

HARTMANN, NIETZSCHE E O ANTICRISTO

HARTMANN, NIETZSCHE AND *THE ANTICHRIST*

Kassio Flores Lopes*

RESUMO

Neste artigo aventaremos a hipótese de que o livro *O anticristo*, escrito por Nietzsche em 1888, pode ser compreendido como um cumprimento irônico da “profecia” de Eduard von Hartmann, em seu livro *Filosofia do inconsciente*, de 1869, acerca de uma era secular da humanidade em que o cristianismo não seria mais do que uma sombra. Para chegar a esta afirmação é necessário inicialmente retomar o livro *Filosofia do inconsciente* de Hartmann e o modo como o termo Anticristo é usado por ele. Posteriormente, deve-se destacar como o próprio Nietzsche o leu e o citou em seu escrito *Sobre a utilidade e desvantagem da história para a vida*, de 1873, e em seus demais escritos, até por fim seu livro intitulado *O anticristo*. Como sugerimos, o nome “anticristo”, portanto, era apropriado para intitular o livro que trazia a transvaloração de todos os valores cristãos e com o qual Nietzsche acreditava desferir um ataque mortal ao cristianismo e possibilitar assim as condições para que houvesse uma renovação cultural em que os valores da cristandade fossem, de fato, superados.

PALAVRAS-CHAVE: Hartmann; inconsciente; anticristo; secularização; transvaloração.

ABSTRACT

In this article we will raise the hypothesis that the book *The Antichrist*, written by Nietzsche in 1888, can be understood as an ironic fulfillment of the “prophecy” of Eduard von Hartmann, in his book *Philosophy of the unconscious* (1869), about a secular era of humanity where Christianity would be no more than a shadow. To arrive at this statement, it is first necessary to go back to Hartmann's Philosophy of the Unconscious and the way in which the term Antichrist is used by him. Later, it should be noted how Nietzsche himself read and quoted it in his writing *On the usefulness and disadvantage of history for life* (1873) and in his other writings, until finally his book entitled *The Antichrist*. As we have suggested, the name "Antichrist" was therefore appropriate to title the book that brought the transvaluation of all Christian values with which Nietzsche believed to launch a deadly attack on Christianity and thus enable the conditions for a cultural renewal in which the values of Christendom were, in fact, surpassed.

KEYWORDS: Hartmann; unconscious; antichrist; secularization; transvaluation.

* Doutorando em Filosofia pela Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (PUC/SP) e mestre em Filosofia pela mesma Universidade. Bacharel em Teologia pela Universidade Metodista de São Paulo. Professor e Coordenador do curso de Teologia na Universidade Anhembi Morumbi, São Paulo. E-mail: lilian.pimenta@yahoo.com.br.

INTRODUÇÃO

O filósofo Eduard von Hartmann e, em especial seu livro *Filosofia do inconsciente* (*Philosophie des Unbewussten: Versuch einer Weltanschauung*, de 1869), são encontrados com muita frequência nos cadernos, cartas pessoais e escritos publicados de Nietzsche. Um olhar mais atento a esses registros mostra uma importante influência de Hartmann na filosofia de Nietzsche que por vezes passa despercebida¹. As referências iniciais mostram uma recepção, a princípio, positiva de Nietzsche ao seu livro *Filosofia do inconsciente*. Em carta a Erwin Rohde, em novembro de 1869, Nietzsche afirma que lia muito Hartmann “porque ele tem os mais belos conhecimentos e de vez em quando sabe como conectar sua voz com energia à antiga canção das Nornen² sobre a natureza amaldiçoada da existência” (NIETZSCHE, 2008, p. 106). Em carta a Carl von Gersdorff, Nietzsche (2008, p. 287) mostra até o desejo de ter o endereço de Hartmann para se corresponder com ele.

Muito cedo, contudo, Nietzsche passou a contrapor-se ferrenhamente à filosofia de Hartmann, acentuando esse antagonismo no período final de sua carreira filosófica. Já em uma carta para Carl von Gersdorff, ainda em agosto de 1869, Nietzsche (2005, p. 78) recomenda como importante ao amigo a leitura do livro “A filosofia do inconsciente de Hartmann”, conquanto faça a seguinte ressalva: “apesar da desonestidade do autor”. Essa desonestidade atribuída a Hartmann será frequente em outros registros a partir de 1873 e decorre do fato de Nietzsche considerar toda a sua filosofia por um lado como uma grande dívida e imitação a Schopenhauer (NIETZSCHE, 2010, p. 483), por outro lado como desvirtuamento do seu pessimismo, por tê-lo imiscuído a uma teleologia de veia hegeliana. Conquanto tenhamos várias referências a Hartmann espalhadas entre cadernos, cartas e livros publicados de 1869 até o último ano de lucidez de Nietzsche, em 1888, os registros apontam pelo menos três períodos de criteriosa e intensa análise da filosofia hartmanniana: entre anos de 1869 e 1874³, depois, no

¹ Brobjer (2008, p. 52) comenta que “Nietzsche leu Hartmann cuidadosamente e, com exceção de Schopenhauer e Lange, é provável que tenha sido o filósofo que mais ensinou Nietzsche sobre filosofia”. Segundo Jensen (2016, p. 176), o “significado de sua *Philosophie des Unbewussten* [Filosofia do inconsciente] para a concepção de psicologia de Nietzsche, do self e para sua opinião sobre Schopenhauer é positivamente enorme”. Brobjer (2008, p. 54) pontua que Nietzsche tenha aprendido muito com Hartmann sobre o cenário pessimista de sua época e o darwinismo. Segundo Pippin (2012, p. 74) a filosofia do inconsciente de Hartmann “foi uma obra que Nietzsche estudou de perto e que influenciou suas visões sobre a origem da linguagem”.

² Deusas do destino na mitologia nórdica.

³ Essas citações podem ser encontradas em *Fragments póstumos. Vol I.* (1869 – 1874). (NIETZSCHE, 2010, p. 102, 486, 508).

período que se estende entre 1883 e 1885⁴, e, por fim, entre 1887 e 1888⁵, os anos finais de produção filosófica de Nietzsche.

De nosso interesse, neste momento, são os registros por volta de 1873 nos quais vemos nas anotações de Nietzsche reflexões pessoais sobre a história a partir da leitura do livro de Hartmann. Essas reflexões mais tarde comporiam seu livro *Sobre a utilidade e a desvantagem da história para a vida*, publicado em 1874. Uma dessas citações de Hartmann anotadas por Nietzsche em seus cadernos que iram fazer parte da obra publicada é essa: “Moralidade: é absolutamente miserável, virá ainda mais miserável, mas tem que ser assim, tem que vir assim, ‘visivelmente o anticristo está indo cada vez mais longe’.” (NIETZSCHE, 2010 p. 508). Nietzsche repetirá essa citação na obra *Sobre a utilidade e a desvantagem da história para a vida*: “é visível que o anticristo se alastra – mas ele deve estar, ele deve vir, pois com o todo, estamos no melhor caminho – de nojo diante de todo existente” (NIETZSCHE, 2017, p. 123).

