



Nietzsche e as três perguntas mais malditas da história da filosofia

Nietzsche and the three most damned questions in the history of philosophy

Jelson R. de Oliveira¹
jelsono@yahoo.com.br

Resumo: Pretende-se neste artigo, analisar as três perguntas propostas por Nietzsche (por meio do homem louco) no aforismo 125 de *A gaia ciência* em sua aproximação com os três conceitos fundamentais do niilismo em seu estado psicológico, anunciados por Nietzsche quatro anos depois. Com isso, pretendemos demonstrar como a ideia de “morte de Deus” é central para a compreensão da obra nietzschiana, com conceito-ponte para a ideia de “eterno retorno” (que, ademais, será apenas apontado aqui e não desenvolvido). Ao fazê-lo, afirma-se a centralidade da “morte de Deus” no livro de 1882 e, ao mesmo tempo, a centralidade do livro na obra de Nietzsche e, por sua vez, de Nietzsche na passagem da modernidade para a pós-modernidade.

Palavras-chave: morte de Deus; niilismo; finalidade; unidade; verdade.

Abstract: This article intends to analyze the three questions proposed by Nietzsche (or by the mad man) in the aphorism 125 of *The gay science* in its approach to the three fundamental concepts of nihilism in its psychological state, announced by Nietzsche four years later. With this, we intend to demonstrate how the idea of “God’s death” is central to the understanding of Nietzsche’s work, with a bridge concept to the idea of “eternal return” (which, moreover, will only be pointed out here and not developed). In doing so, the centrality of the “death of God” in the 1882 book is affirmed and, at the same time, the centrality of the book in the work of Nietzsche and, in turn, of Nietzsche in the passage from modernity to post-modernity.

Keywords: death of God; nihilism; goal; unity; truth.

1 Doutor em Filosofia; professor do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da PUCPR.

Nietzsche, um pós-moderno?

Quando o crítico literário Harry Levin escreveu, em 1960, que “hoje nós vivemos naquilo que poderia ser considerado como um Período Pós-Moderno” (1960, p. 613), ele adiantou o conceito que ficou famoso pela pena de Lyotard e que tantas polêmicas provocou a partir de então, dada a dificuldade que um tempo tem de escolher um nome para si mesmo. Ocorre que, no geral, esses debates desconhecem o fato de que o importante não é o *nome*, mas o seu *uso* e, talvez ainda mais, o seu *conteúdo*. Reconhecendo que as características próprias compartilhadas em vários ambientes culturais de determinado tempo histórico é a matéria que oferece a possibilidade de definir esse tempo, é possível afirmar que, do ponto de vista filosófico (pelo menos) a obra de Nietzsche reúne determinados argumentos que a colocam como precursora da pós-modernidade – embora esse *nome* não possa ser entendido apenas como um tempo que vem depois da modernidade, mas como um conjunto de atributos filosóficos capazes de dar forma a um modo de vida que, nesse caso, pode encontrar elementos até mesmo em outras épocas históricas². Dizer *pós-modernidade*, assim, é fazer referência a uma série de configurações existenciais que se voltam contra aquilo que ficou conhecido, com certa aquiescência geral, como *modernidade*.

Nietzsche, nesse caso, antes de simular um paradigma histórico, representa um *paradigma filosófico* importante para compreender (o que significa, obviamente, sintetizar e simplificar) o tempo que é o nosso e que teria começado – caso aceitemos algum marco filosófico – em 1882, com a publicação de *A gaia ciência*. Essa, obviamente, é *uma forma* de ler Nietzsche e o objetivo do presente texto é explorar as suas possibilidades a partir de uma análise do aforismo 125 do livro citado, em comparação com algumas características do conceito de niilismo, tal como apresentados no conhecido texto sobre o *niilismo europeu*. E o faremos, especialmente, a partir de três perguntas que definimos, adjetivamente, como *malditas*, precisamente por seu destino de rejeição por parte das tendências metafísicas persistentes em alguns redutos culturais. Acreditamos, com isso, ser possível falar da *pós-modernidade* como uma categoria filosófica *a partir* de Nietzsche o qual, no limite, se aproxima (retomando a noção cunhada por Lyotard) de uma crise das metanarrativas. Nietzsche, em outras palavras, teria pavimentado os caminhos que levam à pós-modernidade, embora seja mais difícil decidir se ele mesmo poderia ser considerado um pós-moderno *stricto sensu*, conforme sugere Koelb (1990, p. 5). É Koelb também quem afirma que “as questões em torno da questão ‘Nietzsche como pós-moderno’ são centrais para a discussão de Nietzsche enquanto tal, preocupe-se ou não com a questão da pós-modernidade” (1990, p. 6), dado que a pergunta nos coloca diante de alguns dos problemas mais fundamentais da própria obra nietzschiana. É difícil, afinal, discutir Nietzsche sem tocar nesse conglomerado de

2 Para uma compreensão mais adequada da relação entre Nietzsche e a pós-modernidade, cf. o ótimo trabalho de Azeredo (2013).

questões que o ligam à pós-modernidade, da qual, para usar uma expressão que lhe é peculiar, Nietzsche é uma espécie de *sintoma*. E é precisamente nesse sentido que essa aproximação pode ser útil: em vista de compreender melhor, quiçá, a própria obra do filósofo da suspeita. Uma coisa, afinal, parece certa: Nietzsche é um dos mais audazes e ferozes críticos da modernidade – mais uma vez, não apenas como um período histórico, mas como um fenômeno cujas raízes podem ser encontradas ao longo da história Ocidental, com sinais claros deixados aqui e ali. Babich, em seu texto *Nietzsche and the condition of the Post-modern thought: post-Nietzchian post-modernism* (1990, p. 255) definiu tal posição não como um “diacrônico período”, mas como um “projeto de inovação antitradicional”, para expressar a sua relação com a crítica da cultura, precisamente porque sua marca antirracional expressaria uma referência à herança que se estende até o mundo helenista. Sócrates, afinal, é o protótipo do otimismo teórico que se estendeu ao longo da modernidade. Dizer pós-moderno é recusar, por isso, o otimismo da razão, cujas repercussões ocupam as páginas da filosofia, da moralidade, da religião e da ciência produzidas no Ocidente. É precisamente esse o tema central de *A gaia ciência: sendo fröhlich*, essa ciência ri do saber restrito, rangente, fechado sobre si mesmo, aprisionado a um único sentido pretensamente exato e fiel à antiga lógica da verdade como associação. Sendo, contudo, ainda uma *Wissenschaft* essa ciência se traduz em uma apropriação de tipo novo, capaz de vincular, de forma filosoficamente inédita, a vida e o pensamento.

