

Tautenburgo, agosto de 1882: Nietzsche e a noção de *amor fati*

Tautenburg, august 1882: Nietzsche and the concept of amor fati

Scarlett Marton ^[a] 

São Paulo, SP, Brasil

^[a] Universidade de São Paulo (USP)

Como citar: MARTON, Scarlett. Tautenburgo, agosto de 1882: Nietzsche e a noção de *amor fati*. *Revista de Filosofia Aurora*, Curitiba, v. 38, e202633735, 2026. DOI: <https://doi.org/10.1590/2965-1557.038.e202633735>

Resumo

Em um primeiro momento, este artigo investiga a noção de *amor fati*, tal como ela aparece no Quarto Livro da *Gaia Ciência* e nos poemas de Lou von Salomé, quando da sua convivência com Nietzsche em Tautenburgo. Em seguida, persegue o objetivo de explorar a relação entre a noção de *amor fati*, Zarathustra e o pensamento do eterno retorno do mesmo.

Palavras-chave: *Nietzsche. Lou von Salomé. amor fati. Zarathustra. Eterno retorno do mesmo.*

Abstract

First, this paper aims to investigate the notion of *amor fati*, as it appears in the Fourth Book of *The Gay Science* and in the poems by Lou von Salomé, during her time with Nietzsche in Tautenburg. Next, it will explore the relationship between the notion of *amor fati*, Zarathustra, and the idea of eternal recurrence of the same.

Keywords: *Nietzsche. Lou von Salomé. Amor fati. Zarathustra. The eternal recurrence of the same.*

[a] Doutora em Filosofia pela Universidade de São Paulo (USP), Professora Titular de Filosofia Contemporânea da USP, bolsa de produtividade em pesquisa A1 do CNPq, e-mail: smarton@usp.br

Introdução¹

Em maio de 1879, devido aos seus problemas de saúde, Nietzsche apresenta a carta de demissão junto à Universidade da Basileia, a que estivera ligado desde 1869. Então, abraça uma vida errante, viajando de um ponto a outro, sempre em busca das melhores condições que possam contribuir para o seu bem-estar. Uma dessas viagens exige atenção: Tautenburgo. É nessa pequena localidade da Turíngia que, de 7 a 26 de agosto de 1882, ele se entretém com Lou von Salomé sobre a noção de *amor fati*, um dos temas privilegiados das suas conversas.

Em *A Gaia Ciência*, Nietzsche articula de modo decisivo a figura de Zaratustra, a formulação do eterno retorno do mesmo e a noção de *amor fati*. O vínculo entre essas ideias torna-se evidente quando se observa que o prefácio de *Assim falava Zaratustra* retoma diretamente o encerramento do quarto livro de *A Gaia Ciência*, especialmente o aforismo 342. Nesse contexto, Zaratustra já é anunciado como personagem filosófico. Contudo, é no aforismo imediatamente anterior, intitulado “O mais pesado dos pesos”, que o pensamento do eterno retorno do mesmo² é apresentado pela primeira vez de maneira explícita na obra publicada de Nietzsche. Redigidos pouco antes da composição de *Assim falava Zaratustra*, esses dois textos funcionam como um limiar conceitual, antecipando tanto a figura central³ quanto o núcleo doutrinal do livro⁴. O próprio Nietzsche confirma essa leitura retrospectiva ao afirmar, em *Ecce Homo*, que *A Gaia Ciência* “contém cem indícios de que algo incomparável se aproxima” e que, no penúltimo trecho do quarto livro, já se encontra formulado o pensamento fundamental de Zaratustra⁵.

Os dois parágrafos finais do quarto livro de *A Gaia Ciência* mantêm entre si uma conexão evidente; contudo, essa articulação não se esgota neles, estendendo-se também ao parágrafo inaugural dessa mesma seção da obra⁶. É ali que Nietzsche estabelece o tom do que se seguirá, formulando uma espécie de propósito ou orientação fundamental. Ele se distancia explicitamente da figura do crítico destrutivo, recusando tanto o papel de iconoclasta quanto a tarefa de denunciar ideais ou derrubar ídolos. O movimento que propõe é outro: não mais o da negação reativa, mas o da afirmação. O que Nietzsche busca, nesse momento, é tornar-se aquele que consente, que afirma e que aprende a dizer “sim”. Explorar a relação entre a noção de *amor fati*, Zaratustra e o pensamento do eterno retorno do mesmo é o propósito deste trabalho.

¹ Agradeço imensamente o Prof. Jelson Oliveira por ter dado novas palavras às minhas ideias.

² De fato, a expressão “eterno retorno” já aparece no parágrafo 285 da *Gaia Ciência* (tradução de Rubens Rodrigues Torres Filho doravante designada RRTF), KSA 3.528, no qual Nietzsche convida o leitor a renunciar a toda espécie de transcendência, dizendo-lhe: “tu te defendes contra qualquer paz última, queres o eterno retorno de guerra e paz”.

³ Num poema de 1882, inicialmente intitulado “Portofino”, Nietzsche empenha-se em descrever a maneira pela qual concebeu Zaratustra (cf. *Fragmento póstumo* 3 [3] do verão-outono de 1882, KSA 10.107s). Alguns anos mais tarde, retomará esse poema nas “Canções do príncipe Vogelfrei”, publicadas como apêndice na segunda edição da *Gaia Ciência*.

⁴ Em um dos primeiros planos que elabora para a composição de um novo livro, Nietzsche concebe quatro partes, apresentando na última a ideia de eterno retorno. Cf. *Fragmento póstumo* 11 [197] da primavera-outono de 1881 (tradução de Scarlett Marton, doravante designada SM), KSA 9.520, onde se lê: “Quarto livro. Conteúdo ditirâmico. ‘Annulus aeternitatis’. Desejo de tudo viver ainda uma vez e eternamente”.

⁵ *Ecce Homo*, “Assim falava Zaratustra”, § 1 (SM), KSA 6.336.

⁶ A essa quarta parte da obra Nietzsche dá o título “*Sanctus Januarius*”, em homenagem ao ano que acaba de começar.

Tautenburgo: *Amor fati*

Em agosto de 1882, as quatro primeiras partes da *Gaia Ciência* acabavam de ser publicadas e *Assim falava Zaratustra* estava na iminência de ser gestado. Poucos meses antes, por intermédio de Malwida von Meysenbug e Paul Rée, Nietzsche conhecera em Roma a jovem Lou von Salomé. Numa manhã de primavera do mês de abril, durante um passeio à Basílica de São Pedro, ao vê-la, estas teriam sido as primeiras palavras que lhe dissera: “De que estrelas caímos para nos encontrar?”.⁷ Talvez a frase revele seu desejo de descobrir alguém com quem possa ter tal cumplicidade, a ponto de partilhar os seus projetos filosóficos, um ser que fosse do seu feitio. Vindos de alguma estrela, Lou e ele teriam um ponto de vista privilegiado sobre o mundo.

