

## Nietzsche: antimoderno, pós-moderno, moderno

*Nietzsche: anti-modern, post-modern, modern*

Victor Gonçalves\*

**Resumo:** Mais diagnosticador do que profeta, Friedrich Nietzsche avaliou alguns dos múltiplos sentidos do homem e do mundo. Começou por ser antimoderno, crítico irredutível da tradição racionalista e do otimismo moral que lhe está intrinsecamente ligado, em *Die Geburt der Tragödie*. Alguns anos depois, com *Menschliches, Allzumenschliches*, recuperou a cauda do cometa do seu tempo, exercendo um pensamento próximo do paradigma mecânico-positivista, e reprovou os filtros românticos que antes fizeram dele o filósofo do esteticismo wagneriano e da metafísica schopenhaueriana. *Die fröhliche Wissenschaft* e *Also sprach Zarathustra* pontuaram os limites da harmonia pré-estabelecida entre a razão humana e a pretensa estrutura lógica do mundo. *Zur Genealogie der Moral* afastou a ideia dos fundamentos originários, elaborando uma espécie de crítica da contaminação. Mas, ainda que em filigrana, *Jenseits von Gut und Böse* e as obras de 1888 recuperaram, na figura neófito do *Freigeist*, novas decisões de sentido e de ordenação, *sui generis*, do mundo. Propomo-nos, pois, indicar as flutuações no percurso do pensamento nietzscheano acerca da modernidade, que nos seus traços mais visíveis o mostra como um viandante entre a abjuração da modernidade, um dos fundadores, *malgré lui*, da pós-modernidade e, finalmente, *secreto* lançador de uma outra modernidade, ainda não edificada, diga-se.

**Palavras-chave:** espírito livre, modernidade, pós-modernidade.

**Abstract:** More an expert in diagnosis than a prophet Friedrich Nietzsche appraised some of the multiple meanings of Man and the World. At first he was antimodern, a feverous critic of rationalist tradition and moral optimism, well stated in *Die Geburt der Tragödie*. Some years later in *Menschliches, Allzumenschliches* he gained the “comet’s tail” of his time by establishing a thought close to the mechanical-positivist paradigm. During this time he also renounced the romantic filters that made him the philosopher of Wagner aestheticism and Schopenhauer’s metaphysics. *Die fröhliche Wissenschaft* and *Also sprach Zarathustra* exposed the pre-established combined limits between human reason and the alleged logic of the world. In *Zur Genealogie der Moral* Nietzsche set aside the established doctrines that supported the idea of origin so he elaborated a criticism about the contamination of morals. Even though *Jenseits von Gut und Böse* was a filigree work, as well as his publications of 1888, it expanded, in its own kind, new perspectives on rules and judgment of the world through the new figure of *Freigeist*. Therefore we propose to point out the wavering path of Nietzsche’s thought about modernity where its most visible traits are shown between the wanderer that rejects modernity, the *malgré lui* post modern founder and the *secret* launcher of a modernity, which has not yet been built.

**Keywords:** free spirit, modernity, post-modernity.

---

\* Doutorando em Filosofia Contemporânea pelo Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, Lisboa, Portugal. Contato: [victorgoncalves2@gmail.com](mailto:victorgoncalves2@gmail.com)

Nietzsche pensa desde muito cedo sobre o “espírito do tempo”. Mesmo antes de *Die Geburt der Tragödie* ou de *Vom Nutzen und Nachtheil der Historie für Leben*, ou da descoberta, em 1866, de *Die Welt als Wille und Vorstellung* de Schopenhauer, o seu principal rito de iniciação ao mundo filosófico. Por exemplo, em *Fatum und Geschichte*, um pequeno ensaio de férias de 1862, ainda aluno de Schulpforta, discute a relação entre a liberdade da vontade e a necessidade teo-cosmológica que a suporta, realçando a tensão entre a conservação e as condições de possibilidade de inovação.

Para o que mais nos interessa neste ensaio, o substantivo *Modernität* surge pela primeira vez em 1886 (NF/FP 7 [7] fim de 1886 - primavera 1887), abrindo, aliás, com uma tonalidade positiva: “O sentido e o prazer da nuance (na realidade, a *modernidade*) na nova Fisiologia da Arte”. Repeti-lo-á depois disso cerca de 30 vezes nos *Nachgelassene Fragmente* de 1887 e nos textos de 1888, escrevendo-o em algumas ocasiões com aspas para respeitar a sua dimensão neológica. Já o adjetivo *Modern*, nas suas diferentes declinações, aparece muito mais frequentemente ao longo de toda a obra, desde as Conferências de Basileia de 1870 até aos textos de 1888. O uso dos termos indica a importância que Nietzsche sempre atribuiu a uma crítica da atualidade: por um lado, considerava-se um grande hermeneuta do seu tempo; por outro, desde muito cedo se afirma desalentado em relação à sua época, propondo novas experiências de vida que rompem com o *status quo* dominante. Por isso, em relação ao primeiro ponto, num *Nachlass Fragment* diz: “A minha obra deve conter um *apanhado geral* sobre o nosso século, sobre toda a modernidade, sobre o *grau atingido* pela ‘civilização’” (NF/FP 9 [177] Outono 1887). E quanto ao segundo, várias são as críticas à modernidade, por exemplo o §39 das “Divagações de um Intempestivo” de *Götzen Dämmerung* tem como título “Crítica da modernidade [*Kritik der Modernität*]”, começando por dizer que as “nossas instituições já não valem nada”; ou em *Ecce Homo*, “Para Além Bem e Mal” §2, onde refere que *Jenseits von Gut und Böse* é no essencial uma crítica à modernidade.

### **Continuação da “querela Antigos/Modernos”**

O termo latino *modernus*, com o significado de “atual” e não de “novo”, surge no séc. V. É, no entanto, preciso esperar pelo Renascimento para que enquanto adjetivo

seja utilizado com as conotações de novidade e de inovação. A partir do séc. XIX o significado de “modernidade” forma-se através das publicações de François-René, Chateaubriand, Honoré de Balzac ou Théophile Gautier. É a este último que devemos a introdução do termo no domínio da crítica da arte com um artigo sobre o pintor William Mulready escrito em 1855 para o *Moniteur universel*.<sup>1</sup> Mas antes da crítica de arte criar um conceito que resgata, pelo menos em parte, os *gênios* da corrente das influências, já um agonismo teórico em torno do antigo e do moderno emergia no séc. XVII, conhecido por “La querelle des Anciens et des Modernes”. Charles Perrault (*Parallèle des Anciens et des Modernes*, 1688) et Bernard de Fontenelle (*Digression sur les Anciens et les Modernes*, 1688) combateram o classicismo de Jean Racine. Jean-Jacques Rousseau (*Dissertation sur la musique moderne*, 1750) e Stendhal (*Racine et Shakespeare*, 1823) continuaram depois à procura de uma *lei* do progresso do espírito humano, vendo este último no romantismo uma *Stimmung* absolutamente inovadora.

