



**FCT** Fundação para a Ciência e a Tecnologia

MINISTÉRIO DA CIÊNCIA, TECNOLOGIA E ENSINO SUPERIOR

ARTE E NILISMO  
NIETZSCHE E O ENIGMA DO MUNDO

arte  
e niilismo  
nietzsche  
e o enigma  
do mundo



joão  
constâncio

LISBOA  
TINTA-DA-CHINA  
M M X I I I

© 2013, João Constâncio  
e Edições tinta-da-china, Lda.  
Rua Francisco Ferrer, 6A  
1500-461 Lisboa  
Tels.: 21 726 90 28/29/30  
E-mail: info@tintadachina.pt

www.tintadachina.pt

Título: *Arte e Niilismo.*  
*Nietzsche e o Enigma do Mundo*  
Autor: João Constâncio  
Revisão: Tinta-da-china  
Capa: Vera Tavares  
Composição: Tinta-da-china

1.ª edição: Dezembro de 2013  
Tiragem: 200 exemplares  
ISBN: 978-989-671-166-5  
Depósito Legal n.º 368923/13

## Índice

<i>Agradecimentos</i>	II
<i>Siglas e formas de citação</i>	13
INTRODUÇÃO	17
PRIMEIRA PARTE	55
<i>O niilismo como problema</i>	
CAPÍTULO 1   <i>O enigma do mundo</i>	57
CAPÍTULO 2   <i>Pessimismo e niilismo</i>	75
SEGUNDA PARTE	113
<i>A vontade de poder como hipótese</i>	
CAPÍTULO 3   <i>Introdução à vontade de poder</i>	115
CAPÍTULO 4   <i>Auto-observação, consciência e linguagem</i>	151
CAPÍTULO 5   <i>Analogia, antropomorfismo e ficcionalismo</i>	175
TERCEIRA PARTE	193
<i>A arte como contra-movimento</i>	
CAPÍTULO 6   <i>A arte contra a ciência?</i>	195
CAPÍTULO 7   <i>Stendhal contra Kant</i>	205
CAPÍTULO 8   <i>Homero contra Platão</i>	231

QUARTA PARTE	243
<i>A arte e a crítica filosófica do niilismo</i>	
CAPÍTULO 9   <i>Aparência, erro, mentira e ilusão</i>	245
CAPÍTULO 10   <i>Verdade e niilismo</i>	275
CAPÍTULO 11   <i>O valor da arte</i>	293
QUINTA PARTE	309
<i>«O mais poderoso dos afectos»</i>	
CAPÍTULO 12   <i>Objectividade e multiplicação dos afectos</i>	311
CAPÍTULO 13   <i>Amor fati</i>	337
CAPÍTULO 14   <i>O trágico e o dionisíaco</i>	353
CONCLUSÃO	371
BIBLIOGRAFIA	383

*Para o Chico e para a Teresa*



## *Agradecimentos*

À Maria João Branco, pelas críticas e sugestões (assim se continuou uma já longa discussão do pensamento de Nietzsche), e ao Vítor, pela crítica e leitura atenta de várias versões do manuscrito.

Este livro é, em parte, a reelaboração de um conjunto de comunicações em conferências internacionais e de artigos já publicados (quase todos em inglês e não, como agora, em português). Deve, portanto, muito ao intenso contacto e à troca de ideias com um vasto número de outros filósofos e especialistas em Nietzsche. Agradeço a todos eles, bem como à Fundação para a Ciência e Tecnologia (FCT), que financia o projecto de que sou o investigador responsável, «Nietzsche e o debate contemporâneo sobre o sujeito», PTDC/FIL-FIL/111444/2009. Agradeço, igualmente, o apoio do Instituto de Filosofia da Linguagem (IFL) e da Faculdade de Ciências Sociais e Humanas (FCSH) da Universidade Nova de Lisboa (UNL). Não posso deixar de agradecer também à Bárbara Bulhosa e à Inês Hugon, por me terem encorajado a não escrever apenas para especialistas.

## *Siglas e formas de citação*

### I. Siglas dos textos publicados por Nietzsche

#### A) TEXTOS EDITADOS PELO PRÓPRIO NIETZSCHE

- NT:** *Die Geburt der Tragödie (O Nascimento da Tragédia)*
- NT/TA:** *Versuch einer Selbstkritik (Tentativa de Auto-crítica)*, Prefácio de 1886 a *O Nascimento da Tragédia*
- CE IV:** *Unzeitgemässe Betrachtungen. Viertes Stück: Richard Wagner in Bayreuth (Considerações Extemporâneas IV: Richard Wagner em Bayreuth)*
- HH I:** *Menschliches allzumenschliches I (Humano, demasiado Humano, vol. 1)*
- HH II:** *Menschliches allzumenschliches II (Humano, demasiado Humano, vol. 2)*
- OS:** *Vermischte Meinungen (Humano, demasiado Humano, vol. 2: Miscelânea de opiniões e sentenças)*
- VS:** *Der Wanderer und sein Schatten (Humano, demasiado Humano, vol. 2: O viandante e a sua sombra)*
- Au:** *Morgenröte (Aurora)*
- GC:** *Die fröhliche Wissenschaft (A Gaia Ciência)*
- Za:** *Also sprach Zarathustra (Assim Falava Zarathustra)*
- BM:** *Jenseits von Gut und Böse (Para além do Bem e do Mal)*
- GM:** *Zur Genealogie der Moral (Para a Genealogia da Moral)*
- CW:** *Der Fall Wagner (O Caso Wagner)*
- CI:** *Götzen-Dämmerung (O Crepúsculo dos Ídolos)*
- NW:** *Nietzsche contra Wagner*

#### B) TEXTOS PREPARADOS POR NIETZSCHE PARA EDIÇÃO

**AC:** *Der Antichrist (O Anticristo)*

**EH:** *Ecce Homo*

## II. Siglas dos escritos inéditos inacabados

**FETG:** *Die Philosophie im tragischen Zeitalter der Griechen (A filosofia na época trágica dos gregos)*      **VM:** *Über Wahrheit und Lüge im aussermoralischen Sinn (Sobre verdade e mentira no sentido extramoral)*

## III. Edições das obras de Nietzsche

**KGB:** Briefwechsel: Kritische Gesamtausgabe      **KSA:** Sämtliche Werke: Kritische Studienausgabe  
**KGW:** Werke: Kritische Gesamtausgabe

## IV. Citação das obras de Nietzsche

Nos textos publicados por Nietzsche, o algarismo romano indica a parte do livro e o algarismo arábico, a secção ou o aforismo; no caso de Za, indica-se também o título do discurso de Zaratustra, no caso de CI e de EH, o título do capítulo. Quer os títulos dos discursos, quer dos capítulos são traduzidos para português, ou na sua forma completa, ou de forma abreviada (por exemplo, Za I Dos desprezadores do corpo, CI Incursões 41).

## V. Citação dos fragmentos póstumos

Os fragmentos póstumos são citados a partir da KSA, *Kritische Studienausgabe*, excepto quando expressamente indicado. Indica-se primeiro o volume da KSA (por exemplo, KSA 13), depois a página do volume (por exemplo, KSA 13. 265), por fim o número canónico da nota póstuma (por exemplo, KSA 13. 265, 14[86]).

