

A LÓGICA DO NIILISMO O SENTIDO DO VALOR DO NADA NA FILOSOFIA DE NIETZSCHE

Jefferson Martins Cassiano

PPGFil - Universidade de Brasília

Resumo: Este artigo propõe analisar a importância do niilismo na filosofia de Nietzsche. Para tanto, privilegia as obras preparadas para publicação pelo próprio autor, em especial, *Genealogia da Moral*. Com isso, destaca-se as implicações que o tema possui na filosofia de Nietzsche, a partir de uma crítica genealógica destinada a avaliar o sentido do valor conferido ao nada. Atribui-se à crise do “niilismo europeu” uma lógica que preside a *décadence* cultural do Ocidente, baseada em uma relação dinâmica entre o ideal ascético e a vontade de nada. Nesse sentido, considera-se que o niilismo pode se referir à expressão de uma lógica que as pretensões filosóficas de Nietzsche elevam à extrema radicalidade.

Palavras-chave: Lógica do niilismo. *Décadence*. Crítica da Modernidade. Niilismo Europeu.

Abstract: In this article I propose to analyze the importance of nihilism in Nietzsche's philosophy. I will give priority to works prepared for publication by the author himself, specially *On the Genealogy of Morals*. In order to fulfill this task, I highlight the implications of nihilism in his genealogical critique that investigates the sense of the value of nothing. There is in the crisis of “European nihilism” a logic that rules the cultural *décadence* of Western based on the dynamic relationship between the ascetic ideal and the will to nothingness. Ultimately, I consider that nihilism can refer to expression of a logic that Nietzsche's philosophical intends increase to extreme radicalism.

Keywords: Logic of nihilism. *Décadence*. Critique of Modernity. European nihilism.

“Não sou nada. Nunca serei nada. Não posso querer ser nada.

Aparte isso, tenho em mim todos os sonhos do mundo”.

(Fernando Pessoa/Álvaro de Campos – Tabacaria)

A célebre sentença de Leibniz “porque há alguma coisa em vez do nada? Afinal, o nada é mais fácil e simples que alguma coisa” (LEIBNIZ, 1982, §7) coloca em questão o que pode vir a ser considerado o problema fundamental da filosofia. Tal problema é identificado e analisado por Bergson, pois, como adverte o autor, “os filósofos não se ocuparam muito com a ideia do nada. E, no entanto, ela é frequentemente a mola secreta, o motor invisível do pensamento filosófico” (BERGSON, 2005, p.298). A história da filosofia seria, então, impulsionada pela lógica do dualismo metafísico – *ser e não-ser* – na qual a ideia do ser se apresenta por meio da passagem à ideia do nada. A fim

de oferecer uma resposta a essa questão, na última parte de *A evolução criadora* (2005), Bergson toma a ideia do nada como um pseudoproblema fundamental que cumpre uma função prática procedente da ilusão de uma ausência original. A tese defendida pelo autor realiza uma crítica do negativo, ou seja, à ideia do nada, empreendida por uma ontologia da Presença, por um pensar em *durée*¹. Contudo, dada esta constatação de Bergson, pode-se pleitear uma objeção: seria o nada, como pseudoproblema, o limite possível para uma reflexão sobre o nada na existência? Ao trazer à superfície a crítica do negativo, Bergson advoga a realidade da *durée*; não obstante há, na história da filosofia, quem se posicione ao lado de um pensar em *nihil*². Assim, embora ausente no registro de Bergson, o termo niilismo é, de modo geral, empregado para designar o pensamento sobre o qual é a realidade do nada. Em tal sentido, embora o sofista Górgias possa ser considerado como o primeiro niilista do Ocidente, é a partir do século XIX que o termo adquire o sentido de fenômeno cultural europeu, estando presente na filosofia (Max Stirner, Jacobi), na literatura (Turgenev, Dostoiévski), na política (Baader, Herzen, Bakunin). Na primeira metade do século XX, o niilismo se enraíza como uma temática decisiva nas reflexões de Sartre e Heidegger, como se fosse agente para catalisar a reflexão sobre a finitude, a ausência e a morte. Nas palavras de Nunes: “o niilismo é a figura, que esses signos exteriorizam, do geral obscurecimento do mundo” (NUNES, 2012, p.17)³.

No presente texto, propomos analisar a importância do niilismo para a reflexão filosófica. Para tanto, cabe reconhecer Nietzsche como o autor de maior importância e contribuição para o desenvolvimento do termo niilismo, pois, com Nietzsche, o niilismo ocupa o lugar de problema fundamental para uma radical reflexão sobre a cultura europeia. Nesse sentido, deve-se esclarecer que o niilismo nietzschiano diverge da noção tradicional examinada por Bergson, principalmente em dois aspectos. Primeiro, os escritos de Nietzsche apresentam o niilismo intrinsecamente associado ao sentido de declínio, catástrofe, crise cultural do Ocidente. Segundo, o niilismo deixa de ser interpretado como uma teoria sobre o qual é a realidade do nada para se tornar o único modelo possível para a compreensão histórica, ainda inconclusa segundo Nietzsche, da própria consumação do tipo de homem dominante no Ocidente. Entretanto, como ressalva Araldi, “não nos deparamos com uma obra exclusivamente organizada em torno da conceptualização e caracterização

¹ Cf. PRADO Jr., Bento. *Consciência e negatividade na filosofia de Bergson*, 1988.

² Para a história e o desenvolvimento do conceito de niilismo na filosofia, Cf. VOLPI, Franco. *O niilismo*, 1999. Cf. PECORARO, Rossano. *Niilismo*, 2007.

³ Em um sentido contrastante, o “geral obscurecimento do mundo” pode ser interpretado com referência à “Época das Luzes/Iluminismo”, característica predominante do pensamento cultural no século XVIII.

do niilismo” (ARALDI, 1998, p.75). Sabe-se, por intermédio de notas preparatórias, que o termo niilismo aparece em registros de 1881, porém em suas últimas obras – *Genealogia da Moral*, *Crepúsculo dos Ídolos*, *Anticristo* e *Ecce Homo* – a preocupação com o tema assume uma função central para o projeto de Nietzsche, que segundo Giacoia, pode ser descrito como uma “radical crítica genealógica à modernidade” (GIACOIA, 1997, p.13). Dessa forma, é preciso desde já ter esclarecido a questão das notas preparatórias conhecidas como *Fragmentos Póstumos*. Trata-se de um volumoso número de anotações feitas por Nietzsche para a preparação de suas obras⁴, nas quais a tematização do niilismo aparece de forma difusa, o que enfatiza o interesse do autor pelo assunto. No entanto, entende-se que nenhum desses fragmentos póstumos pode oferecer uma versão definitiva com relação ao pensamento de Nietzsche, o que não deprecia o seu uso para que se busque uma melhor interpretação do trabalho do autor. Nesse sentido, adota-se os fragmentos póstumos como um aporte para a reflexão, isto é, como forma de orientação para as experiências do pensamento realizadas por Nietzsche. Convém, portanto, não optar pelas notas preparatórias como justificativa para o pensamento do filósofo, pois considera-se que estas não possuem o mesmo *quilate* das obras preparadas para publicação⁵.

Ao proceder com a análise do niilismo por meio do cotejo das obras preparadas para publicação por Nietzsche, ocorre um caso excepcional. Na *Genealogia da Moral*, terceira dissertação, § 27, Nietzsche anuncia sob o título de a “História do niilismo europeu” uma reflexão mais elaborada do que apresenta como uma crítica ao valor dos valores supremos. Ora, quando

⁴ Alguns desses fragmentos póstumos foram compilados em um livro “apócrifo” cujo título é *A vontade de Poder*, anunciado por Nietzsche como sua derradeira obra (GM, III, § 27), porém jamais realizada em vida pelo autor. Tal compilação foi reunida e manuseada por sua irmã, Elisabeth Förster-Nietzsche e por Peter Gast, publicada em 1906 e teve grande influência na receptividade e na referência do pensamento de Nietzsche posteriormente. A partir da década de 1960, Giorgio Colli e Mazzino Montinari coletaram e ordenaram os fragmentos póstumos, acusando a artificialidade da obra *A vontade de Poder*, uma vez que o próprio Nietzsche decidiu cancelar esse projeto enquanto obra para publicação, o que não significa a total abdicção da temática e do teor presente em seus apontamentos, pois sabe-se que a obra publicada *O Anticristo* deveria compor o primeiro livro de uma nova filosofia em curso: *transvaloração de todos os valores*. No entanto, vale ressaltar que o presente artigo se pauta na hipótese do niilismo europeu como expressão da consumação da moral de rebanho. Para uma análise do fragmento póstumo de Lenzer Heide “o niilismo europeu”, Cf. NABAIS, Nuno. *Gramáticas do niilismo*, 2008, p.38-83.

⁵ A questão dos “fragmentos póstumos” é examinada por KAUFMANN (1974, p.75-77), que divide as notas preparatórias em três categorias: a) trabalhos preparados para publicação (*O Anticristo*; *Ecce Homo*; *O Caso Wagner*), mas não publicados por Nietzsche; b) notas de preleção para aulas quando professor na Basileia; c) notas sobre ensaios inacabados, breve anotações, esquemas e projetos a serem redigidos. Este procedimento é seguido por SAMPAIO, Evaldo. *Por que somos decadentes?*, 2013.

consultados os *Fragmentos Póstumos*, encontra-se uma nota preparatória com o título de “O niilismo europeu”, datado de 10 de junho de 1887, em Lenzer Heide⁶, ou seja, em um momento próximo à publicação da *Genealogia da Moral*. Logo, não parece equívoco inferir que a decorrência de uma genealogia da moral ascética resulta em uma genealogia do niilismo europeu, segundo a hipótese deixada por Nietzsche. Embora não justifique, o fragmento póstumo “o niilismo europeu” manifesta uma intenção que orienta um novo tema para o autor em sua última fase: o niilismo como a história dos próximos 200 anos⁷. Nesse sentido, importa averiguar o que seja o niilismo europeu para avaliar qual lógica expressa.

