

# A Grande Ética de Nietzsche

Jelson Oliveira  
PUC-PR

---

**RESUMO:** Trataremos de avaliar a possibilidade de pensar o problema da ética em Nietzsche a partir da compreensão do uso instrumental do adjetivo *grosse* (grande). Para tanto, iniciaremos por uma análise da filosofia como arte da transliteração para a criação de contra-conceitos. Consideraremos, a título de exemplo, o uso feito pelo filósofo do adjetivo *grosse* em expressões como “grande saúde”, “grande política”, “grande razão” e “grande homem”, pelo qual se pode descobrir “pistas” que remetem às noções de auto-supressão, diferença, conflito e hierarquia. Essas noções se ligam à ideia de uma *grande ética*, cuja referência passa a ser o *pathos* e não mais simplesmente o *ethos*.

**PALAVRAS-CHAVE:** Nietzsche. Transliteração. Grande ética. *Pathos*.

## ABSTRACT

We'll try to assess the possibility of considering the problem of ethics in Nietzsche from the understanding of the instrumental use of the adjective *grosse* (great). To this end, we will start with an analysis of philosophy as the art of transliteration for the creation of counter-concepts. We will consider, in terms of example, the use made by the philosopher of the *grosse* adjective in expressions such as "great health", "great politics", "great reason" and "great man", by which one can discover "clues" that refer to the notions of self-suppression, difference, conflict and hierarchy. These notions refer to the idea of a great ethics, whose reference is the *pathos* and no longer simply the *ethos*.

**KEYWORDS:** Nietzsche. Transliteration. Great ethics. *Pathos*.

## Introdução

Nietzsche tem, como prática filosófico-literária, aquilo que poderíamos chamar de transliteração conceitual. Trata-se de uma “técnica” que evoca o afastamento do texto e do conceito de uma “verdade” única e leva à abertura de um procedimento interpretativo que não pretende transcrever o sentido, mas transliterar, ou seja, provocar uma substituição de sentido que leva à implosão conceitual e que dá aos termos um significado diferente do usual. Nesse processo, o conceito perde sua estabilidade e tanto o escritor quanto o leitor passam a interagir num campo sempre novo de significados. Esse procedimento será tanto mais fiel ao texto nietzscheano quanto mais se deixar envolver na trama re-interpretativa de sua própria

formulação. Nesses termos, *dizer*, para Nietzsche, é *transliterar* sentidos antes considerados unívocos, colocando na palavra, em seu des-limite, mais do que a palavra tem. *Escrever* é *criar* sentidos. *Filosofar* é *re-interpretar* e superar a semântica habitual e, por isso, todo *conceito* é reconhecido como *avaliação*, ou seja, no seu sentido exato remete a uma avaliação, apreciação, opinião, juízo, emissão de parecer. Como consequência dessa estratégia, a filosofia passa a ser entendida como experimental (e não dogmática), na qual o *nomear* é considerado, no horizonte dos afetos, como regulação interpretativa da dinâmica de forças constituintes da vida.

Como se vê, essa maneira de praticar a filosofia opõe-se frontalmente à busca de uma validade universal para as ideias e teorias – aquilo que Nietzsche chama, no aforismo 26 de *Sentenças e setas*, do *Crepúsculo dos Ídolos*, de “vontade de sistema”, e que não é mais do que uma busca por *consenso* e/ou *acordo* simplificador capaz de dar conta da realidade de forma universal e unívoca. Trata-se de uma vontade de garantir uma compreensão mútua da vida, independentemente das suas circunstâncias, temporalidades, processos e vivências mais individuais e incomunicáveis. Para Nietzsche, essa *tendência de pacificação* exercida pelo conceito, pela linguagem, pela filosofia e pela cultura em geral, não passa de um processo de enfraquecimento, falsificação e aniquilamento daquilo que a vida tem de mais íntimo e múltiplo, mais rico e benfazejo e que, por isso mesmo, permaneceria nas raias do incomunicável. Por “tratar o que é diferente como igual” (GC<sup>1</sup>, 111), essa *tendência* constituiria um processo de embotamento da existência e conduziria a um processo de des-individualização do humano e de esquecimento do vir-a-ser de todas as coisas: esse seria, no geral, o “defeito hereditário dos filósofos”, a sua total “falta de sentido histórico” (HH I, 2).

A “radicalização” do gesto de transliteração como prática filosófica, ao invés de conduzir à *aeterna veritas* da metafísica, conduz a uma filosofia histórica que reconhece cada conceito não como proteção e segurança, mas como resultado de processos de cognição absolutamente temporais e temporalizáveis, algo que se aproxima mesmo da *incompreensibilidade*: Nietzsche, com sua filosofia transliteral, por inverter o sentido do que se diz, abre um campo de incompreensão apenas suportável para determinados “tipos” grandes ou nobres. Nesse sentido, enquanto o conceito reúne os fracos sob a tentativa de fornecimento de alguma segurança, a

---

<sup>1</sup> Neste artigo usaremos as siglas convencionais para citação dos escritos de Nietzsche: HH I (Humano, Demasiado Humano, vol. I); OS (Humano, Demasiado Humano II: Opiniões e sentenças diversas); AS (Humano, Demasiado Humano II: O andarilho e sua sombra); A (Aurora); GC (A Gaia Ciência); BM (Além de Bem e Mal); GM (Para a Genealogia da Moral); EH (Ecce Homo); CI (Crepúsculo dos Ídolos); ZA (Assim Falou Zarathustra); KSA (*Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe* - edição crítica em 15 volumes organizada por Giorgio Colli e Mazzino Montinari – a sigla será seguida do número do volume, número do fragmento, ano de escrita e página da edição).

interpretação/transliteração reúne aqueles para os quais o perigo da existência não proscreeve nenhuma necessidade de simplificação, abreviatura ou familiarização - os fortes suportam o sem sentido e o incompreendido característico da vida. É por aí que se deve entender a questão do *valor* de uma filosofia, na medida em que ela não passa de um sintoma fisio-psicológico de seu engendrador.

### O uso do adjetivo *Grosse* como meio de transliteração

Para efetivar esse processo de contravenção dos sentidos comuns e doar uma nova carga semântica aos conceitos, Nietzsche faz uso, de forma instrumental, do adjetivo *grosse* (grande) em expressões como “grande arte” (*Grosse Kunststufen*), “grande saúde” (*grosse Gesundheit*), “grande política” (*grosse Politik*<sup>2</sup>), “grande razão” (*grosse Vernunft*) e “grandes homens” (*Grosse Männer*). Ainda que Nietzsche não tenha usado a expressão, a partir desses conceitos transliterados (a ponto de se tornarem contra-conceitos), seria possível falar, de forma extra-textual, de uma *grande ética* em Nietzsche. Partimos da hipótese de que essas noções, amparadas pelo adjetivo aumentativo, expressam a ideia de um *para além*, não num sentido metafísico e transcendente – radicalmente avesso a toda a filosofia nietzscheana – mas de uma superação a partir da radicalização das vivências tidas como hostis à vida. Ou seja, o que é *grosse* aparece como resultado da radicalização daquilo que é *kleine* e de sua superação.

