

Um jardim para os espíritos livres: usos estratégicos do epicurismo na filosofia intermediária de Nietzsche

Oscar Augusto Rocha Santos¹

Resumo: De maneira geral, trata-se de um estudo sobre a presença do pensador grego Epicuro em momentos estratégicos da obra filosófica de Nietzsche. Mais especificamente, o objetivo do artigo é oferecer um conjunto de hipóteses acerca dos motivos que possam ter levado Nietzsche a recorrer ao epicurismo durante o período intermediário de sua obra (1878-1882), quando ele estava particularmente interessado em desenvolver uma nova forma de vida filosófica para os espíritos livres.

Abstract: This is a study about the presence of the Greek thinker Epicurus at key moments of Nietzsche's philosophical work. More specifically, the aim of this paper is to provide a set of assumptions about the reasons that may have led Nietzsche to resort to Epicureanism during his so-called middle period (1878-1882), when he was therefore especially interested in developing a new way of philosophical life for the free spirits.

Introdução

No texto seguinte² apresentarei algumas considerações gerais sobre a presença de Epicuro em momentos estratégicos da obra filosófica de Nietzsche. Mais especificamente, meu objetivo é oferecer um conjunto de hipóteses acerca dos motivos que possam ter levado Nietzsche a recorrer ao epicurismo no início do período intermediário de sua obra, quando o interessava então a formulação de uma nova proposta de vida filosófica centrada na liberdade de espírito³. Vale dizer ainda que uma segunda expectativa que tenho com relação a este estudo é de que ele possa funcionar pessoalmente como uma espécie de experimentação metodológica, ou ainda como uma tentativa de aplicar certos parâmetros da interpretação filosófica ao caso específico da relação de Nietzsche com o epicurismo.

De maneira geral, pode-se dizer que a pesquisa Nietzsche⁴ atualmente dispõe de duas maneiras distintas – porém não excludentes – de procedimento investigativo: por

¹ Mestre em filosofia pela Universidade Federal de Minas Gerais e membro do Grupo Nietzsche da UFMG. Atualmente se dedica à pesquisa de doutorado na mesma instituição, tendo como tema as relações de Nietzsche com a tradição utilitarista. E-mail: filoscar@yahoo.com.br.

² Este trabalho, salvo poucas modificações, foi apresentado no seminário *Tradição e Ruptura: Nietzsche e os Gregos*, ocorrido em Maio de 2012, na UFMG, em uma promoção conjunta do GRUNIE (Grupo Nietzsche – FAFICH/UFMG), do NEAM (Núcleo de Estudos Antigos e Medievais – FALE/UFMG) e do PRAGMA (Programa de Estudos em Filosofia Antiga – UFRJ).

³ Sigo aqui a já quase canônica tripartição da obra nietzschiana em um *período de juventude* (abarcando desde seus primeiros escritos até a última das quatro Extemporâneas lançada em 1876), um *período intermediário* (de 1878 a 1882) e um *período de maturidade* (do *Zaratustra* até os últimos escritos de 1888). Por um viés distinto, pode-se ainda tomar a obra de Nietzsche a partir de seus temas centrais, respectivamente, a *metafísica de artista*, o *espírito livre* e a *transvaloração dos valores*.

⁴ Para uma melhor apresentação e discussão dessa problemática: LOPES, 2012.

um lado, temos o que se pode chamar de leitura imanente das obras de Nietzsche, na qual se busca elucidar determinados conceitos ou encadeamentos de conceitos a partir exclusivamente da análise dos textos publicados pelo autor, o que implica em claras restrições quanto à legitimidade do recurso tanto à sua obra não publicada, quanto ao seu vasto epistolário⁵; diferentemente deste primeiro modelo, temos à disposição um segundo modo de investigação, por sua vez fundado na consideração e na análise do contexto intelectual no qual o autor se encontrava ao elaborar determinadas teses, o que demanda um cuidado especial com relação às leituras ou fontes que Nietzsche frequentou, assim como aos debates intelectuais nos quais ele buscava se inserir, o que sugere conseqüentemente certo contraponto biográfico – algo que de modo algum me parece estranho ao próprio modelo nietzschiano de investigação, na medida em que este explora a impossibilidade de uma filosofia se apresentar completamente desvinculada da personalidade e do caráter de seu autor. Mesmo que os filósofos usem máscaras, em suas ideias e valores sempre resta algum indício de sua personalidade, algum traço de suas próprias vivências.

Sendo assim, me parece ficar evidente ao menos duas vantagens da opção contextualizada para entendermos a relação de Nietzsche com Epicuro: primeiramente, por demonstrar uma maior eficácia em lidar com a prática nietzschiana de aderir circunstancialmente a certas teses e argumentos disponíveis na tradição filosófica, de modo a fazer um uso instrumental dos mesmos na promoção de valores devidamente adequados aos compromissos específicos dos diferentes modelos de vida contemplativa analisados e apresentados pelo filósofo ao longo de sua obra. Além disso, tendo em vista as inegáveis oscilações na maneira como Nietzsche avaliou e conseqüentemente promoveu ou combateu determinadas teses filosóficas – como me parece ser o caso de certos aspectos do epicurismo – este tipo de exame nos traria o ganho de permitir avançar hipóteses de leitura que eventualmente desfaçam aparentes contradições, desde que ponderadas a partir das intenções argumentativas do filósofo. Enfim, feitas estas primeiras observações, e tendo então determinado meu ponto de partida, posso agora apresentar o que efetivamente pretendo aqui discutir, ou seja, os usos estratégicos que Nietzsche faz do epicurismo em diferentes momentos de sua trajetória intelectual.

Os “Epicuros” de Nietzsche

Ao observarmos a já famosa tabela de valorações organizada pelo pesquisador sueco Thomas Brobjer⁶, na qual este se propõe a fazer um levantamento de todas as menções que Nietzsche faz a figuras importantes da história da cultura ocidental, nos deparamos com algo de certo modo surpreendente. Neste levantamento, Epicuro aparece à frente de Heráclito, Demócrito e Parmênides como o terceiro filósofo da antiguidade mais mencionado por Nietzsche em sua obra publicada, ficando atrás apenas de Platão e Sócrates. Este dado puramente estatístico demonstra apenas o quão frequente foi o diálogo de Nietzsche com Epicuro sem, no entanto, que daí decorra algo de conclusivo acerca de seu grau de importância ou mesmo de influência. De qualquer

⁵ Como este não é o caso aqui, me adianto esclarecendo que as referências à obra não publicada de Nietzsche, bem como ao seu epistolário, seguem a versão digital, organizada por Paolo D'Iorio, da edição crítica completa editada por Giorgio Colli eazzino Montinari. Creio que esta seja a maneira mais “democrática” de se fazer estas referências, dada sua disponibilidade e facilidade de acesso. Devo ainda acrescentar que as eventuais traduções que constam neste trabalho não seriam possíveis sem a inestimável ajuda de meu amigo e colega de estudos nietzschianos, William Mattioli.