## VI. Siglas de obras de outros autores

**KrV:** KANT, I., *Kritik der reinen Vernunft (Crítica da Razão Pura)*      **PP II:** SCHOPENHAUER, A., *Parerga und Paralipomena II (Parerga e Paralipomena II)*  
**KUK:** KANT, I., *Kritik der Urteilskraft (Crítica da Faculdade de Julgar)*

**WWV I:** SCHOPENHAUER, A. *Die Welt als Wille und Vorstellung I (O mundo como vontade e representação I)*      **WWV II:** SCHOPENHAUER, A. *Die Welt als Wille und Vorstellung II (O mundo como vontade e representação II)*

Citam-se as obras de Kant com a paginação canónica que consta da edição da Academia: KANT, I., *Gesammelte Schriften*, ed. Königliche Preussische Akademie der Wissenschaften/Deutsche Akademie der Wissenschaften, Berlin, De Gruyter, 1955-1966.

Citam-se as obras de Schopenhauer com a paginação canónica que consta da edição Hübscher: Arthur Schopenhauer, *Sämtliche Werke*, Hübscher, A. (Hrsg.), Wiesbaden, Brockhaus, 1946-1950, 7 vols.

## VII. Traduções

Todas as traduções são da responsabilidade do autor. No caso da *Genealogia da Moral*, cita-se a tradução de José Justo, mas com modificações: Nietzsche, F., *Para a Genealogia da Moral*, Lisboa, Relógio d'Água, 2000.



## *Introdução*

### I

O tema do presente livro é a relação entre a arte e o niilismo no pensamento de Nietzsche. Mas este tema é aqui tratado de uma perspectiva particular: a perspectiva de uma análise do modo como Nietzsche repensa aquele que é, para Schopenhauer, o único problema que realmente importa à filosofia: o «enigma do mundo» (*das Räthsel der Welt*).

Um dos principais subtemas abordados é, portanto, a relação entre o pensamento de Nietzsche e o de Schopenhauer. Esta relação é bastante mais complexa do que muitas vezes se supõe. Depois do *Nascimento da Tragédia*, Nietzsche abandona a sua adesão à metafísica de Schopenhauer e, no final da sua (curta) vida, declara que Schopenhauer «se enganou em tudo» (EH NT 1). Por isso, não são poucos os que consideram que Schopenhauer só é realmente importante para a compreensão da primeira fase do pensamento de Nietzsche. Se pensarmos, por exemplo, nos conceitos e nas ideias-chave da concepção schopenhaueriana do enigma do mundo – a «coisa em si», o «desinteresse», o «pessimismo», a «introspecção», o «génio», a «objectividade», a «metafísica da vontade» como «solução» do enigma do mundo, etc. –, deparamo-nos com uma espécie de catálogo de tudo aquilo com que a filosofia madura de Nietzsche pretende já não ter nada que ver. Procurarei mostrar, porém, que a rejeição destes conceitos e destas ideias-chave não é uma simples

rejeição, mas o resultado de uma crítica imanente. Nietzsche nunca deixa de pensar *a partir* de Schopenhauer e *contra* Schopenhauer. Quando Nietzsche escreve que Schopenhauer «se enganou em tudo», pretende dizer que acabou por conseguir radicalizar todos os aspectos da filosofia de Schopenhauer, a ponto de ter desenvolvido uma perspectiva filosófica que o coloca já para lá de todos eles. Todos os conceitos e as ideias-chave da reconcepção nietzschiana do enigma do mundo fazem parte desta tentativa de *superar* os conceitos e as ideias-chave da concepção schopenhaueriana do enigma do mundo. Se tal superação é uma crítica imanente – se ela pressupõe, como ponto de partida, a concordância com a perspectiva que é, depois, superada –, pode dizer-se que ela é uma *auto*-superação. Isto significa também que, mesmo quando a perspectiva de Nietzsche *parece* ser idêntica à de Schopenhauer, esta identidade é apenas aparente. Há sempre uma nuance a separá-la da perspectiva de Schopenhauer, e que corresponde (ou pretende corresponder) à sua superação.

Segundo Schopenhauer, experimentamos o mundo como enigma quando olhamos para ele como se fosse um «texto cifrado» (*Geheimschrift*, WWV II §17, 202). Se tentamos decifrá-lo, somos levados a fazer a pergunta da metafísica; a pergunta por uma explicação última da totalidade do que existe, a pergunta – nos termos de Schopenhauer – pela «existência». Tal pergunta tem, para Schopenhauer, uma dimensão a que podemos chamar existencial. Na sua forma mais radical ela é a pergunta: «por que razão não existe absolutamente nada em vez de existir este mundo?» (WWV II §46, 662). Esta pergunta diz respeito à essência última das coisas, mas a relevância de se poder conhecer tal essência reside no (suposto) facto de só este conhecimento nos poder dizer a razão da *nossa* existência. O pessimismo de Schopenhauer é a doutrina filosófica que responde à pergunta da metafísica – ao enigma do mundo – com a tese de que não há qualquer razão para o mundo existir e de que o mundo é, na verdade, algo que «não devia ser» (WWV II §17, 187-188, WWV II §46, 659). Numa nota póstuma de 1887, Nietzsche estabelece uma clara conexão entre esta concepção do pessimismo e o niilismo:

Um niilista é um homem que ajuíza que o mundo tal como existe *não* devia existir, e que o mundo como devia existir não existe (KSA 12. 366, 9[60]).

Isto não significa, porém, que pessimismo e niilismo sejam a mesma coisa. O niilismo é, para Nietzsche, um fenómeno civilizacional com uma longa e complexa história. O niilismo europeu pode até entender-se como a história dos maiores acontecimentos que marcaram a Europa desde o tempo de Sócrates e Platão – se aceitarmos que «os grandes pensamentos são os grandes acontecimentos» (BM 285), e que estes são os que compreendemos «mais tarde» (BM 285), sempre já em retrospectiva, muitas vezes até já tarde demais. Em si mesmo, o pessimismo de Schopenhauer é, portanto, apenas um momento desta história e, no fundo, mais um sintoma do seu desenvolvimento subterrâneo. Mas o modo como Schopenhauer concebe e formula o seu pessimismo tem uma influência decisiva no modo como Nietzsche pensa o niilismo enquanto fenómeno civilizacional.