O uso desse “procedimento” faz com que a filosofia de Nietzsche se apresente como um inflexível exercício de pensar *para além* da moralidade: o que é *grande*, no geral, é expressão daquilo que superou o que é *pequeno*, vivenciado de forma tão absoluta e incondicional que conquistou a sua suplantação e ultrapassamento. Entretanto, essa tarefa não parte de uma posição que se coloca fora da vida, mas fora da moral, já que, desde o final dos anos 1870, Nietzsche afirma que a vida é o valor que não pode ser avaliado<sup>3</sup>, sob pena de se evocar algum lugar ideal ou metafísico fora da vida a partir de onde essa avaliação deveria ser conjugada. Nada menos nietzscheano do que interpretar esse *para além*, portanto, com algum resquício metafísico: sua intenção é, sempre, ir além da moralidade, mas mantendo-se no limite daquilo que ele entende por vida.

---

<sup>2</sup> Cf. HHI I, 481; BM, 241;

<sup>3</sup> Essa concepção remonta aos primeiros escritos de Nietzsche, principalmente à influência do ensaio *Experiência*, de Ralph Waldo Emerson, que traduz a ideia de que o valor da vida é inescrutável. No fragmento KSA VIII 32 [15], de 1878, Nietzsche parafraseia um trecho desse ensaio. Essa ideia reaparece em vários momentos de sua obra, a começar pelos aforismos 32, 34 e 107 de *Humano, demasiado humano*.

Outra característica do inquérito filosófico impetrado por Nietzsche contra a moral ocidental, em sua marca socrático-platônico-cristã, é a exigência paradoxal de se pensar o *além* desde o lugar *aquém*, ou seja, é preciso vivenciar aquilo que deve ser superado e essa é a condição mesma da superação. A filosofia, assim, seria um processo de convalescença rumo à transvaloração de todos os valores. É por ter vivenciado o que a moral engendrou de mais negativo, degenerado e baixo, que o filósofo alcança as forças para provocar uma transliteração na concepção valorativa, reposicionando a vida em seu valor acima da moralidade. De um lado, está a negação da vida, o instinto de rebanho e o enfraquecimento das forças; de outro, a afirmação, a expansão e o crescimento, a capacidade de suportar a falta de um sentido para a vida, um dizer sim incondicional ao “imperscrutável”, “mutável e selvagem”, “profundo” e “misterioso” (cf. ZA, *O canto da dança*) que caracterizam a existência.

Com a análise dos “conceitos” citados acima, como forma de exemplo do uso desse mecanismo de transliteração representado pelo adjetivo *grosse*, acredita-se regatar algumas características comuns desse processo que possibilite, de forma extra-textual, aplicá-las à noção de ética, com a intenção de caracterizar uma *grande ética* em Nietzsche. Essa análise faz emergir dessas expressões que fazem uso do adjetivo *grosse* algumas características comuns, entre as quais se pode inventariar, a título antecipatório: [1] a noção de autossupressão ou autossuperação (só da vivência mais própria dos valores vigentes é possível fazer emergir, pelo seu esgotamento e decadência, a transvaloração); [2] a diferença como aceitação das oposições (rompendo, assim, com a tradição metafísica<sup>4</sup> dualista que afastou os opostos negando a possibilidade que um nasça

---

<sup>4</sup> Essa crítica de Nietzsche aos valores metafísicos é apresentada de forma direta a partir de seu rompimento com Richard Wagner e com as teses de Schopenhauer, no ano de 1876. O resultado dessa ruptura é a publicação, em 1878, do primeiro volume de *Humano, demasiado humano*, no qual o filósofo evidencia o seu “método histórico” como contraposição ao “método metafísico” (HH I, 1). Nesse sentido, o projeto de uma filosofia histórica (que, no limite, remete ao uso procedimental da fisiologia e da psicologia) pode ser apontado como projeto de revisão ou inversão da posição anterior, presente em obras como *O Nascimento da Tragédia*, em que Nietzsche se faz devedor da chamada “metafísica de artista”. Esse projeto pode ser apontado, outrossim, como uma tentativa de ultrapassamento da posição anterior que segue os mesmos passos do projeto de transliteração discutido nesse artigo: ao se apropriar da metafísica do artista pela via wagneriana e schopenhauriana, Nietzsche promove uma reinterpretação de sua posição e dela retira novas perspectivas. PONTON (2007, p. 59) define esse projeto como uma forma de inversão do platonismo, contraponto a genealogia à metafísica. Se compreendermos o procedimento histórico de *Humano, demasiado humano* como precursor da genealogia, podemos concordar plenamente com Ponton. Para Michel Haar (1993), o ultrapassamento da metafísica estaria associado ao pensamento de Nietzsche como um todo, desde sua tentativa de “inversão do platonismo até o anúncio do Eterno retorno” (p. 7). Entre as posições que ainda veem um tom metafísico em Nietzsche, certamente se destaca a de Heidegger (2007, p. 38), que aponta o uso de conceitos como vontade de poder, niilismo, transvaloração dos valores e eterno retorno como ainda tentativas de dizer o todo. Essa posição fora contestada por Muller-Lauter (2000) no seu texto sobre *A doutrina da vontade de poder*. Sobre esse tema da metafísica nos primeiros escritos de Nietzsche, cf. ainda: NABAIS, 1997 e CAVALCANTI, 2005. Sobre a divisão da obra de Nietzsche, ainda que não haja consenso a respeito, costuma-se dividi-la em três períodos: o primeiro compreenderia os anos de 1870 a 1876 e seria marcado pelo *pessimismo romântico* ou pela *metafísica do artista*; o segundo incluiria os escritos

do outro [HHI, 1], Nietzsche expressa a doença como exigência da cura, a destruição como exigência da criação, a alma como sintoma do corpo etc.); [3] a valorização do conflito como crítica à unilateralidade e hegemonia de uma interpretação ou força sobre a multiplicidade e perspectividade existencial (o que ocorreria em âmbito vital em geral e no humano em particular, já que o corpo passa a ser entendido como arena das pulsões e, por isso, o campo mais rico para a filosofia que se estabelece como crítica à hipertrofia da razão); [4] a noção de hierarquia como resultado da valorização do *pathos*, enquanto âmbito dos afetos e medida de estabelecimento das distâncias e sobreposições de forças interpretativas.

