

NILISMO: CONCEITO E OCORRÊNCIA EM *ASSIM FALOU ZARATUSTR*A

Barbara Smolniakof*

Resumo: Este artigo visa expor os conceitos de niilismo e eterno retorno e a relação recíproca entre eles em *Assim Falou Zaratustra*. A proposta surge de duas afirmações de Nietzsche de que o eterno retorno é a fórmula da mais plena afirmação e a mais extrema forma de niilismo. Num primeiro momento, será dada uma definição de niilismo e uma apresentação dos seus tipos. Depois será feita uma leitura da seção *Da visão e do enigma* de *Assim Falou Zaratustra*, onde o eterno retorno e o niilismo são relacionados de modo que o primeiro parece ser parte e superação do segundo.

Palavras-Chave: Niilismo. Processo. Travessia. Eterno retorno. Zaratustra.

NIHILISM: CONCEPTION AND OCCURRENCE IN *THUS SPOKE ZARATHUSTR*A

Abstract: This paper aims to present the conceptions of nihilism and eternal return and the reciprocal relation between them in *Thus Spoke Zarathustra*. Its proposal springs from two following Nietzsche statements: the eternal return is a formula of the most perfect affirmation and the utmost form of nihilism. Thus, firstly a definition of nihilism and a presentation of its types are advanced, therefore paving the way for the presentation of a reading of *Thus Spoke Zarathustra*'s section *The Vision and the Enigma*, in which the eternal return is articulated with nihilism in such a way as to suggest that the former seems to be a part and the overcoming of the latter.

Key words: Nihilism. Process. Crossing. Eternal return. Zarathustra.

Introdução

Em uma nota de 1881 com o título “a seis mil pés acima do homem e do tempo”, também publicada em *Ecce homo* (1889), Nietzsche afirma que o eterno retorno é a fórmula da mais plena afirmação da existência¹⁰. Contudo, em uma nota de 1887, publicada na compilação *A Vontade de poder*, ele propõe pensar esta mesma noção como a mais extrema forma de niilismo. Isto quer dizer que o eterno retorno, na medida em que sugere uma repetição infinita de todos os momentos efetivados sem uma finalidade a ser alcançada, levaria a um *nada* eterno¹¹. A pergunta é: como algo que

* Universidade Federal de Santa Catarina. E-mail: barbarasmolniakof@gmail.com

¹⁰ NIETZSCHE, EH, ZA, §1, p.79.

¹¹ NIETZSCHE, FP verão de 1886 – outono de 1887, Caderno N VII 3, 5[71]; ver também *A Vontade de Poder*, 2008, §55, p.53 Além de referenciar os fragmentos póstumos a partir da edição crítica Colli/Montinari que é padrão, achamos pertinente também apontar onde o mesmo fragmento se encontra

possibilita a mais plena afirmação da vida teria um caráter tão negativo e designaria a falta de sentido e valor da própria existência a ponto de ser a mais extrema forma de niilismo? E é em *Assim falou Zaratustra* que Nietzsche expõe estes dois temas, do eterno retorno e do niilismo, nesta forte relação, de modo tal que o primeiro parece ser uma etapa do segundo, mais precisamente, a etapa que supera o próprio processo.

Este artigo pretende discutir esta relação e terá dois momentos gerais. O primeiro será a título de esclarecimento e irá se deter ao que é precisamente o niilismo, como e onde ele aparece enquanto um *processo* da cultura ocidental e quais os diversos tipos identificados por Nietzsche. O segundo será da apresentação desta relação a partir da leitura e exposição pormenorizadas da seção *Da visão e do enigma* da parte III de *Assim falou Zaratustra* (1883-1885). Embora o eterno retorno apareça em outras seções do livro é especificamente nesta que ele surge como a *superação* do niilismo, como sua própria radicalização. Neste sentido, serão expostos os modos como o eterno retorno pode ser concebido a partir do comentário desta seção específica e, finalmente, como o eterno retorno é a etapa que supera o próprio processo do niilismo.

Processo: o niilismo e seus tipos

A maior parte dos escritos que Nietzsche dedica ao tema do niilismo são de 1887, tema, portanto, considerado tardio em seu pensamento. Estes textos, boa parte pelo menos, são também encontrados na compilação *A Vontade de Poder*. Ali aparece a ilustração do niilismo como o processo da formação e queda da cultura ocidental. Nesse sentido, a característica fundamental do niilismo é a desvalorização radical dos valores superiores, bem como a perda de sentido e valor da própria existência¹². Ora, enquanto processo, é notório que o niilismo parece possuir uma gênese, um desenvolvimento, que constitui seu cume, e um fim propriamente dito¹³.

Dado que o niilismo é caracterizado a partir de sua relação com os valores instituídos na cultura, as fases de seu processo estão interligadas com o estabelecimento

no livro *A Vontade de Poder*, que é uma compilação de alguns desses fragmentos, visto que ambas as edições foram utilizadas na redação deste artigo.

¹² Cf. NIETZSCHE, FP outono de 1887, 9 [35]; também em 2008, §2, p. 27. Cf. também ARALDI, 2004, p. 63, neste texto o comentador aponta que o niilismo é um problema que deriva da interpretação moral da existência e do mundo.

¹³ Cf. ARALDI, 1998, p.84; VATTIMO, 2010, p.27-28.

desses valores¹⁴. Nesse sentido, o niilismo é um problema de caráter moral, uma vez que todos os valores têm no fundo um caráter moral para Nietzsche¹⁵. Não só isso: o niilismo se constitui como a própria consequência da interpretação moral da existência¹⁶. Assim, o fenômeno do niilismo precisa ser pensado em consonância com a crítica que Nietzsche dirige à moral para ser entendido.

Entenda-se por moral, sob a ótica nietzschiana, o modo de organização hierárquica tanto das relações entre os homens quanto das relações de impulsos de um único organismo. Se pensada sob a perspectiva das relações humanas, a moral é baseada nos valores criados pelos homens a partir de determinados interesses e necessidades. Se pensada a nível fisiológico da organização dos impulsos de um único organismo, a moral é o próprio elemento que regula e hierarquiza a atuação dos impulsos entre eles¹⁷.

Nesse sentido, a criação dos valores, que são instituídos no âmbito social, parece derivar de uma necessidade do âmbito fisiológico do homem que os cria. Assim, não parece ser possível separar a esfera fisiológica dos homens da esfera social na qual eles atuam mediante a instituição de valores. A valoração e a organização que acontecem a nível social são determinadas pela hierarquização dos impulsos que acontece a nível fisiológico. Uma vez que os valores derivam das necessidades da esfera fisiológica, eles teriam como intuito o crescimento da vontade de poder¹⁸ do organismo que os criou¹⁹. Quando o homem atribui um valor específico a algo, ele o faz com base em e por causa

¹⁴ Entenda-se por valor uma criação do homem que parece ter por intuito a conservação e crescimento da vida que os cria. Cf. FP de 1887-1888, 11[3]; 2008, §715.

