

**UNIVERSIDADE FEDERAL DO PIAUÍ  
PRÓ-REITORIA DE PESQUISA E PÓS-GRADUAÇÃO  
CENTRO DE CIÊNCIAS HUMANAS E LETRAS  
MESTRADO EM ÉTICA E EPISTEMOLOGIA**

**O DEMÔNIO DE NIETZSCHE: NIILISMO, ETERNO RETORNO E ÉTICA DO  
CUIDADO DE SI**

**Lucas Nogueira do Rêgo Monteiro Villa Lages**

**Dissertação como exigência para obtenção do grau de Mestre no programa de Mestrado em Ética e Epistemologia da Universidade Federal do Piauí – UFPI, sob orientação do prof. Dr. Luizir de Oliveira.**

**Teresina - PI**

**2010**

**UNIVERSIDADE FEDERAL DO PIAUÍ  
PRÓ-REITORIA DE PESQUISA E PÓS-GRADUAÇÃO  
CENTRO DE CIÊNCIAS HUMANAS E LETRAS  
MESTRADO EM ÉTICA E EPISTEMOLOGIA**

**O DEMÔNIO DE NIETZSCHE: NIILISMO, ETERNO RETORNO E ÉTICA  
DO CUIDADO DE SI**

**Lucas Nogueira do Rêgo Monteiro Villa Lages**

**Teresina - PI**

**2010**

O maior dos pesos – E se um dia, ou uma noite, um demônio lhe aparecesse furtivamente em sua mais desolada solidão e dissesse: ‘Esta vida, como você a está vivendo e já viveu, você terá de viver mais uma vez e por incontáveis vezes; e nada haverá de novo nela, mas cada dor e cada prazer e cada suspiro e pensamento, e tudo o que é inefavelmente grande e pequeno em sua vida, terão de lhe suceder novamente, tudo na mesma seqüência e ordem – e assim também essa aranha e esse luar entre as árvores, e também esse instante e eu mesmo. A perene ampulheta do existir será sempre virada novamente – e você com ela, partícula de poeira!’ – Você não se prostraria e rangeria os dentes e amaldiçoaria o demônio que assim falou? Ou você já experimentou um instante imenso, no qual lhe responderia: ‘Você é um deus e jamais ouvi coisa tão divina!’. Se esse pensamento tomasse conta de você, tal como você é, ele o transformaria e o esmagaria talvez; a questão em tudo e em cada coisa, ‘Você quer isso mais uma vez e por incontáveis vezes?’, pesaria sobre os seus atos como o maior dos pesos! Ou o quanto você teria de estar bem consigo mesmo e com a vida, para não desejar nada além dessa última, eterna confirmação e chancela

Friedrich Nietzsche

## **AGRADECIMENTOS**

A toda a minha família, amigos e noiva pelo apoio e suporte constantes;  
Ao meu grande mestre e orientador, prof. Dr. Luizir de Oliveira, sem o qual  
este trabalho não seria sequer imaginável e a quem o dedico;  
Aos profs. Drs. Rossano Pecoraro e Zoraida Feitosa pelos importantes  
conselhos e contribuições em minha banca de qualificação;  
A todos os professores e colegas do Mestrado em Ética e Epistemologia da  
Universidade Federal do Piauí;  
À FUNPESQ pelo constante apoio às minhas pesquisas.

## RESUMO

Esta dissertação busca analisar as interpretações mais correntes do conceito nietzschiano do eterno retorno, bem como apresentar uma nova leitura do mesmo enquanto consumação da perspectiva niilista e proposta de um modelo ético baseado no princípio grego do cuidado de si (*epiméleia heautoû*). Para tal, partimos da premissa de que Nietzsche é um pensador consumadamente niilista, o que torna inviáveis as mais correntes interpretações do pensamento do retorno, demasiado dogmáticas. Assim, desembocamos na leitura do eterno retorno enquanto modelo de ética eudaimonística, nos moldes do antigo cuidado de si, baseado na tentativa de domínio da autenticidade das representações da vontade de potência.

**PALAVRAS-CHAVE:** Nietzsche, Niilismo, Eterno Retorno, Ética, Cuidado de Si.

## ABSTRACT

This dissertation tries to analyze the most common interpretations about the nietzschean concept of the eternal recurrence, as well as present a new view that sees it as the consummation of the nihilistic perspective and an ethic model based upon the greek principle of the *epiméleia heautoû*. For this, we take for granted that Nietzsche is a nihilistic thinker, what makes not viable the most common interpretations about the recurrence thought, too much dogmatic. So, we conclude by the lecture of the eternal recurrence as an eudemonistic model of ethics, like the ancient model of the *epiméleia heautoû*.

**KEYWORDS:** Nietzsche, Nihilism, Eternal Recurrence, Ethics, *Epiméleia Heautoû*.

# SUMÁRIO

<b>INTRODUÇÃO</b>	<b>7</b>
<b>CAPÍTULO 1 - NIETZSCHE: PENSADOR NIILISTA</b>	<b>9</b>
1.1. Como ler Nietzsche: duas táticas de enfraquecimento	9
1.2. Um conceito de niilismo?	11
1.3. A Genealogia da Verdade: história do niilismo-platonismo	15
1.4. Niilismo incompleto e niilismo consumado	20
1.5. Niilismo e “pensamento fraco”: o Nietzsche de Gianni Vattimo	22
<b>CAPÍTULO 2 - O PENSAMENTO DO ETERNO RETORNO</b>	<b>27</b>
2.1. O eterno retorno como tese cosmológica	29
2.2. O eterno retorno como imperativo ético	31
2.3. O eterno retorno como consumação do niilismo	33
<b>CAPÍTULO 3 - O CUIDADO DE SI</b>	<b>41</b>
3.1. O cuidado de si entre os antigos	42
3.2. O <i>daímon</i> e o cuidado de si	46
3.3. O Demônio de Nietzsche: cuidado de si, eterno retorno e vontade de potência	49
<b>CONSIDERAÇÕES FINAIS</b>	<b>65</b>
<b>BIBLIOGRAFIA DE REFERÊNCIA</b>	<b>67</b>

# INTRODUÇÃO

Esta dissertação tem por objetivo promover uma leitura do pensamento ético de Nietzsche, sugerindo a possibilidade de encontrar nas entrelinhas de seus escritos a formulação, a partir do pensamento do eterno retorno, de um modelo de ética do cuidado de si.

Para tal, e com o fim de evitar leituras dogmáticas da filosofia nietzschiana, partiremos, metodologicamente, do pressuposto de que Nietzsche é um pensador consumadamente niilista. Assim, no primeiro capítulo procuramos oferecer uma análise do niilismo no pensamento de Nietzsche, principiando por traçar um conceito geral do termo para, depois, compreender como este termo tem sido entendido por Nietzsche como o fio condutor da história das ideias no ocidente, desde o pensamento socrático-platônico até a contemporaneidade. Por fim, diferenciaremos as várias formas de niilismo em Nietzsche, compreendendo, por exemplo, as distinções entre niilismo incompleto e niilismo consumado e entre niilismo passivo, niilismo reativo e niilismo ativo.

Para essa análise do niilismo em Nietzsche julgamos importante partir de uma leitura atenta de *Crepúsculo dos Ídolos*, bem como de uma seleção de fragmentos que foram reunidos postumamente sob o título de *Vontade de Poder*. Ademais, será relevante a contribuição dos intérpretes da escola italiana, que têm destacado o papel central do niilismo para o projeto filosófico de Nietzsche. Nesse sentido, utilizaremos a obra de Franco Volpi e, principalmente de Gianni Vattimo. O último tópico desse primeiro capítulo, por fim, dedica-se à leitura que Gianni Vattimo faz de Nietzsche, centrada na questão do niilismo e à qual, no que tange ao tema, iremos aderir.

O segundo capítulo centra-se no pensamento do eterno retorno, buscando um pequeno histórico das principais formas como o têm lido os intérpretes de Nietzsche. Princípios expondemos a leitura cosmológica do eterno retorno para, posteriormente, explanar a leitura do pensamento do retorno enquanto ética normativa. Por fim, defenderemos a leitura do eterno retorno como consumação do niilismo em Nietzsche, o que, por si só, inviabilizaria as duas outras leituras anteriormente propostas, de vieses exacerbadamente dogmáticos, deixando

aberta a dúvida sobre que tipo de ética poderia emergir deste que Nietzsche considerava seu mais importante pensamento.

Por fim, no terceiro capítulo tratamos da questão da ética do cuidado de si e justificamos o motivo de nossa crença de que podemos ler a ética nietzschiana, emergente do eterno retorno, como circunscrita a esse modelo. Utilizamos, então, Michel Foucault, não como intérprete de Nietzsche, mas como um historiador e teórico do cuidado de si, para iniciarmos com uma pequena introdução sobre este princípio e, logo após, observarmos como o mesmo surge na antiguidade, mormente no pensamento socrático-platônico e, posteriormente, no período helenístico, com ênfase em sua fase imperial. Para tal, utilizaremos principalmente, além dos textos de Foucault, o paradigmático *Alcibíades I* de Platão, diálogo em que Sócrates expõe com mais clareza o princípio do cuidado de si. Posteriormente, analisamos a relação entre o princípio do cuidado de si e a figura do *daímon* na cultura grega, focando-nos mormente no famoso *daímon* socrático. Ao fim do capítulo, finalmente, chegamos ao cerne da dissertação: compreender como o eterno retorno, lido à luz da consumação do niilismo em Nietzsche, pode sugerir um modelo de ética eudaimonística aos moldes do cuidado de si antigo, centrada numa tentativa de autocriação que se dá por meio do domínio da autenticidade das representações da vontade de potência.



# CAPÍTULO 1 - NIETZSCHE: PENSADOR NIILISTA

## 1.1. Como ler Nietzsche: duas táticas de enfraquecimento

Ler Nietzsche é sempre coisa muito perigosa. Isso porque Nietzsche, ao contrário dos filósofos tradicionais, não parece preocupado com a tessitura de um projeto filosófico sistemático e fechado hermeticamente. A própria “vontade de sistema”, para o filósofo, é considerada como representação patológica da vontade de potência. Como nos afirma explicitamente o filósofo: “Desconfio de todos os sistematizadores e os evito. A vontade de sistema é uma falta de retidão”<sup>1</sup>. A obsessão pela coerência, é certo, não está presente na obra de Nietzsche, o que, entretanto, não nos permite levemente taxá-lo de incoerente.

Por outro lado, a leitura de Nietzsche se torna ainda mais perturbadora pelo fato de nos defrontarmos com um estilo que, por vezes, extrapola os limites entre filosofia e literatura a ponto de intérpretes como Richard Rorty e Alexander Nehamas reconhecerem nele a figura do poeta forte que, por meio do ironismo e da criação de um novo vocabulário, engaja-se num projeto de auto-invenção por meio da literatura<sup>2</sup>. Este intento de transformação da própria vida em obra de arte seria muito mais um projeto existencial privado do que o anseio de montar um sistema filosófico válido para a esfera pública, ou seja, para o outro. Essa leitura esteticista que toma Nietzsche como artista e não como filósofo não é menos perigosa que aquela que o considera um filósofo inconsistente.

Por fim, há ainda aqueles que, pela forma e força incisivas da escritura nietzschiana, não raro interpretam metafisicamente seus conceitos, transformando-o em pensador dogmático. São aquelas interpretações que, lendo literalmente a obra de Nietzsche, encontram no *Übermensch* o sentido da terra (nos moldes de um *télos* aristotélico), no eterno retorno um imperativo moral categórico e mesmo na grande política uma profecia do nazismo.

Há, portanto, pelo menos três grandes armadilhas das quais precisamos escapar se queremos ler Nietzsche de maneira responsável, quais sejam a

---

<sup>1</sup> NIETZSCHE, Friedrich. *O Crepúsculo dos Ídolos*. São Paulo: Companhia das Letras, 2006, p. 13.

<sup>2</sup> Cf. NEHAMAS, Alexander. *Nietzsche: life as literature*. Harvard: Harvard University Press, 2002.

tentação de lê-lo: 1) como filósofo incoerente, imaturo no *lógos*; 2) como artista, e não como filósofo; 3) como filósofo dogmático.

As leituras contemporâneas de Nietzsche parecem-nos, todas elas, algumas mais, outras menos, influenciadas pela importante obra de Heidegger<sup>3</sup>. Heidegger sugere que Nietzsche deve ser estudado como um filósofo, no mais tradicional sentido da palavra: um pensador que se questiona sobre o problema do ser. Nietzsche seria, portanto, um filósofo metafísico, mas também aquele que põe termo à metafísica – o último filósofo do ser enquanto presença.

Emerge, então, da leitura heideggeriana, uma contradição aparente: Nietzsche é o filósofo que leva a metafísica a seu ápice ou aquele que, finalmente, põe termo ao pensamento metafísico? Nossa posição é a posição tomada por Gianni Vattimo, para quem Nietzsche, por meio da consumação do niilismo, promove um ultrapassamento da metafísica mergulhando nela própria. Nietzsche, portanto, quer a superação da metafísica, mas esta não se dá com completo abandono das estruturas, mas com uma torção, uma distorção das mesmas.

A tensão primordial, portanto, na filosofia de Nietzsche, nos parece ser a de combater qualquer tipo de dogmatismo inerente à metafísica, o que nos sugere que devemos traçar critérios para lê-lo de modo que possamos enfraquecer os momentos aparentemente dogmáticos e metafísicos de seu discurso. Mas como fazer isso?

Parece haver dois caminhos plausíveis: por um lado a leitura esteticista e literária de Nietzsche, ao estilo Alexander Nehamas; por outro, a interpretação de Nietzsche como, antes de tudo, um pensador niilista, como faz o “pensamento fraco” de Gianni Vattimo.

Nehamas utiliza como principal artifício trazer ao centro do estilo de escrita nietzscheano a figura de linguagem da hipérbole, entendendo que muitas vezes os exageros na sua forma de escritura que naturalmente ocasionariam interpretações dogmáticas são, na verdade, figuras de estilo que pretendem seduzir o leitor e chamar a atenção para a proposta maior da filosofia de

---

<sup>3</sup> Cf. HEIDEGGER, Martin. *Nietzsche*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2007, Tomo 1.

Nietzsche: promover uma autocriação, transformando a própria vida em obra de arte. Essa leitura ressalta o perspectivismo nietzschiano, sugerindo que seu maior adversário seria o dogmatismo derivado do pensamento socrático.

Essa chave interpretativa, embora se caracterize em uma tática de enfraquecimento dos possíveis momentos dogmáticos da escrita de Nietzsche, não nos parece a melhor alternativa, uma vez que esbarra no constante risco de ceder à segunda das tentações às quais fizemos referência neste início de capítulo: a de interpretar Nietzsche como um artista e não como filósofo.

A segunda tática de enfraquecimento nos parece mais interessante: chegar ao perspectivismo nietzschiano a partir do niilismo e da convicção de que a consumação deste niilismo se dá na guerra contra o dogmatismo, com um ultrapassamento<sup>4</sup> da metafísica que não abandona definitivamente suas estruturas, mas supera-as mergulhando nelas próprias e distorcendo-as. Essa é a estratégia do “pensamento fraco” vattimiano e é a partir dela que desenvolveremos este estudo, trazendo o problema do niilismo como ponto de partida da filosofia de Nietzsche, niilismo que atinge seu extremo no eterno retorno do mesmo para, daí, emergir em niilismo ativo, capaz de fecundar valores por meio de uma ética eudaimonística do cuidado de si.

## 1.2. Um conceito de niilismo?

Conceituar é, necessariamente, simplificar e, conseqüentemente, reduzir e falsear o real. Conceitos são sempre arbitrários, são sempre contingências, uma vez que as coisas, por si mesmas, não possuem conceitos nem limites previamente determinados. Saussure, no âmbito da lingüística, e Derrida, com sua técnica desconstrutiva, já nos diziam que os signos não têm relação direta alguma com os significados nem com os significantes. Nesse sentido nos parece impossível afirmar, categoricamente, o que é e o que não é o niilismo. Mais frutífero, talvez, seja tentar demonstrar o que pode ser o niilismo, mostrando como este tem sido encarado durante a história do pensamento e, com base nesse

---

<sup>4</sup> Termo colhido em Rossano Pecoraro como tradução do termo heideggeriano *Verwindung*. Cf. PECORARO, Rossano. *Niilismo e (Pós)Modernidade: introdução ao “pensamento fraco” de Gianni Vattimo*. Rio de Janeiro: Ed. PUC-RIO, 2005.

catálogo de possibilidades, tentar compreender como este niilismo se delinea no projeto filosófico nietzschiano.

Quanto mais fechado é um conceito, mais arbitrário ele se torna e, também, mais reducionista e simplificador. Se muito amplo, entretanto, o conceito se esvazia de conteúdo, podendo ser manipulado de várias maneiras diferentes e, assim, se tornando menos prático e significativo. O termo niilismo parece um exemplo sintomático de conceito distendido que, tendo se ampliado historicamente a ponto de abarcar praticamente todo o real (e também o irreal), passou a, efetivamente, não significar mais coisa alguma.

De início, entre as tantas acepções da palavra, pode ser esclarecedor partir de seu significado literal. Niilismo deriva do latim *nihil*, que significa nada. Observando o significado dicionarizado do termo já percebemos quantas acepções este pode possuir, senão vejamos:

Niilismo, s. m. (filos.) aniquilamento, redução a nada. / Ausência de toda a crença. / Nome dado por alguns críticos ao idealismo absoluto. / Doutrina política segundo a qual as condições apresentadas pela organização social são tão más que justificam a sua destruição, independentemente de qualquer programa construtivo. / Nome que por vezes se dá ao terrorismo ou à propaganda revolucionária. / F. lat. *Nihil* (nada).<sup>5</sup>

É comum, também, a definição de niilismo como “todo questionamento do valor-verdade”<sup>6</sup>. Nesse sentido, que parece o mais empregado e aceito, o niilismo seria o posicionamento epistemológico que nega a possibilidade de se atingir verdades absolutas. Dessa forma, volta-se contra alguns pilares do pensamento ocidental, como o racionalismo, a metafísica, a religião e até mesmo a ciência.

Costuma-se afirmar que o termo teria sido cunhado nos anos 1860, pelo escritor russo Turgêniev, em seu romance *Pais e Filhos*<sup>7</sup>. Bazarov, o protagonista da trama, seria a personificação do niilista. Franco Volpi reconhece a Turgêniev o mérito de ter posto em circulação a ideia de niilismo e tê-la transformado em um problema visualizado em larga escala, mas menciona que, ao contrário do que o

---

<sup>5</sup> AULETE, Caldas. *Dicionário Contemporâneo da Língua Brasileira*. Vol. IV. Rio de Janeiro: Delta, 1978.

<sup>6</sup> JACOBINI, Maria Leticia de Paiva. In. *Discutindo Filosofia, ano 1, n° 6*. São Paulo: Oceano, 2006.

<sup>7</sup> Nesse sentido CAMUS, Albert. *O Homem Revoltado*. Rio de Janeiro: Record, 2003, p. 184.

próprio Turgêniev afirmava, o termo “niilista” já havia sido empregado anteriormente a seu livro por outros autores, inclusive tendo sido título de conto datado de 1853 de autoria do romancista e dramaturgo alemão Karl Ferdinand Gutzkow<sup>8</sup>.

A ideia de niilismo, entretanto, mostra-se bem mais antiga que a palavra. É comum atribuir-se o título de primeiro niilista da história do pensamento ocidental a Górgias, famoso sofista nascido em Leontinos, na Sicília, por volta de 485/480 a.C. É célebre a afirmação de Górgias de que o ser não existe; ainda que existisse, não seria cognoscível; ainda que cognoscível, não seria exprimível; e ainda que exprimível, essa expressão seria incognoscível a qualquer interlocutor<sup>9</sup>. Uma postura, portanto, de niilismo epistemológico extremo (que lhe possibilitou desenvolver todo seu conceito de retórica e de verdades construídas através do discurso persuasivo). Em Górgias, também, pela primeira vez, a noção de niilismo aparece atrelada à ideia de ateísmo.