Nietzsche rejeita desde cedo o pessimismo de Schopenhauer. Mesmo no *Nascimento da Tragédia* é, pelo menos, duvidoso que Nietzsche adote a perspectiva pessimista. É certo que, aí, elogia o «conhecimento trágico» (NT 15, NT 7) como sinónimo de uma «sabedoria de Sileno» ou «sabedoria dionisíaca» (NT 3, 4, 9, 10, etc.). Esta sabedoria coincide com o pessimismo de Schopenhauer, pois é a sabedoria expressa nos versos de Teógnis e nos versos do *Édipo em Colono* de Sófocles sobre a possibilidade de um μη φῦναι – *i.e.*, os versos segundo os quais a melhor coisa para qualquer ser humano teria sido nunca ter nascido (ou nunca ter sido, μη φῦναι), e a segunda melhor, deixar de existir o mais cedo possível<sup>1</sup>. Mas, já aqui, no *Nascimento da Tragédia*, Nietzsche defende que, na época

1 Cf. NT 3. Schopenhauer cita precisamente os versos de Teógnis e de Sófocles como sendo paradigmáticos do pessimismo grego: cf. WWV II §46, 671-672. Cf. Teógnis, *Elegia*, 1425 e segs.; Sófocles, *Edipus Coloneus*, 1224 e segs. Sobre o tema do μη φῦναι (e para a resenha de muitos outros passos em que o tema ocorre), cf. William Chase Green, *Moirai: Fate, Good, & Evil in Greek Thought*, Nova Iorque, Harper, 1944, pp. 42-46, 85, 128, 171, 335.

trágica da cultura grega, essa sabedoria estava integrada num culto religioso – o culto de Dioniso – e era expressa num tipo de obra de arte – a tragédia ática – que justificavam a existência e o mundo como fenómeno estético. A expressão artística do culto de Dioniso na tragédia ática fazia ver o mundo como se fosse uma obra de arte criada por um deus-artista e, assim, fazia sentir a existência como a participação num todo digno de ser contemplado de um ponto de vista estético. E é porventura esta a principal tese do *Nascimento da Tragédia*: «só como fenómeno estético se justificam a existência e o mundo» (NT 5, NT 24, NT/TA 5). O problema do *Nascimento da Tragédia* é, de facto, o problema schopenhaueriano do «valor da existência» (NT/TA 1) – ou, por outras palavras, o enigma do mundo –, mas a resposta já não é exactamente a de Schopenhauer.

Por isso, na «Tentativa de auto-crítica» (um prefácio a *O Nascimento da Tragédia* escrito já na fase de maturidade da filosofia de Nietzsche, em 1886), encontramos a afirmação de que já no *Nascimento da Tragédia* se encontrava expressa, ou pelo menos esboçada e sugerida, a ideia de um «pessimismo para além do bem e do mal» (NT/TA 5), de um «pessimismo da força» (NT/TA 1)<sup>2</sup> – ou de um «pessimismo dionisíaco», segundo a expressão do Livro V da *Gaia Ciência* (GC 370). A filosofia de Nietzsche é uma filosofia afirmativa, visa a afirmação da existência, da vida e do mundo, mas tal não significa que seja um optimismo. Ela *incorpora* um pessimismo (incorpora, pelo menos, um fulcro de teses que se devem considerar pessimistas). Como veremos, este pessimismo nasce, porém, de um *excesso de força* – de uma «sobreabundância» que faz querer conhecer o lado mais negro da existência, confrontar-se com o seu lado mais doloroso, temível e enigmático (como se fosse um inimigo que é preciso vencer). Ao contrário do pessimismo de Schopenhauer, não nasce da incapacidade para suportar o sofrimento e não conduz a uma negação do valor da existência: só esse pessimismo da força conduz a um «dionisíaco dizer sim ao mundo tal como ele é» (KSA 12. 455, 10[3]).

É tentador pensar que, tal como Nietzsche incorpora o pessimismo (ou um novo tipo de pessimismo) na sua superação do pessimismo, incorpora também o niilismo (ou, pelo menos, um novo tipo de niilismo) na sua tentativa de superar o niilismo. É esta, por exemplo, a interpretação de Heidegger, segundo a qual a filosofia de Nietzsche seria niilista – seria um «niilismo activo»<sup>3</sup>. Mas, na obra publicada, Nietzsche nunca fala em «niilismo activo» e nunca se diz, *de forma alguma*, «niilista». Mesmo no espólio, o elogio do «niilismo activo» ocorre apenas uma vez, numa nota de 1887 (KSA 12. 350-351, 9[35]), e não há qualquer razão para supor que tenha sido mais do que uma ideia (ou uma experimentação) que Nietzsche, depois, abandonou e nunca quis inserir na sua obra. Quando Nietzsche refere o seu «niilismo», põe esta palavra entre aspas («*mein 'Nihilismus'*», KSA 13. 198, 12[1]), e quando se autoproclama «o primeiro niilista completo da Europa», logo sublinha que «já viveu o niilismo até ao fim» e já o tem «atrás de si, abaixo de si, fora de si» (KSA 13. 190, 11[411]).

Para defender que a filosofia de Nietzsche é niilista, Heidegger teve de torcer e distorcer bastante o conceito de niilismo. Contra todas as evidências, sustentou que a «essência» do niilismo seria, para Nietzsche, afirmativa e libertadora. O niilismo constituiria a expressão de uma vontade de reduzir a *nada* (*nihil*) todos os valores até então em vigor na Europa (basicamente, os valores transcendententes do Platonismo e do Cristianismo), e esta vontade seria não apenas negadora, mas também afirmativa. Tratar-se-ia, em última análise, de uma vontade de *dominar o caos* do mundo com base na criação de valores *totalmente novos*. A famosa declaração nietzschiana da «morte de Deus» designaria, segundo Heidegger, a morte já consumada, mas ainda não plenamente reconhecida, de todos os valores que sobreviveram desde o tempo de Platão até à modernidade. O niilismo activo seria um *querer* reconhecer

2 Cf. também HH II Prefácio.

3 Cf., sobretudo, Martin Heidegger, *Nietzsche II*, Gesamtausgabe 6.2, Frankfurt a. M., Vittorio Klostermann, 1997, pp. 245-254.

a morte destes valores e viver a experiência de falta de sentido que dela resulta<sup>4</sup>.

Mas esta interpretação tem, de facto, vários problemas, a que voltaremos no capítulo 2. Um deles (talvez o mais óbvio) é o de não explicar devidamente por que razão Nietzsche considera que os valores do Platonismo e do Cristianismo já são valores niilistas. Outro problema (não menos fundamental) é que, ao pretender defender que Nietzsche é niilista, não capta o *pathos* da sua filosofia. Na obra publicada, Nietzsche escreve como alguém que se tivesse tornado capaz de *amar o mundo* e, por isso, já tivesse, de facto, o niilismo «atrás de si, abaixo de si, fora de si» (KSA 13. 190, 11[411]). É certo que a sua filosofia nega todos os valores do «ideal ascético» (os valores transcendentes do Platonismo e do Cristianismo), é certo que ela é, antes de mais, uma crítica e uma reavaliação de todos os valores que morreram com a morte de Deus. É também certo que esta crítica suscita – dir-se-ia até que conjura – a experiência da «falta de sentido» (*Sinnlosigkeit*) e da «absoluta falta de consistência da existência» (*absolute Unhaltbarkeit des Daseins*, KSA 12. 571, 10[191]). Mas nem o ponto de partida desta crítica é a vontade de tudo destruir, nem o seu ponto de chegada é essa experiência de desorientação e falta de sentido. O niilismo é, em todas as suas múltiplas formas, uma redução do mundo a nada, ou seja, a algo que, em si mesmo, não tem qualquer valor e «não devia ser». Mas a filosofia de Nietzsche pretende justamente combater a redução do mundo a um nada – ir para além da experiência da falta de sentido e da «falta de valores» (*Wertlosigkeit*, KSA 12. 571, 10[191]). Pode dizer-se que ela pretende ser não-niilista e até pós-niilista, pois nela se trata de recriar uma relação de desejo e de amor pelo mundo que o salve das perspectivas que o concebem como um nada – recuperar uma relação afectiva com o mundo de modo a atribuir-lhe novamente valor (um valor que se possa dizer intrínseco por não depender do valor de

outra coisa que transcenda o mundo). Neste sentido, o projecto da filosofia de Nietzsche é não apenas a superação do pessimismo de Schopenhauer, mas igualmente, e sobretudo, uma «luta contra o niilismo» (KSA 12. 202, 5[50], KSA 12. 306, 7[31]).