Um saber jovial contra a seriedade do pensar

Se *A gaia ciência* é um livro marcante do ponto de vista da inauguração de um novo modo de pensar, isso ocorre porque ele se contrapõe diretamente ao que tinha sido a marca da modernidade: o pensamento rígido, baseado na busca pela certeza, esboçado sob o símbolo das engrenagens rangentes que funcionam articulando-se na busca de um fundamento último, de um “pensamento de fundação” (Vattimo, 2002, p. VII). Enquanto o pensamento moderno ocorre como “iluminação progressiva” (algo que é, ademais próprio da ideia de crítica), baseada na ideia de progresso, Nietzsche esboça um tipo de pensamento risonho, cuja alegria celebra a morte do fundamento, a dissolução da ideia de progresso e de desenvolvimento e, então, da própria ideia de história (em sentido retilíneo e evolutivo) que marcam a tradição moderna. É o que G. Vattimo destaca em sua introdução a *O fim da modernidade*: “A ‘dissolução’ da história, nos vários sentidos que se podem atribuir a essa expressão, é, de resto, provavelmente, a característica que distingue do modo mais claro a história contemporânea da história ‘moderna’” (2002, p. XV). É nesse sentido que a ideia de morte de Deus tem lugar central: ela se estabelece como símbolo máximo dessa dissolução.

Seguimos aqui o que sugeriu Ponton, para quem são dois os temas centrais ou “grandes pensamentos” de *A gaia ciência*: a morte de Deus e o eterno retorno,

situados entre os livros III e IV da obra: “duas formas que aparecem em *A gaia ciência* e que se implantam a seguir em toda a obra de Nietzsche, sem jamais cessar de animá-la, estruturá-la e aprofundá-la” (2018, p. 30). Embora essas formas, ademais, nasçam juntas e se desenvolvam de forma interligada, priorizaremos, neste texto, a primeira delas, que é, sem dúvida, um dos pensamentos mais célebres de Nietzsche, desenvolvido precisamente no livro III, não só porque é nele que se encontra o famoso aforismo 125, mas também porque ele mesmo é iniciado com a formulação: “Deus está morto; mas tal como são os homens, durante séculos ainda haverá cavernas em que sua sombra será mostrada. – Quanto a nós – nós teremos que vencer também a sua sombra” (GC, 108). Essa passagem inicial, que faz referência a Buda, traduz o sentido amplo do problema proposto: o fato de que Deus, tendo morrido, permaneça ainda existindo (como sombra) em vários outros ambientes culturais, inclusive na própria filosofia (ou ontologia), na ética (ou moral) e na filosofia (ou na ciência). Simbolicamente, só depois da superação total dessa “sombra” é que se iniciaria o *Sanctus Januarius*, o “ano novo” (GC, 276) descrito no livro IV, cujo tema central é o eterno retorno. Como destaca Ponton, é necessário não só superar a Deus constatando a sua própria morte, mas, sobretudo, superar “a experiência que nós fazemos de sua morte” (2018, p. 38), ou seja, os modos outros pelos quais Deus continua existindo como experiência humana de busca por fundamentos últimos – mesmo naquelas formas de memória do assassinato (e, portanto, da culpa) que permanecem, mais ou menos como fantasmas, ocupando o cenário cultural do Ocidente³. Assim, vencer a sombra de Deus é vencer o seu efeito, a sua permanente manifestação nos demais âmbitos da cultura.

Podemos dizer que o espírito progressista e entusiasmado marcante da modernidade se manifesta em torno de três conceitos centrais: a unidade, a verdade e a finalidade. Esses três elementos podem, facilmente, resumir o que Nietzsche chama de metafísica – e que, ademais, não tem uma definição única em seus textos, mas que poderia ser descrito, tendo-se como referência os textos a partir de 1876, como uma hostilidade em relação aos sentidos baseada em uma crença nos idealismos produzido pelo dualismo, numa recusa do sentido histórico e, sobretudo, em uma fanática (e enganosa) afirmação do atomismo, como sintoma de uma busca por repouso absoluto.

A morte de Deus é o símbolo máximo do rompimento com esses ideais e do grande desprendimento em relação aos valores do passado, as verdades antigas e todo sofrimento prolongado causado pelas moralidades do adoecimento e do enfraquecimento da vida. Aliás, é exatamente esse o sentido do título da obra em

3 Para Ponton, alias, haveria uma contradição interna da própria obra de Nietzsche, já que ter de anunciar a morte de Deus ainda significa que se está sob a sua sombra. Sobre isso cf. a primeira parte de sua obra de 2018 (p. 39-210; especialmente p. 159). Isso explicaria porque, aliás, a morte de Deus não é mais anunciada em *Assim Falou Zaratustra*: “o verdadeiro leitor de Nietzsche já aprendeu a notícia n’*A gaia ciência*” (p. 139).

questão, uma ciência jovial: jovem precisamente no sentido em que é produzida com um regozijo e um júbilo transbordante de quem vê o mundo pela primeira vez, de forma inocente. *Fröhlich*, afinal, quer dizer ligeira e rapidamente, como são os passos alegres de quem se libertou de antigos grilhões. Uma filosofia jovial se faz pela via da alegria equilibrada própria da juventude, capaz de transfigurar, ou seja, de transformar dor em luz, a fim de alcançar um novo “amor à vida”. Não por acaso, Nietzsche se refere, em carta a Franz Overbeck, de 7 de abril de 1884, a essa obra, e também a *Aurora*, com as seguintes palavras: “ali não há quase nenhuma linha que não possa servir como introdução, preparação e comentário para o já nomeado *Zarathustra*. É fato que escrevi o comentário antes do texto”. Não é por acaso que *A gaia ciência* introduziu um dos pensamentos mais importantes de Zarathustra: *a morte de Deus*, talvez o mais importante fio teórico capaz de unificar essas obras e de redesenhar a trajetória da filosofia ocidental.

