

NIETZSCHE E SARTRE: A MÁ-FÉ COMO PERFORMANCE DA VONTADE ASCÉTICA

[NIETZSCHE AND SARTRE: BAD FAITH AS A PERFORMANCE OF THE ASCETIC WILL]

Robione Antonio Landim*ralandim@yahoo.com.br*<https://orcid.org/0000-0002-7917-9976>

Possui graduação em Filosofia (bacharelado e licenciatura) pelo Centro Universitário Academina (2007). Especialista em Filosofia (2019), Especialista (2010), Mestre (2013) e Doutor (2017) em Ciência da Religião pela UFJF (área de concentração Filosofia da Religião) com bolsa da CAPES. Foi Professor Substituto no Departamento de Ciência da Religião (UFJF). Atualmente é Professor nos cursos de Filosofia, Psicologia do Centro Universitário UniAcademia. Tem experiência nas áreas de Filosofia Geral: Problemas Metafísicos, Ética, Antropologia e Filosofia da Religião. Também leciona Ensino Religioso no Ensino Fundamental, na Escola Municipal Dr Augusto Glória, município de Rochedo de Mias. É membro do Comitê de Ética em Pesquisa (CEP) do UniAcademia e parecerista da CES Revista.

DOI: [10.25244/tf.v14i2.3482](https://doi.org/10.25244/tf.v14i2.3482)

Recebido em: 11 de Outubro de 2021. Aprovado em: 16 de Janeiro de 2022

Caicó, ano 14, n. 2, 2021, p. 13-28
ISSN 1984-5561 - DOI: [10.25244/tf.v14i2.3482](https://doi.org/10.25244/tf.v14i2.3482)
Dossiê Nietzsche



Resumo: Sob a luz do método genealógico, o presente artigo busca estabelecer uma articulação entre a má-fé e a vontade ascética. Esta é visualizada através da figura do sacerdote que é tematizada na terceira dissertação da Genealogia da moral. Para além de representar o velho personagem da religião, o sacerdote é a encarnação da vontade ascética que almeja ser de outro modo. Consideramos como hipótese que essa também é a vontade que se realiza na prática da má-fé. Portanto, esta conduta é caracterizada como uma negação, uma fuga do que se é; ela nega a condição de ser que carrega em si, o nada, em vista de uma transcendência. Para abordar essa temática, delimitaremos nossa leitura a partir da terceira dissertação da obra *Genealogia da moral* e do segundo capítulo, da primeira parte de *O ser e o nada*, mas sem nos confinar a esses textos. Apresentaremos primeiramente em que consiste o procedimento genealógico; em seguida, será tratada a vontade ascética que é incorporada pela figura do sacerdote; e, por fim, explicitaremos a má-fé como uma performance da vontade ascética.

Palavras-chave: Nietzsche. Sacerdote. Vontade ascética. Má-fé. Sartre.

Abstract: Under the light of the genealogical method, the present article seeks to establish a link between bad faith and the ascetic will. The latter is visualized through the figure of the priest, which is discussed in the third dissertation of the Genealogy of Morals. Besides representing the old character of religion, the priest is the embodiment of the ascetic will that longs to be otherwise. We hypothesize that this is also the will that is realized in the practice of bad faith. Therefore, this conduct is characterized as a denial, a flight from what one is; it denies the condition of being that carries in itself, the nothingness, in view of transcendence. To approach this theme, we will delimit our reading from the third dissertation of the Genealogy of Morals and from the second chapter of the first part of *The Being and Nothingness*, but without confining ourselves to these texts. We will first present what the genealogical procedure consists of; then, we will deal with the ascetic will which is embodied by the figure of the priest; and, finally, we will explain the bad faith as a performance of the ascetic will.

Keywords: Nietzsche. Priest. Ascetic will. Bad Faith. Sartre.

1 INTRODUÇÃO

Quando Sartre nasceu, em 1905, Nietzsche já estava morto há cinco anos. Embora não tenha conhecido o filósofo alemão pessoalmente, Sartre torna claro o seu conhecimento acerca da obra nietzschiana. Em *O ser e o nada* ele cita Nietzsche: “Mas se nos desvencilharmos do que Nietzsche chamava ‘a ilusão dos trás-mundos’ e não acreditarmos mais no ser-detrás-da-aparição, esta se tornará, ao contrário, plena positividade, e sua essência um ‘aparecer’ que já não se opõe ao ser, mas, ao contrário, é a sua medida” (SARTRE, 1997, p. 16). Não obstante as poucas referências, “Nietzsche é tomado como uma inspiração secundária. É a influência da literatura na filosofia, e não da filosofia reverberando na própria filosofia, como, por exemplo, Sartre com Hegel, Husserl ou Heidegger” (NOBERTO, 2011, p. 413).

Afastando-se dessa reprovação sartreana, o presente trabalho abre um espaço no qual seja apresentada uma aproximação ‘subterrânea’ entre esses dois filósofos. De modo mais específico, busca-se, sob a luz do método genealógico, estabelecer uma relação entre a vontade ascética e a má-fé. Para tanto, delimitaremos nossa leitura a partir da terceira dissertação da obra *Genealogia da moral* e do segundo capítulo, da primeira parte de *O ser e o nada*, mas sem nos confinar a esses textos.

2 O PROCEDIMENTO GENEALÓGICO

Considerado um dos mais provocativos e controvertidos pensadores do nosso tempo, Nietzsche é um dos grandes mestres da suspeita, que denuncia a cultura em vários de seus aspectos fundamentais, como a moral, a metafísica, assim como as artes, a política, sobremaneira a religião judaico-cristã como aquela que despojou a realidade de seu valor, na medida em que forjou um mundo ideal. Esta exigência se impõe desde Platão. Contudo, a filosofia nietzschiana consiste em desarraigar a necessidade mesma de um ideal. Ela tem como tarefa implodir os ídolos erigidos ao longo dos tempos. Sobre isso ele diz: “Eu não construo novos ídolos; os velhos que aprendam o que significa ter pés de barro. *Derrubar ídolos* (minha palavra para ‘ideais’) – isto sim é meu ofício” (NIETZSCHE, 2008a, Prólogo, §2, p. 15). Patrick Wotling em sua obra *Nietzsche e o problema da civilização* (2013), sustenta que Nietzsche não se orienta, nas próprias investigações, pela busca da verdade. Seu estudo bem articulado faz ver que Nietzsche não considera as mesmas questões que orientaram grande parte de seus pares, mas toma como questão organizadora de seu empreendimento filosófico o problema da civilização. A problemática da civilização se faz presente em toda a sua obra, de maneira que investigá-la implica investigar a missão do filósofo. Desse modo, a filosofia nietzschiana se coloca como uma filosofia da cultura, na medida em que se coloca a investigar os valores, os *ideais* que tacitamente comandam a civilização, “aquilo que é implicitamente admitido por todos os partidos como sendo o ‘desejável’, aquilo que ‘deveria ser mas não é’” (MOURA, 2005, p. XV). Pois, conforme Wotling (2013), é a tábua de valores própria a uma sociedade, ou a um indivíduo, que constitui o solo no qual se enraíza a criação de um complexo de cultura. Ademais, “o valor mostra que toda cultura é uma expressão da vida” (WOTLING, 2013, p. 151). Para Nietzsche, nenhum dos componentes culturais constitui uma totalidade fechada, portadora de seu próprio sentido, mas são sintomas a serem decifrados. Ele percebeu que nossas ideias, “nossos valores, nossos sins e não e ses e quês – todos relacionados e