⁶ Cf. BROBJER, Apêndix 2-3, 1995.

maneira, mesmo sem buscar qualquer aproximação do problema de como Nietzsche valorou Epicuro, ou seja, se Nietzsche avaliou Epicuro e sua filosofia positivamente ou negativamente, ao menos um primeiro ponto me parece ser pressuposto para o bom entendimento da questão: Epicuro foi definitivamente um interlocutor privilegiado nos diálogos que Nietzsche manteve com a filosofia grega antiga. Ao menos é isso o que sugere o último aforismo de *Opiniões e Sentenças Diversas*, onde Nietzsche enumera em quatro pares quais seriam seus interlocutores privilegiados, aqueles com quem gostaria de se por em diálogo caso lhe fosse permitida, assim como foi a Ulisses, uma descida ao Hades: são eles Epicuro e Montaigne, Goethe e Spinoza, Platão e Rousseau, Pascal e Schopenhauer⁷. Estes oito indivíduos são aqueles aos quais, em vida e em pensamento, Nietzsche pretende contrapor suas próprias ideias, seja para afirmá-las, seja para negá-las, o que de todo modo os coloca em uma posição diferenciada em relação ao restante da tradição.

Conforme pretendo aqui expor, no caso específico de Epicuro, a situação se dá exatamente nestes termos, isto é, às vezes Nietzsche parece dizer “sim” ao filósofo do Jardim, sobretudo nos dois volumes de *Humano, Demasiado Humano*, onde se nota um especial interesse pelas escolas alexandrinas e suas propostas de uma filosofia terapêutica, pensada essencialmente como a prescrição de um modo específico de vida; entretanto, já em sua obra de maturidade, muitas vezes Nietzsche parece dizer “não” ao epicurismo, o acusando de ser uma espécie de cristianismo *avant la lettre*, uma doutrina de redenção para decadentes e sofredores.

Esta oscilação no modo como Nietzsche avaliou e fez uso das principais teses éticas do epicurismo não é de modo algum difícil de ser notada, tratando-se, portanto, de algo já destacado e analisado por diferentes pesquisadores atentos à questão. No meu caso, tive como contraponto os trabalhos de Howard Caygill (2006) e Marcin Miłkowski (1998), ambos empenhados em apresentar uma formulação aceitável para a relação um tanto instável de Nietzsche com Epicuro. De todo modo, me furtando a fazer referências esparsas aos dois trabalhos para discussão de seus pormenores, penso poder resumir e aproximar suas posições dizendo que ambos optam pela duplicação do objeto de relação de Nietzsche, de modo que suas diferenças de posicionamento sejam explicadas pela duplicação do sujeito de interlocução – um médico de almas e um herói idílico da transfiguração, um epicurismo vulgar, democrático e proto-utilitarista e outro heróico, fundado na afinidade com o naturalismo, contra a superstição da metafísica normativa.

De todo modo, mesmo havendo méritos indiscutíveis em ambos os trabalhos, eu gostaria de propor uma abordagem relativamente diferente da questão que se enceta a partir de três bases: primeiro, que a estratégia do duplo Epicuro não parece se sustentar, uma vez que Nietzsche não muda seu modo de *entender* o epicurismo, mas tão somente de avaliá-lo; segundo, que esta duplicidade da relação deve ser pensada a partir das diferentes intenções argumentativas de Nietzsche, bem como de seus diferentes projetos e ambições filosóficas; e por fim, que o ponto de virada para estes usos estratégicos que Nietzsche faz do epicurismo coincide com a formulação do princípio do sentimento de poder justamente como alternativa ao hedonismo psicológico. Vamos então por partes.

⁷ Confesso que não conheço nenhum estudo que tenha buscado apresentar uma explicação (ou mesmo interpretação) do porque não dos nomes, mas da escolha dos pares. De todo modo, como Epicuro aparece ao lado de Montaigne, creio que estas ligações não sejam aleatórias. Digo isso tendo em mente a deliberada omissão da figura de Montaigne neste trabalho, talvez por saber que muito deste se reverteria em um estudo da presença do francês nas reflexões nietzschianas, dada a proximidade dos interesses nele suscitados por ambos (Montaigne e Epicuro), principalmente durante o período intermediário de sua obra.

O caso de Epicuro e o cristianismo

Gostaria de começar a apresentar meus argumentos tentando explicar porque defendo a ideia de que Nietzsche não altera, ou ao menos não altera radicalmente, seu modo de entender a filosofia de Epicuro, mas tão somente a reavalia segundo o novo critério de maximização do sentimento de poder. Um primeiro motivo de ordem prática é que se não assumirmos que há certa constância no entendimento que Nietzsche tem de Epicuro, teremos que estar igualmente prontos para apontar em qual das perspectivas o filósofo alemão melhor o compreendeu. Penso aqui o caso do cristianismo como exemplo: ao acatarmos a tese de que Nietzsche mudou radicalmente sua forma de compreender o epicurismo, em qual momento ele estaria mais acertado em sua análise? Quando o vê como um adversário do cristianismo ou quando o vê como seu precursor? Seria concebível que então sustentasse ambas as posições, ou seja, seria possível concebermos o epicurismo como aliado e adversário do cristianismo, ao mesmo tempo? Caso nos inclinemos a dizer que a posição mais tardia deve ter primazia, uma vez que é fruto de revisão e aclaramento de ideias, temos que assumir também que Nietzsche não percebia ou não considerava importante, em suas primeiras análises, a existência de uma forte afinidade entre o epicurismo e o cristianismo, o que não me parece ser o caso. Ao contrário disso, creio haver ao menos duas indicações que nos permitiriam afirmar que a mudança de posição na maturidade não envolve uma nova e mais acertada interpretação do epicurismo, mas antes uma reelaboração dos projetos filosóficos de Nietzsche, o que implica na reavaliação dos usos que vinha fazendo de certas teses de Epicuro. Em outras palavras, penso que seja antes o caso de se dizer que certos aspectos da filosofia de Epicuro são postos à frente, enquanto outros anteriormente privilegiados são deliberadamente deixados de lado, tudo isso segundo as intenções argumentativas que Nietzsche tinha no momento.