Para sermos rigorosos, temos de reconhecer que Nietzsche nunca usa a expressão «superação do niilismo». Enquanto fenómeno civilizacional, o niilismo é porventura demasiado poderoso para ser simplesmente «superado» na filosofia de Nietzsche – tanto mais que a propagação das suas formas mais radicais e extremas está ainda por vir, é algo que verdadeiramente ainda não chegou, embora esteja «à porta», como «o mais assustador dos hóspedes» (KSA 12. 125, 2[127]). A história do niilismo é também «a história dos próximos dois séculos» (KSA 13. 56-57, 11[119]). Enquanto *pathos*, o niilismo será, nesses dois séculos, «o novo arrepio» – o novo «horror» (*Schauer*) perante a falta de sentido da existência (KSA 13. 56-57, 11[119]). O ponto crucial, porém, é que Nietzsche crê que é «possível» que o ser humano recupere desta crise, que venha a tornar-se «senhor desta crise» (KSA 13. 56, 11[119]). Por isso, o *pathos* da sua obra publicada é a «serena alegria» (*Heiterkeit*, GC 343) de quem concebe tal possibilidade. A filosofia de Nietzsche não é ainda a «superação do niilismo», mas, enquanto «prelúdio de uma filosofia do futuro», tenciona conceber já, para «os próximos dois séculos», a *possibilidade* dessa superação. É isso que está em causa na definição do seu *pathos* como uma embriaguez dionisiaca e um *amor fati* – um *amor* ao destino que seja um amor ao mundo e uma afirmação afectiva da vida e da existência<sup>5</sup>.

## II

A morte de Deus marca o início do advento das formas mais extremas de niilismo, e Heidegger tem certamente razão num ponto importante: para Nietzsche, essa morte não é apenas a do Deus

<sup>4</sup> Cf., sobretudo, Martin Heidegger, *Nietzsche II*, pp. 247-250 e Martin Heidegger, «Nietzsches Wort 'Gott ist tot' (1943)», in Martin Heidegger, *Holzwege*, Gesamtausgabe 5, Frankfurt a. M., Vittorio Klostermann, 1977, pp. 209-267.

<sup>5</sup> Cf., abaixo, os capítulos 13 e 14.

judaico-cristão, mas de todos os valores transcendentais da tradição ocidental, ou seja, do ideal ascético que domina o Ocidente desde Sócrates e Platão. A morte de Deus é um evento (*Ereignis*, GC 125, 343) que tende a gerar um extremo de desespero e desorientação, um sentimento de que tudo é vão e de que a existência humana é uma travessia no deserto de um «nada infinito» (GC 125) – pois o Ocidente não conhece um ideal alternativo ao ideal ascético, não tem como dar um novo sentido à existência humana, não dispõe de valores que, subitamente, substituam aqueles que agora morreram.

A questão, porém, é que Nietzsche (pelo menos, o Nietzsche da obra publicada) *não* reage com desespero e desorientação ao evento da morte de Deus. O que vê nas «consequências mais imediatas» (GC 343) do advento do niilismo mais extremo não é uma condenação ao desespero e à desorientação, mas, pelo contrário, a possibilidade de um novo começo, uma nova «aurora» e um «mar aberto» (GC 343). Para Nietzsche, o evento da descredibilização de todos os conceitos e valores metafísicos – a morte de Deus – é sinónimo de uma «grande libertação» (CI Erros 8), pois, segundo diz, «o conceito de ‘Deus’ foi até hoje a maior *objecção* contra a existência» (CI Erros 8). O conceito de «Deus» significa aqui o conceito de uma verdade absoluta, no fundo, o conceito de uma solução metafísica do enigma do mundo. A maior objecção que se pode fazer contra a existência é a de que ela está aquém de outra coisa que a transcende. Quando pergunto, por exemplo, se a totalidade do que existe tem um propósito último, pressuponho que a minha existência *devia* ser justificada por um tal propósito, mas fica aquém de o ser; quando, por outro lado, atribuo um tal propósito à totalidade do que existe (como fazem o Platonismo e o Cristianismo), concebo a minha existência como tendo um valor relativo, dependente desse propósito que supostamente a transcende e que está infinitamente aquém de ser conforme com ele, ou seja, conforme com o que supostamente *devia* ser (e, portanto, coloco a minha existência e o meu sofrimento «sob a perspectiva da culpa», GM III 28). Em ambos os casos concebo e projecto um pretenso ponto de vista

transcendente a partir do qual seria possível «julgar, medir, comparar, condenar o nosso ser» (CI Erros 8) – o ponto de vista de «Deus», o ponto de vista de uma verdade absoluta. Como veremos, a perspectiva nietzschiana da «grande libertação» não é uma perspectiva que *justifique* a existência de um modo alternativo ao modo metafísico de a justificar (ou então de a achar injustificável, como no pessimismo de Schopenhauer), mas, em lugar disso, uma perspectiva que vê como absurda a própria ideia de se exigir uma justificação da existência, de se procurar o propósito último da totalidade do que existe, de se pressupor que haja uma verdade ou uma normatividade metafísica.

Alcançar esta perspectiva não-metafísica é, porém, mais difícil do que parece. Os conceitos metafísicos, os valores e as questões metafísicas estão profundamente enraizados no nosso modo de pensar. A própria gramática da nossa linguagem é metafísica, pressupõe os conceitos de ser, verdade, substância, unidade, identidade, etc.: «Temo que não nos livraremos de Deus por ainda acreditarmos na gramática», escreve Nietzsche (CI Razão 5). O evento da morte de Deus tem, portanto, esta ambiguidade adicional: Deus está morto, mas permanece conosco a sua «sombra»:

*Novas lutas.* – Depois de Buda estar morto, passaram ainda vários séculos durante os quais se costumava mostrar a sua sombra numa caverna – uma sombra monstruosa e terrível. Deus está morto: mas, sendo o ser humano como é, talvez passem ainda vários milénios durante os quais haja cavernas em que se mostre a sua sombra. – E nós – nós temos ainda de vencer a sua sombra! (GC 108)

