

Nietzsche, o cínico e o espírito livre. Um ensaio de crítica imanente

*Nietzsche, the Cynic and the Free Spirit.
An Attempt at immanent Critique*

Clademir Araldi¹

Resumo

Investigo neste artigo uma ruptura radical na compreensão de espírito livre em Nietzsche. Em sua configuração inicial (como *Freigeist*), o espírito livre possui traços epicuristas, com foco na *vita contemplativa*. A ruptura se consuma na fase tardia (a partir de *Além do bem e do mal*) com a nova conformação do espírito livre (como *freier Geist*). Com traços cínicos, esse espírito liberto se volta para a *vita ativa*. Por fim, com auxílio de Foucault, trarei a figura cínica de Baudelaire, para reforçar, no sentido de uma crítica imanente, os traços cínicos do espírito livre nietzschiano. Trata-se de analisar as implicações para o espírito livre nietzschiano, quando Baudelaire é aproximado de R. Wagner e afastado da vida de artista ‘cínica’ do séc. XIX.

Palavras-chave: Espírito livre. Cínico. Crítica imanente. Nietzsche. Foucault.

Abstract

In this paper I investigate a radical rupture in the understanding of free spirit in Nietzsche. In its initial configuration (as *Freigeist*), the free spirit has Epicurean traits, focusing on the contemplative life. The rupture is consummated in the late phase (from *Beyond good and evil* onwards) with the new conformation of the free spirit (as *Freier Geist*). With cynical traits, this freed spirit turns to the *vita activa*. Finally, with the help of Foucault, I will bring the cynical figure of Baudelaire to reinforce, by means of an immanent critique, the cynical features of the Nietzschean free spirit. It is a question of analyzing the implications for the Nietzschean free spirit, when Baudelaire is approached by R. Wagner and distanced from the ‘cynical’ artist’s life of the 19th century.

Keywords: Free Spirit. Cynic. Immanent Critique. Nietzsche. Foucault.

1. O espírito livre e o epicurista

A principal característica do espírito livre nietzschiano é a atitude ousada de libertar-se de todas as amarras, grilhões e correntes do passado: os erros da tradição metafísica, religiosa

¹ Professor Associado do Departamento de Filosofia da Universidade Federal de Pelotas. Pelotas, RS, Brasil. E-mail: clademir.araldi@gmail.com

e cultural. Renunciando à *vida ativa*, a (quase) tudo o que os seres humanos conferem valor, esse espírito desagrilhado se apega ao “estado mais valioso e desejado daquele livre e destemido pairar sobre homens, costumes, leis e sobre as estimativas das coisas precedentes” (HH I 34). Nessa descrição, há também um apelo afetivo, pois cada um de nós, com sua situação própria de vida, carrega consigo uma ‘disposição íntima à liberdade do espírito’.

Mas, em que consiste essa liberdade de espírito? O livramento progressivo e radical de todas as cadeias que prendem o ser humano à vida e ao erro parece, no tempo de *Humano, demasiado humano*, ser completamente negativa do ponto de vista prático, e vazia de qualquer conteúdo filosófico. Essa disposição interior de se dedicar completamente ao conhecimento e à busca da “verdade” possui um caráter ascético negativo, pois são exercícios de renúncia aos erros e hábitos ruins herdados da tradição. Entretanto, os exercícios ascéticos poderiam aos poucos trazer bons resultados, pois com humildade e com limitação às pequenas alegrias da vida, seria possível construir uma vida feliz.

Entendo que o espírito livre², em sua configuração inicial (como *Freigeist*), possui uma ascese semelhante àquela de Epicuro, com foco na *vita contemplativa*, na busca de uma calma contemplativa, nos amigos e na autossuficiência de uma vida determinada a si mesma³. O espírito livre, em sua fase tardia, como *freier Geist* (a partir de *Além do bem e do mal*), possui um caráter cínico específico, transitando para a *vita ativa*. Esse espírito livre rejuvenescido possuiria a coragem para intervir nos processos niilistas do mundo moderno. As novas atitudes e virtude(s) cínicas do espírito livre são enfatizadas pelo filósofo solitário Nietzsche no contramovimento ao “perigo dos perigos”: o niilismo moral⁴. Mas é preciso que não nos iludamos com as visadas retrospectivas de Nietzsche, pois em sua fase inicial o espírito livre possui um estado de ânimo bem mais jovial e leve, sem “o mais pesado dos pesos”, e sem o peso da solidão de Zarathustra. É assim que o filósofo andarilho⁵ se aproximou de Epicuro.

² Para uma compreensão das características do espírito livre de Nietzsche à época de *Humano, demasiado humano*, cf. D’IORIO, 2012, caps. 2 e 3.

³ Para sustentar essa compreensão, apoio-me na interpretação de Ansell-Pearson. Cf. ANSELL-PEARSON, in HUTTER & FRIEDLAND, 2013, p. 98-104.

⁴ Para uma análise da radicalização do niilismo na obra de Nietzsche cf. ARALDI, 2004, o cap. I.

⁵ Daniel F. Carvalho analisou com determinação como Nietzsche incorporou aspectos fundamentais do cinismo antigo em sua obra e vida, principalmente no que tange à crítica dos valores do modo próprio de vida filosófico no exílio. Em relação a este último aspecto, considero instigante a interpretação de Daniel, de que o “nomadismo espiritual” do espírito livre, seus impulsos determinados à vida errante e ao pensamento nômade lhe possibilitariam uma pluralidade de perspectivas para avaliar as culturas, os povos e seus valores. É nesse sentido que Daniel afirma: “Isto encontra correspondência no cínico Diógenes, que acentua sua condição de exilado como forma de vida filosófica e a afirma positivamente. Em ambos os filósofos, portanto, acentua-se o caráter cosmopolita da autêntica vida filosófica” (CARVALHO, 2012, p. 12). Concordo com essa aproximação de Nietzsche com o cinismo, por meio dessa compreensão de liberdade cínica. Não podemos esquecer, contudo, que a vida no exílio, o cosmopolitismo, a errância e o refúgio das convenções sociais foram praticadas e fomentadas também por outras

Nietzsche viu no epicurismo um modo de viver, que pode ser apropriado pelo espírito livre moderno. O apego a esse modo de vida está intimamente relacionado com a decisão do espírito livre de distanciar-se dos hábitos e valores modernos, sem renunciar definitivamente às injunções da cultura. Entretanto, o sentimento de liberdade e o fortalecimento de si nos cínicos comporta uma renúncia abrupta ao mundo da cultura:

