação”, “hipnose”; estados tidos como a liberação de toda ilusão, de “saber”, de “verdade”, de “ser”, de desprendimento de toda meta, desejo e ação, de um mais além do bem e do mal. Além disso, lembra Nietzsche, ainda se pode mencionar o desejo de ingresso no Brahma, o hipnótico sentimento do nada, o repouso no nada, a ausência de sofrimento e a união mística com Deus.

Entretanto, a política de sentido ascético do tipo sacerdotal acabou desembocando na destruição do cristianismo por sua moral. Por mais moral que se construa, a religião ascética não é, em absoluto, moral. Deve-se falar inclusive em imoralidade fundamental, pois, ao ignorar as causas verdadeiras, fisiológicas e psicológicas da enfermidade humana, o tipo sacerdotal asceta propõe, avalia o filósofo, remédios que vão necessariamente agravar e desesperar um pouco mais o paciente.

Destacou-se neste trabalho que a crítica nietzschiana não recai primeiramente sobre o conteúdo de uma ascese ou de uma moral, não denuncia a falsidade, nem sequer essencialmente a vaidade de tal ideal ou sua ineficácia individual ou coletiva. A acusação que em Nietzsche se apresenta é que a cultura, em sua política de sentido em sua matriz sacerdotal ascética configura uma moral que encerra o homem em si mesmo e está organizada como reforço aos muros dessa prisão. A designação do culpado introduz a moral de uma maneira dupla. De um lado, como conjunto de meios terapêuticos para curar a enfermidade (psicologia) e, de outro, como conduta reta pela qual o enfermo pensa que se submete à divindade (religião).

A introdução da moral significa, em certa medida, o começo da destruição da religião. De um lado, a religião postula a não responsabilidade do indivíduo, a atribuição imediata dos seus atos à divindade. De outro lado, o movimento da moral preparada pelo sacerdote asceta vai ao sentido inverso, ou seja, a autoculpabilidade postula a responsabilidade do culpado, no que diz respeito a toda a sua pessoa e a seus estados mais penosos ou menos confessáveis. A moral exige que o crente assuma os seus próprios atos, incluindo os que não foram desejados conscientemente. A moral prepara,

portanto, um contramovimento religioso. Ao considerar os ideais ascéticos como uma política de sentido para o sofrimento, manejado, conforme indica Nietzsche, pelo tipo sacerdotal asceta, este breve estudo sobre a terceira dissertação de *Para a genealogia da moral* procurou realçar algumas das nuances que esse processo contém sem pretender, contudo, esgotá-las.

Referências Bibliográficas

ANSELL-PEARSON, Keith. *Nietzsche como pensador político*. Uma introdução. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1997.

BLONDEL, Éric. *Nietzsche, le corps et la culture*. La philosophie comme généalogie philologique. Paris: PUF, 1986.

BRUSOTTI, Marco. Ressentimento e Vontade de Nada. *Cadernos Nietzsche*, v. 8, n. 2, São Paulo, jan.-jun. 2000, p. 3-34.

CAHIERS DE ROYAUMONT: *Nietzsche*. Paris, Centre National de la Recherche Scientifique, n. VI, 1967.

CONCILIUM: Nietzsche e o cristianismo. Petrópolis, v. 5, n. 165, 2. sem. 1981.

CRESPO, Remedios Ávila. El malentendido del sufrimiento. La religión y la nada. In. ÁVILA, Remedios; ESTRADA, Juan Antonio; RUIZ, Encarnación. *Itinerarios del nihilismo*. La nada como horizonte. Madrid: Arena Libros, 2009. p. 393-416.

DELEUZE, Giles. *Nietzsche e a filosofia*. Porto: Rés, 1996.

DUVAL, Raymond. Le point de départ de la pensée de Nietzsche. *Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques*, v. 53, Paris, 1969, p. 601-637.

DUVAL, René. La critique nietzschéenne du christianisme. *Revue des sciences philosophiques et Théologiques*, v. 56, Paris, 1972, p. 404-422.]

_____. Dieu contre la souffrance. La critique nietzschéenne. *Le supplément*, n. 117, Paris, [s. d.] maio de 1976.

FINK, Eugen. *A filosofia de Nietzsche*. 2 ed. Lisboa: Presença, 1988.

FRANK, Didier, *Nietzsche et l'ombre de Dieu*. Paris: PUF, 1998.

GIACOIA JÚNIOR, Oswaldo. Nietzsche: fim da metafísica e os pós-modernos. In. IMAGUIRE, Guido; ALMEIDA, Custódio Luís S. de; OLIVEIRA, Manfredo Araújo de. *Metafísica contemporânea*. Petrópolis: Vozes, 2007.

_____. *Nietzsche e Kant*. Uma disputa permanente a respeito da liberdade, autonomia e dever. São Paulo: Casa do Saber, 2012.