A ideia de transcendência perdeu toda a credibilidade na modernidade europeia, mas mesmo aqueles que são mais abertamente ateus e anti-metafísicos, mesmo aqueles que melhor representam o espírito crítico e científico da modernidade continuam a pensar em termos que implicam a ideia de transcendência, continuam dominados por «sombras» de Deus – como, por exemplo, o conceito de

coisa em si, o conceito de uma verdade absoluta, ou o pressuposto de que há uma normatividade incondicionada. São estas sombras que sobrevivem ainda no modo como Schopenhauer concebe o enigma do mundo e, portanto, também nas suas objecções contra a existência. São elas que tornam possível quer a ilusão de uma justificação da existência em nome de um propósito transcendente (uma justificação que é, ao mesmo tempo, uma condenação implícita da existência – visto que lhe retira qualquer valor intrínseco), quer a ilusão de uma condenação expressa da existência (como acontece no pessimismo de Schopenhauer). É igualmente a prevalência de tais sombras que faz reagir com desespero e desorientação à descoberta de que não há uma verdade absoluta ou de que o mundo não tem um propósito. Também neste desespero e desorientação (como no pessimismo de Schopenhauer) se «ajuíza que o mundo tal como existe *não* devia existir, e que o mundo como devia existir não existe» (KSA 12. 366, 9[60]).

Assim se percebe por que razão Nietzsche considera que a sua filosofia pode, pelo menos, libertar-nos da face mais negra do niilismo contemporâneo e preparar a eventual superação do niilismo europeu (mesmo que ela tenha de durar dois séculos). A grande libertação nietzschiana pretende libertar-nos de todas as concepções metafísicas de transcendência que conduzem, de diferentes formas, a uma condenação da existência. Com isso, pretende libertar-nos *para* a afirmação da existência – *para* a embriaguez trágico-dionisíaca e o *amor fati*. (Uma libertação é sempre uma libertação *de* alguma coisa e *para* outra coisa.)

Por isso, podemos dizer que aquilo que a filosofia de Nietzsche pretende não é refutar a avaliação negativa da existência que o niilismo implica (a sua redução do mundo a um nada), não é substituí-la por outra com idênticos pressupostos metafísicos, mas, em vez disso, destruir estes pressupostos e, portanto, as expectativas que eles geram. Se não se tem a expectativa de que, por exemplo, o conhecimento deva ser o conhecimento de uma coisa em si ou de uma verdade absoluta, então a descoberta da impossibilidade de

tal conhecimento não esvazia o mundo de significado; ou, se não se pressupõe que a vida só pode fazer sentido se a totalidade do existente tiver um propósito, então a descoberta de que o conceito deste propósito é uma mera ficção não conduz à experiência do mundo como um nada sem sentido e sem valor. Neste ponto crucial, a filosofia de Nietzsche tem muito em comum com a de outro dos grandes críticos de Schopenhauer: Wittgenstein. Para Nietzsche como para Wittgenstein, a filosofia enquanto destruição de pressupostos e problemas metafísicos funciona como uma terapia. Uma das diferenças entre Nietzsche e Wittgenstein é, porém, o facto de Nietzsche não se contentar com esta terapia – não se contentar com procurar libertar o ser humano do «ideal ascético» e, com isso, da sua condição de «animal doente» (GM III 28). Nietzsche procura esboçar o que seria a «grande saúde» (GC 382) resultante da sua terapia e pensar o que significaria a eliminação das expectativas e dos pressupostos da metafísica (ou, pelo menos, a tentativa de os eliminar) e de que forma ela poderia libertar *para* a afirmação e redenção da existência no plano da imanência.

Em última análise, é toda esta problemática da relação entre o niilismo e a metafísica que explica a enorme importância dada por Nietzsche à sua crítica da moral, ao seu esforço para não apenas desmontar os pressupostos da metafísica, mas também para levar a cabo a «auto-superação» ou «auto-cancelamento» (*Selbstaufhebung*) da moral (Au Prefácio, 4). Se «um niilista é um homem que ajuíza que o mundo tal como existe *não* devia existir, e que o mundo como devia existir não existe» (KSA 12. 366, 9[60]), o ponto de vista do niilismo não é apenas metafísico – é também moral, pressupõe uma «moral incondicional», uma moral fundada na ideia metafísica de verdade absoluta, de normatividade transcendente e incondicional. Numa importante nota póstuma de 1887, Nietzsche escreve que, «na medida em que acreditamos na moral, *condenamos* a existência» (KSA 12. 571, 10[192]). O niilismo representa a «lógica do pessimismo» levada até ao extremo – e, portanto, no niilismo, tal como no pessimismo, a experiência da falta de sentido e do esvaziamento dos valores pressupõe «avaliações

morais»: «os juízos de valor morais são condenações, negações, a moral é a renegação da vontade de existir» (KSA 12. 571, 10[192]). Como veremos no capítulo 2, o niilismo é uma «vontade do nada» (GM III 14) – uma vontade de não existir, de não ser, de não habitar um mundo que se sente que não devia existir. Por isso, o projecto de superar a moral (como moral incondicional) é idêntico ao projecto de preparar a possibilidade de uma superação do niilismo. Em ambos os casos se trata de transformar a *vontade* humana, ou, noutros termos, de transformar a nossa relação afectiva com o mundo de uma forma que reactive a nossa «vontade de existir».

É isso que significa a «reavaliação de todos os valores» (*Umwertung aller Werthe*) – que Nietzsche apresenta expressamente como a sua «tarefa»<sup>6</sup>. Por razões complexas, que analisaremos nos capítulos 3-5, esta tarefa não se joga apenas na «superfície da consciência» (EH Inteligente 9). Se a reavaliação de todos os valores e a criação de novos valores visam transformar a nossa relação afectiva com o mundo, elas têm de chegar, precisamente, aos nossos afectos – têm de poder provocar a transformação das nossas avaliações instintivas, têm de poder revolucionar as nossas tábuas de valores mais profundas, aquelas que os nossos instintos e pulsões inconscientemente formam e perseguem. Ou, para o dizer de outro modo, se a consciência é apenas uma superfície e se é no plano fisiológico e orgânico das pulsões (como fundo dessa superfície) que se joga o desenvolvimento dos valores – ou se «é a própria vida que nos força a pôr valores», se «é a própria vida que avalia através de nós quando pomos valores» (CI Moral 5) –, então a reavaliação de todos os valores tem de ser uma transformação da própria «vida» por via da transformação da nossa afectividade enquanto seres vivos. Por outro lado, como veremos, a ideia de que o plano fisio-

lógico e orgânico das pulsões, dos instintos e dos afectos é o fundo do plano apenas superficial da consciência – ou, noutros termos, a ideia de que o mundo social e intersubjectivo das nossas conceptualizações e racionalizações conscientes é apenas a superfície de um mundo de processos e avaliações instintivas – não pretende *reduzir* esse mundo social e intersubjectivo a um fundo meramente biológico. Este aspecto crucial do pensamento de Nietzsche introduz na história da filosofia a ideia de uma subjectividade des-centrada – a ideia de um «sujeito-multiplicidade» (BM 12), um «sujeito» que já não é o sujeito (ou o «eu») da filosofia moderna porque a sua auto-consciência é apenas a superfície de uma multiplicidade de processos instintivos (ou de «pulsões e afectos», BM 12) que ele não pode nem controlar nem anular. Mas esta ideia não implica a abolição da subjectividade (a «morte do sujeito»), nem a rejeição da tese de que o único mundo a que podemos chamar «real» seja o mundo social de uma intersubjectividade simbolicamente mediada<sup>7</sup>.