O relativismo agnóstico de Protágoras, que o leva a construir seu método da antilogia (não existiria uma só verdade sobre os objetos, mas duas verdades opostas e igualmente sustentáveis através do discurso) e a afirmar que “o homem é a medida de todas as coisas”, se extrema em Górgias com a própria negação da existência dos deuses e, portanto, com a impossibilidade da existência de qualquer verdade ontológica última. Assim é possível dizer que, em suas origens, o niilismo é uma espécie de relativismo extremado.

O conflito entre Sócrates (o defensor das verdades últimas) e os sofistas (descrentes nas verdades universais) parece marcado da mesma essência do conflito entre racionalismo e niilismo e, em última instância, entre os discursos da modernidade e do que hoje alguns teóricos chamam “pós-modernidade”.

Na Rússia de Turgêniev, entretanto, o niilismo pareceu, pela primeira vez, tomar a forma de uma teoria e se propagar em diversos meios, inclusive na política. Assim, partindo de pensamentos como os de Pisarev, surge o que poderíamos denominar “anarco-niilismo”, o niilismo político que perpassa o

---

<sup>8</sup> VOLPI, Franco. *El Nihilismo*. Buenos Aires: Biblios, 2005, p. 23.

<sup>9</sup> cf. REALE, Giovanni. *História da Filosofia: Antiguidade e Idade Média* / Giovanni Reale, Dario Antiseri. São Paulo: Paulos, 1990, p. 78.

anarquismo russo de Bakunin, Kropotkin, Nechaiev, e que levanta a descrença em todos os modelos políticos organizados.

O grande analista do niilismo na Rússia, no entanto, parece ser Dostoiévski. Romances como *Os Irmãos Karamazov*, *Os Demônios* e *Crime e Castigo*, em rasgos de genialidade, dissecam a fisiologia do niilismo e mergulham sem receios no coração do nada. A Dostoiévski podemos considerar como um grande popularizador do niilismo.

O maior destes popularizadores, entretanto, parece ser mesmo Friedrich Nietzsche, que devotou grande parte de sua obra a analisar o fenômeno niilista e a distinguir suas várias nuances. Nietzsche, que descreveu o niilismo como “o mais estranho e mais ameaçador de todos os hóspedes”<sup>10</sup>, em um de seus fragmentos póstumos assim define o termo: “Que significa niilismo? – Que os valores supremos desvalorizem-se. Falta o fim; falta a resposta ao ‘Por quê?’”<sup>11</sup>. Assim, a falta de valores referenciais, a falta do eixo arquimediano e a ausência total de finalidade do devir é, portanto, para Nietzsche, o cerne do fenômeno do niilismo, que ele, profeticamente, prevê como o fenômeno que marcaria os próximos dois séculos (para ele, os séculos XX e XXI).

É difícil refutar a profecia nietzschiana se encararmos a curva que tem descrito o pensamento ocidental desde o século XX. O niilismo foi, realmente, tema que permeou de maneira decisiva o pensamento de alguns dos maiores intelectuais destes tempos, inclusive profundamente influenciados pela obra de Nietzsche, senão vejamos a obra de filósofos como Martin Heidegger, Jean-Paul Sartre, Michel Foucault e, mais recentemente, Jacques Derrida, Richard Rorty e Gianni Vattimo.

Assim, seria possível destacar um núcleo que parece se manter constante nas utilizações do termo niilismo durante a história e esboçar, talvez, uma possível definição de niilismo como a postura epistemológica que nega a possibilidade de se atingir verdades últimas e absolutas, que nega as certezas, que retira da existência qualquer sentido e finalidade pré-determinados, qualquer essência a ser desvendada.

---

<sup>10</sup> NIETZSCHE, Friedrich. *Fragmentos Finais*. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 2007, p. 47.

<sup>11</sup> NIETZSCHE, Friedrich. *A Vontade de Poder*. Rio de Janeiro: Contraponto, 2008, p. 29.

Esse termo, entretanto, tem sido comumente utilizado por intelectuais como forma de polemizar e atacar o pensamento de seus adversários, de maneira que a palavra “niilista” tornou-se, em muitos meios acadêmicos, verdadeiramente um insulto contra aqueles que se fundamentam no vazio e não conseguem propor qualquer solução às problemáticas do real. Os “niilistas” são, assim, acusados de adotar posturas passivas, conformistas, desencantadas e pessimistas ante a realidade, desenvolvendo pensamentos inférteis, incapazes de trazer qualquer contribuição à interação humana com a realidade.

Nem todo niilismo, todavia, é um niilismo passivo, *nihil negativum*. É possível falar de um niilismo positivo, afirmativo ou, como prefere Nietzsche, um niilismo ativo, transformador da realidade<sup>12</sup>. Para compreender essa postura pode ser esclarecedor um breve passeio sobre as formas de niilismo que Nietzsche nos descreve em sua obra.

### **1.3. A Genealogia da Verdade: história do niilismo-platonismo**

De acordo com Nietzsche, o processo de desvalorização dos supremos valores, ou seja, a evolução do niilismo, caracteriza toda a história do pensamento europeu e, por conseguinte, do pensamento ocidental. O início desse niilismo, que nada mais seria que uma lógica da decadência, se encontra, segundo o filósofo, na doutrina dos mundos advinda do pensamento socrático e, principalmente, platônico. Iniciar-se-ia a decadência quando o homem cria, acima do mundo sensível (e em contraposição a ele), um mundo ideal, transcendente, “verdadeiro” (o Hiperurânio platônico), atingível somente pela razão e de cujas formas os sentidos só nos permitem visualizar cópias imperfeitas. Quando o mundo verdadeiro se torna mundo inatingível, inalcançável, promove-se, necessariamente, uma mutilação ontológica, um enfraquecimento do ser e de seu valor. O idealismo platônico seria, portanto, um sopro venenoso que seduz o homem direcionando-o ao inalcançável e, portanto, ao nada. Assim Nietzsche

---

<sup>12</sup>Cf. NIETZSCHE, Friedrich. *A Vontade de Poder*. Rio de Janeiro: Contraponto, 2008, p. 36.

afirmaria que “o niilismo é o que do mundo tal qual é julga que não deveria ser, e do mundo tal qual deveria ser julga que não existe”<sup>13</sup>.

A este primeiro niilismo, que converte o mundo verdadeiro em fábula, Nietzsche chamou de niilismo-platonismo, a respeito do qual, em seu *Crepúsculo dos Ídolos*, vestido em sua dourada máscara de *Aufklärer*, nos faz um breve histórico, mostrando seu desenvolvimento em seis etapas.

Na primeira fase desse desenvolvimento, o mundo verdadeiro é “alcançável para o sábio, o devoto, o virtuoso - ele vive nele, ele é ele”<sup>14</sup>. Essa seria a etapa do pensamento de Platão, que nos conta da existência de um Hiperurânio, um mundo supra-sensível, verdadeiro, mas que não é ainda inatingível: está ao alcance dos sábios, que podem conhecê-lo através da razão e da virtude.

A segunda fase seria aquela em que o mundo verdadeiro deixa de estar ao alcance do sábio e virtuoso e se transforma em uma promessa para o além-túmulo - “o mundo verdadeiro, inalcançável no momento, mas prometido para o sábio, o devoto, o virtuoso (para o pecador que faz penitência)”<sup>15</sup>. Nessa etapa se encontraria a apropriação feita pelo cristianismo do pensamento platônico. O mundo das ideias toma as formas do paraíso, o Hiperurânio é o jardim do Éden e a existência terrena torna-se apenas aparência, sala de espera para a vida verdadeira do além-mundo. Esse pensamento, segundo Nietzsche, se mostra extremamente pernicioso, levando o homem a uma desvalorização da vida, a uma bipartição entre mundo ideal e mundo sensível, mundo verdadeiro e mundo aparente, com uma desvalorização do mundo sensível em detrimento de um mundo das ideias que não existe senão como ideia, uma opção pelo nada em detrimento das coisas, pela morte em detrimento da vida. O platonismo, acessível anteriormente apenas aos sábios, agora se torna platonismo para o povo (cristianismo), doutrina de negação da vida e dos sentidos que torna a purificação acessível a qualquer um que a abrace. Aí se encontra a raiz daquele ódio à vida ao qual Nietzsche declara guerra em toda sua obra.

---

<sup>13</sup> Cf. VOLPI, Franco. *El Nihilismo*. Buenos Aires: Biblios, 2005, p. 60.

<sup>14</sup> NIETZSCHE, Friedrich. *O Crepúsculo dos Ídolos*. São Paulo: Companhia das Letras, 2006, p. 31.

<sup>15</sup> *Ibidem*, p. 31.



A terceira fase do niilismo-platonismo é aquela do “mundo verdadeiro, inalcançável, indemonstrável, impossível de ser prometido, mas, já enquanto pensamento, um consolo, uma obrigação, um imperativo”<sup>16</sup>. É a etapa da filosofia kantiana, em que o mundo verdadeiro desliza para fora da experiência sensível e cognoscível, se torna inacessível dentro dos limites da razão pura, mas torna-se imperativo categórico nos domínios da razão prática. É a hipótese que obriga, o agarrar-se ao *phainoumenon*, aceitando a impossibilidade do *noumenon*.

Quarta fase: “O mundo verdadeiro - inalcançável? De todo modo, inalcançado. E, enquanto não alcançado, também desconhecido. Logo tampouco salvador, consolador, obrigatório: a que poderia nos obrigar algo desconhecido?”<sup>17</sup>. Esse quarto capítulo da história do niilismo faria referência ao pensamento positivista. Kant teria promovido um abalo das certezas metafísicas e, por consequência disto, abala-se também a crença em um mundo ideal, fazendo crer que, ao contrário do que pretendia o pensamento kantiano, aquilo que não é certo jamais nos pode vincular a coisa alguma. É a decadência do próprio niilismo-platonismo. Uma vez que o mundo verdadeiro se mostra incognoscível, as ciências passam a voltar-se ao mundo sensível, a uma busca de verdades terrenas. Os problemas metafísicos tornam-se indiferentes. Nesse ponto as ciências naturais alcançam seu *status* de ciências completas, tornam-se o modelo de conhecimento válido, confiável, vez que passível de comprovação empírica.

Fase cinco: “O ‘mundo verdadeiro’ - uma ideia que para nada mais serve, não mais obriga a nada -, ideia tornada inútil, logo refutada: vamos eliminá-la!”<sup>18</sup>. Aqui Nietzsche começa a demonstrar já seu próprio pensamento. O termo “mundo verdadeiro”, a partir dessa fase, passa a ser utilizado entre aspas. A indiferença à metafísica da quarta fase aqui se torna vontade de destruição. É necessário abolir o “mundo verdadeiro”, ideia inútil que distancia o homem do mundo aparente (sensível), que o faz trocar as coisas pelo nada. O “mundo verdadeiro” só serve para desencadear o ódio à vida. Surge a necessidade iconoclasta de destruir o santuário metafísico. O “mundo verdadeiro” deixa de ser verdadeiro.

---

<sup>16</sup> Ibidem, p. 31.

<sup>17</sup> Ibidem, p. 32.

<sup>18</sup> Ibidem, p. 32.

Sexta e última fase: “Abolimos o mundo verdadeiro: que mundo restou? O aparente, talvez?... Não! Com o mundo verdadeiro abolimos também o aparente!”<sup>19</sup>. Aqui, uma vez abolido o “mundo verdadeiro”, mostra-se necessária, dentro de um niilismo radical que teria como fim a própria superação do niilismo-platonismo, também a abolição do mundo aparente. Mas como superar o niilismo se, dentro da dicotomia platônica, abolirmos tanto o “mundo verdadeiro” quanto o “mundo aparente”? Se esse fosse o objetivo, restaria somente o nada e seria impossível uma superação do niilismo-platonismo como parece sugerir Nietzsche.

Quando o filósofo fala em abolir o mundo aparente, entretanto, quer dizer abolir o mundo aparente como tal, tirar dele o caráter de aparência. É o fim da dicotomia platônica dos dois mundos, a necessidade de tirar do mundo sensível o caráter de mera aparência que lhe concedeu o platonismo, resolver o mal entendido platônico e tratar de nova maneira a relação entre sensível e não sensível. Abolido o mundo das ideias e o mundo das aparências, finalizada a bipartição do real, restaria apenas o mundo terreno, com o qual o homem precisaria se reconciliar. Esta é a filosofia final nietzschiana, o pensamento do meio-dia de Zarathustra: a transvaloração de todos os valores. Não se trata apenas, entretanto, de ter os valores do antigo “mundo verdadeiro” trocados pelos de um novo mundo verdadeiro (antes relegado à condição subalterna de aparência). Não apenas fazer passar a ser bom, agora, aquilo que exalta a vida, em lugar daquilo que nega a vida em detrimento do além-vida, do além-túmulo agora já demolido. Não falamos apenas em pôr acima o que antes abaixo estava e vice-versa, valorizando o sensível e depreciando o não sensível. Falamos, para além dessa interpretação simplificadora do pensamento nietzschiano, em sair integralmente do horizonte do platonismo-niilismo, ou, como nos sugere Franco Volpi, “da dicotomia ontológica que implica e de suas correspondentes categorias”<sup>20</sup> – devem cair, portanto, as três grandes categorias que embasam todo o pensamento metafísico ocidental, as categorias de “fim”, “unidade” e “verdade”. Essa mudança de perspectiva e transvaloração dos valores é a etapa última da superação do niilismo-platonismo, etapa do niilismo radical, completo, consumado, perfeito, que não é superação do niilismo no sentido de abandono

---

<sup>19</sup> Ibidem, p. 32.

<sup>20</sup> VOLPI, Franco. *El Nihilismo*. Buenos Aires: Biblos, 2005, p. 63.

deste, mas seu ultrapassamento através do mergulho nele próprio. A ideia de ultrapassamento do niilismo através do próprio niilismo e sem abandonar sua perspectiva assemelha-se à ideia de ultrapassamento da metafísica que nos propõe Heidegger, um ultrapassamento que não é *Überwindung*, mas sim *Verwindung*, não um deixar para trás, mas um torcer, um retorcer, um remeter-se, um mergulhar-em<sup>21</sup>. Não se trata, portanto, de assassinar o niilismo, de abandoná-lo, mas de entregar-se a um trabalho de denúncia e desmascaramento, de rememoração e distorção, de consumação e exaurimento do mesmo. Justamente por isso Nietzsche falava em acelerar o fenômeno do niilismo, para que mais cedo pudéssemos alcançar a etapa do niilismo consumado, para que surgissem finalmente os niilistas perfeitos, aqueles que compreendem que “o niilismo é sua (única) chance”<sup>22</sup>. Este movimento de consumação do niilismo, segundo Nietzsche, marcaria toda a história do pensamento europeu dos próximos dois séculos posteriores a ele e que, sem dúvida, parece caracterizar bem o estado atual do pensamento da modernidade tardia.

A superação da dicotomia entre mundo verdadeiro e mundo aparente do platonismo, entretanto, para que se torne possível o niilismo consumado, parece ter a pretensão de promover uma *Überwindung*, superação com abandono das estruturas, ainda que perceba a dificuldade de tal ofício. O trabalho do niilista ativo que pretende acelerar a consumação do niilismo é, acima de tudo, o trabalho de exorcista, trabalho daquele que pretende expulsar e afugentar o fantasma de Platão.

Fica patente em Nietzsche que todas essas fases do niilismo provêm de uma mesma representação da vontade de potência: a vontade de verdade<sup>23</sup>, desejo de dar explicações ao mundo e atribuir sentidos à existência. É essa vontade de verdade que faz o homem criar os mitos, os deuses, o “mundo verdadeiro”, o paraíso, para ter alguma verdade a se agarrar. É essa mesma vontade de verdade, entretanto, que faz também o homem dar-se por insatisfeito

---

<sup>21</sup> VATTIMO, Gianni. *O Fim da Modernidade: niilismo e hermenêutica na cultura pós-moderna*. São Paulo: Martins Fontes, 1996, p. 179.

<sup>22</sup> *Ibidem*, p. 03.

<sup>23</sup> Sobre a vontade de verdade, por exemplo, cf. NIETZSCHE, Friedrich. *Genealogia da Moral*. São Paulo: Companhia das Letras, 1998, p. 148.

com as pseudoverdades que cria e o leva, através da razão, a destruir os mitos, os deuses, os “mundos verdadeiros”, os paraísos por ele mesmo criados, a fazer da razão instrumento da verdade, possibilitando o surgimento do racionalismo moderno.

Essa mesma vontade de verdade, todavia, obriga-nos a questionar a razão e perceber que ela também não é suficiente para atingir a verdade objetiva pretendida. É a mesma vontade de verdade que leva o homem a perceber a intangibilidade da verdade e, em última instância, sua inexistência. É essa vontade de verdade, também, que o leva a, percebendo que não há verdade possível, angustiar-se diante da falta de sentido da existência, entregando-se a um niilismo reativo (passivo), vegetativo e nostálgico da metafísica ou a um niilismo ativo e consumado. Assim, dessa complexa relação (uma relação de certo modo até dialética) entre vontade de verdade e ausência de verdade surgem as várias formas de niilismo das quais Nietzsche nos fala, principalmente, em seus fragmentos póstumos, e a consumação do niilismo, o niilismo perfeito, seria o ultrapassamento dessa vontade de verdade forte.

#### **1.4. Niilismo incompleto e niilismo consumado**

Nietzsche entendia por *niilismo incompleto* aquela forma de niilismo que se impõe como um “estado psicológico” voltado a uma desvalorização e dissolução dos valores tradicionais tidos como supremos, mas que põe, no lugar dos antigos valores, novos valores que possuem a mesma carga metafísica, o mesmo caráter supra-sensível, ideal, a pretensão de fundamento, fundação, *Grund*, verdade última. Nessa forma de niilismo, a dicotomia platônica entre mundo verdadeiro e mundo aparente ainda não se mostra superada, existe ainda uma fé na verdade, que apenas volta seu foco para novos valores. Nessa perspectiva, podemos afirmar que positivismo, cientificismo, naturalismo, mecanicismo, racionalismo, mostram-se como niilismos incompletos, que trocam de ídolo, mas mantêm o culto. Assim também, na esfera política, com o nacionalismo, socialismo, anarquismo, chauvinismo, democratismo, etc...

Somente com o amadurecimento do niilismo, portanto com um *niilismo completo*, que exorcize definitivamente o fantasma de Platão e seus espectros, é

possível desconstruir não somente os velhos valores metafísicos, mas também o lugar que eles ocupavam, ou seja, a ilusão do “mundo verdadeiro”. Esse niilismo completo, no entanto, será inicialmente um *niilismo passivo*, um estado de decadência de poder ocasionado pela nostalgia da perda da verdade e da fundação/fundamento. O niilista passivo é aquele tomado pela angústia heideggeriana, pela náusea sartreana diante da falta de sentido da existência, pelo sentimento de absurdo do qual nos fala Albert Camus, mas incapaz de contornar esse abismo. O homem absurdo camusiano, descrito em *O Mito de Sísifo*<sup>24</sup> e posto em movimento no personagem de Mersault, do romance *O Estrangeiro*<sup>25</sup> (e também no Roquentin sartreano de *A Náusea*<sup>26</sup>), sente-se vazio, incapaz de fazer escolhas, uma vez que não mais possui um fundamento último, uma vez que percebe que qualquer escolha se dissolve em igual falta de sentido. Perde o interesse pela vida, passa a agir mecanicamente e movido por uma espécie de “ética da quantidade”<sup>27</sup>, uma vez que não há critérios para julgar a qualidade de suas ações. Seria, como nos sugere Franco Volpi, uma espécie de assimilação do budismo oriental pelo pensamento ocidental, um tropismo à postura apática e atarácica, um cultivo do nada, do pessimismo, da negação<sup>28</sup>. A essa forma de niilismo podemos chamar, também, de *niilismo reativo*, caracterizado, principalmente, pela nostalgia de Deus, da metafísica, da verdade com seu caráter de fundação. O termo niilismo, em geral, vem sendo utilizado sempre como sinônimo dessa forma de niilismo passivo, destrutivo e incapaz de construir, mas que não é, como veremos, a única forma de niilismo possível segundo Nietzsche.