¹⁵ Assumir que todos os valores são morais é dizer que eles são morais independentemente das categorias que lhe são atribuídas no decorrer da história. Nesse sentido, a verdade, que é um valor epistêmico, e o belo, que é um valor cabível à estética, são também fundamentalmente morais. Ou seja, a própria moral é tão fundamental para Nietzsche, no sentido de ser mais básica, a ponto de estar por detrás de todos os valores que o homem cria nas mais diferentes esferas. E ela é mais básica porque é constituinte da própria “natureza” do homem, portanto, determina que crie valores sempre de modo moral. Cf. por exemplo GC §114.

¹⁶ Cf. NIETZSCHE, FP final de 1886 – primavera de 1887, 7[43]; 2008, §6 e 19.

¹⁷ Cf. MARTON, 2016a, p 309-310.

¹⁸ Embora o conceito “vontade de poder” seja muito importante e um dos pressupostos para se falar do niilismo, não é nosso escopo aqui tratar dele, por isso, deixamos uma indicação de leitura para maior esclarecimento, pois não entraremos nas questões que o permeiam, ele serve mais como ponto de partida ou pressuposto para discutirmos os temas aqui propostos. Cf. BRAZIL, Luciano Gomes. Considerações acerca do conceito de vontade de poder. In: GRIOT – Revista de Filosofia, Bahia, v.5, n.1, junho de 2012; também MÜLLER-LAUTER, W. *A doutrina da vontade de poder em Nietzsche*, São Paulo: ANNABLUME, 1997.

¹⁹ Nesse sentido, parece que o próprio termo “moral” parece ser ambíguo, pois ao mesmo tempo em que parece ser inerente ao homem e o que pode levar à formação e fortalecimento de povos e culturas (através da própria valoração), é o que leva também à decadência. Tudo depende da fonte emergente dos valores, isto é, da estrutura fisiopsicológica do homem, cuja condição de força ou fraqueza é o que determina o valor dos valores criados. Ver nesse sentido ARALDI, 1998, p.78-79.

de alguma necessidade ou característica de seu organismo. Ensaaiemos um exemplo simples aqui a fim de esclarecer este ponto.

Digamos que um sujeito A tem fome, ou seja, seu organismo necessita nutrientes, e come um clássico prato de lasanha feita com massa caseira, molho de tomate e carne moída. Ora, provavelmente, ele irá atribuir ao prato de lasanha o valor ‘bom’ ou ‘nutritivo’, porque ele sacia a fome com a lasanha. Nesse sentido, a fome foi o que determinou o valor do prato. Suponhamos agora um sujeito B, ele não tem nenhuma fome no momento em que se lhe apresenta o mesmo prato de lasanha, é intolerante a glúten e vegetariano. É muito provável que ele não atribua o mesmo valor que o sujeito A atribuiu ao prato de lasanha, por questões tanto fisiológicas (ele não estava com fome, ou seja, seu organismo não precisava de nutrientes naquele momento, e mesmo que precisasse, não poderia comê-la por que talvez seu organismo reagisse mal devido ao glúten) quanto éticas, pois comer um prato de lasanha com carne iria contra seus princípios de respeito ou igual consideração aos animais. Vê-se que com isso, a lasanha, que é o objeto de valor do exemplo, não é boa em si, nem ruim em si, ela depende do sujeito que a degusta. Nesse sentido, a lasanha, enquanto objeto do mundo, não tem valor; ela recebe um valor na medida em que alguém a interpreta segundo sua constituição fisiológica e até psicológica (aqui entraria a restrição do sujeito B à carne)²⁰.

A hipótese de que os valores são criados a partir de um processo fisiopsicológico do organismo que os estabelece é fruto do procedimento genealógico de Nietzsche. É a partir da pergunta pelo surgimento do nosso bem e nosso mal que ele sugere que os valores não são absolutos e inquestionáveis, mas que foram criados em um determinado período histórico por determinados interesses.

Essa perspectiva nietzschiana da moral se encontra em seu escrito *Genealogia da Moral* (1887) e diz respeito à inversão dos valores feita pelo triunfo da casta sacerdotal sobre a aristocracia guerreira. O alvo de sua crítica, portanto, é a moral da religião judaico-cristã. Quando o cristianismo surge e substitui a visão panteísta de mundo, o que era bom sob a perspectiva da cultura grega antiga, passa a ser mal sob a

²⁰ Claro que poderíamos explorar mais as possibilidades desse exemplo e dizer que o sujeito B é fraco por ter tantas restrições, ele é intolerante a glúten, por isso ele não pode degustar a lasanha do mesmo modo que o sujeito A. Mas isso continua sendo um indicativo de que estas condições, que são peculiares ao sujeito B, fazem com que ele dê outro valor diferente à lasanha; ele pode dizer, por exemplo, que a lasanha lhe faz mal, ou que ela é fruto de crueldade (por ter carne) ou que ela simplesmente é ruim.

ótica cristã. A diferença entre os dois tipos de valoração (guerreira e cristã) diz respeito ao ponto de partida que cada uma adota.

Os guerreiros da Grécia antiga partiam do valor “bom” que atribuíam a si mesmos, como os nobres que possuíam força, capacidade de se realizar plenamente na guerra, felizes e afirmadores do corpo e da vida. A partir dessa atribuição do valor bom, o valor “ruim” surge como uma “pálida imagem contraste”²¹ atribuída aos fracos e infelizes. Nesse sentido, a moral guerreira é considerada forte porque parte de uma *autovaloração*, e passa a valorar como “ruim” apenas o que lhe é contrário. Ao ver de Nietzsche isso foi um exemplo de comportamento afirmativo por parte da aristocracia guerreira, pois ao assumir-se como ponto de partida de sua valoração, ela reconhece suas forças inerentes na medida em que diz: “eu sou bom”, sobretudo, de um ponto de vista fisiopsicológico.

Já com o advento do cristianismo, o que ocorreu foi uma inversão destes valores já estabelecidos pela aristocracia guerreira. O que o cristianismo fez foi partir do valor “mal” atribuído ao que, sob a ótica guerreira, era “bom” e somente a partir daí estabelecer o valor “bem” numa dinâmica de ressentimento com o seguinte raciocínio: “se ele é mau, então eu sou bom”²². Nesse sentido, a moral cristã atribui o valor “bom” a tudo aquilo que, na moral anterior, era considerado “ruim”. Numa palavra, na moral cristã o bom é o sofredor, o fraco, o enfermo, o incapaz, o infeliz, que precisa passar por todos os males neste vale de lágrimas que é a terra a fim de ganhar as benesses após a morte.