Essa é a primeira vez que vemos nos materiais pessoais de Nietzsche quanto em uma de suas publicações uma referência à figura do “anticristo” que no decorrer dos anos Nietzsche aplicaria a si mesmo e no ano de 1888 intitularia a obra que julgava conter seu tão anunciado projeto filosófico, sua transvaloração de todos os valores. É possível que essa primeira ocorrência da expressão “anticristo” possibilite uma compreensão mais precisa de como esse termo foi utilizado por Nietzsche no decorrer de sua carreira filosófica, especialmente no que tange à obra de 1888 que ele intitulou de *O anticristo*. Porém, antes de compreender essa primeira ocorrência do termo “anticristo” e seus futuros desdobramentos nos anos seguintes, faz-se necessário uma digressão: é preciso explicitar como o próprio Hartmann utilizou a expressão “anticristo” citada por Nietzsche. Para tanto é necessário retornarmos ao livro lido por Nietzsche: *Filosofia do inconsciente*.

1 COMPREENDENDO O LIVRO *FILOSOFIA DO INCONSCIENTE* DE HARTMANN

No livro *Filosofia do Inconsciente* Hartmann pretende desenvolver uma cosmovisão fundamentada numa espécie de monismo espiritual, a partir da existência de um “Ser essencial que se manifesta no mundo” (HARTMANN, 2014, p. 584). Este “Ser essencial” é o “Espírito

⁴ Conferir *Fragmentos póstumos. Vol II.* (1875 – 1882) (NIETZSCHE, 2008, p. 68). Há diversas outras referências a Hartmann em *Fragmentos póstumos Vol III.* (1882 – 1885). No último período de Nietzsche também encontramos referências a Hartmann: (NIETZSCHE, 2010, p. 217,218,219, 224,225, 227, 340, 347, 549,760,784).

⁵ Essas referências a Hartmann podem ser encontradas em *Fragmentos póstumos. Vol IV.* (1885 – 1889). (NIETZSCHE, 2008, p. 383, 384, 387, 389, 397, 502 e 714).

Inconsciente” (HARTMANN, 2014, p. 717) que está por trás de toda a realidade, que é um em todos. Para Hartmann, toda a história é um fenômeno desse Inconsciente metafísico. Também as vontades individuais nada são senão fenômenos decorrentes da vontade desse Espírito Inconsciente que se manifesta no mundo. Para sustentar sua concepção, Hartmann se utiliza das ideias pessimistas de Schopenhauer em *O mundo como vontade e representação* (1817), mas com diferenças significativas, apelando para a visão teleológica de Hegel quanto a um progresso histórico, aliadas a uma compreensão de um monismo metafísico a partir de Schelling e Spinoza. Hartmann se afasta de Schopenhauer ao defender que a vontade que opera no mundo não pode ser cega e irracional, pois é necessário um conteúdo para que haja a vontade, uma finalidade, já que quem quer, quer algo, um télos, um ideal. Esse ideal, por sua vez, é a representação, o objeto e conteúdo da vontade. A vontade é o real e a representação é o ideal; assim Hartmann faz uma reconciliação entre realismo e idealismo dentro de sua cosmovisão. Esse Espírito do mundo, o Inconsciente metafísico é o sujeito dessa vontade, aliás, ele é o “sujeito Único Absoluto” (HARTMANN, 2014, p. 36).

O livro de Hartmann se vale dos conhecimentos químicos, biológicos, psicológicos, históricos e das ciências naturais emergentes na época. Hartmann julgava que esses dados eram provas de que toda a natureza e a realidade são manifestações desse Espírito Inconsciente que se manifesta no mundo. Por trás de toda ideia, conteúdo, finalidade ou objetivo está essa força metafísica que atua no inconsciente das representações da consciência humana. Esse sujeito metafísico, único e absoluto, portanto, atua no reino do inconsciente movendo a tudo, escapando do estado de consciência. É intencional e racional já que sua vontade possui conteúdo e representação, isto é, uma finalidade, mas age subconscientemente na natureza. Os seres humanos são somente encarnações dessa substância e vontade. Para Hartmann, “todas as operações inconscientes surgem de um mesmo sujeito, que tem apenas sua revelação fenomênica nos vários indivíduos, de modo que “o Inconsciente” significa esse sujeito Único Absoluto” (HARTMANN, 2014, p. 36). É essa compreensão que formou o núcleo de todas as grandes filosofias até então: “a Substância de Spinoza, o Ego Absoluto de Fichte, o Sujeito-Objeto Absoluto de Schelling, a Ideia Absoluta de Platão e Hegel, a Vontade de Schopenhauer” (HARTMANN, 2014, p. 33).

O Ser essencial que se manifesta no mundo tem uma vontade primordial que nada pode satisfazer uma vez que os objetos e conteúdo são finitos enquanto ela é infinita, desejando por fim o puro nada, a serenidade do vazio, a não existência. Hartmann continua operando com a concepção pessimista de Schopenhauer de que a vontade que move o mundo jamais é satisfeita,

fazendo do mundo um lugar de desprazer e de infelicidade em que é melhor não ser do que ser. O pessimismo de Hartmann é sustentado de modo eudemônico, isto é, buscando a felicidade como sentido para a existência não se encontrará satisfação plena porque há mais desprazer que prazer, e infelicidade do que felicidade no mundo. Logo, se o sentido da vida for ser feliz individualmente, esta existência não valeria a pena. Contudo, se é assim, por que os seres humanos permanecem tentando ser felizes mesmo com todo o sofrimento da existência? Hartmann desenvolve a compreensão de que é o Inconsciente metafísico que cria as paixões humanas de busca pela felicidade para influenciar o pensamento consciente no impulso pela sobrevivência e pela vida dos indivíduos a fim de que colaborem para o avanço do processo do mundo; o Inconsciente enganar o pensamento consciente com erros e ilusões de felicidade a fim de querer a vida, a despeito de sua flagrante miséria. As ilusões a que os indivíduos se apegam são a de um lugar em que a felicidade seja maior que a infelicidade, em que o prazer supere o desprazer da existência. Essas ilusões são necessárias para o avanço do mundo e são movidas pelo Inconsciente metafísico.