O maturar do niilismo completo poderá tirar o niilista passivo desse estágio de apatia e torná-lo em *niilismo ativo*, ou seja, em “incremento da vontade de potência” que se volta para a aceleração do processo de destruição dos antigos valores, sem nostalgia e passividade. Nietzsche denomina *niilismo extremo* esse

---

<sup>24</sup> CAMUS, Albert. *O Mito de Sísifo*. Rio de Janeiro: Record, 2006.

<sup>25</sup> CAMUS, Albert. *O Estrangeiro*. Rio de Janeiro: Record, 2006.

<sup>26</sup> SARTRE, Jean-Paul. *A Náusea*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2006.

<sup>27</sup> O termo é de Albert Camus. Cf. *O Mito de Sísifo*. Rio de Janeiro: Record, 2006.

<sup>28</sup> VOLPI, Franco. *El Nihilismo*. Buenos Aires: Biblos, 2005, p. 60.

niilismo ativo que sustenta que toda fé, todo verdadeiro é necessariamente falso<sup>29</sup>.

Quando o niilismo abandona seu aspecto meramente negativo e abre novamente uma possibilidade de afirmação, supera sua própria incompletude e torna-se *niilismo consumado*, *niilismo perfeito*, aquele niilismo que Nietzsche reivindica para si quando se auto-intitula “o primeiro niilista consumado da Europa, que, todavia, já viveu, ele mesmo, o niilismo em si até o fim, - que o tem atrás de si, abaixo de si, fora de si”<sup>30</sup>. Percebe-se, portanto, que a “superação” do niilismo não é, em si, verdadeiramente superação, mas ultrapassamento sem abandono, é um eterno “remeter-se a”, uma “torção”, “distorção”, “mergulhar-em”, ou, utilizando novamente a terminologia heideggeriana, é *Verwindung*, e não *Überwindung*. O niilista consumado é aquele que consegue agir e construir sem deixar de assumir o niilismo, o que consegue atuar de maneira positiva mesmo após ter exorcizado o fantasma de Platão. Esse niilismo ativo e consumado parece se tornar mais “dizível” (no sentido que Foucault adota para o termo)<sup>31</sup> do que nunca no cenário contemporâneo e é justamente a forma de niilismo que se nos apresenta, conforme Gianni Vattimo, como única chance<sup>32</sup>.

### **1.5. Niilismo e “pensamento fraco”: o Nietzsche de Gianni Vattimo**

Conjuntamente a Heidegger, Nietzsche representa para o filósofo italiano Gianni Vattimo a despedida do pensamento “forte” da metafísica que procura observar o ser sob a perspectiva da unidade e da fundação. Esses filósofos inaugurariam o que Vattimo define como “pensamento fraco”, pois somente enfraquecendo a noção de ser é possível o contato explícito com sua essência, que, como sugere Heidegger, é temporal.

Assim, para Vattimo, Nietzsche é o primeiro a desmascarar conscientemente o pretensu caráter fundador da metafísica. Para ele, Nietzsche

---

<sup>29</sup> Cf. NIETZSCHE, Friedrich. *A Vontade de Poder*. Rio de Janeiro: Contraponto, 2008.

<sup>30</sup> Ibidem. p. 23.

<sup>31</sup> Cf. FOUCAULT, Michel. *A Ordem do Discurso*. São Paulo: Loyola, 2005.

<sup>32</sup> VATTIMO, Gianni. *O Fim da Modernidade: niilismo e hermenêutica na cultura pós-moderna*. São Paulo: Martins Fontes, 1996, p. 03.

não foi, como pretendia Heidegger, o último filósofo metafísico, mas o primeiro dos filósofos que inauguram a dissolução da metafísica. Vejamos o que ele mesmo afirma:

Para clarificar esta consciência contribui, de modo determinante, Nietzsche, com sua análise da subjetividade metafísica em termos de domínio e com o anúncio de que Deus está morto, ou seja, que as estruturas fortes da metafísica – *archai*, *Gründe*, evidências iniciais e destinos últimos – eram apenas formas de garantia em épocas em que a técnica e a organização social ainda não nos haviam tornado capazes, como ocorre agora, de viver em um horizonte mais aberto, menos ‘magicamente’ fundado. Os conceitos que regem a metafísica – assim como a ideia de uma totalidade do mundo, de um sentido unitário da história, de um sujeito auto-centrado, eventualmente capaz de apropriar-se deles – se revelam como meios de disciplinamento e de garantia já desnecessários no quadro das atuais capacidades de disposição da técnica<sup>33</sup>.

Essa leitura vattimiana de Nietzsche se sustenta em torno de conceitos como “nihilismo”, “máscara”, “desmascaramento”, “vontade de potência como hermenêutica interpretativa”. Para Vattimo, a relação inaugurada pela metafísica ocidental teve vigência desde Platão até Schopenhauer, educador primeiro de Nietzsche, e tem se organizado em defesa de uma presumida realidade do ser em si, mais além das aparências, enquanto para Nietzsche é necessário

Reconhecer que o “mundo verdadeiro” se converteu em fábula, motivo pelo qual se elimina o próprio “mundo aparente” (a aparência não existe enquanto algo distinto da realidade), mas a temática da ilusão e da ficção como termos que refundam a “verdade” da tradição metafísica permanecerá viva, justamente em sentido polêmico frente a esta tradição<sup>34</sup>.

Nesse mundo em que o nihilismo se consuma e nos liberta do fantasma da verdade absoluta pretendida pela metafísica, o que resta é um mundo de interpretações guiadas pela vontade de potência. A esse respeito escreve Vattimo:

---

<sup>33</sup> VATTIMO, Gianni. *Apud* GALIMBERTI, Katja. *Nietzsche: una guía*. Buenos Aires: Nova Visión, 2004, p. 203. Tradução nossa.

<sup>34</sup> VATTIMO, Gianni. *El sujeto y la máscara*. Nietzsche y el problema de la liberación. Barcelona: Ediciones Península, 2003, pp. 40-41. Tradução nossa.

A verdadeira essência – se assim se pode chamá-la – da vontade de potência é hermenêutica, interpretativa. A luta das vontades de potência opostas, antes de tudo, é luta de interpretações. Isto corresponde ao devir, à fábula do mundo verdadeiro: não é mais que o mundo aparente, e este é o produto das interpretações que cada centro de forças elabora. Mas também a vontade de potência é hermenêutica em um segundo sentido: ela mesma, enquanto modo de ver o mundo como jogo de aparência e perspectivas em luta, é uma teoria entre outras, é uma interpretação e nada mais. Nietzsche o admite explicitamente na conclusão de um aforismo de ‘Além de Bem e Mal’: ‘dado que esta foi também tão somente uma interpretação (...), pois bem, tanto melhor’. E a radicalização da essência hermenêutica da vontade de potência não se detém aqui. Também o sujeito que interpreta está preso no jogo da interpretação, tem em si só uma ‘posição’ de perspectiva de uma vontade de potência<sup>35</sup>.

Mas se este é o sujeito inaugurado por Nietzsche, um “sujeito enfraquecido”, hermenêutico, de perspectiva e interpretativo, como poderá se conciliar com a ideia do *Übermensch*? Esse sujeito enfraquecido pode tornar-se o “super-homem” nietzschiano? Vattimo sugere que o sujeito enfraquecido é o próprio *Übermensch*, e propõe traduzir o termo não como “super-homem”, mas como “ultra-homem”<sup>36</sup>, com a intenção de sugerir um sentido de superação do homem tradicional tal como era pensado pela metafísica e também para evitar a velha concepção desgastada do “super-homem” que foi apropriada pelo nazismo:

Na síntese dos três significados do eterno retorno que temos revelado até aqui – a mudança total da estrutura do tempo, a liberação do passado como autoridade e sujeição, a liberação do simbólico – se pode ver as linhas que também definem o que Nietzsche tem chamado *Übermensch*, o que, como já tivemos a oportunidade de observar, se manifesta como uma forma de humanidade colocada totalmente além do homem tal como é hoje; não é uma intensificação da essência do

---

<sup>35</sup> VATTIMO, Gianni. *Introdução a Nietzsche*. Lisboa: Editorial Presença, 1990, p. 96-97.

<sup>36</sup> A respeito da utilização do termo “ultra-homem”, Vattimo, em nota de rodapé da edição espanhola de *O sujeito e a máscara*: “Al preferir el término “ultrahombre” al más usado “super-hombre”, para traducir el Uebermensch de Nietzsche, lo hacemos para acentuar La trascendencia de este tipo de hombre com respecto al hombre de la tradición. La incapacidad de captar esta trascendencia y novedad parece ser común a la mayor parte de las interpretaciones que se han dado a la filosofía de Nietzsche. Esa incapacidad está cerca ante todo, y paradójicamente, de la lectura nazi de Nietzsche (A. Bauler, *Nietzsche, der Philosoph und Politiker*, Leipzig, 1931) y la de Lukács que hemos recordado. En ambas se toma a Nietzsche como el teórico y exaltador del conflicto de la existencia entendida como lucha y constitución de supremacías; para el intérprete nazi esto revela la esencia misma del hombre; para Lukács, lo que se desprende es solamente la esencia del individuo burgués. Tampoco escapa a esta reducción del Uebermensch nietzscheano al hombre de la tradición metafísica la interpretación de Heidegger (*Nietzsche*, 2 vols., Pfullingen, Neske, 1961), que ve en Nietzsche la “culminación” de la metafísica occidental (...)”. VATTIMO, Gianni. *El sujeto y la máscara*. Nietzsche y el problema de la liberación. Barcelona: Ediciones Península, 2003, pp. 283/284.



homem tal como até agora se tem manifestado, nem sequer, como quer Heidegger: o homem capaz de “ir além”, em uma direção que confirma e potencializa somente as estruturas da metafísica sobre as quais se funda nosso mundo. A figura do “ultra-homem”, como quem vive em si os três aspectos fundamentais do eterno retorno, representa a resposta de Nietzsche ao problema que se havia levantado como conclusão do itinerário de auto-negação da metafísica, resumindo: na questão do espírito livre, de sua excepcionalidade e provisoriedade<sup>37</sup>.

Posto assim, em termos de superação da metafísica, Vattimo sustenta, em contraposição a Heidegger, que essa superação não consiste na recuperação do ser que havia sido esquecido, no combate ao esquecimento do ser, mas no próprio esquecimento levado a suas mais extremas conseqüências, ou seja, no niilismo. Vattimo, portanto, vê o niilismo, do qual se considera um porta-voz e Nietzsche seu antecipador, como característica primordial da “pós-modernidade”. Vejamos a esse respeito:

O niilismo não é uma ideia nem uma estrutura estável da realidade – talvez seja, paradoxalmente, sua falta de estrutura – que em um certo momento é descoberta por um pensador e se converte em objeto de uma demonstração filosófica. O niilismo é um acontecimento do qual também faz parte o desmascaramento teórico operado por Nietzsche<sup>38</sup>.

Assim, a ausência de fundamento, o enfraquecimento do ser e a carência de certezas últimas denunciados por Nietzsche advertem, segundo Vattimo, sobre o niilismo em ação; é um anúncio no qual a “pós-modernidade” torna-se expressão da mais lúcida consciência de si. A aceitação do niilismo deve, então, ser levada às suas mais extremas conseqüências para, só então, tornar-se alcançável o *turning point* capaz de levar-nos do negativo ao positivo, do niilismo passivo ao niilismo ativo.

É por isso que, segundo Vattimo, Nietzsche é um dos pensadores mais importantes para a compreensão de nossa época. O destino de nossa época, convertido em desafio, é conduzir o indivíduo às condições de aceitar e acolher esta forma de niilismo consumado e ativo, e um caminho para tal pode ser encontrar na figura do “ultra-homem” nietzschiano uma simbologia de nossa

---

<sup>37</sup> VATTIMO, Gianni. *El sujeto y la máscara*. Nietzsche y el problema de la liberación. Barcelona: Ediciones Península, 2003, p. 283. Tradução nossa.

<sup>38</sup> *Ibidem*, p. 193.

condição de indivíduos destinados a viver na diferença, na transitoriedade e na multiplicidade das figuras interpretativas que tem tomado o lugar das verdades absolutas da metafísica. Esse niilismo encontra, conforme perceberemos no próximo capítulo, sua apoteose na doutrina do eterno retorno.

## CAPÍTULO 2 - O PENSAMENTO DO ETERNO RETORNO

A doutrina do eterno retorno do mesmo designa a posição fundamental de Nietzsche, de acordo com a leitura de Heidegger<sup>39</sup>. É, entretanto, uma doutrina que, a princípio, nos parece árida e desoladora. A tendência natural do leitor de Nietzsche é, inicialmente, recusá-la, fechar-se para ela e acusá-la de infértil, uma vez que indemonstrável. É assim que, mais uma vez seguindo Heidegger, “não é de espantar que as pessoas sempre tenham se escandalizado com essa doutrina e sempre tenham tentado todo tipo de manobras para driblá-la, se conformando muito mal com ela”<sup>40</sup>.

As alternativas encontradas pelos intérpretes de Nietzsche, na análise de Heidegger, foram de ou simplesmente cortar o pensamento do retorno da filosofia de Nietzsche, tomando-o por uma anomalia, ou aceitar esse pensamento como auto-evidente, resultando em uma interpretação simplista e reducionista. Ambas as alternativas parecem necessariamente levar ao fracasso da empreitada daquele que pretende interpretar o projeto filosófico nietzschiano. A esse respeito, vejamos o que afirma Heidegger:

Ante a múltipla falta de clareza e o impasse em relação à doutrina nietzschiana do eterno retorno do mesmo, é preciso dizer algo de antemão que só pode mesmo ser dito sob a forma de uma asserção: a doutrina do eterno retorno do mesmo é a doutrina fundamental da filosofia nietzschiana. Sem essa doutrina enquanto o seu fundamento, a filosofia de Nietzsche é como uma árvore sem raízes. No entanto, só experimentamos o que é uma raiz quando perseguimos o modo como o tronco se encontra na raiz, o modo como ele se enraíza e em que se enraíza a raiz mesma. Não obstante, se a doutrina do eterno retorno é extraída e isolada por si, se ela é colocada de lado como uma “teoria” por meio da compilação de proposições, então tal construto é como uma raiz arrancada de seu solo e cindida do tronco, ou seja, deixa de ser uma raiz que enraíza – deixa de ser uma doutrina como doutrina fundamental -, não permanecendo senão como algo anômalo. Enquanto não perguntarmos pela doutrina nietzschiana do eterno retorno do mesmo no interior de um espaço de questionamento que crie para a filosofia nietzschiana como um todo a possibilidade de desdobrar-se diante de nós – ou melhor, de desdobrar-se em nós -, segundo todos os seus abismos e panos de fundo, tanto essa doutrina nos permanecerá velada,

---

<sup>39</sup> HEIDEGGER, Martin. *Nietzsche I*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2007, p. 197.

<sup>40</sup> *Ibidem*, p. 197.

quanto uma tomada de posição em relação a essa filosofia nos permanecerá interdita<sup>41</sup>.

Esta ideia de encarar o pensamento do retorno como um eixo “sistematizador” da filosofia de Nietzsche reaparece na leitura feita por Gianni Vattimo, para quem, “(...) pode-se dizer que a ideia de eterno retorno se apresenta (...) como uma sistematização, senão uma ‘fundação’ no sentido clássico, do niilismo característico da filosofia da manhã”<sup>42</sup>. Para Vattimo, o eterno retorno é a consumação do ponto de partida da filosofia do Nietzsche maduro: o niilismo.

É famoso o aforismo 341 da *Gaia Ciência*<sup>43</sup>, onde Nietzsche, pela primeira vez, anuncia aquele que considera seu pensamento mais abissal: o eterno retorno. No referido aforismo, intitulado “o maior dos pesos” (*das grösste Schwergewicht*), a hipótese do eterno retorno aparece anunciada ao leitor - que deve imaginar-se em sua mais solitária solidão (*in deine einsamste Einsamkeit*) - por um demônio (*ein Dämon*) que lhe informa que “esta vida, como você a está vivendo e já viveu, você terá de viver mais uma vez e por incontáveis vezes; e nada haverá de novo nela (...)”<sup>44</sup>. Esse anúncio, abrupto na *Gaia Ciência*, será posteriormente desenvolvido em várias roupagens, principalmente em *Assim falou Zaratustra* e nos fragmentos e esboços que depois seriam utilizados para compor a obra póstuma *A Vontade de Poder (Wille zur Macht)*. A bem da verdade, o aforismo 341 de *A Gaia Ciência* é já uma preparação para o tema que será central em *Assim Falou Zaratustra*, e isso fica claramente perceptível quando observamos que o aforismo 342, o último da primeira edição de *A Gaia Ciência*, é o texto de abertura de *Assim Falou Zaratustra*.

É certo que, mesmo antes de *A Gaia Ciência*, Nietzsche já acenava discretamente para o pensamento do retorno quando, por exemplo, em *A filosofia na época trágica dos gregos*<sup>45</sup>, atribui a Heráclito pensamento semelhante ao do eterno retorno – de maneira, inclusive, que faz lembrar até mais uma tese estoica

---

<sup>41</sup> Ibidem, p. 198.

<sup>42</sup> VATTIMO, Gianni. *Introdução a Nietzsche*. Lisboa: Editorial Presença, 1990, p. 69.

<sup>43</sup> NIETZSCHE, Friedrich. *Sämtliche Werke: Kritische Studienausgabe in 15 Bänden*. Org. Giorgio Colli und Mazzino Montinari. KSA 3, Berlin: de Gruyter, 1999, p. 570.

<sup>44</sup> Idem. *A Gaia Ciência*. São Paulo: Companhia das Letras, 2001, p. 230.

<sup>45</sup> NIETZSCHE, Friedrich. *A filosofia na idade trágica dos gregos*. Lisboa: Edições 70, 2009.

que heraclítica<sup>46</sup>. Nesse primeiro anúncio, o pensamento do retorno aparece em Nietzsche na forma de um desafio.

Várias interpretações e leituras foram propostas sobre essa que, conforme afirma Alexander Nehamas, parece ser a mais peculiar dentre as muito peculiares ideias de Nietzsche<sup>47</sup>. O que ocorre é que quase todas essas leituras, em regra, podem ser classificadas, ressalvadas as inegáveis particularidades que as diferenciam entre si, em duas interpretações-mestras do pensamento do retorno: 1) a que o vê como tese metafísico-cosmológico-científica<sup>48</sup>; 2) e a que o trata sob um viés ético-normativo. De fato, não há dúvida de que haja, na própria obra de Nietzsche, passagens que parecem legitimar a ambas interpretações.

## 2.1. O eterno retorno como tese cosmológica

A tese cosmológica do retorno encontra remotíssimos precedentes que Nietzsche certamente não desconhecia. Algo como o pensamento do retorno existia, por exemplo, entre os pitagóricos e em Heráclito<sup>49</sup>. Também entre os estoicos era bastante corrente a ideia de um círculo temporal que se repete *ad infinitum*. Senão vejamos o que já dizia Marco Aurélio:

(...) ela percebe o retorno periódico de todas as coisas, ela compreende que a posteridade não verá nada de novo e que nossos antepassados não verão nada mais; mas em quarenta anos, se tivermos inteligência (*nous*) suficiente, teremos acabado de ver, de alguma forma, tudo que foi e tudo que será sob uma forma semelhante.<sup>50</sup>

Também por meio de pensadores como Plutarco e Diógenes Laércio, estudados com profundidade em seu período como professor de filologia na Basileia, Nietzsche certamente conhecia o fato de que este pensamento do

---

<sup>46</sup> MARTON, Scarlet. *O eterno retorno do mesmo: tese cosmológica ou imperativo ético*. In: NOVAES, Adalto (org.). *Ética*. São Paulo: Companhia das Letras, 1992, p. 205.