Aos trinta e sete anos, Nietzsche definia-se como um “espírito livre”. Com vinte e um, Lou, por sua vez, ainda muito jovem, iniciava sua inserção nos círculos intelectuais europeus e tomava a decisão de dedicar-se à escrita e à reflexão literária. Proveniente da Rússia, distinguia-se por uma postura de autonomia intelectual e por modos de vida pouco convencionais, que, embora relativamente comuns em seu contexto de origem, causavam estranhamento no ambiente cultural da época. Assim como Meta von Salis, Resa von Schirnhofer e Hélène von Druskowitz, Lou aspirava à continuidade de sua formação e recusava submeter-se às expectativas sociais impostas às mulheres, alinhando-se ao grupo então emergente das chamadas “novas mulheres”. No breve, porém intenso, período de convivência entre ambos, Nietzsche demonstra-se profundamente impactado pela vivacidade intelectual de Lou, por sua atenção sensível e por sua abertura ao diálogo. Encanta-se com seu entusiasmo teórico e com sua afirmação vital. Se, de um lado, a “jovem russa” via em Nietzsche um pensador notável que poderia contribuir para o seu amadurecimento intelectual, de outro, ele projetava nela a possibilidade de uma discípula: queria “nela encontrar uma discípula e, se minha vida dever não se prolongar muito, uma herdeira e uma continuadora do meu pensamento”⁸.

É precisamente por ocasião das conversas com Nietzsche de 7 a 26 de agosto de 1882 em Tautenburgo, que Lou von Salomé lhe oferece um poema. Ao despedir-se, ela o presenteia com a “Prece à Vida” (*Lebensgebet*), que redigira no outono do ano anterior, quando ainda estava em Zurique⁹. Impressionado, Nietzsche quis musicá-lo de imediato, lançando mão da parte central do “Hino à Amizade”, que havia composto em 1873-1874¹⁰. Ao receber a partitura que o filósofo lhe envia, Heinrich Köselitz fez um arranjo da música para piano a quatro mãos; depois, para coro e banda sinfônica; por fim, para orquestra. Impressa em outubro de 1887, a partitura foi enviada a vários compositores e maestros, como Brahms, Hans von Bülow, Felix Josef von Mottl, Arthur Nikisch, sem obter um retorno positivo.

⁷ Cf. ANDREAS-SALOMÉ, Lou. *Lebensrückblick. Grundriss einiger Lebenserinnerungen*. Frankfurt am Main: Insel Verlag, 1968, p. 80. Há uma tradução em português que, provavelmente, não foi feita a partir do original, mas da edição francesa: *Minha Vida*. Trad. Nicolino Simone Neto e Valter Fernandes. São Paulo: Brasiliense, 1985.

⁸ Carta a Malwida von Meysenbug de 13 de julho de 1882 (SM), KSB 6.223s.

⁹ Vale lembrar que a universidade de Zurique foi uma das primeiras a aceitar estudantes do sexo feminino. Meta von Salis nela cursou filosofia e direito; Resa von Schirnhofer e Hélène von Druskowitz também lá concluíram o doutorado. Querendo prosseguir os estudos, Lou von Salomé inscreveu-se nos cursos de protestantismo liberal, história geral das religiões, lógica, metafísica, arqueologia e história da arte (Cf. JANZ, Curt Paul. *Friedrich Nietzsche – Biographie*. Munique: Carl Hanser Verlag, 1978-79, vol. II, p. 117; em português, em português, *Friedrich Nietzsche. Uma biografia*. Trad. Markus A. Hediger. Petrópolis: Editora Vozes, 2015, vol. 2, p. 98).

¹⁰ Cf. ANDREAS-SALOMÉ, Lou. *Op. Cit.*, p. 41, onde se lê: “Depois de um dia transcrever esse poema de memória para Nietzsche e de ele o ter musicado, o ritmo tornou-se mais amplo e solene”.

Antes disso, Lou já havia presenteado Nietzsche com o poema “À Dor” (An den Schmerz). Diante da constatação de que a dor é inevitável, a autora expressa sua determinação em não se esquivar dela, mesmo porque acredita que ela não se limita a destruir. Introduz então a ideia de que a dor tem caráter geral, pois atinge todos os viventes, e a avaliação de que merece ser vivida. As razões para tanto aparecem em seguida: a dor vem lembrar o espírito da força que ele tem, assim como o combate vem engrandecer os que dele não se esquivam. Daí se segue o desafio para que a dor venha para um combate de vida ou morte, mesmo porque ela só pode propiciar a grandeza do espírito. Desafio esse reiterado nas linhas seguintes, quando a autora incita a dor a remover as ilusões, e termina por afirmar que, por nada ser além de um alicerce para a grandeza do espírito, ainda que seu adversário pereça, a dor não sairá vencedora na luta.

Vale sublinhar uma ideia presente nas primeiras estrofes desse poema, que não por acaso se intitula “À Dor”:

Quem, então, tomado por ti, de ti pode fugir,
Se sentiu sobre si o teu sério olhar?
Não fugirei se me apanhares,
Nunca acreditarei que tudo o que fazes é destruir!

Sei que tens de visitar tudo o que vive na terra,
Nada na terra pode escapar das tuas garras:
A vida sem ti seria bela,
No entanto - também vale a pena viver por ti!¹¹

Tomando em consideração essas estrofes, alguns pontos exigem atenção. Importa antes de tudo destacar a ideia de que, inevitável, o sofrimento atinge todos os viventes e a de que, necessária, a luta não é destruidora. Não há como deixar de aproximar essas ideias das que se encontram nos textos de Nietzsche.