_____. *Nietzsche*. O humano como memória e como promessa. Petrópolis: Vozes, 2013. Pp. 208-255.

GOEDERT, Georges. *Nietzsche critique des valeurs chrétiennes*. Souffrance et Compassion. Paris: Éditions Beauchesne, 1977.

GRANIER, Jean. *Le problème de la Vérité dans la philosophie de Nietzsche*. Paris: Seuil, 1966.

KLOSSOWSKI, Pierre. *Nietzsche e o círculo vicioso*. Rio de Janeiro: Pazulin, 2000.

MOREL, G. Nietzsche et le sacerdote. *Recherches de science religieuse*, n. 56, Paris, 1968, p. 513-538.

_____. *Nietzsche*. III v. Paris: Aubier, 1970.

MOURA, Carlos Alberto Ribeiro de. *Nietzsche*. Civilização e Cultura. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

NIETZSCHE, F. *Humano, demasiado Humano*. São Paulo: Cia. das Letras, 2001.

_____. *A gaia ciência*. 5 ed. São Paulo: Cia. das Letras, 2001.

_____. *Além do bem e do mal*. Prelúdio de uma Filosofia do Futuro. 2 ed. São Paulo: Cia. das Letras, 1996.

_____. *Assim falou Zaratustra*. Um livro para todos e para ninguém. 8 ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1995.

_____. *Aurora*. São Paulo: Cia. das Letras, 2004.

_____. *Crepúsculo dos ídolos*. São Paulo: Cia. das Letras, 2006.

NIETZSCHE, F. *Ecce Homo*. São Paulo: Cia. das Letras, 1995.

_____. *Genealogia da Moral*. Um escrito polêmico. São Paulo: Cia. das Letras, 2001.

_____. *O Anticristo*. São Paulo: Cia. das Letras, 2007.

_____. *Sämtliche Werke*. Kritische Studienausgabe in 15 Bänden. Berlin: Walter de Gruyter, 1999.

PASCHOAL, Antonio Edimilson. *A genealogia de Nietzsche*. Curitiba: Champagnat, 2005.

_____; FREZZATI JR., Wilson Antonio (orgs.). *120 anos de Para a genealogia da moral*. Ijuí: Unijuí, 2008.

_____. *Estudos Nietzsche*, v. 1, n. 1, Curitiba, jan.-jun. 2010, p. 181-198.

RIBEIRO, Flávio Augusto Senra. *Culpa y responsabilidad en Nietzsche*. Madrid: Servicio de Publicaciones de la UCM, 2004. Disponível em <<http://eprints.ucm.es/tesis/fsl/ucm-t27808.pdf>>. Acesso em: 27 mar. 2013.

SOUSA, Mauro Araújo. *Nietzsche asceta*. Ijuí: Unijuí, 2009.

_____. Nietzsche: Um tipo asceta. *Rever - Revista de Estudos da Religião*, n. 2, São Paulo, dez. 2006, p. 24-42.

VALADIER, Paul. *Catolicismo e sociedade moderna*. São Paulo: Loyola, 1991.

_____. *Le philosophe peut-il croire?* Paris: Cécile Deffaut, 2006.

_____. *A condição cristã: do mundo sem dele ser*. São Paulo: Santuário, 2006.

_____. *Jesus-Christ ou Dionysos*. Paris: Desclée, 2004.

_____. *Nietzsche et la critique du christianisme*. Paris: CERF, 1974.

_____. *Nietzsche: L'athee de rigueur*. Paris: Desclée, 1975.

_____. *Nietzsche: L'intempestif*. Paris: Beauchesne, 2000.

_____. *Um cristianismo de futuro: para uma nova aliança entre razão e fé*. Lisboa: Instituto Piaget, 2000.

VATTIMO, Gianni. *Introdução a Nietzsche*. Lisboa: Editorial Presença, 1990.

O tipo sacerdotal asceta e a política do sentido: abordagem a partir de Para a genealogia da moral, de F. Nietzsche.

SILVA, Edward Flaviano da. *Nietzsche e a moral da compaixão*. Identificação e superação do princípio ascético-compassivo schopenhaueriano. Dissertação Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais, Programa de Pós-graduação em Ciências da Religião, Belo Horizonte, 2010. Disponível em <<http://www.pucminas.br/ppgcr>>. Acesso em: 31 mar. 2013.

SILVA, Edward Flaviano da.; RIBEIRO, Flávio Augusto Senra. Crítica nietzschiana ao princípio ascético schopenhaueriano. *Revista Religare*, v. 7, n. 1, João Pessoa, jan.-jun. 2010, p. 17-26. Disponível em: <<http://periodicos.ufpb.br/ojs2/index.php/religare/article/view/9764/5343>>. Acesso em: 31 mar. 2013.

SOULADIÉ, Yannick. Cristo e Anticristo: figuras da inversão dos valores em Nietzsche. *Estudos Nietzsche*, v. 2, n. 2, Curitiba, jul.-dez. 2011, p. 253-279.