Ambas as indicações textuais se encontram no segundo volume de *Humano, Demasiado Humano* – portanto no período em que supostamente Nietzsche não via ou não se importava com as afinidades entre o cristianismo e o epicurismo – sendo uma em *Opiniões e Sentenças Diversas* (§96) e outra em *O Andarilho e sua Sombra* (§7). Na primeira delas, Nietzsche afirma que há no interior do cristianismo uma disposição epicúria [*eine epikureische Gesinnung*] que se traduz na ideia de que Deus somente cobraria dos homens aquilo que eles têm condição de cumprir, ou seja, que a virtude cristã não só é alcançável como frequentemente alcançada. Esta disposição epicúria que Nietzsche destaca nos remete à distinção feita pelo filósofo de Samos entre os desejos que são naturais e os que não são, e entre os naturais, aqueles que são necessários e os que são apenas naturais⁸. Entre os naturais necessários encontram-se os desejos fundamentais para a saúde do corpo, para a serenidade da alma e para a conservação da vida, isto é, todos os desejos que abarcam as condições para se alcançar a vida feliz e bem-aventurada. De todo modo, o mais significativo a se destacar aqui é o que Epicuro fala sobre o valor da autossuficiência ou da autarquia para sua proposta filosófica: ele afirma que os desejos naturais e necessários anteriormente destacados são, por sua natureza, de fácil satisfação, uma vez que se balizam pelo reto conhecimento de tais desejos e pela conseqüente moderação dos apetites. Segundo me parece, a disposição epicúria que Nietzsche percebe no cristianismo é indicada pela semelhança entre a tangível concretização da vida virtuosa a partir de exigências moderadamente

⁸ Cf. DIÓGENES LAÉRCIO, pp. 311-314, 1988.

praticáveis, mas que de todo modo envolve certa ambição de assimilação da figura divina ou da vida abençoada. Epicuro conclui sua *carta sobre a felicidade* justamente com a afirmação de que quem vive segundo seus preceitos é como um deus entre os homens, ou seja, quem busca satisfazer apenas os desejos facilmente realizáveis, aqueles ditos naturais e necessários, que lhe trazem ausência de dor no corpo e de aflição na alma, tem então uma vida abençoada entre os mortais. De maneira semelhante, o cristão que se deixa enganar pela crença de estar efetivamente vivenciando as pretensões cristãs figuradas na perfeição divina – mesmo que se trate de fantasia e imaginação – pode fazer de sua vida terrena uma vida bem-aventurada, de modo que um erro converta em verdade a promessa redentora de Cristo.

A segunda indicação de que Nietzsche já percebia uma manifesta afinidade entre o cristianismo e o epicurismo se encontra em um aforismo de *O Andarilho e sua Sombra*, intitulado “dois meios de consolo”. Ali Epicuro é apresentado como o apaziguador de almas [*der Seelen-Beschwichtiger*] da antiguidade tardia, aquele a quem se deve recorrer sempre que se quiser oferecer consolo aos infelizes, malfeitores, hipocondríacos e moribundos. Mesmo que os meios de consolo atribuídos a Epicuro sejam destacadamente provindos de uma maravilhosa intuição, ou seja, da percepção de que não é absolutamente necessário resolver as questões teóricas derradeiras e extremas para tranquilizar o coração e viver a vida plenamente, ainda assim estes meios de consolo têm como alvo os sofredores e decadentes. Deixando aqui de lado provisoriamente a questão das intenções argumentativas de Nietzsche – isto é, sua intenção de fomentar um tipo de vida filosófica dedicada ao cuidado com as coisas mais próximas e suas consequentes implicações – me parece incontornável a conclusão de que o epicurismo é desde então apresentado como uma doutrina voltada para sofredores e decadentes, algo que será mais tarde evocado por Nietzsche justamente para demonstrar sua afinidade com o cristianismo.

E é exatamente em um desses momentos posteriores nos quais Nietzsche recorre à proximidade entre epicurismo e cristianismo que se encontra a principal objeção à ideia de que Nietzsche não altera profundamente seu entendimento de Epicuro. Trata-se de um aforismo do livro cinco da *Gaia Ciência* (§370), portanto pertencente ao período de maturidade do pensamento nietzschiano, e que tem como intenção responder à pergunta: o que é o romantismo? Segundo Nietzsche, o romantismo é uma característica essencialmente encontrada tanto na filosofia de Schopenhauer, quanto na música de Wagner, de modo que estes dois se apresentem, no âmbito do conhecimento e da arte, como resposta aos anseios daqueles que sofrem de *empobrecimento de vida*. Estes sofredores, segundo Nietzsche, necessitam de brandura, de paz e bondade, de um deus salvador, da lógica, de tudo que tranquiliza e afasta o medo, em suma, de otimismo. Nesse sentido, diz Nietzsche: “aprendi gradualmente a entender Epicuro, o oposto de um pessimista dionisíaco, assim como o ‘cristão’, que na realidade é somente uma espécie de epicúrio, e como este, essencialmente um romântico”. Ora, aqui Nietzsche declara abertamente que seu aprendizado sobre Epicuro foi gradual, e que seu ápice coincide com o entendimento do quanto este é próximo do cristianismo, ou mais especificamente, do tipo de indivíduo ao qual serve esta espécie de doutrina: àqueles que sofrem de empobrecimento de vida, aos decadentes.

De todo modo, o que me parece importante aqui ressaltar é o clima de autocrítica que permeia o aforismo. Nietzsche fala da compreensão errada que teve do romantismo em sua juventude, de sua infeliz adesão à filosofia schopenhaueriana e aos projetos musicais de Wagner como se tratando de algo superado, como algo já revisado e corrigido. Do mesmo modo Nietzsche parece querer deixar claro que agora compreende

o quão próximo do cristianismo sempre esteve Epicuro, como se isso não tivesse sido notado por ele antes. Minha suspeita aqui é de que Nietzsche esteja realmente interessado em demarcar seu rompimento com os projetos de juventude, mas também com a formulação de um ideal de vida filosófica centrado no cuidado com as coisas mais próximas, no cultivo de si mesmo, na moderação dos afetos e na indiferença em relação às questões últimas da metafísica. Além disso, se tomarmos o caso de Schopenhauer como referência, poderemos antever mais um motivo para que se pense dessa maneira.