Que a tarefa de Nietzsche seja esta reavaliação de todos os valores e dependa da destruição dos pressupostos metafísicos da experiência do mundo como enigma (que é a experiência fundamental do pessimismo e do niilismo) não significa, porém, que o mundo deixe de ser, para Nietzsche, um enigma. No centro da reavaliação de todos os valores e da destruição dos valores transcendentais da metafísica está a crítica da «vontade de verdade» e do conceito de verdade – da verdade como verdade absoluta, como «coisa em si», como «mundo verdadeiro», como essência e sentido último das coisas. A consequência desta crítica é clara: se o mundo é um enigma, é um enigma sem solução possível; se o mundo é um «texto cifrado», não há nenhuma interpretação do seu sentido que seja *a* verdade, *a* interpretação correcta.

6 Nietzsche usa a expressão «*Umwertung aller Werthe*» pela primeira vez numa nota de 1884 (KSA 11. 218, 26[259]), e depois usa-a para definir a sua tarefa como filósofo na *Genealogia da Moral* (GM III 27), no *Anticristo* (AC 13, AC 62), no *Crepúsculo dos Ídolos* (CI Prefácio, CI Erros 2, CI Antigos 5) e, sobretudo, em *Ecce Homo* (EH Nota prévia, EH HH 6, EH Au 1, EH GM 1, EH Inteligente 9, EH Destino 1).

7 Cf., sobretudo, o capítulo 4 e os meus artigos: João Constâncio, «On Consciousness: Nietzsche's departure from Schopenhauer», *Nietzsche-Studien*, n.º 40, 2011, pp. 1-42, e João Constâncio, «Consciousness, Communication, and Self-Expression: Towards an Interpretation of Aphorism 354 of Nietzsche's *The Gay Science*», in João Constâncio e M.J.M. Branco (eds.), *As the Spider Spins: Essays on Nietzsche's Critique and Use of Language*, Berlin/Boston, De Gruyter, 2012, pp. 197-230.

## Bibliografia

- ABEL, Günter, «Bewußtsein – Sprache – Natur: Nietzsches Philosophie des Geistes», *Nietzsche-Studien*, n.º 30, 2001, pp. 1-43.
- ANSELL-PEARSON, Keith, *An Introduction to Nietzsche as Political Thinker*, Cambridge, Cambridge University Press, 1994.
- ARENDT, Hannah, *Lectures on Kant's Political Philosophy*, Chicago, The University of Chicago Press, 1992.
- ATWELL, John E., *Schopenhauer and the Character of the World: The Metaphysics of Will*, Berkeley/Los Angeles/Londres, University of California Press, 1995.
- BERTINO, Andrea Christian, «As with Bees?» Notes on Instinct and Language in Nietzsche and Herder», in Constâncio, J., Branco, M.J.M. (eds.), *Nietzsche on Instinct and Language*, Berlim/Boston, De Gruyter, 2011, pp. 3-34.
- BRANCO, Maria João Mayer, «Arte e Filosofia no Pensamento de Nietzsche», tese de doutoramento, Lisboa, Faculdade de Ciências Sociais e Humanas, Universidade Nova de Lisboa, 2010.
- BRANCO, Maria João Mayer, «Nietzsche on Metaphor, Musicality, and Style. From Language to the Life of the Drives», in Constâncio, J., Branco, M.J.M. (eds.), *Nietzsche on Instinct and Language*, Berlim/Boston, De Gruyter, 2011, pp. 35-59.
- BRANCO, Maria João Mayer, «The Spinning of Masks. Nietzsche's Praise of Language», in Constâncio, J., Branco, M.J.M. (eds.), *As the Spider Spins: Essays on Nietzsche's Critique and Use of Language*, Berlim/Boston, De Gruyter, 2012, pp. 233-253.
- BRANDOM, Robert B., *Reason in Philosophy. Animating Ideas*, Cambridge, Mass./Londres, Harvard University Press, 2009.
- BRUSOTTI, Marco, *Die Leidenschaft der Erkenntnis. Philosophie und ästhetische Lebensgestaltung bei Nietzsche von Morgenröthe bis Also sprach Zarathustra*, Berlim/Nova Iorque, De Gruyter, 1997.
- CAMPIONI, Giuliano, *Der französische Nietzsche*, Berlim/Nova Iorque, De Gruyter, 2009.
- CAMPIONI, Giuliano, «'Gaya scienza' und 'gai saber' in Nietzsches Philo-