No limite, são essas quatro questões que explicam a noção de elevação, autossuperação e alcance de um terreno *para além*. Autossupressão, diferença, conflito e hierarquia formam o âmbito de práticas filosófico-morais consideradas por Nietzsche através do adjetivo “grande”. Não à toa, “grande” está associado a “nobre”, como aquele que consegue vivenciar essas condições sem definhar, ao contrário, nelas encontrando razões para seu próprio fortalecimento. É isso o que faz da “grande ética” de Nietzsche uma ética aristocrática – não para muitos porque para ninguém, ainda que seja para todos (como nos sugere o subtítulo de *Assim Falou Zaratustra*: “um livro para todos e para ninguém”). Essa “grande ética”, assim como a “grande política”, a “grande saúde” e a “grande razão” são condições existenciais e culturais marcadas pela exigência da nobreza, como expressão da elevação do homem ao “grande homem”.

### Um adjetivo de grandeza

A noção de “grande saúde” (*Die grosse Gesundheit*) é frequente nos escritos tardios de Nietzsche. Nas obras publicadas, a referência mais contundente é encontrada no aforismo 382 de *A Gaia Ciência*, no qual se lê: “[...] para isso necessita mais e antes de tudo uma coisa, a grande saúde – uma tal que não apenas se tem, mas constantemente se adquire e é preciso adquirir, pois sempre de novo se abandona e é preciso abandonar”. Invertendo a perspectiva daquilo que comumente se entende como saúde (ou seja, ausência de doença), Nietzsche faz ver que, superando as dicotomias vigentes, seria possível entender a saúde como um estado de experimentação e teste no qual não se permanece decididamente, mas se *passa* (GC, *Prefácio*, 3). Trata-se de um estado mutável (e não durável) no qual os estados saudáveis e os doentios são reconhecidos como perspectivas das quais o pensador pode retirar sempre novos “aprendizados”: “Da ótica do

---

dos anos 1876 a 1882 e seria marcado por um *positivismo cético* ou mesmo por certo *iluminismo científico*; e o último abrangeria os escritos a partir de 1882 até o colapso final em 1889 e seria marcado pelos conceitos de maturidade, ou aquilo que se chama de *reconstrução da obra*.

doente, ver conceitos e valores mais sãos e, inversamente, da plenitude e certeza da vida rica, descer os olhos ao secreto labor do instinto de *décadence*’ (EH, *Por que sou tão sábio*, 1). Agora, a sabedoria advém da capacidade de retirar de cada perspectiva a sua riqueza, de cada experimento vital, como de um longo exercício, a sua capacidade de superação e elevação. Não à toa, nesse parágrafo de *Ecce Homo*, Nietzsche declara a capacidade de *deslocamento de perspectivas* como a “razão primeira porque somente para mim seja possível uma *transvaloração dos valores*” (*Por que sou tão sábio*, 1). Ou seja, é a capacidade de vivenciar as diferenças como jogo de perspectivas que conduz ao processo de transvaloração.

Essa perspectiva nasce da experimentação com as morais do passado - atividade descrita como uma “curiosidade científica” e psicológica para com a doença (GC, *Prefácio*) - da vivência de todos os valores até então existentes para, a partir deles, como faz um artista, recriar e reinventar valores perante as “aventuras da vivência mais sua” (GC, 382), fazendo com que os antigos ideais deem lugar às mais ousadas aventuras e mais transbordantes experiências. Não se trata de pensar a partir da doença, mas a partir da saúde, daquilo que vulgarmente se considera saudável e aí detectar, já, sintomas de doença. Bem, verdade, alma, moral: todos esses conceitos considerados saudáveis são detectados como patológicos e doentios porque são resultado da ascensão de formas de avaliação decadente que criaram estados ideais a partir da fraqueza e do medo da vida.

Por isso, a “saúde” (*lato sensu*) agora não serve mais para dizer o que é, em sentido nietzscheano, a saúde, porque ela é uma invenção da doença em forma de idealização de um estado de conforto e fuga. É preciso transliterar o sentido e, para isso, Nietzsche recorrer ao adjetivo “grande”: a dinâmica da nova compreensão semântica oferece uma possibilidade de repensar o conceito *a partir de dentro*, numa configuração capaz de reunir extremos tais como *vida e morte*, num mesmo requisito de força.

É por isso que o pensamento da “grande saúde” é, em si mesmo, um pensamento que conduz à “*grande seriedade*” (GC, 382), aquela que, por tornar dignas de seriedade as coisas humanas, acaba por reconhecê-las como risíveis por intermédio de uma *gaia ciência* – um conhecimento tal que, por levar tão a sério a vida, acaba desvelando a sua condição alegre e burlesca. É essa, segundo a expressão de Nietzsche, uma “verdadeira interrogação” que faz com que o “destino da alma dê a volta, o ponteiro avance” (GC, 382), pois só então o processo se completa e o que há de novo recomeça: “a tragédia *comece*”, afirma Nietzsche nesse que é o penúltimo aforismo de *A Gaia Ciência*. Como se vê, Nietzsche se serve aqui do paradoxo para expressar um tipo de pensamento que pretende explicitar a ideia de um *para além*.

Mas quem é o personagem desse tipo de procedimento? Justamente, esse aforismo 382 de *A Gaia Ciência*, cujo título é *A Grande saúde*, começa com a enigmática assertiva: “Nós, os novos, sem nome, de difícil compreensão, nós, rebentos prematuros de um futuro ainda não provado [...]”. Nesse “nós” reside o dístico breve e oracular de todo o projeto ético e filosófico de Nietzsche cuja remissão não é outra senão à noção de *amizade*, posto que o pronome plural evoca a busca por relações possíveis que permanecem, entretanto, impossíveis. Como indivíduos experimentados, os que se incluem nesse “nós” adquirem a possibilidade de uma nova saúde que é uma “grande saúde” na medida em que favorece a reunificação dos processos de destruição e de criação perante as novas aventuras que se abrem a partir das vivências mais próprias de cada um. Aí, os pares que se adicionam no “nós”, representam a superação do humano tal como ele vem sendo compreendido até então (“Como poderíamos nós, após tais visões, e com tal voracidade de ciência e consciência, satisfazermo-nos com o *homem atual?*”, GC, 382). Em outras palavras: a “grande saúde” oferece a oportunidade não só para a manutenção do conflito e da instabilidade, como também para a criação de hierarquia, já que ela seleciona indivíduos nobres e grandes capazes de tolerar esse tipo de procedimento. Ele conduz para o “grande homem” que é o personagem cuja expressão relacional foge da gregriedade da tradicional ética da compaixão e se dá pela via de uma nova ética, que é uma ética da amizade (entendida como grande ética)<sup>5</sup>.