O que verdadeiramente nos interessa aqui, porém, é descrevermos não a composição de uma tábua cronológica que meça e divida o tempo historicamente, mas o aparecimento da novidade na temporalidade, i.e., a subjetivação do novo. E acreditamos que foi Charles Baudelaire em “Le peintre de la vie moderne”, 1863, quem melhor definiu esta nova instância da temporalidade ao escrever acerca do pintor/desenhador de origem holandesa Constantin Guys (ilustrador do *London News*):

Desta forma ele vai, ele corre, ele procura. Que procura ele? De certeza, este homem, tal como o descrevi, este solitário dotado de uma imaginação ativa, sempre viajando através *do grande deserto de homens* [...]. Procura esse qualquer coisa que nos permitiremos chamar *modernidade* [*modernité*]; já que não se apresenta melhor palavra para exprimir a ideia em questão. (BAUDELAIRE, Charles, *Le peintre de la vie moderne*, Cap. IV).

Ora, com *Die Geburt der Tragödie*, 1872, Nietzsche retoma a “Querela dos Antigos e dos Modernos”, embora com uma nova textura argumentativa. Ainda professor de filologia em Basileia, à época a personagem preferida do grande

---

<sup>1</sup> “Seria difícil prender este artista a qualquer escola antiga, já que o caráter da pintura inglesa é, como o dissemos, a modernidade. Será que o substantivo existe? O sentimento que exprime é tão recente que a palavra poderá não se encontrar nos dicionários”. (citado por BAUDRILLARD, Jean, BRUNN Alain e LAGEIRA, Jacinto, *Modernité. Encyclopaedia Universalis* digital, 2010).

ventríloquo Richard Wagner, rejeita a estética musical dramatizada da ópera clássica, defendendo um retorno às fontes originárias da Grécia Antiga, do *agon* fundamental entre o apolíneo e o dionisíaco. Ao mesmo tempo, inspirando-se numa visão mítica do mundo pré-helênico, eleva o *Musikdrama*, “obra de arte total” (*Gesamtkunstwerk*), wagneriano à condição máxima de modernidade estética.<sup>2</sup> Portanto, o retorno ao passado serve apenas de trampolim para o novo gênio da mais recente “metafísica da arte”, Wagner, realizar a grande mutação cultural do Ocidente através de uma nova estetização da realidade. Parecendo tomar partido pelos antigos, Nietzsche declara uma vontade de *avant-garde* bem dentro das tendências da modernidade estética nascente.

No entanto, e quase paradoxalmente, há já em *Die Geburt der Tragödie* um conjunto forte de críticas ao mundo moderno, sublinhando a expansão do racionalismo, que em crescendo desde a vitória da *Weltanschauung* socrática na Grécia Clássica domina agora totalmente o homem moderno. Refere no §18 desse livro:

Todo o nosso mundo moderno se encontra preso na rede da cultura alexandrina e possui como ideal o *homem teórico*, equipado com as mais altas capacidades de conhecimento, trabalhando ao serviço da ciência e tendo Sócrates como arquétipo e antecessor. [...] [Mas este homem teórico] permanece o eterno faminto, o ‘crítico’ [*Kritiker*] sem prazer e energia, o homem alexandrino que no fundo é bibliotecário e revisor, tornando-se miseravelmente cego com a poeira dos livros e os erros de impressão.<sup>3</sup>

A reflexão, mítico-filosófica mais do que filológica, sobre o poder emulativo da cultura pré-socrática para a renovação do seu mundo será pouco tempo depois ligeiramente alterada em *Menschliches, Allzumenschliches II*. Aqui a cosmovisão grega é *apenas* uma espécie de instrumento hermenêutico que auxilia a comunicação de coisas difíceis ao homem moderno: “Assim, os Gregos facilitam ao homem moderno a comunicação de muitas coisas dificilmente comunicáveis e que dão a refletir.”

---

<sup>2</sup> Essa obra de juventude não polemizou apenas no território estético, foi também uma pedrada no charco de águas consensuais da filologia clássica, disciplina central das *Geistwissenschaften* do seu tempo. Com ela colocou-se fora dos paradigmas filológicos quer da escola de Leipzig quer da de Bonn, e inventou o seu centauro: uma filologia filosófica, propondo-se recuperar o passado mais por emulação do que por descrição impessoal dos traços ideográficos de antanho, tantas vezes, aliás, esvanecidos pelo tempo e irredutibilidade de cosmovisões. Procurou na Antiguidade a inspiração dessa quase dialética da embriaguez dionisíaca e do sonho apolíneo, magnificados na tragédia antiga (Ésquilo e Sófocles).

<sup>3</sup> Cf. ainda os §§2 e 19.

(“Opiniões e sentenças misturadas”, §218). Noutra ponto do mesmo livro acrescenta uma certa nostalgia conservadora, esbate a vontade de inovação mostrando uma veneração pela conservação dos estratos mais fixos da civilização humana.

As convenções são com efeito os procedimentos artísticos conquistados para serem compreendidos pelos espectadores, a língua comum dolorosamente aprendida, através da qual o artista pode verdadeiramente comunicar-se. [...] Geralmente, a originalidade é olhada com estranheza, às vezes até adorada, mas raramente compreendida; evitar obstinadamente a convenção significa não querer ser compreendido. O furor moderno pela originalidade é assim sinal de quê? (MAI/HHI, “Opiniões e sentenças misturadas”, §112).<sup>4</sup>

Ao longo de toda a sua vida, Nietzsche, qual figura de Janus, alimentará o retorno à Grécia Antiga e ao Renascimento – a outra época *sagrada* – para a partir delas definir novas possibilidades de existência. O conservadorismo nietzscheano não se traduz num regresso sem volta ao passado, como o seu experimentalismo não é uma aposta cega na originalidade. Algo que pode ser resumido pela renovada poética do tempo inscrita na “doutrina do eterno retorno do mesmo”.