No *Nascimento da Tragédia*, o filósofo mostra que, assombrados pelos sofrimentos e dores inerentes à própria vida, os gregos olharam com desconfiança o aparecimento de um Dioniso selvagem, que do fundo da Ásia se precipitava impetuosamente sobre a Grécia. Dilacerado pelos Titãs quando criança, ele traz o dilaceramento à vida humana. Dioniso é o deus “que experimenta nele mesmo os sofrimentos da individuação”¹². Por seu nascimento e morte, converte-se no símbolo do vir-a-ser em que o Uno se faz múltiplo. Por um lado, a força apolínea permite que a vida se apresente como forma e inteligibilidade, fazendo emergir uma aparência de unidade a partir da pluralidade dos seres singulares; por outro, a dimensão dionisíaca expõe a dinâmica irreduzível do devir, ressaltando que

¹¹ Esse poema figura em *Im Kampf um Gott*. Leipzig/Berlim: Wilhelm Friedrich, 1885, seu primeiro livro publicado com pseudônimo Henri Lou. A essas duas estrofes, seguem-se quatro outras: “Não és por certo um espectro da noite. Vens lembrar a força ao espírito. É o combate que engrandece os maiores, O combate pelo objetivo último, por caminhos impraticáveis. É por isso que, ó dor, se no lugar da felicidade e do prazer só podes me dar a verdadeira grandeza, venha lutar corpo a corpo comigo. Venha lutar comigo, pela vida ou pela morte. Mergulhe no fundo do coração. Mergulhe no mais fundo da vida. Leve o sonho da felicidade e da ilusão. Leve o que não merece um esforço infinito. Não serás jamais a verdadeira triunfadora do homem autêntico. Que ele tenha de te oferecer o seu peito nu, que tenha de se desmornar e aniquilar na morte! Tu és apenas um esteio para a grandeza do espírito!” A respeito desse poema, Nietzsche escreve a Heinrich Köselitz na carta de 13 de julho de 1882 (SM), KSB 6.222: “Ele faz parte das coisas, que têm um poder absoluto sobre mim; ainda não pude lê-lo sem derramar lágrimas; ele soa como uma voz que nunca deixei de esperar desde a minha infância”.

¹² Cf. respectivamente *O Nascimento da Tragédia* § 1, KSA 1.28, e § 10, KSA 1.72.

toda existência está atravessada pela dor¹³ e pela dissolução. Quando a perspectiva apolínea se impõe, instala-se no humano uma confiança racional no conhecimento e na ordem; já sob o predomínio de Dioniso, a experiência humana é lançada ao êxtase, à perda de limites e à intensidade que rompe com qualquer pretensão de estabilidade.

Num escrito redigido em 1871, *A Visão dionisiaca do Mundo*, Nietzsche faz ver que a ação recíproca de Apolo e Dioniso se mostrou tão poderosa que “os dois deuses saíram igualmente vencedores da luta (*Wettkampf*)”¹⁴. Mas como compreender uma situação em que dois adversários possam sair vencedores da mesma competição? como aceitar que ao final da luta não haja vencido? como conceber uma vitória que não implique ao mesmo tempo uma derrota? Em dezembro de 1872, no texto intitulado *A Justa de Homero*, o filósofo esclarece que, perseguindo o objetivo de assegurar o bem-estar da *pólis* em geral, a pedagogia grega entendia que era através da competição que os indivíduos deveriam desenvolver suas qualidades e talentos. Conceber a existência como um duelo leal é uma condição inerente à competição; no fim das contas, não se pode guerrear quando se despreza e não há por que fazê-lo quando se domina.

Uma ideia similar encontra-se em outro texto de Nietzsche do mesmo período. Na *Filosofia na Época trágica dos Gregos*, tratando de refazer a história dos filósofos préplatônicos, ele examina a ideia de competição em Heráclito. Nas páginas que lhe são dedicadas, mostra que o movimento cósmico do construir e destruir, que se repete periodicamente, surge da guerra dos opostos. De caráter universal, a guerra está em toda parte; sem trégua ou termo, ela é permanente. Como dois adversários, os opostos lutam; a tensão que se instala entre eles é tal que ora um ora o outro predomina. Da perspectiva nietzschiana, a noção de competição se acha bem mais próxima do jogo que da guerra¹⁵. Afinal, não se deve esquecer que ela tem sempre em vista a precedência temporária de um dos adversários. Para que haja o confronto, é preciso que existam antagonistas; para que ele perdure, é necessário que os beligerantes não sejam aniquilados. Daí decorre que não se pode identificar precedência com supremacia e, menos ainda, luta com extermínio.

Essas teses, formuladas ao longo de diferentes escritos, reaparecem de modo particularmente significativo em *A Gaia Ciência*. Nela, começa a tomar forma uma compreensão da vida segundo a qual o confronto se apresenta como sua característica constitutiva. Trata-se de uma dinâmica de alcance amplo, que atravessa todos os níveis do vivente e diz respeito às forças heterogêneas que os compõem. Seja no interior dos processos orgânicos, como entre células, tecidos e órgãos, seja no plano psíquico, envolvendo pensamentos, afetos e impulsos, a vida se manifesta sempre como relação tensa entre múltiplas forças em disputa. Enquanto expressão essencial do viver, esse confronto é inevitável: não se trata de algo contingente, mas de uma condição permanente. Ele não se orienta por metas previamente definidas nem responde a fins externos; tampouco conhece suspensão definitiva ou resolução final. Nos

¹³ Para aprofundar o exame dessa problemática, remeto a MARTON, Scarlett. *Nietzsche e a arte de decifrar enigmas*. São Paulo: Edições Loyola, 2014, em particular o primeiro capítulo.

¹⁴ *A Visão Dionisiaca do Mundo* § 1 (SM), KSA 1.556.

¹⁵ A esse propósito, cf. LEBRUN, Gérard. “A Dialética Pacificadora” (RRTTF). *Almanaque* nº 3. São Paulo: Editora Brasiliense, 1977, p. 33s, onde se lê: “mais próxima de um jogo que da guerra total, a luta é sempre pela dominação, nunca pelo aniquilamento do adversário. [...] Essa insensibilidade para o tema antigo do *pólemos* se voltaria, aliás, contra o próprio Nietzsche, facilitando os mais insanos contrassensos sobre a ‘vontade de potência’, entendida como desenfreamento bestial, frenesi criminoso (como se, no entanto, a abjeta palavra de ordem nazista *Endlösung der jüdischen Frage* não fosse, ao pé da letra, expressamente antinietzschiana”.

organismos, essa dinâmica se exerce primordialmente como resistência contínua à morte, tanto interna quanto externamente¹⁶. Nesse estágio de sua reflexão, Nietzsche sustenta que não há distinção fundamental entre os modos de funcionamento da vida social e da vida individual, nem entre os âmbitos psicológico e fisiológico: em todos eles, a vida se afirma segundo um mesmo padrão de intensidade e enfrentamento. Essa luta, embora necessária, não deve ser compreendida como pura aniquilação, mas como forma de afirmação do próprio viver.