Outra plataforma de compreensão dessa atividade paradoxal de transliteração em Nietzsche está ligada ao conceito de “grande política” (*der Grossen Politik*), tal como ele se apresenta, por exemplo, em *Além de bem e mal*, § 208: “O tempo da pequena política chegou ao fim: já o próximo século traz a luta pelo domínio da Terra – a *compulsão* à grande política”. Nesse aforismo, o mundo europeu é descrito como sofrendo de uma “doença da vontade” manifestada numa “multiplicidade de ambições” (no sentido de uma desintegração e des-hierarquização) que tem como motor principal a ascensão do niilismo pela via da negação da luta através da unilateral e hegemônica posição que remonta ao socratismo e ao cristianismo, alcançando, segundo a

---

<sup>5</sup> O tema da amizade, frequente no segundo período da produção de Nietzsche, está ligado à crítica daquilo que Nietzsche chama de “ética da compaixão” e para a qual, como um complemento superior, ele apresenta, num fragmento de 1876, o seu projeto de uma “ética da amizade”: “A congratulação faz o ‘amigo’ (o que se congratula), a compaixão faz o companheiro de penas. - Uma ética da compaixão precisa do complemento de uma superior ética da amizade” (KSA 8, 19[9], de 1876, p. 333). Esse projeto, que não foi ajustado de forma direta ou sistemática pelo filósofo alemão, poderia ser esboçado a partir de dois dispositivos que remetem à noção de uma “grande ética”: a exigência da liberdade do espírito e a partilha da alegria. A amizade é o caminho pelo qual os indivíduos nobres que praticam a “grande ética” alcançam as condições de elevação. Sua liberdade é a condição para a superação e o desprendimento em relação à moral vigente e sua alegria é a partilha de um *pathos* afirmativo frente à existência. Nesse sentido, também a ética da amizade também deve ser entendida como um exemplo de transliteração conceitual. Sobre esse assunto, cf. minha tese de doutorado (OLIVEIRA, 2009).

interpretação nietzscheana, toda a modernidade, principalmente através do ideal da igualdade para todos<sup>6</sup>.

Como nivelamento, estabilização do conflito e anulação do jogo de poder, a pequena política é contraposta à grande política, esta marcada pela criação de um campo de confronto de alternativas e interpretações, arena sobre a qual as contraposições se efetivam e dão origem a sempre novas posições, sem uma consonância final. Trata-se de um campo de forças que não se efetiva a não ser como força-contraforça e, nesse pleito, perfaz o caminho como processo de subordinação e assenhoreamento sem que haja ao cabo uma meta determinada. É a manutenção do conflito que gera a perspectiva do crescimento (GM, III, 12).

No aforismo 241 de *Além de Bem e mal*, Nietzsche cria um diálogo entre dois “velhos ‘patriotas’” (metáfora para o povo alemão e o francês) que gritam suas verdades e avaliam a ação de um estadista (supostamente Bismarck), com o fim de definir se é possível considerá-lo “grande”. Ao final do parágrafo, Nietzsche toma posição ao afirmar que aquele que é considerado “grande” ou “forte” será, em breve, dominado por um “mais forte” e que o “achatamento espiritual de um povo” depende do “aprofundamento de outro”, ou seja, o que caracteriza a situação atual da Europa é justamente um processo de nivelamento que impede a disputa em nome do “processo de homogeneização dos europeus” através do “*movimento democrático*” (BM, 242) que esconde, na verdade, processos fisiológicos que negam a força, a ascensão “supranacional e nômade” em nome da determinação de um tipo a partir da fraqueza. Essa seria, para Nietzsche, a expressão decadencial da pequena política: aquela que homogeneiza e, conseqüentemente, leva ao “nivelamento e mediocrização do homem” (BM, 242). Em outras palavras: a pequena política, ao impedir a manutenção do conflito, anula a diferença e impede a hierarquia.

A grande política, ao contrário, não é outra coisa senão a permanência da possibilidade do jogo e, como tal, constante processo de transvaloração e autossupressão, já que, como afirma Nietzsche, “todas as grandes coisas perecem por obra de si mesmas, por um ato de autossupressão: assim quer a lei da vida, a lei da *necessária* ‘autossuperação’ que há na essência da vida [...]” (GM, III, 27). É do esgotamento das forças niilistas elevadas ao seu extremo, ou seja, a vivência do niilismo até sua radicalidade, que nasce a possibilidade de superação do niilismo. Sendo doente é que se alcança a cura. Sendo niilista é que se obtém a nova possibilidade de afirmação da existência. É do terreno niilista que se alcança, pois, um *para além* do niilismo, a sua

---

<sup>6</sup> A esse respeito, cf. o trabalho do Prof. Jorge L. Viesenteiner, *A Grande política em Nietzsche* (São Paulo: Annablume, 2006).

superação como auto-superação. Paradoxalmente, mais uma vez o *novo* é extraído necessariamente do *velho*, nele e a partir dele.

Veja-se agora ao conceito de “grande razão” (*grosse Vernunft*) contraposto ao de *pequena razão* (*kleine Vernunft*). Para essa análise, é preciso recorrer ao capítulo *Dos desprezadores do corpo*, da segunda parte de *Assim Falou Zaratustra*. A grande razão, ali, é associada ao corpo, como uma “multiplicidade com um único sentido, uma guerra e uma paz, um rebanho e um pastor” e no qual a pequena razão (o “espírito” ou o “intelecto”) não passa de um “pequeno instrumento e brinquedo” (ZA, *Dos desprezadores do corpo*). Nietzsche faz ver que o corpo, enquanto grande razão, é uma arena dinâmica de pulsões que vêm-a-ser a partir do jogo e só existe e se efetiva por ele. O corpo seria, assim, apenas uma *consequência* secundária desse jogo, uma organização provisória muito mais rica do que a consciência, a alma ou o espírito.

Enquanto o corpo está ligado ao princípio não-teleológico da vontade de poder, a consciência representa a razão dominadora que anula as diferenças, impede o jogo e, conseqüentemente, atrofia as forças pela imposição de um único sentido. Como processo de dominação, a razão exclui a possibilidade de expansão das forças e nega o “valor cognitivo do corpo” como algo muito mais rico: “o corpo é um pensamento mais espantoso do que a velha ‘alma’” (KSA 11, 3 [269], de 1885, p. 565). Como lugar da pulsão (*Trieb*) e do instinto (*Instinkt*), o corpo é lugar de forças em constante atrito e a partir dele se formam todas as coisas a partir de múltiplas formulações e da pluralidade de oposições. Não há, portanto, nada que possa ser recolhido como algo definitivo porque não há uma essência, mas processos plurívocos jamais captáveis por conceitos racionais. Como tal, as pulsões formam a carga de energia vital donde advêm todas as coisas e fenômenos, seja do mundo orgânico, inorgânico, afetivo ou mesmo social.