Cínicos e epicuristas. – O cínico percebe o nexo entre as dores mais numerosas e mais fortes do homem superiormente cultivado e a profusão de necessidades; ele compreende, portanto, que a pleora de opiniões sobre o belo, o conveniente, decoroso, prazeroso, deveria fazer brotarem ricas fontes de gozo, mas também de desprazer. Em conformidade com tal percepção ele regride no desenvolvimento, ao renunciar a muitas dessas opiniões e furtar-se a determinadas exigências da cultura; com isso ganha um sentimento de liberdade e de fortalecimento, e aos poucos, quando o hábito lhe torna suportável o modo de vida, passa realmente a ter sensações de desprazer mais raras e mais fracas que os homens cultivados, e se aproxima da condição do animal doméstico. (HH I 275)

Nesse sentido, o modo de vida filosófico dos cínicos comporta muitas renúncias. Entretanto, o principal traço dessa vida não estaria coragem da verdade, e sim no afastamento resignado das dores e das complicações da vida sociocultural. Recordemos que Nietzsche tem alta estima pelo retiro dos epicuristas, na autossuficiência do jardim e dos pequenos prazeres da vida. O modo de vida epicurista seria mais apropriado para o espírito livre moderno, pois seu ‘temperamento’ o mantém integrado à cultura superior:

- O epicurista tem o mesmo ponto de vista do cínico; entre os dois existe, em geral, apenas uma diferença de temperamento. O epicurista utiliza sua cultura superior para se tornar independente das opiniões dominantes, eleva-se acima destas, enquanto o cínico fica apenas na negação. Aquele anda, digamos assim, por caminhos sem vento, bem protegidos, penumbrosos, enquanto acima dele as copas das árvores bramem ao vento, denunciando-lhe a veemência com que o mundo lá fora se move. O cínico, por outro lado, vagueia nu na ventania, por assim dizer, e se endurece até perder a sensibilidade. (HH I 275)

No ano de 1882, quando Nietzsche colhe os frutos mais maduros de sua filosofia do espírito livre, há uma transição decisiva da *vita contemplativa* para a *vita ativa*. Por meio dos estoicos, Nietzsche propõe uma lenta transição à vida ativa. No cap. IV da *Gaia ciência*, o filósofo do espírito livre pondera que não há uma receita universal, válida para qualquer um, em qualquer época. Conforme a situação, a saúde e o caráter de cada pessoa, o estoicismo ou o epicurismo seriam recomendáveis. Nisso consiste basicamente o modo de vida do epicurista:

escolas filosóficas antigas, como o ceticismo, o estoicismo e o epicurismo. O cosmopolitismo de Nietzsche foi profundamente marcado pela postura romântica e pré-romântica do *Weltbürger*, do cidadão do mundo, que se sente em casa em qualquer povo, lugar ou costume.

O epicurista escolhe a situação, as pessoas e mesmo os eventos adequados à sua constituição intelectual altamente suscetível, renunciando ao resto – ou seja, à maior parte -, porque seria um alimento forte e pesado demais para ele. (GC 306)

O epicurista prefere o recolhimento no seu jardim, onde ele exerce suas práticas ascéticas, seus exercícios ‘espirituais’, que incluem renúncias e o apego a pequenos prazeres. O espírito livre também vive recolhido, mas não em um jardim. Ele é mais um andarilho por paisagens montanhosas e solitárias, que ainda não foram devastadas pela multidão e pela fúria construtiva do homem moderno. O estoico, por sua vez, se exercita para enfrentar a vida de um modo bem diferente:

Já o estoico se exercita em engolir pedras e vermes, estilhaços de vidro e escorpiões, e não sentir nojo; seu estômago deve se tornar indiferente a tudo o que o acaso da existência nele despeja – ele lembra a seita árabe dos *assaua*, encontrada na Argélia; como os insensíveis desta seita, ele gosta de ter um público para exibição de sua insensibilidade [...]. (GC 306)

Esse retrato exagerado do estoico (com traços do cínico, em sua vida pública) tem a função de marcar uma diferença básica entre os dois tipos de vida filosófica. O foco desse parágrafo está justamente na possibilidade que temos de escolher entre pelo menos duas artes de viver, conforme nosso caráter e situação própria de vida. Para quem é recomendado o estoicismo? A resposta de Nietzsche é: “Para aqueles com os quais o destino improvisa, aqueles que vivem em épocas violentas e na dependência de homens repentinos e mutáveis” (GC 306). Ou seja, para a maioria dos seres humanos, inclusive para o nosso tempo, que é uma época violenta, incerta, incluindo homens pouco confiáveis na política. Para alguns privilegiados, aos quais o destino permite “*tecer um longo fio*”, ou seja, aos que podem planejar sua vida com certa liberdade, a forma de vida epicurista é mais recomendável. Aqueles que conseguem se furtar à insegurança e instabilidade do mundo moderno poderão se dedicar ao ‘trabalho intelectual’. É assim que o espírito livre se dedica à paixão do conhecimento e ao seu modo ascético de vida. Essa valorização dos estoicos serve como ponte para um retorno ao modo de vida corajoso e despojado dos cínicos, que será determinante nos últimos anos da produção filosófica de Nietzsche. Com isso, o andarilho decide intervir ativamente nos rumos do mundo moderno, com seus preconceitos morais e políticos, para inserir sua tarefa libertadora.

Desde 1882, no tempo em que elaborou e publicou os 4 primeiros livros de *A gaia ciência* – até 1886, quando publicou *Além do bem e do mal* e escreveu o livro V de *A gaia ciência*, Nietzsche se despede lenta e dolorosamente dessa disposição epicurista. Com uma disposição mais comedida e cética, de quem não se deixa seduzir por “convicções últimas” e pelos embustes da consciência. O próprio Nietzsche se coloca entre os homens modernos que, ao modo dos “idealistas decepcionados”, tiram-se em seu canto, para fruir de sua liberdade

vazia. Essa liberdade é ainda vazia, pois a curiosidade e o pendor ao conhecimento do espírito livre são mais uma aversão a tomar posições afirmativas ou negadoras, de caráter incondicional:

Pois *isso* constitui nosso orgulho, esse leve puxar de rédeas quando o nosso impulso à certeza arremete impetuoso, esse autocontrole do cavaleiro em suas mais selvagens cavalgadas: é que sempre montamos animais loucos e fogosos, e, quando hesitamos, certamente não é pelo perigo... (GC 375)

Nietzsche era livre e destemido o suficiente para não se deter muito tempo nessa cautela e reserva epicurista. Como alguém decidido a tomar as ‘rédeas’ de seu destino, ele se assume como um dos “últimos estoicos”⁶. A honestidade dos últimos estoicos está fundida com a coragem da verdade dos cínicos. Em resumo: Nietzsche não conseguiu ter em sua vida a serenidade e as condições de saúde (do corpo e da alma ou, de seu complexo fisiopsicológico, em linguagem não dualista), para se fixar em um modo de vida epicurista. Depois da obra *Assim falou Zaratustra*, ele se dá conta de que o destino lhe reservou surpresas desagradáveis e cruéis: a solidão e a doença que se agravavam. Fora dele, a crise do mundo moderno, cultural, social e político, que assumiam proporções assustadoras. Não havia como viver serenamente nas montanhas suíças e nas belas paisagens da Itália e França! Por isso, Nietzsche retoma traços dos ensinamentos dos cínicos e dos estoicos em seu modo de vida. O tom agressivo, polêmico e sarcástico de seus últimos escritos, como entendo, tem traços do cinismo antigo, que são obscurecidos pelo comprometimento afirmativo e niilista de seus pensamentos e de sua vida.