### **Críticas ao moderno/modernidade**

Nietzsche critica fortemente uma modernidade que inculcou no homem ilusões de liberdade, abundância e felicidade baseadas no pretenso poder do racionalismo científico e na ideologia do progresso, vastamente subsidiária daquele. Este novo gênero de messianismo tornou-nos pusilânimes, incapazes de suportar a doença, o tédio, a morte, em suma, criou-nos uma repulsa primária pelo sofrimento e pelo acaso vital, afastando-nos do espírito trágico. Por isso, são muito frequentes as vituperações contra o mundo moderno, comprovadas, antes de irmos aos seus textos, com a primeiríssima recepção de que foi alvo em França. Por exemplo, em 1902 Henry Albert publica no *Mercure de France*, t. 146, v. 41, um conjunto de aforismos seus com o título: “Friedrich Nietzsche, ‘Critique de la modernité’”. Antes disso, Georges Valbert, em

---

<sup>4</sup> Este texto marca uma das primeiras críticas a *Die Geburt der Tragödie* (outras, muito dissimuladas, podem ser lidas nas 2<sup>a</sup> e 4<sup>a</sup>s *Unzeitgemässe Betrachtungen*), muito antes do novo prefácio que escreveu para a sua reedição de 1886 (*Versuch einer Selbstkritik*).

1892, na *Revue des deux mondes*, que Nietzsche lia, escreve um artigo com o título “Le docteur Frédéric Nietzsche et ses griefs contre la société moderne”.

Quanto à sua obra, há inúmeros momentos onde o homem moderno, uma certa forma de ser moderno, uma certa modernidade é criticada. Desde logo nos textos que precedem *Die Geburt der Tragödie* – as duas Conferências de Basileia de 1870 e *Die dionysische Weltanschauung* –, influenciados pelas leituras de Schopenhauer e sobretudo de Wagner<sup>5</sup>. E manter-se-á até aos últimos livros e fragmentos de 1888. Interessa assim retirar desse amontoado de observações uma espécie de tipologia da crítica nietzscheana a uma modernidade que mais do que revogar pretendia reformular.

Sobre a estética moderna: nos primeiros tempos colocou-se contra a modernidade que excluía o seu mestre Wagner, mais “vanguardista” do que o último grito estético da época (*Richard Wagner in Bayreuth*, §§1, 3, 6 e 8). Depois da separação com Wagner, dá-o como protótipo do artista moderno: histriônico, decadente e místico-religioso (*Die fröhliche Wissenschaft*, §5, repetido em *Der Fall Wagner* e constituindo quase um *leitmotiv* em *Nietzsche contra Wagner*). Pelo meio, universaliza a reprimenda afirmando que “todos os grandes artistas modernos sofrem de má consciência...” (FW/GC, §366); e que a arte moderna, massa bruta, tiraniza porque é escrava da lógica (NF/FP 10 [37] Outono 1887).

Em relação às *Wissenschaften* em geral: a ciência moderna é um enorme soporífero (MAI/HHI, §128), ingênua e arrogante ao mesmo tempo (JGB/BM, III, §23), melhor aliada dos ideais ascéticos (*idem*, §25), uma nova religião (DS/DS, §9), promovendo a hiper-especialização epistemológica obnubila a compreensão (JGB/BM, §312); os investigadores são operários intelectuais, plebeus e pretensiosos (*idem*, §58) e a objectividade moderna é um enorme repositório de mau gosto (GD/CI, “O que falta aos alemães”, §6).

Quanto à política, Nietzsche vê na democracia e nas ideologias socialistas modernas uma enorme obsessão contranatura pelo igualitarismo, anulando as nobres e naturais aspirações à hierarquização meritocrática (cf., por exemplo, JGB/BM, §44; AC/AC, §62; GD/CI, “Divagações de um intempestivo”, §48).

---

<sup>5</sup> Principalmente o ensaio sobre *Beethoven* de 1870.

Já na base da axiologia moderna estão, em contradição estéril, o progresso e o pessimismo. Ao mesmo tempo que todo um messianismo racionalista (veja-se a crítica que profere contra a “necessidade racional” hegeliana na HL/HL, §8) assegura a crença “infalível” – assim mesmo, para se constituir como “religião civil” – num futuro glorioso, alcançado pela senda do progresso (por exemplo, AC/AC, §4; GD/CI, “Divagações de um Intempestivo”, §§37, 43; JGB/BM, §260); do outro lado trabalha, minando o edifício daquele falso optimismo, um pessimismo paralisante (por exemplo: FW/GC, §346; e quase todo o prefácio à GT/NT de 1886 – *Versuch einer Selbstkritik*

Como causa e consequência simultaneamente do fundo valorativo que define a personalidade do homem moderno, Nietzsche traça uma antropologia do desespero fisiológico e do desfalecimento. Logo em 1870, *Die dionysische Weltanschauung*, §2, mostra como o homem moderno cindiu a religião da vida ao recusar todas as formas de religiosidade dionisíaca; talvez por isso se tenha abandonado à esperança utópica, fazendo dela uma virtude (M/AA, §38); sentimento que exacerbou a sua pusilanimidade, sintoma de esgotamento fisiológico (GT/NT, “Tentativa de autocrítica”, §§4, 6; MAI/HHI, “Prefácio” de 1886, §3; GM/GM, III, §§19, 26; GD/CI, “Divagações de um intempestivo”, §41; EH/EH, “Porque sou tão sábio”, §5; HL/HL, §5); vive numa cultura sem vida, tem apenas um saber sobre a cultura (*idem*, §4); o homem moderno é obstinadamente anti-naturalista (AC/AC, §57), desenvolvendo um tenebroso instinto gregário (JGB/BM, §202), mas sem a vivência da amizade própria aos antigos (M/AA, §503); por tudo isto, “O homem moderno não surge de outra forma que não seja numa pura e simples aparência”. (WB/WB, §5). Em forma de conclusão dirá que no seu tempo o que escreve está muito acima do poder exegético dos homens “modernos”, que o ter nascido postumamente se deve à impossibilidade, fisiológica mais do que hermenêutica, da modernidade o compreender (EH/EH, “Porque escrevo livros tão bons”, §1).

Escolhemos dois excertos para sintetizar a posição de Nietzsche acerca da modernidade, essa vasta *Stimmung* que insuflou a segunda metade de oitocentos de novas crenças, substituindo o esgotamento das grandes maquinações metafísicas, teológicas e teleológicas. O primeiro define a modernidade como radicalização do relativismo, um outro nome para o niilismo. A segunda, como a rendição da vida ao

pequeno cálculo racionalista, até na medição dos sentimentos mais elementares da convivência humana.