Atualmente se considera como bastante evidente o fato de que Nietzsche já era, desde o final da década de sessenta, suficientemente atento a certos pontos de inconsistência da metafísica schopenhaueriana, mas sem que de todo modo chegasse a os sobrepor às vantagens edificantes que bem serviam a seus projetos filosóficos de então⁹. Assim, ao contrário do que Nietzsche parece querer indicar no aforismo da *Gaia Ciência*, o que se dá não é um incremento ou uma correção em seu modo de compreender Schopenhauer, mas antes uma mudança do critério segundo o qual este é avaliado e conseqüentemente avalizado ou não. Hipoteticamente, penso que o mesmo possa se aplicar a Epicuro, ou seja, não creio que Nietzsche tenha realmente aperfeiçoado gradualmente seu entendimento de Epicuro, mas antes que tenha alterado o critério segundo o qual este foi avaliado: a perspectiva dinâmica de maximização do sentimento de poder será determinante na revisão de ambos os casos. De qualquer maneira, creio que ao discutir o próximo ponto de meu argumento esta hipótese ganhará maior plausibilidade, reduzindo minha pretensão neste momento a apenas destacar que as tentativas de se explicar as nuances da relação de Nietzsche com Epicuro a partir de um suposto entendimento mais preciso do epicurismo e daí uma postura mais crítica em relação ao mesmo, me parecem não se sustentar se observadas a partir das duas passagens de *Humano, Demasiado Humano* anteriormente destacadas, o que por sua vez indica a necessidade de se buscar este entendimento a partir um horizonte diferente.

Este novo horizonte que pretendo explorar, e que já foi anteriormente mencionado, é aquele que se pauta nas intenções argumentativas de Nietzsche, de

⁹ Segundo Rogério Lopes, “As críticas a Schopenhauer formuladas por Rudolf Haym (1821-1901) em seu longo ensaio sobre o filósofo publicado no ano de 1864 despertaram aos poucos em Nietzsche a consciência da necessidade de submeter o sistema schopenhaueriano a uma reforma destinada inicialmente a consumo próprio. A leitura de Haym deve ter tido lugar imediatamente após a descoberta de Schopenhauer por Nietzsche, conforme podemos depreender por alguns indícios em sua correspondência. (...). Estes dados nos autorizam a concluir que a leitura do ensaio de Haym sobre Schopenhauer foi anterior à descoberta de Lange por Nietzsche. Os apontamentos de Leipzig, escritos dois anos mais tarde, mostram que Nietzsche não apenas se aborreceu com o livro de Haym: ele também se deixou convencer por alguns de seus argumentos. Podemos presumir que a leitura de Lange dois ou três meses depois teve um duplo efeito sobre Nietzsche: corroborou a tese de Haym da vulnerabilidade epistêmica da metafísica de Schopenhauer, mas ofereceu a ele simultaneamente um critério para justificar sua adesão a esta metafísica distinto do critério de confiabilidade epistêmica.” (LOPES, 2008, pp. 87-88). Vale ainda conferir ao menos o fechamento de uma carta de Nietzsche a Carl von Gersdorff de agosto de 1866: “Also das wahre Wesen der Dinge, das Ding an sich, ist uns nicht nur unbekannt, sondern es ist auch der Begriff desselben nicht mehr und nicht weniger als die letzte Ausgeburt eines von unsrer Organisation bedingten Gegensatzes, von dem wir nicht wissen, ob er außerhalb unsrer Erfahrung irgend eine Bedeutung hat. Folglich, meint Lange, lasse man die Philosophen frei, vorausgesetzt, daß sie uns hinfüro erbauen. Die Kunst ist frei, auch auf dem Gebiet der Begriffe. Wer will einen Satz von Beethoven widerlegen, und wer will Raphaels Madonna eines Irrthums zeihen? — Du siehst, selbst bei diesem strengsten kritischen Standpunkte bleibt uns unser Schopenhauer, ja er wird uns fast noch mehr. Wenn die Philosophie Kunst ist, dann mag auch Haym sich vor Schopenhauer verkriechen; wenn die Philosophie erbauen soll, dann kenne ich wenigstens keinen Philosophen, der mehr erbaut als unser Schopenhauer.” (BVN-1866, 517.).

maneira que sejam considerados, sobretudo, seus projetos filosóficos, suas diferentes imagens correspondentes à vida filosófica, bem como suas próprias vivências e incursões (ou reclusões) públicas. Deste modo, passo agora à discussão do segundo pressuposto anteriormente elencado, ou seja, que para um bom entendimento da dupla relação de Nietzsche com Epicuro é necessário que se pondere suas posições a partir dos diferentes momentos nos quais prevalece uma postura ou outra, seja ela mais ou menos crítica. Como espero poder demonstrar em seguida, Epicuro foi mais bem avaliado por Nietzsche nos dois volumes de *Humano, Demasiado Humano*, não por conta de uma compreensão incorreta de seu pensamento, mas antes por se tratar de um período de vida no qual Nietzsche se encontrava envolvido com uma série de questões, tanto teóricas quanto pessoais, que fazem dessa aproximação algo bastante natural, se não necessária.

Os diferentes projetos e suas implicações no trato com o epicurismo

Como já é de conhecimento daqueles mais familiarizados com o estudo da obra de Nietzsche, seus trabalhos vêm sendo considerados a partir de uma tríplice divisão: um período de juventude que vai desde seus primeiros escritos até a publicação da última das extemporâneas em 1876; um período intermediário, abarcando os dois volumes de *Humano, Demasiado Humano*, mais *Aurora* e *A Gaia Ciência*; e o período de maturidade, que vai desde o *Zarathustra* até os últimos escritos de 1888. Cada um desses períodos pode ainda ser caracterizado a partir daquela que seria sua temática central, de maneira que se possa renomeá-los, respectivamente, como período da metafísica de artista, período do espírito livre e período da transvaloração. Deste modo, tendo em vista a proposta metodológica do trabalho, me parece ser antes de tudo fundamental obter certa clareza quanto às peculiaridades que envolvem estas passagens de um projeto a outro. No entanto, como obviamente não será possível cumprir com toda esta tarefa de uma só vez, me restringirei primeiramente a explorar certas consequências da virada que se dá com o abandono do projeto reformista de fundamentação de uma metafísica de artista, e a posterior concepção do espírito livre como modelo de vida filosófica.