Atentemos para a lenta maturação do espírito livre. Já em *O andarilho e sua sombra* Nietzsche indagava acerca do “moderno Diógenes”. Assim ele colocou a questão: “Antes de procurar o homem, é preciso achar a lanterna. – Terá de ser a lanterna do cínico –?” (AS 18). Há uma diferença básica entre Nietzsche e Diógenes, que não podemos esquecer: Zaratustra é decididamente ateu, enquanto Diógenes, o Cão, tem um modo singular de se vincular aos deuses. De modo bem determinado, Nietzsche encontrou a lanterna do cínico em *A gaia ciência*; o homem louco foi incumbido em “plena manhã” de anunciar a morte de Deus no mercado, onde se encontravam os típicos homens modernos (cf. GC 125). Não é o momento aqui de discorrer sobre os traços cínicos de Zaratustra (que Nietzsche tencionou colocar como o anunciador da morte do Deus cristão⁷). Quer apontar apenas para os traços cínicos da figura

⁶ Cf. BM 227.

⁷ O homem louco é, em meu entendimento, uma das aparições do “moderno Diógenes”, que anuncia a morte de Deus. Conforme mostraram os editores Colli e Montinari Nietzsche inseriu, numa das versões do parágrafo 125 de *A gaia ciência* o nome de Zaratustra como porta-voz da morte de Deus, substituindo-o depois pelo louco. Certamente, esse louco tem traços cínicos que retornarão em Zaratustra e no espírito livre tardio. Cf. KSA 14, p. 256 s., *Kommentar zu Band 3*.

de Zaratustra, como transparecem no *Zaratustra*: “corajosos, zombeteiros, descuidados, violentos – assim nos quer a sabedoria: (...)” (ZA I Do ler e escrever). É uma radicalização cínica da paixão do conhecimento do espírito livre⁸.

Os cuidados, as preocupações e as responsabilidades dos espíritos livres (*die freien Geister*) em *Além do bem e do mal* são bem mais determinados e atuais. Eles deveriam ser preparatórios para os novos filósofos (do futuro), legisladores e comandantes, que estariam em condições de dar novos rumos ao legado das experimentações humanas de milênios, em condições de

ensinar ao homem o futuro do homem como sua *vontade*, dependente de uma vontade humana, e preparar grandes empresas e tentativas globais de disciplinação e cultivo, para desse modo pôr um fim a esse pavoroso domínio do acaso e do absurdo que até o momento se chamou “história” – . (BM 203)

Apesar de Nietzsche não defender a existência de uma liberdade do sujeito em sentido forte, percebemos sua preocupação com o futuro do homem, com experimentos globais de “disciplinamento e cultivo” (*Zucht und Züchtung*), que remetem a ascética filosófica para o plano da política. (Os esforços dedicados por Nietzsche ao futuro da *humanidade* tiveram pouco ou nenhum impacto positivo. Os jogos políticos e as redes de poderes da humanidade não propiciaram uma “administração global da Terra”, nem favoreceram o cultivo pelos indivíduos, a partir de dentro de si mesmos, de formas livres de estética da existência. No próprio país de Nietzsche, a Alemanha, foram feitas no séc. XX (durante o nacional-socialismo) grandes empresas e horríveis experimentações de “cultivo e disciplinamento”, que certamente seriam repudiadas por Nietzsche. Isso mostra que a dinâmica da política está muito afastada do modo próprio de vida dos artistas de sua própria existência.

2. O cinismo no espírito livre

Podemos perceber em Nietzsche um fascínio crescente pelo modo de vida despojado dos cínicos, à medida que ele pretende intervir crítica e ativamente no mundo moderno, para possibilitar *uma* transvaloração de valores. Tanto é que uma das principais virtudes do espírito livre é a honestidade. A honestidade (*die Redlichkeit*) do espírito livre revela seu parentesco

⁸ Entendo que com o *Zaratustra* Nietzsche pretende radicalizar a postura ativa do cinismo antigo, através do niilismo ativo, com a determinação de destruir ativamente. Isso não era marcante na postura mais contemplativa-cética de seu *Freigeist*, nem no cinismo antigo: “A ausência de valor da vida foi reconhecida no cinismo, mas ela não se voltou ainda contra a vida. Não: muitas e pequenas superações, e uma boca solta eram suficientes ali” (FP 1883 7[222]). A radicalização consistiria na vontade de nada, de (auto)destruição ativa no niilista ativo, no auge da modernidade.

com a *parresía* dos cínicos. Em *Aurora* (§456), Nietzsche pondera que a honestidade não era considerada como virtude nem no socratismo nem no cristianismo. Mas ela seria uma *nova* virtude, em fase de desenvolvimento, para os espíritos livres. A crença dos antigos filósofos na unidade da virtude e da felicidade seria apenas um grau de veracidade (*Wahrhaftigkeit*)⁹. Entendo que a *parresía* dos cínicos está próxima à honestidade dos espíritos livres: ser honesto consigo mesmo é uma virtude que também os cínicos desenvolviam em seu modo de vida, na coragem da verdade, na transformação da vida em vida verdadeira, por meio de exercícios ascéticos.

Nesse sentido, insiro a primeira incursão foucaultiana, questionando a colocação do filósofo francês acerca do parentesco da *parresía* com a ‘veracidade’.