No Quarto Livro da *Gaia* Ciência, o filósofo examina o sofrimento a partir de várias perspectivas: os teólogos e pregadores de moral sempre exageram ao falar do sofrimento, pois, querem propor um tratamento duro e radical; os homens extraordinários sofrem de maneira diferente daquela que os seus admiradores supõem, pois, é a dúvida que têm do próprio caráter extraordinário que os faz sofrer; de modo geral, “aquilo de que sofremos de modo mais profundo e pessoal é incompreensível e inacessível para quase todos os demais”¹⁷. Por fim, afirma que “na dor há tanta sabedoria quanto no prazer: como este, ela está entre as forças de primeira ordem na conservação da espécie. Se não, há muito já teria desaparecido”¹⁸.

Em Tautenburgo, Lou von Salomé e Friedrich Nietzsche se poriam, sem dúvida, de acordo quanto à ideia de que o sofrimento atinge todos os viventes, mesmo porque é inevitável, e à de que a luta é necessária, mas não leva à destruição.

No poema intitulado “À Dor”, a autora deixa clara a sua determinação em não tentar escapar do sofrimento. Algum tempo depois, ela enfatizará essa ideia na conhecida “Prece à Vida”, com que presentearia Nietzsche no final da sua estada em Tautenburgo:

Certo como o amigo ama o amigo,
Eu te amo, vida enigmática –
Que me tenhas feito exultar ou chorar,
Que me tenhas dado felicidade ou sofrimento.

Eu te *amo* com as tuas penas;
E mesmo que me tenhas de destruir,
Eu me desprenderei dos teus braços
Como o amigo se desprende do peito amigo.

Com todas as minhas forças eu te abraço!
Que tuas chamas me devorem,
Que, no ardor do combate, me deixes
Sondar ainda mais o teu enigma

Ser, pensar, durante milênios!
Encerra-me em teus braços
Se já não tens mais felicidade a me dar
Pois bem – ainda tens teus tormentos¹⁹.

¹⁶ Na passagem intitulada “O que significa viver?” na *Gaia* Ciência § 26 (SM), KSA 3.471, Nietzsche escreve: “Viver - isso significa: rejeitar para longe de si algo que tende a morrer; viver - isso significa: ser cruel e inexorável com tudo o que em nós é velho e enfraquecido, e não somente em nós”.

¹⁷ Cf. respectivamente *A gaia* Ciência § 326, KSA 3.553s; § 251, KSA 3.515s; § 338, KSA 3.565ss.

¹⁸ *A gaia* Ciência § 338 (SM), KSA 3.568.

¹⁹ ANDREAS-SALOMÉ, Lou. *Friedrich Nietzsche in seinen Werken*. Frankfurt am Main: Insel Verlag, 1983, p. 301s; em português, Nietzsche em suas obras. Trad. José Carlos Martins Barbosa. São Paulo: Brasiliense, 1992, p. 232s. Publicada inicialmente no livro *Im Kampf um Gott*, essa versão reaparece retrabalhada em *Lebensrückblick. Grundriss einiger Lebenserinnerungen*, p. 40.

Os versos da “Prece à Vida” apresentam, de um lado, uma concepção da vida, que engloba tanto a felicidade como o sofrimento, e apontam, de outro, para a atitude de aceitação de tudo o que a vida tem a oferecer. É bem verdade que Lou não desenvolve nenhum desses pontos — nem poderia, uma vez que os poemas não se prestam a isso. Mas esses pontos constituem os elementos centrais da noção mesma de *amor fati*.

Não é por acaso, aliás, que Nietzsche considera que a “Prece à Vida” é um comentário da *Gaia Ciência*. No parágrafo intitulado “Para o Ano Novo” que abre o quarto livro dessa obra, ele escreve:

Amor fati: seja este doravante o meu amor! Não quero fazer guerra contra o que é feio. Não quero acusar, não quero nem mesmo acusar os acusadores. Que *desviar o olhar* seja minha única negação! E, em suma, em todas as circunstâncias, quero ser algum dia apenas alguém que diz Sim!²⁰

Em escritos posteriores, o filósofo volta a empregar umas poucas vezes essa expressão latina. Numa anotação póstuma da primavera de 1884, depois de indicar o título do que viria a ser um livro sobre os “prolegômenos de uma filosofia do futuro”, acrescenta as palavras “*amor fati*”²¹. Mais importante, porém, é notar as ocorrências da expressão em textos redigidos em 1888. Dois deles exigem atenção.

Num fragmento póstumo de dezembro de 1888-início de janeiro de 1889, Nietzsche passa em revista acontecimentos dos últimos dois milênios; menciona tanto os crimes dos alemães contra a cultura quanto o advento do cristianismo. Então, afirma: “Não quero nada de outro modo, nem mesmo voltar atrás, — não me é dado querer que seja de outro modo”²². Aqui, ele amplia sobremaneira a atuação da noção de *amor fati*. Se antes podia dar a entender que ela dizia respeito a acolher principalmente suas vivências, agora deixa claro que se trata de aceitar incondicionalmente mesmo todos os acontecimentos da história da humanidade.

É nessa direção que se pode ler uma passagem de *Ecce Homo*, em que o autor se expressa mais longamente sobre a noção de *amor fati*.

Minha fórmula para a grandeza no homem é *amor fati*: não querer nada de outro modo, nem para diante, nem para trás, nem em toda eternidade. Não meramente suportar o necessário, e menos ainda dissimulá-lo — todo idealismo é mendacidade diante do necessário —, mas *amá-lo*...²³

Amar o destino não implica adotar uma atitude resignada ou submissa. Tampouco permite que dele se tente excluir o que quer que seja. Agir de outro modo levaria a tornar-se cúmplice do idealismo, entendido aqui como a renúncia em aceitar o acontecer tal como ele é, com toda a carga de sofrimento e dor que lhe é intrínseca.

Não se pode deixar de mencionar, porém, um fragmento póstumo, em que Nietzsche traz um novo elemento. Numa anotação da primavera-outono de 1888, ele consigna: “Supremo estado que um filósofo pode alcançar: estar dionisiacamente diante da existência — minha fórmula para isso é *amor*

¹⁹ *A gaia Ciência* § 276 (SM), KSA 3.521.

²⁰ *A gaia Ciência* § 276 (SM), KSA 3.521.

²¹ Cf. *Fragmento póstumo* 25 [500] da primavera de 1884 (SM), KSA 11.145.

²² *Fragmento póstumo* 25 [7] de dezembro de 1888-início de janeiro de 1889 (SM), KSA 13.641.