Assim, Hartmann sustenta ao mesmo tempo, de modo paradoxal, um pessimismo e uma forma de positivismo marcado pela ideia do progresso histórico. Contudo, opostamente ao iluminismo, o progresso da consciência, para Hartmann, é também o progresso da infelicidade humana. A questão levantada por Hartmann é: o acúmulo de consciência faz o ser humano cada vez mais feliz? A quantidade de consciência equivale à quantidade de felicidade humana? Quanto mais sábio, mais feliz? Se a resposta for sim, então o mundo caminha para um estado mais feliz com o progresso da consciência humana. Hartmann, contudo, assevera que não é este o caso. Não há igualdade ou equilíbrio entre felicidade e consciência, entre prazer e conhecimento. Há mais desprazer e dor do que prazer no mundo, logo o tomar consciência deste fato significa tomar consciência de sua infelicidade no mundo. Por essa razão os povos com menor consciência e conhecimento são os mais felizes, pois estão menos conscientes da dor do mundo.

Sendo assim, o objetivo do processo histórico não é alcançar um estágio de plena felicidade, mas acumular conhecimento a fim de um tornar-se consciente da realidade e da verdade de um mundo marcado pela dor em que as ilusões da possibilidade de ser feliz são destruídas proporcionalmente. O tólos do cosmo é um estado, ao fim desse processo do mundo em que, destruídas as ilusões de felicidade, haja uma negação coletiva da vontade, que é a verdadeira fonte de toda dor e, assim, se alcance por fim a redenção, isto é, a libertação de todo

sofrer pela aniquilação coletiva da vontade. Em seu livro, Hartmann argumenta que para que esse dia chegue são necessários esses estágios de ilusões.

A citação que Nietzsche faz de Hartmann, tanto em seu caderno quanto em seu escrito *Sobre a utilidade e desvantagem da história para a vida*, se encontra no trecho do livro em que Hartmann apresenta as três ilusões históricas a respeito do valor da vida e da felicidade movida pelo Inconsciente metafísico, dentro do processo do mundo. A primeira dessas três ilusões é quando a "felicidade é considerada como tendo sido realmente alcançada no estágio atual de desenvolvimento do mundo, conseqüentemente atingível pelo indivíduo de hoje em sua vida terrena" (HARTMANN, 2014, p. 621).

Para Hartmann, judeus, gregos e romanos no mundo antigo representam civilizações que estavam neste primevo estágio da ilusão de acreditar na felicidade pessoal como alcançável. Metaforicamente se o mundo vai envelhecendo com o passar do tempo e do processo histórico, esses povos antigos representariam a juventude da humanidade, ainda repleta de inocente esperança. Contudo, como Hartmann argumentará, com a velhice vêm maior sensibilidade e conhecimento da dor do mundo e, conseqüentemente, dá-se lugar à desilusão. Desta feita, a primeira ilusão leva ao desespero de não encontrar a felicidade nesta terra, o fastio por não encontrar em algum estágio do processo do mundo a realização existencial.

A segunda ilusão, conforme Hartmann explicita em seu livro, é a de que a felicidade passa a ser "concebida como atingível pelo indivíduo em uma vida transcendente após a morte" (HARTMANN, 2014, p. 674). Para Hartmann o cristianismo é a grande representante dessa ilusão humana, pois surgiria precisamente no momento histórico em que o mundo antigo (os gregos, os judeus e romanos) encontrava seu ocaso, seu fastio pela vida, seu cansaço existencial. O cristianismo, para Hartmann, emerge na história oferecendo, então, a esperança de encontrar enfim a felicidade individualmente não mais no desenvolvimento do mundo ou nessa vida terrena, mas em um mundo transcendente, após a morte.

Para Hartmann, o budismo se alia ao cristianismo como expressão dessa ilusão, pois, a seu modo, também nega esse mundo, desprezando-o como o faz o cristianismo. Hartmann afirma que a diferença entre budismo e cristianismo é que conquanto o primeiro ofereça uma bem-aventurança ultramundana e eterna, esta é impessoal. O cristianismo, por sua vez, acredita em uma bem-aventurança que é eterna, mas individual e pessoal. Hartmann argumenta que essa esperança de felicidade ultramundana se desvela também como ilusão. Concebe a esperança na imortalidade individual algo não racional (pois os filósofos e a ciência, segundo ele, refutariam isso) além de ser eticamente falha, pois, em sua perspectiva, é uma expressão de egoísmo e

vaidade (pois quer preservar seu eu ao máximo, aliás, eternamente). Refutada a esperança de uma felicidade além-mundo pelo conhecimento científico da modernidade, resta mais uma vez o desespero.

Segundo Hartmann, para superar a ilusão do cristianismo, uma disciplina histórica e um futuro período secular seriam necessários para preparar a humanidade para avançar no processo do mundo. Essa época por vir se tornaria “receptiva ao pensamento de abnegação, para trabalhar apenas para o bem das gerações futuras, para perder-se no movimento universal pelo bem futuro do todo” (HARTMANN, 2014, p. 684). Se notar, a passagem desses estágios de ilusão mostra-se uma evolução para Hartmann pois eles levarão o mundo para a sua redenção, ao fim do processo histórico. Decorre daí que a história não é um processo de decadência da humanidade, mas de evolução, de progresso, movido pelo Inconsciente.

Da primeira para a segunda ilusão há uma evolução, para Hartmann, pois se adquire a crença de que a felicidade individual não se encontra neste mundo; assim como na passagem da segunda para a terceira ilusão se desiste da busca pela felicidade ultramundana para, liberto dessas ilusões desistir de toda felicidade pessoal. Hartmann descreve o fim do segundo estágio que prepara a humanidade para o terceiro estágio da ilusão do seguinte modo:

Consequentemente, vemos com o princípio da livre investigação e crítica instituído pela Reforma, embora negativamente, é verdade, o início da decomposição do dogma cristão e a destruição de suas promessas; mas, ao mesmo tempo, vemos aparecer, no lugar da "salvação na esperança da vida futura" cristã, a regeneração da arte e da ciência antigas, o crescimento repentino da riqueza e do comércio municipal e o progresso das artes práticas, o expansão universal do horizonte mental; em uma palavra, o despertar do amor do mundo. (HARTMANN, 2014, p. 685).