Nessa medida, para essa palavra *parresía*, que era, em seu uso restrito à direção de consciência, traduzida por ‘fala franca’, poderemos, creio eu, se [dela] dermos essa definição um tanto ampla e geral, propor [como tradução] o termo de ‘veridicidade’¹⁰. O parresiasta, aquele que utiliza a *parresía*, é o homem verídico, isto é, aquele que tem a coragem de arriscar o dizer-a-verdade e que arrisca esse dizer-a-verdade num pacto consigo mesmo, precisamente na medida em que é o enunciador da verdade. Ele é o verídico. E (poderemos talvez voltar a isso, não sei se vou ter tempo) me parece que a veridicidade nietzschiana é uma certa maneira de fazer agir essa noção cuja origem remota se encontra na noção de *parresía* (de dizer-a-verdade) como risco para quem a enuncia, como risco aceito por quem a enuncia.¹¹

Considero que a hipótese de Foucault seria mais promissora se ele considerasse a honestidade (*die Redlichkeit*) nietzschiana como uma retomada da *parresía* antiga. Pois é a honestidade (e não a veracidade) o que constitui o traço principal da paixão do conhecimento do espírito livre. O próprio Nietzsche reconheceu em *Além do bem e do mal* ser a honestidade a principal virtude dos espíritos livres, ou melhor, *a única* que lhes restou!

A honestidade – supondo que esta seja a nossa virtude, da qual não podemos escapar, nós, espíritos livres – bem, então vamos esmerá-la com toda a malícia e amor, e não cansar de nos “perfeccionarmos” em *nossa* virtude, a única que nos resta: que o seu brilho possa um dia pairar, como uma dourada, azul, sarcástica luz do entardecer, sobre essa cultura minguante e sua seriedade opaca e sombria! (BM 227)

Sem dúvida, o espírito livre nietzschiano possui a qualidade da “fala franca”. Essa qualidade se expressa de modo enfático em *A gaia ciência* (livro V, de 1886), quando o filósofo de espírito livre mobiliza a fala do cínico. “*Fala o cínico*” – eis o título do parágrafo 368 da *Gaia ciência*, que trata das objeções fisiológicas à música de Wagner. Não importa aqui o

⁹ Nietzsche entende que afirmações ou crenças como essa foram feitas de modo ingênuo, com boa consciência. Mas não com “plena honestidade”. Isso porque a ‘veracidade’ está muito longe da verdade, por ser “uma máscara, sem a consciência da máscara” (FP 1882 1[20]).

¹⁰ *Wahrhaftigkeit*, em alemão. Considero ser ‘veracidade’ uma tradução melhor para o português.

¹¹ FOUCAULT, 2010b, p. 64.

alcance efetivo das críticas de Nietzsche à música de Wagner. Importa o fato de que Nietzsche se assume como cínico, ao falar com franqueza, deixando que seu “corpo inteiro” se expresse contra as “convulsões e êxtases morais” da arte dramática wagneriana.

Interrompamos a fala do cínico (Nietzsche) para entender melhor em que tarefa ou missão ela está inserida. O paralelo com Foucault pode ser esclarecedor. Segundo o filósofo francês, a missão filosófica própria a Sócrates e a Diógenes de Sinope teria sido confiada por um deus. Assim, Foucault¹² não trata Diógenes como um ateu proeminente no mundo antigo. Ao retomar um texto de Epicteto (*Conversações*, III, 22), ele ressalta que a vida cínica não seria uma opção que se faria por si mesmo, mas seria confiada por Deus. A radicalidade da “militância” na vida filosófica dos cínicos, com seus escândalos, humilhações e excentricidades, era uma missão recebida de Deus. Por isso, ela devia ser exercida no sentido do franco falar, da prática da *parresía*.

A vida cínica, [tal como] apresentada aqui por Epicteto, transforma essa ideia da filosofia como pura opção, em oposição às missões e encargos recebidos. Epicteto não descreve o *kynízein* (o fato de ser cínico, de levar a vida cínica) como uma opção que você faria por si mesmo, ao contrário. Falando dessas pessoas que se põem a levar uma vida cínica (usando um manto grosseiro, dormindo no chão), ele diz que todas essas opções de existência, essas práticas voluntárias que elas impõem a si mesmas, não podem constituir o verdadeiro *kynízein* (a prática cínica).¹³

Mesmo que a missão de Diógenes tenha sido confiada por um deus, não se pode negar que ele próprio tenha tomado a decisão radical de assumir essa forma escandalosa de vida, como testemunho da verdade. Ou seja, o cinismo de Diógenes é uma “certa forma de *parresía*”, de inspiração socrática, ligada intimamente a um modo de vida que ele escolheu e cultivou. É por testemunhar a verdade em seu próprio estilo de vida militante, agressivo e despojado, que Diógenes se tornou a encarnação da vida cínica. Mas, fica a pergunta: estava Diógenes qualificado para dizer a verdade e para anunciar a “verdadeira vida”? Foucault entende que sim, à medida que o cínico propunha mudar o valor da moeda. Essa seria uma tarefa muito cara também a Nietzsche, qual seja, a de transvalorar os valores, de mudar a relação que temos com as normas e leis. Os cínicos foram combatentes, assumiram sua missão como um combate a ser travado em todos os dias, para criticar as leis e costumes vigentes e, com isso, propiciar a mudança dos valores.¹⁴

¹² Foucault desenvolveu análises dos cínicos nos Cursos no Collège de France, de 1981 a 1984, principalmente em *A hermenêutica do sujeito*, *O governo de si e dos outros* e *A coragem da verdade*.

¹³ FOUCAULT, 2014, p. 258.

¹⁴ Cf. FOUCAULT, 2014, p. 200 ss.

Foucault ressalta o caráter singular da militância cínica. Os cínicos assumem sua missão como um combate polêmico e belicoso contra tudo o que tem valor e poder no mundo. O “confronto” de Diógenes com Alexandre, o Grande, e com seu pai, Filipe da Macedônia, ilustram bem essa coragem combativa¹⁵. Também Nietzsche concorda que o cinismo foi um movimento marginal da filosofia antiga, que se destacou por ser um modo de vida centrado na provocação e no escândalo. Foucault nos ajuda a compreender bem como esse modo radical de vida filosófica foi tão valioso não só nos antigos, mas também para os modernos; para o nosso problema: para o espírito livre moderno. Assim, Foucault é um aliado de Nietzsche quando diverge de Epicteto, ao ressaltar que a vida cínica é uma decisão por um modo de vida filosófico, que comporta renúncias voluntárias¹⁶ e a decisão por cunhar novas formas de vida e novos valores.

Podemos, desse modo, retomar a fala do cínico em *A gaia ciência*, melhor informados sobre as tarefas a ele incumbidas.