relativos uns aos outros, e testemunhas de *uma* vontade, *uma* saúde, *um* terreno, *um* sol” (NIETZSCHE, 1998, Prólogo, §2, p. 8).

Para auscultar os valores Nietzsche lança mão daquilo que denomina procedimento genealógico.

[...] é necessário um conhecimento das condições e circunstâncias nas quais nasceram, sob as quais se desenvolveram e se modificaram (moral como consequência, como sintoma, máscara, tartufice, doença, mal-entendido; mas também moral como causa, medicamento, estimulante, inibição, veneno), um conhecimento tal como até hoje nunca existiu nem foi desejado. Tomava-se o *valor* desses “valores” como dado, como efetivo, como além de qualquer questionamento; até hoje não houve dúvida ou hesitação em atribuir ao “bom” valor mais elevado que ao “mau”, mais elevado no sentido da promoção, utilidade, influência fecunda para o *homem* (não esquecendo o futuro do homem) (NIETZSCHE, 1998, Prólogo, §6, p. 12).

Em que consiste, porém, a tarefa genealógica? Diferentemente do “procedimento genético” que busca a “origem das coisas, pressupondo com isso que elas teriam uma essência, o genealógico vem precisamente fazer a crítica da noção de essência, levantando a pergunta pelo valor¹ que às coisas se atribui ao longo do tempo” (MARTON, 2014, p. 166-167). Fazer a crítica da noção de essência significa evidenciar que os valores não são de natureza metafísica, divina, eternos, mas possuem uma descendência, são históricos. É importante ressaltar que a partir desse modo de examinar a noção de valor torna-se operatória. Os valores nascem, modificam-se e, por vezes, se caducam. Por que se faz necessário, enquanto crítica dos valores, um conhecimento das condições e circunstâncias nas quais esses nasceram e se desenvolveram? Analisar as condições de existência dos valores implica em interrogar pela sua origem, pelas circunstâncias nas quais eles nasceram. Dito de outra forma, a citação nietzschiana mencionada acima evidencia que a problemática do valor deve levar em conta a pergunta pela origem dos valores, de onde nasceram bem como o modo como eles se originaram, se desenvolveram e se modificaram. Este estudo, no entendimento de Nietzsche, nunca existiu nem foi desejado, porque, a proveniência dos valores permaneceu sempre velada, longe de qualquer investigação para toda a tradição. Com efeito, os valores sempre foram considerados a partir de uma origem nobre, elevada, isto é, divinamente. Na medida em que essa origem dos valores não é esclarecida, os valores concebidos pela tradição são impostos ao homem como um dado inquestionável, concebidos existindo desde sempre numa idealidade, fundamentados num além, em princípios gerais colocados pela metafísica e legitimados num mundo supra-sensível, além de serem considerados também como uma meta de vida, válida para todos e, portanto, sem possibilidade de questionamento acerca de seu próprio valor. Esta imposição é efetuada sem que ele dê conta desta característica dominante da própria metafísica. Desse modo, ela o faz assumir uma postura de aceitação incontestável enquanto vincula a responsabilidade desta criação ao Outro. O homem, por sua vez, não questiona o fato de que os valores assumidos por ele poderiam ser outros e, nem mesmo atenta para a possibilidade de que ele poderia questionar esta formulação de valores. Isso o coloca em uma

¹ Conforme Marton (1990, p. 71-72), Nietzsche passa a empregar a noção de valor a partir de *Assim falou Zaratustra*. Antes, como em *Aurora*, *Humano, demasiado humano*, o filósofo ocupava-se com conceitos, pré-juízos, sentimentos em suas considerações sobre a moral. Embora nessa época pudesse empregar eventualmente o termo valor, é com *Zaratustra* que ele ganha relevância na filosofia de Nietzsche.

posição de homem ingênuo, incapaz de crítica e de distanciamento enquanto condições de averiguar, e não para corroborar. Portanto, tomar conhecimento das condições de criação dos valores constitui o elemento diferencial para que seja efetivada uma crítica capaz de aniquilar tudo aquilo que é considerado como válido em si e válido para todos (AZEREDO, 2016, p. 28).