Não é difícil imaginar, assim, como o homem louco do parágrafo 125 é uma espécie de antecipação do próprio Zarathustra, pelo menos no que tange a sua atitude de contravenção em relação às posições que passam a ser descritas pela ideia de *Deus* – e, sobretudo, de um *Deus morto*. Vale lembrar, ademais, que em um dos rascunhos desse parágrafo, Nietzsche mesmo teria se referido ao louco com o nome de Zarathustra e que o final do livro, na versão de sua primeira edição (já que depois lhe fora acrescentado o livro V, o prólogo e as *Canções do príncipe Vogelfrei*), terminava com uma indicação clara dessa ligação direta: *Incipt tragoedie* é o título do aforismo 342, no qual Nietzsche adianta, com poucas diferenças, partes do prólogo de *Assim Falou Zarathustra*, precisamente o texto no qual o fruto da liberdade de espírito é descrito como uma produção da luminosidade solar do alto da montanha. O sol é o símbolo do tipo de amor que exige o transbordamento, o amor dadivoso daquele que conquistou uma liberdade radical que agora precisa ser comunicada aos homens do mercado, naquela espécie de *declínio* próprio dos grandes astros. Ora, tal fruto não é outra coisa que a notícia enlouquecedora do homem louco/Zarathustra, cujo cálice transborda: o anúncio da morte de Deus, não por acaso, é o tema central da primeira parte de *Assim Falou Zarathustra*, do qual decorrem, como efeitos, o anúncio do *além-do-homem*, do *eterno retorno* e da *vontade de poder*. Como bem notou Julião, nessa primeira parte, Zarathustra “indica o caminho do criador” precisamente porque nela “Nietzsche revela as consequências da morte de Deus sobre a cultura e se insurge contra tudo o que até então o homem considerava sério e sagrado” (2016, p. 96). Dizer que Deus está morto (e, mais, que ele foi assassinado) é pavimentar o caminho para o *além-do-homem*, posto que todo ato de criação demanda, primeiro, a destruição dos empecilhos, a retirada dos escombros. É precisamente isso que faz da notícia, uma superação, uma autossuperação. Tudo ocorre como se a notícia do deicídio fosse o elemento de passagem e representasse a travessia ou a ponte entre aquele niilismo passivo (fraco e declinante) e o niilismo ativo (pleno de força), conforme sugere Vattimo: a morte de Deus é o símbolo

do grande desprendimento em relação a tudo “o que é considerado ser, valor, estrutura estável” que são estratégias de fuga que representam a “recusa a tomar conhecimento desse aniquilamento” e que, “para restaurar, curar, tranquilizar, maravilhar” (Vattimo, 2010, p. 242), acabará lançando mão de todos os tipos de disfarces religiosos, morais, políticos ou estéticos.

Finalidade, unidade, verdade

Analisemos, assim, como essa argumentação pode encontrar apoio naquilo que apontamos como as três perguntas mais malditas da história da filosofia, formuladas pelo homem louco do fragmento 125 de *A gaia ciência*. São malditas, essas perguntas, em dois sentidos: elas carregam a maldição do niilismo, que se abate sobre a cultura como hóspede estranho; e elas traduzem a ironia própria do homem louco (*Der tolle Mensch*) que, ao dirigir tais perguntas aos ateus do mercado, acaba por despertar um medo espantoso: “nesse momento silenciou o homem louco, e novamente olhou para seus ouvintes: também eles ficaram em silêncio, olhando espantados para ele” (GC, 125). Diante da pergunta, o riso comemorativo (e tolo) dos homens do mercado se transforma em espanto e até mesmo má-compreensão. Sendo mal-ditas, tais perguntas são, por isso, também, mal-entendidas, sempre de novo pronunciadas, mas sempre de novo incompreendidas.

Por isso, a análise dessas três perguntas pode ser realizada tendo em conta a descrição de Nietzsche a respeito dos “estados psicológicos” do niilismo. Ao fazê-lo, assim, demonstraremos como a crise das ideias de finalidade, unidade e verdade são equivalentes teórico-existenciais das metáforas do horizonte apagado, do mar bebido e da Terra desprendida de seu sol. Além disso, com a ideia de *unidade* estaríamos em um âmbito ontológico; com a *verdade*, em um âmbito epistemológico; e com a ideia de *finalidade*, em um campo propriamente ético. O esforço de Nietzsche, assim, é demonstrar como a ideia de Deus serve de fundamento a essas três formas metafísicas de compreensão do mundo e, mais ainda, como a sua morte também leva à derrocada desses edifícios. A filosofia iniciada em *A gaia ciência* é uma espécie de esforço de remoção desses entulhos.

A crise da unidade

“Como conseguimos beber (auszutrinken) inteiramente o mar?” (GC, 125): com essa pergunta, Nietzsche formula, metaforicamente, a crise da unidade, trazida pelo louco na formulação da ideia de Deus. O mar, metáfora absolutamente rica e variada na obra de Nietzsche, amplamente preenchida com elementos náuticos e marítimos, no geral está ligada à intensidade do devir, à superficialidade do que permanece profundo (GC, *Prólogo*). Ele é o que “está em toda parte” (FP 36[2], de 1885) e organiza a geografia do planeta, embora ele mesmo não seja fixo, deixando de fornecer qualquer tipo de segurança. O mar, além disso, é a abertura para a experiência, a novidade das auroras, a aventura longe da terra firme (ou seja, da

ideia de um Ser ou de uma Verdade, tal como propostas pela metafísica). Beber o mar, por isso, é beber a unidade que ele traduz, é entregar-se à ousadia desse “sair de casa”, abandonar-se ao desconhecido e ao múltiplo da existência. Se nas viagens, é o mar quem traga (bebe, engole) os seus marinheiros, agora, em sua pergunta, Nietzsche inverte o perigo e mostra como o homem, tendo matado Deus, bebe ele mesmo o mar e o grandioso que ele representava, a verdade mesma de sua forma inconstante agora é *incorporada*, como se o homem agora tivesse, dentro de si, a força daquele monstro. Beber o mar é negar a sua profundidade, apropriar-se de sua superfície e revelar a superficialidade dos “transmundos” que ele encobria.

Lembre-se que o mar, sendo água, refere-se à metáfora inicial da própria filosofia, que em Tales de Mileto, traduziu, segundo Nietzsche, a vontade humana de dominar, racionalmente, a existência como um todo. Tales organizou a *physis* apelando para a água: “tudo é água” é, para Nietzsche, um “Tudo é mar”: tudo o que podia ser dito (compreendido, traduzido) por uma forma racional desapareceu. Se Deus morre, com ele desaparece essa lógica unitária do que é profundo, do que pode ser compreendido por inteiro. Por isso é que, tendo morrido Deus na forma de uma beberagem grandiosa de toda a água do planeta, tudo está novamente aberto porque, sobretudo, não há mais onde desaguar: o mar é o lugar para onde todos os rios correm e, sendo assim, sem ele, os rios sobem acima de suas margens – “talvez o homem suba cada vez mais, já não tendo um deus no qual *desaguar*” (GC, 285). Além disso, sem mar, abre-se uma outra terra, descobre-se que nada existe abaixo da superfície, que não há nada por trás de outro mundo. O absurdo da metáfora expressa, assim, o absurdo da própria existência, destituída de suas explicações unitárias e totalizantes.