Ora, para Nietzsche, isso não passa de um ressentimento por parte da religião cristã, pois ela propõe reprimir as forças e capacidades do homem, enfatizando sua fraqueza e tornando-o vingativo contra a própria vida. Assim o homem passa a vê-la como sofrimento e o corpo se torna apenas uma prisão para a alma. Nietzsche denomina estas duas morais como moral dos senhores (que é o tipo atribuído à aristocracia guerreira) e moral dos escravos (atribuído à casta sacerdotal). Se pensadas em consonância com a importância que Nietzsche atribui à estrutura fisiopsicológica do homem, pode-se perceber que a moral dos guerreiros está ligada à própria natureza, às

²¹ NIETZSCHE, GM, I, §10.

²² Para uma caracterização do ressentimento cf. ARALDI, 1998, p.80 e p.91, nota de rodapé de número 12.

forças e instintos e é nesse sentido que ela é elogiada por Nietzsche; ao passo em que a moral de sacerdócio vai contra a natureza, antes até: a subverte²³.

E este é o problema que Nietzsche identifica na moral que predominou no decorrer dos anos: ela perdeu seu elo de ligação com a esfera fisiológica e isso acarretou o que ele denomina *décadence*, responsável por antecipar o niilismo. A decadência designa a anarquia dos instintos, isto é, quando a organicidade de um corpo se desfaz porque perdeu um ou mais instintos dominantes que mantinham a hierarquia entre eles. Os instintos perdem a capacidade de selecionar e definir o que lhes é propício ao crescimento do organismo, podendo aceitar até o que lhe é prejudicial ou ruim (o que acarreta sua ruína). Significa, grosso modo, a perda de força por parte do organismo, que leva à adoção de valores que enfraquecem a própria vida. A decadência, nesse sentido, ilustra um processo *doentio*, de enfraquecimento do corpo.

Como o corpo é o ponto de partida para a avaliação, se ele enfraquece, então, a atividade avaliativa também enfraquece, torna-se nivelada e incapaz de selecionar o que é propício ao crescimento do organismo. A decadência, portanto, parece desencadear o niilismo na medida em que se perpetua o sentimento de nivelção e de que o que é bom e ruim ao organismo têm o mesmo valor entre eles ou nenhum valor em absoluto. Na medida em que um organismo decadente não sabe distinguir entre o que é favorável e o que é prejudicial ao seu crescimento, não consegue apresentar outra atitude a não ser: “tudo é em vão”²⁴.

A decadência, portanto, descreve o movimento de enfraquecimento do organismo que cria valores que *desvalorizam* a própria vida e, por consequência, a enfraquecem; um organismo é fraco e se torna decadente na medida em que os valores criados por ele não visam ao crescimento, mas justamente ao declínio. Contudo, a decadência é, segundo o filósofo, um processo necessário, constitutivo do próprio

²³ Aqui não será feita uma análise pormenorizada da crítica nietzschiana à moral, ela precisou ser levantada somente para se chegar à questão da *décadence* e do niilismo. Para mais elucidações, cf. NIETZSCHE, ZA, I, *Da alegria e das paixões; De mil e um fitos* e II, *Dos virtuosos; Do superar a si mesmo*.

²⁴ Para uma melhor explicitação da noção de decadência cf. MARTON, 2016a, p.179-180. Ver também ARALDI, 2004, p.92-97 e NIETZSCHE, FP novembro de 1887 – março de 1888, 11 [227]; FP primavera de 1888, 14 [75]; 2008, §39 e §40, p.43-46.

mundo e da cultura, não podendo ser pensado isoladamente da existência do homem no mundo²⁵.

Pois, como a vida é constante movimento, ganho e perda de forças, os homens, em todas as diferentes esferas nas quais atua através da valoração (cultural, política, filosófica), tendem a decair ou crescer em certo momento, tudo depende de sua condição fisiopsicológica. Nesse sentido, a decadência se caracteriza como o movimento que ilustra a dinâmica de enfraquecimento e fortalecimento da esfera biológica do homem enquanto ele valora, ou seja, ela oscila, não permanece num mesmo estado, mas tende a decair cada vez que os valores que o organismo cria contribuem para seu enfraquecimento.

A exacerbação de forças em declínio, que culminam num organismo fraco, parece ter como consequência o maior dos processos decadentes, a saber: o *niilismo*²⁶. Diferentemente da decadência, que ilustra a oscilação de um organismo entre o fortalecimento e o enfraquecimento, o niilismo é o processo que designa o total enfraquecimento – não só de um único organismo, mas de uma cultura inteira.

Do latim, *nihil*, o niilismo tem seu alicerce no reconhecimento do *nada*, do vazio, que é atribuído à própria existência na medida em que se desvaloriza os valores que a sustenta ou são criados valores que a enfraquecem do ponto de vista fisiopsicológico. Como o niilismo é o caráter da própria cultura ocidental, são nas grandes figuras que auxiliaram a construí-la que Nietzsche vê os organismos responsáveis pela instauração do niilismo. A *instituição* do niilismo parece se encontrar em Sócrates e Platão, o *cume* e a própria *ruína* aparecem no anúncio da morte de Deus e uma tentativa de *superação* está no pensamento do eterno retorno e no projeto da transvalorização de todos os valores²⁷.

²⁵ Cf. NIETZSCHE, FP Primavera de 1888, 15 [31]; 2008, §41, p. 44, onde ele diz: “A *décadence* mesma não é nada que se deva combater: ela é absolutamente necessária e própria de cada povo e de cada época”.

²⁶ Sobre o niilismo como processo ver ARALDI, 1998, p.90, nota de número 4. Além de ser caracterizado como processo, o niilismo é também apontado por Nietzsche como a “lógica” da *décadence* e dos mais altos valores erigidos pela tradição ocidental, cf. NIETZSCHE FP Primavera de 1888 14 [86]; 2008, §4, p.24 e §43, p.45.