<sup>47</sup> NEHAMAS, Alexander. *Nietzsche: life as literature*. Harvard: Harvard University Press, 2002. p. 142.

<sup>48</sup> Por vezes mais metafísica, por outras mais cosmológica e por vezes até mais cientificista, a depender do intérprete.

<sup>49</sup> Cf. LEFRANC, Jean. *Compreender Nietzsche*. Rio de Janeiro: Vozes, 2005, pp. 300/301.

<sup>50</sup> AURÉLIO, Marco. *Apud LEFRANC, Jean. Compreender Nietzsche*. Rio de Janeiro: Vozes, 2005, p. 301.

retorno periódico de todas as coisas presente os estóicos era, em geral, atribuído aos “magos” da antiga Pérsia<sup>51</sup>.

Entre os precursores da ideia do retorno encontra-se também uma das mais recentes influências de Nietzsche: Schopenhauer. Ao criacionismo judaico-cristão, Schopenhauer opõe a doutrina oriental presente nas tradições hindu e budista da *palingenesia*, ou seja, do ciclo perpétuo de retorno de nascimentos e mortes<sup>52</sup>. A *palingenesia*, para Schopenhauer, mostra-se como uma versão filosoficamente madura da crença popular na reencarnação, derivada do antigo ideal da *metempsicose* órfica, posteriormente aproveitada pelos pitagóricos e por Platão. Essa doutrina da *palingenesia* guarda estreita relação com a leitura cosmológico-metafísica do pensamento do retorno.

Em defesa da hipótese cosmológica, são tradicionais as alusões a passagens de fragmentos, posteriormente reunidos com o título de *Vontade de Poder*, como aquele em que Nietzsche afirma que:

Se o mundo pode ser pensado como grandeza determinada de força e como número determinado de centros de força – e toda outra representação parece indeterminada e, conseqüentemente, inutilizável -, segue-se disso que ele há de perfazer um número de combinações computáveis no grande jogo de dados da sua existência. Em um tempo infinito, cada combinação possível haveria de ser alcançada em qualquer altura por uma vez; mais ainda: ela haveria de ser alcançada infinitas vezes. E então, entre cada ‘combinação’ e seu próximo ‘retorno’, todas as combinações possíveis haveriam de ter decorrido, e cada uma dessas combinações condiciona toda a seqüência das combinações na mesma série, e assim seria, com isso, provado um circuito de séries absolutamente idênticas: o mundo como circuito que já se repetiu com infinita freqüência e que joga seu jogo *in infinitum*.<sup>53</sup>

Em outro fragmento da mesma época, Nietzsche se refere ao pensamento do retorno como “a mais científica de todas as hipóteses possíveis”<sup>54</sup>. É sabido que em algumas de suas correspondências o filósofo chegou a expressar o desejo de suspender por dez anos todas as suas atividades para dedicar-se exclusivamente ao estudo das ciências naturais, mormente da física e da matemática, com o intuito de capacitar-se para produzir provas científicas para a

---

<sup>51</sup> Cf. Jean. *Compreender Nietzsche*. Rio de Janeiro: Vozes, 2005, p. 302.

<sup>52</sup> *Ibidem*, p. 302.

<sup>53</sup> NIETZSCHE, Friedrich. *A Vontade de Poder*. Rio de Janeiro: Contraponto, 2008, p. 512.

<sup>54</sup> *Ibidem*, p. 53.

“teoria” do retorno<sup>55</sup>. Em meio a seus espólios foram também encontrados rascunhos do que seria o índice de um livro que pretendia escrever, intitulado *O eterno retorno: um livro de profecia*. O segundo capítulo da referida obra seria dedicado, justamente, à “prova da doutrina”<sup>56</sup>. O certo é que, entretanto, as tais provas jamais apareceram na obra de Nietzsche e sua ausência nos leva a questionar-nos se teria o filósofo falhado em sua empreitada científica ou simplesmente desistido dela, compreendendo ser a mesma, ao fim das contas, irrelevante e desnecessária aos seus propósitos.

No entender de Heidegger, científica ou não, a pretensão de Nietzsche com o pensamento do retorno era, inevitavelmente, metafísica – e Heidegger considera a Nietzsche como o último pensador metafísico do ocidente. O eterno retorno, nessa esteira, seria uma teoria sobre a totalidade do ser (ou a totalidade do ser do ente, como prefere o filósofo) e, conseqüentemente, uma metafísica<sup>57</sup>. Ademais, não é difícil, dada a proximidade que o próprio Nietzsche faz questão de salientar entre sua filosofia e a dos pré-socráticos, defender que exista na mesma uma espécie de cosmologia de fundo, nem seria de todo incoerente imaginar o eterno retorno como uma teoria heraclítica do devir natural, encontrando na vontade de potência nietzschiana algo semelhante à *arché* dos pré-socráticos. Nessa linha, teríamos sim um Nietzsche cosmológico, porém não metafísico, como pretendia Heidegger, mas de fato um filósofo da *physis*. Científica, metafísica ou cosmológica, estaríamos, de qualquer modo, ante a essas leituras, dentro de um mesmo paradigma de interpretação: o da leitura de Nietzsche como pensador dogmático, que acredita no eterno retorno como fato incontestado, relativo à natureza objetiva do mundo e das coisas como elas são.

## 2.2. O eterno retorno como imperativo ético

Intérpretes há, entretanto, que preferem contrapor a qualquer interpretação metafísico-cosmológico-científica uma leitura ético-normativa do pensamento do

---

<sup>55</sup> A esse respeito, por exemplo, cf. ALDERMAN, Harold. *Nietzsche's Gift*. Ohio: Ohio University Press, 1986, p. 85.

<sup>56</sup> NIETZSCHE, Friedrich. *A Vontade de Poder*. Rio de Janeiro: Contraponto, 2008, p. 507.

<sup>57</sup> Cf. HEIDEGGER, Martin. *Nietzsche*. São Paulo: Forense Universitária, 2007.

retorno. As chaves para tal leitura podem ser encontradas, também, facilmente na obra de Nietzsche, inclusive no já referido aforismo 341 da *Gaia Ciência*. Lá, depois de apresentado o pensamento abissal por seu demônio porta-voz, Nietzsche traz à tona as conseqüências éticas do retorno:

Se esse pensamento tomasse conta de você, tal qual você é, ele o transformaria e o esmagaria talvez; a questão em tudo e em cada coisa, 'Você quer isso mais uma vez e por incontáveis vezes?', pesaria sobre os seus atos como o maior dos pesos! Ou quanto você teria de estar bem consigo mesmo e com a vida, para *não desejar nada* além dessa última, eterna confirmação e chancela?<sup>58</sup>

Parece, então, que o problema maior que Nietzsche pretende levantar quando nos apresenta essa ideia não é o de uma especulação cosmológica objetivamente fundada em um valor verdade, mas que efeito ocasionaria em nossa experiência a crença no pensamento do retorno, ou, nas palavras de Harold Alderman, "o problema não é demonstrar as condições teóricas sob as quais a doutrina deve se mostrar verdadeira, mas sim o que segue se a aceitarmos como verdadeira."<sup>59</sup> A doutrina nos traria, então, não um problema na esfera da cosmologia platônica, mas da auto-reflexão socrática; em suma, o pensamento do retorno pretende levantar uma questão, antes de mais nada, de natureza ética.

A questão que o pensamento do retorno impõe diante de cada uma de nossas escolhas é: "você quer isto mais uma vez e infinitas vezes?". Nietzsche parece propor basicamente duas possíveis respostas a essa questão: ou um ressonante "não!" daquele que encara o pensamento do retorno como o mais assustador e pesado dos fardos a ser carregado, ou a afirmação absoluta de quem o perceberá como a mais divina das ideias justamente porque está "bem consigo mesmo e com a vida, para não *desejar nada* além dessa última, eterna confirmação e chancela"<sup>60</sup>. Dizer não ao pensamento do retorno seria, então, assumir-se escravo da moral do "tu deves", enquanto sua afirmação seria a

---

<sup>58</sup> NIETZSCHE, op.cit., p. 230.

<sup>59</sup> ALDERMAN, op.cit., p. 84. Tradução nossa.

<sup>60</sup> NIETZSCHE, op.cit., p. 230.



“eterna confirmação e chancela” (*ewigen Bestätigung und Besiegelung*) ao dionisíaco dizer “sim” à vida e à moral do “eu quero”.

Dentro dessa perspectiva, o eterno retorno se afiguraria não como uma teoria sobre o universo, mas como um imperativo ético quase que antípoda ao imperativo categórico kantiano, uma lei moral que poderia ser assim expressa: *age de maneira tal que tu gostarias que tua ação e todas as conseqüências dela se repetissem ainda mais uma, duas e infinitas vezes*. Nessa esteira, leríamos a Nietzsche como um filósofo moralista, adepto da ética normativa, que propõe uma lei moral universal, um imperativo ético que dá a mesma ordem a qualquer indivíduo, indiscriminadamente: viva sua vida de forma que você queira repeti-la infinitas vezes.

A tese do imperativo moral, entretanto, parece se contrapor ao determinismo latente à interpretação cosmológica. Se é uma exortação para que ajamos de maneira a querermos que nossa ação e suas conseqüências se repitam infinitas vezes, pressupõe que o retorno seja um critério para as escolhas que fazemos em nossa existência. Ocorre que o simples fato de possuímos escolhas contradiz o determinismo inerente à tese cosmológica do retorno. Isso porque, se a vida que vivemos hoje já a vivemos antes infinitas vezes e a viveremos novamente, absolutamente igual, infinitas vezes no futuro, não há possibilidade de escolha capaz de mudá-la.

Será que quando Nietzsche fala do *amor fati*, da necessidade de amar o destino, ele pretende, literalmente, exortar a aceitação passiva deste destino, defendendo uma postura de *apatia* estoíca? Ou estaria sugerindo que o importante no pensamento do retorno não é saber se ele é ou não verdadeiro, mas o que faríamos de nossas vidas se tomássemos essa hipótese como pressuposto de nossas escolhas? A resposta a essa questão nos parece mais simples quando entendemos o eterno retorno como o momento da consumação do niilismo na filosofia nietzschiana.

### **2.3. O eterno retorno como consumação do niilismo**

O que nos fica claro, entretanto, a partir dos dois matizes de interpretação correntes sobre o pensamento do retorno, é que, geralmente sem se aperceber

disso, tanto os adeptos da interpretação metafísico-cosmológico-científica quanto da ético-normativa atribuem ao pensamento de Nietzsche um caráter dogmático que não nos parece, de modo algum, compatível com seu projeto filosófico (muito embora realmente formulem seus álibis a partir de passagens da obra nietzschiana). E isto porque nos parece que para interpretar Nietzsche de maneira responsável é preciso, antes de qualquer coisa, assumir uma premissa que alguns intérpretes têm ainda receio de abraçar e levar às últimas conseqüências: ele é um pensador niilista.

A outra estratégia possível para fugir a uma interpretação dogmática de Nietzsche que não a de entendê-lo como pensador niilista seria, conforme já considerado anteriormente, abraçar a interpretação esteticista de sua filosofia. Nesse sentido seguiram autores como Richard Rorty e Alexander Nehamas.

Para uma leitura esteticista e literária de Nietzsche, Nehamas utiliza uma interessante técnica de enfraquecimento: entender a hipérbole como a figura de linguagem primordial do estilo de escrita nietzschiana. Assim, considerando o exagero das formas como um recurso lingüístico-literário, é possível enfraquecer os momentos dogmáticos do discurso de Nietzsche, entendendo-os como uma forma de cativar o leitor e, principalmente, de auto-criar, se reinventar por meio da escritura. É assim que Nehamas afirma que “o modelo do eterno retorno não deve ser encontrado nas reflexões superficiais de Nietzsche sobre termodinâmica, mas em sua profunda imersão na escrita”<sup>61</sup>. A ideia é tornar sua vida em obra de arte, fazendo dela uma obra prima. Acumulando as funções de narrador e protagonista no romance de sua auto-biografia, Nietzsche pretenderia, com o eterno retorno, sugerir que a narrativa de nossa vida devia ser a mais bela possível, de maneira que nos apaixonemos tanto por ela que não a troquemos por qualquer outra, queiramos lê-la infinitas vezes, vivê-la infinitas vezes, sem mudar uma só vírgula de seu texto.

Nossa rejeição, ainda que apenas parcial, a essa perspectiva neste trabalho, entretanto, justifica-se pelo fato de que, em nossa visão, ela incorre em um daqueles equívocos já mencionados no primeiro capítulo, qual seja o de tratar Nietzsche como um artista, desprezando-o enquanto filósofo. Assim, optamos por

---

<sup>61</sup> NEHAMAS, Alexander. *Nietzsche: life as literature*. Harvard: Harvard University Press, 2002, p. 167. Tradução nossa.

uma outra tática de enfraquecimento, aquela escolhida, entre outros, por Gianni Vattimo: entender Nietzsche como pensador niilista, o que nos leva a enfraquecer necessariamente os momentos dogmáticos de seu discurso para que não colapsem com seu perspectivismo.

Em defesa da premissa de que Nietzsche é um pensador niilista não é difícil, certamente, citar passagens da obra dele próprio. Basta lembrar que é ele mesmo que se auto-define como “o primeiro niilista consumado da Europa”, alguém que “já viveu, ele mesmo, o niilismo em si até o fim”<sup>62</sup>. Nos mesmos fragmentos sobre o niilismo europeu, Nietzsche fala de como aprendeu a admitir-se enquanto niilista:

Que até agora eu tenha sido radicalmente niilista, eis o que só há pouco me confessei: a energia, a *nonchalance* com a qual eu, como niilista, fui adiante iludiam-me a respeito desse fato fundamental. Quando se vai ao encontro de um fim, parece impossível que ‘a ausência de fim em si’ seja o princípio de nossa crença<sup>63</sup>.

A dificuldade de assumir esse pressuposto, entretanto, provavelmente deve-se ao sentido pejorativo que o meio acadêmico tem dado ao termo “niilista” – que, de fato, é utilizado por setores da academia verdadeiramente como um insulto. Os intérpretes italianos de Nietzsche, em especial o filósofo Gianni Vattimo, têm contribuído para o resgate deste Nietzsche niilista e para uma releitura, a partir da obra *nietzschiana*, do que é, de fato, o niilismo (ou ‘os niilismos’) e quais as possibilidades que ele encerra. É assim que pensamos, à maneira da escola italiana, que é preciso deslocar o niilismo de tema marginal para ideia central de toda a filosofia de Nietzsche se quisermos uma leitura razoável do mesmo – e isto por um motivo simples: seu projeto filosófico não é outro senão uma luta feroz contra toda sorte de dogmatismo, luta que só se faz possível a alguém devidamente vacinado com consideráveis doses de niilina<sup>64</sup>.

É certo que em muitos momentos Nietzsche deixa clara a necessidade de “superação” do niilismo. Ocorre que essa superação, em Nietzsche, não se dá

---

<sup>62</sup> Idem. *A Vontade de Poder*. Rio de Janeiro: Contraponto, 2008, p. 23.

<sup>63</sup> Ibidem, p. 37.

<sup>64</sup> O neologismo é utilizado pelo próprio Nietzsche, cf. NIETZSCHE, Friedrich. *Além do Bem e do Mal*. São Paulo: Companhia das Letras, 2007, p 99.

com o abandono das estruturas, senão com um mergulho dentro delas mesmas que permite seu exaurimento e consumação. É por isso que o termo niilismo, em Nietzsche, adquire várias acepções e é utilizado em diferentes obras com distintos intentos e significados, ora parecendo elogioso (como quando Nietzsche refere-se a si mesmo como o primeiro niilista perfeito da Europa), ora parecendo depreciativo (quando identificado com a “lógica da decadência” que vem guiando a história do pensamento ocidental desde o advento da filosofia socrático-platônica). A incoerência, entretanto, é somente aparente e facilmente sanável.

Uma chave interpretativa para o pensar nietzschiano sobre o niilismo, conforme já exposto no primeiro capítulo desta dissertação, parece-nos, pode ser encontrada no pequeno capítulo de *O Crepúsculo dos Ídolos* chamado “Como o mundo verdadeiro se tornou finalmente fábula” (que recebeu de Nietzsche o subtítulo de “História de um erro”)<sup>65</sup>. Nessas páginas, se associadas à leitura de alguns de seus fragmentos póstumos, é possível perceber que, para Nietzsche, o processo de desvalorização dos supremos valores, ou seja, a evolução do niilismo, caracteriza toda a história do pensamento europeu e, por conseguinte, do pensamento do ocidente, desde Sócrates e Platão. A história da filosofia ocidental, portanto, em Nietzsche, se identifica com a história da consumação do niilismo.

Esse niilismo-platonismo, como o denomina Franco Volpi<sup>66</sup>, é, entretanto, um niilismo incompleto, não consumado porquanto não consciente de si mesmo. A fragmentação platônica entre “mundo verdadeiro” e “mundo aparente” é a primeira das seis fases que Nietzsche nos traça para a evolução e consumação do niilismo – as seguintes seriam 2) o pensamento cristão, ou platonismo para o povo, como sugere Nietzsche (“mundo verdadeiro” como promessa para o além-túmulo); 3) o pensamento iluminista, que Nietzsche expressamente identifica, neste capítulo, com o kantismo (“mundo verdadeiro” inacessível, porém tornado imperativo enquanto pensado); 4) O materialismo positivista (“mundo verdadeiro” inacessível e, portanto, uma ideia inútil que já não tem força imperativa); 5) o pensamento livre de desconstrução dos antigos valores (“mundo verdadeiro”, já

---

<sup>65</sup> cf. NIETZSCHE, Friedrich. *O Crepúsculo dos Ídolos*. São Paulo: Companhia das Letras, 2006, pp. 31/32.

<sup>66</sup> cf. VOLPI, Franco. *El Nihilismo*. Buenos Aires: Biblos, 2005.

que inútil, merece ser abolido); e 6) o pensamento do meio dia de Zaratustra, quando o niilismo se torna perfeito, consumado e ativo (momento da transvaloração de todos os valores)<sup>67</sup>.

Portanto, a partir da análise de Nietzsche é possível se falar em uma superação do niilismo por meio de um mergulho nele próprio, uma superação que se dá não com abandono das estruturas, mas com uma torção, uma distorção e um mergulhar-em – utilizando a terminologia heideggeriana, um ultrapassamento sem abandono que é *Verwindung*, e não *Überwindung*. Existem, então, em Nietzsche, como analisa Vattimo<sup>68</sup>, ao menos dois sentidos de niilismo: o niilismo passivo (este sim identificado com a debilidade das forças) e o niilismo ativo, capaz de promover a transvaloração dos valores e exaltar a vida. Assim, como ler dogmaticamente um pensador que se assume niilista ativo e declara guerra ao niilismo passivo tradicional, que deve ser superado, e que, em seu pensamento, identifica-se com metafísica, cristianismo, positivismo, racionalismo, kantismo, etc.? Se Nietzsche pretende um novo panorama de pensamento, não fundacionista, qualquer leitura de um Nietzsche metafísico, cientificista, dogmático ou mesmo moralista já nascerá viciada – será incapaz de passar pelo filtro niilista que devemos aplicar a toda interpretação do pensar nietzschiano. É assim que, para lermos um conceito-chave de Nietzsche com razoável grau de prudência, parece útil considerarmos aquele método que Vattimo chama “pensamento fraco” (*pensiero debole*), desmascarando o momento dogmático e metafísico de nossas interpretações, destituindo-as de seus fundamentos fortes e violentos.