Do Niilismo Europeu

Como assumido, a filosofia nietzschiana pode ser descrita como uma radical crítica genealógica à modernidade. Em tal contexto, o niilismo europeu caracteriza um movimento decisivo contra o filisteísmo cultural iniciado por Nietzsche em seus primeiros escritos e desenvolvido em livros como *Para Além de Bem e Mal*, *Genealogia da Moral* e *O Anticristo*. A preocupação com o tipo de homem moderno conceituado pelo autor o conduz numa inflexão contra os valores dominantes da religião, da razão e da moral. Na *Genealogia da Moral*, Nietzsche faz uma referência ao que seria característico do niilismo europeu: “o apequenamento e nivelamento do homem europeu encerra nosso grande perigo⁸, pois esta visão cansa [...]. E precisamente nisso está o destino fatal da Europa [...]. A visão do homem agora cansa – o que é hoje o niilismo, se não isto?... Estamos cansados do homem...” (GM, I, §12). As tipologias sobre o homem moderno são apresentadas em termos de uma crise da cultura, extremamente relacionada com a moral de rebanho, tal como examinada por Nietzsche em *Para Além de Bem e Mal*: “moral é hoje, na Europa, moral de animal de rebanho” (BM, V, §202). Na *Genealogia da Moral*, esta constatação passa pelo crivo de uma análise crítica que prioriza os momentos constitutivos do desenvolvimento de um sentido moral dominante: a genealogia.

Segundo Marton, “a *Genealogia da Moral* pode ser lida com um trabalho que investiga a origem e as transformações dos valores morais” por meio de

⁶ Cf. FP 1887, 5(71). Trata-se de um fragmento póstumo composto por 16 aforismos. A tematização do niilismo apresenta sua importância em outros FP, dos quais, destaca-se: *O niilismo é um estado normal*, FP 1887, 9 (35); *Crítica do niilismo*, FP 1887, 11 (99); *Ascensão do niilismo*, FP 1887, 11 (411).

⁷ Cf. FP 1887, 11 (411); no mesmo sentido, GM, III, §27.

⁸ Embora não seja uma associação habitual, a manifestação desse sintoma de nivelamento é tematizada por Ortega y Gasset em *A rebelião das massas*, caracterizando o *homem-massa* como identidade histórica da modernidade, e, logo, aquele que se apresenta como a maior ameaça à cultura europeia, justamente pela decadência de seus valores morais. Cf. ORTEGA y GASSET, José. *La rebelión de las masas*, 1930.

um “procedimento genealógico [que] comporta dois movimentos inseparáveis: de um lado, relacionar os valores com avaliações; de outro, relacionar avaliações com valores” (MARTON, 1990, p.86). O estudo genealógico da moral compreende tanto o desenvolvimento histórico dos valores morais quanto a avaliação desses valores que sustentam os pré-juízos morais. Ora, uma vez que Nietzsche não concebe nenhuma possibilidade de haver fatos morais, tais valores somente podem ser interpretados⁹, de tal modo que toda significação corresponde ao modo de avaliar um dado sentido. Assim, proceder pela genealogia diz respeito a assumir como exigência “uma crítica dos valores morais, o próprio valor desses valores deverá ser colocado em questão” (GM, *prólogo*, § 6). A partir dessa reivindicação crítica, pode-se relacionar a crise da modernidade junto à genealogia do niilismo europeu, por meio de dois critérios pertencentes ao procedimento de Nietzsche: um critério avaliativo, que interpreta o valor moral da modernidade em tipos superior e inferior; e um critério genealógico, que diagnostica o sentido do valor como sintoma, em tipos ascendente e decadente. Pode-se considerar que por meio de uma hierarquia de valores presumidos superiores e inferiores se organizam as formas de vida e a cultura, e que seus modos de avaliar dependem de se pensar em relação à perspectiva da vida, o que para Nietzsche, no *Crepúsculo dos Ídolos*, transforma o valor em sintoma: “juízos de valor acerca da vida, contra ou a favor, nunca podem ser verdadeiros, afinal; eles têm valor apenas como sintomas” (CI, II, §2), do que se conclui “que o valor da vida não pode ser estimado”. Nesse sentido, uma genealogia do niilismo europeu parece iminente, pois coloca em questão o valor dos valores superiores da cultura ocidental, e, com isso, exige uma avaliação acerca da proveniência desses valores. Qual avaliação tem Nietzsche do ponto de vista do niilismo europeu? Que todos os valores supremos são sintomas de *décadence*...

Segundo Sampaio (2013), o conceito de *décadence* não é apenas o principal *leitmotiv* presente nas últimas obras de Nietzsche; trata-se do termo escolhido pelo filósofo dionisíaco para definir sua filosofia a partir de um autoexame. Nas palavras de Nietzsche em *O Caso Wagner*: “o que me ocupou mais profundamente foi o problema da *décadence* – para isso tive razões. ‘Bem’ e ‘Mal’ é apenas uma variante desse problema” (CW, *prólogo*). Apoiado nesta pretensão auto-interpretativa de Nietzsche, Sampaio (2013, p.74) explora os principais procedimentos estruturais do discurso nietzschiano, argumentando que o conceito de *décadence*, embora apresentado tardiamente em seus escritos, constitui a ideia organizadora de uma lógica interna do pensamento de Nietzsche, e, com isso, lhe confere a própria coerência formadora de sua

⁹ Cf. FP 1887, 7 (60).

filosofia. O conceito de *décadence* é apropriado por Nietzsche da obra do crítico literário Bourget, *Ensaio de psicologia contemporânea* (1883), cuja teoria da decadência sobre a desintegração do texto serve de analogia para a dissolução do organismo cultural. Nesse sentido, Giacoia observa que “*décadence* se manifesta sobretudo como ausência de coesão orgânica, como independência e destruição recíproca de elementos e funções, cuja ação conjunta constitui o princípio de unidade de um povo ou cultura” (GIACOIA, 2000, p.39). Assim, a *décadence* exprime-se como sintoma constitutivo da vida, pois “o aparecimento da *décadence* é tão necessário quanto um crescimento e um desenvolvimento da vida” (GIACOIA, 1997, p.21), algo que dito em terminologia nietzschiana significa: vontade de poder. A *décadence*, entretanto, não é contrária à vontade de poder, visto que por meio dela manifesta sua condição de negação, caracterizada por Nietzsche em certas tipologias: sacerdote, escravo, sábio, santo, plebe, rebanho. Essas tipologias são utilizadas por Nietzsche para diferenciar o sentido superior e inferior da condição cultural do Ocidente, a partir do valor conferido à vida.

O conceito de *décadence* possibilita uma articulação entre os vetores genealógicos – valor, sentido, sintoma – e a elaboração do niilismo em sua significação corrente – declínio, catástrofe, crise – utilizada no século XX. Sendo inerente à vida, a *décadence* constitui tipos avaliativos que por meio de valores impostos e concebidos como superiores em uma hierarquia de relações estabelecem ideais morais que, por fim, atuam para manter sua conservação. Como atesta Sampaio, o problema da *décadence* remete à “forma de vida que nega ou obstrui a si mesma [...]. Inclusive, ‘superior’ e ‘inferior’ não dizem respeito à comparação entre formas de vida, porém ao compasso entre um modo de viver [sintoma] e o próprio fenômeno da vida [vontade de poder]” (SAMPAIO, 2013, p. 89). Nesse sentido, o niilismo se mostra imprescindível à *décadence*, uma vez que ele representa a impotência da vontade a partir de seus valores. O niilismo manifesta, enquanto expressão da *décadence*, a desvalorização dos valores vigentes, de acordo com a interpretação feita por Giacoia: “o niilismo seria a expressão afetiva e intelectual da *décadence*. Por meio dele, o homem moderno vivência a perda de sentido dos valores superiores de nossa cultura” (GIACOIA, 2000, p.38).

A genealogia do niilismo europeu restitui a crítica aos valores supremos que decaem na modernidade devido à sua forma diagnosticadora, que tem por objeto de análise a moral de rebanho, como afirma Nietzsche na *Genealogia da Moral*: “precisamente nisso enxerguei o grande perigo para a humanidade, sua mais sublime sedução e tentação – a quê? ao nada? –; precisamente nisso enxerguei o começo do fim, o ponto morto, o cansaço que olha para trás, a vontade que se volta contra a vida” (GM, prólogo, § 5). A compaixão –

sinônimo para moral de rebanho – é o caso típico da expressão da *décadence* cultural do Ocidente e da formação do homem impotente e domesticado, ao qual Nietzsche se dirige: “o sentido de toda cultura é amestrar o animal de rapina ‘homem’, reduzi-lo a um animal manso e civilizado, doméstico” (GM, I, §11). O niilismo europeu se torna signo elucidativo da *décadence* em via de consumação, mas que, no entanto, mesmo que a *décadence* se anuncie providente e gloriosa em seus ideais, não pode ser extirpada da vida; resta-lhe ser superada¹⁰ pela travessia do niilismo: a transvaloração de todos os valores (GM, III, §27; cf. EH, *porque sou um destino*, §1). Para tanto, uma genealogia do niilismo europeu deve empreender uma crítica à raiz dos ideais sob a perspectiva da *décadence* para revelar a constituição de seus valores supremos. Assim, segundo Giacoia, “é necessário recorrer à perspectiva genealógica, revolver o enraizamento histórico daquele movimento que, nos últimos séculos, emergiu à superfície da consciência filosófica como a escalada do niilismo” (2007, p.23). O que se percebe com a escalada do niilismo? O prenúncio de um grande acontecimento: “o deserto cresce! Ai daquele que oculta desertos” (ZA, IV, *entre as filhas do deserto*). Assim falou Zaratustra.