Uma referência interessante, que pode não ter escapado de Nietzsche, é a associação do mar com o próprio Deus. Isso aparece, por exemplo, em uma famosa lenda medieval a respeito de Santo Agostinho, na qual o santo relata o encontro com um menino que, à beira da praia, queria colocar o mar em um buraco: “– Coloco neste buraco toda a água do mar! Diante da inocência do menino, o santo lhe sorriu e disse: – Isto é impossível, menino. Como podes querer colocar toda essa imensidão de água do mar neste pequeno buraco?” (Agostinho, 2007, p. 8). Colocar a imensidão no buraco é um modo próprio de dizer que o homem não poderia compreender a Deus (no caso, compreender a Trindade). Embora seja justo reconhecer, já em Agostinho, uma crítica a essa “pretensão racionalista de dar a conhecer e de explicar a realidade trinitária em si mesma”, porque “nunca há nele a tentação de meter o mar, o abismo trinitário dentro da cova da sua mente” (Rosa *in* Agostinho, 2007, p. 8). Se considerarmos que o homem é esse buraco, então Nietzsche está se contrapondo, com sua pergunta, a Agostinho. Sim, o homem pode colocar o mar dentro de si, o homem pode beber o mar, na mesma medida em que aquele menino queria dominar o indomável. Por ter entendido que Deus tinha

morrido, Deus teria por fim cabido no buraco humano, realizado o desejo infantil daquela criança.

Essa tentativa de “colocar a Deus em um buraco” é uma versão daquilo que Wotling define como uma busca por segurança, compreendida por ele como “uma necessidade frenética de unidade, que testemunha o tipo de resposta que a metafísica oferece aos seus vários problemas e, acima de tudo, o fato de que ela experimenta essas respostas como respostas satisfatórias” (2008, p. 66). O atomismo é o filho mais velho da metafísica porque sintetiza aquilo que o dualismo oferece na forma das falsas oposições (o dualismo não é outra coisa que um “instrumento” a serviço da “*rage atomiste*”, escreve Wotling). O mal do atomismo é negar a multiplicidade, reduzindo-a à mentirosa segurança do unitário, que transforma a metafísica em uma forma de “submeter a totalidade do exercício do pensamento a esse frenesi da unidade e da identidade, de paralisar as outras possibilidades interpretativas” (2008, p. 66). A “obsessão pelo átomo” é a obsessão pela unidade, pelo sem partes, pelo que é idêntico apenas a si mesmo, fechado em uma estrutura de oposição que impede qualquer tipo de vínculo extrínseco. Em outras palavras, o atomismo é o maior inimigo do perspectivismo e sua residência mais segura é a linguagem ou, mais precisamente, o conceito. A formação dos conceitos é parte da busca pela segurança que leva à “desqualificação do condicionado” (Wotling, 2008, p. 67) na forma frágil de construções teóricas que, embora vazias de sentido, são usadas no negócio da vida por meio de uma *fala* (um discurso) autoritário e totalitário. Por isso, a representação final desse atomismo é a ideia de uma autoridade suprema, representada por um Deus que *fala* e que, ao falar, cria o mundo a seu dispor, que qualifica moralmente a existência e que submete a terra à lógica que lhe é própria. É o que se lê num fragmento do final de 1886-primavera de 1887 (FP 7[6]):

Portanto – Deus fala. Nós temos necessidade de Deus como de uma sanção absoluta, sem nenhuma instância inferior a ela, como de um “imperativo categórico” – ou, na medida em que se acredita na autoridade da razão, experimenta-se a necessidade de uma metafísica unitária (*Einheits-Metaphysik*), graças à qual aquela se tornará lógica. [...] A crença em Deus se foi: então surge novamente a pergunta: “Quem está falando?” - Minha resposta, tirada não da metafísica, mas da fisiologia animal (*Thier-Physiologie*): o instinto de rebanho fala. Ele quer ser mestre: “você deve!”.

A metafísica resume, assim, o delírio unitário que se revela pela busca humana de uma autoridade que lhe seja superior e que lhe ofereça segurança diante do que é instável e condicionado – e isso pode ser Deus, o imperativo categórico, a racionalidade, a lógica ou a moral de rebanho que passa a ditar os valores. É assim que Deus se tornou, associado aos instintos do rebanho, “um princípio caluniador do mundo” (*ein weltverleumderisches Princip*) que quer impor as (falsas) regras do incondicionado sobre o condicionado. É quando a metafísica passa a produzir a

doença: de “arte da invenção”, ela se pretende “arte da descoberta” (Wotling, 2008, p. 70); como invenção, ela poderia ser útil em termos de poetização da existência; como descoberta ela passa a uma pretensão de gerência da vida a partir de um lugar central, pretensamente o único e verdadeiro. A descoberta exige a vontade de sistema, como tentativa de ordenamento que exige conceitos, fórmulas e domínio de processos capazes de anular o jogo, o acaso e a inconstância. Por isso, perante a morte de Deus, abre-se uma outra forma de avaliação da vida: o pensamento não-metafísico é um pensamento que recusa a “vertigem atomista” (Wotling, 2008, p. 85) para expressar o mundo como processual e múltiplo, próprio do jogo de forças que caracteriza a vontade de poder – a mais poderosa alternativa contra a vontade de unidade e que exigiu de Nietzsche o abandono da racionalidade em nome de um privilégio pelo aspecto pulsional da existência.

Para Nietzsche, a crise da unidade é uma das causas do niilismo em seu estado psicológico. É o que se lê no famoso fragmento 11[99], de 1886-1887: “o niilismo como estado psicológico ocorre, *em segundo lugar*, quando se tiver colocado uma *totalidade*, uma *sistematização*, ou mesmo uma *organização*, em todo acontecer e debaixo de todo acontecer” e que se traduz como “uma espécie de unidade, alguma forma de ‘monismo’” que seria expresso por uma busca por algo superior ao humano, na forma de um “*modus* da divindade”. É esse “abandono do indivíduo” em nome de algo superior a ele que desaparece com a morte de Deus: se “*não há* um tal universal” então o homem perde a crença em si mesmo, no seu próprio valor. É precisamente isso que está em jogo com a ideia de unidade: um pertencimento a algo superior a si mesmo, a algo no qual o homem possa se encontrar, encontrar uma resposta para si, compreender o seu valor. Sem Deus, o homem volta-se para si mesmo e reconquista o seu valor, portanto.