O pensamento do retorno, nessa esteira, se mostra, antes de tudo, como a consumação desta perspectiva niilista diante da existência – é preciso entendê-lo e encará-lo como a forma de levar às últimas instâncias o niilismo consumado, retirando dele suas mais sérias conseqüências. Em *A Vontade de Poder*, obra póstuma inacabada que Nietzsche pretendia que fosse uma espécie de tratado final sobre sua filosofia, o pensador inicia suas reflexões com um primeiro livro intitulado “O niilismo europeu”, findando a obra com um capítulo intitulado “O eterno retorno”. Vemos pelo próprio roteiro imaginado por Nietzsche para a obra

---

<sup>67</sup> cf. Capítulo I, pp. 15/20 desta dissertação.

<sup>68</sup> VATTIMO, Gianni. Los dos sentidos del nihilismo em Nietzsche. In. *Diálogo con Nietzsche: ensayos 1961-2000*. Buenos Aires: Paidós, 2002, pp. 207/218.

qual o trajeto traçado por sua filosofia, de onde ela parte e aonde quer chegar: começa no niilismo, até desembocar no pensamento final, o do eterno retorno.

Os fragmentos dessa obra inacabada são fartos sobre a temática do eterno retorno enquanto consumação do niilismo. Em um conjunto de notas nomeado “A crise: niilismo e pensamento do retorno”, Nietzsche chega a afirmar:

Pensemos esse pensamento em sua forma mais terrível: a existência tal como é, sem fim nem objetivo, mas inevitavelmente retornando, sem um *finale* no nada: ‘o eterno retorno’.  
Essa é a forma mais extrema do niilismo: o nada (o ‘sem sentido’) eterno!<sup>69</sup>

Encarando, desse modo, o eterno retorno como forma mais extrema e consumada do niilismo, nos parece impossível que o pensemos como uma teoria científica sobre o movimento do universo, ou mesmo como uma tese cosmológico-metafísica acerca do ser em sua totalidade e unidade. Lembremos que, como salienta Alexander Nehamas<sup>70</sup>, a marca maior do estilo nietzschiano é a hipérbole. O exagero nas formas, que tem um intento acima de tudo metodológico, não pode ser lido estritamente, de maneira que qualquer hermenêutica dos escritos do filósofo deve naturalmente, sabendo que tratamos de um autor antidogmático, proceder a um enfraquecimento do texto que interpreta. A hipérbole como figura de estilo e recurso metodológico explica, portanto, porque mesmo em um pensador assumidamente niilista encontramos passagens como as citadas pelos intérpretes que defendem a leitura metafísico-cosmológico-científica do eterno retorno, passagens que aparentam dogmatismo e que, justamente por isso, não podem ser lidas ao pé da letra.

Assim, o eterno retorno mostra-se como o momento fundamental da consumação do niilismo em Nietzsche, momento em que se dizima a oposição entre mundo verdadeiro e mundo aparente, rompendo-se com a estrutura linear do tempo (ou estrutura “edipiana” do tempo, como sugere Vattimo<sup>71</sup>, nomeando por edipiana a estrutura temporal linear baseada na tradicional distinção entre

---

<sup>69</sup> NIETZSCHE, Friedrich. *A Vontade de Poder*. Rio de Janeiro: Contraponto, 2008, p. 53.

<sup>70</sup> NEHAMAS, Alexander. *Nietzsche: life as literature*. Harvard: Harvard University Press, 2002, pp. 13/41.

<sup>71</sup> VATTIMO, Gianni. *Introdução a Nietzsche*. Lisboa: Editorial Presença, 1990, p. 70.

passado, presente e futuro). Só fora da estrutura linear do tempo o homem seria capaz da absoluta felicidade necessária para a total afirmação da vida que exige o pensamento do retorno. Vejamos o que sobre isso afirma Vattimo:

Como hipótese ética, a ideia significa apenas que, se se pensasse na possibilidade de cada momento da nossa vida se tornar eterno e se repetir ao infinito, teríamos um exigentíssimo critério de avaliação: só um ser perfeitamente feliz poderia querer uma tal repetição eterna. Por outro lado, porém – e é este o sentido mais completo que a ideia assume em Nietzsche, ligando-se à noção de niilismo -, apenas num mundo que deixasse de ser pensado no quadro de uma temporalidade linear seria possível uma tal felicidade plena<sup>72</sup>.

A temporalidade linear, articulada em passado, presente e futuro, se imaginada repetindo-se em sua estrutura, faria com que cada momento só tivesse sentido em função dos demais, em uma cadeia temporal na qual “cada instante é um filho que devora o pai e está destinado, por sua vez, a ser devorado”<sup>73</sup>. Nesse encadeamento temporal, considerando o tempo em sua linearidade, não seria possível a felicidade demandada pelo pensamento do retorno, já que nenhum momento vivido teria, em si mesmo, plenitude de sentido.

É diante dessa aparente contradição que a premissa niilista parece promover a conciliação entre os aspectos ético e cosmológico do pensamento do retorno. Para imaginar o instante (*Augenblick*) como pleno de sentido, como exige o pensamento do retorno, é preciso, então, romper com a estrutura linear do tempo, algo possível apenas levando o niilismo a seu extremo. Vejamos novamente Vattimo:

Se é assim, compreende-se como o eterno retorno deve ter um aspecto também “cosmológico”: não se trata apenas de construir instantes de existência de tal modo intensos e plenos que se passará a querer o seu eterno retorno; mas do facto de instantes deste gênero serem possíveis só na condição de uma radical transformação que suprimisse a distinção entre mundo verdadeiro e mundo aparente e todas as suas implicações (entre as quais, a primeira de todas é a estrutura “edipiana” do tempo). O eterno retorno pode ser desejado apenas por um homem feliz; mas um homem feliz apenas num mundo radicalmente diferente deste pode

---

<sup>72</sup>Ibidem, p. 70.

<sup>73</sup>Ibidem, p. 70.

acontecer; daí que haja a exigência de um conteúdo “cosmológico” da doutrina<sup>74</sup>.

Quando Vattimo se refere a um “mundo radicalmente diferente deste”, não está se referindo aos além-mundos metafísicos, mas ao mundo que emerge da consumação do niilismo, quando se afasta a dicotomia platônica entre verdade e aparência. Essa consumação do niilismo em Nietzsche, entretanto, atinge seu ápice, como já comentado, no surgimento de um niilismo ativo, capaz de cunhar valores. Embora tenha uma nuance “cosmológica”, por assim dizer, é em um projeto ético que o niilismo atinge seu apogeu, e é o eterno retorno o fio condutor responsável por sua consumação.

Esse projeto ético, entretanto, não poderia ser, como já afirmado, o de uma ética normativo-deontológica, tendo em vista que assim incorreria em dogmatismo incompatível com o perspectivismo nietzschiano. Que modelo ético poderia, então, emergir dessa consumação do niilismo no pensamento do eterno retorno?

Uma das possibilidades que parece se abrir ante este aparente abismo é a de interpretar projeto filosófico de Nietzsche sob a lente da antiga ética eudaimonística do cuidado de si, como buscaremos fazer no próximo capítulo.

---

<sup>74</sup> Ibidem, p. 70.



## CAPÍTULO 3 - O CUIDADO DE SI

A expressão “cuidado de si” foi resgatada na filosofia contemporânea por Michel Foucault, em duas obras principais: o terceiro volume de sua *História da sexualidade* e num conjunto de conferências ministradas no *Collège de France* e publicadas sob o título de *Hermenêutica do sujeito*.

Foucault sugere que seu objetivo, durante seus mais de vinte e cinco anos de produção filosófica, teria sido esboçar uma história das diferentes formas a partir das quais os homens, em nossa cultura, elaboram saberes sobre eles próprios. Nessa esteira, conhecimentos como a criminologia, a psiquiatria, a biologia e a medicina foram alvos da reflexão foucaultiana, sendo analisados não como conhecimentos nos quais se deve ou não acreditar, mas como “jogos de verdade” guiados por técnicas específicas que ajudam os homens a compreender aquilo que são.

Em meio a essa reflexão, Foucault sugere que as técnicas utilizadas pelo homem buscando seu auto-entendimento se dividem em quatro grandes grupos, cada um representando uma matriz da razão prática. O primeiro grupo seria o das “técnicas de produção”, a partir das quais podemos produzir, transformar e manipular objetos; o segundo as “técnicas de sistemas de signos”, que possibilitam o uso de símbolos, signos e sentidos; o terceiro “as técnicas de poder”, que agem sobre a conduta dos indivíduos, submetendo-os a determinados fins ou à dominação; e, por fim, o quarto grupo, que seria o das “técnicas de si”, que permitiriam aos indivíduos, por si sós ou com a ajuda de outros, efetuarem operações sobre seus corpos, almas, condutas, pensamentos, enfim, sobre seu modo de ser no mundo.

Foram os dois últimos grupos, o das “técnicas de poder” e das “técnicas de si” que mais prenderam a atenção de Foucault, levando-o a cunhar o conceito de “governamentalidade”, que seria o ponto de encontro entre as técnicas de dominação exercidas sobre os outros e as técnicas de si. É, entretanto, o quarto grupo, o das técnicas de si, que nos importa neste estudo, pois é nele que se insere o modelo da ética do cuidado de si.

Esboçaremos, então, um olhar sobre as técnicas de si focado no cuidado de si a partir da antiga filosofia greco-romana, com ênfase nos dois séculos do início do Império Romano.

### 3.1. O cuidado de si entre os antigos

Para os gregos, de acordo com a leitura de Foucault, as práticas voltadas às técnicas de si assumem a forma de um preceito: *epimeleisthai sautou*, ou seja, “tomar conta de si mesmo”, “ter cuidado consigo”, “preocupar-se consigo”, “cuidar de si”. Esse preceito do “cuidado de si” configuraria, então, um dos grandes princípios das cidades, uma regra de trato social e pessoal. É a partir da ideia do “cuidado de si” que os gregos praticavam a arte de viver.

Costuma-se dizer que, desde Sócrates, a ética clássica se baseia, mormente, nos princípios gregos do *gnôthi seautón* (conhece-te a ti mesmo) e do *epiméleia heautoû* (cuidado-de-si). Como denuncia Foucault, o mandamento délfico do conhecimento de si, na história das ideias, tem sido sistematicamente mais valorizado e ressaltado em detrimento do modelo da *epiméleia heautoû*, eclipsando-o. A tradição filosófica tem insistido muito sobre o primeiro princípio, esquecendo o segundo.

No entanto, nos escritos gregos e romanos, o mandamento do conhece-te a ti mesmo está sempre associado ao princípio do cuidado de si, sendo este último um pressuposto necessário à aplicação do primeiro. A ideia do cuidado de si, subjacente em toda a cultura grega e romana, torna-se explícita a partir do *Alcíades I* de Platão, aparecendo também nos diálogos socráticos, em Xenofonte, Hipócrates e em toda a tradição neoplatônica iniciada com Albino<sup>75</sup>.

Sócrates, na *Apologia*, 29e, de Platão, apresenta-se a si próprio como um mestre do cuidado de si, criticando aqueles que se preocupam sem vergonha em adquirir riquezas, reputação e honrarias<sup>76</sup>, esquecendo-se de se ocupar consigo mesmos, não tendo nenhum cuidado com “a sabedoria, a verdade e a perfeição

---

<sup>75</sup> Cf. FOUCAULT, Michel. *As técnicas de si*. Traduzido por Karla Neves e Wenderson Flor do Nascimento a partir de FOUCAULT, Michel. *Dits et écrits*. Paris: Gallimard, 1994, Vol. IV, pp. 783-813. Disponível em <http://vsites.unb.br/fe/tef/filoesco/foucault/tecnicas.pdf>. Acesso em 19/07/2010.

<sup>76</sup> PLATÃO. *O Banquete / Apologia de Sócrates*. Belém: EDUFPA, 2001, p. 130.

da alma”. É esta que ele encara ser sua missão: velar pelos cidadãos, assegurando-se de que eles passem a preocupar-se consigo mesmos.

É assumindo a postura de mestre do cuidado de si que Sócrates apresenta três aspectos fundamentais de sua missão: 1) recebeu dos deuses a missão de ajudar os cidadãos a ocuparem-se consigo mesmos; 2) não exige qualquer recompensa em troca do serviço que presta voluntariamente; 3) sua missão tem utilidade pública, é importante para a cidade na medida em que, ensinando os cidadãos a ocuparem-se de si mesmos, ensina-os também a ocuparem-se da *pólis*.

No parágrafo 127d do *Alcibíades I*, de Platão, encontramos a primeira ocorrência da expressão *epimeleisthai sautou*. Essa postura do cuidado não se resume a dispensar atenção a si próprio, mas atinge esferas muito mais amplas, incluindo, por exemplo, preocupar-se com a saúde e com suas posses. O termo, por exemplo, seria aplicável ao fazendeiro, que vela por seus campos, cuidando de sua fazenda; ao governante, que cuida da *pólis* e de seus súditos. Poderia se aplicar, também, à medicina, referindo-se ao cuidado que se deve ter com as doenças do corpo. Interessante lembrar que a palavra grega para doença (*páthos*) é a mesma utilizada para definir as paixões, entendendo-se estas como doenças do espírito, que aplacam a razão. É mormente nesse aspecto de cuidado com as paixões da alma e domínio de suas representações lançando mão da racionalidade que o princípio do cuidado toma suas feições éticas mais nítidas. No *Alcibíades*, então, o princípio do cuidado aparece como um modelo de gestão de si que pretende corrigir uma pedagogia defeituosa (a princípio com a busca de Sócrates por inibir a ambição política de seu ouvinte).

O problema do cuidado, no contexto do diálogo, é analisado sob dois principais vieses: o primeiro é a necessidade de se compreender o que seja este “si” do qual se deve cuidar; o segundo, em que consiste essa atitude de “cuidado”. No parágrafo 129b, Sócrates lança a Alcibíades a questão sobre o que seja este si: “Então diga-me: de que modo será possível descobrir a essência íntima do ser? Com esse conhecimento saberíamos o que somos, o que sem ele não nos será possível”<sup>77</sup>. E à resposta Sócrates chega, juntamente com seu interlocutor,

---

<sup>77</sup> PLATÃO. *Diálogos*: Fedro, Cartas, O Primeiro Alcibíades. Belém: EDUFPA, 2007, p. 276.

no parágrafo 130c: “Sendo assim, uma vez que o homem não é nem corpo, nem o conjunto dos dois, só resta, quero crer, ou aceitar que o homem é nada, ou, no caso de ser alguma coisa, terá de ser forçosamente alma”<sup>78</sup>.

Fica claro, portanto, no decorrer do diálogo, que o “si” a que se refere Sócrates não é o corpo. Quando se cuida do corpo, não se cuida de si. O corpo é apenas a vestimenta da alma, uma ferramenta da qual a alma se utiliza para atualizar suas potencialidades. É à dimensão da *psyché*, portanto, que pertence o princípio do cuidado, e o que ele pretende é que seu praticante ocupe-se e inquiete-se com a alma enquanto motor da atividade.

A outra preocupação de Sócrates nesse diálogo é a de compreender em que consiste esse princípio do cuidado com a alma e suas atividades. Para tal, necessário se faz saber o que é essa alma que merece cuidados. É nesse momento que o princípio do cuidado de si tangencia o mandamento délfico do conhecimento de si. A discussão entre Sócrates e Alcibíades parece direcionar à conclusão de que cuidar de si consiste também em conhecer-se a si mesmo, de modo que o diálogo se conclui com a compreensão de Alcibíades de que deve cuidar de si mesmo examinando sua alma.

Foucault sugere que esse texto de Platão inaugura quatro grandes problemas que assombrarão a antigüidade e o período helenístico alcançando o do Império Romano: o problema da relação entre o cuidado de si e 1) a atividade política; 2) a pedagogia; 3) o conhecimento de si; 4) o amor filosófico<sup>79</sup>.

No período helenístico, o princípio socrático do cuidado tornou-se tema comum às várias escolas filosóficas. Os epicuristas, os cínicos e vários estóicos ocupavam-se com o “cuidado de si”. Epicuro afirma que nunca é tarde para ocupar-se consigo mesmo; e os estóicos sugerem a necessidade de estar atento a si mesmo e de “retirar-se em si mesmo e aí ficar”<sup>80</sup>.

---

<sup>78</sup> Ibidem, p. 278.

<sup>79</sup> FOUCAULT, Michel. *As técnicas de si*. Traduzido por Karla Neves e Wenderson Flor do Nascimento a partir de FOUCAULT, Michel. *Dits et écrits*. Paris: Gallimard, 1994, Vol. IV, pp. 783-813. Disponível em <http://vsites.unb.br/fe/tef/filoesco/foucault/tecnicas.pdf>. Acesso em 19/07/2010.

<sup>80</sup> Ibidem.

Nos estoícos, e é sintomático o exemplo de Epicteto, a questão do cuidado de si centra-se principalmente na ideia do auto-exame, mormente no que diz respeito às representações da vontade. Sobre isso vejamos Foucault:

Na verdade o exame de que falava Sócrates era aquele ao qual ele pretendia submeter-se a si próprio e aos outros com respeito à ignorância, ao saber e ao não-saber dessa ignorância. O exame de que fala Epicteto é totalmente diferente: é um exame que diz respeito à representação e que visa “fazer a prova”, “distingui-las” (*diakrinein*) umas das outras e evitar assim que se aceite “a primeira que surge”<sup>81</sup>.

Assim, Foucault nos cita Epicteto:

Seria preciso poder, para cada representação, sustá-la e dizer-lhe: ‘espera, deixa-me ver quem és e de onde vens’ assim como os vigias noturnos dizem: ‘Mostra-me os papéis’. Tu guardas da natureza a marca que a representação deve possuir para ser aprovada?<sup>82</sup>

Dentro dessa cultura, a escrita também se torna uma ferramenta do cuidado. É tarefa daquele que cuida de si mesmo tomar notas sobre si, escrever aos amigos para ajudá-los e conservar seus cadernos para que sejam relidos permitindo uma reflexão sobre si. Esse tropismo à escrita aumenta com o surgimento do aparato burocrático no período do Império Romano, pois aumentam o número de escritos e sua importância no âmbito da vida política. A partir do período helenístico, cuidar de si é, paralelamente, escrever sobre si e escrever para o outro. Nesse contexto, o si torna-se tema sobre o qual não só se pode, mas se deve escrever.

A ética do cuidado de si, sendo essencialmente uma ética do indivíduo, ainda que tendo florescido magnificamente na antiguidade clássica e no período helenístico e imperial, com o modelo medieval foi substituída por técnicas cristãs de negação de si por meio da transformação da *áskêsis* estoíca na *exomologesis* e *exagouresis* da teologia cristã<sup>83</sup>. O que ocorre, entretanto, é que se observarmos com cautela os escritos dos antigos, perceberemos que o próprio

---

<sup>81</sup> FOUCAULT, Michel. *História da Sexualidade*, 3: o cuidado de si. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1985, p. 68.

<sup>82</sup> EPICTETO, *Apud* FOUCAULT, Michel. *História da Sexualidade*, 3: o cuidado de si. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1985, p. 68.

<sup>83</sup> Cf. FOUCAULT, Michel. *A Hermenêutica do Sujeito*. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

conhecimento de si depende do cuidado de si; é somente cuidando de si e examinando a si que o indivíduo pode ser capaz de descobrir-se e conhecer-se a si mesmo.

O certo é que o modelo da ética do cuidado de si consiste, principalmente, na necessidade que possui o indivíduo de tornar-se o guardião de si mesmo, de transmutar-se em organismo autárquico, sendo capaz de obter domínio sobre as representações de sua vontade. É assim que esse modelo, ensinado por Sócrates no *Alcibíades* de Platão e que ecoa tanto nos estóicos (mormente em Sêneca, Epicteto e Marco Aurélio) como nos epicuristas torna-se a base de uma moral individual que leciona um domínio de si que deve ser atingido, entre outras coisas, por meio da meditação<sup>84</sup> e, principalmente, de um exame de si<sup>85</sup>.