²⁷ Não nos deteremos especificamente a este ponto a respeito da transvalorização que, por si só, já renderia extensa discussão, mas à guisa de esclarecimento a transvalorização dos valores parece ter como foco o abandono dos valores que foram criados e estabelecidos até o momento, visto que eles apresentam uma base niilista, isto é, a desvalorização da vida. Trata-se nesse sentido de esquecer completamente estes valores e, a partir de uma nova relação com a vida e o próprio corpo, criar novos valores que visem o engrandecimento e o fortalecimento da vontade de poder. Nesse sentido, a transvalorização não seria apenas uma inversão assumindo o que fora considerado “bom” como ruim e “mal” como bom. Ao

A diferença entre niilismo e decadência, nesse sentido, é de grau. Pois o niilismo parece ser um movimento maior que a decadência, mas que a pressupõe, caracterizando-se como a própria consequência do movimento decadente de uma cultura ou de um povo. Nesse sentido, o niilismo também é, tal como a decadência, um processo de declínio. Ele mergulha completamente no declínio da decadência que, primeiramente, acontece a nível fisiológico para enfraquecer outras instâncias relacionadas à cultura, e que restringe o homem ao sentimento de que o mundo é destituído de sentido e que nada pode ser feito em relação a isso a não ser exclamar “tudo é em vão!”. O niilismo como um processo de declínio se caracteriza nesse sentido como a própria desvalorização da existência feita a partir do estabelecimento de valores enfraquecedores.²⁸

Assumamos então a formação do niilismo a partir da história da cultura ocidental. Desde sua formação até sua superação ele apresenta três momentos gerais: (i) o niilismo *incompleto*, (ii) o niilismo *completo* e (iii) o niilismo *extremo*²⁹. Num primeiro momento ocorre a instauração do niilismo, que é atribuída a Sócrates e Platão e mais radicalmente ao cristianismo que, devido ao caráter decadente da condição fisiopsicológica em comum, inventaram o suprasensível. Ao forjar outro mundo onde residiriam os valores “bom”, “belo” e “verdadeiro”, o platonismo acaba por renegar o mundo do corpo e da vida, conferindo-lhe estatuto de engano e ilusão. É a partir daí que o dualismo de mundos, traço característico da cultura ocidental, é estabelecido como o primeiro movimento de desvalorização da vida.

Embora o platonismo e o cristianismo façam parte do processo do niilismo, eles aparecem apenas como o ponto de partida para os tipos de niilismo, que são caracterizados a partir da modernidade. Sendo assim, estes dois movimentos decadentes não parecem se encaixar em nenhuma das categorias elencadas acima, mas surgem

contrário, é uma tentativa de começar do zero tendo como ponto de partida a superação do niilismo, que é possibilitada pelo eterno retorno. A divisão das fases do niilismo, e a inclusão do projeto nietzschiano da transvalorização como parte constitutiva, nos faz pensar que o próprio Nietzsche se localiza dentro da própria história que ele narra sobre este fenômeno. Em outras palavras: ele também se considerava um niilista, contudo, tal designação tem que ver precisamente com os tipos de niilismo que descrevem o processo como um todo Cf. MARTON, 2016a, 399-402 e 2009, p. 69-84.

²⁸ Cf. ARALDI, 2004, p.81 e NIETZSCHE FP Primavera de 1888 14 [86]; 2008, §43, p.45.

²⁹ Cf. NIETZSCHE, FP outono de 1887, 10 (42) e 10 (43); 2008, §21, 22 e 28. Os parágrafos 21 e 22 são os equivalentes dos dois fragmentos onde consta o termo “Vollkommene Nihilism”; o adjetivo “vollkommene” pode ser traduzido por “perfeito” ou “completo”. Usamos “completo” por fidelidade ao comentador, mas também “consumado”, no mesmo sentido, por fidelidade à tradução disponível de *A Vontade de Poder*.

apenas como o pontapé inicial de todas elas. O platonismo e o cristianismo fazem parte do niilismo porque ambas têm a característica em comum da decadência, que é o que propriamente desencadeia o niilismo.³⁰

O platonismo é exacerbado pelo cristianismo, cuja pretensão de instaurar valores morais é pautada na oposição metafísica entre mundo suprassensível e mundo sensível. Ora, como o mundo suprassensível é perfeito, imutável, essencial e eterno, é nele que devem residir os valores superiores. O mundo suprassensível, portanto, deve ser considerado de maior valia que o mundo sensível e este, por ser inferior, torna-se fonte de erro, sofrimento e pecado. São estes dois movimentos que caracterizam a própria instauração do niilismo a partir de uma interpretação moral da existência.

O niilismo é radicalizado pela crise dos valores, ilustrada pela morte de Deus na modernidade. Mais que um enunciado metafísico a respeito da inexistência de um ser superior, a morte de Deus designa um abalo cósmico causado pela derrocada da divisão metafísica-cristã entre mundo sensível e suprassensível. A figura religiosa de Deus representa o valor supremo a partir do qual os valores superiores ganham legitimidade, ou seja, Deus é o critério de valor dos valores. Ora, com a morte de Deus, o próprio solo dos valores superiores é eliminado e a separação entre os mundos sensível e suprassensível deixa de ter sentido. A morte de Deus é, assim, um evento decisivo do processo enquanto possibilidade de efetuar a transvaloração e superar a condição niilista na medida em que o homem se depara com a necessidade de criar novos valores que deem sentido à sua existência³¹.

Porém, a morte de Deus é ao mesmo tempo o que aciona novas formas do próprio processo do niilismo, levando-o em direção à sua radicalização, a saber: o niilismo *incompleto* e o niilismo *completo*. Tais modos se caracterizam respectivamente pelo “esforço de substituir o deus transcendente por outros valores (razão, história, progresso), bem como o vazio aberto pela percepção de que o deus transcendente já não exerce nenhuma influência sobre a existência”³².

No niilismo *incompleto*, o homem procura adotar outros valores que orientem sua vida e preencham o vazio deixado pela morte de Deus. Estes novos valores são o que marcam o período moderno da cultura: “progresso”, “felicidade”, “autonomia”,

³⁰ Cf. ARALDI, 2004, p.80-82.

³¹ Para a leitura do anúncio da morte de Deus feita pelo “homem louco”, conferir NIETZSCHE, GC §125.

³² ARALDI, 1998, p.77-78.

“liberdade”, “humanidade”. Contudo, esta reação frente à perda dos valores superiores tradicionais (que foram deslegitimados com a morte de Deus) não passa de uma mera *substituição* por parte do homem. Enquanto ele procura forjar estes ideais modernos que mascaram a vida, ele continua a viver à sombra do deus morto. Nesse sentido, esta tentativa é caracterizada como niilismo *incompleto* porque o homem procura superar sua condição niilista *sem uma transvaloração dos valores*³³. Embora o ideal cristão tenha desaparecido, o mundo suprasensível ainda é mantido, ou seja, o critério de avaliação permanece o mesmo.

Em contrapartida, o niilismo se caracteriza como *completo* a partir do reconhecimento que o homem tem de sua nova condição frente à morte de Deus. Ele não mascara a realidade com ideais e ficções forjados, mas assume o próprio caráter vazio da existência como possibilidade de uma nova criação. É no niilismo *completo* que ocorre a abolição do dualismo sensível/suprasensível e o reconhecimento de que existe um *único mundo*: do corpo, da terra e da vida.