Contudo, há de se considerar que o “conhecimento” almejado no procedimento genealógico não corresponde a uma descrição histórica. Embora Nietzsche lance mão da história, o faz como um instrumento, mas sem conferir aos seus escritos o caráter de relato histórico. Para a abordagem genealógica é fundamental colocar a questão do valor dos valores. Tal pergunta lança a uma desconfiança os conceitos unívocos, como por exemplo, “bom” como equivalente ao útil e, ao mesmo tempo, introduz a pergunta pela criação dos valores. Nessa perspectiva, o valor “bom” enquanto útil não se encontra legitimado num mundo suprassensível, mas se revela apenas humano, demasiado humano; ou seja, em algum momento e em algum lugar, simplesmente foi criado. Assim, estudar a origem dos valores morais e suas circunstâncias de desenvolvimento consiste em indicar que eles não têm qualquer origem sublime, pura, mas são resultados de um conjunto de jogos de dominação. A perspectiva genealógica observa que “algo existente, que de algum modo chegou a se realizar, é sempre reinterpretado para novos fins, requisitado de maneira nova, transformado e redirecionado para uma nova utilidade” (NIETZSCHE, 1998, §12, p. 66). Isto porque ela reconhece que “todo acontecimento do mundo orgânico é um *subjugar* e *assenhorar-se*, e todo subjugar e assenhorar-se é uma nova interpretação, um ajuste, no qual o ‘sentido’ e a ‘finalidade’ anteriores são necessariamente obscurecidos ou obliterados” (NIETZSCHE, 1998, §12, p. 66, grifo do autor). Visto que toda a utilidade de algo é resultado de uma vontade de poder que se assenhorou de algo menos poderoso e lhe imprimiu o sentido de uma função, também o conhecimento histórico de uma “coisa”, o qual é visado pelo genealogista, pode ser considerado como “uma ininterrupta cadeia de signos de sempre novas interpretações e ajustes” (NIETZSCHE, 1998, §12, p. 66). É nesse jogo de forças em conflito que a genealogia apresentará como o terreno de onde emergiram as nossas avaliações e os nossos valores morais, se opondo à tradição que vai de Sócrates a Schopenhauer, que se caracteriza pela busca da “essência” exata “da coisa”, isto é, por uma origem estável, incondicionado, enfim, como uma axiologia *a priori* e inata. A suposição é a de que estamos lidando com avaliações e que existem um “ir” e “vir” entre o que se denomina valor e o processo de valoração.

Na ótica nietzschiana, conforme Deleuze (2018), a noção de valor possui um duplo aspecto: de um lado, ela aparece como princípio, a partir do qual uma avaliação ou apreciação dos fenômenos acontece; de outro, os valores também supõem avaliações, isto é, pontos de vista de apreciação, de onde procede seu valor. Então, o valor se movimenta em duas direções inseparavelmente: ele é princípio da avaliação, mas também pressupõe avaliações para existir. Por isso, é fundamental perguntar “Quem?”, ou “O que quer?” “Quem concebe esse valor?” O procedimento genealógico, portanto, revela quem interpreta e avalia. Trata-se de um tipo, que, em Nietzsche, “é determinado pelas relações de forças, pelas relações das vontades de potência. Perguntar ‘Quem?’ é perguntar pela vontade de potência e, através disso, pela determinação do tipo que através dela quer” (AZEREDO, 2016, p. 71).

O método genealógico mostrará que são dois tipos básicos que determinam o sentido e valor: o tipo senhor e o tipo escravo (NIETZSCHE, 1998). Tais tipos explicitam duas formas distintas de avaliação que, em termos nietzschianos, se referem a um modo de vida. Que tipo de vida, ascendente ou em declínio, se coloca a moral? O estudo da crítica nietzschiana à moral não se dirige à falsa moralidade, mas em que medida os valores afirmam ou negam a vida. Interrogar-se pelo valor dos valores significa deslocar a “questão da transcendência para a vida, da projeção para o mundo” (AZEREDO, 2016, p. 72). O método genealógico, nesse sentido, se coloca contra a compreensão que apresenta a origem dos valores como algo eminente e sublime, como

algo extraordinariamente alto (MOURA, 2005). Ele revela o que se encontra oculto e que impeliu o homem a adotar determinadas normas, que foram petrificadas pela História. Conforme Silva Júnior, “podemos dizer que as normas foram fixadas para evitar o medo, a insegurança, a incerteza, as surpresas que um comportamento desregrado pode causar à ‘boa sociedade’ ou a toda ‘gente de bem’” (SILVA JÚNIOR, 2007, p. 126).

A genealogia da moral, portanto, se mostra uma polêmica – pra fazer justiça ao subtítulo do livro - contra a filosofia cristã de Sócrates e Platão que conceberam os valores morais metafisicamente, ou seja, concedendo-lhes uma origem divina. Essa controvérsia também se estende ao cristianismo que, enquanto “platonismo para o povo” (NIETZSCHE, 2009, Prefácio), concebe do mesmo modo socrático-platônica a produção de valores. A compreensão metafísica-cristã desconsidera o mundo em que se encontram e negligencia o caráter “humano, demasiado humano” dos valores. Porém, “Em regime de genealogia, é essa dignidade da origem que vai desaparecer” (MOURA, 2005, p. 116). Pois, ele revela que certas origens são baixas.

Situado no horizonte da genealogia, trata-se de perguntar o quer aquele que assim valora? O método genealógico consiste portanto em fazer retinir o martelo da crítica sobre a vontade que quer o ideal (na realidade, o nada, já que foge de todas as realidades perturbadoras do mundo sensível). “Em uma palavra, a tentativa de genealogia da moral implica uma sintomatologia da vontade” (VALADIER, 2012, p. 384). Sua pretensão é diagnosticar as doenças da vontade e conduzi-la à “grande saúde”. A contribuição nietzscheana mais preciosa reside na martelada da crítica, referente ao valor de nossos valores, à qualidade de nossa vontade, ao que na verdade procuramos em tudo o que procuramos.

Sendo assim, o quer aquele que age de má-fé? Com esta pergunta não se procura um objetivo, nem um objeto para uma vontade. Trata-se de apresentar o tipo de vontade que atua na prática da má-fé. Para esclarecer essa tipologia, analisaremos a terceira dissertação da obra *Genealogia da moral*, mas sem nos confinar a ela, na qual a vontade sacerdotal é evidenciada.

3 A FIGURA DO SACERDOTE COMO EXPRESSÃO DA VONTADE ASCÉTICA

Antes de analisarmos a figura do sacerdote que se encontra tematizada na terceira dissertação da *Genealogia da moral*, é importante passarmos pela segunda (“culpa”, “má consciência” e coisas afins) para compreendermos a transformação que o homem sofreu ao longo da história. Na segunda dissertação do livro *Genealogia da moral* Nietzsche, especificamente no primeiro fragmento, diz: “Criar um animal que pode *fazer promessas* – não é esta a tarefa paradoxal que a natureza se impôs, com relação ao homem? Não é este o verdadeiro problema *do* homem?...” (NIETZSCHE, 1998, §1, p. 47).

Chama a atenção nessa citação o fato de que ela inicia com verbo “criar” [*züchten*] e ele se refere primeiramente a um animal. Este animal não é dado, pronto, acabado, mas ele é criado, forjado, isto é, precisa ser elaborado e essa tarefa é atribuída também à natureza. Esse animal é obra da natureza. A ele se pode fazer promessas. Por que esta é uma tarefa paradoxal que a natureza se impôs com relação ao homem? Não basta apenas prometer, mas é preciso cumprir com o que se prometeu.