Da Escalada do Niilismo

A partir da problematização da *décadence* cultural do homem moderno, a tematização do niilismo adquire sua importância na filosofia de Nietzsche. Se por um lado o niilismo representa a desvalorização dos valores supremos, por outro lado o ‘europeu’ – sinônimo para Ocidente – indica a condição niilista em via de consumação, o predomínio da moral de rebanho e do homem domesticado. No entanto, esta condição não denota apenas um aspecto processual, mas também implica uma situação inevitável, pois, uma vez que o niilismo já está à porta, resta saber: de onde vem o mais sinistro de todos os hóspedes?¹¹ Para tanto, é necessário realizar uma crítica aos fundamentos da cultura que proporcionam os valores da civilização ocidental. A introdução da escalada do niilismo remete ao fato fundamental a ser inquerido contra qualquer fundamento que deseje provir justificativas para a condição humana no mundo: a pergunta ao *por quê*. Em analogia à explicação dada por Giacoia, um dos modos de se entender esta ascensão “consiste precisamente em sua análise do niilismo, entendido enquanto experiência histórica da ausência do fundamento” (2007, p.22). Nesse sentido, a escalada do niilismo à qual Giacoia faz referência diz respeito à crítica aos fundamentos que constituem as categorias da razão que estimularam o projeto filosófico da modernidade.

¹⁰ Cf. ZA, II, Da superação de si mesmo; *Idem*, III, O convalescente.

¹¹ Cf. FP 1885, 2 (127).

Esse é um ponto importante, pois proceder por esse tipo de análise possibilita observar como o niilismo desenvolve uma *nervura* pela filosofia de Nietzsche, se articulando com os principais temas abordados pelo autor, de modo que passa a alcançar os âmbitos mais recorrentes de seu discurso. Dessa maneira, pode-se notar o aspecto niilista na lida com o sentido histórico, na forma de desmascaramento da dualidade dos sistemas metafísicos que criam e condenam uma realidade aparente em favor de uma verdade eterna (CI, IV). O aspecto niilista também envolve a psicologia da vontade, se manifestando na vontade de nada como uma última vontade do homem em estado de negação (GM, III, 14). Por fim, o aspecto niilista invade o âmbito antropológico para compreender como o sentido histórico e a psicologia da vontade se ocupam com a formação do homem. Nesse sentido, Nietzsche entrega a imagem do Último Homem (ZA, *prólogo*, §5), objeto de sua análise crítica à cultura ocidental consumada pela moral de rebanho. A distinção destes âmbitos busca auxiliar a percepção da extensão pela qual o niilismo repercute nos assuntos tratados pelo autor, sendo que o lastro que os amparam provém de uma mesma fonte. Esta base-comum parece ser o liame que vincula as últimas obras de Nietzsche, pois nelas pode-se observar o modo como o autor procura identificar as matrizes culturais que proporcionam a formação dos ideais que ocupam a posição de valores supremos. Assim, pode-se dizer que a crítica à raiz da cultura ocidental empreendida por Nietzsche diz respeito às matrizes identificadas pelo autor como elementos constituintes presentes na formação dos ideais que ainda refletem na imagem do homem moderno. O platonismo, o cristianismo e o asceticismo moral são temas confrontados, já sob a perspectiva da *décadence*, respectivamente em *A Genealogia da Moral*, *Crepúsculo dos Ídolos* e *O Anticristo*. Cada tema manifesta a mesma faceta peculiar do niilismo: a crença na nada.

Para Nietzsche (EH, *porque sou tão sábio*, §9) nem mesmo a razão, o ídolo mais auspicioso erigido pelo homem moderno, pode se pretender imune a uma crítica do niilismo¹². Esta crítica deve vir na forma de uma filosofia do martelo, instrumento com o qual Nietzsche (CI, *prólogo*) pretende auscultar ídolos, isto é, perguntar-lhes seus *ses* e *por quês*, usando-o como fosse um diapasão para revelar que em seu interior nada se encontra; ou ainda, encontra-se *o nada*. A crítica que o filósofo propõe à razão moderna diz respeito ao contexto no qual esta se engendra. Na medida em que pretende desmitificar¹³

¹² Cf. FP 1887, 11 (99).

¹³ Nesse sentido, Fink pressupõe como motivação íntima de Nietzsche, se tornar um *démystificateur* (*Aufklärer*) de todos os fatos eternos e verdades absolutas concebidas para o sentido da vida decorrente da tradição, substituindo a concepção metafísica da vida por uma forma de *Aufklärung* psicológica. Cf. FINK, Eugen. *La philosophie de Nietzsche*, 1965, p.56-64.

todos os ideais que governam o homem, Nietzsche espera elevar ao extremo os preceitos da *Aufklärung* acerca da liberdade da vontade humana, cujos ideais que iluminam esse projeto são o gradual esclarecimento e emancipação da humanidade. Não obstante tal projeto filosófico da autonomia, a vontade permanece cativa da razão, enquanto que o esclarecimento e a emancipação expiram na sombra dos ideais. A modernidade, ao invés de extirpar os ideais divinos, transveste-se deles em favor de conceitos lógicos, ou seja, forja uma idealização da razão que resulta em ídolo. No *Crepúsculo dos Ídolos*, Nietzsche denuncia o “enorme e fatídico erro de que a vontade é algo que atua – de que a vontade é uma faculdade” (CI, III, §5). Para o autor, a razão é um produto dos afetos, como esclarece Marton: “ao ser humano não é facultado exercer ou não a vontade; ela não apresenta caráter intencional algum” (1990, p.33). Segundo Nietzsche, a história da razão na filosofia consiste em uma confusão, de modo que “os ‘conceitos mais elevados’, isto é, os conceitos mais gerais, mais vazios, eles põem no começo, como começo” (CI, III, §4).

Com a *Crítica da razão pura* (1781) de Kant, a idade da razão atinge sua *maioridade* – justamente possibilitada pela filosofia crítica – pois esta não esboça suspeita quanto à veracidade universal da razão, senão que resta ao homem conferir seus limites. Esse movimento da crítica kantiana, segundo Oliveira, transforma a razão em função de uma lógica transcendental, cuja “tarefa fundamental se caracteriza com o exame do valor das categorias do entendimento humano” (1989, p. 41)¹⁴. Ora, qual o entendimento humano em relação à vida? Em *A Gaia Ciência* (V, §355) Nietzsche recusa o mundo interior e os fatos da consciência como validade para o conhecimento, pois funcionam à base de derivações lógicas que idealizam o mundo da vida, que fazem do conhecimento um idealismo. A busca pela fundamentação do conhecimento tem continuidade na obra de Hegel, *Ciência da lógica* (1812), a qual contrapõe à lógica transcendental kantiana uma lógica especulativa dialética. Ainda que Hegel reconheça os avanços conquistados por Kant, censura-o pelo formalismo abstrato que apresenta. Segundo Oliveira, “em sua lógica, Hegel pretende considerar as formas livres do substrato [leia-se: sujeito], ou seja, sua natureza, seu valor em si mesmas” (1989, p.46), o que corresponde a determinar, antes de tudo, o movimento de automediação capaz de superar as limitações impostas pelas categorias do entendimento e atingir o ser

¹⁴ Sabe-se que em *Crítica da razão pura*, Kant apresenta a faculdade de intuição sensível, a faculdade de entendimento conceitual e a faculdade de ideias da razão; na arquitetura do sistema kantiano, a lógica transcendental ocupa-se com o conhecimento *a priori* e o alcance de sua validade, de modo a garantir que a adequação entre as condições de possibilidade da experiência e as condições de possibilidades dos objetos seja simultânea e a mesma.

concretamente determinado na realidade¹⁵, sendo, para tanto, preciso considerar o contexto em que se efetiva. Assim, a lógica especulativa tem como tarefa a análise crítica da adequação pretendida por Kant entre as categorias do entendimento conceitual e os fenômenos da intuição sensível, ou seja, para Hegel é necessário investigar o valor em si dessa adequação em sua situação histórica. A razão dialética sobrepuja a razão subjetiva da faculdade do entendimento para tornar a própria razão idêntica ao desenvolvimento do Espírito Absoluto (*Geist*).

Ora, os casos de Hegel e Kant ilustram a situação da história da filosofia herdada por Nietzsche, qual seja, o mito da razão. No entanto, tanto a crítica quanto a interpretação nietzschiana se desviam dos padrões tradicionais, os quais, sob a égide da razão, procuram interpretar a vida por meio de conceitos lógicos – sejam eles analíticos, sintéticos ou dialéticos – uma vez que o pensador dionisíaco prioriza o vir-a-ser, o perspectivismo e os impulsos vitais com relação à interpretação da vida. Como explica Sampaio (2013, p.96), há na filosofia de Nietzsche (*cf.* GM, *prólogo*, §2) uma vontade fundamental de conhecimento que não seja demonstrativa por um sistema conceitual, mas condição de existência no âmbito dos afetos que conduzem os próprios conceitos. Daí o motivo, para Nietzsche, dos conceitos lógicos serem “ficções convencionais para fins de designação, de entendimento, não de explicação” (BM, I, § 21). Logo, no que se refere à sua crítica, Nietzsche (GC, V, §307) oferece um modo de proceder: opor a vida à razão, uma vez que a razão deve efetivar um modo de vida, sendo inútil fora desta. Nesse sentido, pode-se dizer que o filósofo confere uma interpretação da razão sob um ponto de vista genealógico, ou seja, como sintoma de decadência dos valores supremos. Os valores atribuídos à razão devem conferir a ela uma reputação sólida na pretensão de fundamento peremptório para a segurança e confiança do homem (GC, V, §296; *cf. idem*, §370) contra os vícios e vicissitudes da vida. Portanto, ao preparar uma crítica da cultura precipitada pela catástrofe da razão¹⁶, questiona-se a concepção lógico-conceitual das formas tradicionais de

¹⁵ Pode-se dizer que a obra *Ciência da Lógica* tem como objetivo expressar o próprio movimento do real, o que significa a autodeterminação do *Espírito Absoluto*; nesse sentido, o processo dialético parte de uma indeterminação inicial *ser/nada* para a completude da “ideia do absoluto”, de modo a contestar a tese de Kant a respeito das categorias da razão pertencerem às faculdades do entendimento humano, uma vez que, para Hegel, as categorias da razão se identificam com as categorias do próprio ser em sua realidade.