De maneira geral, costuma-se balizar esta passagem de uma metafísica de artista para a elaboração de uma filosofia do espírito livre a partir do rompimento de Nietzsche com seus dois mestres de juventude: Wagner e Schopenhauer. Essa afirmação assim lançada de modo trivial não expõe aquilo que me parece ser mais determinante para esse rompimento e que é fundamental para entendermos a mudança de seus projetos: por um lado, temos o reposicionamento de Nietzsche em relação à tese antropológica compartilhada por Kant, Schopenhauer e Lange, de que há uma espécie de necessidade metafísica insuperável no ser humano que justificaria as proposições edificantes do idealismo prático; e por outro, temos ainda que considerar a reclusão um tanto forçada a qual Nietzsche se submete em Sorrento, inteiramente oposta à atitude de engajamento e militância pública dos tempos de amizade com Wagner. Se pensarmos estes dois aspectos em conjunto, veremos porque a filosofia de Epicuro se apresenta como candidata natural a ocupar uma posição privilegiada na elaboração dos novos projetos nietzschianos, isso na medida em que ostenta entre seus princípios terapêuticos tanto o combate à inocuidade das questões metafísicas para a vida filosófica, quanto o frutífero e revigorante afastamento das querelas públicas.

Como bem se sabe a partir de relatos biográficos e de cartas do período, a partir do início da década de 1870, a saúde de Nietzsche entra em um processo gradativo de

agravamento, o que por fim o leva a se afastar definitivamente das atividades docentes na Basileia em 1879. Já em uma carta do início de 1871 na qual Nietzsche se candidata à cátedra de filosofia ociosa depois da saída de Gustav Teichmüller, podemos notar que Nietzsche sofria de recorrentes crises de esgotamento, algo que, segundo ele, muito embora com claros intuitos persuasivos, se devia a sua carga excessiva de trabalho, bem como ao mau direcionamento de suas forças e interesses teóricos¹⁰. Nietzsche não teve seu pedido atendido, o que certamente o trouxe grande descontentamento. Se por um lado sua vida acadêmica, por assim dizer, não ia nada bem, por outro, a atitude reformista de engajamento no wagnerismo também dava seus primeiros sinais de enfraquecimento. Em uma carta reveladora de abril de 1873 endereçada a Wagner¹¹, temos a indicação de que Nietzsche já vinha esboçando algum tipo de distanciamento das ideias de seus mestres, mas sem estar, contudo, preparado para se lançar a uma postura mais independente de pensamento. Trata-se de uma carta na qual Nietzsche busca se desculpar com Wagner, muito provavelmente depois de ter-lhe apresentado um manuscrito que vinha preparando sobre os filósofos pré-platônicos. Wagner recebeu o novo empreendimento de Nietzsche de maneira bastante negativa, possivelmente por se tratar de uma defesa da preponderância da filosofia sobre a arte em períodos históricos mais robustos como foi o caso da Grécia pré-platônica. De maneira indireta, o pupilo Nietzsche se distanciava das ideias de seu mestre, assim como das pretensões de fazer uma reforma cultural na Alemanha a partir da música wagneriana. De todo modo, me parece importante aqui ressaltar que o pedido de desculpas de Nietzsche inclui uma espécie de autocrítica no sentido de destacar o quanto foi vã sua tentativa de buscar a própria liberdade e autonomia. A partir das severas críticas de Wagner, Nietzsche abandona o plano de publicar o texto sobre os pré-platônicos e passa a se dedicar à escrita das *Considerações Extemporâneas*, talvez apenas como uma forma de agradar seu mestre. As ambições de liberdade e autonomia terão que ganhar mais força e só começarão a se efetivar durante o chamado “Idílio de Sorrento”.

Em 1876, depois de vivenciar uma grande decepção com o festival de Bayreuth e de maneira ainda indireta com seu idealizador, Nietzsche se licencia por um ano das atividades docentes para poder cuidar de sua saúde. É neste clima de afastamento e reclusão que Nietzsche irá escrever *Humano, Demasiado Humano*, período em que experimenta em Sorrento uma espécie de vida monástica ao lado dos amigos Paul Rée e Malwida von Meysenbug¹². Como o próprio Nietzsche afirma em *Ecce Homo*, o agravamento de suas condições de saúde naquele momento o forçou a uma completa inversão de hábitos, onde a doença acaba por lhe presentear com a obrigação da quietude, do ócio, da paciência, bem como da reflexão. Esta reclusão forçada, aliada a sua incapacidade de fazer novas leituras devido ao agravamento dos problemas oculares – ou como diz Nietzsche, a impossibilidade de ouvir outras pessoas – deu a ele a oportunidade de ouvir a si mesmo, de retomar a posse de si mesmo. Como o próprio afirma em um aforismo de *Humano, Demasiado Humano* (§289): “O homem que jaz doente na cama talvez perceba que em geral está doente de seu ofício, de seus negócios ou de sua sociedade, e que por causa dessas coisas perdeu a capacidade de reflexão sobre si mesmo: ele obtém esta sabedoria a partir do ócio a que a doença o obriga”.

¹⁰ BVN-1871, 118.

¹¹ BVN-1873, 304.

¹² Sobre este ponto: NF-1876, 16[45] –Moderne Klöster — Stiftungen für solche Freigeister — etwas Leichtes bei unsern grossen Vermögen; e NF-1876, 17[50] – Wer sein Geld als Freigeist gut verwenden will, soll Institute gründen nach Art der Klöster, um ein freundschaftliches Zusammenleben in größter Einfachheit für Menschen zu ermöglichen, welche mit der Welt sonst nichts mehr zu thun haben wollen.

Enfim, podemos dizer junto com Nietzsche que este retorno a si foi uma suprema espécie de cura!

Esta cura que já se anuncia em *Humano, Demasiado Humano* será lembrada por Nietzsche em sua autobiografia *Ecce Homo*, associada ao abandono de toda forma de idealismo com o qual havia até então flertado, seja na metafísica da vontade de Schopenhauer, seja no romantismo musical de Wagner. De todo modo, creio que, sobretudo, se trate da superação do idealismo prático, até então acatado por Nietzsche como um direcionamento em certa medida justificado dos impulsos metafísicos da humanidade. Esta concessão ao uso edificante do idealismo prático é posta em xeque a partir de *Humano, Demasiado Humano*, na medida em que pressupõe para o modo de vida do espírito livre certa experimentação em âmbito individual das possíveis consequências de uma superação da chamada necessidade metafísica. Neste sentido, os dois volumes de *Humano, Demasiado Humano* podem ser lidos tanto como a apresentação de um programa filosófico de superação da tese antropológica da necessidade metafísica, quanto de especulação acerca das possíveis consequências de tal empreendimento, bem como das vidas possíveis ou mesmo desejáveis em tal cenário.