‘Não sei para que lado me virar; sou tudo quanto não sabe sair nem entrar’, suspira o homem moderno... Foi *desta* modernidade que estivemos doentes – desta paz podre, deste covarde compromisso, de toda a imundície ‘virtuosa’ do moderno Sim e Não. Esta tolerância, essa *largueza* de coração, que ‘perdoa’ tudo, porque ‘compreende’ tudo, produz em nós o efeito do siroco [*ist Scirocco für uns*]. Antes viver no gelo que entre virtudes modernas e outros ventos do Sul!...(AC/AC, §1).

O Renascimento foi a última *grande* época, e nós homens modernos, com a nossa ansiosa auto-solicitude, o nosso tímido amor ao próximo, com as nossas virtudes como o amor ao trabalho, a moderação, o sentido do dever, da escrupulosa objetividade científica, nós, tesoureiros, racionais, mecânicos, fazemos uma época *baixa* cheia de fraquezas... (GD/CI, “Divagações de um inactual”, §37).

### **Abertura para a pós-modernidade**

Seguindo de perto Jean-François Lyotard, parece-nos quase banal antever no pensamento de Nietzsche o que o filósofo francês designa como a cultura pós-moderna das sociedades pós-industriais. Segundo ele, a pós-modernidade surgiu dos escombros das grandes narrativas especulativas e emancipadoras.<sup>6</sup> As primeiras legitimavam metafísica e axiologicamente o conhecimento científico, as segundas os diferentes tipos de humanismo ocidental. Nelas se articulava e justificava grande parte do *logos* sobre a verdade e a justiça. Lyotard marca historicamente o capitalismo e a tecnologia pós 2ª Guerra como progenitores da pós-modernidade. Sem no entanto lhes dar a exclusividade da origem, já que o fim da modernidade estava desde logo em germen no niilismo que principiou a corroer as grandes meta-narrativas do século XIX.

Nietzsche será um dos principais iconoclastas dessa mesma modernidade. Pondo em causa a solidez arquetípica da verdade científica, os benefícios hermenêuticos da religião cristã, a evidência do sujeito cartesiano e do tempo linear. Se virmos bem,

---

<sup>6</sup> “Podemos ver neste declínio das narrativas um efeito da emergência das técnicas e das tecnologias a partir da Segunda Guerra Mundial, que deslocou o acento para os meios da ação mais do que dos seus fins; ou então o ressurgimento do capitalismo liberal avançado depois da sua regressão sob a proteção do keynesismo durante os anos de 1930-1960, renovação que eliminou a alternativa comunista e que valorizou o prazer individual dos bens e serviços.” (Jean-François Lyotard, *La condition postmoderne*, p. 63).



nenhuma meta-narrativa pode subsistir sem a contribuição destes elementos fundadores – mesmo que nem todos sejam ao mesmo tempo necessários. Se em *Die Geburt der Tragödie*, com uma metafísica da arte dionisíaca, e nos dois livros de *Menschliches, Allzumenschliches*, com o “objetivismo científico”,<sup>7</sup> Nietzsche ainda acredita na manutenção de algumas narrativas totalizantes, capazes de sustentar um certo projeto de ordenação universal do homem e do mundo – na primeira obra atendendo ao processo em curso do romantismo estético, embora aplicado preferencialmente à *Das Gesamtkunstwerk* wagneriana; na segunda, devedor do projeto da *Aufklärung*, mais tecnologizante do que filosófico –, em grande parte do resto da obra, mesmo em textos anteriores a *Menschliches, Allzumenschliches*, desenvolve toda uma crítica ao niilismo moderno, alimentado, por múltiplos poros, em crenças frouxas sobre totalidades, morais ou epistemológicas, ilusórias e alienantes. Esse combate contra os absolutos pode resumir-se nisto: “Parece-me importante desembaraçarmo-nos do todo [All], da unidade, de uma força e de um absoluto qualquer”. (NF/FP 7[62] fim de 1886 - primavera 1887).

O combate contra a totalidade far-se-á pela crítica às noções de verdade, tempo sujeito e Deus. **Verdade** – Há em Nietzsche um exercício amplo e sistemático de desconstrução da ideia de verdade. Desde logo, no pequeno texto de 1873 *Über Wahrheit und Lüge im aussemoralischen Sinne*, onde a intromissão do aspecto axiológico no âmbito epistemológico conduz ao desaparecimento da universalidade da verdade. A partir daqui, com o interregno relativo de *Menschliches, Allzumenschliches*, Nietzsche vai elaborando uma espécie de epistemologia negativa, na qual a verdade se revela afinal falsidade e a vontade de verdade, como escreve em *Die fröhliche Wissenschaft*, um mau gosto, um delírio juvenil. Assegurando ao mesmo tempo que um “nós” feito de homens novos, é demasiado *profundo* para acreditar nela, viveu demasiado para acreditar nela.<sup>8</sup> Para os outros, a verdade continua a ser a fé de um ideal ascético laicizado, uma metafísica religiosa da verdade.<sup>9</sup> Os gregos conheciam essas crenças, por isso os mais lúcidos paravam na superfície, eles “eram superficiais – *por profundidade.*” (FW/GC, “Prefácio”, §4).

<sup>7</sup> Objetividade entendida enquanto higiene metodológica.

<sup>8</sup> Cf. FW/GC, “Prefácio” §4.

<sup>9</sup> Cf. GM/GM, §24.

Mas talvez mais do que um projeto epistemológico, ao desenvolver uma crítica à vontade de verdade, Nietzsche quisesse destituir a velha moral, mistura de platonismo e cristianismo, do seu fundamento universalista. Relativizar, individualizar mesmo, a moral passa, pois, por retirar a verdade do conjunto de crenças antropológicas que edificaram a civilização ocidental desde a Grécia Clássica. Se isso acontecesse, a cosmovisão cristã faria uma *Selbstaufhebung*; uma vez consciente dela mesma, a vontade de verdade enquanto problema anularia a moral.<sup>10</sup>

**Morte de Deus** – Verdadeira anulação da alteridade, embora muito antropomorfizada, alicerçante da humanidade e do mundo. É verdade que o seu desaparecimento é uma oportunidade de emancipação (*Die fröhliche Wissenschaft*, §§285, 343), mas o homem ainda não se libertou da sua sombra (*idem*, §§108, 109), ou da sua moral (*idem*, §357), ou o célebre: “Creio que não podemos despachar Deus porque ainda acreditamos na gramática.” (GD/CI, “A ‘razão’ na história”, §5). Daí o desejo de um deus mais fisiológico, recuperando os entusiasmos ébrios de Dioniso: “Eu só acreditaria num deus que soubesse dançar.” (Za/ZA, “Do ler e do escrever”). Em síntese, sem o deus absoluto do cristianismo grande parte da ordem moral cai por terra (no seu duplo sentido).