Para Hartmann a Renascença como um movimento que acontece a partir de uma sociedade cristã subverte as próprias ideias cristãs de uma redenção ultramundana com seu progresso científico, comercial e artístico despertando novamente o amor dos homens por este mundo. Para Hartmann os filósofos dessa época representam progressos⁶ neste sentido conquanto deva-se saber que penas “lenta e gradualmente pode ser quebrada a força de uma ideia tão grande como a cristã” (HARTMANN, 2014, p. 686). Hartmann prevê que ainda que lenta e gradualmente o mundo permanece em seu progresso passando do segundo para o terceiro estágio de ilusão, através de um período secular em que as ideias cristãs vão sendo

⁶ Para Hartmann, Kant, Hegel, Schelling representam avanços nesse processo de êxodo do segundo estágio da ilusão para o terceiro, mas ainda permanecem presos nas ideias cristãs. Para Hartmann, Schopenhauer é um marco, pois representa a total quebra com o cristianismo, maior representante da ilusão de uma felicidade ultramundana, mas por cair num tipo de ascetismo budista de negação do mundo, não consegue, por si só, fundamentar possibilidades para o progresso e para o futuro. Conferir Hartmann (2014, p. 686).

progressivamente abandonadas e refutadas enquanto o amor ao mundo se eleva. É nesse contexto, ao falar sobre esse estágio histórico, que Hartmann menciona a figura bíblica do “anticristo”, mais tarde citada por Nietzsche em seu livro.

Dia a dia, os objetivos seculares ganham palpavelmente em poder, extensão e interesse; O Anticristo está evidentemente avançando mais e mais, e em breve o Cristianismo será apenas uma sombra de sua grandeza medieval – será novamente, o que foi exclusivamente em sua origem, o último consolo dos pobres e miseráveis. (HARTMANN, 2014, p. 686)

A figura bíblica do “anticristo” que avança mais e mais representa o progresso da era secular em que, na visão de Hartmann, o cristianismo não passaria de uma sombra. Hartmann achou essa figura bíblica apropriada para expressar sua expectativa de uma sociedade moderna secular em que o cristianismo fosse apenas uma sombra, que renunciasse o término de um mundo marcado pelos valores cristãos e a emergência de um novo mundo, em que outros objetivos reinassem. A expectativa de Hartmann com uma sociedade secular que representaria o fim do cristianismo é uma clara subversão da narrativa bíblica – um Apocalipse sem Parusia, sem o estabelecimento do reino de Cristo, com reino anticristão e secular sobre as nações da terra.

Para que essa era se concretize, contudo, Hartmann (2014, p. 686) prevê que o mundo precisa atingir um terceiro e último estágio da ilusão, que é a esperança de uma “felicidade relegada ao futuro do mundo”. Refutada a crença na imortalidade, finda-se esperando a felicidade neste mundo novamente, mas com duas notáveis diferenças: é a busca da felicidade apenas para gerações futuras e é uma busca não mais de individual, mas coletiva, eliminando assim o egoísmo. E por que esse futuro estágio ainda seria uma ilusão? Porque, segundo Hartmann, por “maior que seja o progresso da humanidade, ele nunca eliminará, ou mesmo apenas diminuirá, o maior dos sofrimentos – doença, idade, dependência da vontade e do poder de outros, carência e descontentamento” (HARTMANN, 2014, p. 693).

Ainda que a felicidade seja buscada para as gerações futuras e de modo coletivo, não mais egoisticamente, ainda consiste em uma ilusão, pois sempre haverá mais sofrimento que felicidade no mundo, pois sendo a existência a encarnação de uma vontade que jamais é plenamente satisfeita, o desprazer será sempre uma realidade, e os problemas do mundo nunca serão inteiramente superados pelo avanço científico, social, político. Para Hartmann, o progresso do mundo diminui o desconforto causado pelas fontes externas (privação, doença etc.) e mostra ao indivíduo ou nação a verdadeira causa de seu desconforto ou de sua miséria:

a própria existência. O desconforto depende apenas aparentemente das situações externas, sendo a causa real a existência em si. O progresso do mundo, da inconsciência à consciência, deste modo, apenas coloca *sub judice* o valor da vida em si mesma reconhecendo-a como puro sofrer.

Esse estágio final de ilusão da humanidade mostrará que o projeto eudemônico não funciona na prática, pois frustrará todas as esperanças de felicidade individual ou para as gerações futuras à medida que a humanidade se torna Consciente da realidade pessimista da existência:

À medida que o fardo se torna mais pesado para o portador, quanto mais longa é a estrada em que ele o carrega, o sofrimento da humanidade e a consciência de sua miséria também aumentam e aumentam até se tornar insuportável. Também podemos empregar a analogia com as idades do indivíduo. Como o indivíduo a princípio como criança vive para o momento, então como a juventude se deleita em ideais transcendentais, então como o homem se esforça pela glória, e subsequentemente por posses e ciência prática, até que, finalmente, como velho, percebendo a vaidade de todos os esforços, ele coloca para descansar sua cabeça cansada, ansiando pela paz, assim, também, a Humanidade. (HARTMANN, 2014, p. 703).

Hartmann prevê que o mundo caminha para a senilidade histórica em que a esperança pela felicidade que anima os indivíduos simplesmente se apagará. “As ilusões estão mortas, a esperança está extinta; pois o que ainda há para esperar? A humanidade cansada e morta se arrasta dia a dia ao longo de seu frágil corpo terreno.” (HARTMANN, 2014, p. 704). Uma humanidade decrépita e senil é o que aguarda o fim do terceiro estágio da ilusão movida pelo Inconsciente metafísico da natureza. Hartmann descreve o fim desse derradeiro estágio:

Após os três estágios de ilusão da esperança de uma felicidade positiva, ela finalmente viu a loucura de seu esforço: finalmente renunciou a toda felicidade positiva e anseia apenas pela ausência absoluta de dor, pelo nada, pelo Nirvana. Mas não, como antes, este ou aquele homem, mas a humanidade anseia pelo nada, pela aniquilação. Este é o único fim concebível do terceiro e último estágio da ilusão. (HARTMANN, 2014, p. 704).

Parece o fim da história, mas para Hartmann este é o caminho para a redenção do mundo: livre das ilusões e esperanças quanto à felicidade individual, o mundo então se voltará para a negação universal da vontade, um estado de não volição. Toda vontade leva à ilusão e ao desprazer; então, o melhor estado é o de não mais desejar, não mais querer; libertar-se, portanto, da vontade. Hartmann defende que essa negação da vontade só pode ser universal e não individual. Negar a vontade pelo asceticismo, quietismo ou suicídio não altera a vontade,

pois ela se manifestará como fenômeno em outros indivíduos, pois matando um fenômeno não se mata a essência. A vitória do lógico sobre o ilógico, da razão sobre a vontade viria somente da negação desta de modo universal e coletivo, e não apenas de um único indivíduo. Sobre a meta do processo mundo Hartmann descreve sua crença:

[...] acreditamos na vitória final da razão cada vez mais radiante sobre a irracionalidade da vontade cega; acreditamos em uma meta do processo que nos liberta do tormento da existência, e para cuja indução e aceleração nós também podemos contribuir com nosso pedacinho a serviço da razão. (HARTMANN, 2014, p. 711)

As três verdades às quais se chega no fim das ilusões de busca da felicidade são perspectivas negativas. Hartmann buscava, contudo, uma perspectiva positiva, um tipo de filosofia prática que propusesse um caminho para sair do estado não-bem-aventurança produzido pela consciência advinda das desilusões de que não há felicidade a ser conquistada. A perspectiva positiva e prática é que, abandonadas as ilusões, todos se unam para a meta da natureza e o fim do processo do mundo. Ele conclama seus leitores a buscar este fim que só pode ser alcançado no fim do processo do mundo. Se houver uma negação coletiva e universal da vontade que gera o tormento da existência, ela será destruída e a humanidade alcançará a libertação total, atingindo assim o estado final, o tólos da natureza: o nada, o nirvana.