Segundo Nietzsche, “o ser humano, como toda criatura viva, pensa continuamente, mas não o sabe; o pensar que se torna *consciente* é apenas a parte menor, a mais superficial, a pior, digamos” (GC, 354). Ou seja, se de um lado a consciência nasce da necessidade de comunicação devido à fragilidade do humano sobre a terra, de outro, ela se efetiva como enfraquecimento e mínima parte de algo que é muito mais rico e dinâmico. Como condição do mundo e ação efetiva no seu meio, a consciência não é outra coisa que um mecanismo biológico falsificador do mundo na medida em que acessa apenas *um* mundo, carregada que está com bagagens de irregularidades, falsas representações, grandes incapacidades. Por negar o intercâmbio constante da vida, a consciência acaba fundando um limitado reino próprio e anulando as imensas possibilidades que permanecem atuantes no âmbito do querer e do sentir. Todo o horizonte dos afetos, portanto, na

medida em que estão interligados e engendram processos de riqueza indizível, permaneceriam ausentes da consciência. A *grande razão*, assim, é mais uma noção usada por Nietzsche para expressar a condição paradoxal de algo que se efetiva a partir do seu contrário. E é justamente nesse sentido que o uso da expressão *grande razão* se apresenta como paralela à “grande ética”, fornecendo-lhe a característica de uma revalorização dos afetos que impedem os programas de conceitualização frequentes na linguagem filosófica, moral e cultural do ocidente. A *grande razão* evoca com clareza o limite da linguagem conceitual e denuncia a sua efetivação como sinônimo de fraqueza.

Todos esses elementos remetem à imagem do gênio, aos “grandes homens” representados por Nietzsche como aqueles que “*adquiriram grandeza*” através de um rigoroso e variado exercício (e não como algo inato, portanto) que dá seriedade a seu ofício (HH I, 163). Os gênios, afirma Nietzsche nos aforismos que tratam “da alma dos artistas e escritores” em *Humano, demasiado humano*, não são de origem sobre-humana ou mesmo portadores de “faculdades maravilhosas” (HH I, 164), mas sua genialidade está justamente ligada à afirmação das “qualidades puramente humanas que neles confluíram” (HH I, 164). O “grande homem” (*grosse Männer*), portanto, seria derivado da afirmação das características humanas mais próprias e que, no limite, incluem aquilo que se chama, no âmbito moral, de *desumano*. Trata-se da radicalização do humano como condição de conquista do além-do-humano.

No aforismo 542 de *Aurora*, o “grande homem” é associado ao filósofo na velhice, aquele que perigosamente acredita no seu “*próprio gênio*”: sua fraqueza fisiológica acaba por dar-lhe um arriscado sentimento de força e genialidade e seu risco seria justamente a “canonização de si mesmo”. Paradoxalmente, portanto, essa pode ser a sua fraqueza: a falsa crença em sua própria força. Esse engano é retomado do primeiro livro de *Assim Falou Zaratustra*, no parágrafo intitulado *Das moscas da feira*: o povo identifica os “grandes homens” como os “senhores da hora”, mas esses não passam de comediantes e palhaços que ditam valores e alardeiam as grandes causas. Em torno deles “gira o povo e a fama”. O “grande homem”, entretanto, conforme anuncia Zaratustra, vive e nasce, experimenta-se e adquire grandeza na solidão: “é longe da feira e da fama que se passa tudo o que é grande”. Como “criaturas do momento, entusiasmados, sensuais, pueris, levianos e impulsivos no confiar e desconfiar”, esses “grandes homens” são venerados pela massa, mas não passam de “criações ruins”, como Nietzsche tematiza no parágrafo 269 (do capítulo “*O que é nobre?*”) de *Além de Bem e Mal*. A nobreza do “grande homem” faz dele um “homem superior” porque se desliga da veneração do povo e da vulgaridade. Aquele que aparece como “grande” aos olhos da multidão (o homem que segue as normas aceitas como desejáveis

por todos, que se deixa domesticar pelos modelos pré-estabelecidos de uma “natureza moral” encontrada nele mesmo) não passaria de um humano adoecido, mutilado, enfraquecido, adestrado e doente. É isso o que Nietzsche escreve no capítulo *Os “melhoradores” da humanidade*, do *Crepúsculo dos ídolos* (§ 3).

Quanto mais a cultura tenta coibir a manifestação da força, paradoxalmente mais ela faz acumular, nesses “grandes homens”, o poder que, ocasionalmente, pode se manifestar de forma desordenada e desumana. Nesse indivíduo, a força de expansão é muito maior do que a de conservação, e é nisso que reside o seu grande valor (a sua genialidade criadora) para a espécie como um todo: esse tipo de indivíduo leva para frente, eleva, impulsiona e sua grande preocupação com o amanhã da espécie lhe dá direito a “tão extraordinário egoísmo” (KSA 13, 14[29], de 1888, p. 231). Nele, o indivíduo se sacrifica pela espécie. Sua grandeza estaria ligada justamente à capacidade de usufruir dessas forças vitais abundantes (KSA 12, 9[139], de 1887, p. 414): “A grandeza do ‘grande homem’ reside na margem de liberdade de seus apetites e na ainda maior potência com a qual ele sabe tomar a seu serviço esses monstros esplêndidos”. Ou seja, se de um lado para Nietzsche esse humano traduz a força, de outro lado ele vem sendo enfraquecido pela civilização (e seus mecanismos culturais e morais) que tenta coibir e domar a manifestação dessa energia poderosa. A característica dessa cultura moderna, mais uma vez, é aquela *desconjunção* que apontamos anteriormente, e é nisso que ela se torna herdeira do movimento socrático.

### *Pathos: o terreno de uma grande ética*

A partir desses exemplos, pode-se afirmar que há, em Nietzsche, a recuperação de outro patamar desde o qual se pode pensar alguns dos principais temas da história da ética. Trata-se de um lugar *para além* dos lugares vigentes, mas nascido a partir deles, como uma radicalização de suas próprias perspectivas. Esse lugar exigira a reformulação conceitual para o que Nietzsche usufrui da riqueza do adjetivo “grande”. Mas qual seria esse novo patamar a partir do qual se poderia pensar essa “grande ética”? É preciso recorrer, aqui, à noção de *pathos*, cuja importância permanece transversal no pensamento de Nietzsche.