²³ *Ecce Homo*, “Por que sou tão esperto”, § 10 (RRTF), KSA 6.297.

fati"²⁴. Ao associar essa noção com o deus grego, acaba, num certo sentido, por radicalizá-la. Vivenciar o *amor fati* é abraçar a atitude mais excelsa que há: a de entregar-se ao arrebatamento selvagem do vir-a-ser, sem deixar de sofrer com a impermanência e sem furtar-se a afirmar incondicionalmente cada momento da existência. Nessa mesma direção, cabe lembrar, por fim, a passagem de *Ecce Homo*, em que o autor assegura: "o que é *necessário* não me fere; *amor fati* é a minha mais íntima natureza"²⁵.

Lou Andreas-Salomé, por sua vez, parece não retomar em escritos posteriores as ideias expressas na "Prece à Vida". Anos depois de curto período de convivência com Nietzsche, ela se volta para o estudo das características femininas e masculinas. No seu entender, enquanto o homem consegue atingir os objetivos que persegue, graças à especialização de suas energias, ela despende suas forças como uma manifestação da totalidade da vida. É por isso que a essência do feminino reside na energia criadora. Recorrendo a observações de ordem fisiológica e psicológica, ela exorta as mulheres a se darem conta do que as caracteriza.

Enquanto [as mulheres] não buscarem se compreender tão apaixonada e profundamente quanto possível na sua diferença em relação ao homem e, antes de tudo, exclusivamente nessa diferença, usando com escrúpulo para tanto os menores sinais tanto físicos quanto psíquicos, elas não saberão jamais com que extensão e força poderão se desenvolver na construção de seu próprio ser²⁶.

A maior afirmação da existência

Um ano antes dos dias de convivência com Lou von Salomé em Tautenburgo, Nietzsche escrevia a Heinrich Köselitz em 14 de agosto de 1881: "Pensamentos surgiram em meu horizonte, pensamentos tais como nunca vi. Não direi uma palavra e procurarei manter-me calmo e impassível. Sem dúvida, é preciso que eu viva ainda *alguns* anos"²⁷. No outono de 1881, ele consignava numa anotação póstuma: "'Ame o que é necessário' – *amor fati*, essa seria a minha moral". E logo depois: "Sim! Só quero amar o que é necessário! Sim! Que *amor fati* seja meu último amor!"²⁸ Mas, passado pouco tempo, o filósofo introduz no Quarto Livro da *Gaia Ciência* esse pensamento que o assombra, o pensamento do eterno retorno do mesmo, e a noção de *amor fati*. Na sua correspondência e nos seus escritos, ambos surgem pela primeira vez na mesma época; nesse momento, porém, não se acham relacionados.

É o que parece também ocorrer no Quarto Livro da *Gaia Ciência*. Mas é digno de nota que caiba precisamente à noção de *amor fati* iniciar essa parte e ao pensamento do eterno retorno do mesmo, seguido de Zarathustra, encerrá-la. Se a noção de *amor fati* aparece então como um voto de Nietzsche para o ano de 1882 que se inicia, em *Assim falava Zarathustra*, ela será determinante no percurso do protagonista central para que ele chegue a aceitar as consequências do pensamento do eterno retorno do mesmo.

Na primeira parte de seu livro dileto, Nietzsche atribui lugar central à ideia de além-do-homem. Contudo, não se pode deixar de notar que os principais temas da sua filosofia da maturidade estão presentes no capítulo intitulado "Das três transmutações". No mais solitário deserto, o espírito torna-

²⁴ Fragmento póstumo 16 [32] da primavera-outono de 1888 (RRTF), KSA 13.492.

²⁵ *Ecce Homo*, "O caso Wagner, § 4 (SM), KSA 4.363. A última frase será retomada em *Nietzsche contra Wagner*, "Epílogo", § 1, KSA 6.436.

²⁶ ANDREAS-SALOMÉ, Lou. "Der Mensch als Weib. Ein Bild im Umriss", in *Die Erotik. Vier Aufsätze*. Frankfurt am Main: Ullstein, 1992, p. 28.

²⁷ Carta a Heinrich Köselitz de 14 de agosto de 1881 (SM), KSB 6.112.

²⁸ Respectivamente Fragmento póstumo 15 [20] do outono de 1881, KSA 9.643, e Fragmento póstumo 16 [22] de dezembro de 1881/ janeiro de 1882, KSA 9.664.

se camelo, o camelo converte-se em leão e o leão em criança. “Inocência é a criança, e esquecimento, um começar-de-novo, um jogo, uma roda rodando por si mesma, um primeiro movimento, um sagrado dizer-sim”²⁹. A proclamação da morte de Deus e o enfrentamento do niilismo dissolvem a necessidade de qualquer tentativa de justificar o mundo. Com isso, o devir deixa de ser visto sob o signo da culpa e passa a ser afirmado em sua inocência³⁰. Ao mesmo tempo, a supressão da lógica que vincula culpa, dívida e punição esvazia o papel da memória enquanto instância de conservação do ressentimento, abrindo espaço para a afirmação do esquecimento³¹ como condição de libertação. Nesse horizonte, torna-se possível pensar a vida e o mundo a partir de novos fundamentos, nos quais a criação de valores já não depende de instâncias transcendentais, mas inaugura a possibilidade de “um novo começo”. A aceitação do eterno retorno, entendido como o movimento circular do ser que se afirma a si mesmo, uma “roda rodando por si mesma”³², constitui o gesto inaugural dessa transformação. Dizer sim, sem reservas, a tudo o que acontece, incluindo o sofrimento e a dor, implica acolher a existência em sua totalidade. É nesse contexto que o *amor fati* emerge como afirmação radical da vida, “um sagrado dizer-sim”³³ que se articula diretamente ao pensamento do eterno retorno do mesmo.

Na segunda parte de *Assim falava Zaratustra*, observa-se um deslocamento progressivo do foco narrativo e conceitual. À medida que a figura do além-do-homem perde centralidade e se torna menos recorrente, cresce a presença de referências ao pensamento do eterno retorno do mesmo. Zaratustra, que até então atuava sobretudo como porta-voz do além-do-homem, passa a preparar-se para assumir outra função: a de anunciador e educador do eterno retorno.