¹⁶ Utiliza-se o termo catástrofe tal como explicitado por Giacoia: “a expressão recorre à etimologia do termo de *katastrophe* (reviravolta) e *katastrephein*, com o sentido de revirar, inverter, reverter. Tomado em sua acepção original, o termo remete ao acontecimento decisivo que conduz ao desenlace da tragédia grega, revelando, portanto, o sentido oculto do curso dos acontecimentos”. *Cf.* GIACOIA JR, Oswaldo. *Fim da metafísica e os pós-modernos*, 2007, p.27.

interpretação e valoração da vida, a partir de três categorias – sentido, unidade, ser verdadeiro – que servem de estratégias aplicadas à interpretação das experiências do mundo da vida como se elas fossem providas da total evidência em si. Trata-se, então, de avaliar o estado psicológico, isto é, a consciência reflexiva constituída pela hierarquia de preferência dos afetos, a fim de revelar que a crença nas categorias da razão contém o niilismo desde a raiz.

Como observa Moura (2005, p.25ss), os estados psicológicos do niilismo fazem sua aparição em três ocasiões¹⁷. O primeiro caso diz respeito à meta ou finalidade, pois acredita-se na existência de algum sentido imaculado da corrupção do tempo. Segundo Nietzsche (CI, III, §1), a eternidade foi a perspectiva triunfante sobre o sentido histórico da vida, o modo pelo qual o sentido, sempre fugaz na realidade, alcança o ideal perpétuo. O niilismo surge na consciência quando se percebe a inviabilidade da realização dos ideais considerados universais, seja a felicidade, a justiça ou a verdade. Nesse ponto, toma-se ciência de que apenas o *vir-a-ser* comanda os acontecimentos desse mundo, e que nenhuma intenção pode lhe ser atribuído. O *vir-a-ser* carece de sentido transcendente ou metafísico, pois não aspira a nenhum estado durável ou sempre determinado, de modo que todo o esforço em significá-lo acaba por ser um grande ‘em vão’. No segundo aspecto está a noção de propósito, atribuído à unidade de uma providência superior. Crê-se em uma relação proposital entre as partes e o todo que se unem em um mesmo destino. O niilismo, nesse caso, decorre da percepção de que nenhuma organização prévia preside esse mundo, de modo que não parece haver uma conexão a algo superior que atue sobre o homem. A falta de uma providência superior conduz à perda da crença no próprio valor, pois se não há um propósito necessário para além do *vir-a-ser*, tudo se torna contingente, aparente, enfim, uma perspectiva da vontade. Pode-se dizer que Nietzsche admite esse mundo como uma estrutura semiológica, ou seja, a totalidade do mundo não tem presença a não ser pelo ponto de vista da interpretação¹⁸, o que, nesse sentido, torna irrisório supor que há uma totalidade que somente seja válida se obtida a partir de si mesma (GC, V, §374).

Por fim, estas duas situações engendram uma última possibilidade para o estado psicológico do niilismo. Se à finalidade e ao propósito não

¹⁷ Cf. FP 1887, 11 (99).

¹⁸ Nesse sentido, vale mencionar a tese de Granier, segundo a qual, trata-se de um perspectivismo hermenêutico-fenomenológico, pois todo ser é como ser-interpretado, de modo que um “texto do ser” se refere a um realismo ontológico plural que pensa o ser como texto fundamental de múltiplas perspectivas. Cf. GRANIER, Jean. *Le problème de la vérité dans la philosophie de Nietzsche*, 1966, p.314.

correspondem um sentido e uma unidade efetiva na realidade, resta uma terceira via, a saber, a condenação do vir-a-ser e do perspectivismo. Em *O Crepúsculo dos Ídolos*, Nietzsche chama a atenção para a falsificação da ideia de causalidade, afirmando que “o homem projetou fora de si [...] aquilo em que acreditava mais firmemente, a vontade, o espírito, o Eu – extraiu a noção de ser da noção de Eu, pondo as ‘coisas’ como existentes à sua imagem, conforme sua noção de Eu como causa” (CI, VI, §3). O autor ainda oferece uma explicação psicológica para a crença em torno de um ser verdadeiro – ou uma verdade eterna, o que é o mesmo – pois “alguma explicação é melhor do que nenhuma”, já que “a primeira ideia mediante a qual o desconhecido se declara conhecido faz tão bem que é ‘tida por verdadeira’” (CI, VI, §5). Admitir a causa em verdades eternas já pressupõe as situações anteriores, uma vez que estabelece a eternidade como meta e a providência total como propósito, de uma forma atribuída a uma validade incondicional e a uma essência que confere um sentido inequívoco. Neste último aspecto, o estado psicológico do niilismo desvela a crença na verdade eterna como causa do ideal. Surge na consciência que nenhum ideal pode ser fundamento para a vida, pois a condição de um ideal implica em negar as forças efetivas desse mundo: os impulsos vitais, o perspectivismo e o vir-a-ser.

Ora, meta, propósito e causa são meios pelos os quais a razão pode elaborar e atribuir sentido, unidade e verdade como estratégias para promover princípios e fins que justifiquem a desvalorização do mundo da vida. A metafísica do conceito, a religião e a moral são as matrizes constitutivas dos ideais da razão moderna, que em seu ímpeto pelo esclarecimento, emancipação e autonomia do sujeito, nutre-se justamente do que deveria expurgar. Segundo Giacoia, percebe-se, com isso,

em que sentido a crença nas categorias da razão é a causa do niilismo. Essa compreensão, por sua vez, traz à luz uma reviravolta e, com ela, outra perspectiva de questionamento e interpretação, suscitada em meio à escalada irreversível do niilismo [...] ao invés de, por causa das categorias da razão, desvalorizar o mundo, aprender a perguntar pela proveniência da crença naquelas categorias, assim como pelo valor dessa proveniência (2007, p.32).

Com isso, a escalada do niilismo tem uma função *catastrófica*, no sentido de que produz uma reviravolta na qual fica exposto que os princípios referentes às causas são, na realidade, efeitos práticos de estratégias que negam o mundo da vida, uma vez que valorizam o nada. Logo, entende-se o niilismo como a genealogia da proveniência dessa valoração, e isto quer dizer, o movimento de desvalorização dos valores supremos¹⁹. No idealismo moderno,

¹⁹ Segundo Garcia, o sentido do niilismo é o sentido dos valores adquiridos via ato de subtração da realidade de um valor posto pelo *tipo nobre* (sintoma de força ascendente), de modo que este ato de

os conceitos lógicos vigoram sobre a divindade, o sagrado e o místico, enquanto categorias estratégicas para a atribuição de sentido, unidade e verdade ao valor desse mundo. A escalada do niilismo realiza, então, uma crítica radical aos fundamentos pressupostos, aplicada pela falta de resposta ao *por quê* de todas as causas. Sua ascensão é momento de uma crise, na qual se percebe que o mito da razão esclarecida e a crença no nada se implicam. Humano, demasiado humano; eis o antídoto dado por Nietzsche às causas ideais: “o idealismo não me é peculiar: o título diz ‘onde vós vedes coisas ideais, vejo eu – coisas humanas, ah! apenas demasiado humanas’” (EH, *Humano demasiado humano*, §1).

Da Dinâmica do Niilismo

Com a crítica à pretensão de fundamentar a vida a partir de conceitos lógicos, por um lado, e ao mito da razão esclarecida concebida como ídolo, por outro lado, a escalada do niilismo desmitifica a ausência de fundamentos à pergunta: *por quê*? Diga-se, Nietzsche critica a razão enquanto ídolo que serve para justificar ideais por meios estratégicos, como doação de sentido, propósitos universais ou causalidade das verdades eternas. Os valores provenientes desses ideais tornam-se esvaziados, uma vez que para o pensador errante, o *vir-a-ser*, o perspectivismo e os impulsos vitais são os elementos constitutivos da interpretação da vida. Daí a crise cultural do Ocidente proceder da relação entre o mito da razão esclarecida e a crença no nada, pois a razão posta como fundamento do ideal perde-se na tentativa de apreender a vida por meio de conceitos lógicos. Não obstante, cumprir os ideais da razão se torna a meta, o propósito e a causa para a qual o homem moderno deve atuar, de modo que o progresso, a justiça social e a felicidade são ideais que, para vigorarem, necessitam impor a mordaza civilizatória e recorrer à moral de rebanho e ao homem domesticado. Por isso, a crítica genealógica opera a extração do niilismo a partir da crença na existência de ideais absolutos, para avaliar a procedência do sentido do valor conferido pela razão moderna ao homem e à sua cultura. Ora, nesse sentido, talvez não seja inusitado retomar a observação de Bergson, a qual afirma que a ideia do nada funciona como motriz da história da filosofia. A comparação parece ter sua pertinência, pois se para Bergson o dualismo metafísico engendrou a ideia do nada como a

valorização consiste na operação de subtração que não se simplifica pela mera desvalorização (no sentido de desprezo) da realidade; ao invés, trata-se de uma subtração à própria realidade, de modo a pôr um valor aquém ou além do efetivamente real, com a intenção de colocar-se isento de uma série de interpretações e significações historicamente determinadas, o que Nietzsche (BM, I, §2) chama de verdade ou coisa em si. Cf. GARCIA, André Muniz. *A propósito do modo de perguntar de Nietzsche pela significação do niilismo*, 2015, p.229-47.

lógica de seu progresso, Nietzsche confere ao niilismo uma lógica consentânea: a lógica da *décadence*²⁰.