Lograr que el hombre cumpla sus promesas es la tarea de la naturaleza y ya no es ningún honor para el hombre, sino su obligación u obediencia para con la comunidad. El hombre que hoy conocemos es fruto de un largo trabajo de la naturaleza. Largo y doloroso fue el trabajar esta piedra bruta que a su tiempo fue este animal (RIBEIRO, 2004, p. 52).

O problema do homem consiste em se manter fiel àquilo que foi prometido. Ele precisa se mostrar firme e domar em si o instinto de natureza. Nisso consiste a capacidade de obediência que se desenvolveu e, desde a época primitiva da “moralidade do costume” (NIETZSCHE, 1998, §2, p. 48-49) foi vista hoje em dia como própria, inata ao ser humano. Desse modo, o sentido de moralidade que sobressai no horizonte da humanidade primitiva é o tradicional.

Onde não existe a tradição não existe decência; e quanto menos está determinada a existência pelos costumes, menor é o círculo da moralidade. O homem livre é imoral (*unsittlich*) porque em todas as coisas **quer** depender de si mesmo e não de uma tradição estabelecida; em todos os estados primitivos da humanidade, “mal” é equivalente de “individual”, de “livre”, de “arbitrário”, de “desacostumado”, de “imprevisto” ou de “incalculável” (NIETZSCHE, 2008b, §9, p. 19, grifo do autor).

A moralidade dos costumes encontra-se ligada aos grilhões, aos meios atrozés que servem para adestrar o homem. O que o genealogista enxerga nesse processo de adestramento? Primeiro, aquilo que se obedece é sempre histórico. Segundo, o importante é obedecer, independentemente do quê se obedece. Obedecer a lei porque é a lei. Mas o objetivo principal da cultura consiste em reforçar a consciência.

É preciso dar a essa consciência, que se define pelo caráter fugidio das excitações, que se apoia na faculdade do esquecimento, uma consistência e uma firmeza que ela não tem por si mesma. a cultura dota a consciência de uma nova faculdade, que, aparentemente, se opõe à faculdade do esquecimento: a memória (DELEUZE, 2018, p. 172).

A memória não significa aqui recordar o passado. Ela está a serviço do futuro. Ou seja, “Ela é faculdade de prometer, engajamento do futuro, lembrança do próprio futuro. Lembrar-se da promessa feita não é se lembrar de que foi feita em tal momento passado, mas de que deve ser mantida em tal momento futuro” (DELEUZE, 2018, p. 172-173). Essa é a tarefa da cultura: educar o homem capaz de fazer promessas, de dispor do futuro. “A faculdade de prometer é o efeito da cultura como atividade do homem sobre o homem; o homem que pode prometer é o produto da cultura como atividade genérica” (DELEUZE, 2018, p. 173).

Com ajuda da moralidade do costume a consciência primitiva se conformou àquilo que era o interesse da comunidade. O método genealógico nietzschiano torna claro que o sentido ao

qual estamos habituados a nos referir à ideia de consciência enquanto indivíduo autônomo, soberano, capaz de responder por si os seus atos, enfim, o homem da vontade própria, tal compreensão é um “fruto *tardio*” (NIETZSCHE, 1998, §3, p. 50, grifo do autor). Quer dizer que o conceito de consciência não nasceu portando naturalmente a noção de “Poder responder por si, e com orgulho, ou seja, também *dizer Sim a si mesmo*”² (NIETZSCHE, 1998, §3, p. 50, grifo do autor). Essa compreensão madura possui uma longa história por trás de si. O conceito de consciência tem uma longa história e variedade de formas atrás de si. Não há nada de mais “terrível e inquietante na pré-história do homem do que a sua *mnemotécnica*. Grava-se algo a fogo, para que fique na memória: apenas o que não cessa de *causar dor* fica na memória” (NIETZSCHE, 1998, §3, p. 50, grifo do autor). Para não deixar de esquecer, a dor foi um auxílio. “Jamais deixou de haver sangue, martírio e sacrifício, quando o homem sentiu a necessidade de criar em si uma memória” (NIETZSCHE, 1998, §3, p. 51). As ideias ascéticas também serviram de auxílio para manter e tornar alguns costumes inesquecíveis. A dureza das leis penais nos dá uma medida do esforço que lhe custou vencer o esquecimento e manter presentes, nesses escravos momentâneos do afeto e da cobiça, algumas elementares exigências do convívio social. A fim de viver os benefícios da sociedade, o homem pagou um alto preço: quanto sangue e quanto horror há no fundo de todas as “coisas boas”! ter chegado à razão custou a prisão dos afetos.

O que se percebe como resultado dessa história? Segundo Nietzsche, houve uma espiritualização e divinização da crueldade que atravessa a história da cultura superior (NIETZSCHE, 1998, §6, p. 55-56). Nessa época, ver e fazer sofrer fazia bem; era um axioma, humano, demasiado humano. A vida na terra, nesse contexto, era mais contente do que agora: “O olhar pessimista enfasiado, a desconfiança diante do enigma da vida, o gélido Não do nojo da vida – estas não são características das épocas de maior maldade do gênero humano” (NIETZSCHE, 1998, §7, p. 56). Contudo, o homem começou a se envergonhar de si mesmo. O bicho homem aprendeu a se envergonhar de seus instintos; se tornou repulsivo a inocência e a alegria do animal. Na medida em que a moralização foi moldando o bicho homem, o sofrimento passou a ser visto como argumento contra a existência e foi considerado o seu maior ponto de interrogação (NIETZSCHE, 1998, §7, p. 57). O que revolta no sofrimento não é a dor em si, mas a sua falta de sentido. Sofrendo e confuso em relação ao porquê e o para quê do seu sofrimento, o homem busca motivos.

No afã por um sentido capaz de amenizar o sofrimento, o homem se depara com a figura do sacerdote, segundo a qual a razão do sofrimento não está longe, mas no próprio homem, ou seja, “em uma culpa, um pedaço de passado, ele deve entender seu sofrimento mesmo como uma *punição*” (NIETZSCHE, 1998, §20, p. 130). O sofrimento ganha uma razão de ser; ele é uma espécie de punição. Com efeito, o sofrimento passa a ser entendido como pecador. De acordo com Nietzsche, o pecado passa a ser a única causa do sofrimento.