Epicteto traz duas metáforas esclarecedoras acerca dessa técnica de exame de si: a já mencionada alegoria do guarda-noturno, que não permite a entrada na cidade de quem quer que seja que não possa provar sua identidade, e a do cambista, que verifica a autenticidade da moeda, pesa-a, examina-a, para assegurar-se de sua autenticidade e valor. Assim, segundo Epicteto, devemos proceder em relação aos nossos pensamentos, às representações de nossa vontade. É preciso sopesá-las, examiná-las para assegurarmo-nos de sua autenticidade e, só assim, deixá-las adentrar nosso espírito. É preciso que sejamos os guardas-noturnos de nossas representações.

### 3.2. O *daímon* e o cuidado de si

O modelo da ética do cuidado, inicialmente formulado por Sócrates nos diálogos platônicos, parece intimamente ligado à influência que o mesmo afirmava exercer sobre ele seu *daímon*. Os *daímones* eram, na literatura grega, juntamente com os *theoí*, as duas principais formas de manifestação do divino. Possuíam, entretanto, distinções: enquanto o *theós* designa uma divindade que se manifesta de forma individual, o *daímon* mais se aproxima de uma manifestação genérica do

---

<sup>84</sup> Em grego *meleté*, com quem *epiméleia* guarda, inclusive, parentesco etimológico.

<sup>85</sup> A meditação e o exame de si através da rememoração e avaliação noturna dos atos praticados durante o dia já era hábito entre os pitagóricos e, provavelmente, deriva da tradição órfica.

divino, de maneira que sequer registra-se, na cultura grega, qualquer culto específico a ele<sup>86</sup>.

De acordo com Hesíodo, em *Os trabalhos e os dias*, os homens que viviam na idade do ouro, após o término do período a eles destinado, foram por Zeus transformados em *daímones*, para que funcionassem como protetores dos mortais, vigiando suas decisões<sup>87</sup>.

Embora não possua uma etimologia precisa, sabe-se que a origem do termo *daímon* é grega. A palavra era utilizada com vários significados entre os gregos e com Platão, em seus diálogos socráticos, não foi diferente. Platão parece concordar com a ideia de que os *daímones* se encontram em posição hierárquica intermediária entre os *theoí* e os homens. Uma das mais célebres apresentações desse *daímon* lê-se na *Apologia de Sócrates*:

Decerto a muita gente parecerá estranho que eu andasse pela cidade e me afanasse em aconselhar particularmente os outros, e nos assuntos públicos não tivesse ânimo de freqüentar as assembléias e dar conselhos à cidade. A razão desse fato, como já ouvistes muitas vezes declarar por toda a parte, a encontrareis em algo divino e demoníaco que se dá comigo e a que, por zombaria, o próprio Méleto se referiu em sua acusação. Isso começou desde o meu tempo de menino, uma espécie de voz que só se manifesta para dissuadir-me do que eu esteja com intenção de praticar, nunca para levar-me a fazer alguma coisa. Isso é que se opõe a que me ocupe com política. E com toda razão, quer parecer-me. Pois como sabeis, atenienses, se há muito tempo eu me tivesse ocupado com os negócios públicos, há muito, também, já teria deixado de existir, sem ter sido de nenhuma utilidade nem para vós nem para mim<sup>88</sup>.

Percebe-se, então, que esse “demônio” de Sócrates é uma espécie de voz interior, de consciência íntima, que se manifesta em sentido negativo, impedindo que ele pratique ações que podem causar-lhe o mal. Giovanni Reale sugere que essa voz do *daímon* nada teria que ver com a filosofia ou com a ética de Sócrates, se referindo apenas a uma idiosincrasia privada do filósofo relativa a pretensas revelações divinas:

---

<sup>86</sup> COSTA, Valcicléia Pereira da. *O “Daimon” de Sócrates: conselho divino ou reflexão?*. Cadernos de Ata da ANPOF, n° 1, 2001.

<sup>87</sup> Ibidem.

<sup>88</sup> PLATÃO. *O Banquete – Apologia de Sócrates*. Belém: EDUFPA, 2001. p. 133.

Em primeiro lugar, deve-se destacar que o *daimonion* não tem nada a ver com o campo das verdades filosóficas. Com efeito, a “voz divina” interior não revela absolutamente a Sócrates a “sabedoria humana” de que ele é portador, nem qualquer das propostas gerais ou particulares de sua ética. Para Sócrates, os princípios filosóficos extraem sua validade do *lógos* e não da revelação divina<sup>89</sup>.

De fato, claro está que o demônio socrático refere-se à esfera do privado, não do público. Entretanto, a nós não nos parece que isso signifique que ele esteja alheio ao terreno da filosofia e da ética. Pelo contrário: é da própria natureza do modelo do cuidado de si tratar-se de uma ética do privado, de maneira que o *daímon* socrático aparenta direcionar justamente para esse princípio. Ademais, não nos parece que o mesmo deva ser interpretado ao pé da letra enquanto ente divino exterior ao indivíduo, mas como o símbolo de uma voz interior que emana da própria racionalidade e impulsiona o indivíduo em direção à prudência (*phrónesis*), para que preserve a si mesmo.

No livro X da *República* encontramos também referência ao *daímon*, aí funcionando ele como guia das almas. Quando as almas vão ao hiperurânio e são lá recebidas por Láquesis, filha da Necessidade, para que retornem ao mundo sensível, além de escolherem as próximas vidas que levarão, escolhem também o *daímon* que lhes acompanhará durante essa existência. Após encerrado o processo, a deusa encaminha cada *daímon* à alma que o escolheu e designa-lhe a missão de guardar a vida desta alma e fazer cumprir suas escolhas<sup>90</sup>. Os *daímones*, portanto, possuem, entre outras, a missão principal de ser os responsáveis pelo cumprimento do destino escolhido pelas almas, aconselhando-as beneficentemente e zelando por sua preservação. Daí a relação entre o *daímon* e a *eudaimonía*. As éticas eudaimonísticas, entre elas a ética do cuidado de si, propõem posturas a ser adotadas pelo indivíduo para atingir a felicidade (*eudaimonía*). Essa felicidade só é possível àquele que tem a sorte de possuir consigo um bom demônio guardião (*eudaímon*), que vai conduzi-lo até seu destino.

---

<sup>89</sup> REALE, Giovanni. *História da filosofia: Antiguidade e Idade Média*. São Paulo: Paulos, 1990, p. 95.

<sup>90</sup> Cf. COSTA, Valcicléia Pereira da. O “*Daimon*” de Sócrates: conselho divino ou reflexão?. Cadernos de Ata da ANPOF, n° 1, 2001.



Esse *daímon*, então, é uma voz interior que aconselha o indivíduo a observar e estudar as representações da vontade, impedindo que o mesmo deixe adentrar a seu espírito representações inautênticas e prejudiciais a si. O demônio grego, portanto, é absolutamente distinto da figura do demônio cristão, que se afigura enquanto entidade maléfica e prejudicial. O que pretendemos, neste estudo, dizer, é que quando Nietzsche escolheu, no aforismo 341 de *A Gaia Ciência*, apresentar-nos o pensamento do eterno retorno tendo por porta-voz um demônio, queria ele brincar com essa dicotomia de sentidos da palavra e induzir-nos a receber aquele demônio como um *daímon* grego, e não como um *diabolus* cristão. Isso porque, como trataremos a seguir, essa figura do *daímon* grega, associada ao pensamento do retorno, desemboca em um modelo de ética cuja estrutura (não necessariamente o conteúdo), em grande parte, se assemelha à estrutura do cuidado de si socrático-platônico e estoíco.

### **3.3. O Demônio de Nietzsche: cuidado de si, eterno retorno e vontade de potência**

Percebemos que, entre os antigos, o princípio do cuidado pode ser lido como uma técnica de domínio e molde das representações da vontade. Seria um mecanismo que busca atingir a autenticidade e a autonomia do ser, tornando-o livre e resguardando-o das representações da vontade que atuam, clandestinamente, contra o “si”.

Assim também nos parece funcionar, certamente com várias peculiaridades, a ética nietzschiana que emerge do pensamento do eterno retorno. Falar em um cuidado de si em Nietzsche é falar de um dispositivo ético que pretende garantir uma crítica das representações da vontade, entendida enquanto vontade de potência, permitindo um domínio de si e, principalmente, uma invenção de si (já que o “si” propriamente dito, em Nietzsche, não existe enquanto unidade, mas somente como multiplicidade de forças instáveis e, muitas vezes, contrárias). O grande desafio, então, da ética nietzschiana, é garantir que a vontade de potência não se volte contra si própria por meio de representações inautênticas.

Para compreender, então, aquilo que pretendemos aqui chamar de cuidado de si em Nietzsche, faz-se necessário um pequeno olhar sobre seu conceito de vontade de potência. A compreensão desse conceito passa, necessariamente, pelo desfazimento de um comum mal entendido: é preciso perceber que a vontade de potência nietzschiana não é a vontade schopenhaueriana, que representa a coisa-em-si. De fato, como bem salienta Jean Lefranc, em realidade não existe um período schopenhaueriano em Nietzsche, como pretendem alguns intérpretes<sup>91</sup>. Em Schopenhauer, a vontade é posta como antítese ao intelecto, enquanto em Nietzsche, mesmo em suas obras iniciais como *O nascimento da tragédia*, a vontade inclui o intelecto (o apolíneo não é apenas representação do dionisíaco, mas é também vontade). A bem da verdade, em Nietzsche se extingue, por conta da consciência da consumação do nihilismo, a dicotomia metafísica presente em Schopenhauer entre coisa-em-si (vontade) e fenômeno (representação).

A vontade de potência, em Nietzsche, não é *uma* representação da vontade, mas a própria vontade. Toda vontade é vontade de potência. Nesse momento a noção de vontade nietzschiana se distancia, de certo modo, da noção de vontade dos antigos, mormente das escolas do período helenístico. Naquele contexto, a vontade se dirigia a um objeto muito específico: a felicidade. Ocorre que, para Nietzsche, a vontade de potência não é uma força metafísica que se representa em direção a determinado objeto, mas uma verdadeira multiplicidade de forças que, no caso do ser humano, define a própria multiplicidade do eu (ou do “si”, se preferirmos).

A própria noção de vontade de potência surge, em Nietzsche, antes mesmo do Zarathustra, em obras como *Aurora* e *A gaia ciência*. Em *Aurora* vemos Nietzsche referir-se a um certo “sentimento de potência” (*Gefühl der Macht*) e “amor à potência” (*Liebe zur Macht*). Nessa obra, Nietzsche sugere, no aforismo nº 262 do Livro IV, sintomaticamente intitulado “o demônio do poder”, que o que verdadeiramente move o homem não é o desejo inconcreto ou a necessidade, mas o “amor à potência”:

---

<sup>91</sup> LEFRANC, Jean. *Compreender Nietzsche*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2005, p. 111.

O demônio do poder. – Não é a necessidade, nem a cobiça – não, o demônio dos homens é o amor ao poder. Seja lhes dado tudo, saúde, alimento, habitação, distração – eles continuam sendo infelizes e caprichosos: pois o demônio insiste em esperar, ele quer ser satisfeito. Seja-lhes tirado tudo, mas satisfaça-se a ele: então serão quase felizes – tão felizes quanto homens e demônios podem sê-lo. Mas por que ainda falo isso? Lutero já o falou, e melhor do que eu, nos seguintes versos: “Tomem-nos o corpo, os bens, a honra, a mulher e os filhos: que assim seja – o Reino [*das Reich*] continuará nosso!”. Sim, sim, o “Reino”!<sup>92</sup>

É assim que esse “sentimento de poder” acaba, inclusive, servindo como critério para diferenciar aqueles homens que pretendem alcançá-lo daqueles que já o possuem, senão vejamos o aforismo n° 348, também do livro IV de *Aurora*:

Sentimento de poder. – Distingamos bem: quem deseja adquirir o sentimento de poder, recorre a todos os meios e não despreza nada que possa alimentá-lo. Quem o tem, porém, tornou-se bastante seletivo e nobre em seu gosto; raramente alguma coisa o satisfaz.<sup>93</sup>

O próprio conhecimento é movido por esse sentimento de potência, e aí é preciso englobar, inclusive, o conhecimento de si. Também em *Aurora*, Livro V, aforismo n° 535, Nietzsche nos fala da relação da verdade com o poder:

A verdade necessita do poder. – Em si, a verdade não é absolutamente um poder – por mais que digam o contrário os lisonjeadores iluministas! – Ela tem de atrair o poder para seu lado ou pôr-se ao lado do poder, senão sempre sucumbirá! Isso já foi demonstrado bastante e mais que bastante!<sup>94</sup>

O indivíduo, sujeito de poder e sujeito ao poder, em Nietzsche, se fragmenta em uma multiplicidade de forças, o corpo torna-se uma concentração de forças em equilíbrio instável, um campo de batalha onde essas forças de distintos sentidos travam enfrentamento. Movimentando esse mecanismo encontra-se a vontade. Cada uma dessas forças é dotada de um *quantum* de vontade que a movimenta no sentido de pretender dominar as demais. Essas forças podem ser ativas ou reativas, dependendo de se direcionarem no sentido de afirmar ou negar a vida, mas qualquer que sejam suas naturezas, todas elas

---

<sup>92</sup> NIETZSCHE, Friedrich. *Aurora*. São Paulo: Companhia das Letras, 2004, p. 175.

<sup>93</sup> Ibidem, p. 201.

<sup>94</sup> Ibidem, p. 534.

pretendem sempre dominar, impor-se, subjugar. É a esse campo de forças que percorre os corpos e, de forma múltipla e disforme, busca o poder, que Nietzsche chama vontade de potência.

É justamente diante da ameaça das forças reativas que se justifica pensar uma ética do cuidado de si em Nietzsche (ainda que este “si” nada mais seja do que o próprio conjunto de forças que nele atuam de distintas formas). A vontade de potência não pode cessar naquilo que está vivo, de maneira que é impossível ao homem nada querer, o que seria o objetivo primordial do ideal ascético. Em vez disso, o que ocorre com os ascetas, segundo propõe Nietzsche, é voltarem sua vontade para o nada, querer o nada:

Porém, no fato de o ideal ascético haver significado tanto para o homem se expressa o dado fundamental da vontade humana, o seu *horror vacui* [horror ao vácuo]: ele precisa de um objetivo – e preferirá ainda querer o nada a nada querer<sup>95</sup>.

O ideal ascético, portanto, nada mais é, para Nietzsche, que a vontade de potência dos fracos se voltando contra a moral dos fortes, tornando mau tudo aquilo que é pleno de vida e força, promovendo a vingança do escravo contra o senhor:

Não se pode em absoluto esconder o que expressa realmente todo esse querer que do ideal ascético recebe sua orientação: esse ódio ao que é humano, mais ainda ao que é animal, mais ainda ao que é matéria, esse horror aos sentidos, à razão mesma, o medo da felicidade e da beleza, o anseio de afastar-se do que seja aparência, mudança, morte, devir, desejo, anseio – tudo isto 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!*... E, para repetir em conclusão o que afirmei no início: o homem preferirá ainda *querer o nada a nada querer*...<sup>96</sup>

É essa vontade de potência representada em vontade de nada, voltada contra si própria e contra a vida, que precisa ser evitada por meio de um exame de si, daquilo que aqui pretendemos chamar de ética do cuidado de si em Nietzsche.

---

<sup>95</sup> NIETZSCHE, Friedrich. *Genealogia da Moral*. São Paulo: Companhia das Letras, 1998, p. 87/88.

<sup>96</sup> Idem. *Ibidem*, p. 149.

Falar em um cuidado de si em Nietzsche pode parecer curioso, já que necessariamente soa como uma aproximação do filósofo com seus principais inimigos declarados: Sócrates, Platão e os estóicos. Entretanto, é fácil notar como Nietzsche costuma forjar inimigos para defrontar teses e a escolha desses inimigos é sintomática. É comum que Nietzsche combata, em suas obras, não a figura de seu adversário em si mesmo, mas uma caricatura filosófica tomada com lentes de aumento. A esse respeito, vejamos o esclarecedor parágrafo 7 do primeiro capítulo de *Ecce Homo*:

Outra coisa é a guerra. Sou por natureza guerreiro. Agredir é parte de meus instintos. Poder ser inimigo, ser inimigo – isso pressupõe talvez uma natureza forte, é em todo caso condição de toda natureza forte. Ela necessita de resistências, portanto busca resistência: o *pathos* agressivo está ligado tão necessariamente à força quanto os sentimentos de vingança e rancor à fraqueza. (...) A força do agressor tem na oposição de que precisa uma espécie de medida; todo crescimento se revela na procura de um poderoso adversário – ou problema: pois um filósofo guerreiro provoca também os problemas ao duelo. A tarefa *não* consiste em subjugar quaisquer resistências, mas sim aquelas contra as quais há que investir toda a força, agilidade e mestria das armas – subjugar adversários *iguais* a nós... Igualdade frente ao inimigo – primeiro pressuposto para um duelo honesto. Quando se despreza não se pode fazer a guerra; quando se comanda, quando se vê algo abaixo de si, não há que fazer a guerra. Minha prática de guerra pode-se resumir em quatro princípios. Primeiro: ataco somente causas vitoriosas – ocasionalmente, espero até que sejam vitoriosas. Segundo: ataco somente causas em que não encontraria aliados, em que estou só – em que me comprometo sozinho... Nunca dei um passo em público que não me compromettesse – este é o meu critério do justo obrar. Terceiro: nunca ataco pessoas – sirvo-me da pessoa como uma forte lente de aumento com que se pode tornar visível um estado de miséria geral porém dissimulado, pouco palpável. (...) Quarto: ataco somente coisas de que está excluída qualquer diferença pessoal, em que não existe pano de fundo de experiências ruins. Pelo contrário, atacar é em mim prova de benevolência, ocasionalmente de gratidão. Eu honro, eu distingo, ao ligar meu nome ao de uma causa, uma pessoa: a favor ou contra – não faz diferença para mim<sup>97</sup>.

A relação de Nietzsche com seus “inimigos”, portanto, é uma relação dúbia de admiração e crítica, débito e desfiguramento. Nesse cenário se inserem não apenas David Strauss, Richard Wagner, Schopenhauer e outros europeus contemporâneos seus, mas também e até principalmente os antigos, mormente Sócrates, Platão e os estóicos.

---

<sup>97</sup> NIETZSCHE, Friedrich. *Ecce Homo*. São Paulo: Companhia das Letras, 2008, pp. 29/30.

Em relação a Sócrates, por exemplo, a oposição é mais que clara, a ponto de Alexander Nehamas sugerir, no primeiro capítulo de seu *Nietzsche: life as literature*<sup>98</sup>, que toda a construção filosófica e estilística nietzschiana gira em torno dessa tensão com a figura de Sócrates.

Essa tensão entre Nietzsche e Sócrates é dúbia, pois, como bem salienta Nehamas, os dois pensadores não possuem apenas pontos de divergência, mas também de convergência. Acerca dos pontos divergentes, explicita o autor:

Sócrates, certamente, persegue sempre seu objetivo pessoalmente e pela conversação, enquanto Nietzsche é o mais escritor dos filósofos. Sócrates crê que não foram feitas suficientes perguntas, enquanto Nietzsche teme que respostas demais tenham sido dadas. Sócrates considera o autoconhecimento ao menos o início, senão a própria essência da boa vida, enquanto Nietzsche nega que, no sentido de Sócrates, exista sequer um sujeito a ser conhecido ou um conhecimento que possa captá-lo. Sócrates pensa que a ação deve basear-se em um valor objetivo, enquanto Nietzsche afirma que os valores são criados através das ações. Sócrates considera que o conhecimento explícito, racional e bem articulado é o maior e mais distinto dos dons humanos, enquanto Nietzsche lamenta que “a tarefa de incorporar o conhecimento e torná-lo instintivo só agora começa a mostrar-se ao olho humano e não é ainda claramente discernível” (GC, 211; cf. TI, VI, 3). Finalmente, a ironia, que em Sócrates consiste em dizer “muito pouco”, funciona para ele apenas como hipérbole, funciona para Nietzsche como dizer “demais”<sup>99</sup>.