Ora, paradoxalmente, a ideia de unidade é derivada da crença no poder da razão humana de organizar e ordenar o mundo, dando-lhe uma unidade própria, buscada como meio de segurança e conforto, um papel desempenhado pela invenção dos conceitos, das fórmulas e das métricas. Vattimo acentuou esse aspecto ao afirmar que a ideia de “dissolução, decerto, significa, antes de tudo, ruptura da unidade” (2002, p. XIV), algo que, em sua análise, se revela também e sobretudo como ruptura da unidade da história, do valor da história, da importância organizativa da história como sucessão de eventos que se organizam em algum tipo de relato lógico cuja expressão é, segundo Vattimo, o que Benjamim chamou de “história dos vencedores”: “só do ponto de vista desses o processo histórico aparece como um curso unitário, dotado de consequencialidade e racionalidade” (2002, p. XIV). No fim, a ideia de uma unidade na história não é outra coisa que uma espécie de administração da história por parte dos vencedores (um poder superior, portanto), os quais passam a representar um “centro” a partir de onde a história ganha sentido. Essa é uma das possibilidades de entendermos o criticado conceito

de “sentido histórico” na *A gaia ciência*: “se contemplo a era presente com os olhos de uma era longínqua, não vejo no homem atual coisa mais digna de nota do que sua característica virtude e doença, denominada ‘sentido histórico’” (GC, 337). O “sentido histórico” é descrito de forma ambígua, incluindo a tentativa de reescrever a história para esquecer o presente, algo que acaba por se revelar como vontade de unidade na medida em que essa experiência ocorre como uma “generalização” de um sentido magoado e ressentido na interpretação pretérita dos fatos. *A gaia ciência*, nesse caso, representaria uma nova forma de lidar com a história na medida em que celebraria a herança de nobreza e aristocracia capaz de digerir o passado e retirar dele as energias de “poder e amor, cheio de lágrimas e risos” (GC, 337).

A crise de finalidade

“Quem nos deu a esponja (*Schwamm*) para apagar (*wegzuwischen*) o horizonte?” (GC, 125), pergunta o louco de Nietzsche, formulando talvez a mais maldita entre essas três perguntas malditas. A maldição da pergunta tem a ver com o vazio mais radical trazido pela morte de Deus: não apenas mudou o horizonte, ele foi apagado. Essa imagem tão poderosa expressa a crise da finalidade, a ausência de meta e de projeto que se revela como uma ausência de sentido, própria do homem contemporâneo, que se descobre sozinho no mundo, sem Deus e vivendo uma vida sem sentido. Tendo secado o mar, perde-se a linha circular capaz de orientar o olhar, de delimitar o campo visual do ser humano. Não há para onde olhar porque não há outra coisa que o vazio. O homem vive uma asfixia, uma náusea ou um fastio, próprios daqueles que se sentem perdidos. O vazio, por isso, expressa também a falta dos antigos fundamentos e referências, a escassez daquilo que, até então, tinha orientado a vida. E é diante desse vazio (que poderia ser muito bem representado também pela imagem do abismo) que o homem precisa lançar-se, traçando novos caminhos, novas marcas, produzido, desde si mesmo, um novo horizonte. Se ele, o homem, tem o apagador de horizontes, é também a ele que cabe a tarefa de redesenhar suas vias de acesso, embora não, talvez, um horizonte inteiro (o que seria uma nova queda metafísica). É sem horizonte que o homem deve viver desde agora.

Ponton lembra que essa falta de sentido passa a fazer parte desse novo tipo de atitude do ser humano diante do mundo: enquanto “a vida *tem* uma finalidade, é preciso que ela não *seja* uma” (2018, p. 191), ou seja, inversamente, é preciso que a vida seja reconhecida, ela mesma, como a finalidade e, para isso, é preciso “apagar o horizonte”, ou seja, retirar as finalidades que a vida *tem* – e que lhe são suplementares, portanto, como sentidos postíços impostos de fora para dentro. Para Ponton, é esse propriamente o *niilismo ativo* de Nietzsche, no qual o niilismo ultrapassa a si mesmo, na medida em que o vazio ensina que é preciso viver no vazio e, mais ainda, impor-lhe um sentido desde dentro: “não procurar um sentido nas coisas, mas impor esse sentido a elas” (FP 6[15], de 1885-1886). Quem dá

o sentido é o próprio homem: nada no mundo tem um desenho pré-fixado, tudo é vazio na medida em que tudo precisa de um olhar humano para fazer sentido. O nome disso, como se sabe, é perspectivismo: “Introduzir um sentido – esta tarefa resta ainda absolutamente a realizar, admitindo que nele [no mundo] não reside nenhum sentido” (FP 9[48], de 1887). Nesse caso, *agir é criar* um sentido para o vazio – lembre-se que *wegzuwischen* pode ser também *limpar* ou *remover* o que permanecia atrapalhando ou sujando. Deus e sua sombra são os resíduos que precisam ser removidos para que novos caminhos sejam abertos.

Ora, a tradição filosófica e moral da modernidade faz referência constante à ideia de finalidade, seja porque em Kant o homem é colocado como reino dos fins, seja porque toda a ciência moderna foi um esforço de mostrar que não existe teleologia na natureza. É por isso que Nietzsche afirma: “necessitamos de uma crítica da ideia de ‘finalidade’” (GC, 360), porque esse conceito tem servido de “força *motriz*” enganosa, que faz ver sentido precisamente lá onde ele não existe. É como se Nietzsche desse um passo à frente do que fez a ciência: se esta denunciou a teleologia da natureza, ele, por sua vez, quer também denunciar a ideia de finalidade em geral, o que inclui aquela que é imposta ao mundo pelo próprio homem, ele mesmo entendendo-se como um vetor de sentidos. No lugar da finalidade, Nietzsche evoca uma crítica a essa “vocaçãõ” humana de impor fins, como forma de negaçãõ dos “pequenos acasos” que “sãõ relativamente fortuitos, arbitrários, quase indiferentes” (GC, 360). Trata-se da negaçãõ de que “o barco *segue* a corrente na qual fortuitamente caiu” sem que lhe sejam impostos, *a posteriori*, sentidos, objetivos e finalidades, como se o barco tivesse “uma direçãõ, mas não – um piloto”, ou seja, como se houvesse um sentido próprio e intrínseco - não um sentido imposto e interpretado pelo próprio homem.