O niilismo *completo*, por sua vez, é ainda caracterizado de dois modos: o niilismo *passivo* e o *ativo*. O niilismo *passivo* se distingue como o esgotamento completo de poder e capacidade de reagir frente à ausência de sentido dada a desvalorização do mundo. Nesse caso o homem se limita a exclamar “tudo é em vão”, por isso, o niilismo *passivo* se apresenta como o mais perigoso de todos. Nele o homem reconhece que o mundo não tem mais nenhum sentido e perde completamente as esperanças numa possível realização dos ideais moderno. Ou seja, ele não consegue reagir ante a crise da modernidade. Nas palavras de Machado, o homem tomado pelo niilismo *passivo*, “não tendo mais esperança em Deus e não acreditando mais em progresso humano, *cansa-se*, *decepciona-se* e *lamentava-se* pelo fato de o homem não ter dado certo”³⁴.

Enquanto o niilismo é caracterizado como *passivo* quando a impossibilidade de realização de ideais modernos de progresso é apresentada ao homem *esgotado*, o niilismo é *ativo* na medida em que ele *intensifica* o impulso de destruição. Este impulso de agir e destruir é o que serve de guia para uma posterior criação: *destruição* dos valores tradicionais que rebaixavam o valor da existência e *criação* de novos valores

³³ Cf. NIETZSCHE FP outono de 1887 10[42]; 2008 §28, p.38.

³⁴ MACHADO, 2001, p.131. Ênfase nossa. Para mais elucidações a respeito do niilismo passivo caracterizado como um sentimento de cansaço perante a existência, ver NIETZSCHE, 2008, §23, p.37.

que a intensifiquem. É nesse sentido que, como destaca Nietzsche, o niilismo é ambíguo:

A. Niilismo como sinal de *poder incrementado do espírito*: como niilismo *ativo*.

B. Niilismo como *decadência e recuo do poder do espírito*: o niilismo *passivo*³⁵.

Visto a partir desta passagem, parece que o fenômeno do niilismo é dúbio em relação ao homem que se depara com ele. O niilismo é *passivo* na medida em que é apresentado aos fracos de vontade criadora e se torna uma ameaça que deve ser eliminada, pois os homens fracos não o suportam e podem até perecer e maldizer a existência frente a ele. Em contrapartida, ele é *ativo* se apresentado aos homens fortes de vontade e visto como expressão de *força*, pois designa a capacidade do homem de reconhecer o caráter vazio dos valores tradicionais e destruí-los para que novos valores sejam criados a partir da vida como critério.

É precisamente o caráter *ativo* do niilismo aquilo que conduz à etapa *extrema* desse processo. Pois a extremidade do niilismo é dada pelo reconhecimento do caráter niilista do próprio mundo e da atividade criadora da vontade de poder como necessária para lhe dar sentido, uma vez que a valoração do mundo é dada a partir da atividade criadora do homem. Avaliar é o modo próprio como ele vive e dá sentido à sua existência. Portanto, no fundo, o próprio mundo não possui sentido e valor próprios, visto que estes partem de avaliação e valoração humanas.³⁶ Logo, o niilismo é caracterizado em parte por ser o próprio caráter geral do mundo.

Contudo, o homem que se encontra nessa extremidade do niilismo (de reconhecê-lo como propriedade do mundo) não aceita passivamente esta ausência de sentido. Ele se distingue por assumir o papel de dar à existência um sentido propriamente humano através da sua valoração e de uma relação diferente com a própria vida a partir dessa valoração. Em outras palavras, é na etapa *extrema* do niilismo que se localizaria o eterno retorno.

Travessia e superação: niilismo e eterno retorno em *Assim falou Zaratustra*

³⁵ NIETZSCHE, FP outono de 1887, 9 [35]; 2008, §22, p.36. Ênfase do autor.

³⁶ A respeito da noção de valor como impresso ao mundo pelo homem Cf. NIETZSCHE GC V §301.

Agora levemos a discussão a respeito do niilismo para o contexto do *Zaratustra* e vejamos como ele se relaciona ali com o pensamento do retorno. O eterno retorno aparece pela primeira vez de maneira explícita somente na terceira parte da obra, em sua segunda seção *Da visão e do enigma*. É fato que ele aparece em outros momentos também, dado que é a “concepção fundamental” da obra³⁷, mas esta seção em especial é uma das mais importantes, pois é nela que Nietzsche parece trazer à tona todos os seus aspectos. Ali é apresentado como o eterno retorno aparece enquanto uma concepção cíclica de tempo, como parece ser um desafio ao ser humano frente à sua própria existência e, finalmente, como ele poderia ser pensado enquanto um aspecto do próprio niilismo e, ao mesmo tempo, como condição para a plena afirmação.

A rigor, esta parte possui dois momentos gerais: a primeira, onde Zaratustra narra sua briga com o anão e, a segunda, onde ele descreve sua visão do confronto de si mesmo com uma pesada serpente. Ambas as figuras que ele enfrenta nesta seção são de extrema importância para compreender a aproximação do niilismo com o eterno retorno e a dificuldade do homem em incorporá-lo; pois tanto o anão quanto a serpente representam no drama o niilismo em suas diferentes caracterizações. Mais precisamente, o anão representa o niilismo incompleto e a serpente representa o niilismo passivo do tipo completo.³⁸

A seção é uma narração que Zaratustra faz a alguns marinheiros do navio no qual ele embarcou para realizar uma viagem, e nela ele descreve seu conflito com o anão: Zaratustra subia uma senda de difícil acesso e o anão, seu espírito de gravidade³⁹, sentado sobre suas costas tentava puxá-lo para baixo e derrubá-lo com pensamentos negativos. Enquanto Zaratustra procurava ascender, lançando-se para cima, o anão fazia questão de lembrá-lo que: “toda pedra arremessada – deve cair! [...] Condenado a ti mesmo e ao teu próprio apedrejamento, ó Zaratustra, bem longe, sim, arremessaste a pedra – mas é sobre *ti* que ela cairá de volta”⁴⁰. A ascensão de Zaratustra representa a busca do homem por objetivos traçados e o anão, enquanto o espírito de gravidade,

³⁷ Cf. NIETZSCHE EH, ZA, §1.

³⁸ Cf. MACHADO, 2001, p.121-130.

³⁹ Para uma caracterização do anão como espírito de gravidade, que representa o niilismo, cf. NIETZSCHE ZA, *Do espírito de Gravidade*.

⁴⁰ NIETZSCHE ZA, Parte III, *Da visão e do enigma*.

representa a impossibilidade destes objetivos serem alcançados e lembra que tudo traçado, desejado, um dia se torna passado e, por isso, pesado ao homem.

Ao dizer a Zaratustra que toda pedra lançada um dia tende a cair, o anão está a mostrar que, por se tornar passado, toda meta traçada e todo projeto que marca um horizonte, perde seu sentido porque está condenado a cair como uma pedra que foi um dia lançada para cima. E todas as pedras lançadas pelo homem, isto é, todos os projetos e expectativas traçados por ele, estão condenados a cair novamente sobre o homem na medida em que não são alcançadas. Isso causaria, sob a perspectiva do anão, uma angústia e ódio por parte do homem em relação à própria vida⁴¹.