2 DE VOLTA AO LIVRO *SOBRE A UTILIDADE E DESVANTAGEM DA HISTÓRIA PARA A VIDA*

Conhecendo a obra *Filosofia do inconsciente* e o pensamento de Nietzsche, percebe-se com nitidez as razões de sua crítica a Hartmann. O filólogo de Basileia considerava Hartmann um imitador (NIETZSCHE, 2010, p. 608) que apenas repetia teorias (Schopenhauer, Hegel, Schelling, Spinoza e outros.), mesclando-as dentro de um sistema e alcançando fama com seu amalgama filosófico.

Nietzsche o considerava desonesto por destruir o pessimismo schopenhaueriano com a ideia de um progresso histórico. “Quão infinitamente mais puro, elevado e moral é o pessimismo de Schopenhauer!” exclama Nietzsche (2010, p. 505) em seus cadernos. Em vários outros fragmentos de textos e cartas, Nietzsche critica a teoria de Hartmann como absolutamente niilista, legando ao futuro o puro nada, objetivando o empobrecimento da vida, a negação da existência e da vontade (NIETZSCHE, 2010, p. 503-505, 510). No final, segundo

Nietzsche (2010, p. 505), o objetivo de Hartmann é o “suicídio geral: executado pela maioria das pessoas! Então o mundo gira e afunda novamente no mar de nada”.

De importância para nossa pesquisa é retomar a citação de Hartmann e a crítica que Nietzsche faz a ela em seu escrito *Sobre a utilidade e desvantagem da história para a vida*. Nesse capítulo de seu livro, Nietzsche critica a esperança de um futuro e das próximas gerações que poderiam vir a existir a partir do sentido histórico que os alemães modernos adotavam, cujo representante era Eduard von Hartmann com seu processo histórico do mundo. Em oposição a sua visão de uma modernidade decadente que padecia de uma doença histórica, Nietzsche afirma que a teleologia hegeliana e a ideia de progresso de Hartmann faziam do presente e da era moderna o auge do processo histórico do mundo. O homem moderno hartmanniano, argumenta Nietzsche (2017, p. 120), “está altivo e orgulhoso, na pirâmide do processo do mundo, ele coloca sobre ela a derradeira pedra do seu conhecimento”. A filosofia histórica de Hartmann era enganosa para Nietzsche porque longe de se mostrar no ápice da história, a modernidade padecia de uma doença histórica paralisante que conquanto abastada em saber, era pobre em realizações históricas; conquanto tivesse mais conhecimento que culturas do passado, possuía menos ações grandiosas que os povos antigos, sendo tal orgulho despropositual. “Meça sua altura como conhecedor com sua baixeza como realizador” escreveu Nietzsche (2017, p. 120).

Além disso, Nietzsche considerava o futuro prometido por Hartmann ao fim do processo do mundo como nada mais do que puro niilismo, de negação da vida e da existência. A afirmação da vida de Hartmann apenas para que as próximas gerações alcancem o fim do processo do mundo, sua redenção do sofrimento, é duramente rejeitada por Nietzsche:

Galhofeiro de todos os galhofeiros, você discorre sobre a nostalgia da época atual: sabe igualmente que tipo de fantasma aguardará no final dessa era da humanidade, como resultado daquela formação intelectual para a pura mediocridade – o nojo. Vê-se que o anticristo se alastra’ – mas ele deve estar, ele deve vir, pois, com o todo, estamos no melhor caminho – de nojo diante de todo existente. (NIETZSCHE, 2017, p. 123).

A era prometida por Hartmann cujos objetivos seculares são representados pelo “anticristo” como sendo aquela em que o cristianismo seria mera sombra e conduziria ao final do processo histórico do mundo na realidade não passa de um futuro niilista, de nojo pela própria existência. Nietzsche está sendo acentuadamente sarcástico e irônico em suas citações de Hartmann, especialmente nesse trecho em que aparece a expressão “anticristo” como signo

de uma sociedade secularizada e que superou o cristianismo e então caminha para o fim do processo do mundo – o nada, o fastio da existência.

Nietzsche entende ser altamente irônico que a filosofia de Hartmann, conquanto um sintoma da doença do excesso de sentido histórico da modernidade, seja ela a própria denúncia de seus prejuízos para o presente e o futuro, pois finda sendo a maior de todas as explicitações de como esse excesso de sentido histórico pode ser risível se levado às últimas consequências como o faz Hartmann. Isso parece, para Nietzsche, justificar uma abordagem tão sarcástica com Hartmann:

De fato, já é hora de avançar, com um exército de comentários sarcásticos, contra o excesso do sentido histórico, contra o prazer exagerado pelo processo, às custas do ser e da vida, contra o afastamento inconsequente de todas as perspectivas; e se pode sempre elogiar o autor da Filosofia do inconsciente por ser o primeiro a ter conseguido, mordazmente, sentir o ridículo da ideia de “processo do mundo” e fazer que os outros também o sentissem. (NIETZSCHE, 2017, p. 128).

Além disso, Nietzsche considera irônico o fato de que Hartmann profetize uma sociedade secularizada em que o cristianismo seria mera sombra, simbolizada pelo “anticristo” e, no entanto, fosse ele mesmo a prova cabal de não superação do cristianismo. Em *Fragmentos adiados*, verão de 1873, Nietzsche (2010, p. 505, 519) escreve sobre o hegelianismo de Hartmann, e o acusa de “teologia disfarçada”. Nietzsche criticou o pessimismo-otimista de Hartmann como sendo mascaradamente cristão, pois almejava por uma “redenção do mundo”, um “evangelho paródico” (NIETZSCHE, p. 60-61). Acima de tudo, porém, está o fato de que, para Nietzsche, Hartmann conquanto renunciasse uma era secular, operava a partir de compreensões cristãs, analisando filosófica e historicamente por uma “luz apocalíptica” (NIETZSCHE, 2010, p. 508). “Essa filosofia hartmanniana é a face do cristianismo, com sua sabedoria absoluta, seu último dia, sua redenção etc.” (NIETZSCHE, 2010, p. 505).

