



O ETERNO RETORNO E O NIILISMO EM FRIEDRICH NIETZSCHE

Robson Gonçalves da Luz¹

Rogério Miranda de Almeida²

RESUMO: O objetivo destas reflexões é o de analisar o eterno retorno e as suas consequências para o não menos importante conceito do niilismo no pensamento de Friedrich Nietzsche (1844–1900). Com efeito, estes dois conceitos estão essencialmente ligados entre si, pois o eterno retorno de todas as coisas pressupõe que estas mesmas coisas estão sendo continuamente aniquiladas, reconstruídas, revaloradas e reinterpretadas. Por isto, faz-se também necessário ressaltar o jogo contínuo das forças que estão na base mesma da destruição e da reconstrução dos valores. São as próprias forças que, no seu eterno conflito, estão sendo constantemente superadas umas pelas outras e, portanto, suscitando novos valores que ocupam os lugares dos antigos valores que já não mais vigoram. Efetivamente, para que sobrevenham novos valores, os antigos valores devem ser destruídos, abolidos e, literalmente, *aniquilados*. Trata-se, pois, de um eterno retorno do mesmo, mas dito, denominado, interpretado e simbolizado de maneira diferente. Mas isto só é possível, na perspectiva de Nietzsche, porque o próprio mundo, a própria realidade e o próprio ser se apresentam como uma arena de forças e de relações de forças que estão constantemente lutando umas contra as outras, e cooperando umas com as outras, num processo infinito de superação e recriação.

PALAVRAS-CHAVE: Nietzsche; Eterno retorno; Niilismo; Forças; Paradoxo.

Convém antes de tudo ter presente que os conceitos de *eterno retorno* e *niilismo* estão essencialmente ligados entre si, pois os diferentes valores estão continuamente sendo transformados, renomeados, reditos, relidos e reinterpretados de maneira diferente. Em outros termos, é o mesmo que retorna, mas com outra roupagem, outra camuflagem, outra forma, outra modalidade e, portanto, outra essência. O fato mesmo de as coisas

¹ Bacharel em filosofia pela Faculdade São Basílio Magno (FASBAM). Este artigo foi elaborado a partir da monografia (TCC) orientada pelo Prof. Dr. Rogério Miranda de Almeida. E-mail: robsondaluz543@gmail.com

² Doutor em filosofia pela Universidade de Metz, França, doutor em teologia pela Universidade de Estrasburgo, França, professor de filosofia na Faculdade São Basílio Magno (FASBAM) e de teologia sistemática no Claretiano – Centro Universitário. E-mail: r.mirandaalmeida@gmail.com

retornarem diferentemente já aponta para uma constante destruição e construção de novos valores ou, mais exatamente, de novas forças que superam as antigas forças e, conseqüentemente, geram, criam novos valores. Efetivamente, para que surjam outros valores, os antigos valores têm de ser destruídos ou, literalmente, *aniquilados*, pois somente assim os novos valores poderão colocar-se nos seus lugares. Ora, na perspectiva de Nietzsche, as forças responsáveis pela destruição e reconstrução dos valores estão constantemente lutando umas contra as outras e, também, cooperando umas com as outras num processo de superação e recriação que nunca cessa de terminar, porque nunca cessa de recomeçar.