Em *Ecce Homo*, a noção paradoxal de um pensamento que cria e que destrói é aproximada, por Nietzsche, de um prazer próprio do *pathos* dionisíaco da existência e a “transposição do dionisíaco em *pathos* filosófico” (EH, *O nascimento da tragédia*, 3) como uma das mais importantes tarefas da sua filosofia. Contraposto ao *ethos*, o *pathos* se apresenta no âmbito do que é patológico,

portanto também fisiológico e, por vezes, doentio. Essa noção é vista por Kant, por exemplo, como o que é próprio das inclinações humanas naturais, ligada ao desejo e à sensibilidade<sup>7</sup>. Se o *ethos*, na tradição filosófica, remete à perspectiva do alcance de um *bem* pela via da razão e da prática virtuosa que ela possibilita, modelo segundo o qual a conduta é guiada pela universalidade dos imperativos e conduz à afirmação do caráter individual, o *pathos*, por sua vez, remete ao âmbito dos afetos, do apetite, do excesso, da vontade, enfim, do humano em sua plenitude, no sentido da quebra do tradicional dualismo que manteve o pensamento ético atrelado à tarefa de estabelecimento dos meios para atingir o fim da vida humana ou de definição da melhor conduta para se chegar a esse fim, usando como requisito a imposição da racionalidade como condição disciplinadora dessa condução. Sendo assim, o *pathos* está ligado à transitoriedade da existência e ao sentimento, enquanto o *ethos* remeteria àquilo que é duradouro porque marcado pela racionalidade (GC, 317).

O *pathos* remete, pois, ao exercício paradoxal daquilo que Nietzsche entende como nobre e à elevação do humano para-além-do-humano como resultado de exercícios de valoração típicos de sociedades aristocráticas – o que está ligado ao “grande homem”. É por isso que o filósofo liga o termo justamente à elevação, superação e auto-superação do “tipo homem” no aforismo 257 de *Além de bem e mal*, remetendo, ainda, à noção de “hierarquia”, “diferença” e “conflito” – características daquilo que ele entende como nobre ou aristocrático. Sua formulação para isso é *pathos de distância*<sup>8</sup>:

Sem o *pathos de distância*, tal como nasce da entranhada diferença entre as classes, do constante olhar altivo da casta dominante sobre os súditos e instrumentos, e do seu igualmente constante exercício em obedecer e comandar, manter abaixo e ao longe, não poderia nascer aquele outro *pathos* ainda mais misterioso, o desejo de sempre aumentar a distância no interior da própria alma, a elaboração de estados sempre mais elevados, mais raros, remotos, amplos, abrangentes, em suma, a elevação do “tipo homem”, a contínua “auto-superação do homem”, para usar uma fórmula moral num sentido supra-moral. (BM, 257)

A distância, aqui, é tratada como distanciamento da moralidade vigente que é, sobretudo, uma “moral de rebanho”, porque está baseada no nivelamento das características individuais, da

<sup>7</sup> Cf. KANT, I. *Crítica da razão prática*, § 3, I.

<sup>8</sup> O termo *Pathos der Distanz* é utilizado por Nietzsche principalmente no último período de sua produção como associada à concepção do tipo nobre e da geração de uma moral do futuro, que é, como defendemos aqui, uma moral que nasce da auto-superação da moral. Além de BM, 257, a expressão é retomada em GM, I, 2 e 10; III, 14.

compaixão e da auto-abnegação em favor do próximo. O *pathos de distância* representa a possibilidade de reconhecimento da atividade da *grande ética*, qual seja: a disposição para o conflito que cria sempre novas hierarquias de valores. É esse primeiro tipo de *pathos* que conduz ao segundo tipo: se o primeiro estabelece uma distância em relação aos demais indivíduos, o segundo faz aumentar a distância “no interior de cada alma” na qual se efetivam processos de subjugação e crescimento que possibilitam ao “homem” superar a si mesmo.

É assim que Nietzsche explicita de que forma a noção de *pathos* serve como melhor expressão para seu projeto de uma *grande ética*: é ele que promove e possibilita a auto-superação do humano. Ora, essa expressão é usada, paradoxalmente, em sentido moral para superar a moral: o *pathos* conduz à supressão da moral, que nada mais é do que se colocar num território supra-moral, extra-moral, além da moral.

É assim que, pela via do *pathos*, em Nietzsche o criar e o destruir não se consolidam como posições contrárias, mas, pela via do pensamento trágico, efetivam-se numa reunião complementar, no qual um se apresenta como condição para o outro, como possibilidade da diferença: “o negar e o *destruir* são condições para o afirmar” (EH, *Por que sou um destino*, 4). Isso porque é no jogo que se efetivam essas forças afirmativas e negativas, e é preciso que elas discordem e destruam para que outras forças daí provenham. Trata-se, pois, da ideia de fluxo que marca a herança recebida por Nietzsche de Heráclito, legado por ele reinterpretado a ponto de fazer dessa uma noção de extrema relevância para a compreensão de seu pensamento<sup>9</sup>. É essa concepção que explicita a intenção de Nietzsche em fazer de seu *imoralismo* a possibilidade de afirmação de uma nova moralidade, aquela que Nietzsche prenuncia como uma *moral do futuro*. O que Dioniso ensina é a possibilidade do paradoxo, ou seja, a vigência de um exercício que estabelece um elo entre a destruição do terreno, estando no terreno e fazendo dele o solo de uma nova edificação. Dessa forma, é da crítica à moral que nasce uma nova moral que se coloca *para além*, no sentido de ultrapassar a moral para afirmar a vida. Se a moral, em seu sentido estrito, representa a condenação da vida, a filosofia de Nietzsche faz ver que a sua tarefa seria afirmar as condições da existência. Para isso é preciso um exercício ético que destrua o critério da subjetividade, da responsabilidade, da racionalidade, da abnegação de si e da compaixão para efetivar um novo edifício no qual a afirmação da vida pode ser reconhecida como atitude ética. Não que aí resida algum tipo de novo fundamento ético; justamente o contrário, pois submetida à

---

<sup>9</sup> A esse respeito, conferir o trabalho da Prof<sup>a</sup>. Vânia Dutra de Azeredo, *Nietzsche e a aurora de uma nova ética* (São Paulo: Humanitas; Ijuí: Unijuí, 2008), principalmente o capítulo *Do trágico ao ético: o percurso de uma afirmação* (p. 103-160).

vida, a ética também se submete à vontade de poder e ao jogo trágico que marca a existência em seu eterno vir-a-ser inocente.