Esse movimento se torna mais explícito na terceira parte da obra, que se inicia com um pronunciamento em que o personagem afirma reconhecer o próprio destino, embora sem ainda explicitar seu conteúdo. Logo depois, no capítulo intitulado “Da visão e do enigma”, surge pela primeira vez uma exposição direta do pensamento do eterno retorno. Para introduzi-lo, Zaratustra lança mão da imagem simbólica de um portal denominado “Instante”, no qual convergem dois caminhos infinitos: um que se projeta para o passado e outro que se estende em direção ao futuro. A partir dessa cena, ele interpela retoricamente seu adversário constante, o espírito de peso, formulando uma série de perguntas que colocam em jogo o sentido do tempo, da repetição e da afirmação da existência:

Não é preciso que, de todas as coisas, aquilo que *pode* acontecer já tenha uma vez acontecido, já esteja feito, transcorrido? E, se tudo já esteve aí: o que achas tu, anão, deste Instante? Não é preciso que também

²⁹ *Assim falava Zaratustra* I, “Das três transmutações” (RRTF), KSA 4.31.

³⁰ Cf. *Assim falava Zaratustra* II, “Do imaculado conhecimento” (RRTF), KSA 4.157: “Onde há inocência? Onde há vontade de engendrar. E aquele que quer criar para além de si mesmo, tem para mim a vontade mais pura”.

³¹ Cf. *Assim falava Zaratustra* III, “A volta ao lar” (SM), KSA 4.233, onde de volta à sua caverna e à sua montanha, Zaratustra entretém-se com a solidão, dizendo-lhe: “Mas lá embaixo – é inútil todo falar! Lá, esquecer e passar ao largo é a melhor sabedoria: *isto* – agora, eu aprendi!” Cf. também *Genealogia da Moral*, “Primeira Dissertação”, § 10, KSA 5.273.

³² Essa imagem reaparece no capítulo intitulado “O convalescente”, 2ª Seção (SM), KSA 4.272, onde os animais de Zaratustra, a águia e a serpente, vêm lembrá-lo de que é o mestre do eterno retorno. Num dado momento, eles lhe dizem: “Tudo vai, tudo volta; eternamente roda a roda do ser. Tudo morre, tudo refloresce, eternamente transcorre o ano do ser”.

³³ Cf. *Assim falava Zaratustra* III, “Antes do nascer do sol” (SM), KSA 4.208s, onde se lê: “Mas eu sou alguém que abençoa e diz-sim, quando estás ao meu redor, ó céu puro! Ó luminoso! Ó abismo de luz! - a todos os abismos levo ainda o meu sim que abençoa”. Cf. também *Assim falava Zaratustra* III, “Do grande anseio” (SM), KSA 4.278: “Ó minha alma, dei-te o direito de dizer não como a tempestade e de dizer sim como diz sim o céu aberto”.

este portal – já tenha estado aí? E não estão tão firmemente amarradas todas as coisas, que este Instante puxa atrás de si *todas* as coisas vindouras? E *assim* – a si próprio também?³⁴

Ao recorrer a imagens mobilizadas no parágrafo 341 de *A Gaia Ciência*³⁵, Zaratustra volta a enfatizar as duas dimensões centrais do pensamento do eterno retorno do mesmo, já delineadas por Nietzsche nessa obra.

Na *Gaia Ciência*, ao apresentar sua formulação do eterno retorno, Nietzsche destaca dois elementos que voltarão a atravessar sua obra: por um lado, a ideia de que a totalidade da existência se repete (“cada dor e cada prazer e cada pensamento e suspiro e tudo o que há de indizivelmente pequeno e de grande em tua vida há de te retornar”), incluindo cada experiência singular, desde os afetos mais intensos até os acontecimentos aparentemente insignificantes; por outro, a concepção de um tempo não linear, estruturado como um circuito no qual a mesma sucessão de eventos se reproduz de maneira idêntica (“e tudo na mesma ordem e sequência”). Embora esses traços componham o núcleo da doutrina do eterno retorno do mesmo, o foco do parágrafo não recai propriamente sobre a cosmologia implícita nessa hipótese, mas sobre seu impacto existencial. A expressão “o mais pesado dos pesos”, que intitula o fragmento, remete sobretudo ao efeito subjetivo desse pensamento, ao confrontar o indivíduo com a exigência de afirmar a própria vida tal como foi e é, sob a pergunta decisiva: seria possível desejar novamente, por incontáveis vezes, aquilo que se viveu? Afinal, “quero isto ainda uma vez e ainda inúmeras vezes?”

É a partir desse horizonte interpretativo que se torna necessário retomar o capítulo “Da visão e do enigma”, presente na terceira parte de *Assim falava Zaratustra*. No enfrentamento decisivo com o espírito de peso, Zaratustra aponta a incapacidade de seu oponente para sustentar verdadeiramente o pensamento do eterno retorno. Mesmo que o espírito de peso pudesse enunciar a tese de que tudo retorna incessantemente, ele não seria capaz de acolhê-la existencialmente, nem de atravessá-la como experiência. É justamente por essa limitação que Zaratustra o reconhece como seu adversário mais perigoso: nele reside o risco de que o pensamento se cristalice em doutrina, a concepção se fixe como verdade absoluta e a experiência se converta em imperativo categórico³⁶. O foco de Zaratustra, contudo, desloca-se para outro ponto, a saber, os efeitos que seu “pensamento abissal” pode desencadear. Nesse momento de sua trajetória, ele demonstra plena consciência das resistências e dos obstáculos que precisam ser superados para que tal pensamento possa, de fato, ser assumido³⁷.

Embora já tenha recorrido à ideia do eterno retorno em sua luta contra aquilo que reconhece como seu adversário mais profundo, Zaratustra revela, no capítulo “Da bem-aventurança a contragosto”, que ainda não dispõe da coragem necessária para proclamá-la abertamente. Ao revisitar momentos decisivos de sua trajetória, ele recorda especialmente as ocasiões em que tudo ao seu redor

³⁴ *Assim falava Zaratustra* III, “Da visão e enigma” (RRTF), 2ª Seção, KSA 4.200.

³⁵ Cf. *Assim falava Zaratustra* III, “Da visão e enigma”, 2ª Seção (RRTF), KSA 4.200, onde se pode ler: “E esta lenta aranha, que rasteja ao luar, e este próprio luar, e eu e tu no portal, cochichando juntos, cochichando de coisas eternas – não é preciso que todos nós já tenhamos estado aí?”

³⁶ Em *Assim falava Zaratustra* III, “Do espírito de peso”, 2ª Seção (SM), KSA 4.245, o protagonista afirma: “Por muitos caminhos e de muitos modos cheguei à minha verdade [...]. Um experimentar e interrogar foi todo meu caminhar”.