Nesse novo mundo o bicho homem não contou mais com seus velhos guias, os impulsos reguladores e inconscientemente certos; ficou restringido a “pensar, inferir, calcular, combinar causas e efeitos, reduzidos à sua ‘consciência’, ao seu órgão mais frágil e mais falível!” (NIETZSCHE, 1998, §16, p. 72-73). Quer dizer que o animal homem foi amansado, domesticado. Esse amansamento do homem encontra na figura do sacerdote o seu principal ator. Esta viabiliza a projeção do Deus cristão e a conseqüente sublimação da crueldade. A violência da cultura é uma propriedade legítima dos povos, dos Estados e das Igrejas, como a manifestação da força deles. Que tipo de adestramento operam? Querem fazer do homem o animal gregário, a

² A consciência moral primitiva estava amparada pela tradição, de modo que qualquer ação realizada que não fosse pelo imperativo da tradição era qualificada de imoral (NIETZSCHE, 2008b, §9, p. 19).

criatura dócil e domesticada. “A história aparece, portanto, como o ato pelo qual as forças reativas se apoderam da cultura ou a desviam em seu proveito” (DELEUZE, 2018, p. 178). Esse triunfo não é mero acidente, mas o sentido da história universal.

O que quer o empreendimento sacerdotal? Por meio do ideal ascético o sacerdote manifesta a sua vontade, o seu poder e interesse. Enquanto mecanismo metafísico que justifica a primazia da transcendência em relação à efetividade, o ideal ascético se torna um instrumento nas mãos do sacerdote para a manutenção e preservação de uma vida decadente. Quer dizer que através desse ideal o sacerdote ascético almeja livrar toda a humanidade de todas as incertezas e conflitos que são próprios da vida. Sendo assim, a vontade ascética é a “encarnação do desejo de ser outro, de ser-estar em outro lugar, é o mais alto grau desse desejo, sua verdadeira febre e paixão” (NIETZSCHE, 1998, §13, p. 110). Segundo Wotling, “Quando Nietzsche vê numa cultura a expressão da negação da vida, ele quer com isso destacar sua incapacidade para encarar o sofrimento, que é uma dimensão fundamental dela” (WOTLING, 2013, p. 183). Mas não é uma negação total da vida, como mostra a terceira dissertação da *Genealogia da moral*; a negação da vida consiste numa interpretação segundo a qual a vida fraca, a vida doente, se conserva. Para Nietzsche, precisamente o poder do desejo do sacerdote “é o grilhão que o prende aqui; precisamente por isso ele se torna o instrumento que deve trabalhar para a criação de condições mais propícias para o ser-aqui e o ser-homem” (NIETZSCHE, 1998, §13, p. 110, grifo do autor). Segundo Brusotti (2007), “A vontade para um ser-outro do ideal ascético, em última instância uma vontade de nada, impede o niilismo propriamente dito, a vontade de auto-destruição. Nietzsche inverte, então, a interpretação schopenhaueriana. O ideal ascético não supera, de modo algum, a vontade. Ao contrário: ele lhe salva” (BRUSOTTI, 2007, p. 280).

Com o arranjo existencial promovido pelo sacerdote, a vida é justificada, de maneira que “ele mantém apegado à vida todo o rebanho de malogrados, desgraçados, frustrados, deformados, sofredores de toda espécie, ao colocar-se instintivamente à sua frente como pastor” (NIETZSCHE, 1998, §13, p. 110). Nietzsche destaca que nos procedimentos ascéticos eles não fracassaram. Porém, os ascetas não conseguem, realmente, uma cura realmente fisiológica do sofrimento, pois, seus procedimentos tratam apenas dos sintomas. Eles se equivocam quanto ao seu êxito. Os ideais ascéticos são um meio de valorar a vida, no qual ocorre uma negação da própria vida, para afirmar a criação de uma vida mais sublime e virtuosa.

O sacerdote ascético tem nesse ideal não apenas a sua fé, mas também sua vontade, seu poder, seu interesse. Seu direito à existência se sustenta ou cai com esse ideal [...] um adversário tal que luta por sua vida, combatendo os que negam esse ideal?... Por outro lado, é improvável que uma atitude tão interessada perante nosso problema resulte especialmente proveitosa para ele; dificilmente o sacerdote ascético será um defensor afortunado do seu ideal (NIETZSCHE, 1998, § 11, p. 98).

Claramente é exposto por Nietzsche que o sacerdote, enquanto uma figura para além do personagem religioso comumente conhecido, tira proveito do ideal ascético e é ele quem dita aos doentes a maneira de se viver. Os malogrados que não conseguem viver a vida buscam alívio para a dor e sofrimento. O sacerdote ascético é o terapeuta desses doentes. Assim ele cria seu rebanho, assim ele se mantém no poder, criando em todos um espírito de culpa e pecado (a razão do sofrimento).

Para além de um personagem específico, a figura do sacerdote indica uma forma de compreender e valorar a vida. O modelo sacerdotal ascético “conforma o mundo, a vida e o homem, baseando-se no modo de valoração de uma humanidade desde muito tempo incapacitada para valorar o mundo tal como ele é: no caótico, na luta de poder, na batalha” (RIBEIRO, 2004, p. 173). Em sua valoração ele compreende a vida como uma ponte pra outra vida melhor, mais verdadeira. É assim que ele se assenhora desta vida, negando-a.

Aos olhos de Nietzsche, no entanto, a cultura está enferma na medida em que sob a indicação do ideal ascético, o sacerdote envenenou a confiança na vida, no homem, de modo que se desejou ardentemente ser de outra forma, ser outra pessoa. Embora não possa se livrar de mim mesmo, estou farto de mim! A vontade ascética cultiva esse autodesprezo. Nota-se que o ideal ascético nas mãos do sacerdote é sintoma de uma “vontade que se volta *contra* a vida” (NIETZSCHE, 1998, Prólogo, §5, p. 11). Mas essa recusa da vida, conforme Wotling (2013), ainda permanece uma expressão particular da vontade de potência, ou seja, trata-se de um modo de interpretar segundo o qual a vida fraca, a vida doente, se conserva. O ideal ascético nasce de uma incompreensão do humano, de uma velha lacuna do conhecimento humano, cuja constituição é marcada pela contingência, pela finitude, pela transitoriedade. Mas é dessa condição que o ideal ascético quer nos curar; ele busca nos salvar daquilo que nos é próprio. Ele quer nos proteger da finitude.