Ora, este comportamento do anão manifestando a impossibilidade da realização de projetos e metas não representa senão o próprio *niilismo*, o espírito do negativo, aquele que ignora a capacidade criadora da vontade de poder do homem e que cria subterfúgios que desvalorizam a vida. Frente à negatividade imposta pelo anão, Zaratustra primeiramente se sente enfraquecido e oprimido pelo que ouvia; estava quase sendo vencido pelo peso do niilismo em suas costas.

Até que então evoca sua *coragem*, um elemento imprescindível para enfrentar a finitude e a própria possibilidade do eterno retorno, pois é o que permite ao homem dizer: “era *isso*, a vida? Pois muito bem! **Outra vez!**”⁴². Com a coragem de enfrentar o próprio niilismo, Zaratustra exclama: “Alto lá, anão! Ou eu ou tu! Mas eu sou o mais forte dos dois: tu não conheces o meu pensamento abismal! *Esse* – não poderias suportá-lo!”⁴³: Eis a referência ao eterno retorno, que, na conversa entre os dois, é apresentado sob duas perspectivas: (I) da totalidade do tempo e (II) da singularidade do instante. Num primeiro momento, ao ser enfrentado por Zaratustra, o anão desce de suas costas e os dois se veem diante de um portal:

“Olha esse portal anão!”, prossegui; “ele tem duas faces. Dois caminhos aqui se juntam; ninguém ainda os percorreu até o fim.

Essa longa rua que leva para trás: dura uma eternidade. E aquela longa rua que leva para a frente – é outra eternidade.

Contradizem-se, esses caminhos, dão com a cabeça um no outro; e aqui, neste portal, é onde se juntam. Mas o nome do portal está escrito no alto: ‘momento’,

⁴¹ Cf. ORELLANA, 2015, p.56-57.

⁴² NIETZSCHE, ZA, Parte III, *Da visão e do enigma*, p.165. Ênfase do autor e grifo nosso.

⁴³ IDEM, IBIDEM, p.166. Ênfase do autor.

Mas quem seguisse por um deles – e fosse sempre adiante e cada vez mais longe: pensas, anão, que esses caminhos iriam contradizer-se eternamente?”⁴⁴

Eis que Zaratustra problematiza o tempo linear para falar do eterno retorno. Ele começa propondo que tanto o passado quanto o futuro, isto é, duas fases pontuais constituintes do tempo, são como duas longas ruas que seguem em direções opostas. Porém, Zaratustra sugere que tanto o passado quanto o futuro duram uma *eternidade*. Há aqui primeiramente a dissolução do dualismo temporalidade/eternidade estabelecido pelo cristianismo, que supõe o mundo na forma de uma criação (portanto temporal) de um ser superior “incriado” (portanto eterno).

Zaratustra está a trazer a eternidade para a própria temporalidade do mundo ao dizer que o passado e o futuro, embora representem instâncias diferentes e contraditórias (porque um leva para trás e o outro para frente), fazem parte da mesma realidade temporal ao estarem unidos pelo portal do instante. O presente é a instância que une o passado e o futuro, o que torna estes três momentos do tempo uma só coisa: o devir.

Aí vem a provocação feita por Zaratustra nesta seção: seriam o passado e o futuro eternamente opostos se seguidos completamente pelo homem? Não haveria um momento em que o homem retornasse ao mesmo lugar devido à ligação destes caminhos feita pelo “instante”? O que Zaratustra parece estar problematizando é a relação do homem com o tempo e o modo como este é percebido e vivido. A resposta do anão é incisiva: “Tudo o que é reto mente. Toda verdade é torta, o próprio tempo é um círculo”⁴⁵.

Vê-se que a pergunta pela temporalidade e as especulações que Zaratustra fez levaram o anão a concluir pela circularidade do tempo. Contudo, a resposta dada parece ser insuficiente à proposta e Zaratustra se mostra zangado, pois o anão não considerou todas as consequências de sua questão. Ademais, ao dizer que toda verdade é torta e concluir que o tempo é um círculo, o anão quis imprimir ao pensamento um estatuto epistêmico, e essa não é a intenção de Zaratustra⁴⁶.

O fato é que os dois estão discutindo em perspectivas diferentes: o anão se encontra no nível do saber teórico-racional – típico da tradição filosófica – e adota a

⁴⁴ IDEM, IBIDEM.

⁴⁵ NIETZSCHE ZA, Parte III, *Da visão e do enigma*, p.166.

⁴⁶ Cf. MARTON, 2016b, p.34-35e MACHADO, 2001, p.141-142; p. 151.

razão como critério de inteligibilidade do pensamento do retorno; já Zaratustra se encontra no nível do saber trágico e assume a própria vida como critério de *incorporação* deste pensamento⁴⁷. O anão respondeu de maneira rápida e simplificada a questão porque ele não teve tempo de *incorporá-la*, isto é, senti-la como possibilidade de efetivação; para ele não passou de um problema teórico. Ao passo em que para Zaratustra, não se trata de *entender racionalmente* o eterno retorno, mas de *vê-lo como possibilidade* de incorporação e como critério de valorização da vida. Contudo, Zaratustra não descarta a resposta do anão, ele se apropria do argumento dado (de que o tempo é circular) e o leva às últimas consequências e, para isso, leva a questão da totalidade do tempo para a singularidade do instante específico no qual os dois se encontram:

“Olha”, continuei, “este momento! Deste portal chamado momento, uma longa, eterna rua leva *para trás*; às nossas costas há uma eternidade.

Tudo aquilo, das coisas, que *pode* caminhar, não deve já, uma vez, ter percorrido esta rua? Tudo aquilo, das coisas, que *pode* acontecer, não deve já, uma vez, ter acontecido, passado, transcorrido?

E se tudo já existiu: que achas tu, anão, **deste momento**? Também este portal não deve já – ter existido?

E não estão as coisas tão firmemente encadeadas, que este momento arrasta consigo todas as coisas vindouras? *Portanto* – também a ti mesmo?

Porque aquilo, de todas as coisas, que *pode* caminhar, *deverá* ainda, uma vez, percorrer – também esta longa rua que leva *para a frente*!

E essa lenta aranha que rasteja ao luar, e o próprio luar, e eu e tu no portal, cochichando um com o outro, cochichando de coisas eternas – não devemos, todos, já ter estado aqui?