³⁷ Cf. *Assim falava Zaratustra* III, “Da visão e enigma”, 2ª Seção (RRTF), KSA 4.200s, onde o protagonista manifesta seu estado de espírito da seguinte maneira: “Assim falava eu, e cada vez mais baixo: pois tinha medo de meus próprios pensamentos e dos pensamentos que se escondiam atrás deles”.

lhe indicava que havia chegado o tempo de anunciar o seu “pensamento abissal”, ainda que não estivesse preparado para escutá-lo plenamente. Mesmo sendo agora capaz de suportar tal pensamento, Zaratustra não consegue ainda assumi-lo como algo próprio. É nesse contexto que afirma “Ainda não me atrevi a chamar-te *para cima*: era suficiente que comigo - te carregasse”³⁸.

A retomada explícita do eterno retorno ocorre apenas no capítulo intitulado “O convalescente”. Contudo, essa reaparição não se dá por iniciativa direta de Zaratustra, mas por meio de seus animais. A águia e a serpente são aquelas que, ao se dirigirem a ele, formulam pela primeira vez o anúncio do pensamento, antecipando aquilo que o próprio Zaratustra ainda hesita em dizer:

Pois teus animais bem sabem, ó Zaratustra, quem tu és e tens de te tornar: vê, *tu és o mestre do eterno retorno* – e esse é o *teu* destino! Que tu sejas o primeiro a ter de ensinar esse ensinamento – como não haveria esse grande destino de ser também teu maior perigo e doença!³⁹

Não é a perspectiva de uma repetição infinita da própria existência que causa temor a Zaratustra, nem tampouco a ideia de que uma vida marcada por dor e provações volte a ocorrer indefinidamente. Ele compreende que o sofrimento, longe de ser um argumento contra a vida, constitui uma de suas dimensões inevitáveis. O que verdadeiramente o inquieta é a possibilidade de que o “homem pequeno” retorne. É essa figura que lhe provoca repulsa e desencadeia uma reação de profunda náusea e nojo.

Se, em *A Gaia Ciência*, Nietzsche dirige ao leitor o pensamento do eterno retorno do mesmo como um experimento ético-existencial, em *Assim falou Zaratustra* esse pensamento assume a forma de uma exigência que recai sobre o próprio protagonista. Embora ambas as obras compartilhem os elementos centrais da doutrina do eterno retorno do mesmo (a recorrência dos acontecimentos e a estrutura circular do tempo), o acento desloca-se para os efeitos subjetivos desse “pensamento extremo”, sobretudo no que diz respeito às suas implicações psicológicas e existenciais.

Os capítulos “Da visão e enigma” e “O convalescente” estão diretamente relacionados à formulação do pensamento do eterno retorno do mesmo. À primeira vista, pode-se ter a impressão de que ambos constituem uma unidade contínua, cuja separação comprometeria a coerência da terceira parte da obra. No entanto, entre esses dois momentos do texto, intercalam-se dez capítulos que não desempenham um papel meramente acessório. Ao contrário, uma análise mais atenta mostra que eles promovem um desenvolvimento conceitual indispensável, sem o qual o pensamento do eterno retorno não poderia ser anunciado de maneira adequada. É precisamente esse percurso intermediário que prepara as condições para a emergência desse pensamento.

Nos capítulos que se seguem a “Da visão e enigma”, Zaratustra se distancia do homem pequeno e volta-se para a exigência de ser compreendido, enfatizando reiteradamente a primazia da experiência vivida sobre a mera assimilação conceitual. Nesse percurso, enfrenta o tema das sombras de Deus, assume a pretensão de falar em nome do mundo, revê os modos tradicionais de compreender os afetos humanos e explicita os recursos de que dispõe para combater o chamado espírito de peso. Ao mesmo tempo, delineia a postura necessária para conduzir até o fim o projeto de transvaloração dos valores. Nos dez capítulos que se estendem entre “Da visão e enigma” e “O convalescente”, quer ao tratar dos

³⁸ *Assim falou Zaratustra* III, “Da bem-aventurança a contragosto” (SM), KSA 4.205.

³⁹ *Assim falou Zaratustra* III, “O convalescente”, 2ª Seção (RRTF), KSA 4.275s.

limites da linguagem para expressar o que pretende dizer, quer ao esclarecer o método que orienta sua ação, quer ainda ao retomar seus alvos críticos ou insistir na necessidade de destruir os valores vigentes para instaurar novos, Zaratustra se prepara para a formulação decisiva do pensamento do eterno retorno do mesmo. Todo esse movimento sugere a necessidade de uma confirmação retrospectiva do caminho já percorrido, como condição para estar à altura do destino que se anuncia.

É no capítulo “Antes do nascer do sol”, pertencente à terceira parte de *Assim falava Zaratustra*, que Nietzsche oferece uma explicitação decisiva da noção de *amor fati*. Em um discurso marcado pelo elogio ao céu, Zaratustra afirma que nele não se encontra qualquer traço de uma “vontade eterna”, excluindo, assim, toda forma de transcendência. Com isso, ressalta a inocência do devir e associa diretamente essa concepção ao *amor fati*, retomando uma ideia já esboçada anteriormente, por exemplo, em “Das três transmutações”. Se, nas partes iniciais da obra, essa noção aparecia apenas como evocação (“No que abençoa eu me tornei, e no que diz sim: e para isso lutei longamente e fui um lutador, para que um dia tivesse as mãos livres para abençoar”), agora Zaratustra declara tê-la plenamente incorporado, apresentando-se como alguém que aprendeu a dizer sim à totalidade do que acontece: “Esta, porém, é minha bênção: estar sobre cada coisa como seu próprio céu, como seu teto redondo, sua campânula de azul e eterna segurança: e venturoso é aquele que abençoa assim!”⁴⁰. Ao caracterizar sua própria bênção como a capacidade de estar sobre cada coisa como um céu protetor, ele deixa claro que não se trata de afirmar este ou aquele acontecimento isolado, nem de aprovar sentimentos ou condutas particulares. O amor fati designa, antes, a aceitação incondicional de tudo o que ocorre e, nesse sentido, encontra-se intrinsecamente vinculado ao pensamento do eterno retorno do mesmo.

Não parece exagerado sustentar que os capítulos “Da visão e do enigma” e “O convalescente” apresentam, por vias distintas, a tematização do pensamento do eterno retorno do mesmo. Para que Zaratustra possa efetivamente assumir esse pensamento em sua radicalidade, não basta compreendê-lo teoricamente; é necessário incorporá-lo à própria experiência vivida. Somente quando esse pensamento se transforma em modo de existência é que suas implicações podem ser plenamente acolhidas, o que exige a prática do *amor fati* e a conversão daquele que afirma e consente com tudo o que é.