O signo do “anticristo” poderia ser bem apropriado para uma época secular que superou o cristianismo, mas o retrato histórico, cultural e filosófico da modernidade que Nietzsche percebia naquele momento não condizia com a propriedade e força do signo. Como veremos a seguir, parece que Nietzsche entendeu que deveria se encarregar de mostrar como poderia ser uma cultura secular que tivesse verdadeiramente superado o cristianismo e despertado o amor a este mundo novamente, mostrando, inclusive, o que seria necessário para isso⁷. Conquanto

⁷ No próprio livro *Sobre a utilidade e desvantagem da história para a vida*, no último capítulo, explicita a compreensão de Nietzsche sobre a tarefa histórica: a produção de gênios, dos grandes exemplares da humanidade. Primeiro com o ensino de seu *Zarathustra* acerca da criação de novos valores e, posteriormente, já no ano de 1888,

Hartmann tenha falhado no diagnóstico cultural de sua época, o signo do “anticristo” como profecia de uma era secularizada que tivesse superado o cristianismo e redescoberto o amor por este mundo deixou marcas no pensamento de Nietzsche.

3 O ANTICRISTO COMO CUMPRIMENTO IRÔNICO DA PROFECIA DE HARTMANN

Nos anos seguintes a sua publicação de 1874, Nietzsche permaneceu se referindo a Hartmann em suas anotações e cartas pessoais. No ano de 1883 veremos novamente uma intensa referência a Hartmann, com várias citações e novamente o uso do termo “anticristo”, mas agora sendo aplicado ao próprio Nietzsche. Basicamente são fichamentos do livro de Hartmann, com citações diretas e mais reflexões. São textos de Hartmann que falam sobre prazer, felicidade, pessimismo, cristianismo, egoísmo entre outros. Essas leituras de Hartmann coincidem com o período em que Nietzsche escrevia seu *Zarathustra* e a volta do termo “anticristo” em suas anotações pode não ser mera coincidência.

Em abril desse ano de 1883, Nietzsche se intitulou “anticristo”, em tom cômico em uma carta a Malwida. No fim de sua missiva ele escreve: “Você quer um novo nome para me chamar? A linguagem da igreja tem um para isso: Eu sou...o Anticristo. Mas não vamos desaprender o riso!” (NIETZSCHE, 2010, p. 343). Para Heinrich Köselitz⁸ em agosto de 1883, em outra emissiva, Nietzsche explica que havia descartado a ideia de dar aulas em Leipzig depois que o reitor da universidade, havia lhe dito:

[...] que em Leipzig meu pedido não seria bem recebido (e certamente em nenhuma das universidades alemãs); e que o corpo docente não ousaria propor meu nome ao ministério - por causa de minha posição sobre o cristianismo e minhas ideias sobre Deus. (NIETZSCHE, 2010, p. 343).

Nietzsche assume que as portas estariam fechadas para ele no cenário acadêmico alemão por causa, precisamente, de suas posições religiosas antagônicas a Deus e ao cristianismo. Ele menciona então a carta que recebeu de um leitor que comentou sobre o seu livro *Zarathustra I*. Esse leitor, explica Nietzsche, era um cristão antissemita, que estava preso (a razão, não se sabe), mas de dentro de sua cela, escreveu que *Zarathustra* seria obra do “anticristo” e que diante

Nietzsche mostrará que a transvaloração de todos os valores seria a tarefa pela qual seria possível superar o cristianismo e despertar o amor a este mundo novamente servindo a uma cultura verdadeiramente secularizada.

⁸ Ou Peter Gast, seu pseudônimo.

desse escrito os leitores deveriam se decidir: ou se está do lado de Cristo ou do lado de Zaratustra:

Essa maneira de ver as coisas me fez recuperar a coragem. Também a primeira resenha do primeiro Zaratustra, que me foi enviada (é obra de um cristão antisemita e, singularmente, foi escrita na prisão), infunde-me coragem, na medida em que, também aqui, o que foi compreendido imediatamente com clareza e percepção é o lado popular de minha posição, precisamente minha posição em relação ao Cristianismo, que é a única coisa que pode ser compreendida a meu respeito. "Aut Christus, aut Zaratustra!" Ou, para ser franco: isso não é nem mais nem menos do que o Anticristo, prometido no passado – é o que os leitores sentem. Neste ponto, todos os defensores "de nossa doutrina do salvador do mundo" ("cingir a espada do espírito santo"!!) são solenemente convocados contra Zaratustra; e aí se diz: «subjuguai-o, porque é assim que ele será teu e ele será fiel a ti, porque nele não há mentira; mas se ele te subjugar, terás perdido a fé: esta é a pena que te foi imposta pelo vencedor! Caro amigo, embora possa parecer ridículo para você, é assim que o que eu ouvi e sei dentro de mim por muito tempo vem de fora: que eu sou um dos mais temíveis adversários do Cristianismo, e que eu planejei uma espécie de ataque, que o próprio Voltaire não conseguia imaginar. (NIETZSCHE, 2010, p. 343).

Quem havia prometido este “anticristo” no passado? É óbvio, o Apocalipse bíblico, o Cristianismo histórico, mas também o próprio Hartmann anos antes com sua *Filosofia do inconsciente*. Hartmann, antes de Nietzsche, já havia prometido a vinda do “Anticristo” como signo de uma era secular em que o cristianismo seria apenas uma sombra. É possível entender que Nietzsche tenha assumido por essa época que ele, e não Hartmann, tivesse conseguido de fato uma superação do cristianismo, com seu *Zaratustra*, tomando para si o título de “anticristo” conforme a profecia hartmanniana. Nessa carta a Köselitz vemos que Nietzsche considerava seu *Zaratustra* um ataque mortal ao cristianismo. A expressão em latim “Aut Christ, aut Zarathustra!”⁹ (“Ou Cristo, ou Zaratustra”) mostra que não há meio termo, que uma decisão precisa ser tomada de algum lado e que Nietzsche e seu *Zaratustra* não estão do lado de Cristo. Nessa carta Nietzsche se considera não apenas um crítico, mas “um dos mais terríveis adversários do cristianismo”. Seu anticristianismo inclusive supera a de outro reconhecido anticristão, Voltaire.