Quanto ao sujeito ético que daí deriva, ele não é outro senão também aquele que se efetiva num *para além*, como um *para-além-do-humano*, como um *Übermensch*, aquele que recebe em si a “pluralidade de forças ordenadas segundo uma hierarquia” (KSA 34 [123], de 1885) e que *acontece* como vivência da plenitude orgânica que integra polos costumeiramente tidos como antagônicos e irreconciliáveis. Portanto, como um não-sujeito.

Esse seria o resultado da utilização do *pathos* como ocorrência principal do projeto filosófico nietzscheano: a conquista da possibilidade trágica da afirmação a partir da negação, a asserção de uma filosofia afirmativa e positiva a partir de um projeto negativo e destrutivo. É esse o pensamento mais fundamental de Zaratustra, cujas palavras revelam a caracterização da própria filosofia nietzschiana: “um *pathos afirmativo par excellence*, por mim chamado o *pathos* trágico, me era em sumo grau inerente” (EH, *Assim Falou Zaratustra*, 1). Agora, o *pathos* remete à vivência mais íntima, aquela que permaneceria incomunicável e não-enquadrável no modelo ético tradicional que busca padrões e impõe regras de conduta em vista da delimitação de um caráter.

Pelo *pathos*, Nietzsche introduz em sua filosofia o requisito primordial de uma *grande ética*: a afirmação incondicional da vida nas suas múltiplas perspectivas e inúmeras possibilidades de experimentos. É a partir da vida que se efetivam as avaliações e os julgamentos de valor e que surge a noção de um sentido “*extramoral*” (BM, 32) que reconhece a impossibilidade de julgar a vida a partir da moral. Trata-se de uma inversão e de um deslocamento de sentido que envolve a atividade dos imoralistas (“nós, imoralistas”, escreve Nietzsche nesse parágrafo de *Além de bem e mal*, retomando a fórmula enigmática de *A Gaia Ciência*) que passam a reconhecer a não-intencionalidade como base dos processos de valoração das ações – algo que nega o valor da consciência e da responsabilidade como fundamentos da moralidade.

Para Nietzsche, “a intenção é apenas sinal e sintoma que exige primeiro a interpretação” e que toda moral até então não fora senão uma “moral das intenções” e nisso mesmo não passou de “um preconceito, uma precipitação, algo provisório talvez, uma coisa da mesma ordem da astrologia e da alquimia, mas, em todo caso, algo a ser superado” (BM, 32). É a esse “nós”, o grupo dos pares impossíveis, que Nietzsche parece reservar essa tarefa de superação ou de auto-superação da moral, “nome para o longo e secreto labor” que esses indivíduos têm pela frente.

A nova ética seria uma *grande ética* na medida em que sugere outro espaço para a efetivação dos processos valorativos que não a consciência de um sujeito responsável pelos seus atos. Ao apontar o *pathos* como esse novo lugar e os impulsos orgânico-corporais como forças geradoras

de significados-não-significantes, Nietzsche rompe com a condicionalidade das normas a tal ponto de demonstrar a sua completa ineficácia e falsidade. Agora, o agir não é pensado mais a partir do campo da consciência e não se deixa aprisionar nos meandros do costume ou do caráter, nem sequer nas corriqueiras apreensões de culpabilizações e responsabilidades. A *grande ética* é aquela que reconhece que “os julgamentos de valor são inspirados e regrados por nossa vontade de poder” (KSA, 26 [414], de 1884). Todos os sentidos agora se efetivam a partir da provisoriedade e inocência das interpretações e não podem ser compreendidos a não ser como partes do jogo hierárquico exigido pela vida, ela mesma reconhecida como fenômeno moral, na medida em que “não existem vivências que não sejam morais” (GC, 114), ou seja, viver já é avaliar. E como tal, todo processo de avaliação moral não pode se dar a não ser individualmente, singularmente, guiado unicamente pelo requisito da necessidade (ou seja, não mais pela liberdade). É como *necessária* que a vida se apresenta como *inocente*: quando não há escolha porque não há liberdade, resta a impossibilidade de determinação de culpas ou responsabilidades. A *grande ética* instaura, assim, o tempo da *grande inocência*.

A nova relação entre *pathos* e *ethos* mostra que Nietzsche rompe com o modelo que pensa a formação do caráter a partir dos hábitos: “Em Nietzsche, não são os hábitos que determinam o caráter, mas o caráter que determina os hábitos” (AZEREDO, 2008, p. 271). Isso porque o caráter não é formado mais pelo âmbito da consciência: tendo esta sido reduzida e sua condição reconhecida como extremamente limitada e limitadora, é a *grande razão* em sua multiplicidade de afetos, que forma o hábito. É aí que o *pathos* se transforma num *pathos de distância*, ou seja, pelo reconhecimento de que cada caráter (re-entendido agora a partir da noção de “grande razão”) é responsável pelos seus hábitos e não mais pelo erro da igualdade e da universalidade dos valores que seriam, numa tradição ética que remonta a Aristóteles, responsáveis pela manutenção de um caráter único para o humano.

A crítica mesmo à *moris*, enquanto aquisição de costumes, faz ver que aquilo que Nietzsche critica como moral é o acúmulo de hábitos pela via da sublevação e da tirania de valores que são resultados de *avaliações*. Esses hábitos se apresentam como repetição constante e necessidade engendradora de um único sentido que impõe certa contumácia no agir e se contrapõe à natureza, aquela que não pode ser previsível. Trata-se de uma crítica à visão tradicional do *ethos* como “disposição permanente” que anula a criatividade para exaltar a repetição consuetudinária. Se o *ethos*, em sentido aristotélico<sup>10</sup>, é entendido por Nietzsche como

---

<sup>10</sup> Essa referência também é citada por Schopenhauer no § 55 de *O mundo como vontade e como representação*: “Os gregos denominavam o caráter  $\eta\phi\omicron\varsigma$  e a exteriorização do mesmo, isto é, os costumes,  $\eta\phi\eta$ . Esta palavra,

“estados duráveis do homem” (Co. Ext. IV, § 9), algo ligado aos estados de alma instituídos por escolha, ele será tratado criticamente em contraposição ao *pathos*, que está ligado ao que há de involuntário, “irracional” e imprevisível.

## Conclusão

Nietzsche promove uma transliteração do conceito de “ética” tornando-o um ambiente de cultivo de condutas que favoreçam a afirmação do indivíduo<sup>11</sup> enquanto experimento de si mesmo, insistindo num caráter experimental que acaba por negar a possibilidade de se falar mesmo em ética. Por isso, a *grande ética* é pensada a partir de Nietzsche como uma forma experimental de cultivo do indivíduo forte. Se for possível afirmar que, nessa medida, o filósofo alemão se insere na tradição do pensamento ético por afiançar como primeira virtude justamente a criação ou afirmação de si próprio, através das ações que o indivíduo opera sobre si mesmo – ainda que não vise à realização de nenhum fim ou bem último; é também possível asseverar que essa autoafirmação não se efetiva a não ser pelas relações que cada indivíduo mantém com seus pares num terreno *extra-moral*.