Na última dissertação de *A Genealogia da Moral*, Nietzsche aproxima o niilismo de uma lógica da *décadence*, isto é, o valor do nada estimado por ideais. Para tanto, nenhuma meta, causa ou propósito pode servir de razão para o niilismo, a não ser sua própria lógica operada pelo ideal de todos os ideais, a saber, o ideal ascético. Embora ele examine o valor dos ideais ascéticos a partir da tipologia do artista, do filósofo e, principalmente, do sacerdote, o autor esclarece que o ideal ascético, em si, representa o poder de regência para qualquer ideal²¹, inclusive para a vontade de verdade do *ethos* científico (cf. EH, *Genealogia da moral*). Ora, a escalada do niilismo tomada em sua crítica aos fundamentos pressupostos desmitifica, por meio da catástrofe das categorias da razão, os embustes da idolatria pelos ideais absolutos. Assim, a partir da tematização do ideal ascético, o niilismo encontra-se no cerne da questão de atribuir sentido ao valor do nada. Como visto pela genealogia do niilismo europeu, Nietzsche problematiza o sentido dos valores supremos do Ocidente como sintoma da *décadence*. Isso significa que à atribuição de sentido ao valor do nada corresponde um movimento de valorar algo acima da vida; para isso se faz necessário o ideal ascético. Em concordância com a assertiva de Di Matteo “no caso do ideal ascético, o que interessa a Nietzsche não é tanto mostrar o que ele realizou, mas o que ele significou” (2010, p.122). A esse respeito, Nietzsche é categórico: “o ideal ascético significa precisamente isto: que algo faltava, que uma monstruosa lacuna circundava o homem” (GM, III, §28). Tal abismo de fundamento se manifesta no sentido do valor do nada, e segue rumo à significação do niilismo, pois “o ideal ascético ofereceu-lhe um sentido! Foi até agora o único sentido; qualquer sentido é melhor do que nenhum; o ideal ascético foi até o momento, de toda maneira, o *faute de mieux* [mal menor] *par excellence*”. Nietzsche entrelaça sua concepção de ideal ascético

²⁰ Cf. FP, 1888, 14 (86).

²¹ Como observa Brusotti, em *A Genealogia da Moral*, Nietzsche alterna entre o uso plural “ideais ascéticos” e o uso singular “ideal ascético”. No primeiro caso, Nietzsche parece afrontar o classicismo platônico, qual seja, a concepção da existência em suas ideias superiores: a verdade, o bem e o belo. Ora, pode-se perceber na terceira dissertação de *A Genealogia da Moral* que Nietzsche avalia estes ideais platônicos via *argumentum ad hominem*, pelo qual recorre ao artista (belo), ao filósofo (verdade) e, especialmente, ao sacerdote (bem) para examinar a proveniência desses ideais concebidos como valores. O uso singular “ideal ascético” é resultante da seguinte pergunta: o que significa o valor desses ideais ascéticos? (GM, III, §1). Nietzsche identifica o “ideal ascético” de todos os “ideais ascéticos” a partir de “sua primazia perante qualquer poder, sua incondicional distância hierárquica em relação a qualquer poder” de modo que a própria existência se reporta ao ideal ascético “como instrumento para sua obra, como meio e caminho para sua meta, uma meta...” (GM, III, §23). Justamente o uso singular “ideal ascético” interessa à presente análise. Sobre a vigência dominante do ideal ascético, Cf. BRUSSOTTI, Marco. *Vontade de nada e ressentimento*, 2000, p.3-34.

à genealogia sintomática da *décadence*, ou seja, à formação de tipos avaliativos estabelecidos por ideais morais que atuam para sua conservação, tal como confirmado em *A Genealogia da Moral*: “o ideal ascético nasce do instinto de cura e proteção de uma vida que degenera, a qual busca manter-se por todos os meios, e luta por sua existência” (GM, III, §13). Ora, como visto, um desses meios aparece no mito da razão esclarecida, a qual busca por uma abordagem lógico-conceitual tutelar – que também significa conservar – o desígnio do ideal ascético. O que há nisso? Que os valores supremos da cultura ocidental têm proveniência em uma forma de vida ascética, como atesta Nietzsche: “neste caso, o caso de uma vida ascética, a vida vale como uma ponte para essa outra existência” (GM, III, §11), o que diz respeito a um “pensamento em torno do qual aqui se peleja, é a valoração de nossa vida [...] colocada em relação a uma existência inteiramente outra” (*Idem*).

Em face à questão da valoração da vida, Nietzsche chama a atenção para a peculiar relação entre o ideal ascético e o niilismo: “tudo isso [que] é ascético em alto grau; ao mesmo tempo, que não haja engano, é niilista em grau ainda mais elevado” (GM, III, §26). Se o ideal ascético se vale do poder de regência sobre os instintos de conservação das formas de vida que se degeneram, o niilismo se apresenta como uma última vontade do homem acometido pelo ideal ascético, uma vontade de nada (GM, III, §14). O ideal ascético tem como único objetivo determinar o artifício que conserva a vontade de nada, e dessa forma se oferecer ao niilismo como a resposta ao *por quê*, pois qualquer sentido é melhor do que nenhum. Por esta razão, Nietzsche (GM, III, §28) fala do ideal ascético como um mal menor, já que, apesar de tudo, “o homem estava salvo, ele possuía um sentido” pelo o qual “ele podia querer algo – não importando no momento para que direção, com que fim, com que meio ele queria: a vontade mesma estava salva”; contudo, “isso significa, ousemos compreendê-lo, uma vontade de nada, uma aversão à vida, uma revolta contra os mais fundamentais pressupostos da vida, mas é e continua sendo uma vontade” concluindo que “o homem preferirá querer o nada a nada querer...”. Isso quer dizer que, uma vez que não seja possível ao homem ter o poder facultativo de avaliar algo alheio à vontade, o ideal ascético direciona-a para campos metafísicos, paraísos religiosos, ídolos da razão, valores morais; numa palavra: niilismo. Portanto, o niilismo determina o sentido da vontade em querer o nada a nada querer.

Entendida esta relação entre o ideal ascético e a vontade de nada, torna-se mais nítido perceber que o niilismo é um termo empregado para expressar a dinâmica entre o objetivo do ideal ascético – qualquer sentido é melhor do que nenhum – e a fisiologia profilática da vontade de nada – querer o nada a nada querer – de modo que o niilismo não carece ser interpretado como *causa sui* ou

conditio sine qua non, uma vez que a economia de seu desenvolvimento se deve a uma lógica que faz da negação da vida o poder de valoração da existência: eis a lógica da *décadence*. A dinâmica desta lógica que preside a crise dos valores supremos da cultura ocidental pode ser observada no que convém tratar como as figuras do niilismo oferecidas por Nietzsche, nas quais pode-se identificar o sentido do valor do nada em seus modos de se expressar. Estas figuras são: o *pathos* da distância, a morte de Deus e o Último Homem.

Das Figuras do Niilismo

Atribuir ao pensamento de Nietzsche uma lógica da *décadence* significa destacar a ocorrência de tipos avaliativos da existência por meio de ideais, o que conduz o autor a problematizar o sentido posto ao valor do nada. Assim, importa reconhecer junto à relação dinâmica entre o ideal ascético e a vontade de nada, que o termo niilismo não reflete de modo simplório uma perda de sentido dos valores vigentes, pois, nesse caso, trata-se apenas da *nadificação* do valor já existente, um sentimento de desprezo. Ao invés, o niilismo nietzschiano se refere ao modo de valoração que transforma o nada em um ideal, um tipo de interpretação que confere sentido ao valor do nada como algo que, embora ideal, seja ainda superior. Esta forma niilista de avaliar pode ser entendida pela lógica da *décadence*, pois por meio dela Nietzsche identifica a relação dinâmica entre o ideal ascético e a vontade de nada. Isso quer dizer que o autor transforma o conceito de niilismo em uma expressão de vontade que indica uma condição fisiológica, qual seja, o sintoma da *décadence*. Com isso, a dinâmica da lógica da *décadence* possibilita perceber diferentes expressões do niilismo.

Ao se referir às figuras do niilismo²², admite-se uma hipótese de leitura que tem como objetivo interpretar o niilismo presente em temas importantes propostos por Nietzsche: o *pathos* da distância, a morte de Deus e o Último Homem. Embora estas figuras escolhidas para análise se apresentem independentes entre si e o filósofo alemão não lide diretamente com o niilismo, crê-se possível nelas identificar os sintomas de *décadence*. Ora, se esses sintomas podem representar diferentes formas de avaliar a existência por meio de ideais, então cada uma dessas figuras parece expressar diferentes tipos de niilismo que, não obstante, obedece a mesma lógica. Com isso, o intuito dessa hipótese mantém duplo aspecto: por um lado, essas figuras transmitem a ideia de certo ‘espírito de época do niilismo’; o *pathos* da distância dos antigos, a morte de Deus dos modernos até o Último Homem de nosso tempo. Por

²² Gostaria de agradecer ao *parecerista Ad-hoc* pelos comentários críticos e pelas sugestões oportunas nesta parte do artigo.

outro lado, também contribui para essa interpretação, certa noção de ‘agravamento dos sintomas do niilismo’, de modo que pode-se referir ao niilismo reativo, ao niilismo negativo e ao niilismo passivo.

Convém se referir ao *pathos* da distância como uma primeira figura do niilismo. Este termo aparece em diversas obras de Nietzsche²³, quase sempre indicando um sentimento de diferenciação de valor, distinção de estirpe e distanciamento de poder²⁴. Segundo Piazzesi (2007, p.259), o *pathos* da distância diz respeito à reverência que o indivíduo tem de si mesmo, na medida em que ocorre uma valoração das preferências dos afetos²⁵. Nesse ponto, a recusa ao sentido histórico da moral que condena o cultivo de si aparece durante toda a filosofia do pensador dionisíaco. Nietzsche (GM, I, §2) define o *pathos* da distância como “o direito de criar valores, cunhar nomes para os valores”, proveniente de um “dominante sentimento global de uma elevada estirpe senhorial, em sua relação com uma estirpe baixa”, que se diferencia pelo uso da linguagem “como expressão de poder dos senhores” de exercer o direito de comando. Tal direito de comando não se separa de uma vontade, que Nietzsche assinala como “a vontade de ser si próprio, de destacar-se, isso que denomino de *pathos* da distância é característica de toda a época forte” (CI, IX, §37). Por essa razão, importa analisar – pela restituição da dupla origem dos valores aristocratas de ‘bom’ e ‘ruim’ em relação aos valores metafísicos de ‘bem’ e ‘mal’ – qual forma de niilismo se apresenta.