Contudo, mais tarde, em 1887, em sua *Genealogia da moral*, Nietzsche (2009) parece apontar para um futuro em que de fato a influência cristã sobre a sociedade ocidental fosse superada. Ele sugere que ainda seria necessário um tipo de homem e de cultura em que realmente se suplantasse o idealismo, a esperança em um mundo transcendente e as crenças hostis à vida, vencendo assim o cristianismo e o niilismo presentes na modernidade:

⁹ A expressão lembra “aut Cæsar, aut nihil”, “ou imperador ou nada” que teriam sido palavras de César Bórgia que se aplicam a todos os ambiciosos do poder.

Esse homem do futuro, que nos salvará não só do ideal vigente, como daquilo que dele forçosamente nasceria, do grande nojo, da vontade de nada, do niilismo, esse toque de sino do meio-dia e da grande decisão, que torna novamente livre à vontade, que devolve à terra sua finalidade e ao homem sua esperança, esse anticristão [ou Anticristo], esse vencedor de Deus e do nada – ele tem que vir um dia... (*GM*, II, §24).

A linguagem sugere uma referência a Hartmann, quando diz que o “Anticristo tem que vir um dia”. Nesse texto é o próprio Nietzsche que afirma que o “anticristo”, expressão de homem do futuro e dessa sociedade secular em que se supera o cristianismo e o niilismo, “tem que vir um dia”. Não é mais Hartmann que promete o “anticristo”, mas o próprio Nietzsche. Seu *Zaratustra*, a princípio, reconhecida como obra do “anticristo” e seu grande “ataque” ao cristianismo, não foi reconhecido como tal pelo público, conquanto ele a tivesse em mais alta estima¹⁰. Nietzsche (2012, p. 242) comenta em cartas pessoais como seu escrito não repercutiu como gostaria, encontrando “um silêncio tão absurdo”. Agora, porém, Nietzsche entende ser necessário uma real transvaloração de todos os valores cristãos da sociedade ocidental. Assim, em 1888 Nietzsche afirma que seu escrito *O anticristo* é, justamente, essa transvaloração. Nesse ano Nietzsche considerou não mais *Zaratustra*, mas *O anticristo* como o ataque mortal ao cristianismo. Em um rascunho de uma carta a Georg Brandes no início de dezembro de 1888 Nietzsche (2012, p. 312) escreve:

Estou preparando um evento que muito provavelmente cortará a história pela metade, a ponto de termos uma nova cronologia: de 1888 como ano Um. ... Em três meses, quero encomendar os preparativos para a edição de um manuscrito do Anticristo. Transvalorização de todos os valores, ela permanecerá completamente secreta: ela me servirá como uma edição emocionante. Preciso de traduções para todas as principais línguas europeias: quando a obra tem de se tornar pública, calculo um milhão de cópias em cada língua para a primeira edição... Já que é um golpe de aniquilação contra o Cristianismo...

Em seu derradeiro ano de lucidez, é com seu escrito *O anticristo* que Nietzsche asseverava ter dado o golpe de aniquilação contra o cristianismo. Em *O anticristo* Nietzsche (2007) chega mesmo a declarar “o último dia” do cristianismo:

Eu declaro o cristianismo a grande maldição, o grande corrompimento interior, o grande instinto de vingança, para o qual meio nenhum é suficientemente venenoso, furtivo, subterrâneo, pequeno — eu o declaro a perene mácula da humanidade... E o tempo é contado pelo dies nefastus [dia nefasto] com que teve início essa fatalidade

¹⁰ Nietzsche (2012, p. 305) escreveu a Paul Deussen em novembro de 1888 que *Zaratustra* era “o primeiro livro de todos os milênios, a Bíblia do futuro, a maior manifestação do gênio humano, na qual está incluído o destino da humanidade”.

— pelo primeiro dia do cristianismo! — Por que não pelo último? A partir de hoje?
 — Tresvaloração de todos os valores! (AC, §61).

Nesse mesmo ano 1888, em seus cadernos, temos o rascunho de *Ecce homo* (cuja versão final foi alterada), em que Nietzsche comenta como, de fato, apenas nele se supera o cristianismo:

Quando declarei guerra ao cristianismo, isso me aconteceu unicamente porque nunca tinha experimentado nada turvo ou triste vindo daí – ao contrário, as pessoas mais estimáveis que conheço são cristãs sem falsidade: a última coisa que faço é imputar aos particulares aquilo que é a fatalidade de milênios. Meus antepassados mesmos foram pastores protestantes: se eu não tivesse recebido concomitantemente deles um sentido elevado e puro, não saberia de onde proviria meu direito à guerra ao cristianismo. Minha fórmula para tanto: o Anticristo é ele mesmo a lógica necessária do desenvolvimento de um autêntico cristão, em mim o cristianismo supera a si mesmo. (NIETZSCHE, 2012, p. 556).

Em outras palavras, quando em 1888 Nietzsche dá o nome de *O anticristo* ao seu escrito transvalorador é possível entender que esta nomeação não foi um ato fortuito, mas um título gestado nos últimos anos, fruto de uma reflexão que se iniciou a partir das leituras de Hartmann e de seu livro *A filosofia do inconsciente*. Entre a publicação de *Zarathustra I* e *O anticristo*, Nietzsche continuou mencionando, tanto em seus cadernos e cartas pessoais quanto em seus livros publicados, Eduard von Hartmann, além de tê-lo citado com frequência entre 1887 e 1888¹¹. Assim não é de se estranhar que em 1888 Nietzsche provocativamente nomeasse seu escrito transvalorador como *O anticristo*, isto é, um cumprimento irônico e sarcástico da era secular profetizada por Hartmann em que o cristianismo não passaria de uma sombra.

Na verdade, com seu *Anticristo*, Nietzsche mostrará que a era que Hartmann se orgulhava de ser secular na realidade ainda era essencialmente cristã, em suas concepções históricas (AC 55), em sua filosofia (AC, §8), em sua moral (AC 6, 38), em suas teorias políticas como democracia, socialismo e anarquismo (AC 51, 57) e em seus mais preciosos ideais humanistas em que “valores niilistas preponderam sob os nomes mais sagrados” (AC, 6). Não apenas o século que Hartmann se orgulhava de chamar de secular era ainda essencialmente cristão, como também o próprio Hartmann que pensava ter superado o cristianismo era, em sua filosofia, sombra do cristianismo, com sua teleologia, sua moral coletivista crítica do egoísmo, sua metafísica etc. *O anticristo* é, precisamente, depois de *Zarathustra*, o escrito com o qual

¹¹ No último período de Nietzsche encontramos referências a Hartmann: (NIETZSCHE, 2010, p. 217, 218, 219, 224, 225, 227, 340, 347, 549, 760, 784).

Nietzsche acreditava definitivamente ter superado o cristianismo e assim desmascarado o próprio Hartmann e sua época ainda como essencialmente cristãos (AC 57).