Por causa do seu modo de vida e ações, o ascético é caracterizado como uma espécie de impotência fisiológica (NIETZSCHE, 1998, §6). A debilidade dos fracos ou a impotência da vontade nada tem a ver com a força física, nem com a dominação econômica. Trata-se de uma debilidade que se mostra como aversão ao

tempo e a experiência do *passar no tempo*. O escoar, a impermanência do fluxo, o perene diluir-se de todo presente num ‘foi’, esse é o granito contra o qual se partem todas as garras com as quais a vontade luta por aferrar-se ao rochedo do estável, a qualquer porto seguro, ao ponto fixo anelado por Arquimedes, e que Descartes reedita ao instaurar filosoficamente a modernidade cultural (GIACOIA JUNIOR, 2013, p. 11).

É contra a experiência da impermanência, de que o presente se desemboca num foi... que a vontade impotente luta. Esta luta não termina enquanto ela não se fixar num fundamento, num ponto seguro. Ao estabelecer o ponto firme, que não passa de fortalezas metafísicas imaginárias³, ela se vinga do passar no tempo. O homem, segundo essa perspectiva ele não é racional, mas doente e sua patologia consiste em querer o nada, que de acordo com Giacoia (2013),

assume uma positividade ilusória nas figuras do Ideal, em especial nos ideais das ascese: renúncia a si, abandono do *mundo* [...]. *Nada* é o nome dessa figura diáfana do Ideal, valores eternos e absolutos, porém vácuos,

³ A metafísica é expressão de um sonho: “Nas épocas de cultura tosca e primordial o homem acreditava conhecer no sonho um *segundo mundo real*; eis a origem de toda metafísica. Sem o sonho, não teríamos achado motivo para uma divisão do mundo” (NIETZSCHE, 2005, §5, p. 18).

sejam eles chamados Deus, Bem, Verdade, Justiça, Lei Moral, Dever, Progresso, Paz Perpétua, Fim da História, Sociedade Sem Classes (GIACOIA JUNIOR, 2013, p. 11-12).

Na medida em que esses valores são vazios, admite-se que o niilismo é a lógica que preside essa forma de valoração. A consciência dessa vontade de nada se manifesta no tipo humano que foi consolidado pelo processo civilizatório ocidental. A ascese é o caminho para acessar àqueles valores. Tal caminho se faz negando a finitude, recusando a morte, interpretando o sofrimento como culpa a ser expiada. Não houve nenhum outro sentido para o homem senão esses ideais ascéticos. Segundo sua lógica, a existência humana na terra é um absurdo, sem sentido, por isso, precisa ser justificada. A justificativa veio através dos ideais ascéticos, os quais supriram “uma monstruosa lacuna de sentido ao interpretar o sofrimento como via para a salvação do homem” (GIACOIA JUNIOR, 2013, p. 13). O ideal ascético vale como força conservadora, pois, se o sofrimento é visto como resultado da culpa, então não há espaço para um niilismo suicida.

A produção de ideais ou representações que agem como narcóticos não é exclusiva das religiões. “Nietzsche encontra exemplos disso em todos os domínios da cultura, morais, filosofias e mesmo nas artes. A cultura europeia moderna representa um verdadeiro paradigma desse tipo de atitude face ao sofrimento” (WOTLING, 2013, p. 189).

Em nossa perspectiva, essa vontade que nega a vida também se efetua no comportamento daquele que procede de má-fé. Sob a luz do método genealógico perguntamos: o que quer aquele que age de má-fé? Sobre essa questão veremos a seguir.

4 A MÁ-FÉ COMO SINTOMA DE UMA VONTADE ASCÉTICA

O que se entende por má-fé? Conforme Sartre (1997), o ser humano é aquele que também pode agir de maneira negativa com relação a si. Na medida em que a consciência interroga pelo seu ser ela se dá conta do nada de seu ser. Contudo, ela nega essa sua condição de ser que carrega em si o nada. Ao negar-se ela não se vê como possibilidade. Inclusive, afirmará Sartre (1997), “existem homens – guardiães, vigilantes, carcereiros, etc. – cuja realidade social é unicamente a do Não e viverão e morrerão sem ter sido outra coisa sobre a terra” (SARTRE, 1997, p. 92).

Sartre examina determinada atitude em que a consciência nega a si; ele a denomina de “má-fé” (SARTRE, 1997, p. 93). Esta atitude se equivale à mentira? Conforme Sartre, não se trata de uma mentira qualquer. O filósofo considera que a má-fé é uma mentira a si mesmo, ou seja, uma maneira de mascarar a translucidez da consciência (SARTRE, 1997). Portanto, a má-fé é mais radical do que contar uma simples mentira. Isto porque, “a mentira não põe em jogo a infra-estrutura da consciência presente: todas as negações que a constituem recaem sobre objetos que, por esse fato, são expulsos da consciência; não requer, portanto, fundamento ontológico especial” (SARTRE, 1997, p. 93). Quem pratica a má-fé quer mascarar a verdade sobre si mesmo. Neste caso, o enganado e o enganador é uma única pessoa, eu mesmo. Ou seja, quem me engana não é o outro; “a má-fé não vem de fora da realidade humana” (SARTRE, 1997, p. 94). Sou eu

mesmo que escondo a verdade de mim mesmo, recorrendo a dissimulações para evitar a minha própria condição humana.

Sou constituído pela contingência, sou um ser que não coincide comigo mesmo. Essa contingência que infesta o Para-si é chamada por Sartre (1997) de facticidade do Para-si. Enquanto consciente de sua facticidade, o Para-si “tem o sentimento total de sua gratuidade total, apreende-se como estando aí *para nada*, como sendo *supérfluo*” (SARTRE, 1997, p. 133, grifos do autor). No entanto, é totalmente responsável pelo seu ser. Para a filosofia sartreana, a humanidade está condenada a ser livre, pois assumimos a inteira responsabilidade pelos eventos que nos sobrevêm, uma vez que somente nós contribuimos para estarmos aí nessa situação. O homem será aquilo que ele se tornar. Eis o princípio do existencialismo: “O homem é, não apenas como é concebido, mas como ele se quer, e como se concebe a partir da existência, como se quer a partir desse elã de existir, o homem nada é além do que ele se faz” (SARTRE, 2014, p. 25). Uma vez que não há nenhuma estrutura que antecede a existência humana – a existência precede a essência –, o homem possui a responsabilidade total por sua existência, ele é livre. Ele é livre para se fundar. Em poucas palavras, pode-se dizer que liberdade é liberdade para o ser humano se fundar, ou seja, não há nada que pré-determine o que é o ser humano. O homem é como ele se quer. Nas palavras de Sartre, “O homem é, inicialmente, um projeto que se vive enquanto sujeito, e não como um musgo, um fungo ou uma couve-flor; nada existe anteriormente a esse projeto; nada existe de inteligível sob o céu e o homem será, antes de mais nada, o que ele tiver projetado ser” (SARTRE, 2014, p. 26). Isso significa que o homem é responsável pelo que é.