Na primeira dissertação de *A Genealogia da Moral*, Nietzsche verifica a diferença entre a moral de cultivo e a moral de rebanho, a partir da exposição dos tipos “guerreiro” e “sacerdote”. Por meio do método filológico, Nietzsche (GM, I, §§5-8) aponta o tipo “guerreiro” como afirmador dos afetos do corpo, e o tipo “sacerdote” como afirmador das virtudes do espírito. Ora, o *pathos* da distância nietzschiano (GM, I, §10) revela que a moral de cultivo “sucede no modo de valoração nobre: ele age e cresce espontaneamente, busca seu oposto apenas para dizer Sim a si mesmo”, de modo que o conceito negativo ‘ruim’, “é apenas uma imagem de contraste, pálida e posterior, em relação ao conceito

²³ Cf. BM, IX, §257; GM, III, §14; CI, IX, §37; AC, II, §43.

²⁴ O *pathos* da distância também serve a Nietzsche de recurso investigativo acerca da moral dominante, isto é, a moral judaico-cristã, e a proveniência dos valores obliterados pela obediência à tradição, o que o autor chama de moralidade dos costumes: fazer o que se faz porque assim sempre foi feito.

²⁵ Para Piazzesi, o *pathos* da distância está relacionado com o trabalho de transformação da experiência-de-si. A esse respeito, vale acrescentar uma observação: Nietzsche (GM, I, §2), relaciona o *pathos* da distância com a formação do indivíduo soberano e, nesse sentido, o trabalho de transformação da experiência-de-si se manifesta como uma forma de governo-de-si que, principalmente, não se aparta do governo-do-outro, uma vez que o indivíduo soberano cortejado por Nietzsche é aquele não distingue seu querer de seu poder. Cf. PIAZZESI, Chiara. *Pathos der Distanz et transformation...*, 2007.

básico, positivo”, ou seja, ‘bom’ como um afeto de comando. Nesse caso, ‘bom’ e ‘ruim’ não estão em uma relação antagonica, mas apenas em uma relação de distanciamento e distinção entre os melhores (*aristos*) e os infelizes (*deilós*). A sublevação do tipo “sacerdote” marca para Nietzsche uma transvaloração sobre os valores aristocratas, atribuindo à alma superioridade sobre o corpo. Observa-se que a dogmática da revelação divina trata, na realidade, de uma hierarquização de valores cuja origem provém de um instinto reativo contra esta vida: o ressentimento. Segundo Nietzsche (GM, I, §10), “toda moral nobre nasce de um triunfante Sim a si mesma, já de início a moral escrava diz Não a um ‘fora’, um ‘outro’, um ‘não-eu’ – e este é seu ato criador” de modo que “este necessário dirigir-se para fora, em vez de voltar-se para si – é algo próprio do ressentimento: a moral escrava sempre requer, para nascer, um mundo oposto e exterior, para poder agir em absoluto – sua ação é no fundo reação”.

A figura do *pathos* da distância se vincula ao niilismo pela lógica sacerdotal que determina a inversão da hierarquia dos valores. Pelo recurso filológico, Nietzsche (GM, I, §11) constata: “como são diferentes as palavras ‘mau’ e ‘ruim’, ambas aparentemente opostas a um mesmo sentido de ‘bom’”. Nesse caso, para a moral aristocrata, ‘bom’ e ‘ruim’ não se relacionam como opostos, já que ‘ruim’ exprime apenas um tipo de resistência sobre a qual uma força afirma seu poder. A moral do ressentimento consiste em criar oposições e inversões no sentido dos valores dominantes²⁶. Logo, há uma oposição entre ‘bem’ e ‘mal’ como valores metafísicos antagonicos, ou seja, erradicados do afeto do indivíduo. Com isso, percebe-se a lógica que opera a transvaloração do ressentimento: o ‘bom’ da moral aristocrata concebe o ‘ruim’ como algo inferior e secundário, enquanto que o ‘bom’ da moral do ressentimento substitui o sentido de ‘ruim’ pelo de ‘mau’, e dele faz inimigo e antagonista original²⁷. Assim, pode-se perceber o sintoma da *décadence*, uma vez que ao tipo “guerreiro” corresponde o direito de criar valores que aumente o afeto de comando; já o tipo “sacerdote” faz da negação o expediente para igualar forças, impondo um valor que desvaloriza. Nietzsche critica a moral do ressentimento pela impotência de sua reparação imaginária, obtida por meio do ideal de uma vida superior além desta. Enfim, pela figura do *pathos* da

²⁶ Em analogia com o apontamento feito por Giacoia, entende-se que a moral do ressentimento “não cria nem institui [novas] tábuas de valores, apenas revertem o sentido dos valores já estabelecidos. Inversão e oposição constituem sua *dynamis*”. Cf. GIACOIA Jr., Oswaldo. *Labirintos da alma*, 1997, p.22.

²⁷ Poder-se-ia expressar esta lógica do *pathos* da distância pela seguinte formulação: tipo afirmativo; *eu sou bom, tu és ruim*, na qual a afirmação do direito soberano de valorar constitui a condição singular do indivíduo. Tipo reativo; *tu és mau, eu sou bom*, onde nota-se que a negação do direito soberano precede a afirmação do indivíduo, já em uma condição sustentada por valores metafísicos.

distância, o sentido conferido ao valor do nada manifestado pelo ressentimento moral declara um tipo de niilismo reativo.

A segunda figura escolhida para expressar o niilismo se refere à polêmica sentença: Deus está morto! Certamente, a tematização acerca da morte de Deus faz de Nietzsche a maior referência, porém, como observa Constâncio (2010), no que diz respeito a esta questão, o procedimento de Nietzsche não intenta demonstrar uma prova da existência de Deus, mas proceder com uma genealogia da crença em Deus. No conhecido aforismo 125 de *A Gaia Ciência*, o homem louco indaga: “Procuro Deus! Procuro Deus! Para onde foi Deus?”, ao que se segue, “já lhes direi! Nós o matamos – você e eu. Deus está morto! Deus continua morto! E nós o matamos!”. Ora, nesta sentença, Nietzsche não pretende simplesmente professar seu ateísmo, mas radicalizar a impossibilidade de haver qualquer relação com Deus, mesmo que por sua negação, e, dessa maneira, o desespero do homem louco representa a ruptura com o vínculo transcendente que consoma mais de dois mil anos da cultura ocidental. A metáfora do Deus morto simboliza o sentido do valor dado ao nada, de modo a se tornar referência para a crítica genealógica à modernidade (MOURA, 2005; GIACCOIA, 1997) como o grande acontecimento cultural do Ocidente relacionado com o advento do niilismo europeu, pois segundo Nietzsche (GC, V, §343), “o maior acontecimento recente – o fato de que ‘Deus está morto’, de que a crença no Deus cristão perdeu o crédito – já começa a lançar suas primeiras sombras sobre a Europa”. No entanto, as consequências desse evento têm um sentido ambivalente, pois, por um lado, Nietzsche (CG, V, §343) celebra os perigos e as oportunidades para os que ousam as incertezas do destino; mas por outro lado, Nietzsche (GC, III, §108) constata que a sombra do Deus morto seguirá a aparecer no fundo da caverna, e que por séculos os homens ingressarão à procura dessa imagem.

A repercussão da morte de Deus influencia diversas interpretações, das quais pode-se destacar duas: Foucault e Heidegger²⁸. Para Foucault (1966, p.353), à morte de Deus deve seguir o desaparecimento do homem, pois a constituição histórica desse sujeito antropocêntrico não pode ser elidida da significação divina que lhe faz parte. Para o “arqueólogo” francês, Nietzsche restaura o ponto no qual Deus e homem se pertencem, de modo que a imagem

²⁸ Vale esclarecer que tanto Foucault quanto Heidegger, embora aceitem que a morte de Deus é um fenômeno histórico-cultural da modernidade, apresentam uma visão crítica à formulação dada por Nietzsche, uma vez que ambos se apoiam em suas próprias convicções filosóficas. No caso de Foucault, a crítica literária de Blanchot, Klossowski e Bataille tem grande influência em sua interpretação; no caso de Heidegger, Nietzsche representa o último pensador metafísico da filosofia ocidental.

do homem moderno – rosto de areia na orla do mar – logo deve se apagar, já que com o nascimento das ciências humanas, a finitude se torna o limite possível, o que não apenas excluiu o transcendente, mas o extingue sem deixar rastros. Na interpretação de Heidegger (2003, p.479), “se Deus está morto enquanto o fundamento suprassensível e quanto a meta de todo o real [...] então não resta mais nada, junto a que o homem possa se manter e em direção a que ele possa se direcionar”. Desse ponto de vista, a morte de Deus assinala o esgotamento da metafísica, pois é nela que se descreve a crise irreversível de toda a pretensão à objetividade e fundamentação do ser humano. Para Heidegger (2003, p.524) a morte de Deus conclui o esquecimento do ser na história da metafísica, evento chamado pelo pensador alemão de niilismo.

Ora, se por um lado Foucault relaciona a morte de Deus ao aparecimento das ciências humanas, e por outro Heidegger a associa com a consumação da metafísica, entende-se que uma terceira perspectiva pode ser observada. Trata-se de indicar a morte de Deus como consequência extrema da *Aufklärung*. Pretendendo a *Aufklärung* a autonomia da vontade humana, mesmo que guiada pelo mito da razão – já visto em sua implicação com a crença no nada – Nietzsche percebe sua vocação pessimista e ateísta. A morte de Deus como o grande acontecimento da modernidade serve de signo para indicar o sintoma do pessimismo e ateísmo no pensamento europeu. Em *A Gaia Ciência* Nietzsche identifica o pessimismo como o último grande evento da cultura, cuja observação deve “atentar se a causa da criação é um desejo de fixar, de eternizar, de ser, ou o desejo de destruir, de mudança, de novo, de futuro, de vir-a-ser” (GC, V, §370), uma vez que ninguém é responsável pelo fato de existir e que a existência é apenas uma forma de libertação. Logo, Nietzsche conclui que “o conceito de Deus foi, até agora, a maior objeção à existência... Nós negamos Deus, nós negamos a responsabilidade em Deus: apenas assim redimimos o mundo” (CI, VI, §8). Pessimismo e ateísmo se vinculam ao niilismo à medida que protestam contra a concepção divina do homem. A resultante obtida pela figura da morte de Deus expressa um niilismo negativo.