Pela noção de valor Nietzsche entende tudo aquilo que o homem produz em termos de arte, de religião, de linguagem, de moral e de relações sociais. Daí poder-se dizer que, para o pensador do eterno retorno, o que está em jogo não são os valores enquanto tais, mas as forças que subjazem a estes valores. De fato, na concepção básica de Nietzsche, existem forças que afirmam a vida e, portanto, que constroem, edificam e recriam e, inversamente, forças que negam a vida e, conseqüentemente, destroem, rebaixam e aniquilam tudo aquilo que é pujante, fértil e afirmativo. Esta dinâmica de forças e de relações de forças, Nietzsche a designa pela expressão *vontade de potência*. Dito de maneira mais precisa, a vontade de potência determina as forças e é por elas determinada, pois se trata aqui de um movimento dialético e, melhor ainda, de um entrelaçamento de potência em que, por assim dizer, a pluralidade retroage sobre a sua própria impulsão básica gerando, assim, novos desdobramentos e um novo desenrolar da potência. Em outros termos, as forças estão perpetuamente se influenciando de maneira recíproca, mútua, simultânea e dialética. E é neste sentido que se pode dizer que as forças são expressões mesmas deste ímpeto fundamental, ou desta impulsão essencial, que, para Nietzsche não cessa de se expandir, de se dilatar, de dominar, de se saciar e de querer mais. Convém também ressaltar, como uma consequência ineludível, que a vontade de potência não tem um fim último nem um objeto específico, pois, do contrário, ela não seria *vontade de potência*. O que quer, pois, a vontade de potência? Para Nietzsche, ela quer a potência, ou seja, um eterno e sempre recomeçado senhorio e domínio sobre todas as coisas. Sendo assim, ela jamais se satisfaz, jamais se sacia, jamais se dá por acabada, ou apaziguada. Deve-se, no entanto, lembrar que a vontade de potência é ambígua, na medida em que ela pode ser uma vontade que constrói e uma vontade que destrói, uma vontade de vida e uma vontade morte, uma vontade que afirma e uma vontade que nega. Pois ela pode também, paradoxalmente, querer o nada. De fato, como declara Nietzsche

ao iniciar e ao encerrar a Terceira Dissertação da *Genealogia da moral*: o homem prefere antes querer o nada do que nada querer.

Ora, das considerações que acabamos de tecer, é-se forçado a concluir que não se pode pensar o eterno retorno sem o niilismo e, tampouco, sem a vontade potência. Todavia, dados os limites formais deste estudo, a nossa ênfase se concentrará sobre o eterno retorno e o niilismo. Vejamos, pois, primeiramente, em que consiste o eterno retorno sob a pena de Nietzsche.

1. O eterno retorno: um pensamento abissal

O texto clássico em que Nietzsche enuncia pela primeira vez, e de maneira pública, a doutrina do eterno retorno se encontra na *Gaia ciência*, parágrafo 341, cujo título é “O mais pesado dos pesos”. A *Gaia ciência* foi publicada em 1882. No parágrafo em questão, o filósofo não menciona explicitamente a expressão *eterno retorno*, mas a ideia de que todas as coisas se repetem já se encontra aqui de maneira clara e enfática. Vejamos então o que diz o filósofo:

— Que sucederia se, um dia ou uma noite, um demônio resvalasse furtivamente pela tua mais erma solidão e te dissesse: “Esta vida que vives agora e que já viveste, deverás vivê-la mais uma vez e inumeráveis vezes ainda; e não haverá nada de novo nela, mas cada dor e cada prazer, cada pensamento e cada suspiro e tudo que existe de indizivelmente pequeno e grande na tua vida deverá retornar a ti, e tudo na mesma ordem e na mesma sequência — como também esta aranha e este luar por entre as árvores, e igualmente este momento e eu mesmo. A eterna ampulheta da existência, que não cessa de virar sobre si mesma — e tu com ela, ínfimo grão de pó”. — Não te lançarias ao chão e rangerias os dentes e amaldiçoarias o demônio que te falasse assim? Ou viveste alguma vez um instante descomunal, em que lhe responderias: “Tu és um deus, e nunca ouvi nada mais divino”? Se este pensamento adquirisse poder sobre ti, assim como tu és, ele te transformaria e talvez te triturasse; a pergunta diante de tudo e de cada coisa: “Quero isto ainda uma vez e ainda inúmeras vezes?” pesaria como o mais pesado dos pesos sobre teu agir! Ou então, como terias de ficar de bem contigo mesmo e com a vida, para não *desejar nada mais* do que essa última, eterna confirmação e chancela?³

É curioso notar a ênfase colocada nesta descrição sobre a possibilidade de este pensamento transformar completamente o indivíduo a ponto de ele jamais poder esquecer desta visão, ou desta revelação. Nietzsche deixa, de fato, pressupor que uma tal visão jamais poderá passar despercebida. Mas, supondo-se que o indivíduo dela se esqueça?