Entretanto, Nehamas ressalta também os pontos de convergência no projeto de ambos os filósofos:

(...) Nietzsche e Sócrates estão inextricavelmente unidos por um empenho comum, mas cada um é inevitavelmente repellido pela direção que o outro quer dar à vida como resultado de sua influência. Este elemento pessoal, socrático, do projeto de Nietzsche é, pois, o que alimenta seu exagerado, arrogante, polêmico, autoconsciente e autoengrandecedor estilo assocrático. Ambos necessitam desesperadamente da atenção do público<sup>100</sup>.

Percebe-se, então, que há um tom socrático na filosofia nietzschiana. Ambos parecem ter preocupações comuns, ainda que proponham soluções

---

<sup>98</sup> NEHAMAS, Alexander. *Nietzsche: life as literature*. Harvard: Harvard University Press, 2002.

<sup>99</sup> Ibidem, p. 26. Tradução nossa.

<sup>100</sup> Ibidem, p. 27.

distintas para essas preocupações. Uma delas é a maneira pela qual o indivíduo deve cuidar de si mesmo.

Essa preocupação com o cuidado de si em Nietzsche torna-se ainda mais patente se observarmos sua relação com outros de seus pretensos adversários filosóficos: os estóicos. Apesar de menos visível que o travado com Sócrates, o combate de Nietzsche com o estoicismo, de forma velada, marcou de modo igualmente decisivo seu projeto filosófico. Nuno Nabais afirma que “no confronto com a ética e a física estóicas joga-se um problema central do programa filosófico de Nietzsche – precisamente a sua tentativa de absorver a ética numa filosofia da natureza”<sup>101</sup>.

Parece, de fato, emergir da fórmula nietzschiana do *amor fati* uma espécie de ética da imanência, de aceitação e desejo do destino e do mundo tal como o são, percebendo a beleza de cada instante – o que constitui, justamente, o ponto fulcral da filosofia e da ética estóicas. Esse modelo se resume à máxima da filosofia do pórtico, em geral atribuída a Crisipo: *homologouménos têi physei zên* (viver de acordo com a natureza).

No que tange a essa questão, é enigmático o aforismo nº 9 de *Além do bem e do mal*, no qual Nietzsche se refere explicitamente ao princípio estóico do “viver de acordo com a natureza” e que não poderíamos deixar de citar em sua inteireza:

Vocês querem viver “conforme a natureza”? Ó nobres estóicos, que palavras enganadoras! Imaginem um ser tal como a natureza, desmedidamente pródigo, indiferente além dos limites, sem intenção ou consideração, sem misericórdia ou justiça, fecundo, estéril e incerto ao mesmo tempo, imaginem a própria indiferença como poder – como poderiam viver conforme essa indiferença? Viver – isto não é precisamente querer ser diverso dessa natureza? Viver não é avaliar, preferir, ser injusto, ser limitado, querer ser diferente? E supondo que o seu imperativo “viver conforme a natureza” signifique no fundo “viver conforme a vida” – como poderiam não fazê-lo? Para que fazer um princípio do que vocês próprios são e têm de ser? – Na verdade, a questão é bem outra: enquanto pretendem ler embevecidos o cânon de sua lei na natureza, vocês querem o oposto, estranhos comediantes e enganadores de si mesmos! Seu orgulho quer prescrever e incorporar à natureza, até à natureza, a sua moral, o seu ideal, vocês exigem que ela seja natureza “conforme a Stoa”, e gostariam que toda existência

---

<sup>101</sup> NABAIS, Nuno. *Metafísica do Trágico: Estudos sobre Nietzsche*. Lisboa: Relógio D'Água Editores, 1997, p. 152.

existisse apenas segundo sua própria imagem – como uma imensa, eterna glorificação e generalização do estoicismo! Com todo o seu amor à verdade, vocês se obrigaram por tanto tempo, tão obstinadamente, tão rigidamente, a ver a natureza de modo falso, ou seja, estóico, que afinal não a conseguem ver de maneira diversa – e alguma profunda arrogância ainda lhes dá a esperança tola de que, pelo fato de saberem tyrannizar a si mesmos – estoicismo é tyrannia consigo -, também a natureza se deixe tyrannizar: pois o estóico não é parte da natureza?... Mas esta é uma antiga, eterna história: o que ocorreu então aos estóicos sucede ainda hoje, tão logo uma filosofia começa a acreditar em si mesma. Ela sempre cria o mundo à sua imagem, não consegue evitá-lo; filosofia é esse impulso tyrânico mesmo, a mais espiritual vontade de poder, de “criação do mundo”, de *causa prima*<sup>102</sup>.

A um leitor precipitado, esse aforismo pode parecer apenas uma crítica mordaz. Uma leitura mais atenta, entretanto, pode revelar, por baixo da crítica expressa, uma identificação velada, mormente no que tange às palavras finais do aforismo. Vemos que, no fundo, a crítica direcionada por Nietzsche aos estóicos poderia se direcionar a qualquer filosofia que acredite em si mesma enquanto verdadeira, ou seja, qualquer projeto filosófico que não tenha ainda se dado conta da consumação do niilismo e buscado torná-lo em niilismo ativo. Ademais, conforme também salienta Nabais, não estaria Nietzsche, ao ridicularizar a máxima estóica, desafiando sua própria ética da imanência, que pretende a absorção total da vontade humana no movimento cósmico de cada acontecimento?<sup>103</sup> É notório que Nietzsche buscou na cosmologia estóica, atualizando-a, a ideia do eterno retorno, trazendo novamente para a discussão ética a figura do destino.

A ideia nietzschiana do *amor fati* e sua exortação ao dionisíaco dizer “Sim!” à vida, ambos decorrentes do pensamento do retorno, identificam-se com a máxima estóica do “viver de acordo com a natureza”. Também as noções de grande estilo e grande saúde guardam estreita relação com o princípio ético do cuidado de si.

O grande estilo, que envolve o estremeamento das fronteiras entre literatura e filosofia, com o uso e abuso de figuras de linguagem, entre elas a hipérbole, como já comentado anteriormente, engloba também o caráter intimista

---

<sup>102</sup> NIETZSCHE, Friedrich. *Além do bem e do mal*. São Paulo: Companhia das Letras, 2005, pp. 14/15.

<sup>103</sup> NABAIS, Nuno. *Metafísica do trágico: estudos sobre Nietzsche*. Lisboa: Relógio D'Água Editores, 1997, pp. 152/153.



dos escritos de Nietzsche, que exercita aquilo que já sugerimos ser característico da ética do cuidado: a escrita de si.

Nietzsche pretende, em seu estilo, uma retomada à arte trágica por meio do resgate do aspecto dionisíaco da mesma. Nisso resulta o grande estilo: sinal de uma vontade forte, de um sentimento elevado de poder que consegue dominar o caos, fazendo surgir dele a grande forma. Assim, Nietzsche sugere que o transformar a própria vida em obra de arte, o vivenciar o prazer estético, é, na verdade, um tônico à vontade de potência, que além de revigorá-la, faz com que ela se volte à afirmação da vida:

Toda arte atua *tonicamente*, aumenta o vigor, acende o prazer (isto é, a sensação de energia), estimula todas as mais finas lembranças do êxtase, - há uma espécie de memória peculiar que aflora em tais situações: um mundo longínquo e fugidio de sensações retorna aí...  
O feio, isto é, o antiético à arte, aquilo que é *excluído* da arte, o seu não – toda vez que apenas de leve é estimulado o declínio, o empobrecimento da vida, a falta de forças, a dissolução, o apodrecimento, o homem estético reage com o seu *não*.  
O feio atua de modo *depressivo*, ele é a expressão de uma depressão. Ele *retira* forças, ele empobrece, ele oprime...  
O feio *sugere* o detestável, o horroroso; pode-se comprovar nas próprias condições de saúde quão diferenciadamente o se sentir mal também aumenta a capacidade de fantasiar o feio. A seleção torna-se diferente – de coisas, interesses, perguntas: no plano lógico também existe um estado muito próximo ao do feio – depressão, embotamento... Em termos mecânicos, falta aí o equilíbrio: o feio coxeia, o feio tropeça: - a antítese da divina leveza do dançarino...<sup>104</sup>

Perceba-se, então, que a capacidade de tornar a vida na experiência do belo, na existência estética do poeta forte, é o que empodera a vontade, que proporciona o dizer “sim!” à vida. A experiência do belo e do feio, portanto, além de uma experiência meramente estética, é também fisiológica: grande estilo e grande saúde se encontram. O feio enfraquece, desempodera, causa a falência do corpo e dos nervos, deprime e, acima de tudo, promove a desmedida. A *hybris* grega combatida pela ética do cuidado aparece, então, combatida pelo grande estilo e pela grande saúde nas figuras do feio e da doença.

Ocorre que esse espírito forte, que aprendeu a arte do grande estilo, precisa desafiar grandes inimigos, encarar profundos abismos e saber disso tirar

---

<sup>104</sup> NIETZSCHE, Friedrich. *Fragments Finais*. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 2007, pp. 189/190.

proveito. Daí a importância do feio para o grande estilo e da doença para a grande saúde. É a experiência do feio que leva à valorização do belo. É a experiência da doença que leva à valorização da saúde e da vida.

Para experimentar o grande estilo e a grande saúde o homem precisa dessa transformação interna, promovida pelo amor ao destino, catalisada pelo pensamento do retorno. O homem precisa tornar-se a si mesmo em obra de arte, tornar-se em si mesmo enquanto auto-invenção e aceitar-se como tal, superando assim os preconceitos morais e tornando-se capaz de transvalorar todos os valores, forjar novas tábuas, novas leis que exaltem a vida:

Sim, meus amigos, é tempo de se enojar com toda a tagarelice moral de uns sobre os outros. Fazer sessões de julgamento moral deve ofender nosso gosto! Deixemos essa tagarelice e esse mau gosto para os que nada têm a fazer senão arrastar o passado um pouco mais adiante no tempo, e que nunca são eles mesmos presente – para muitos então, para a maioria! Nós, porém, *queremos nos tornar aqueles que somos* – os novos, únicos, incomparáveis, que dão leis a si mesmos, que criam a si mesmos!<sup>105</sup>

No que tange à grande saúde, esta nada mais é que, assim como nos gregos, a saúde do corpo e da alma, que em Nietzsche já não são encarados como antípodas ou mesmo como diferentes peças a formar o conjunto do humano: nele corpo e alma se fundem enquanto um só e enquanto multiplicidade de forças. A respeito da saúde da alma, é tenaz o aforismo nº 120 de *A Gaia Ciência*:

*A saúde da alma.* – A apreciada fórmula de medicina moral (cujo autor é Ariston de Quios), “A virtude é a saúde da alma” – deveria ser modificada, para se tornar utilizável, ao menos assim: “Sua virtude é a saúde de sua alma”. Pois não existe uma saúde em si, e todas as tentativas de definir tal coisa fracassaram miseravelmente. Depende do seu objetivo, do seu horizonte, de suas forças, de seus impulsos, seus erros e, sobretudo, dos ideais e fantasias de sua alma, determinar o *que* deve significar saúde também para seu corpo. Assim, há inúmeras saúdes do corpo; e quanto mais deixarmos que o indivíduo particular e incomparável erga a sua cabeça, quanto mais esquecermos o dogma da “igualdade entre os homens”, tanto mais nossos médicos terão de abandonar o conceito de uma saúde normal, juntamente com dieta normal e curso normal da doença. E apenas então chegaria o tempo de refletir sobre saúde e doença da *alma*, e de situar a característica virtude de cada um na saúde desta: que numa só pessoa, é verdade, poderia

---

<sup>105</sup> NIETZSCHE, Friedrich. *A Gaia Ciência*. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

parecer o contrário da saúde de uma outra. Enfim, permaneceria aberta a grande questão de saber se podemos *prescindir* da doença, até para o desenvolvimento de nossa virtude, e se a nossa avidez de conhecimento e autoconhecimento não necessitaria tanto da alma doente quanto da sábia; em suma, se a exclusiva vontade de saúde não seria um preconceito, uma covardia e talvez um quê de refinado barbarismo e retrocesso<sup>106</sup>.

Aqui vemos a semelhança da nova saúde proposta por Nietzsche e do espírito trágico presente na arte dos gregos anteriores a Sócrates: o espírito forte se regozija enfrentando grandes adversários e encarando com destemor o abismo: seja ele a morte, seja ele o destino, seja ele a doença. Isso não significa render-se ao inimigo, mas ser capaz de encará-lo e de amar a vida na inteireza mesmo conhecendo seu lado sombrio.

Essa afirmação da vida em sua inteireza nada mais é que o *amor fati*, o amor ao destino dos antigos, resgatado através do pensamento do retorno.

Conforme percebemos do capítulo anterior, esse pensamento do eterno retorno em Nietzsche pode ser lido de várias maneiras. Alternativas comuns são lê-lo enquanto uma teoria cosmológico-metafísica sobre o universo, com pretensões de cientificidade, ou interpretá-lo enquanto imperativo moral central para uma ética normativa-deontológica. De fato, ambos os aspectos apareciam no pensamento do retorno no que tange aos estoicos e, de certo modo, se insinuam em sua formulação na obra de Nietzsche. Entretanto, devido a, como exposto no primeiro capítulo, termos a consciência de que Nietzsche é um pensador assumidamente niilista e perspectivista, é necessário promover a um enfraquecimento dessas leituras e propor leituras outras derivadas desse enfraquecimento.

Parece mais razoável imaginar que o compromisso de Nietzsche, quando formula sua “doutrina” do eterno retorno, seja bem mais de cunho ético que científico – até porque a ética é o terreno movediço no qual a filosofia nietzschiana primordialmente se movimenta. Ocorre que as leituras éticas do pensamento do retorno, em geral, interpretam-no como um imperativo, um

---

<sup>106</sup> NIETZSCHE, Friedrich. *A Gaia Ciência*. São Paulo: Companhia das Letras, 2001, pp. 144/145.

modelo de ética normativa aos moldes kantianos que não parece razoável esperar que emane da filosofia de Nietzsche.

Suponhamos, então, que o intento de Nietzsche com o pensamento do retorno seja o de propor um (e não “o”) modelo de ética e que esse modelo não seja uma proposta de ética normativa, que outra perspectiva nos restaria? A resposta talvez esteja no já citado aforismo 341 da *Gaia Ciência*, em que a ideia nos é apresentada, na obra do filósofo, pela primeira vez. Vejamos a inteireza do aforismo:

*O maior dos pesos – E se um dia, ou uma noite, um demônio lhe aparecesse furtivamente em sua mais desolada solidão e dissesse: ‘Esta vida, como você a está vivendo e já viveu, você terá de viver mais uma vez e por incontáveis vezes; e nada haverá de novo nela, mas cada dor e cada prazer e cada suspiro e pensamento, e tudo o que é inefavelmente grande e pequeno em sua vida, terão de lhe suceder novamente, tudo na mesma seqüência e ordem – e assim também essa aranha e esse luar entre as árvores, e também esse instante e eu mesmo. A perene ampulheta do existir será sempre virada novamente – e você com ela, partícula de poeira!’ – Você não se prostraria e rangeria os dentes e amaldiçoaria o demônio que assim falou? Ou você já experimentou um instante imenso, no qual lhe responderia: ‘Você é um deus e jamais ouvi coisa tão divina!’. Se esse pensamento tomasse conta de você, tal como você é, ele o transformaria e o esmagaria talvez; a questão em tudo e em cada coisa, ‘Você quer isso mais uma vez e por incontáveis vezes?’, pesaria sobre os seus atos como o maior dos pesos! Ou o quanto você teria de estar bem consigo mesmo e com a vida, para não *desejar nada* além dessa última, eterna confirmação e chancela?<sup>107</sup>*

Os intérpretes dessa passagem da obra de Nietzsche não têm, infelizmente, dado a devida atenção àquele personagem que o filósofo escolheu para ser o primeiro porta-voz do pensamento abissal: um demônio<sup>108</sup>. Sabemos que Nietzsche foi um escritor preciso em suas escolhas e que não desperdiçava palavras em vão – cada uma delas era bem pensada e escolhida criteriosamente para assumir o local que assumia em suas obras. Não poderia ser diferente com a figura que surge nesse aforismo para, pela primeira vez, contar-nos sobre o conceito que, costumeiramente, ele próprio afirmara ser o mais importante de sua filosofia. Não pode ter sido por acaso que o eterno retorno nos tenha sido

---

<sup>107</sup> NIETZSCHE, Friedrich. *A gaia ciência*. São Paulo: Companhia das Letras, 2001, p. 230.

<sup>108</sup> Encontramos apenas em Harold Alderman uma referência a este demônio nietzschiano, porém aproximando-o não do *daímon* grego, mas do *malin génie* de Descartes. Cf. ALDERMAN, Harold. *Nietzsche’s Gift*. Ohio: Ohio University Press, 1986, p. 84.

apresentado por esse demônio que nos aparece na mais solitária de nossas solidões.

Nietzsche, no original alemão, utilizou a palavra *Dämon*, quando poderia ter utilizado outras até mais correntes e de semelhante significação em sua língua, como *Teufel* ou mesmo *Böse*. Por que a escolha precisa pelo *Dämon*? Talvez pelo desejo de fazer referência à raiz etimológica do termo, o *Daímon* dos gregos (e não custa lembrar que Nietzsche era um filólogo clássico). O *daímon* grego, como já salientado no item anterior, era uma espécie de entidade protetora, um demônio guardião que nada tinha que ver com o demônio cristão, mas que por vezes identificava-se com a própria alma (*psyché*) do indivíduo (como era o caso do *daímon* dos órficos e dos pitagóricos) ou mesmo com sua consciência (veja-se, por exemplo, o famoso *daímon* socrático). É nessa esteira que felicidade, em grego, podia-se dizer *eudaimonía* – que corresponderia à sorte de possuir um bom demônio. Assim, as éticas gregas centradas no ideal da felicidade, florescidas principalmente no período helenístico, ficaram conhecidas como éticas eudaimonísticas. Aqui, novamente, nossa leitura do eterno retorno: uma perspectiva que nos propõe um modelo de ética eudaimonística centrada no princípio helenístico do cuidado de si (*epiméleia heautoû*).

Já vimos como o pensamento do retorno, em seu viés ético, demanda uma afirmação da vida possível apenas se atingida a suprema felicidade. Podemos dizer, então, com certo grau de segurança, que o modelo de ética que emana do eterno retorno é uma ética direcionada à exaltação da vida, à extrema felicidade, ou seja, uma ética eudaimonística, como também o é o cuidado de si (*epiméleia heautoû*).

A *epiméleia heautoû*, de certo modo, a um só tempo acopla-se e contrapõe-se ao bem mais popular princípio délfico-socrático do *gnôthi seautón* (conhece-te a ti mesmo)<sup>109</sup>, assim como a filosofia nietzschiana guarda também essa relação dúbia com o pensamento de Sócrates, por vezes aproximando-se dele, mas na maior parte do tempo se afastando. Esse modelo de ética do cuidado de si consiste, principalmente, na necessidade que possui o indivíduo de tornar-se o guardião de si mesmo, de transmutar-se em organismo autárquico,

---

<sup>109</sup> Sobre as relações entre os princípios da *epiméleia heautoû* e o *gnôthi seautón* cf. FOUCAULT, Michel. *A hermenêutica do sujeito*. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

sendo capaz de obter total controle sobre as representações de sua vontade, atingindo, assim, a felicidade (*eudaimonía*).