De todo modo, evitando uma discussão mais pormenorizada desse programa a fim de não me distanciar ainda mais do tema aqui proposto, destaco apenas dois pontos conexos que me parecem diretamente ligados à presença de Epicuro nas formulações da trilogia de *Humano, Demasiado Humano*: a proposição de hipóteses concorrentes para explicação de um mesmo fenômeno e a consequente indiferença prática em relação às questões metafísicas subjacentes a tais fenômenos. No aforismo sete de *O Andarilho e sua Sombra* já citado anteriormente, Nietzsche explica e sugere um procedimento duplo de argumentação proposto por Epicuro com a finalidade de apaziguar o temor em relação aos deuses: primeiro, deve-se argumentar pela indiferença dos deuses em relação aos homens visando justamente o contrario, ou seja, a indiferença dos homens em relação aos deuses; como diz Nietzsche, este procedimento tem a vantagem de evitar discussões estéreis acerca da existência ou não dos deuses, deixando ao crente o ônus da prova de intervenção divina nas coisas cotidianas da humanidade. Vejamos um exemplo do modo de argumentação que se costuma atribuir a Epicuro e que visa justamente questionar a tese da providência divina¹³: segundo Epicuro, ou deus quer evitar o mal e não pode, ou pode e não quer, ou não quer e não pode, ou tanto pode quanto quer. No primeiro caso, deus seria um fraco, o que contraria a noção de divindade; no segundo caso, ele seria malévolos, o que também contradiz a noção de divindade; no terceiro caso, ele é tanto fraco quanto malévolos, o que nos leva a conclusão de que apenas o quarto caso corresponde ao conceito comum de divindade. Ora, sendo assim, pode-se perguntar: de onde vem então todo mal? E por que deus não o evita? Este tipo de embaraço parece ser justamente o que Nietzsche espera das tentativas de defesa da tese de que há algum tipo de intervenção divina na vida humana, o que seria suficiente para ao menos despertar certo agnosticismo em relação a tais questões e daí a uma postura de indiferença prática semelhante àquela do ateu. O agnosticismo em relação à metafísica que Nietzsche procura fomentar neste momento de sua obra adota uma postura prática idêntica àquela correspondente à certeza de sua inexistência, tornando sua refutação algo supérfluo para os fins visados¹⁴.

¹³ Cf. LACTÂNCIO, *Da ira de Deus* (cap. XIII), apud. WARREN, p. 240, 2009.

¹⁴ Sobre este ponto: *Humano, demasiado humano* §9 – *Mundo metafísico* – É verdade que poderia existir um mundo metafísico; dificilmente podemos contestar sua possibilidade absoluta. (...). Então resta ainda aquela possibilidade; mas com ela não se pode fazer absolutamente nada, muito mesmo permitir que felicidade, salvação e vida dependam dos fios de aranha de tal possibilidade. Pois do mundo metafísico

O segundo procedimento argumentativo de Epicuro que Nietzsche reaviva é o da pluralidade de hipóteses para a explicação de um mesmo fenômeno. Este procedimento aparece de maneira mais evidente na *Carta a Pítocles*, onde Epicuro trata principalmente da meteorologia e da astronomia, destacando que estes são objetos diferenciados do conhecimento e que, portanto, sua compreensão exige também uma abordagem diferenciada:

Não devemos fazer indagações sobre a natureza de acordo com axiomas vãos e leis arbitrárias, e sim de acordo com o desafio dos próprios fenômenos. Nossa vida não necessita de irracionalidade nem de opiniões vãs, e sim de que vivamos sem perturbações. Todas as coisas acontecem ordenadamente se tudo se explica pela multiplicidade de suas causas, de acordo com os fenômenos, e se deixamos prevalecer, como devemos, explicações plausíveis a seu respeito. Mas se deixamos prevalecer uma explicação e rejeitamos outra igualmente compatível com o fenômeno, afastamo-nos obviamente de todo o estudo da natureza e caímos no mito¹⁵.

Este segundo procedimento argumentativo de claros contornos céticos será explorado por Nietzsche de maneira mais incisiva em suas primeiras investidas genealógicas, de modo que seu principal intuito seja apresentar uma hipótese concorrente que explique a origem da então suposta necessidade metafísica. Esta hipótese será construída a partir de dois fundamentos: primeiro, que esta necessidade pode ser historicamente reconstruída até sua origem em erros arcaicos da razão nos organismos; e segundo, que mesmo diante da impossibilidade de se decidir segura e definitivamente acerca de qual tese acatar, a melhor postura não é nem a de adesão circunstancial e provisória, nem tampouco de enfrentamento e refutação, mas antes de construção da indiferença.

Esta demanda pela construção de uma postura de indiferença frente a certos vícios da razão será justamente o tema do aforismo 16 do mesmo livro. Nesta passagem Nietzsche denuncia o que seria um uso ilícito da argumentação cética, segundo o qual, diante da incapacidade, mesmo que temporária, da ciência em oferecer explicações definitivas acerca das coisas ditas “primeiras e últimas”, o indivíduo estaria justificado em se manter vinculado às suas crenças, bem como às formas tradicionais de comportamento. Essa posição, segundo Nietzsche, vem imbuída de um alto grau de dependência com relação às certezas de ordem metafísica, algo que indicaria, sobretudo, necessidade de segurança. Ao contrário disso, Nietzsche faz eco à maravilhosa percepção de Epicuro e reafirma o quanto são desnecessárias tais certezas e seguridades para se viver de maneira plena e resoluta; em contrapartida, o que se faz necessário é uma história dos sentimentos éticos e religiosos, como forma de compreender porque, por tanto tempo, estas questões foram tão importantes para a humanidade. Em oposição a este cultivo de opiniões vazias, para se valer de um vocabulário epicurista, deve-se buscar a revalorização das coisas mais próximas, redirecionando os impulsos cognitivos para aquilo que realmente importa. Esta ética do cuidado de si assume então no ideal de vida do espírito livre um sentido programático: libertar o indivíduo da dependência de outrem, dar a ele autonomia, a mesma autonomia amplamente compartilhada como um bem entre as escolas do período helenístico, inclusive a de Epicuro. A falta de seriedade

nada se pode afirmar além do seu ser-outro, um para nós inacessível, incompreensível ser-outro; seria uma coisa com propriedades negativas. – Ainda que a existência de tal mundo estivesse bem provada, o conhecimento dele seria o mais insignificante dos conhecimentos: mais ainda do que deve ser, para o navegante em meio a um perigoso temporal, o conhecimento da análise química da água.