- sophie», in Piazzesi, C., Campioni, G., Wotling, P. (org.), *Lecture della Gaia scienza, Lectures du Gai savoir*, Pisa, ETS, 2010, pp. 15-37.
- CONSTÂNCIO, João, «On Consciousness: Nietzsche's departure from Schopenhauer», *Nietzsche-Studien*, n.º 40, 2011, pp. 1-42.
- CONSTÂNCIO, João, «Verso un 'ampliamento del modo di pensare'. Il *sensus communis* di Kant e la nozione di 'obiettività' di Nietzsche in GM III 12», in Gori, P., Stellino, P. (org.), *Teorie e pratiche della verità in Nietzsche*, Pisa, ETS, 2011, pp. 75-99.
- CONSTÂNCIO, João, «Instinct and Language in Nietzsche's Beyond Good and Evil», in Constâncio, J., Branco, M.J.M. (eds.), *Nietzsche on Instinct and Language*, De Gruyter, Berlin/Boston, 2011, pp. 80-116.
- CONSTÂNCIO, João, «Consciousness, Communication, and Self-Expression: Towards an Interpretation of Aphorism 354 of Nietzsche's *The Gay Science*», in Constâncio, J., Branco, M.J.M. (eds.), *As the Spider Spins: Essays on Nietzsche's Critique and Use of Language*, Berlin/Boston, De Gruyter, 2012, pp. 197-230.
- CONSTÂNCIO, João, «A Sort of Schema of Ourselves: On Nietzsche's 'Ideal' and 'Concept' of Freedom», *Nietzsche-Studien*, n.º 41, 2012, pp. 127-162.
- CONSTÂNCIO, João, «Nietzsche on Consciousness, Will, and Choice: Another Look at Nietzschean Freedom», in Dries, M. (ed.), *Nietzsche on Consciousness and the Embodied Mind*, Berlin/Boston, De Gruyter, no prelo.
- CONSTÂNCIO, João, BRANCO, Maria João, «Editors' Introduction», in Constâncio, J., Branco, M.J.M. (eds.), *Nietzsche on Instinct and Language*, De Gruyter, Berlin/Boston, 2011, pp. xv-xxiv.
- CONSTÂNCIO, João, BRANCO, Maria João (eds.), *Nietzsche on Instinct and Language*, Berlin/Boston, De Gruyter, 2011.
- CONSTÂNCIO, João, BRANCO, Maria João (eds.), *As the Spider Spins: Essays on Nietzsche's Critique and Use of Language*, Berlin/Boston, De Gruyter, 2012.
- FAYE, Jean-Pierre, COHEN-HALIMI, Michèle, *L'histoire cachée du nihilisme. Jacobi, Dostoïevski, Heidegger, Nietzsche*, Paris, La Fabrique, 2008.
- FISCHER, Kuno, *Geschichte der neuern Philosophie*, vol. I. 2, Heidelberg, F. Wassermann, 1865.
- FRANCO, Paul, *Nietzsche's Enlightenment. The Free-Spirit Trilogy of the Middle-Period*, Chicago/Londres, The University of Chicago Press, 2011.
- GERHARDT, Volker, «Das 'Prinzip des Gleichgewichts'. Zum Verhältnis von Recht und Macht bei Nietzsche», in Gerhardt, V., *Pathos und Distanz. Studien zur Philosophie Friedrich Nietzsches*, Estugarda, Reclam, 1988, pp. 98-132.
- GORI, Pietro, PIAZZESI, Chiara, *Crepuscolo degli idoli, Introduzione, traduzione e commento*, Roma, Carocci, 2012.
- GREEN, William Chase, *Maira: Fate, Good, & Evil in Greek Thought*, Nova Iorque, Harper, 1944.
- HABERMAS, Jürgen, *Der philosophische Diskurs der Moderne*, Frankfurt, Suhrkamp Taschenbuch, 1988.
- HALLIWELL, Stephen, *The Aesthetics of Mimesis, Ancient texts and modern problems*, Princeton/Oxford, Princeton University Press, 2002.
- HARVEY, David, *The Condition of Post-modernity*, Oxford, Blackwell, 1990.
- HEGEL, G.W.F., *Werke 13. Vorlesungen über die Ästhetik I*, Frankfurt a.M., Suhrkamp, 1986 [1842].
- HEIDEGGER, Martin, «Nietzsches Wort 'Gott ist tot' (1943)», in Heidegger, M., *Holzwege*, Gesamtausgabe 5, Frankfurt a. M., Vittorio Klostermann, 1977, pp. 209-267.
- HEIDEGGER, Martin, *Nietzsche I*, Gesamtausgabe 6.1, Frankfurt a. M., Vittorio Klostermann, 1996.
- HEIDEGGER, Martin, *Nietzsche II*, Gesamtausgabe 6.2, Frankfurt a. M., Vittorio Klostermann, 1997.
- HESSE, Mary B., *Forces and Fields, The Concept of Action at a Distance in the History of Physics*, Nova Iorque, Dover, 1962.
- HOULGATE, Stephen, *Hegel, Nietzsche and the Criticism of Metaphysics*, Cambridge, Cambridge University Press, 1986.
- INWOOD, Michael, *A Hegel Dictionary*, Oxford, Blackwell, 1992.
- ISRAEL, Jonathan I., *Radical Enlightenment. Philosophy and the Making of Modernity 1650-1750*, Oxford, Oxford University Press, 2001.
- ISRAEL, Jonathan I., *Democratic Enlightenment. Philosophy, Revolution, and Human Rights 1750-1790*, Oxford, Oxford University Press, 2011.
- JANAWAY, Christopher, *Beyond Selflessness. Reading Nietzsche's Genealogy*, Oxford/Nova Iorque, Oxford University Press, 2007.
- KAHNEMAN, Daniel, *Thinking, Fast and Slow*, Londres, Penguin, 2012.
- KATSAFANAS, Paul, «Nietzsche's Theory of Mind: Consciousness and Conceptualization», *European Journal of Philosophy*, n.º 13, 2005, pp. 1-31.
- KAUFMANN, Walter, *Nietzsche. Philosopher, Psychologist, Antichrist*, Princeton, Princeton University Press, 4.<sup>a</sup> edição, 1974.
- KERÉNYI, Karl, *Dionysos. Urbild des unzerstörbaren Lebens*, Estugarda, Klett-Cotta, reimp. 1994.
- KERÉNYI, Karl, *Die Antike Religion*, Estugarda, Klett-Cotta, reimp. 1995.
- KRIPKE, Saul, *Naming and Necessity*, Oxford, Blackwell, 2.<sup>a</sup> edição, 1981.
- LUPO, Luca, *Le Colombe dello Scettico, Riflessioni di Nietzsche sulla Coscienza negli anni 1880-1888*, Pisa, ETS, 2006.
- LUPO, Luca, «Drives, Instincts, Language, and Consciousness in *Daybreak* 119: 'Erleben und Erdichten'», in Constâncio, J., Branco, M.J.M. (eds.), *As the Spider Spins: Essays on Nietzsche's Critique and Use of Language*, Berlin/Boston, De Gruyter, 2012, pp. 179-195.
- MACINTYRE, Alasdair, «Hegel on Faces and Skulls», in MacIntyre, A. (ed.), *Hegel: A Collection of Essays*, Garden City, Doubleday, 1972, pp. 219-236.
- MAGEE, Brian, *The Philosophy of Schopenhauer*, Oxford, Clarendon Press, reimp. 1987.