3. Quem é o moderno Diógenes?

Assumindo a posição do cínico, Nietzsche fala francamente, defendendo o indivíduo dos perigos de uma perda de si na cultura de massa, nos valores da multidão. Vários órgãos, funções orgânicas e membros do cínico falante se revoltam: o pé, o estômago, o coração, a circulação, as vísceras... O pé, em particular, anseia da música “as delícias inerentes ao *bom* andar, caminhar, saltar, dançar”. Nesse contexto de defesa da individualidade singular, o cínico assim fala ao wagneriano:

Seja um pouco mais honesto consigo mesmo: nós não estamos no teatro. No teatro se é honesto apenas enquanto massa; enquanto indivíduo se mente, mente-se para si mesmo. O indivíduo deixa a si mesmo em casa quando vai ao teatro, renuncia ao direito de ter a própria escolha, a própria língua, ao direito a seu gosto, mesmo a sua coragem [...]. (GC 368)

Seria de fato instigante imaginar um “moderno Diógenes” assistindo um drama musical de Wagner. Sem dúvida, ele não sucumbiria à “magia niveladora” da massa, aos encantos dessa unificação com o ‘povo’, com o ‘público’, ao contágio dos valores modernos, como a compaixão e a democracia. Provavelmente, o cínico Diógenes faria uma intervenção

¹⁵ FOUCAULT, 2010b, p. 260.

¹⁶ FOUCAULT, 2010b, p. 311.

escandalosa¹⁷, se estivesse em meio a tal espetáculo. O estômago e os nervos de Nietzsche, no entanto, não suportariam esse espetáculo.

Assumindo e amando o que é necessário, Nietzsche se refugiou estoicamente no silêncio e na solidão. É como se ele interrompesse num certo ponto a fala do cínico para mergulhar no silêncio – e, como um espírito livre agora mais comedido, considerar-se como um dos “últimos estoicos”. Entre as qualidades desse último estoico estão a honestidade e a coragem para construir seu modo próprio de vida.

Sejamos honestos conosco mesmos! Nos tempos de Nietzsche não se acreditava mais que os filósofos receberiam suas missões dos deuses! Assim, tanto Nietzsche quanto Foucault têm uma atitude que poderíamos chamar de neocínica¹⁸. O ateísmo era moeda corrente no modo de vida desses dois filósofos. Nietzsche encontrou a lanterna do cínico Diógenes, para anunciar a morte de Deus. Foucault reinventa a *parresía* dos cínicos, com a coragem de anunciar a morte do homem.

O solitário pensador dirigiu-se mais ao sul, ao gênio alegre dos provençais, à extinta “França do gosto”. Como um novo espírito livre, com novas tarefas, o filósofo solitário alemão recolheu-se como “o mais moderno entre os modernos”, que se sentia acolhido numa França que só existia como um passado vivo para ele e para alguns espíritos raros. É com essa atitude que ele diagnostica o agravamento das doenças do homem moderno, ao mesmo tempo em que propõe novas artes de afirmação de si mesmo.

Para meu propósito de uma crítica imanente¹⁹ ao vínculo estabelecido entre arte moderna e niilismo no pensamento tardio de Nietzsche, considero muito relevante a aproximação feita por Foucault do cinismo com a arte moderna. Em minha segunda incursão

¹⁷ Daniel Carvalho aponta, com perspicácia, uma possível intervenção cínica tardia de Nietzsche contra a “teatrocracia” do velho mago e sedutor Richard Wagner, que aparece no Pós-Escrito de *O caso Wagner*. “ – É preciso ser cínico para não se deixar seduzir; é preciso ser capaz de morder, para não cair em adoração. Muito bem, velho sedutor! O cínico te adverte – *cave canem...*” (CW Pós-escrito). A “mordida cínica”, segundo Daniel, seria uma forma de Nietzsche atacar a *décadence* de seu tempo (cf. CARVALHO, 2012, p. 5 ss.). Não esqueçamos que Wagner morreu no início de 1883 e que as críticas de Nietzsche ao “velho saqueador” e “velho Minotauro” são de 1888. Efetivamente, em 1876 Nietzsche não promoveu nenhum escândalo cínico em Bayreuth, quando a “teatrocracia” de Wagner atingia⁸⁷ seu ápice.

¹⁸ Ernani Chaves vê em Foucault e em Sloterdijk uma reabilitação do cinismo antigo. À diferença de Foucault, que via em Baudelaire uma figura emblemática para a reabilitação desses impulsos cínicos, Sloterdijk retrocede ao jovem Goethe e ao *Sturm und Drang*, como formas de um “neo-cinismo impetuoso”. Importa, na abordagem de Ernani Chaves, a proposição de novas formas de fazer filosófico, entre as quais estaria a de Nietzsche. Cf. CHAVES, 2013, p. 125 – 129.

¹⁹ Trato da crítica imanente no sentido específico empregado por W. Müller-Lauter, enquanto esforço por “compreender um pensador em seus esforços próprios, mesmo quando se quer observá-lo de pontos de vista exteriores” (MÜLLER-LAUTER, 2011, p. 24). Concordo também com Müller-Lauter que a crítica imanente sempre será conduzida por algum tipo de pré-compreensão (em nosso caso, as análises do cinismo de Foucault). Entretanto, essas compreensões prévias ou externas são “corrigidas”, reconfiguradas no confronto com os textos de Nietzsche, que são propriamente o objeto da crítica.

nietzschiana, mostrarei o que Nietzsche pôs a perder com sua fixação exagerada na figura de Wagner como *décadent*, aproximando-o a Baudelaire, como tipos modernos salientes de decadência fisiológica. Refiro-me cinicamente ao reducionismo de Nietzsche em ver e ampliar os traços pessimistas e decadentes de Baudelaire, sem considerar devidamente a liberdade artística do espírito desse maldito tão interessante. Uma perda lamentável para o espírito livre nietzschiano! Quero, assim, preparar o solo para a crítica imanente ao Nietzsche tardio.

Concordo com Foucault, no sentido de que a arte moderna foi um “veículo” muito importante do modo de ser cínico, no modo como articulou o estilo de vida com a manifestação da verdade, por meio do escândalo e da afronta. É algo que escapou a Nietzsche, visto que ele não vê esse potencial subversivo e libertador na arte moderna, à medida que a subsume ao niilismo e à decadência fisiológica. Ou seja, Nietzsche ficou tão obcecado em inserir Baudelaire no niilismo da arte do século XIX, que não conseguiu detectar na vida desse artista singular do século XIX a libertação do espírito das amarras morais dessa época. Quanto mais Nietzsche enfatiza os traços niilistas de Baudelaire, mais ele empalidece os caracteres cínicos deste artista e pensador da modernidade.

A ‘vida de artista’ constituiu algo “totalmente singular”, desde o final do século XVIII. Essa convicção de que o artista tem – de ter uma vida singular, furtando-se corajosamente às convenções sociais, é uma construção do Romantismo. É um tema que Foucault não desenvolve, pois analisa outras fontes Nietzsche, por sua vez, simplesmente se furta a essa valoração positiva do movimento romântico, por estar obcecado em ver nele um pessimismo da fraqueza, um “suspiro niilista”, cujo último rebento seria R. Wagner²⁰.