¹⁵ DIÓGENES LAÉRCIO, p. 303, 1988.

e de atenção para com as coisas mais próximas é posta por Nietzsche como causa das principais enfermidades físicas e psíquicas do indivíduo, algo que poderia ser evitado caso houvesse maior consciência em relação ao que nos é benéfico e ao que nos é prejudicial, ao nosso modo de vida particular e suas demandas específicas. Quando Epicuro diz em sua *Carta a Meneceu* que, “convém então discriminar todas essas coisas [de ordem prática] com o cálculo daquilo que é útil e a ponderação daquilo que é prejudicial”¹⁶, me parece que ele queira dizer algo bastante próximo do que Nietzsche indica como aquilo que falta no trato com as coisas mínimas e cotidianas. Enfim, creio que esta ética do cuidado de si termina por proporcionar um refinamento do gosto, algo que podemos encontrar tanto na prédica de afastamento e reclusão da escola epicurista, quanto na proposta de vida do espírito livre.

Em um aforismo de *Humano, Demasiado Humano* (§291) intitulado *Cautela dos espíritos livres*, Nietzsche descreve um modelo de vida bastante próximo daquele defendido por Epicuro. Segundo ele, o espírito livre deve garantir para si um meio mínimo e estável de sobrevivência que lhe garanta tranquilidade e segurança para poder se dedicar àquilo que realmente importa, ou seja, a busca pelo conhecimento. Sua situação deve estar condicionada à possibilidade de se manter afastado das questões externas, gastando com elas o mínimo de energia possível para que esta seja, ao invés disso, empregada no conhecimento. No entanto, para além dos óbvios paralelos possíveis entre a proposta de Nietzsche e o modo de vida dos epicuristas clássicos, o que me parece mais importante é o que é dito ao final do aforismo: “Em seu modo de viver e pensar [dos espíritos livres] há um *heroísmo refinado*, que desdenha se oferecer à adoração das massas, como faz seu irmão mais rude, e anda em silêncio através do mundo e para fora dele. Não importa por quais labirintos vagueie, sob que rochas tenha se espremido sua torrente – chegando à luz ele segue seu caminho, claro, leve, quase sem ruído, e deixa que o brilho do sol brinque ao seu fundo”. Esta passagem me parece extremamente importante porque nela podemos ver contrapostos o epicurismo – cuja relação com um *heroísmo refinado* fica patente a partir de um fragmento póstumo de 1878¹⁷ no qual Nietzsche atribui este tipo heroísmo à Epicuro – e o cinismo, este último como o “irmão mais rude” do primeiro. Entretanto, mesmo que seja bastante plausível pensarmos que o “irmão mais rude” no caso seja o cinismo, mencionado justamente nesse contexto pouco antes no livro de Nietzsche, creio que isso não inviabilize um paralelo também com o estoicismo, na medida em que o ponto de contato que me interessa é a necessidade ou não de um público, de uma platéia, ou como diz Nietzsche, de uma massa de adoradores¹⁸. Insisto nesse paralelo, pois me parece um meio bastante interessante de pensarmos até que ponto o sentimento de poder será o critério que levará Nietzsche a rever suas posições em relação ao epicurismo, se inclinando posteriormente a um modelo mais militante e engajado de vida filosófica, que não se furta às querelas públicas da cultura.

O sentimento de poder

Aproveitando então o que foi dito até aqui, minhas considerações finais serão feitas de maneira bastante breve a partir de um fragmento póstumo de 1880, portanto do período em que o critério de valoração do sentimento de poder passa a ocupar um

¹⁶ DIÓGENES LAÉRCIO, p. 303, 1988.

¹⁷ NF-1878, 28[15] – „Eine Haupteigenschaft: ein verfeinerter Heroismus (den ich übrigens auch bei Epikur anerkenne). In meinem Buche giebt es kein Wort gegen Todesfurcht. Ich habe wenig davon“.

¹⁸ Cf. *A gaia ciência* §306.

espaço cada vez mais significativo na filosofia nietzschiana. Obviamente estas últimas considerações não possibilitarão o justo desenvolvimento das questões que espero ter suscitado, mas de todo modo me parecem suficientes para dar cabo a minha exposição. Com a análise desta passagem pretendo dar conta, mesmo que de maneira bastante rápida e superficial, de um aspecto fundamental para os prosseguimentos do projeto nietzschiano e suas implicações no que diz respeito ao pensamento de Epicuro. Assim arrisco aqui dizer que a ascensão do critério valorativo de maximização do sentimento de poder está por trás da mudança de avaliação do epicurismo, assim como da retomada de certos ideais reformistas de inserção pública abandonados desde a época de juventude. Cito então parte do fragmento póstumo:

Os ascetas obtêm um enorme sentimento de poder; os estoicos também, pois sempre têm que se mostrar vitoriosos, inabaláveis. Os epicuristas não; eles não encontram a felicidade no sentimento de poder sobre si mesmos, mas no destemor em relação aos deuses e à natureza; sua felicidade é negativa (como, segundo Epicuro, deve ser o prazer). Em contraposição aos sentimentos de poder, a entrega às sensações agradáveis é fraca, quase neutra. A eles falta o domínio sobre a natureza e sentimento de poder que daí emana. O conhecimento então não era ainda edificante, mas antes ensinava a se integrar e deleitar tranquilamente¹⁹.

Penso que aqui se deixa ver claramente o sentido da mudança no modo como Nietzsche avaliou Epicuro. A partir de uma perspectiva de maximização do sentimento de poder, o epicurismo não se mostra mais como uma posição viável, isso na medida em que não vê em tal maximização um sentido para a vida contemplativa. Tendo em vista o refinamento do gosto, o epicurismo sem dúvida permanece como um modelo estratégico bem avaliado; entretanto sua perspectiva negativa do prazer, entendido como ausência de dor e perturbação, acaba por favorecer um modo de vida que não se adéqua ao critério avaliativo de maximização do sentimento de poder. Essa perspectiva de um prazer dinâmico, obtido ativamente na superação de obstáculos e no exercício da dominação não suportará os ideais de apônia e de ataraxia fundamentais ao epicurismo.