Enfim, a última figura selecionada diz respeito à noção de Último Homem. Esta noção quase sempre contrapõe à noção de *Übermensch*, e representa o fenômeno condicionado pela morte de Deus e a moral do ressentimento. Na voz de Zaratustra, Nietzsche (ZA, prólogo, §5) anuncia o Último Homem: “sua espécie é inextinguível como a da pulga; o último homem é o que tem vida mais longa. Nós inventamos a felicidade – dizem os últimos homens, e piscam o olho”. Segundo Giacoia (1999), o tipo Último Homem “determina a verdadeira meta da pequena política, porque nele se torna vitoriosa a tendência moderna à mediocrização dos feitos e ideais

humanos, assim como a integração sem resíduos de toda verdadeira personalidade nos processos anônimos da conformação”. Giacoia chama a atenção para a pequena política assinalada por Nietzsche (cf. EH, *o caso Wagner*, §2), isto é, o instinto gregário em sua forma planetária de massificação de todas as culturas em um processo de domesticação que Nietzsche entende por civilização²⁹. A esse respeito, pode-se perceber em que medida a obra GM prepara o declarado “niilismo europeu”, pois Nietzsche (GM, II) busca determinar a genealogia da moral de rebanho e do homem domesticado sob a rubrica da civilização ocidental. O Último Homem marca para Nietzsche (ZA, *prólogo*, §5) a era cômica da tragédia, pois este em nada se sente impelido ou ameaçado, enfim, nada lhe é decisivo, e vive a banalidade de seu destino: vontade amortecida, sentidos anestesiados, prazeres paliativos, tudo em regradas doses para uma vida de pequenos feitos: “quem deseja ainda governar? Quem deseja ainda obedecer? Ambas as coisas são árduas”; para o Último Homem, resta o tédio e o cansaço da vida; nada vale a pena: tudo é vão.

Portanto, esta figura expõe seu próprio vínculo com o niilismo. O Último Homem exprime o triunfo da moral do ressentimento, não porque deseja ser diferente do que é, mas porque deseja que todos sejam como ele: “nenhum pastor, um só rebanho! Cada um quer o mesmo, cada um é igual; quem sente de outro modo vai voluntariamente para o hospício”. A morte de Deus, ou seja, a perda da transcendência para outra vida também não lhe afeta, pois cria *avatars* em direitos representativos e simulacros em ambientes tecnológicos: “outro dia o mundo inteiro era doido – dizem os mais refinados, e piscam o olho”, porém, agora “nós inventamos a felicidade – dizem os últimos homens, e piscam o olho”. Enfim, o Último Homem instala o mais sinistro dos hóspedes, já que por definição antropológica, Nietzsche (GM, II, §8) declara o homem “como o ser que mede valores, valora e mede, como ‘o animal avaliador’”, e este caráter de apreciação e estima, no Último Homem, representa o impulso consumado pelo ressentimento e pela negação; o Último Homem tanto resente quanto nega com extrema radicalidade, pois avalia consumido pela *indifferentia à decadence*. Nesse caso, pode-se dizer que a figura do Último Homem expressa um niilismo passivo.

Da Lógica do Niilismo

Pode-se dizer que o niilismo seja expressão da lógica da *decadence*, e dito com maior rigor, que o niilismo se expressa por diferentes dinâmicas de uma

²⁹ Sobre o efeito planetário do niilismo e sua possível superação, Cf. a interessante discussão entre Jünger, *sobre la línea*, e Heidegger, *hacia a la pregunta del ser*, em *Acerca del nihilismo*, 1994.

lógica que se aplica à valoração do nada como ideal superior que desvaloriza a vida. Desse modo, as figuras do niilismo prestam auxílio à identificação do sentido do valor conferido ao nada e ao modo como expressa sintomas da *décadence*. Ao mesmo tempo, isso confirma a *nerwura* do niilismo pela filosofia de Nietzsche, atingindo o âmbito dos principais temas abordados pelo autor. Assim, percebe-se a complexidade do niilismo, uma vez que o tema se entrelaça com o sentido histórico da moral desde o platonismo e cristianismo até a modernidade com a metafísica do conceito lógico; mas também com a psicologia da vontade e com o viés antropológico do homem e sua cultura. Essa condição encontrada nas obras de Nietzsche possibilita que dela se derive várias teses e interpretações acerca do niilismo em geral. Em termos de diferença entre abordagens, pode-se consultar Araldi (2012), que assinala no niilismo a abrangência de duas tendências: historicista, quando se trata da metafísica; e vitalista, quando se trata do estado psicológico. Já Pelbart (2000) destaca os tipos ou fases do niilismo em termos de declínio cultural, do ponto de vista histórico, e em termos de patologia da vontade, pela perspectiva psicológica empreendida por Nietzsche. Ora, ainda é possível considerar outras abordagens, como faz Gillespie (1999) ao propor um exame antropológico do niilismo a partir da doutrina ‘das três metamorfoses’ (ZA, I). Enfim, isso destaca as variações interpretativas que o tema do niilismo dispõe na obra de Nietzsche, sendo que tais interpretações não constituem uma miscelânea de opiniões, visto que lidam com o niilismo procurando encontrar diferentes meios de expressá-lo.

Atribuir diferentes sentidos – passivo, reativo, negativo – significa apontar que ao niilismo não prediz uma forma *standard* de interpretação, e, dessa maneira, as figuras do niilismo auxiliam a identificar que a moral, a religião e a idolatria à razão dependem de ideais com os quais se avalia o sentido da vida ao longo da história. Nesse caso, falar em diferentes expressões do niilismo não corresponde a ajuizar se Nietzsche excede no uso do conceito, mas que se trata de um fenômeno cultural que deve ser analisado pelo desenvolvimento de suas implicações na história do Ocidente. Assim, ao atribuir uma lógica do niilismo ao pensamento de Nietzsche, pretende-se atentar que os aspectos constituintes do niilismo se mantêm em relação ao próprio modo de filosofar empregado pelo autor. Portanto, a lógica do niilismo pretende indicar, primeiramente, que o niilismo funciona como processo análogo à genealogia, já que Nietzsche recusa que a sua filosofia seja mais uma tentativa de fundamentação de verdades e ideais, em favor da proveniência da formação dos domínios de comando que aspiram decretar, de tempos em tempos, valores incondicionais. Ao narrar a “história de um erro”, Nietzsche (CI, IV) aponta os momentos de um processo de fabulação do

mundo da vida – platonismo, cristianismo, idealismo, positivismo – cujo niilismo se apresenta como estágio inexorável. Como visto por meio da escalada do niilismo – ausência de fundamentos sobre a pergunta *por quê?* – Nietzsche pretende esterilizar a oposição entre verdade e aparência, pois somente em oposição ao erro e à aparência a verdade garante um valor absoluto, mas que em si mesmo, este valor obriga à crença no nada. Por isso, a lógica do niilismo compartilha com o estudo genealógico o aspecto processual pelo qual Nietzsche refuta que o sentido histórico possa ser obtido por modelos inferenciais, pois o autor representa a existência humana como travessia e transformação (ZA, *prólogo*, IV). Portanto, o niilismo e a filosofia nietzschiana se manifestam enquanto *processo*.

Outra noção similar que a lógica do niilismo mantém com a proposta filosófica de Nietzsche é o aspecto de dissolução, que no vocabulário do autor tem sempre uma conotação de enfraquecimento, degeneração, esgotamento. Este aspecto envolve tanto a condição fisiológica dos instintos quanto sociocultural da civilização, pois se trata de um estado inevitável a todo espectro do processo vital. Nesse sentido, a lógica do niilismo tende a assimilar como a filosofia de Nietzsche direciona sua atenção para a ausência de organização e perda de capacidade de comando. O nivelamento e a banalização são práticas que provocam a dissolução das funções vitais, segundo Nietzsche: “quando se coloca o centro de gravidade da vida não na vida, mas no ‘além’ – no nada – despoja-se a vida de seu centro de gravidade” (AC, II, §43)³⁰. Nas palavras de Nietzsche: “desde Copérnico, o homem parece ter caído de um plano inclinado – ele rola, cada vez mais veloz para longe do centro – para onde? rumo ao nada? ao ‘lancinante sentido do seu nada’” (GM, III, §25). A lógica do niilismo ressalta este aspecto de dissolução na reflexão de Nietzsche, já que nos últimos escritos do filósofo dionisíaco, a dissolução provocada pelo niilismo se torna o principal instrumento com o qual o autor tenta dissipar a hegemonia da moral de rebanho na interpretação da vida. Logo, o niilismo e a filosofia de Nietzsche manifestam um processo de *dissolução*.