A ideia de finalidade, portanto, é um desses entulhos culturais que precisam ser apagados ou removidos, para que o homem possa ver novamente com olhos claros e, vendo, redesenhe o sentido das coisas a partir de si mesmo. Em *O crepúsculo dos ídolos* Nietzsche é ainda mais explícito sobre esse assunto: “É absurdo querer fazer *rolar* sua existência [do homem] em direçãõ a uma finalidade qualquer. Nós inventamos o conceito de ‘finalidade’: na realidade falta a finalidade...” (CI, *Os quatro grandes erros*, 8). Essa remoçãõ da ideia de finalidade é imprescindível para que a “inocência do vir-a-ser [seja] restabelecida” e, segundo Nietzsche, se “o conceito de ‘Deus’ foi até aqui a maior *objeçãõ* contra a existência...” então a morte de Deus traduz a anulaçãõ desse óbice, deixando o mundo finalmente redimido: “Nós negamos Deus, negamos a responsabilidade em Deus: somente *com isso* redimimos o mundo” (CI, *Os quatro grandes erros*, 8). Resta claro, assim, a funçãõ da esponja: retirar os escombros da metafísica que permaneciam na forma de Deus e suas sombras e, para, com isso, retirar o jogo teórico que ligava racionalidade, liberdade e responsabilidade, levando à culpabilizaçãõ e moralizaçãõ da existência trazida

pelos pretensos “‘melhoradores’ da humanidade”, para usar outra fórmula famosa d’*O crepúsculo dos ídolos*. Isso significa que a morte de Deus está ligada à morte da moralidade, na medida em que ela retira o detentor do sentido último da existência e aquele que residia acima e fora do mundo, como entidade capaz de julgar o mundo. Sem Deus, o mundo fica à mercê de si mesmo, como um horizonte vazio, branco, limpo, sobre o qual o homem pode, afinal, criar novamente, expressando sentidos e valores que lhe sejam úteis do ponto de vista do fortalecimento da vida.

Eis um dos sentidos do niilismo como *estado psicológico*: retira-se as antigas referências e abre-se um novo horizonte de possibilidades: “as categorias ‘fim’, ‘unidade’, ‘ser’, com as quais tínhamos imposto um valor ao mundo, são novamente retiradas (*herausgezogen*) por nós – e agora o mundo parece sem valor” (FP 11[99], de 1887-1888). Assim, a limpeza da ideia de finalidade, aparece como a primeira forma de niilismo: a perda do ânimo daquele que procura “em todo acontecer por um ‘sentido’ que não está nele: de modo que afinal aquele que procura perde o ânimo” (FP [11]99, de 1887-1888). Tomando-se consciência desse investimento frustrado, desse “*desperdício*”, desse “em vão” de toda busca, traduzida como busca por um sentido ético para a existência, traduzida por Nietzsche em fórmulas como o “‘cumprimento’ de algum cânone ético supremo”, “a ordenação ética do mundo”, “o aumento do amor e harmonia entre os seres” ou a “aproximação de um estado de felicidade”. É assim que “a desilusão sobre uma pretensa *finalidade* do vir-a-ser” se torna uma “causa do niilismo”, tanto no sentido da desilusão propriamente dita (representada pela ausência de horizonte), seja pela conquista de uma nova tarefa criadora (que poderia ser compreendida como um *niilismo ativo*).

A crise da verdade

A terceira forma de ocorrência do niilismo, como Nietzsche escreve nesse famoso fragmento, é a crise da ideia de *verdade*, que estaria ligada à recusa do mundo do vir-a-ser como um *sem sentido* e à invenção de um mundo perfeito, como “*escapatória*” do mundo pretensamente imperfeito. Esse novo mundo é desenhado como um “*verdadeiro mundo*”, o qual caba por desmoronar quando o homem se dá conta de sua ilusão, da necessidade metafísica que lhe serviu de fundamento: dessa descoberta “surge a última forma de niilismo, que encerra em si a *descrença em um mundo metafísico*, que se proíbe a crença em um mundo *verdadeiro*” passando-se a admitir “a realidade do vir-a-ser como única realidade, proíbe-se a si toda espécie de via dissimulada que leva a ultramundos e falsas divindades” (FP [11]99, de 1887-1888), embora seja verdade também que a falta dessa referência metafísica continue insuportável.

A verdade, assim, representa uma parte do mesmo esforço de manutenção da saudade do fundamento, própria daqueles que não querem abrir mão da crença em um mundo verdadeiro, nascido em contraposição ao mundo do devir. Tal insatisfação pode ser traduzida pelo avanço da ciência, dando novo revestimento à racionalidade

que grassou nos campos metafísicos desde Platão e, antes, Parmênides. Sem o apoio nessa crença no *verdadeiro*, o mundo se revela, afinal, em sua nudez. Olivier Ponton acentua um aspecto interessante dessa questão, ao recorrer à análise de Foucault do conceito de *parrhêsia*, em referência à associação do homem louco do aforismo 125 a Diógenes, o cínico. A vida cínica seria, segundo o filósofo francês, o símbolo de um novo tipo de relacionamento com a verdade, produzida agora como abertura à “vida verdadeira”, ou seja, à radicalidade de uma “vida que é tal que ela possa se mostrar em plena luz e se manifestar sem reticência ao olhar de todos” (Foucault *apud* Ponton, 2018, p. 144). Essa vida seria o símbolo de uma vida verdadeiramente livre, “libertada de toda sombra de Deus” (2018, p. 144) e exposta, de forma nua, em praça pública. É a experiência, portanto, do louco, cujas perguntas provocam riso e dão margem à chacota, tal como acontecia com o próprio Diógenes, cuja vida de cão recusava as benesses das vidas políticas descritas como vidas ideais na filosofia clássica, como aquela de Platão, por exemplo. A vida rude do cão aproxima a vida verdadeira da vida animalésca dos instintos e das pulsões, na mesma medida em que a distancia da lógica da felicidade apoiada na conjunção da verdade com a razão, em vistas à felicidade segundo a lógica do ideal do Bem. Sob o anúncio do louco, tudo isso é colocado em xeque, tudo é trazido à luz, ou seja, todas as sombras são desfeitas: “Quando é que todas essas sombras de Deus não nos obscurecerão mais a vista?” pergunta Nietzsche no aforismo 109, no qual trata da “desdivinização da natureza” e da recusa do ideal de um “caráter geral do mundo” trazido, portanto, pela ciência moderna na forma de novas crenças na ideia de “ordem, divisão, forma, beleza, sabedoria e como quer que se chamem nossos antropomorfismos estéticos” (GC, 109). Essa recusa da pretensa verdade científica representa o reconhecimento do “caos por toda eternidade” que é a marca do mundo, submetido à vontade de poder, conforme Nietzsche evidenciará em seus próximos escritos. Isso significa que a verdade do mundo não está mais nas leis próprias da natureza, que encontrou lógica lá onde só havia necessidade: “Guardemo-nos de dizer que há leis na natureza. Há apenas necessidades: não há ninguém que comande, ninguém que obedeça, ninguém que transgrida” (GC, 109). O nome disso é “acaso”, ou seja, a total “falta de propósito” que se apresenta como característica própria do mundo.