**Tempo** – Nietzsche marca a descoberta da “doutrina do eterno retorno” com uma frase famosa: “Início de Agosto 1881, em Sils-Maria, 6000 pés acima do mar e mais ainda, para além de todas as coisas humanas.” (NF/FP 11[141] primavera - outono de 1881).<sup>11</sup> Depois disso seguem-se, no mesmo ano, um conjunto de fragmentos sobre este novo tempo, mais temporalidade do que cronologia, e em seguida o célebre §341 de *Die fröhliche Wissenschaft*: “O peso mais pesado”. Na continuação deste tema há principalmente dois capítulos do livro III de *Also sprach Zarathustra*, “Da visão e do

---

<sup>10</sup> “‘Que significa toda a vontade de verdade?’ E aqui volto a tocar no meu problema, no nosso problema, meus desconhecidos amigos (digo assim porque ainda não conheço nenhum amigo): que sentido teria todo o nosso ser senão o de que em nós essa vontade de verdade tomou consciência de si própria enquanto problema?... E não haverá qualquer dúvida de que no momento em que a vontade de verdade toma consciência de si própria é a moral que se destrói: é esse o grande espetáculo em cem atos que está reservado para os próximos dois séculos da Europa, espetáculo tremendo, cheio de interrogações, mas talvez também o mais esperançoso de todos os espetáculos.” (GM/GM, III, §27).

<sup>11</sup> O resto do excerto: “O novo *centro de gravidade: o eterno retorno do mesmo*. A infinita importância do nosso saber, do nosso errar, dos nossos hábitos e maneiras de viver, para tudo o que está para vir. Que fazemos nós do resto da nossa vida – nós que passamos a maior parte dela na mais essencial ignorância? *Ensinamos a doutrina* – é o meio mais poderoso de a *incorporarmos* nós próprios. O nosso gênero de felicidade, como doutores da maior doutrina.”

enigma” e “O convalescente”, o §56 de *Jenseits von Gut und Böse*; e mais alguns *Nachgelassene Fragmente*.<sup>12</sup> Para o que nos interessa aqui, destacamos que com esta nova poética do tempo Nietzsche quebra o consenso lógico-axiológico da linearidade e do progresso, potenciador de fixações estruturadas em torno da sucessão passado, presente e futuro. O Eterno Retorno mistura o tempo, subjetiviza o tempo, fragmenta o tempo, pulveriza as escatologias redentoras, uma outra forma de emancipação. Destroí a objetividade científica e o sujeito cartesiano.

**Sujeito** – Como muito bem mostraram Foucault (*Les Mots et les Choses*) e Klossowski (*Nietzsche et le cercle vicieux*), Nietzsche introduz um profundo ceticismo na antropologia moderna. Ao quebrar a autonomia racional que mantinha o sujeito imune às forças impulsionais que investem a (des)ordem da vida, Nietzsche desfaz a laboriosa construção da dicotomia sujeito-objeto preparada por Descartes. Escreve em *Also sprach Zarathustra I*: “o si-próprio [*Selbst*] está atrás dos brinquedos que são a mente [*Sinn*] e espírito [*Geist*]. É ele que origina o eu, o eu é um instrumento do si-próprio.” (“Dos desprezadores do corpo”). O “Eu” é uma ilusão, a grande razão, corpo, não diz “eu” mas faz o “eu”. Ou mais claramente ainda: “O sujeito não passa de uma ficção; o *ego* que convocamos quando criticamos o egoísmo não existe.” (NF/FP, 9[108] outono de 1887). Centro inquestionável da racionalidade, da narrativa especulativa moderna desde o *cogito* de Descartes, o sujeito passa a ser uma mera dobra gramatical, uma ficção moral, uma impostura epistemológica.

Mas o desvio à grande ordem do dever e da racionalidade, forma de resumir sucintamente a modernidade, não se fez apenas pela negação do velho sentido do mundo e do homem. Como defende Luc Ferry, a arte tomará o lugar das principais tendências de fixação de sentido que foram o fio condutor da modernidade:

Num universo enfim plenamente perspectivo, num mundo novamente infinito, na medida em que oferece uma infinidade de interpretações, só a arte se apresenta autenticamente pelo que é: uma avaliação que não deseja a verdade. Aqui também se verifica a asserção segundo a qual a filosofia de Nietzsche toma a forma de uma monadologia sem

---

<sup>12</sup> Os fragmentos mais importantes podem ser sistematizados, entre outros critérios, em cognitivos, éticos e cosmológicos. Os primeiros são os 11 [141], 11 [153] e 11 [158], todos da primavera - outono de 1881. Os principais fragmentos cosmológicos são o 11 [148], 11 [152], 11 [157], 11 [202] e 11 [213], primavera - outono de 1881. Por último, os fragmentos que expõem as repercussões éticas do eterno retorno: 11 [143], 11 [144], 11 [148], 11 [161], 11 [163], 11 [202] e 11 [338], da mesma data.

sujeito nem sistema. Nem mônadas (indivíduos no sentido moderno), nem ponto de vista único a partir do qual, como em Leibniz ou Hegel, as perspectivas pudessem ser sintetizadas segundo uma harmonia (seja esta harmonia pensada dialeticamente ou não, importa finalmente pouco): tal poderia ser a fórmula do individualismo nietzscheano, pós-moderno, pelo qual a arte se torna o modo de ser a si mesma da vontade de potência. (*Homo Aestheticus*, p. 224)<sup>13</sup>

Se quisermos assinalar na própria obra de Nietzsche momentos que justificam o seu esteticismo, entendido simultaneamente como uma teoria da sensibilidade e do corpo e uma filosofia da arte, basta citar dois excertos sobejamente conhecidos: “Sem a música, a vida seria um erro.” E “só como fenômeno estético encontram a existência e o mundo uma legitimação eterna”. (GD/CI, “Máximas e Traços §33; e GT/NT, §5. Respectivamente). Entre muitos outros exemplos, no livro III, §25, de *Zur Genealogie der Moral* descreve como a arte pode superar o ideal ascético na exata medida em que santifica a mentira, dando boa consciência à vontade de errar, porque aí está numa relação “verdadeira” com a vida. A arte está enraizada na vida, já não é como em Schopenhauer uma suspensão do querer viver, um calmante, uma catarse, forma moderna de salvação religiosa, mas uma força anti-niilista que põe em obra a vida criadora, vida ateleológica e para além da dicotomia fenômeno/coisa-em-si.