Em que consiste propriamente a vida de artista no século XIX? Foucault aponta dois princípios básicos:

Primeiro, a arte é capaz de dar à existência uma forma em ruptura com toda outra, uma forma que é a da verdadeira vida. E, depois, outro princípio: se ela tem a forma da verdadeira vida, a vida, em contrapartida, é a caução de que toda obra, que se enraíza nela e a partir dela, pertence à dinastia e ao domínio da arte. Creio que essa ideia da vida de artista como condição da obra de arte [...] é uma maneira de retomar, sob uma outra luz [...] esse princípio cínico da vida como manifestação de ruptura escandalosa, pela qual a verdade vem à tona, se manifesta e toma corpo.²¹

É muito promissora essa retomada do modo de vida cínico a partir da arte moderna. O modo de vida do artista moderno é condição para sua obra de arte: a “ruptura escandalosa”

²⁰ Entretanto, foram os Românticos (alemães, principalmente) do final do século XVIII e do início do século XIX, que criaram uma nova forma de vida artística, na perspectiva de uma estetização total da existência e do mundo. Os irmãos Schlegel, Novalis, E.T.A. Hoffmann e Lord Byron são nomes representativos desse movimento romântico. E os românticos foram também os que consolidaram a boemia e a vagabundagem como traços importantes nesse modo singular de vida artístico.

²¹ FOUCAULT, 2014, p. 164.

aparece tanto em seu modo de vida quanto em sua arte. Além disso, Foucault vê nas artes modernas (pintura, música, literatura) um outro elo forte com o cinismo: a arte moderna visa a um desnudamento e desmascaramento da realidade, um movimento de “redução ao elementar da existência”. É nesse ponto que Foucault destaca três artistas, literatos e poetas do século XIX: Baudelaire, Flaubert e Manet. Esses três autores foram magistrais na arte de expressar aquilo que estava soterrado na cultura europeia. O grande escândalo que as obras desses autores causaram se deve ao seu antiplatonismo (não mais imitar o real), que se insurge como arte: “a arte como lugar de irrupção do elementar, desnudamento da experiência”²².

“A arte moderna é o cinismo na cultura, é o cinismo da cultura voltada contra ela mesma”²³. Foucault conclui suas considerações sobre a vida de artista, afirmando que é no domínio da arte que se concentram as formas “mais intensas” do dizer-a-verdade corajoso. Entretanto, não há como se furtar de uma conclusão cética, tão dolorosa e efetiva também em nosso tenso século XXI, a saber: a da incompatibilidade entre o *ethos* próprio da arte moderna e o *ethos* específico da prática política. A meu ver, a ênfase foucaultiana na vida de artista é um modo de tentar salvar o cerne do modo de vida cínico, com promissoras perspectivas de atualizar o cinismo nas práticas e lutas de resistência contemporâneas, especialmente em relação à experiência sexual. É uma perspectiva muito fecunda, como bem apontou Ernani Chaves:

Eis, portanto, a primeira consequência que se pode tirar da relação entre o cinismo e a arte moderna: a despatologização das condutas sexuais escandalosas, o comportamento sexual transgressor como modo de vida, como experiência com os limites do próprio corpo e não como sintoma de um distúrbio mental ou de uma perversão²⁴.

Nietzsche trava uma outra luta, contra o niilismo moral e sua contaminação por todas as esferas valorativas da modernidade. Nesse sentido, ele procede a uma patologização dos tipos artísticos de Baudelaire e Wagner, que seriam sintomas de uma decadência fisiológica, a assumir proporções de uma epidemia niilista na arte da segunda metade do século XIX. Essa valoração nietzschiana da arte moderna, no entanto, é sintomática! É sintoma de que ele não quer se aliar a um movimento vigoroso, cujo centro era *la beau Paris*, a capital do século

²² FOUCAULT, 2014, p. 165.

²³ FOUCAULT, 2014, p. 165.

²⁴ CHAVES, 2013, p. 83.

XIX²⁵... Para ingressar num âmbito de investigação em que quase tudo é subsumido no sorvedouro da decadência fisiológica, inclusive a arte de Baudelaire.

4. Baudelaire, o cinismo e a *décadence*

As considerações de Nietzsche sobre Baudelaire são desenvolvidas a partir de 1884²⁶. Nietzsche não hesita em patologizar Baudelaire, ao aproximá-lo do espírito e do gosto alemão. Antes de mais nada, Baudelaire seria aparentado a Schopenhauer, quando compreende a moral como *désinteressent*²⁷. Mas é em sua “ligação perigosa” com Wagner, que Baudelaire se torna “inteiramente alemão” (*ganz deutsch*). Nesse sentido, o que mais interessa a Nietzsche a partir de 1885, quando ele começa a se dedicar intensamente ao niilismo, é tratar Baudelaire como “intérprete de Wagner”²⁸. Assim, o filósofo solitário reduz Baudelaire a “uma espécie de Wagner sem música”, mas dominado pelo gosto e sentimentos românticos alemães²⁹.

É interessante notar que quando Nietzsche mantém o olhar aguçado, ele admite que Baudelaire é completamente alemão, “exceto um certo adoecimento hiper-erótico, que cheira a Paris” (FP 1885 34[21]). Justamente esse *flâneur* parisiense, com seu modo próprio de vida, é que Nietzsche deixa em segundo plano, para ressaltar os traços pessimistas, decadentes e niilistas. Assim, o “anfíbio” Baudelaire³⁰, que até certo ponto era tanto parisiense quanto alemão, é possuído pelo *deutscher Gemüt*, pela “melodia infinita”, pelo “lamento de gatos”

²⁵ Não posso ocultar aqui a necessidade de fazer uma incursão pelas análises de W. Benjamin, sobre Baudelaire e a modernidade. Mas isso será abordado em pesquisas futuras, com perspectivas de interlocução com Ernani Chaves.

²⁶ Lembremos que Nietzsche leu o livro de Paul Bourget, *Essais de psychologie contemporaine*, ainda em 1883. Bourget desenvolve nesta obra longas análises sobre a *décadence* e o pessimismo em Baudelaire.

²⁷ Cf. FP 1884 25[178]). Baudelaire comungaria com Schopenhauer também a “maldição à volúpia” e a censura ao egoísmo.

²⁸ Cf. FP 1885 34[166].

²⁹ Com essa questionável valoração, ele tenta compreender o sentido das críticas de Baudelaire a Victor Hugo, como um “asno com gênio”. Cf. FP 1885 24[45].