Esse padrão ético que sugere que cada um cuide de si mesmo (*epimeleisthai sautou*) através de uma preparação (*paraskeuazô*), de um exame de si e de suas representações parece, curiosamente, surgir nas entrelinhas da ética de Nietzsche. A ética nietzschiana é uma ética do indivíduo, da necessidade de, cuidando de si mesmo, transvalorar-se e “tornar-se si mesmo”, transformar-se em si mesmo. Baseia-se, sem dúvida, no modelo do artista, do criador, que controlando a autenticidade das representações de sua vontade de potência, só permite a criativa manifestação daquelas que se encontram de acordo com a vida – aí a realização da máxima estóica atribuída a Crisipo: viver de acordo com a natureza. A vida torna-se o critério para a medição da vontade, e toda representação da vontade de poder que exalta a vida deve ser encarada como válida e merece, portanto, ser desejada mais uma, duas e infinitas vezes – e mais: se, cuidando de si, o indivíduo consegue transformar-se em si mesmo, em uma existência autêntica e orgulhosa de sua auto-criação, ele redime, por meio desse cuidado e dessa transvaloração, todo o seu passado por meio do pensamento do retorno. Isso porque o bom presente só é possível graças ao fato de que o passado se deu exatamente da forma que se deu, com cada prazer e sofrimento, com cada sucesso e desventura. Assim, aquela vontade que é incapaz de desejar para trás e mudar o passado redime-o transformando o “assim foi” (*es war*) em “assim eu quis que fosse”.

Essa vida, por meio do pensamento do retorno, se transforma em sua única vida eterna e o cuidado de si e a transformação em si se tornam o único meio de salvação possível, não mais como promessa para o futuro ou para o além-túmulo, mas como necessidade premente e que só pode se dar a cada instante – não é à toa que, na famosa passagem “Da visão e do enigma”, Nietzsche põe Zaratustra diante do portal do instante (ou momento - no original, *Augenblick*) para falar-nos, mais uma vez, sobre o pensamento do eterno retorno:

“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'<sup>110</sup>.

Note-se que, no já citado aforismo 341 da *Gaia Ciência*, Nietzsche só nos põe duas possibilidades diante da revelação feita pelo demônio: amaldiçoar aquele pensamento e seu porta-voz, encarando-o como um peso insuportável, ou abençoar a ambos, encontrando na revelação a boa nova da salvação. Mais uma vez torna-se auspiciosa a escolha do *Dämon* como arauto do pensamento do abismo: aquele que abre mão da vida e leva uma existência pesada de privação, que reprime a vontade de potência em nome dos além-mundos, em suma, que leva uma vida baseada nos ideais ascéticos e nos valores judaico-cristãos, encarará esse demônio, de fato, como o demônio cristão, revelador da danação e da desgraça. Já aquele que aprendeu a entoar o dionisíaco “sim!” à vida, que aprendeu a lição do *amor fati*, que vive mais e espera menos, para este o demônio de Nietzsche será o *daímon* dos gregos, arauto da felicidade, e não o *diabolus* medieval. A grande transformação que propõe, portanto, o pensamento do eterno retorno, é a transmutação do cristão em grego, o abandono do ideal ascético em nome do espírito trágico, da capacidade de dizer sim à vida mesmo em toda sua falta de sentido, mesmo com todos os sofrimentos do passado, tudo isso em nome do instante, do momento, do presente. Esse pensar é a representação maior da máxima com que Nietzsche fechou sua obra final e autobiográfica: “Dionísio contra o Crucificado”<sup>111</sup>.

Poder-se-ia objetar, por exemplo, que seria impossível imaginar Nietzsche abraçando uma ética do cuidado pelo simples fato de que o modelo da *epiméleia heautoû* tem como principal adversária a desmedida (*hybris*) e utiliza como ferramenta primordial para o controle das representações da vontade a ideia da justa medida, da moderação, princípio demasiado cristão e, portanto, aparentemente, contrário ao pensamento nietzschiano. A objeção poderia continuar ainda no sentido de que, desprezando o valor da moderação, o modelo do cuidado de si transformar-se-ia em uma ética egoística que implicaria,

---

<sup>110</sup> cf. NIETZSCHE, Friedrich. *Assim falou Zaratustra*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2007, p. 193.

<sup>111</sup> NIETZSCHE, Friedrich. *Ecce Homo*. São Paulo: Companhia das Letras, 2008, p. 109.

necessariamente, no descuido do outro. Ambos os argumentos são questionáveis, senão vejamos o que o próprio Nietzsche nos diz em mais um dos fragmentos da *Vontade de Poder* que versa sobre a questão do niilismo:

Quais mostrar-se-ão os mais fortes nessas circunstâncias? Os mais moderados, aqueles que não têm necessidade de princípios de crença extremos, aqueles que não só reconhecem uma boa parte de acaso, de absurdo, mas antes a amam, aqueles que podem pensar o homem com uma significativa moderação do seu valor, sem por isso se apequenarem e se debilitarem: os mais ricos em saúde, que estão à altura da maioria das infelicidades e por isso não se assustam tanto diante das infelicidades – os homens que estão seguros de seu poder e que representam com orgulho consciente a força alcançada pelo homem.

\*

Como um tal homem pensaria o eterno retorno? –

O demônio nietzschiano, portanto, parece anunciar-nos, por meio do eterno retorno, a consumação do niilismo e, com ela, a necessidade de abraçar um novo modelo de ética do cuidado de si, uma proposta de enfraquecimento dos fundamentos fortes da metafísica e uma abertura à reconstrução e reinvenção de si, dominando a autenticidade das representações da vontade de potência, evitando que ela volte-se contra si mesma e moderando-a, em suma, uma ética do ultra-homem, da transvaloração de todos os valores, que desemboca no *amor fati*, na reconciliação com a Terra e no dionisíaco dizer “Sim!” à vida.



## CONSIDERAÇÕES FINAIS

Deste trabalho podemos extrair algumas conclusões acerca do projeto filosófico nietzschiano, mormente no que tange às questões do niilismo, do pensamento do eterno retorno e de sua proposta ética.

Do início de nosso percurso percebemos que o grande embate e desafio da filosofia de Nietzsche se travam em face do dogmatismo e da metafísica. Daí o porquê de precisarmos encará-lo como pensador niilista, que promove seu combate no intuito de esmigalhar os conceitos de Verdade e Essência. Esse niilismo, em Nietzsche, entretanto, adquire complexos contornos e classificações, não se reduzindo a um *nihil negativum*, incapaz de propor valores, mas transmutando-se em niilismo perfeito, consumado, ativo, originando sua posição epistemológica perspectivista.

Tendo esse aspecto niilista de Nietzsche como ponto de partida para interpretação de sua obra e conceitos, mostrou-se necessário que adotássemos a posição de enfraquecer os possíveis momentos dogmáticos de seus escritos, entendendo que certos exageros surgem em sua obra tanto por motivos estilísticos como metodológicos: a hipérbole é uma das mais eficazes armas utilizadas por Nietzsche para obter a atenção do leitor.

Mantendo em perspectiva a necessidade de desconfiar de interpretações dogmáticas da filosofia nietzschiana, concluímos que as tradicionais interpretações do pensamento do eterno retorno, que ou o pretendem ler como tese científico-cosmológica ou como modelo de ética deontológico-normativa, não nos parecem as mais adequadas. De fato, as referências a uma cosmologia de fundo podem nos remeter aos antigos gregos, mas, imaginamos, com outra intenção: a de chamar atenção para o problema central do projeto filosófico de Nietzsche: a derrubada dos ideais e valores tradicionais, sugerindo uma nova proposta ética que, em muito, traz consigo vestígios de modelos gregos.

É assim que, a partir da leitura do aforismo 341 de *A Gaia Ciência* e tomando a figura do demônio nele presente, interpretamos a primeira aparição do pensamento do eterno retorno como a anunciação de um modelo de ética nos moldes do cuidado de si dos antigos gregos e da Stoá especificamente em sua

fase romana. Nietzsche compreende a vida como vontade de potência e percebe que essa vontade de potência pode se representar potencializando-se a si própria e à vida ou voltando-se contra si mesma e contra a vida. É este examinar-se e cuidar para filtrar as representações da vontade de potência que sejam contrárias à vida que chamamos “cuidado de si” em Nietzsche, a busca por aquilo que em seus escritos de determinado período chamou “grande saúde”.

Percebemos, então, que: 1) Nietzsche é um pensador niilista, de maneira que precisamos entendê-lo, antes de tudo, como combatente da metafísica e do dogmatismo; 2) o ultrapassamento da metafísica e da tradição promovido por Nietzsche se dá com um diálogo/mergulho nela mesma, e não com um abandono total das estruturas; 3) o pensamento do eterno retorno, embora traga consigo indubitavelmente uma cosmologia de fundo, deve ser encarado como a mais extrema consequência da consumação do niilismo; 4) emerge do pensamento do retorno uma proposta ética que, dada a aversão de Nietzsche ao dogmatismo, não pode e não deve ser interpretada como um modelo de ética normativa; 5) a escolha da figura de um demônio para apresentar pela primeira vez o pensamento do eterno retorno não se pode ter dado à toa, mas deve ser encarada como chave interpretativa de uma ética eudaimonística emergente deste pensamento; 6) é possível identificar na proposta ética emergente do eterno retorno, que culmina no *amor fati*, na grande saúde e no grande estilo, mecanismos de exame da vontade de potência e sua autenticidade, buscando evitar representações da mesma que contrariem a vida; 7) esses mecanismos podem facilmente ser lidos pela lente do princípio grego do cuidado de si, de maneira que é possível falar na existência de uma ética eudaimonística do cuidado de si em Nietzsche.

Assim, tomando em conjunto, de forma quase sistemática, por mais estranho que pareça esse termo quando aplicado à filosofia nietzschiana, entendemos que os temas do niilismo e do eterno retorno, interpretados em conjunto com as proposições éticas de Nietzsche, podem nos levar a crer na existência, ainda que não nomeada pelo próprio autor, de uma ética do cuidado de si em suas obras.

## BIBLIOGRAFIA DE REFERÊNCIA

- ALDERMAN, Harold. *Nietzsche's Gift*. Ohio: Ohio University Press, 1986.
- ANDREAS-SALOMÉ, Lou. *Friedrich Nietzsche en sus obras*. Barcelona: Editorial Minúscula, 2005.
- ANSELL-PEARSON, Keith. *Nietzsche como pensador político*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1997.
- ARAÚJO, Mauro. *Cosmovisão em Nietzsche*. São Paulo: Oficina do Livro Editora, 2003.
- CAMUS, Albert. *O Estrangeiro*. Rio de Janeiro: Record, 2006.
- \_\_\_\_\_. *O Homem Revoltado*. Rio de Janeiro: Record, 2003.
- \_\_\_\_\_. *O Mito de Sísifo*. Rio de Janeiro: Record, 2006.
- CHAMBERLAIN, Lesley. *Nietzsche em Turim: o fim do futuro*. Rio de Janeiro: DIFEL, 2000.
- COSTA, Valcicléia Pereira da. *O "Daimon" de Sócrates: conselho divino ou reflexão?*. Cadernos de Ata da ANPOF, nº 1, 2001.
- DELEUZE, Gilles. *Foucault*. Buenos Aires: Paidós, 2005.
- \_\_\_\_\_. *Nietzsche*. Lisboa: Edições 70, 2007.
- DÍAZ, Esther. *La filosofía de Michel Foucault*. Buenos Aires: Biblios, 2005.
- DOSTOIÉVSKI, Fiódor. *Os Irmãos Karamázov*. Tradução, posfácio e notas de Paulo Bezerra. Desenhos de Ulysses Bôscolo. São Paulo: Editora 34, 2006.
- FERRARIS, Maurizio. *Nietzsche y el nihilismo*. Madrid: Ediciones Akal, 2000.
- FOUCAULT, Michel. *A hermenêutica do sujeito*. São Paulo: Martins Fontes, 2006.
- \_\_\_\_\_. *A Ordem do Discurso*. São Paulo: Loyola, 2005.
- \_\_\_\_\_. *As técnicas de si*. Traduzido por Karla Neves e Wenderson Flor do Nascimento a partir de FOUCAULT, Michel. *Dits et écrits*. Paris: Gallimard, 1994, Vol. IV, PP. 783-813. Disponível em <http://vsites.unb.br/fe/tef/filoesco/foucault/tecnicas.pdf>. Acesso em 19/07/2010.
- \_\_\_\_\_. *História da sexualidade, 3: o cuidado de si*. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1985.
- \_\_\_\_\_. *Ditos e escritos*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2005.
- GALIMBERTI, Katja. *Nietzsche: uma guía*. Buenos Aires: Nova Visión, 2004.

- GOLOMB, Jacob. *Nietzsche e Sião: a união de duas forças ideológicas opostas*. São Paulo: Madras, 2005.
- GROS, Frédéric. *Michel Foucault*. Buenos Aires: Amorrortu, 2007.
- HEIDEGGER, Martin. *Nietzsche*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2007, 2 volumes.
- \_\_\_\_\_. *Ser e Tempo*. Petrópolis: Vozes, 2008.
- IZQUIERDO, Agustín. *Friedrich Nietzsche*. Madrid: EDAF, 2000.
- JANZ, Curt Paul. *Friedrich Nietzsche*. Madrid: Alianza Editorial, 1987. 4 volumes.
- JASPERS, Karl. *Nietzsche*. Buenos Aires: Sudamericana, 2003.
- JUGES, Márcia Rosane. *Nietzsche contra a democracia: a grande política como superação do niilismo*. Disponível em [http://dominiopublico.mec.gov.br/pesquisa/DetalleObraForm.do?select\\_action=&co\\_obra=31350](http://dominiopublico.mec.gov.br/pesquisa/DetalleObraForm.do?select_action=&co_obra=31350).
- KLOSSOWSKI, Pierre. *Nietzsche y el círculo vicioso*. Buenos Aires: Terramar Ediciones, 2005.
- MACHADO, Roberto. *Zaratustra: tragédia nietzschiana*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2001.
- MARESCA, Silvio Juan. *Friedrich Nietzsche: verdad y tragédia*. Buenos Aires: Alianza Editorial, 1997.
- \_\_\_\_\_. *Nietzsche y La ilustración*. Buenos Aires: Alianza Editorial, 2004.
- MARTON, Scarlett. *Nietzsche, a transvaloração dos valores*. São Paulo: Moderna, 1993.
- \_\_\_\_\_. *Nietzsche – das forças cósmicas aos valores humanos*. Minas Gerais: UFMG, 2000.
- \_\_\_\_\_. *Nietzsche: uma filosofia a marteladas*. São Paulo: Brasiliense, 1999.
- \_\_\_\_\_. *O eterno retorno do mesmo - tese cosmológica ou imperativo ético?*. In: Christoph Turcke. (Org.). *Nietzsche: uma provocação*. Porto Alegre: Editora da Universidade, 1994, v. , p. 11-32.
- \_\_\_\_\_. (org.) *Nietzsche pensador mediterrâneo: a recepção italiana*. São Paulo: Discurso Editorial, 2007.
- MARTYNIUK, Cláudio. *Museo del nihilista*. Buenos Aires: Prometeo Libros, 2006.

- MELO, Eduardo Rezende. Nietzsche e a justiça. São Paulo: Perspectiva, 2004.
- MONIZ, Luiz Claudio. *Mito e música em Wagner e Nietzsche*. São Paulo: Madras, 2007.
- NABAIS, Nuno. *Metafísica do Trágico: Estudos sobre Nietzsche*. Lisboa: Relógio D'Água Editores, 1997.
- NEHAMAS, Alexander. *Nietzsche: life as literature*. Harvard: Harvard University Press, 2002.
- NIETZSCHE, Friedrich. *A gaia ciência*. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.
- \_\_\_\_\_. *A genealogia da moral*. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.
- \_\_\_\_\_. *A origem da tragédia*. Lisboa: Guimarães Editores, 2000.
- \_\_\_\_\_. *A Vontade de Poder*. Rio de Janeiro: Contraponto, 2008.
- \_\_\_\_\_. *Além do Bem e do Mal*. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.
- \_\_\_\_\_. *Assim falou Zaratustra*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2007.
- \_\_\_\_\_. *Aurora*. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.
- \_\_\_\_\_. *Escritos sobre Política*. Rio de Janeiro: PUC-RIO, 2007. 2 volumes.
- \_\_\_\_\_. *Fragmentos do espólio*. Brasília: Editora UNB, 2004.
- \_\_\_\_\_. *Fragmentos finais*. Brasília: Editora UNB, 2007.
- \_\_\_\_\_. *La voluntad de poder*. Buenos Aires: Biblioteca EDAF, 2007.
- \_\_\_\_\_. *Mi hermana y Yo*. Buenos Aires: CS Ediciones, 2007.
- \_\_\_\_\_. *Notas de Tautenburg para Lou Von Salomé: fragmentos póstumos*. Madrid: Biblioteca Nueva, 2003.
- \_\_\_\_\_. *O Crepúsculo dos Ídolos*. São Paulo: Companhia das Letras, 2006
- \_\_\_\_\_. *Sämtliche Werke: Kritische Studienausgabe in 15 Bänden*. Org. Giorgio Colli und Mazzino Montinari. Berlin: de Gruyter, 1999.
- \_\_\_\_\_. *Sobre verdade e mentira no sentido extramoral*. São Paulo: Hedra, 2008.
- OLIVEIRA, Luizir de. *Sêneca: uma vida dedicada à filosofia*. São Paulo: Paulus, 2010.

PLATÃO. *Diálogos: Fedro, Cartas, O Primeiro Alcibíades*. Belém: EDUFPA, 2007.

\_\_\_\_\_. *Diálogos: O Banquete, Apologia de Sócrates*. Belém: EDUFPA, 2001.

PECORARO, Rossano. *Nihilismo e (Pós)Modernidade*. Introdução ao “pensamento fraco” de Gianni Vattimo. Rio de Janeiro: Ed. PUC-Rio: São Paulo: Loyola, 2005.

\_\_\_\_\_. (org) *Os Filósofos Clássicos da Filosofia: v. III: de Ortega y Gasset a Vattimo*. Petrópolis: Vozes, 2009.

PIRARD, Eduardo Carrasco. *Para leer Así habló Zaratustra de F. Nietzsche*. Santiago: Editorial Universitaria, 2002.

REALE, Giovanni. *História da Filosofia: Antiguidade e Idade Média / Giovanni Reale, Dario Antiseri*. São Paulo: Paulos, 1990.

\_\_\_\_\_. *Para uma nova interpretação de Platão*. São Paulo: Loyola, 1997.

RÍOS, Rubén. *Friedrich Nietzsche y la vigencia del nihilismo*. Buenos Aires: Campo de Ideas, 2005.

SÍMMEL, Georg. *Schopenhauer y Nietzsche*. Buenos Aires: Prometeo Libros, 2006.

SWANTON, Christine. *Virtue Ethics: a pluralistic view*. Oxford: Oxford University Press, 2005.

SOLLERS, Philippe. *Uma vida divina*. Buenos Aires: El Cuenco de Plata, 2007.

SUAREZ, Rosana. *Nietzsche comediante: a filosofia na ótica irreverente de Nietzsche*. Rio de Janeiro: 7Letras, 2007.

TAHA, Abir. *Nietzsche o profeta do nazismo: o culto do super-homem*. São Paulo: Madras, 2007.

TURGENIEV, I.S. *Pais e Filhos*. Belo Horizonte: Editora Itatiaia, 2004.

VATTIMO, Gianni. *Dialogos con Nietzsche*. Barcelona: Gedisa editorial, 1999.

\_\_\_\_\_. *El sujeto y la máscara. Nietzsche y el problema de la liberación*. Barcelona: Ediciones Península, 2003.

\_\_\_\_\_. *Introdução a Nietzsche*. Lisboa: Editorial Presença, 1990.

\_\_\_\_\_. *Las aventuras de La diferencia: pensar después de Nietzsche y Heidegger*. Barcelona: Ediciones Península, 2002.

\_\_\_\_\_. *No ser Dios*. Buenos Aires: Paidós, 2008.

\_\_\_\_\_. *O Fim da Modernidade: niilismo e hermenêutica na cultura pós-moderna*. São Paulo: Martins Fontes, 1996.

VALESI, Esteban. *Friedrich Nietzsche: La mascara de Dionisos*. Buenos Aires: Ediciones Lea libros, 2007.

VOLPI, Franco. *El Nihilismo*. Buenos Aires: Biblios, 2005.