Tal reflexão, marcada pela tentativa de “re-naturalização” da experiência humana no mundo (inclusive do conhecimento), marca o novo tipo de relação com a verdade: ela parte do reconhecimento dessa falta de lógica e, portanto, dos erros contidos em todas as fórmulas da verdade, transformadas em “artigos de fé” herdados do passado, próprios daqueles que vivem sob a sombra de Deus, agora sob os horizontes da ciência. A vida humana se deixou envolver por essa sombra, de tal forma que já não suportaria viver sob a luz daquela notícia, em meio à praça do mercado, onde a vida estava finalmente desligada da verdade. É esse o ponto central da reflexão de Nietzsche: a verdade sempre foi considerada uma espécie

de ajuste lógico que submeteu o pensamento não à vida, mas a si mesmo, a uma pretensa lógica interna, recoberta por inúmeros erros, segundo os quais “a *força* do conhecimento não está no seu grau de verdade, mas na sua antiguidade” (GC, 110) e, conseqüentemente, na contradição entre vida e conhecimento – “quando viver e conhecer pareciam entrar em contradição, nunca houve sérias lutas; a negação e a dúvida eram consideradas loucura” (GC, 110). A referência da origem desse modo de proceder está, para Nietzsche, entre os eleatas, cujo preço foi uma má-compreensão da “natureza do homem do conhecimento”, na medida em que eles precisaram “negar a força dos impulsos no conhecimento e, em geral, apreender a razão como atividade inteiramente livre, de si mesma originada” (GC, 110). Essa lógica de oposição em relação à vida acabou por preencher o cérebro humano com “juízos e convicções” que precisam, afinal, abrir caminho à luz de uma nova verdade, trazida pela conquista do louco/Zaratustra. Nietzsche, por isso, com a obra de 1882, inaugura um novo tipo de relação entre vida e verdade: “o conhecimento se tornou então parte da vida mesma e, enquanto vida, um poder em contínuo crescimento” (GC, 110). O pensador, agora, é um campo de batalhas, o lugar de uma liberdade que faz da antiga verdade, uma “verdade incorporada” na medida em que ela é acessada pelo procedimento experimental.

É a “incorporação [*Einverleibun*] da verdade”, portanto, o resultado final dessa crítica. Note-se que o termo alemão *Einverleibung* tem o sentido de tornar parte do corpo, como uma espécie de “ingestão espiritual” (Ansell-Pearson, 2009, p. 234) dos agentes externos, das vivências complexas, em busca da compreensão e do conhecimento, associados a ideias como assimilação, discriminação e secreção, numa perspectiva que unifica a complexidade do humano do ponto de vista fisiológico e psicológico. É por isso que Nietzsche passa a falar de uma “paixão do conhecimento”, como estado de vazão desse processo de empoderamento das condições vitais, tornando-as fonte de mais energia vital. Todas as vivências e experiências seriam, por isso, parte do processo de apropriação que é característico do conhecer – agora amparado no viver. Incorporar a verdade significa assumir a tarefa de vencer os pressupostos inquestionáveis e as divisas e fronteiras que encobrem aquilo que poderia ser considerado a “fonte” ou a “origem” das definições de verdadeiro e falso, ou seja, as necessidades vitais. Nos livros que formam a trilogia do chamado segundo período da produção nietzschiana, isso significa assumir a verdade de um ponto de vista pretensamente científico, mas de forma modesta e mesmo cética, na medida em que tal noção se contrapõe à metafísica a fim de mostrar que os requisitos de verdade alimentados pela tradição filosófica sofrem precisamente do mal da “falta de sentido histórico” (HH, 2), o que inclui o esquecimento das fontes primárias ligadas à atividade fisiopsicológica. Ninguém, como o louco, encarna isso de forma tão complexa e, ao mesmo tempo, inocente, na medida em que, como mostrou Ponton (2018, p. 147), ele se dá na forma da hilaridade, que inclui a ironia e o riso dessa nova experiência com o saber, esse *gáio* experimentalismo.

Tudo isso está resumido na última pergunta formulada pelo louco: “Que fizemos nós ao desatar a terra do seu sol?” (GC, 125). Uma terra desatada (*losketteten*) é uma Terra sem vínculo com a lógica, uma Terra despreendida dos ordenamentos das leis da cosmologia moderna, cuja primeira verdade veio de Copérnico e Galileu em sua afirmação de uma nova lógica, uma lógica revolucionária, segundo a qual a Terra girava em torno do sol e não o contrário. Sem Deus, ou melhor, sem a sombra de Deus na forma dessa cosmologia, tudo se desorganiza, a Terra vaga no caos e nela nos movemos sem nenhuma referência: “a morte de Deus é, literalmente, a morte do mundo, a morte do cosmos, ou seja, a morte daquilo que dava forma ao caos” (Ponton, 2018, p. 186).

A figura metafórica de Nietzsche revela, portanto, o sentido profundo de uma crise da ideia da verdade científica que deixa de servir como orientação e organização do mundo, concretizando a ideia de que a morte de Deus tem uma significação radical na medida em que deve ser entendida como “o evento (événement) das condições de todo evento” (Ponton, 2018, p. 187), ou seja, a forma simbólica (e mesmo ilusória) com a qual os humanos criaram sentidos ao mundo e a si mesmos nele. Tendo morrido Deus, desaparece esse sentido prévio e tudo vem à luz novamente, tudo é retirado das sombras, na medida em que tudo se deixa ver na crueza da falta de lógica que é trazida pela necessidade absoluta de todos os eventos. Tendo morrido Deus, começa o novo janeiro (*Incipt tragoedie*) do conhecimento, no qual a “vontade de verdade” dá lugar ao experimentalismo: “Não, esse mau gosto, essa vontade de verdade, de ‘verdade a todo custo’, esse desvario adolescente no amor à verdade – nos aborrece: para isso somos demasiado experimentados, sérios, alegres, escaldados, profundos...” (GC, *Prólogo*).