³⁰ Giuliano Campioni abordou as análises da decadência de Paul Bourget em sua reconstituição do “Nietzsche francês”. Segundo Campioni, tanto Nietzsche quanto Bourget consideravam Paris, até mesmo a vida de artista parisiense, como “o centro da *décadence*”. Assim, Nietzsche teria interesse em vivissecionar os artistas da *décadence*, tomando distância desses tipos decadentes, ao eleger a “*Provence* como centro da vida ascendente” Cf. CAMPIONI, 2009, P. 297. Já Scarlett Marton tratou do impacto do pensamento de Nietzsche no cenário filosófico, cultural e literário francês no final do século XIX e no século XX, enfatizando o grande anseio de Nietzsche de ser lido na França. Em oposição ao filisteísmo cultural alemão, Nietzsche se sentia próximo aos franceses de cultura elevada. Quando trata do movimento *l'art pour l'art* e da decadência ligada ao wagnerianismo, Marton não trata da figura de Baudelaire. (Cf. MARTON, 2009, p. 18-22). Entendo que essas duas interpretações, mesmo abordando aspectos relevantes da recepção e das incursões francesas de Nietzsche, não abordam diretamente a falta de consideração de Nietzsche pela vida de artista na França da segunda metade do século XIX, nela incluída Baudelaire. Sem dúvida, são valiosos os esforços de tratar da relação de Nietzsche com a França do gosto e com o espírito latino. De minha parte, considero Nietzsche um Alemão Solitário que ensaiou por uma época ser um Francês Provençal. Pois não podemos esquecer a riqueza cultural e artística alemã do século XVIII e XIX, que não se reduziu a um “filisteísmo cultural”. E Nietzsche é um herdeiro problemático dessa tradição cultural!

romântico (FP 1885 38[5]). Se Nietzsche exagera o que há de Wagner em Baudelaire, é porque ele quer enfatizar o que há de decadência³¹ nesses tão distintos modernos, a saber, os sintomas pessimistas e niilistas, a ruminação de absurdos morais e pessimistas.

Essa valoração niilista de Baudelaire é ainda mais ressaltada nos fragmentos póstumos de 1887 e 1888³². Por um lado, Nietzsche valoriza vagos traços cínicos em Baudelaire³³, o qual, juntamente com Flaubert e os irmãos Goncourt, tinha dificuldade de se livrar dos banqueiros e da *police correctionnelle*. Por outro lado, e isso é mais decisivo, Baudelaire estaria bem próximo de Tolstói, Dostoiévski, Schopenhauer, e de outros cristãos e niilistas, ao valorizar a “grande compaixão”, a volúpia da humildade, a tristeza que habita o amor³⁴.

Em uma carta a Heinrich Köselitz, de 26 de fevereiro de 1888, Nietzsche lamenta que Wagner não tenha conseguido se encontrar com Baudelaire³⁵. Os dois experimentados psicólogos da *décadence* seriam espíritos fundamentalmente aparentados, com a mesma sensibilidade romântica. Mas o “bizarro e três quartos louco” Baudelaire, o “poeta das *Fleurs du mal*”, não consistiria tanto no “libertino, místico e satânico”, próprios de sua obra e vida, mas sobretudo no que seria wagneriano, com seu estilo dramático desprezível, com sua música destruidora de nervos.

Essa carta reforça a suspeita que quero aqui inserir em minha crítica imanente: Nietzsche abandonou o espírito livre em seu pensamento, com sua obsessão investigativa por

³¹ No Prólogo de *O caso Wagner* Nietzsche destaca seu interesse profundo pelo “problema da *décadence*” em Wagner, pelos “sinais de declínio”, pelos traços morais-niilistas que se manifestaram nos filósofos e artistas da *décadence* modernos (cf. CW Prólogo). Apesar de patologizar Richard Wagner e de afirmar que ele se curou dessa doença que foi Wagner, ele não associa nessa obra Wagner a Baudelaire. Mas a compreensão de “artista da *décadence*” aplica-se tanto a Wagner quanto a Baudelaire, como se expressam nos fragmentos póstumos desse período.

³² O cinismo retorna com ímpeto destruidor nos escritos de Nietzsche a partir de maio de 1888. Não apenas na *parrhesia* (franco falar, liberdade da palavra), mas principalmente na tarefa de criticar e transvalorar valores e na decisão de Nietzsche de atacar o cristianismo e os instintos niilistas dos modernos. Para uma compreensão do cinismo nos escritos tardios de Nietzsche, confira CARVALHO, 2012, p. 5 s. Daniel Carvalho, contudo, não aborda Foucault em relação à *parrhesia* e a equiparação da desfiguração cínica da moeda com a crítica e transvaloração dos valores. Não é o lugar aqui para aprofundar o novo significado que o cinismo assume nos últimos meses de produção filosófica nietzschiana, em relação ao niilismo e à transvaloração dos valores. Coloco apenas a suspeita de que, quanto mais Nietzsche quer destruir o mundo dos valores e da civilização ocidental, mais ele se afasta da filosofia do espírito livre, para assumir o aspecto particular de um cão enfurecido, de um cínico ensandecido.

³³ Ernani Chaves afirma que há vários intérpretes que tratam do cinismo em Foucault, principalmente a partir do poema “Une Charogne” (“Uma carcaça”), de *Fleurs du Mal*. Para Ernani, contudo, seria mais instigante e promissor investigar a relação entre a obra, a vida e o gesto transgressor, a partir da interpretação que W. Benjamin fez de Baudelaire. Cf. CHAVES, 2013, p. 86s.

³⁴ Cf. FP 1887 11[159]; 11[174] e 11[183].

³⁵ Cf. KSB 8, p. 262-265. Trata-se de uma carta de Wagner a Baudelaire, que foi publicada em abril de 1861, na *Revue européenne*.

ampliar os traços da *décadence*³⁶ de Wagner em proeminentes expressões artísticas do século XIX. O caso Baudelaire é exemplar! Critico a afirmação de Nietzsche, de que “Baudelaire é sobretudo wagneriano”³⁷. Não! Baudelaire é principalmente o poeta, ensaísta e pensador do século XIX, um excêntrico libertino, místico e ‘satânico’. E também um exímio analista da *décadence* e, em certo sentido, cínico!

Irônica e cinicamente coloco a perspectiva de investigar o “poeta das *Flores do mal*” [no interior dos textos nietzschianos] como cínico e espírito livre, que afrontou os costumes e convenções de seu tempo. Faltou a Nietzsche liberdade de espírito para perceber que Baudelaire era muito distinto de Wagner, mesmo quando faz o elogio ao músico dramático alemão. O entrelaçamento entre amor, volúpia, ‘demoníaco’, crueldade e dor vão muito além de Wagner e de Sainte-Beuve³⁸. Assim, o artista e analista da modernidade Baudelaire, poderia ter reforçado o vínculo do espírito livre com o cínico na filosofia e na vida de Nietzsche. Mas não foi esse o caminho que o filósofo alemão encetou. Quero dizer que essa aproximação de Baudelaire a Wagner pelo viés do niilismo e da *décadence* paralisou a filosofia de espírito livre nietzschiana. Mas abriu outros caminhos filosóficos no ano de 1888, último ano de sua produção filosófica.