Por fim, o aspecto mais acentuado que a lógica do niilismo destaca diz respeito à ambivalência. Assim como o processo e a dissolução, este aspecto mantém relação tanto com o niilismo enquanto fenômeno cultural quanto com o modo de filosofar de Nietzsche. Uma filosofia radicalmente interpretativa

³⁰ Esta mesma acepção é mobilizada por Vattimo para designar a situação pós-moderna da cultura; a dissolução niilista conta como “a situação em que homem rola do centro para x”, quer dizer, quando a verdade, o ideal, a tradição se tornam mais importante do que a vida, o que para Vattimo significa valorar a vida pelo valor de troca. Cf. VATTIMO, Gianni. *Apologia ao niilismo*, 1996, p.4-16.

não equivale ao relativismo, de modo que o aspecto de ambivalência reproduz a condição existencial pensada por Nietzsche como conflito de forças, relações de instintos e vontade de poder. Sendo o niilismo um processo inexorável e a dissolução um efeito inevitável, cabe analisar, por meio do niilismo, qual expressão de sintoma o constitui. Nesse ponto, é preciso entender que o niilismo pode atuar para a conservação ou superação do modo de vida da *décadence*. Logo, a superação do niilismo só pode ser operada *no* e *pelo* próprio niilismo, mesmo sendo este um sintoma da *décadence*. Assim como sua maneira de filosofar dionisíaca, Nietzsche quer fazer do niilismo uma experiência singular de conflito e resistência na qual a negação ou a afirmação da vida se revelam como sintoma de força ou declínio³¹. Essa condição atribuída ao niilismo parece ser essencial para o modo de filosofar de Nietzsche (EH, *por que sou tão sábio*, §I): “para os sinais de ascensão e declínio tenho um sentido mais fino do que homem algum jamais teve, nisto sou mestre *par excellence* – conheço ambos, sou ambos”. Este caráter irreduzível da ambivalência mantida por Nietzsche no niilismo concerne à forma de restituir o centro de gravidade na vida, o que Nietzsche chama de autossupressão: “todas as grandes coisas perecem por obras 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). Para Giacoia, a autossupressão “caracteriza-se como uma volta contra si mesmo, uma reflexão, e, nesse sentido [...] um movimento de (auto) problematização [...] um tomar consciência de si mesmo como problema” (2010, p.76). A lógica do niilismo destaca este aspecto da ambivalência presente tanto no uso do termo niilismo quanto na filosofia de Nietzsche que se mantém como uma problematização do homem e da cultura ocidental. Assim, o niilismo e o modo de filosofar de Nietzsche manifestam em si a *ambivalência*.

À guisa de conclusão, a tematização tardia do niilismo nas obras de Nietzsche pode revelar implicações pertinentes a própria proposta filosófica do autor, de modo que a lógica do niilismo perfaz a tentativa de ressaltar que os aspectos desse modo de filosofar – processo, dissolução, ambivalência – também constituem o niilismo. Nietzsche analisa o fenômeno cultural do “niilismo europeu” como um acontecimento histórico que tende a consumir a moral de rebanho e o homem domesticado. Daí a necessária catástrofe das categorias da razão – sentido, unidade, verdade – para averiguar a ausência de fundamentos para o mito da razão esclarecida. Observando figuras fundamentais do pensamento de Nietzsche, encontra-se diferentes sentidos em relação ao niilismo quando se atenta para a dinâmica do ideal ascético e da

³¹ Cf. FP, 1887, 9 (35).

vontade de nada que o constitui. Portanto, o niilismo é expressão de uma lógica que Nietzsche chama de *décadence*. No entanto, atribuir diferentes expressões do niilismo – reativo, negativo, passivo – não implica em total equívoco, uma vez que corresponde ao momento incompleto do niilismo, pois pela lógica que o preside, deve-se extrair suas conclusões mais radicais, da qual a *indifferentia à decadence* do Último Homem é a mais sinistra.

Nesse sentido, pode-se falar em uma lógica do niilismo à medida que se torna mais perceptível entender que o niilismo – enquanto fenômeno analisável em sua lógica inerente – mantém relação com o modo de filosofar nietzschiano – enquanto crítica genealógica da modernidade. Assim, destaca-se que o niilismo seja expressão de uma lógica não concernida apenas à *décadence*, mas por outras razões – embora não tratadas aqui – compatível com o derradeiro intuito da filosofia nietzschiana: a transvaloração de todos os valores. Logo, poder-se-ia sugerir algumas figuras para uma lógica do *niilismo ascendente* – *Übermensch*, *eterno retorno do mesmo*, *amor fati* – que estão implicadas e são resultantes de um *contra-ideal* ao sentido do valor conferido ao nada. O modo de proceder proposto por Nietzsche é a autossupressão que problematiza e combate a *indifferentia* do niilismo europeu, tornando-o um fenômeno completo, isto é, *superado*.

Referências

- ARALDI, C. L. “Para uma caracterização do niilismo na obra tardia de Nietzsche”. In: *Cadernos Nietzsche*, v.05, 1998, p.75-94.
- _____. “Os extremos do niilismo europeu”. In: *Estudos Nietzsche*, v.03, n.02, , (Jul/Dez) 2012, p.169-82.
- BERGSON, H. *A evolução criadora*. São Paulo: Martins Fontes, 2005.
- BRUSOTTI, M. “Ressentimento e vontade de nada”. In: *Cadernos Nietzsche*, vol.8, 2000, p.03-34.
- CONSTÂNCIO, J. “Darwin Nietzsche e as consequências do darwinismo”. In: *Cadernos Nietzsche*, vol. 26, 2010.
- Di MATTEO, V. “Nietzsche pensador da modernidade”. In: *Cadernos Nietzsche*, v.27, 2010, p.117-142.
- FINK, E. *La philosophie de Nietzsche*. Paris: Les Éditions de Minuit, 1965.
- FOUCAULT, M. *Les mots et les choses*. Paris: Éditions Gallimard, 1966.
- GARCIA, A. L. M. “A propósito do modo de perguntar de Nietzsche pela significação do niilismo”. In: *Dissertatio*, v.41, 2015, p. 229-247.

GIACIOIA Jr., O. *Labirintos da alma: Nietzsche e a autossupressão da moral*. Campinas: Editora da UNICAMP, 1997.

_____. “Nietzsche: fim da metafísica e os pós-modernos”. In: ALMEIDA, G. C. L. S.; OLIVEIRA, M. A (orgs.). *Metafísica contemporânea*. Petrópolis: Vozes, 2007, p.13-45.

_____. “A autossupressão como catástrofe da consciência moral”. In: *Estudos Nietzsche*, v.01, n.01, (Jan/Jun) 2010, p.73-128.

_____. “O Último Homem e a técnica moderna”. In: *Natureza humana*. São Paulo, v.01, n.01, 1999, p.33-52.

_____. *Nietzsche*. São Paulo: Publifolha, Coleção Folha explica. 2000.

GILLESPIE, M. A. “Nietzsche and the antropology of nihilismo”. In: *Nietzsche-Studien*, v.28, 1999, p.141-55.

GRANIER, J. *Le problème de la vérité dans la philosophie de Nietzsche*. Paris: Éditions du Seuil, 1966.

HEIDEGGER, M. “A sentença nietzschiana ‘Deus está morto’”. Trad. Marco Casanova. In: *Natureza Humana*, v.05, n.02, (Jul/Dez) 2003, p.471-526.

JÜNGER, E.; HEIDEGGER, M. *Acerca del nihilismo*. Barcelona: Editorial Paidós Ibérica, 1994.

KAUFMANN, W. *Nietzsche: philosopher, psychologist, antichrist*. Princeton: Princeton University Press, 1974.

LEIBNIZ, G. “Principios de la naturaleza y de la gracia fundados en la razón”. In: *Escritos filosóficos*. Madrid: Antonio Machado Libros, p.680-90, 1982.

MARTON, S. *Nietzsche: das forças cósmicas aos valores humanos*. São Paulo: Editora Brasiliense, 1990.

MOURA, C. A. R. de. *Nietzsche: civilização e cultura*. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

NABAIS, N. “Gramáticas do nihilismo”. In: PECORARO, R.; ENGELMANN, J. (orgs.). *Filosofia contemporânea: nihilismo política estética*. São Paulo: Edições Loyola, p.38-83, 2008.

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

_____. *Assim falava Zarathustra: um livro para todos e para ninguém*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2011. *Genealogia da moral*:

- uma polêmica*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.
- _____. *Além do bem e do mal: prelúdio a uma filosofia do futuro*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2005.
- _____. *A Genealogia da Moral*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.
- _____. *Crepúsculo dos ídolos: ou como se filosofa com o martelo*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.
- _____. *O anticristo*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.
- _____. *Ecce Homo*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.
- _____. *O caso Wagner: um problema para músicos*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 1999.
- _____. *Fragmentos póstumos*. Volumes 1885-87 e 1887-89. Trad. Marco Casanova. Rio de Janeiro: Forense Universitário, 2013.
- NUNES, B. *No tempo do niilismo e outros ensaios*. São Paulo: Edições Loyola, 2012.
- OLIVEIRA, M. A. de. “Lógica transcendental e lógica especulativa”. In: *A filosofia na crise da modernidade*. São Paulo: Edições Loyola, p.29-49, 1989.
- ORTEGA y GASSET, J. La rebelión de las masas. *Obras completas*, tomo IV, edição de 1966. Madrid: Alianza Editorial; Revista del Occidente, 1930.
- PECORARO, R. *Niilismo*. Rio de Janeiro: Editora Jorge Zahar, 2007.
- PELBART, P. P. “Travessias do Niilismo”. In: MARTINS, A. M. S. et al. *Assim falou Nietzsche*, v.05. Rio de Janeiro: Editora DP&A, p.205-28, 2000.
- PIAZZESI, C. “Pathos der Distanz et transformation de l’expérience de soi chez dernier Nietzsche”. In: *Nietzsche-Studien*, v.36, 2007, p.258-95.
- PRADO Jr., B. *Presença e campo transcendental: consciência e negatividade na filosofia de Bergson*. São Paulo: EdUSP, 1988.
- SAMPAIO, E. *Por que somos decadentes?: afirmação e negação da vida segundo Nietzsche*. Brasília: Editora da UnB, 2013.
- VATTIMO, G. Apologia ao niilismo. *O fim da modernidade: niilismo e hermenêutica na cultura pós-moderna*. São Paulo: Martins Fontes, p.4-16, 1996.

VOLPI, F. *O niilismo*. São Paulo: Edições Loyola, 1999.

Email: jeffmarcas@hotmail.com

Recebido: 1/2018

Aprovado: 3/2019