Essa nova relação é conquistada com uma nova maturidade, descrita também como um descerramento: “já não cremos que a verdade continue verdade, quando se lhe tira o véu” (GC, *Prólogo*), como era quando se acreditava ainda em Schopenhauer, por exemplo. Aquele “ver tudo” próprio de quem buscava a verdade maiúscula e não admitia nada que não fosse uma estratégia para cumprir essa crença, já não faz sentido. Não por acaso, Nietzsche faz referência mais uma vez, nesse *Prólogo*, à ideia de Deus: “‘É verdade que Deus está em toda parte’, perguntou uma garotinha à sua mãe; ‘não acho isso decente’”, teria respondido ela, dando uma pista para os filósofos, que não devem procurar “Deus” (ou seja, a Verdade) em tudo, por decoro e por pudor, em respeito aos enigmas e incertezas que foram escondidos pela própria natureza.

Considerações finais

Note-se como, portanto, as três perguntas mais malditas da história da filosofia podem ser analisadas a partir das três formas de niilismo apontadas por Nietzsche como o seu *estado psicológico*, como perda da compreensão de um “caráter global da existência”, sobre o que se apoiou a longa tradição do Ocidente. Nas perguntas

formuladas no aforismo 125 de *A gaia ciência* Nietzsche antecipa, portanto, a ligação direta entre a ideia de morte de Deus e o niilismo, como sua consequência mais direta: sem Deus, desaparecem a unidade, a finalidade e a verdade, móveis fundamentais da tradição metafísica.

Ora, sem esses três entulhos, o homem se encontra em terreno novo, no qual é possível celebrar a vida em sua plenitude, múltipla e dispersa, caótica e inocente, errática e experimental. É o que torna, precisamente, *A gaia ciência* um livro tão central e tão relevante no contexto geral da obra de Nietzsche e, conforme defendemos neste texto, no cenário filosófico da pós-modernidade: trata-se do relato de uma ruptura, cujo começo é o capítulo III (no qual se desenvolve e aprofunda a ideia de morte de Deus, abrindo o caminho para a compreensão do niilismo) e cuja consagração inicia com o livro IV (no qual se apresenta a ideia de eterno retorno) e se desenvolve, a partir dele, em *Assim falou Zaratustra* (precisamente o profeta do eterno retorno).

Tudo concorre como se o conceito de eterno retorno, tivesse exigido que, antes, Deus morresse. Não é por acaso que ele é descrito como um pensamento terrível, na medida em que nele faltam aqueles três amparos, principalmente a ideia de finalidade: “Pensemos esse pensamento em sua forma mais terrível: a existência, assim como ela é, sem sentido e alvo (*Ziel*), porém inevitavelmente retornando, sem um *finale* no nada: “O eterno retorno”. Essa é a mais extrema forma do niilismo: o nada (o “Sem-Sentido”) eterno! (...) Negamos alvos finais (*Schluß-Ziele*): se a existência tivesse um, ele teria que ter sido alcançado”. (FP 5[71], de 1887). À vida, intrinsecamente falando, faltam unidade, finalidade e verdade. Só o homem pode projetar algum sentido sobre ela, fazendo-o na forma de uma poetização da existência e não, como até agora se fez, de sua negação e rebaixamento.

Referências bibliográficas

- AGOSTINHO, S. *De trinitate*. Livros IX – XIII. Tradução de Arnaldo do Espírito Santo, Domingos Lucas Dias João Beato e Maria Cristina Pimentel. Prior Velho: Paulinas Editora, 2007.
- ANSELL-PEARSON, Keith. The incorporation of truth: towards the overhuman. *In: ANSELL-PEARSON, Keith (ed.). Companion to Nietzsche*. Malden, MA; Oxford: Blackwell Publishing, 2006, p. 230-249.
- AZEREDO, Vânia Dutra de. *Nietzsche e a condição pós-moderna: A extemporaneidade de um discurso*. São Paulo: Humanitas; FAPESP, 2013.
- BABICH, Babette E. *Nietzsche and the condition of the Post-modern thought: post-Nietzchian post-modernism*. *In: KOELB, Clayton (ed.). Nietzsche as postmodernist. Essays pros and contra*. New York: State University of New York, 1990, p. 249-266.
- JARA, José. Introdução. *In: NIETZSCHE, F. La ciencia jovial (“la gaya scienza”)*. Valparaíso: Editorial UV de la Universidad de Valparaíso, 2018.
- JULIÃO, José Nicolao. *O ensinamento da superação em Assim Falou Zaratustra*. Campinas: Editora Phi, 2016.
- KOELB, Clayton (ed.). *Nietzsche as postmodernist. Essays pros and contra*. New York: State University of New York, 1990.
- LEVIN, Harry. What was modernism. *The Massachusetts Review*, v. 1, n. 4 (Summer, 1960), pp. 609-630. Disponível em: <https://www.jstor.org/stable/25086557>. Acesso em: 23 set. 2021.
- NIETZSCHE, F. *Sämtliche Werke*. Kritische Studienausgabe in 15 Bänden. Herausgegeben von Colli und Montinari. Berlin/ München: Walter de Gruyter/ DTV, 1988.
- NIETZSCHE, Friedrich. *A Gaia Ciência*. Trad. de Paulo César de Souza. São Paulo: Cia. das Letras, 2002.
- PONTON, Olivier. *Le gai savoir de Nietzsche. Une manière divine de penser*. Paris: CNRS éditions, 2018.
- VATTIMO, Gianni. *Diálogo com Nietzsche*. Ensaios 1961-2000. Tradução Silvana Cobucci Leite. São Paulo: Martins Fontes, 2010.
- VATTIMO, Gianni. *O fim da modernidade*. Niilismo e hermenêutica na cultura pós-moderna. São Paulo: Martins Fontes, 2002.
- WOTLING, Patrick. *La philosophie de l’esprit libre*. Introduction à Nietzsche. Paris: Fammarion, 2008.

Revista digital: www.ifch.unicamp.br/ojs/index.php/modernoscontemporaneos



This is an open-access article distributed under the terms of the Creative Commons Attribution License.