- MARTINS, André (org.), *O mais potente dos afetos: Spinoza e Nietzsche*, São Paulo, Martins Fontes, 2009.
- MÜLLER-LAUTER, Wolfgang, *Nietzsche – Interpretationen I-III*, Berlim/Nova Iorque, De Gruyter, 1999-2000.
- NEHAMAS, Alexander, *Nietzsche: Life as Literature*, Cambridge, Mass./Londres, Harvard University Press, 1985.
- NEHAMAS, Alexander, *Only a Promise of Happiness, The Place of Beauty in a World of Art*, Princeton/Oxford, Princeton University Press, 2007.
- OTTMANN, Henning, *Philosophie und Politik bei Nietzsche*, Berlim/Nova Iorque, De Gruyter, 1999.
- OTTO, Walter F., *Dionysos, Mythos und Kultus*, Frankfurt a.M., Vittorio Klostermann, 1933.
- PIERCE, Charles Sanders, *On Signs. Writings on Semiotic*, J. Hoopers (ed.), J., Chapel Hill/Londres, The University of North Carolina Press, 1991.
- PINKARD, Terry, *Hegel's Phenomenology. The Sociality of Reason*, Cambridge, Cambridge University Press, 1994.
- PIPPIN, Robert B., *Modernism as a Philosophical Problem*, Oxford, Blackwell, 2.<sup>a</sup> edição, 1999.
- PIPPIN, Robert B., *Hegel's Practical Philosophy. Rational Agency as Ethical Life*, Cambridge, Cambridge University Press, 2008.
- PIPPIN, Robert B., «How to Overcome Oneself: Nietzsche on Freedom», in Gemes, K., May, S. (eds.), *Nietzsche on Freedom and Autonomy*, Oxford/Nova Iorque, Oxford University Press, 2009, pp. 69-87.
- PIPPIN, Robert B., *Nietzsche, Psychology, & First Philosophy*, Chicago/Londres, The University of Chicago Press, 2010.
- PIPPIN, Robert B., *Hegel on Self-Consciousness. Desire and Death in the Phenomenology of Spirit*, Princeton/Oxford, Princeton University Press, 2011.
- PIPPIN, Robert B., «Heidegger on Nietzsche on Nihilism», no prelo.
- POELLNER, Peter, *Nietzsche and Metaphysics*, Oxford, Oxford University Press, 1995.
- POELLNER, Peter, «Nietzschean Freedom», in Gemes, K., May, S. (eds.), *Nietzsche on Freedom and Autonomy*, Oxford, Oxford University Press, 2009, pp. 151-179.
- REGINSTER, Bernard, *The Affirmation of Life. Nietzsche on Overcoming Nihilism*, Cambridge, Mass./Londres, Harvard University Press, 2008.
- RESCHKE, Renate (Hg.), *Nietzsche. Radikalaufklärer oder radikaler Gegen-aufklärer?*, Berlim, Akademie Verlag, 2004.
- RICCARDI, Mattia, «Nietzsche on the Superficiality of Consciousness», in Dries, M. (ed.), *Nietzsche on Consciousness and the Embodied Mind*, Berlim/Boston, De Gruyter, no prelo.
- RICHARDSON, John, *Nietzsche's System*, Oxford/Nova Iorque, Oxford University Press, 1996.
- RICHARDSON, John, *Nietzsche's New Darwinism*, Oxford/Nova Iorque, Clarendon Press, 2004.
- RICHARDSON, John, «Nietzsche's Value Monism: Saying Yes to Everything», in Kail, P., Dries, M. (eds.), *Nietzsche on Mind and Nature*, Oxford, Oxford University Press, no prelo.
- RÖDL, Sebastian, *Self-Consciousness*, Cambridge, Mass./Londres, Harvard University Press, 2007.
- SCHACHT, Richard, «Nietzsche and Nihilism», *The Journal of the History of Philosophy*, n.º 11, 1973, pp. 66-90.
- SCHACHT, Richard, *Nietzsche*, Londres/Nova Iorque, Routledge, 1983.
- SCHLIMGEN, Erwin, *Nietzsches Theorie des Bewusstseins*, Berlim, De Gruyter, 1999.
- SCHRIFT, Alan D., *Nietzsche's French Legacy: A Genealogy of Poststructuralism*, Nova Iorque/Londres, Routledge, 1995.
- SHAPSHAY, Sandra, «Poetic Intuition and the Bounds of Sense: Metaphor and Metonymy in Schopenhauer's Philosophy», in Neill, Alex; Janaway, Christopher (eds.), *Better Consciousness: Schopenhauer's Philosophy of Value*, Oxford, Wiley-Blackwell, 2009, pp. 58-76.
- SIEMENS, Herman, «Nietzsche and the Empirical: through the eyes of the term 'Empfindung'», *South African Journal of Philosophy*, vol. 25, n.º 2, 2006, pp. 146-158.
- SIMON, Josef, «Grammatik und Wahrheit. Über das Verhältnis Nietzsches zur spekulativen Satzgrammatik der metaphysischen Tradition», *Nietzsche-Studien*, n.º 1, 1972, pp. 1-26.
- SIMON, Josef, «Das Problem des Bewusstseins bei Nietzsche und der traditionelle Bewusstseinsbegriff», in Djurić, M., Simon, J., *Nietzsche in der Diskussion, Zur Aktualität Nietzsches*, vol. II, Würzburg, Königshausen & Neuman, 1984, pp. 17-33.
- SOLL, Ivan, «Schopenhauer, Nietzsche, and the Redemption of Life», in Janaway, C. (ed.), *Willing and Nothingness. Schopenhauer as Nietzsche's Educator*, Oxford, Clarendon Press, 1998, pp. 79-115.
- STACK, George J., *Lange and Nietzsche*, Berlim, De Gruyter, 1983.
- STEGMAIER, Werner, «Nietzsches Neubestimmung der Wahrheit», *Nietzsche-Studien*, n.º 14, 1985, pp. 69-95.
- STEGMAIER, Werner, *Philosophie der Fluktuanz. Dilthey und Nietzsche*, Gotinga, Vandenhoeck & Ruprecht, 1992.
- STEGMAIER, Werner, «Jacques Derrida: De la Grammatologie (1967)», in Erhart, Walter; Jaumann, Herbert (Hg.), *Jahrhundertbücher. Große Theorien von Freud bis Lubmann*, Munique, Beck, 2000.
- STEGMAIER, Werner, «Nietzsches Zeichen», *Nietzsche-Studien*, n.º 29, 2000, pp. 41-69.
- STEGMAIER, Werner, *Philosophie der Orientierung*, Berlim/Nova Iorque, De Gruyter, 2008.
- STEGMAIER, Werner, «Fearless Findings. Instinct and Language in Book V of the Gay Science», in Constâncio, J., Branco, M.J.M. (eds.), *Nietzsche on Instinct and Language*, Berlim/Boston, De Gruyter, 2011, pp. 185-200.
- STEGMAIER, Werner, *Friedrich Nietzsche. Zur Einführung*, Hamburgo, Junius, 2011.

- STEGMAIER, Werner, *Nietzsches Befreiung der Philosophie, Kontextuelle Interpretation des V. Buchs der Fröhlichen Wissenschaft*, Berlim, De Gruyter, 2012.
- STENDHAL, *De l'amour*, Paris, Gallimard, 1980 [1822].
- STINGELIN, Martin, «Historie als 'Versuch das Heraklitische Werden [...] in Zeichen abzukürzen'. Zeichen und Geschichte in Nietzsches Spätwerk», *Nietzsche-Studien*, n.º 22, 1993, pp. 28-41.
- THORGEIRSDOTTIR, Sigridur, *Vis creativa, Kunst und Wahrheit in der Philosophie Nietzsches*, Wurtzburgo, Königshausen & Neumann, 1996.
- WOLLENBERG, David, «Nietzsche, Spinoza, and the Moral Affects», *Journal of Nietzsche Studies*, no prelo.
- WOTLING, Patrick, *Nietzsche et le Problème de la Civilisation*, Paris, PUF, 1995.
- WOTLING, Patrick, «La culture comme problème. La redetermination nietzschéenne du questionnement philosophique», *Nietzsche-Studien*, n.º 37, 2008, pp. 1-50.
- WOTLING, Patrick, *La philosophie de l'esprit libre, Introduction à Nietzsche*, Paris, Champs Essais, 2008.
- WOTLING, Patrick, «Le scepticisme. Aux limites de la question», *Revue de Métaphysique e de Morale*, n.º 1, 2010, pp. 109-123.
- WOTLING, Patrick, «What Language Do Drives Speak?», in Constâncio, J., Branco, M.J.M. (eds.), *Nietzsche On Instinct and Language*, Berlim/Boston, De Gruyter, 2011, pp. 63-79.

arte  
e nihilismo  
nietzsche  
e o enigma  
do mundo



foi composto em caracteres Hoefler  
Text e impresso pela Guide, Artes  
Gráficas, sobre papel Coral  
Book de 80 gramas,  
em Dezembro  
de 2013.