E voltar a estar e percorrer essa outra rua que leva para a frente, diante de nós, essa longa, temerosa rua – **não devemos retornar eternamente?**”⁴⁸

A fim de mostrar ao anão que sua conclusão foi precipitada, Zaratustra elabora o argumento acima, cujo ponto central é que a eternidade está circunscrita no próprio tempo. Consequentemente, a “eternidade” não é considerada como algo que transcende ou extrapola a “temporalidade”, antes, estas noções andam juntas e isso tem que ver

⁴⁷ É nesse sentido que propomos que ao sugerir um eterno retorno, Nietzsche não assumiu um compromisso propriamente científico ou epistêmico, pois não lhe preocupava o valor de verdade deste pensamento. Antes sua preocupação era de caráter existencial, uma vez que seu objetivo seria provocar o homem e perguntar pela sua reação ao eterno retorno em relação à própria existência. Cf. MACHADO, 2001, p. 122-123.

⁴⁸ NIETZSCHE, ZA, Parte III, *Da visão e do enigma*, p.166-167. Ênfase do autor e grifo nosso.

com a perspectiva nietzschiana de vir-a-ser. Segundo Nietzsche, não há um estado final ao qual o mundo chegará um dia, isto é, o mundo não atinge em nenhum momento um estado de *ser*, ou seja, ele é destituído de finalidade ou *télos*. No mesmo sentido, não há nenhum estado de *ser* a partir do qual o tempo ou o mundo iniciem; é neste sentido que o tempo é propriamente eterno: eternamente devir, ele nunca *é*, mas sempre *vem-a-ser*.

Esta negação dos estados inicial e final atingidos pelo tempo conta como uma das premissas para o eterno retorno como uma possibilidade cosmológica. Resumidamente, ela é sustentada da seguinte maneira: (i) O tempo é infinito, pois não possui nenhum momento inicial nem final (“às nossas costas há uma eternidade”). (ii) O mundo é constituído por forças que são finitas (“tudo aquilo das coisas que *pode* acontecer, não deve já, uma vez, ter acontecido?”). Ora, da combinação de forças finitas com um tempo infinito, não pode resultar uma variação de estados *novos*, mas uma repetição dos *mesmos* instantes já efetivados (“não devemos todos já ter estado aqui?”)⁴⁹. Numa palavra: “tudo vem a ser e eternamente retorna – *escafeder-se não é possível!*”⁵⁰.

Contudo, toda a exposição de Zaratustra a respeito desta possibilidade se dá de maneira especulativa, ele não afirma nada em nenhum momento a respeito do que propõe. E é isso que parece apontar que seu intuito não é desenvolver nenhuma teoria que descreva os estados de coisas ou o próprio processo do mundo (o que enfatiza sua falta de compromisso epistêmico).

Embora também haja a perspectiva cosmológica a respeito do tempo, ela não é o suficiente para abranger a complexidade do que Zaratustra tem em mente ao falar do eterno retorno. Nesse sentido, por mais que ele apareça sob uma perspectiva cósmica nesta seção, o eterno retorno deve ser pensado antes sob a ótica da experiência *humana* e versar os impactos nela causados por esta possibilidade; daí a transposição que Zaratustra faz da totalidade do tempo para a especificidade do *instante*. Ao questionar se tudo não deveria já ter ocorrido tal como está ocorrendo *no instante* em que ele está falando, o que Zaratustra propõe é mostrar o quão pesado o eterno retorno é; o quão dificilmente ele poderia ser suportado pelo espírito de gravidade: e é aí que se mostra

⁴⁹ Sobre a postulação de um mundo como sendo constituído por forças que são finitas cf. NIETZSCHE, FP junho-julho de 1885 38[12]; 2008a, §1067. Embora Nietzsche não faça menção a forças como o que constitui o mundo nessa seção específica de *Assim Falou Zaratustra*, em outra seção, também da terceira parte, ele diz que o mundo é finito e que a sabedoria de Zaratustra consiste em escarnecer de todas as crenças em mundos infinitos. cf. NIETZSCHE ZA, *Dos três males*.

⁵⁰ NIETZSCHE, FP inverno de 1883 24[7]; 2008a, §1058.

todo o conteúdo existencial deste pensamento⁵¹. Note-se que a fala de Zaratustra se resume a perguntas dirigidas ao anão, o que novamente demonstra o caráter hipotético do que ele pretende expor. Não se trata, portanto, de uma explicação do tempo, mas da experiência humana do próprio tempo e de sua *relação com a vida*.

E, de fato, o pensamento do eterno retorno é tão difícil de ser incorporado à existência que faz o anão, fraco demais para ele, desaparecer: frente à primeira exposição, o anão conclui o caráter niilista da vida a partir da circularidade do tempo: pois se não há momento inicial nem final, então a vida não tem um *télos* a ser atingido. Logo, ela não vale a pena ser vivida, pois é constituída por uma mera combinação determinada entre as forças do mundo e a eternidade do tempo. Já frente à segunda exposição, na qual Zaratustra questiona o retorno do *instante*, o anão desaparece, pois não consegue suportar esta possibilidade. Até agora, vimos que o anão representa o niilismo, isto é, o comportamento da própria cultura ocidental, que desvaloriza a vida e, frente à possibilidade de um retorno sem *télos*, não consegue reagir a não ser de maneira negativa. Ora, como o anão desaparece frente à possibilidade do retorno parece que o eterno retorno seria a própria condição para a *superação* do niilismo.

Porém, há mais um aspecto a ser levado em conta. Por mais que pareça que o eterno retorno possibilite a superação do niilismo a partir da afirmação de que “tudo devém”, ele pode também causar o niilismo *passivo* desencadeando o desesperador pensamento de que “nada vale a pena”, e isso é mostrado na segunda parte da seção. Após o sumiço do anão e a pergunta pelo retorno das coisas ser deixada sem resposta, dá-se o segundo momento da visão: Zaratustra vê “um jovem pastor contorcer-se sufocado, convulso, com o rosto transtornado, pois uma negra e pesada cobra pendia da sua boca”⁵². Tal como o anão na primeira parte, a cobra representa aqui o niilismo, mais precisamente, o do tipo passivo. No rosto do pastor havia uma expressão de *náusea* e *horror* – e tal reação foi desencadeada pela discussão anterior, isto é, a possibilidade do eterno retorno.

Zaratustra, ao ver o pastor desesperado, tenta puxar a cobra da sua garganta, mas não consegue, então aconselha que o pastor a morda na cabeça. É o que ele faz e, com isso, consegue se libertar do nojo que o dominava; e, com isso, já não era mais pastor,

⁵¹ Sobres estas duas perspectivas do eterno retorno, do aspecto cosmológico e do aspecto existencial cf. Eterno retorno do mesmo: tese cosmológica ou imperativo ético? In: MARTON, S. *Extravagâncias: ensaios sobre a filosofia de Nietzsche*, 2009, p.69-84.

⁵² NIETZSCHE, ZA, III *Da visão e do enigma* §2, p.167.