* * *

O filósofo solitário alemão não valorizou a arte moderna (do século XIX) como manifestação escandalosa cínica, mas ainda vê na arte trágica grega a forma mais triunfante de afirmação da vida. O que conta nessa perspectiva trágica é impulsionar um contramovimento ao niilismo moral e à supervalorização da verdade. Para Nietzsche, a arte é a “santificação” das mentiras e das ilusões. Através da arte e das formas artísticas de vida, o ser humano conseguiria transfigurar os sofrimentos inerentes à sua existência. Para isso, o artista teria de ser honesto o bastante, para admitir que não está mais preocupado com a verdade, mas sim com a afirmação artística da vida.

³⁶ Com seriedade, distância e determinação, Nietzsche compreende Wagner como “*artista da decadence*” em *O caso Wagner*: “Estou longe de olhar passivamente, enquanto esse *décadent* nos estraga a saúde – e a música, além disso! Wagner é realmente um ser humano? Não seria antes uma doença? [...] Um típico *décadent*, que se sente necessário com seu gosto corrompido, que o reivindica como um gosto superior, que sabe pôr em relevo sua corrupção, como lei, como progresso, como realização” (CW 5). Nesse parágrafo, Nietzsche descreve pelo viés fisiológico e psicólogo o “caráter proteiforme” da degenerescência de Wagner. Wagner seria uma neurose, um caso muito interessante de “adoecimento geral” e de superexcitação nervosa.

³⁷ Como é expresso também em EH Por que sou tão esperto 5.

³⁸ Em dois póstumos de 1887/1888 Nietzsche afirma que Baudelaire seria “dependente de Sainte-Beuve”, da obra *Volupté. L’histoire d’Amaury*. Cf. FP 1887 11[232] e 11[296].

Enquanto ainda cultivava o espírito livre, com novas tarefas, o filósofo solitário recolheu-se como “o mais moderno entre os modernos”, que se sentia acolhido numa França que só existia como um passado vivo para ele e para alguns espíritos raros. Mas à medida que ele se concentrou no diagnóstico do agravamento das doenças do homem moderno, ele propôs novas lutas, para as quais ele dispensou as figuras do espírito livre.

A fixidez de Nietzsche em aproximar Baudelaire de R. Wagner, como fisiologicamente decadentes impossibilitou-o de valorizar que há de afirmativo e de ativamente niilista na arte de Baudelaire, em seus elementos cínicos. Nietzsche poderia ter aliado ao gênio alegre e solar dos provençais o gênio melancólico, cínico e artístico de Baudelaire, para ter uma posição mais livre (como espírito livre), como bom europeu, em seu tempo. O fato de que ele não o tenha feito, não quer dizer que isso não possa ser feito.

Referências bibliográficas

- ANSELL-PEARSON, K. “True to the Earth: Nietzsche’s Epicurean Care of Self and World”, In: *Nietzsche’s Therapeutic Teaching*. Ed. Por H. Hutter e E. Friedland. Londres: Bloombury, 2013, p. 97-116.
- ARALDI, Clademir L. *Nilismo, Criação, Aniquilamento. Nietzsche e a filosofia dos extremos*. Col. Sendas & Veredas. São Paulo: Discurso Editorial; Ijuí: Ed. UNIJUI, 2004.
- CAMPIONI, Giuliano. *Der französische Nietzsche*. Berlim: de Gruyter, 2009.
- CARVALHO, Daniel F. “Nietzsche e a lanterna de Diógenes”. *Artefilosofia*, Ouro Preto, n. 13, dezembro de 2012, p. 3-16. Disponível em: <https://www.periodicos.ufop.br/pp/index.php/raf/article/view/557>
- CHAVES, Ernani. *Foucault e a verdade cínica*. Campinas: Editora PHI, 2013.
- D’IORIO, Paolo. *Le voyage de Nietzsche à Sorrente*. Paris: CNRS Éd., 2012.
- FOUCAULT, Michel. *A coragem da verdade. Curso no Collège de France (1983-1984)*. São Paulo: Martins Fontes, 2014.
- FOUCAULT, Michel. *A hermenêutica do sujeito. Curso no Collège de France (1981-1982)*. 3. ed. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2010a.
- FOUCAULT, Michel. *O governo de si e dos outros. Curso no Collège de France (1982-3)*. São Paulo: Martins Fontes, 2010b.
- MARTON, Scarlett (org.). *Nietzsche. Um “francês” entre franceses*. Col. Sendas & Veredas. São Paulo: Editora Barcarolla / Discurso Editorial, 2009.

MÜLLER-LAUTER, Wolfgang. *Nietzsche. Sua filosofia dos antagonismos e os antagonismos de sua filosofia*. Trad. por Clademir Araldi. São Paulo: Editora UNIFESP, 2011.

NIETZSCHE, F. W. *A gaia ciência*. Trad. de Paulo C. de Souza. São Paulo, Companhia das Letras, 2001.

NIETZSCHE, F. W. *A genealogia da moral*. Trad. de Paulo C. de Souza. São Paulo, Companhia das Letras, 1998.

NIETZSCHE, F. W. *Além do Bem e do Mal. Prelúdio a uma Filosofia do Futuro*. Trad. de Paulo C. de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 1992.

NIETZSCHE, F. W. *Humano, demasiado humano II*. Trad. de Paulo C. de Souza. São Paulo, Companhia das Letras, 2011.

NIETZSCHE, F. W. *Aurora*. Trad. de Paulo C. de Souza. São Paulo, Companhia das Letras, 2004.

NIETZSCHE, F. W. *Humano, demasiado humano*. Trad. de Paulo C. de Souza. São Paulo, Companhia das Letras, 2000.

NIETZSCHE, F. W. *O caso Wagner. Um problema para músicos*. Trad. de Paulo C. de Souza. São Paulo, Companhia das Letras, 1999.

NIETZSCHE, F. W. *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe (KSA)*. 15 vols. Organizada por Giorgio Colli e Mazzino Montinari. Berlim: de Gruyter, 1988.

NIETZSCHE, F. W. *Sämtliche Briefe. Kritische Studienausgabe (KSB)*. 8 vols. Organizada por Giorgio Colli e Mazzino Montinari. Berlim: de Gruyter, 1986.