Ao fim desta investigação poderíamos nos questionar quanto à possibilidade de a filosofia de Nietzsche e seu legado terem sido eficientes na superação do cristianismo e seus valores no Ocidente. Tal superação do cristianismo, contudo, é algo que parece não ter se concretizado de fato. A crítica de Nietzsche à secularização de sua época não parece ter sido ouvida e nem as tábuas dos valores cristãos foram quebradas definitivamente pela cultura ocidental. Conforme Jenkins (2011, p. 1-20) analisou, o cristianismo, segundo as tendências, continuará a crescer nas próximas décadas e não dá sinais de ocaso. A secularização, por sua vez, longe de eliminar o cristianismo, é, em si, resultado último deste, uma consequência. Se quisermos falar do Ocidente, da Europa, da modernidade, como defende Vattimo (2004, p. 94), “a única noção que podemos utilizar é justamente aquela da secularização do patrimônio judaico-cristão”. Para Vattimo (2004, p. 99), a secularização é a “aplicação da ética, e da visão de mundo monoteísta, judaico-cristã, na construção do capitalismo, da ciência natural e da tecnologia moderna”. Assim, a secularização como fenômeno moderno não tornou o cristianismo mera sombra como profetizava Hartmann nem abandonou os valores cristãos como Nietzsche desejava, aliás, tarefa para a qual Nietzsche acreditava poder contribuir decisivamente com sua transvaloração de todos os valores contida em seu *O anticristo*. Essas questões, é claro, ultrapassam o escopo desta investigação, mas certamente acenam para a fecundidade de analisar o presente à luz do que foi analisado até aqui, a partir desta tentativa de aproximação entre Hartmann e Nietzsche sob o signo do *Anticristo*.

CONCLUSÃO

Devemos concluir esta pesquisa, portanto, sugerindo que ao analisar desde a primeira ocorrência da palavra “anticristo” em 1873 até o ano de 1888, seu percurso parece mostrar que o livro intitulado, *O anticristo*, de Nietzsche, pode ser compreendido como um cumprimento irônico da profecia de Hartmann acerca de uma era secular da humanidade na qual o cristianismo seria mera sombra. O nome “anticristo”, aparentemente seria apropriado para intitular o livro que trazia a transvaloração de todos os valores cristãos com o qual Nietzsche acreditava desferir um ataque mortal ao cristianismo e possibilitar assim as condições para que houvesse uma renovação cultural em que os valores da cristandade fossem de fato superados.

Assim, Nietzsche insere seu projeto de transvaloração de todos os valores como um único modo de fundar uma cultura verdadeiramente secular, longe da sombra da religião cristã como tal. O tão prometido “anticristo” não é apenas aquele que foi prometido pela Bíblia, mas aquele que foi “profetizado” por Hartmann. Nietzsche acreditava ter tornado real a possibilidade dessa era futura verdadeiramente secular com seu escrito *O anticristo* e com sua transvaloração de todos os valores.

REFERÊNCIAS

BROBJER, Thomas H. **Nietzsche’s philosophical context: an intellectual biography**. Urbana-Chicago: University of Illinois Press, 2008.

HARTMANN, Eduard von. **Philosophy of the unconscious: speculative results according to the inductive method of physical Science**, 1931. London: Routledge and Kegan Paul, 2014.

JENSEN, Anthony K. **An interpretation of Nietzsche’s on the uses and disadvantages of history for life**. New York: Routledge, 2016.

JENKINS, Philip. **The next christendom: the coming of global Christianity**. New York: Oxford University Press, 2011.

NIETZSCHE, Friedrich. **O anticristo e ditirambos de Dionísio**. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

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

NIETZSCHE, Friedrich. **Correspondência Volume I**. (1850-1869) Tradução de Luis Henrique de Santiago Guervós. Madrid: Editora Trotta, 2005.

NIETZSCHE, Friedrich. **Correspondência Volume II**. (1869-1874). Tradução de Luis Henrique de Santiago Guervós. Madrid: Editora Trotta, 2008.

NIETZSCHE, Friedrich. **Correspondência Volume III**. Tradução de Luis Henrique de Santiago Guervós. Madrid: Editora Trotta, 2008.

NIETZSCHE, Friedrich. **Correspondência Volume IV** (1880 a 1884). Tradução de Luis Henrique de Santiago Guervós. Madrid: Editora Trotta, 2010.

NIETZSCHE, Friedrich. **Correspondência Volume V**. (1885-1887) Tradução Luis Henrique de Santiago Guervós. Madrid: Editora Trotta, 2011.

NIETZSCHE, Friedrich. **Correspondência Volume VI.** (1887-1889). Tradução de Luis Henrique de Santiago Guervós. Madrid: Editora Trotta, 2012.

NIETZSCHE, Friedrich. **Fragmentos póstumos. Vol I.** (1869-1874). Edición española dirigida por Diego Sanchez Meca. Traducción, introducción y notas de Manuel Barrios y Jaime Aspiunza. Edición realizada bajo los auspicios de la Sociedad Española de Estudios sobre Nietzsche (SEDEN). Editorial Tecnos, Madrid, 2007.

NIETZSCHE, Friedrich. **Fragmentos póstumos. Vol II.** (1875-1882). Edición española dirigida por Diego Sanchez Meca. Traducción, introducción y notas de Manuel Barrios y Jaime Aspiunza. Edición realizada bajo los auspicios de la Sociedad Española de Estudios sobre Nietzsche (SEDEN). Editorial Tecnos, Madrid, 2008.

NIETZSCHE, Friedrich. **Fragmentos póstumos. Vol III.** (1882-1885). 2. ed. Edición española dirigida por Diego Sanchez Meca. Traducción, introducción y notas de Diego Sanchez Meca y Jesus Conill. (SEDEN). Editorial Tecnos, Madrid, 2010.

NIETZSCHE, Friedrich. **Fragmentos póstumos. Vol IV.** (1885-1889). 2. ed. Edición española dirigida por Diego Sanchez Meca. Traducción, introducción y notas de Juan Luis Vermal y Juan B. Llinares. (SEDEN). Editorial Tecnos, Madrid, 2008.

NIETZSCHE, Friedrich. **Fragmentos póstumos: 1887-1889: volume VII.** Tradução Marco Antônio Casanova. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2012.

NIETZSCHE, Friedrich. **Sobre a utilidade e a desvantagem da história para a vida:** segunda consideração extemporânea. Tradução. André Itaparica. São Paulo: Hedra, 2017.

PIPPIN, Robert B. **Introductions to Nietzsche.** Cambridge: University Press, 2012.

VATTIMO, Gianni. **Depois da cristandade:** por um cristianismo não religioso. Rio de Janeiro: Record, 2004.