---

<sup>13</sup> Num comprimento de onda semelhante, Mathieu Kessler em *Nietzsche ou le dépassement esthétique de la métaphysique*, defende que o pensamento estético de Nietzsche é a sua grande força anti-niilista. Com ele prossegue a superação da metafísica, a sua transmutação de todos os valores. Gianni Vattimo, com termos ligeiramente diferentes (recusa o uso do “pós-moderno”, a modernidade é para ele insuperável, o pós-moderno é ainda uma outra forma de modernidade) também coloca a mão de Nietzsche no atizador que desenvolveu o fogo do esteticismo oitocentista: “É assim sobretudo a partir de Nietzsche que se torna possível reconhecer teoricamente o sentido da centralidade do estético na modernidade. Esta centralidade anunciou-se primeiro, no plano prático, no processo de promoção social do artista e dos seus produtos (a partir do Renascimento), processo que lhe conferiu pouco a pouco dignidade, excepcionalidade, funções sacerdotais e civis; e, paralelamente, no plano teórico, em perspectivas como a de Vico ou a Romântica, que atribuíram à civilização e à cultura uma origem ‘estética’; por último, com o advento da moderna sociedade de massas, na importância que modelos estéticos de comportamento (divisismo de várias espécies) e de organizações do consenso social (uma vez que a força dos mass-média é antes de mais uma força estético-retórica) vão assumindo cada vez mais nitidamente. Este processo é muito vasto e ramificado, mas só talvez Nietzsche tivesse tido consciência do sentido autêntico da importância da antecipação que o estético possui em relação ao desenvolvimento global da civilização moderna.” (VATTIMO, Gianni, *O Fim da Modernidade – Niilismo e hermenêutica na cultura pós-moderna*, pp. 79-80)

### Para uma “nova modernidade”

Em *O Discurso Filosófico da Modernidade*, Jürgen Habermas refere que a era moderna “gira primordialmente sob o signo da liberdade subjetiva”. Esta realiza-se

na sociedade, sob a forma de um espaço de manobra garantido pelo direito privado para prossecução racional dos interesses próprios; no Estado, enquanto participação – por princípio igual em direitos – na formação da vontade política; no foro privado, sob a forma de autonomia ética e auto-efetivação no domínio público relacionado com esta esfera privada, finalmente, como processo de formação consumado através da apropriação da cultura tornada reflexiva. (HABERMAS, Jürgen, *O Discurso Filosófico da Modernidade*, p. 89)

Ora, Nietzsche, apesar de, como vimos, crítico da modernidade, nunca porá em causa a liberdade subjetiva, pelo contrário, exigirá paroxisticamente a sua efetivação. Mas para além da sociedade e do Estado moderno, numa ética autônoma até da repercussão que as ações de cada indivíduo singular possam ter no espaço público e expandido os mecanismos de apropriação cultural, de forma a incluir os gestos vivos do corpo, i.e., fundando uma nova noção de verdade. É a subjetividade, fora do cárcere do sujeito racional e de todas as alienações metafísicas, que Nietzsche quer finalmente agraciar no que, à falta de melhores termos, chamaremos “nova modernidade”. De qualquer forma, ainda modernidade, porque transparece das suas palavras a vontade de levar a cabo originais atos legislativos que ordenem as comunidades de subjetividades. É que apesar do proselitismo da solidão, Nietzsche quer edificar uma “república de espíritos livres”, porque sabe do artifício, contra a sua própria retórica, do isolamento demiúrgico. Por isso, em *Zur Genealogie der Moral* defende a necessidade do comunitário (neste caso para fins epistemológicos, mas com ligações essenciais a outras áreas):

Não temos o direito, seja no que for, de estarmos *isolados*: não nos é permitido nem errar isoladamente, nem isoladamente encontrar a verdade. Pelo contrário, é com a mesma necessidade com que uma árvore se carrega de frutos que de dentro de nós crescem os nossos pensamentos, os nossos valores, os nossos sim e os nossos não, os nossos quando e os nossos se... (“Prefácio”, §2).

Ao lermos o §377 de *Die fröhliche Wissenschaft* (“Nós, os sem pátria”) somos tentados a reconhecer um culto do retiro, mas o que está lá, sob o signo do “bom europeu”, “os

herdeiros da Europa, os herdeiros de milênios do espírito europeu”, é a vontade de conquistar uma nova possibilidade de viver em conjunto. Os sem pátria o são precisamente porque antevêm uma nova pátria onde possam ser “os mais modernos entre os modernos”. (FW/GC, §379).

A recepção ao pensamento de Nietzsche glosou até à exaustão a figura de *der Übermensch*<sup>14</sup>. Se ela é uma peça decisiva na economia argumentativa de *Also sprach Zarathustra*, torna-se a partir daí uma raridade na sua obra. Esta dissolução – desde logo no livro que seria suposto explicar por outras palavras e noutra estilo os mandamentos zaratustrianos, *Jenseits von Gut und Böse*<sup>15</sup> –, prova que Nietzsche sentiu a necessidade de encontrar outra figura que preenchesse o requisitos antropológicos do seu novo mundo. Essa figuração de uma possibilidade distinta de ser humano, terá, ao contrário de algumas das suas outras invenções (sobre-homem, Eterno Retorno, Vontade de Potência, niilismo, transmutação de todos os valores...) um tempo de gestação alargada, e chamá-la-á *der Freigeist* (espírito livre).