Em “O convalescente”, essa transformação se consuma. A redenção⁴¹ de Zaratustra não consiste em escapar do retorno, mas em desejá-lo integralmente: querer que tudo volte, mais uma vez e incontáveis vezes, inclusive o chamado homem pequeno. Trata-se, assim, de levar o pensamento do eterno retorno às suas consequências extremas. Nesse ponto, Zaratustra mostra-se apto a sustentar seu “pensamento abissal”. É nesse contexto que a águia e a serpente, ao interrogá-lo sobre o que diria caso desejasse morrer, fazem-no enunciar palavras que expressam essa plena adesão ao retorno:

“Agora morro e desapareço”, dirias, “e num instante não serei mais nada. As almas são tão mortais quanto os corpos. Mas o nó das causas em que sou tragado retornará - e de novo me criará! Eu próprio faço parte das causas do eterno retorno”⁴².

⁴⁰ *Assim falava Zaratustra* III, “Antes do nascer do sol” (RRTF), KSA 4.209.

⁴¹ Em *Assim falava Zaratustra* II, “Da redenção” (RRTF), KSA 4.179, Zaratustra elucida o que entende por essa palavra: “Redimir o que passou e recriar todo ‘Foi’ em um ‘Assim eu o quis!’ – somente isto se chamaria para mim redenção!”

⁴² *Assim falava Zaratustra* III, “O convalescente”, 2ª Seção (SM), KSA 4.276

Ao recusar a separação entre ego e *fatum*, Nietzsche afirma que o humano está inserido no mesmo regime de necessidade que atravessa todos os entes. Amar o destino significa consentir plenamente com a totalidade da experiência, acolhendo tanto o sofrimento extremo quanto as formas mais intensas de alegria e vitalidade. Trata-se, portanto, de uma aceitação radical e sem reservas de tudo o que acontece. Essa adesão integral à existência encontra sua expressão mais elevada na ideia de que o real, em sua totalidade, se repete infinitamente, exigindo uma afirmação incondicional do eterno retorno de todas as coisas.

Considerações finais

A íntima relação entre a noção de *amor fati*, o pensamento do eterno retorno do mesmo e Zaratustra já está presente na *Gaia Ciência*. Quando Nietzsche introduz a noção de *amor fati* no primeiro parágrafo da quarta parte do livro, evidencia a postura que, a partir desse ponto, passa a orientar sua reflexão. Ao enunciar o pensamento do eterno retorno do mesmo no antepenúltimo parágrafo, sugere que tal ideia não deve permanecer apenas no plano conceitual, mas exige uma apropriação existencial. Ao introduzir a figura de Zaratustra, indica que é a ele que compete assumir essa tarefa, isto é, incorporar o eterno retorno e consentir com suas implicações, afirmando sem reservas tudo aquilo que vem a acontecer.

Com o distanciamento que levou à ruptura da relação entre Nietzsche e Salomé,⁴³ o filósofo entrou em profunda depressão, chegando a pensar em pôr fim aos seus dias, enquanto a “jovem russa” chegou a afirmar que a presença de Nietzsche poderia muito bem não ter existido na sua vida.

Declaração de disponibilidade de dados

O presente artigo tem como foco principal contribuições de natureza teórica ou metodológica, sem a utilização de conjuntos de dados empíricos. Dessa forma, conforme as diretrizes editoriais da revista, o artigo está isento de depósito no SciELO Data.

Referências

ANDREAS-SALOMÉ, Lou. *Lebensrückblick. Grundriss einiger Lebenserinnerungen*. Frankfurt am Main: Insel Verlag, 1968; em português, *Minha Vida*. Trad. Nicolino Simone Neto e Valter Fernandes. São Paulo: Brasiliense, 1985.

ANDREAS-SALOMÉ, Lou. *Der Mensch als Weib. Ein Bild im Umriss* (1899), in *Die Erotik. Vier Aufsätze*. Frankfurt am Main: Ullstein, 1992.

ANDREAS-SALOMÉ, Lou. *Friedrich Nietzsche in seinen Werken*. Frankfurt am Main: Insel Verlag, 1983 ; em português, Nietzsche em suas obras. Trad. José Carlos Martins Barbosa. São Paulo: Brasiliense, 1992.

ANDREAS-SALOMÉ, Lou. (Henri Lou). *Im Kampf um Gott*. Leipzig/Berlim: Wilhelm Friedrich, 1885; *Im Kampf um Gott*. Taching am See: MedienEdition Welsch, 2023.

⁴³ A esse propósito, remeto a MARTON, Scarlett. “Lou Andreas-Salomé, une disciple, une continuatrice de Friedrich Nietzsche?”, in *Cahiers philosophiques de Strasbourg* 58 (2025), p. 17-37.

JANZ, Curt Paul. *Friedrich Nietzsche – Biographie*. Munique: Carl Hanser Verlag, 1978-79; em português, *Friedrich Nietzsche. Uma biografia*. Trad. Markus A. Hediger. Petrópolis: Editora Vozes, 2015.

LEBRUN, Gérard. A Dialética Pacificadora (RRTTF). *Almanaque* n° 3. São Paulo: Editora Brasiliense, 1977, pp. 24-42.

MARTON, Scarlett. “Lou Andreas-Salomé, une disciple, une continuatrice de Friedrich Nietzsche?”, in *Cahiers philosophiques de Strasbourg* 58 (2025), p. 17-37.

MARTON, Scarlett. *Nietzsche e a arte de decifrar enigmas*. São Paulo: Edições Loyola, 2014.

NIETZSCHE. *Werke. Kritische Studienausgabe (KSA)*. Berlim: Walter de Gruyter & Co., 1967/ 1978. 15v. (Organizada por Giorgio Colli e Mazzino Montinari).

NIETZSCHE. *Sämtliche Briefe. Kritische Studienausgabe (KSB)*. Berlim: Walter de Gruyter & Co., 1975/ 1984. 8v. (Organizada por Giorgio Colli e Mazzino Montinari).

NIETZSCHE. *Nietzsche - Obras incompletas*. Trad. Rubens Rodrigues Torres Filho. São Paulo: Abril Cultural, 2ª ed., 1978 (Coleção “Os Pensadores”).

Editores responsáveis: Léo Peruzzo Júnior e Jelson Oliveira.

RECEBIDO: 06/11/2025

APROVADO: 19/01/2026

RECEIVED: 11/06/2025

APPROVED: 01/19/2026