Porém, é difícil não ver como isso poderia ser intimidador. O fenômeno da angústia pressupõe o reconhecimento da liberdade, assim como a consciência de nossa própria responsabilidade por nossos próprios procedimentos. É a consciência de que nada externo pode nos compelir a ser ou fazer coisa alguma e, portanto, as falhas e sucessos de nossas vidas dependem de nós mesmos. De acordo com Sartre, nós geralmente fugimos dessa apreensão angustiada de nossa responsabilidade. A má-fé é a tentativa de nos esquivarmos da consciência de nossa própria liberdade e responsabilidade.

A má-fé em Sartre é uma relação da consciência consigo mesma, uma “mentira” *para si*. Como ela retorna para si mesma, na interioridade e na unidade de uma só consciência, sua estrutura toma forma totalmente diferente da mentira. Isso porque a má-fé não vem de fora à consciência. É a consciência ela mesma que se afeta e que se engana, unificando o enganador e o enganado. Em realidade, a dualidade do enganador e do enganado não existe neste caso, na medida em que ela implica por essência a unidade de uma consciência (CASTRO, 2016, p. 197-198, grifo do autor).

Na medida em que a má-fé não vem de fora, ela é resultado da consciência se afetando. Quer dizer que embora me engane, “devo saber a verdade que é-me disfarçada enquanto enganado” (SARTRE, 1997, p. 94-95). À consciência, portanto, nada escapa, tampouco fica escondido ou é ignorado, nem o ato de agir com má-fé. Há uma “total translucidez da consciência” (SARTRE, 1997, p. 95). Portanto, existe uma deliberação em mentir para si mesmo, em velar minha condição existencial. Por essa razão, Sartre caracteriza a má-fé como um fenômeno evanescente, passageiro. No entanto, ela pode ostentar uma forma duradoura para um

grande número de pessoas. Pode-se viver na má-fé, mas nem por isso deixa-se de ter consciência desse cinismo.

Quais são as condições de possibilidade de má-fé? O que há de ser o homem em seu ser para poder ser de má-fé? Acrescentamos ainda uma terceira pergunta: o que quer aquele que procede de má-fé? Esta última questão foi o que motivou esse trabalho; a ela se busca responder diagnosticando a má-fé como sintoma de uma vontade ascética, como aquela que configura o perfil do sacerdote apresentado anteriormente.

Sartre trata as duas primeiras perguntas colocadas acima recorrendo ao exemplo de uma mulher que vai a um primeiro encontro. Ela sabe que, cedo ou tarde, terá de tomar uma decisão. Mas não quer sentir a urgência disso. Está segura de que o homem que lhe fala parece sincero e respeitoso, da mesma forma como percebe que a mesa é redonda ou quadrada. No entanto, problematiza Sartre, não há encanto algum em um respeito que fosse apenas respeito. É preciso “um sentimento que se dirija por inteiro à sua pessoa” (SARTRE, 1997, p. 101), um sentimento tal que seja inteiro desejo dirigido ao seu corpo como objeto. Contudo, a mulher se nega captar o desejo como é. Esta mulher está de má-fé. Mesmo não apreendendo o desejo como é, ela ainda desfruta-o. O que acontece aqui para que ocorra esse fruir?

Da mesma forma que o sacerdote cria condições para que a vida se justifique, isto é, ficcionando além-mundos, fortalezas metafísicas imaginárias que são protegidas do fluxo constante e da instabilidade do devir, também a mulher realiza uma transformação, ou melhor, um refinamento do desejo que é dirigido ao seu corpo. Nessa transvaloração, ela reconhece esse desejo em suas formas mais elevadas, isto é, em sua transcendência para a admiração, a estima, o respeito (SARTRE, 1997, p. 102). Esse desejo foi purificado, livrando-o do que possa ter de humilhante.

Voltemos à questão que, de fato, nos interessa e perguntemos: o que quer aquela que reconhece o desejo em suas formas transcendentais? Qual é a vontade que atua na transvaloração desse desejo? Trata-se de uma vontade ascética, isto é, que nega a facticidade do desejo ao identificá-lo em sua transcendência. A má-fé, enquanto sintoma de uma vontade ascética realiza um deslizamento do presente natural rumo à transcendência. A má-fé encarna a vontade de ser de outro modo que não o que se é (Para-si). Contra o que se constitui a má-fé? Ela quer evitar o espetáculo de sua própria condição recorrendo a dissimulações que aprisionam o homem no que é. Ser na transcendência é querer ser senão o que é; mas essa é a definição do Em-si e essa maneira de ser não diz a realidade humana. Em sua ontologia fenomenológica Sartre problematiza esse querer ser o Em-si apontando para o modo como o garçom brinca de ser garçom: “Acontece que, paralelamente, o garçom não pode ser garçom, de imediato e por dentro, à maneira que esse tinteiro é tinteiro, esse copo é copo” (SARTRE, 1997, p. 106). Ainda que o garçom saiba de todas as suas cerimônias, obrigações e direitos trabalhistas, como levantar-se às cinco, varrer o chão do café antes de abrir o estabelecimento,

todos esses conceitos e juízos remetem ao transcendente. São possibilidades abstratas, direitos e deveres conferidos a um “sujeito de direito”. E é exatamente o sujeito que *devo ser* e não sou. Não porque não o queira ou seja outro. Sobretudo, não há medida comum entre o ser da condição e o meu (SARTRE, 1997, p. 106).

Há uma lacuna, portanto, entre a condição de ser garçom – uma representação para os outros e para mim - e o meu ser. Este me escapa por toda parte e, não obstante, sou. A má-fé como uma vontade ascética se manifesta como negação do que sou, ou seja, ela não reconhece o caráter irreduzível da realidade humana. Seu objetivo é fazer “com que eu seja o que sou, à maneira do ‘não ser o que se é’, ou não ser o que sou, à maneira do ‘ser que se é’” (SARTRE, 1997, p. 113). Portanto, o ato da má-fé consiste numa fuga “do que não se pode fugir, fugir do que se é” (SARTRE, 1997, p. 118) humano, demasiadamente humano.