Vemo-la nascer no livro I de *Menschliches, Allzumenschliches* (1878), talvez por isso adquira na reedição de 1886 em Leipzig o subtítulo de *Ein Buch für freie Geister*. Neste excerto deixa-nos uma primeira definição dos traços gerais da “personagem”:

Chama-se espírito livre àquele que pensa de forma diferente do que se espera dele, em virtude da sua origem, do seu meio, da sua posição e do seu ofício, ou em virtude dos pontos de vista dominantes da época. Ele é a exceção, os espíritos subordinados [*gebundenen Geister*] são a regra. [...] De resto não faz parte da essência do espírito livre que ele tenha maneiras de ver mais acertadas, mas antes que ele se tenha desligado do que é tradicional, quer seja com êxito ou com um malogro. (MAI/HHI, §225)

Como todas as exceções à normalidade, ele será mal-amado:

o espírito livre é difamado, nomeadamente por eruditos que, na sua arte de observar as coisas, sentem a falta da minúcia e do zelo de formigas que lhes são próprios, e bem gostariam de bani-lo para um

---

<sup>14</sup> para a qual talvez a tradução de “sobre-homem”, ou “outro-homem” seja melhor que o demasiado conotado “super-homem”.

<sup>15</sup> O caráter propedêutico de *Jenseits von Gut und Böse* em relação a *Also sprach Zarathustra* é, por exemplo, referido por Nietzsche numa carta a Carl Spitteler de 10 de Fevereiro de 1888.

canto isolado da ciência: quando ele tem a missão, completamente diferente e superior, de comandar, a partir de uma posição solitária, toda a hoste dos homens da ciência e da erudição, e de lhes mostrar os caminhos e os objetivos da cultura. (MAI/HHI, §282)

Mas neste momento ainda não está decidida a verdadeira nobreza da figura. O espírito livre, como refere no §230 da mesma obra, “é sempre fraco, nomeadamente na maneira de agir; pois conhece demasiados motivos e pontos de vista e tem, em consequência, uma mão insegura, mal exercitada.” Por isso, nesse e no parágrafo seguinte, Nietzsche associa o fortalecimento do *Freigeist* às formas de edificação do gênio. O espírito livre tem fragilidades naturais que só o acaso da formação da genialidade poderá suplantar. Diferente, portanto, do herói romântico com uma vontade super-vitaminada. Será necessário esperar por *Jenseits von Gut und Böse*, e pelos prefácios à segunda edição da sua obra do mesmo ano, 1886, para encontrarmos perfeitamente amadurecido o conceito, ainda que frugalmente utilizado. Mantendo parte do significado fundador, sobretudo a ideia de que o espírito livre é muito o resultado de um processo formativo; ninguém nasce “espírito livre”, fazemo-nos “espíritos livres”.<sup>16</sup> E este sentido será importante para aquilo que defenderemos em breve.

Na obra onde propõe e explica um para além do bem e mal, Nietzsche dedica um capítulo, o segundo, *der freie Geist*. Entre os §§ 24 e 44 vai colocando as condições de acesso a essa liberdade de espírito. No essencial elas exigem a desconstrução de dois dos mais importantes pilares da época moderna: a vontade de verdade e a moral social do dever. Neste sentido, o espírito livre será aquele que, numa espécie de platonismo sem idealismo, se elevar acima das condições gerais de existência social do homem. Aquele que desejar “amar o erro para amar a vida” (JGB/BM, §24), mostrando como a vontade de ignorância é mais fecunda do que a vontade de verdades dogmáticas. Aquele que se desfizer dos códigos morais que regem o homem gregário. Mas a supressão da moral, a independência de caráter está reservada a poucos: “Ser independente não é para toda a gente: é um privilégio dos fortes.” (JGB/BM, §29).

Quem são esses espíritos fortes? Novos filósofos, Nietzsche e os novos filósofos a vir:

---

<sup>16</sup> Algo, aliás, que também está patente no §201 de *Morgenröthe*.

Precisarei ainda de dizer expressamente, depois de tudo isto, que estes filósofos do futuro deverão ser espíritos livres, *muito* livres, sendo certo que não serão meros espíritos livres, mas algo de maior, de mais elevado, de mais grandioso e de fundamentalmente diferente, que não deverá ser mal interpretado nem confundido. (JGB/BM, §54)<sup>17</sup>

Aqui está a justificação do que procuramos mostrar neste último ponto (Nietzsche pretende instaurar uma nova modernidade): o espírito livre será um filósofo, novo ou não, terá como missão legislar, ordenar o mundo, fundar novas condições de vida, um pragmatismo filosófico. E não teríamos melhor maneira de o dizer do que recorrendo à citação:

*Mas os verdadeiros filósofos são comandantes e legisladores. Dizem que ‘deve ser assim’; definem primeiro o destino [Wohin] e a finalidade [Wozu] do homem e, ao fazê-lo, dispõem do trabalho prévio de todos os trabalhadores da filosofia, de todos os que dominam o passado. Agarram o futuro com uma mão criadora e tudo o que existe e existiu é para eles um meio, um instrumento, um martelo. O seu ‘conhecer’ é criar, a sua crença é legislação, a sua vontade de verdade é vontade de potência [Wille zur Macht]. (JGB/BM, §211)*

Assim, esses “vós que haveis de vir” (*ihr Kommenden*) (JGB/BM, §44) serão novos filósofos capazes de ordenar um mundo onde se tenha dado a transmutação de todos os valores (*Umwerthung aller Werthe*), i.e., a substituição da verdade dogmática por uma verdade criadora<sup>18</sup> e da moral do dever pela *moral* da vida.<sup>19</sup> O espírito livre forma-se exercendo uma nova orientação filosófica, tanto arruinando as velhas crenças quanto traçando atos de soberania legisladora. Se o último excerto que citamos enfatizava o carácter construtor, um texto do mesmo ano realça o enorme trabalho de desconstrução que tem de levar a cabo o espírito livre em si mesmo:

---

<sup>17</sup> O estar para além do próprio “espírito livre” prende-se, como diz logo a seguir Nietzsche, com a superação da interpretação banal do sintagma na América e em alguns países da Europa.

<sup>18</sup> Uma estranha verdade irredutivelmente relativista: “serão estes filósofos que aí vêm novos amigos da verdade? Presumivelmente, pois até ao momento todos os filósofos gostaram das suas verdades. Mas não serão, por certo, dogmáticos.” (JGB/BM, §43).