Diferentemente da “tradição”, em cuja domesticação de si Nietzsche identifica a incorporação dos valores cristãos em busca de um homem morigerado, ou seja, um mero incorporar dos costumes impostos a partir dos idealismos religiosos, seu projeto visa potencializar as resistências entre as forças que ocorrem como um longo exercício e têm como resultado um crescimento da própria força. Esse caráter de resistência e obstinação ativa das forças é reconhecido como a forma privilegiada de seu cultivo nos espécimes humanos: o indivíduo se faz na medida em que testa a si próprio, que se experimenta, que possui e provoca resistências e, portanto, que cultiva a si mesmo.

## Referências

---

todavia, vem de εϋος, hábito, escolhida para expressar metaforicamente a constância do caráter pela constância do hábito”. E acrescenta ainda, citando Aristóteles em grego: “Pois a palavra ηϋος (caráter) obtém o seu nome de εϋος (hábito): pois a ética obtém seu nome de habitual, diz Aristóteles (*Eth. Magna*, I, 6, p. 1186; *Eth. Eud.*, p. 1220; *Eth. Nic.*, p. 11103, ed. Ber.)”.

<sup>11</sup> Steinmann (2000) destaca como a ética de Nietzsche deve ser entendida como uma ética experimental de “cultivo” do indivíduo forte.

- AZEREDO, Vânia Dutra de. *Nietzsche e a aurora de uma nova ética*. São Paulo: Humanitas; Ijuí: Unijuí, 2008.]
- CAVALCANTI, Anna Hartmann. *Símbolo e alegoria: a gênese da concepção de linguagem em Nietzsche*. São Paulo: Annablume; Fapesp. Rio de Janeiro: DAAD, 2005.
- HAAR, Michel. *Nietzsche et la métaphysique*. Paris: Gallimard, 1993.
- HEIDEGGER, Martin. *Nietzsche*. Trad. Marco Antonio Casanova. Rio de Janeiro: Forense, 2007. 2 v.
- KANT, Immanuel. *Crítica da Razão Prática*. Tradução de Valério Rohden. São Paulo: Martins Fontes, 2003.
- NABAIS, Nuno. *Metafísica do Trágico*. Lisboa: Relógio d'Água, 1997.
- NIETZSCHE, Friedrich. *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe (KSA)*. Herausgegeben von Giorgio Colli und Mazzino Montinari. München/Berlin/New York: dtv/Walter de Gruyter & Co., 1988. (15 Einzelbänden)
- \_\_\_\_\_. *A "Grande Política"* Fragmentos. Introdução, seleção e tradução de Oswaldo Giacóia Jr. Clássicos da Filosofia: Cadernos de Tradução n. 3; IFCH/UNICAPM, setembro de 2002.
- \_\_\_\_\_. *Além do Bem e do Mal. Prelúdio a uma Filosofia do Futuro*. Trad. de Paulo César de Souza. São Paulo: Cia. das Letras, 2. ed., 2002.
- \_\_\_\_\_. *Assim Falou Zaratustra. Um livro para todos e para ninguém*. 15ª ed. Trad. de Mário da Silva. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2006.
- \_\_\_\_\_. *Aurora. Reflexões sobre os preconceitos morais*. Trad. de Paulo César de Souza. São Paulo: Cia. das Letras, 2004.
- \_\_\_\_\_. *A Gaia Ciência*. Trad. de Paulo César de Souza. São Paulo: Cia. das Letras, 2002.
- \_\_\_\_\_. *Crepúsculo dos Ídolos (ou como filosofar com o martelo)*. Trad. de Marco Antônio Casa Nova. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2ª ed., 2000. (Conexões, 8).
- \_\_\_\_\_. *Ecce Homo. Como alguém se torna o que é*; Trad., notas e posfácio Paulo César de Souza. – São Paulo: Companhia das Letras, 1995. 2ª ed.; 3ª reimpressão.
- \_\_\_\_\_. *Fragmentos Finais*. Trad. Flávio R. Kothe. Brasília: Ed. Universidade de Brasília, São Paulo: Imprensa Oficial do Estado, 2002.
- \_\_\_\_\_. *Fragmentos Póstumos. Textos Didáticos*. Trad. Oswaldo Giacóia Jr. IFCH/UNICAMP, nº 22, junho de 2002.
- \_\_\_\_\_. *Genealogia da Moral. Uma polêmica*. Trad. de Paulo César de Souza. São Paulo: Cia. das Letras, 2002.

- \_\_\_\_\_. *Humano, Demasiado Humano (I). Um livro para espíritos livres.* Trad. de Paulo César de Souza. São Paulo: Cia. das Letras, 2000.
- \_\_\_\_\_. *Humano, Demasiado Humano (II). Um livro para espíritos livres.* Trad. de Paulo César de Souza. São Paulo: Cia. das Letras, 2008.
- \_\_\_\_\_. *O Nascimento da Tragédia. Ou helenismo e pessimismo.* Trad. J. Guinsburg (Coord. Paulo C. de Souza). São Paulo: Cia. das Letras, 1992.
- \_\_\_\_\_. *Obras incompletas.* Trad. Rubens Rodrigues Torres Filho. São Paulo: Abril Cultural, 1983. (Col. Os Pensadores).
- OLIVEIRA, Jelson R. de. *Para uma ética da amizade em Friedrich Nietzsche.* Tese (doutorado). Universidade Federal de São Carlos. São Carlos: UFSCar, 2009. 386 f.
- OTTMANN, Henning; METZLER, Verlag J.B (Org.) *Nietzsche Handbuch. Leben-Werk-Wirkung* Stuttgart/Weimar: Metzler, 2000.
- PONTON, Olivier. *Nietzsche Philosophie de la légèreté.* Berlin; New York: Walter de Gruyter, 2007. (Monographien und Texte zur Nietzsche-Forschung, Band 53)
- SCHOPENHAUER, Arthur. *O mundo como vontade e como representação.* 1. tomo. Tradução, apresentação, notas e índices de Jair Barboza. São Paulo: Editora UNESP, 2005.
- STEINMANN, Michael. *Die Ethik Friedrich Nietzsches.* Berlin; New York: de Gruyter, 2000. (Monographien und Texte zur Nietzsche-Forschung; Bd 43)
- VIESENTEINER, Jorge L. *A Grande política em Nietzsche.* São Paulo: Annablume, 2006.