“não mais homem – um ser transformado, translumbrado, que *ria!*”⁵³. A julgar pelo final da passagem, e associando-a a outra localizada mais à frente no livro, vê-se que o confronto entre o pastor e a cobra representa três coisas: (i) uma *visão* do caminho percorrido pelo próprio Zaratustra; (ii) a *travessia* que ele faz do processo do niilismo, caracterizado aqui pelo nojo e horror à existência e (iii) a *superação* deste estado através da atitude afirmativa possibilitada pela própria mordida.

É em *O Convalescente* (III parte) que Zaratustra diz ser o pastor que estava sendo sufocado pela cobra, isso justifica o porquê da parte supracitada ser uma visão: “E de que modo aquele monstro me penetrou na goela, sufocando-me! Mas eu lhe mordi a cabeça e a cuspi longe de mim”⁵⁴. É também ali que ele indica o que propriamente se introduziu em sua garganta, isto é, o niilismo *passivo*: “O grande fastio que sinto do homem – *isto* penetrara em minha goela e me sufocava; e aquilo que proclamava o adivinho: **‘Tudo é igual, nada vale a pena, o saber nos sufoca!’**”⁵⁵. Esta passagem faz referência a outra passagem intitulada *O adivinho*, onde o niilismo *passivo* é caracterizado como uma “grande tristeza” que se apossa dos homens, cujo alicerce está na fórmula “Tudo é vazio, tudo é igual, tudo foi!”⁵⁶: é isso o que permite identificar esta passagem do pastor (que no fundo é o próprio Zaratustra) com um confronto entre ele e o estágio *passivo* do niilismo.

Conclusão:

Frente à discussão a respeito do eterno retorno e todos os pressupostos dados, isto é, a suposta circularidade do tempo e a repetição de todos os estados de coisas, põe-se um problema que está relacionado ao niilismo *passivo*: o homem pequeno também retorna, pois não há progresso e melhora da humanidade. Nesse sentido, o eterno retorno traz também com todas as coisas aquilo que há de menor e odioso no homem; é esse o problema que faz com que o eterno retorno se torne parte constituinte do niilismo⁵⁷. Frente a ele o próprio Zaratustra se sente desesperado, porque tanto o que há de melhor quanto o que há de pior no homem retornará com tudo, já que não há

⁵³ NIETZSCHE, ZA, III *Da visão e do enigma* §2, p.168.

⁵⁴ NIETZSCHE, ZA III *O Convalescente*. III *O Convalescente*

⁵⁵ Cf. NIETZSCHE, ZA III *O Convalescente*. Ênfase do autor e grifo nosso.

⁵⁶ NIETZSCHE, ZA II *O adivinho*, p.145.

⁵⁷ Cf. MACHADO, 2001, p.129; MARTON, 2016b, p.40.

possibilidade de progresso. É nesse sentido que a própria possibilidade do eterno retorno lhe causa nojo e pode causar o pensamento de que “Tudo é igual e nada vale a pena”⁵⁸.

Contudo, a relação entre niilismo e eterno retorno não parece se encerrar aí, uma vez que o eterno retorno é a condição de possibilidade para o desaparecimento ou superação do próprio niilismo. Assim, ele também se caracterizaria como a *travessia* do processo e aquilo que pode levar à afirmação plena da existência. Mas essa discussão exigiria abordar também o *amor fati*, e a este conceito dedicaremos outro trabalho.

Referências Bibliográficas

ARAUDI, Clademir. Para uma caracterização do niilismo na obra tardia de Nietzsche. In: **Cadernos Nietzsche**, n.5, 1998, p.75-94.

ARALDI, Clademir. **Niilismo, criação, aniquilamento: Nietzsche e a filosofia dos extremos**. São Paulo: Discurso Editorial, 2004.

MACHADO, Roberto. **Zaratustra. Tragédia nietzscheana**. 3ª edição. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2001.

MARTON, Scarlet (editora responsável). **Dicionário Nietzsche**. São Paulo: Edições Loyola (Sendas & Veredas), 2016a.

MARTON, Scarlett. O eterno retorno, “a concepção básica de *Zaratustra*”. In: **Cadernos Nietzsche**, Guarulhos/Porto Seguro, v.37, n.2, 2016b.

MARTON, Scarlett. **Extravagâncias: ensaios sobre a filosofia de Nietzsche – 3ª ed.** – São Paulo: Discurso Editorial e Editora Barcarolla, 2009, p. 69-84; 85-119.

MÜLLER-LAUTER, Wolfgang. **A doutrina da vontade de poder em Nietzsche**. Apresentação de Scarlett Marton e tradução de Oswaldo Giacoia Junior. São Paulo: ANNABLUME, 1997.

NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm. **A Gaia Ciência**. Tradução Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2012.

NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm. **A Vontade de Poder**. Tradução do original alemão e notas Marcos Sinésio Pereira Fernandes, apresentação Gilvan Fogel. Rio de Janeiro: Contraponto, 2008a.

⁵⁸ Sobre o perigo de confundir o pensamento do retorno de que “tudo devém” com o pensamento enfraquecedor e desesperador do niilismo passivo de que “nada vale a pena” e como isso pode ser determinante no modo como o homem reage à possibilidade do eterno retorno cf. MACHADO, 2001, p.131-132.

NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm. **Assim Falou Zaratustra: Um livro para todos e para ninguém.** Tradução de Mário da Silva. 9ª edição. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1998.

NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm. **Ecce homo: como alguém se torna o que é.** Tradução, notas e posfácio Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2008b.

NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm. **Fragmentos Póstumos. Volumen III (1882-1885).** Edición realizada bajo los auspícios de la Sociedad Española de Estudios sobre Nietzsche (SEDEN). Traducción, introducción y notas de Diego Sánchez Meca y Jesús Conill. Madrid: Editorial Tecnos, 2010.

NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm **Fragmentos Póstumos. Volumen IV (1885-1889).** Edición realizada bajo los auspícios de la Sociedad Española de Estudios sobre Nietzsche (SEDEN). Traducción, introducción y notas de Diego Sánchez Meca y Jesús Conill. 2º Edición. Madrid: Editorial Tecnos, 2008.

ORELLANA, Rodrigo Castro. Lo que imagina el querer: tiempo y resentimiento en Nietzsche. In: **HYBRIS. Revista de Filosofía.** Vol. 6, nº 2, 2015, p.53-64.

PEARSON, Keith Ansell. The Most Extreme Form of Nihilism: A Reading of Nietzsche's "Lenzer Heide" Notebook. Disponível em: <https://warwick.academia.edu/KeithAnsellPearson>. Acesso em: 06/09/2019.

VATTIMO, Gianni. O niilismo e o problema da temporalidade. In: VATTIMO, Gianni. **Diálogo com Nietzsche. Ensaios 1961-2000.** Tradução Silvana Cobucci Leite. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2010, p.5-47.