Retomando por fim algumas contraposições, mesmo que o epicurismo e o cinismo apresentem uma clara diferença de temperamento em suas posições práticas, o ponto de partida é o mesmo para ambos: tanto um quanto outro assume o princípio de que quanto mais refinado for o indivíduo, maiores serão seus prazeres e desprazeres, entretanto diferem quanto ao modo de lidar com tal percepção. O cínico irá retroagir em seu desenvolvimento, buscando se tornar menos suscetível às demandas da sociedade, porém sem que isso implique em seu afastamento da vida pública ou em sua reinserção no estado de natureza; o epicurista por sua vez se eleva acima das demandas da sociedade em geral, se afastando da vida pública e se dedicando ao cultivo de hábitos mais refinados, evitando assim tudo aquilo que poderia se apresentar a ele como indigesto ou indesejável. Este mesmo sentido de contraposição pode ser proposto em relação ao estoicismo, na medida em que também ele se mostra consciente da direta relação entre refinamento e suscetibilidade. No entanto, ao invés de refinar seu gosto, o estóico buscará se tornar insensível às mais extremas situações, visando se tornar apto a

¹⁹ NF-1880, 4[204] – “Die Asketen erlangen ein ungeheures Gefühl von Macht; die Stoiker ebenfalls, weil sie sich immer siegreich, unerschüttert zeigen müssen. Die Epikureer nicht; sie finden das Glück nicht im Gefühl der Macht über sich, sondern der Furchtlosigkeit in Hinsicht auf Götter und Natur; ihr Glück ist negativ (wie nach Epikur die Lust sein soll) Gegen die Gefühle der Macht ist das Nachgeben gegen angenehme Empfindungen fast neutral und schwach. Ihnen fehlte deren Herrschaft über die Natur und das daraus strömende Gefühl der Macht. Die Erkenntniß war damals noch nicht aufbauend, sondern sie lehrte sich einordnen und still genießen.“

resistir resignadamente às piores circunstâncias de vida. Esse exercício de dominação que os estóicos praticam sobre si mesmos, se impondo as mais penosas experiências e condições, é sua principal fonte de obtenção do sentimento de poder, algo que, segundo Nietzsche, se exacerba diante de uma platéia, diante de um público. Os estóicos, assim como os cínicos, não buscam se isolar na segurança e imperturbabilidade de um jardim, mas antes se inserir e intervir, cada qual ao seu modo, na esfera pública. Este intervencionismo (ou mesmo exibicionismo) é dispensado pelo epicurista em seu refinado modo de heroísmo – para ele bastava seu jardim. Finalmente, termino aqui minha exposição com a citação de uma carta de Nietzsche a Peter Gast, de Agosto de 1883, que me parece bem marcar o distanciamento de Nietzsche e Epicuro, assim como as pretensões de engajamento político, paulatinamente recobradas em sua obra de maturidade.

Precisamente Epicuro é para mim um argumento negativo em favor de minha exigência [em relação ao isolamento de todos os espíritos raros]; até agora, e já desde sua época, todo o mundo o retribuiu pelo fato de ele ter se deixado confundir e por ter considerado a opinião acerca de si com leviandade, com uma divina leviandade. Já nos últimos dias de sua fama, os porcos invadiram seus jardins; e é uma das maiores ironias da fama que tenhamos que acreditar em um Sêneca em favor da virilidade e elevação da alma epicuristas – um homem a quem, em última instância, deve-se sempre dar ouvidos, mas jamais “a boa-fé”. Em Córsega as pessoas dizem: Seneca è un birbone [Sêneca é um patife]. –²⁰

Referências bibliográficas

- BROBJER, Thomas. *Nietzsche's ethics of character: a study of Nietzsche's ethics and its place in the history of moral thinking*. Stockholm: Uppsala University, 1995.
- CAYGILL, Howard. Under the Epicurean skies. *Journal of the theoretical humanities*. Vol. 11 – Issue 3, 2006, pp. 107-115.
- LAÉRCIO, Diógenes. *Vidas e doutrinas dos filósofos ilustres*. Trad. Mário Gama Cury. Brasília: Ed. Unb, 1988.
- LOPES, Rogério. Ler Nietzsche contextualmente: a interpretação a partir das fontes. In: *Nietzsche e a interpretação*. AZEREDO, V. e SILVA JR, I. (Org.). São Paulo: Editora CRV/Humanitas, 2012, pp. 111-124.
- _____. *Ceticismo e vida contemplativa em Nietzsche* Belo Horizonte: Banco de teses da Universidade Federal de Minas Gerais, 2008. Disponível em: <<http://www.bibliotecadigital.ufmg.br>>.
- MILKOWSKI, Marcin. Idyllic heroism: Nietzsche's view of Epicurus. *Journal of Nietzsche studies*, n. 15, 1998, pp. 70-79.
- NIETZSCHE, Friedrich. *Digitale Kritische Gesamtausgabe Werke und Briefe* (auf der Grundlage der *Kritischen Gesamtausgabe Werke*, herausgegeben von Giorgio Colli und Mazzino Montinari, Berlin/New York, Walter de Gruyter,

²⁰ BVN-1883, 446 – “Gerade Epicur gilt mir als negatives Argument für meine Forderung: bis jetzt hat es ihm alle Welt entgelten lassen, und schon von seiner Zeit an, daß er sich verwechseln ließ und es mit der Meinung über sich leicht, göttlich-leicht nahm. Schon in der letzten Zeit seiner Berühmtheit haben sich die Schweine in seine Gärten gedrängt; und es gehört zu den großen Ironien der fama, daß wir einem Seneca zu Gunsten der Epikurischen Männlichkeit und Seelenhöhe Glauben schenken müssen — einem Menschen, dem man im Grunde immer sein Ohr, aber niemals ‚Treu und Glauben‘ schenken sollte. In Corsica sagt man: Seneca è un birbone. —,“

1967ff. Und *Nietzsche Briefwechsel Kritische Gesamtausgabe*, Berlin/New York, Walter de Gruyter, 1975ff., herausgegeben von Paolo D'Iorio). disponível em: *Nietzsche Source* <<http://www.nietzschesource.org/texts/eKGWB>>.

_____. *A gaia ciência*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2005.

_____. *Humano, demasiado humano*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.

_____. *Humano, demasiado humano II*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.

_____. *O anticristo*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

_____. *Ecce Homo*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.

WARREN, James. Removing fear. In: *The Cambridge companion to Epicureanism*. J. Warren (ed.), New York: Cambridge University Press, pp. 234-248. 2009.