5 CONCLUSÃO

Ao longo desse trabalho mostrou-se que o método genealógico é destruidor de ideais. À crítica nietzschiana cumpriu denunciar que o modelo sacerdotal, por intermédio do ideal ascético, tornou o homem incapaz para valorar o mundo tal como ele é na sua efetividade e instabilidade do vir-a-ser. A figura do sacerdote, para além do personagem típico da instituição religiosa, foi concebido como expressão da vontade ascética, ou seja, aquela que se volta contra a vida, que quer uma vida diminuída. Através de mecanismos metafísicos que sobrepõem a transcendência em relação à efetividade, o sacerdote ascético preservou a vida, mas negando-a, aniquilando-a pela transposição do valor a outro mundo, a outra vida mais verdadeira. Agora nossa vida, com tudo aquilo que lhe pertence, como natureza, mundo e vir-a-ser, “é por eles colocada em relação com uma existência inteiramente outra, a qual exclui e à qual se opõe, *a menos* que se volte contra si mesma, que *negue a si mesma*: neste caso, o caso de uma vida ascética, a vida vale como uma ponte para essa outra existência” (NIETZSCHE, 1998, §11, p. 106).

Essa vontade negadora da vida também opera naquele que pratica a má-fé. A má-fé realiza um deslizamento do presente natural rumo à transcendência. Quer dizer que nela atua uma vontade de ser de outro modo. Ser na transcendência é querer ser senão o que é em-si.

Notou-se que tanto o sacerdote ascético quanto a má-fé significam estratégias adotadas para desviar o olhar da condição humana, a saber, o seu caráter de finitude e de temporalidade. Na perspectiva de Sartre, porém, essa vontade de ser de outro modo não é própria de uma época histórica, mas diz respeito à maneira de ser do homem, portanto, é um traço de sua ontologia; enquanto que, para Nietzsche, a vontade ascética, preexistente no sacerdote judeu, se realiza nos ideais cristãos que, por sua vez, serviram de estrela guia para o homem ocidental. Foi o cristianismo, desde a sua versão platônica, que gestou essa forma de existir e de conceber os valores. A partir daí, a vontade ascética incorporou o modo humano legítimo de ser, isto é, sempre negando esta vida em vista de outra mais verdadeira. Na medida em que a civilização ocidental é originalmente determinada pelo cristianismo, reconhece que ainda hoje essa vontade ascética continua a se efetivar e inventando remédios que aliviam momentaneamente, mas produzem, a longo prazo, uma agravação da decadência. A polêmica da *Genealogia da moral* consiste também em trazer os elementos básicos de uma crítica a nossa civilização. O processo de libertação ou de transvaloração da vontade ascética passa primeiro pela destruição das antigas tábuas de valor. Enquanto filósofos do futuro, Nietzsche e Sartre são autores que se colocam como críticos das compreensões metafísica-religiosas acerca do homem, na medida em que, cada qual ao seu modo, apontam para a vida/existência como o horizonte da criação e da libertação.

REFERÊNCIAS

- AZEREDO, Vânia Dutra de. Os livros publicados por Nietzsche. In: Grupo de Estudos Nietzsche [editora responsável Scarlett Marton]. **Dicionário Nietzsche**. São Paulo: Edições Loyola, 2016, pp. 69-74.
- BRUSOTTI, M. Ressentimento e vontade de nada. In: MARTON, S. (Org.). **Nietzsche pensador mediterrâneo: a recepção italiana**. São Paulo: Discurso Editorial; Ijuí: Editora UNIJUÍ, 2007.
- CASTRO, F. L. de. **A ética de Sartre**. São Paulo: Edições Loyola, 2016.
- GIACOIA JUNIOR, O. **Nietzsche: o humano como memória e como promessa**. Petrópolis: Vozes, 2013.
- MARTON, S. **Nietzsche: das forças cósmicas aos valores humanos**. São Paulo: editora brasiliense, 1990.
- MARTON, S. **Nietzsche e a arte de decifrar enigmas: treze conferências europeias**. São Paulo: Edições Loyola, 2014.
- MOURA, C. A. R. de. **Nietzsche: civilização e cultura**. São Paulo: Martins Fontes, 2005.
- NIETZSCHE, F. **Assim falou Zaratustra: um livro para todos e para ninguém**. Tradução Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.
- NIETZSCHE, F. **Genealogia da moral: uma polêmica**. Tradução Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.
- NIETZSCHE, F. **Ecce homo: como alguém se torna o que é**. Tradução Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2008a.
- NIETZSCHE, F. **Aurora: reflexões sobre os preconceitos morais**. Tradução Mário D. Ferreira Santos. Petrópolis: Vozes, 2008b.
- NIETZSCHE, F. **Além do bem e do mal: prelúdio de uma filosofia do futuro**. Tradução Mário Ferreira dos Santos. Petrópolis: Vozes, 2009.
- NIETZSCHE, F. **Humano, demasiado humano: um livro para espíritos livres**. Tradução Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2005.
- NOBERTO, M. S. Nietzsche e Sartre: bárbaros da modernidade. In: **Cadernos Nietzsche**, n. 29, pp. 411-429, 2011. Disponível em: <https://gen-grupodeestudosnietzsche.net/portfolio/numero-29/>. Acesso em 29 set. 2020.
- RIBEIRO, Flávio Senra. **Culpa y responsabilidad en Nietzsche**. Tese. Departamento de Filosofía I, Universidad Complutense de Madrid, Madrid, 2004.

SARTRE, Jean-Paul. **O ser e o nada**: ensaio de ontologia fenomenológica. Tradução Paulo Perdigão. Petrópolis: Vozes, 1997.

SARTRE, Jean-Paul. **O existencialismo é um humanismo**. Tradução João Batista Kreuch. 4ª ed. Petrópolis: Vozes, 2014.

SILVA JÚNIOR, Ivo da. **Em busca de um lugar ao sol**: Nietzsche e a cultura alemã. São Paulo: Discurso Editorial; Ijuí: Editora UNIJUÍ, 2007.

SOUZA, P. C. Posfácio. In: **Genealogia da moral**: uma polêmica. Tradução Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 1998, pp. 169-172.

WOTLING, P. **Nietzsche e o problema da civilização**. Tradução Vinicius de Andrade. São Paulo: Editora Barcarolla, 2013.