<sup>19</sup> É preciso ler a *Zur Genealogie der Moral* não apenas como uma desmistificação dos fundamentos da moral postos ao serviço de um moralismo falacioso, mas também como uma reflexão visando superar a moral para a abrir a uma dimensão ética, i.e., para a vitalizar numa subjetividade. Em Nietzsche, a moral é o conjunto de códigos que orientam as relações sociais. Pelo contrário, a ética só diz respeito ao si, independente do tipo de relação que estabelece com o outro, mas dependente do que traça com a vida. A ética é a forma de dar um estilo ao seu próprio carácter. Este “si” é a grande razão de *Also sprach Zarathustra*, é a corporeidade viva, sem sujeito (questão de gramática), mas com subjetividade. A nova subjetividade repousa na interpretação das forças corporais, do *pathos* e da relação com a vida.



quando o espírito diz adeus a todas as crenças, todos os desejos de certezas, habituado que está a conseguir aguentar-se sobre arames e possibilidades leves e a dançar ainda, mesmo junto aos abismos. Um tal espírito seria o espírito livre *par excellence*. (FW/GC, §347).<sup>20</sup>

Sabemos do gosto de Nietzsche pelo utopismo, aprofundado a partir de *Also sprach Zarathustra*. Bebido quer no passado mítico da Grécia Antiga quer na bela incerteza e extraordinária liberdade do futuro, um *pathos* do futuro que alimentará todas as narrativas em torno do *Übermensch*. O vigor sentimental, mais *imperativo* de que quaisquer demonstrações racionais, recai sobre a máxima abertura, feita exclusivamente de potência: “a incerteza do futuro”. Assim pode-se amar sem que o objeto amado devore quem ama, como tantas vezes acontece. Nesta subjetivação extrema do amor, honra-se o nobre sentimento – há nobreza antes de histrionismo – sem se calcular as simetrias imperfeitas do amor objetual, aquele onde alguém ama alguém nas represas das biografias. Além disso, ao amar-se a Incerteza (que pensamos ser a verdadeira forma do *amor fati* nietzscheano) desvaloriza-se profundamente a ordem estabelecida.

Pelo que acabamos de dizer é natural pensar o espírito livre como um neófito em pura autocracia. Que melhor forma haveria de constituir este novo soberano de si mesmo do que colocá-lo na autonomia absoluta de um solipsismo sobre-humano? Não é este o nosso entendimento, já que o que escreve para o prólogo à reedição de *Menschliches, Allzumenschliches I*, §2, (1886) justifica suficientemente a nossa convicção de que Nietzsche projetou a ideia de colocar os espíritos livres numa *república*. Escolhidos pelo grande desvio que fariam à curva da normalidade, tanto quanto pela vontade de festejarem permanentemente a soberania da singularidade, teriam, no entanto, a companhia de émulos, de companheiros e camaradas livres e orgulhosos:

Que *possa*, um dia, haver semelhantes espíritos livres, que a nossa Europa tenha, entre os seus filhos de amanhã e depois de amanhã, tais companheiros despertos e ousados, de carne e osso palpáveis, e não apenas, como no meu caso, enquanto espectros e sombras chinesas de um solitário, disso sou eu quem menos gostaria de duvidar. (MAI/HHI, §2).

---

<sup>20</sup> Recordamos que este § pertence ao livro V, apenas publicado na edição de 1887.

## Conclusão

Pensamos a questão da modernidade, autofágica na sua própria essência ao propor o novo como valor, o que a leva a ter de negar-se a si mesma de *avant-garde* em *avant-garde*. De ruptura em ruptura, a modernidade está condenada a renovar-se sem cessar. Toma, pois, a forma de uma crise identitária permanente, sempre reconduzida à sua condição de evanescência. Por isso ela não pode triunfar sem morrer. Neste sentido, ao criticar uma certa modernidade, Nietzsche estava desde logo dentro dela própria. Tanto mais que não se mumificou num qualquer conservadorismo de antiquário, mas procurou no futuro outras possibilidades de vida.

Nietzsche será sempre contemporâneo de quem o quiser ler com um certo cuidado, lento, desprendido de preconceitos redutores. Não porque se acorda ao seu leitor (busca-se demasiado isso), mas porque o interpela em traços fundamentais da sua existência: que mundo é este? Que tempo é este? Que vida é esta? Que verdade é esta? Que forças e fraquezas são estas? que homem é este?... A obra de Nietzsche deve ser tomada como um diagnóstico dos mecanismos de interpretação e prescrição filosóficos, um questionamento radical sobre a genealogia dos pontos de perspectivação que cada um de nós leva a cabo. Uma tremenda máquina discursiva performativa.

Somos levados a viver no seu desejo de uma outra modernidade que elevasse o homem, cada homem assim escolhido, à sua condição máxima de estrela dançante autônoma, novo homem pois. Estrela de uma constelação sem qualquer harmonia pré-estabelecida. Onde tudo estivesse constantemente por fazer, e o riso e a verdade singular de cada gesto sagramentos essa vontade de tudo retornar, onde realmente fosse bom cantar: “Vive de tal forma que possas desejar reviver esta mesma vida eternamente” (NF/FP 11[161] primavera - outono de 1881).

## Referências bibliográficas

- BAUDELAIRE, Charles. *Le peintre de la vie moderne* (1863). Disponível em: [http://fr.wikisource.org/wiki/Le Peintre de la vie moderne](http://fr.wikisource.org/wiki/Le_Peintre_de_la_vie_moderne) Acessado em 30 de Agosto de 2012.
- FERRY, Luc. *Homo Aestheticus*. Paris: Grasset, 1990.
- HABERMAS, Jürgen. *O Discurso Filosófico da Modernidade*. Tradução supervisionada por António Marques. Lisboa: Dom Quixote, 2000.
- KESSLER, Mathieu. *Nietzsche ou le dépassement esthétique de la métaphysique*. Paris: PUF, 1999.
- KLOSSOWSKI, Pierre. *Un si funeste Désir*. Paris: Gallimard, 1963.
- LYOTARD, Jean-François. *La condition postmoderne*. Paris: Minit, 1979.
- NIETZSCHE, Friedrich, *Kritischen Gesamtausgabe*. Edição de Giorgio Colli eazzino Montinari. Berlin/New York: de Gruyter, 1967.
- \_\_\_\_\_. *Sämtliche Briefe, Kritische Studienausgabe*, Munich-Berlin-New York, dtv-Walter de Gruyter, 1986.
- SPINOZA, Baruch de. *Ética*. Tradução Joaquim de Carvalho, Joaquim Gomes e António Simões. Lisboa: Relógio D'Água, 1992.
- VATTIMO, Gianni. *O Fim da Modernidade – Nihilismo e hermenêutica na cultura pós-moderna*. Tradução de Hossein Shooja e Isabel Santos. Lisboa: Presença, 1987.

Recebido em: 31/08/2012 – Received in: 08/31/2012

Aprovado em: 23/09/2013 – Approved in: 09/23/2013