³ NIETZSCHE, Friedrich. *A gaia ciência*. São Paulo: Companhia das Letras, 2001, par. 341. Tomamos a liberdade de modificar levemente a tradução. Ademais, que fique claro desde o presente: todas as palavras em itálicos nas citações que fazemos de Nietzsche são provenientes do próprio autor.

Com efeito, Pierre Klossowski chega a perguntar-se pela função do esquecimento nesta revelação. Paradoxalmente, diz o estudioso, o esquecimento poderia ser a fonte e, ao mesmo tempo, a condição indispensável para que o eterno retorno se revele, de sorte que ele poderia transformar “*de uma só vez até mesmo a identidade* daquele a quem ele se revela”.⁴ Melhor ainda, o esquecimento, na visão de Klossowski, pode recobrir o eterno devir e a absorção de todas as identidades no ser. É como se houvesse embutida nesta passagem uma antinomia implícita àquilo que fora vivenciado pelo próprio Nietzsche entre o conteúdo revelado e o ensinamento deste conteúdo; conteúdo este que se dá como uma doutrina ética. Este ensinamento, segundo Klossowski, se dá desta maneira: “Comporte-se como se tu devesse reviver inúmeras vezes e queira reviver inúmeras vezes — pois, de uma maneira ou de outra, ser-te-á preciso reviver e recomeçar”.⁵ Ademais, nesta passagem, Nietzsche faz questão de acentuar que não somente os fenômenos da natureza, mas também tudo aquilo que toca ao ser humano se repete, a saber: “cada dor e cada prazer, cada pensamento e cada suspiro e tudo que existe de indizivelmente pequeno e grande na tua vida”. Melhor ainda, diz o filósofo, “tudo deverá retornar a ti, e tudo na mesma ordem e na mesma sequência”. É evidente aqui que os detalhes mais ínfimos da natureza e da vida quotidiana se repetem infinitamente, porquanto, enfatiza Nietzsche: “A eterna ampulheta da existência, que não cessa de virar sobre si mesma — e tu com ela, ínfimo grão de pó”.

Rogério Miranda de Almeida chama a atenção para o fato de que nos causa estranheza lermos este texto publicado em 1882 e, ao mesmo tempo, constatarmos o silêncio e o mistério com os quais Nietzsche havia envolvido a sua grande descoberta até aquela data. Com efeito, Almeida evoca uma carta que o filósofo havia enviado ao seu amigo Peter Gast, em 14 de agosto de 1881, onde ele confessava que novas e inquietantes ideias vinham povoando o seu pensamento e o seu espírito, mas que ele preferia mantê-las em silêncio. Diz a missiva:

O sol de agosto está sobre nós, o ano foge, sobre as montanhas e nos bosques reinam um silêncio e uma paz indizíveis. Pensamentos surgiram no meu horizonte como eu nunca antes havia visto. Mas não falarei nada, procurarei manter-me numa calma impassível. Deverei, sem dúvida, viver *alguns* anos.⁶

⁴ KLOSSOWSKI, Pierre. *Esquecimento e anamnésia na experiência vivida do eterno retorno do mesmo*. In: *Por que Nietzsche?* Rio de Janeiro: Achiamé, s/d. p. 31. Grifos do autor.

⁵ *Ibid.*

⁶ In: ALMEIDA, Rogério Miranda de. *Nietzsche e Freud: Eterno retorno e compulsão à repetição*. São Paulo: Loyola, 205, p. 19-20.

Portanto, a pergunta que insistentemente continua a se impor é a de saber por que Nietzsche guardou a sua descoberta sob um silêncio tão *profundo*. O certo é que, depois da publicação da *Gaia ciência*, Nietzsche retoma a doutrina do eterno retorno em *Assim falou Zaratustra*. É neste livro, publicado entre 1883-1885, que o filósofo assinala um lugar privilegiado à sua doutrina. E ele a insere na Parte III da obra. Todavia, observa Almeida, na linha de Eugen Fink, Nietzsche prepara essa revelação com tanta cerimônia e com tantos rodeios que o leitor termina por se cansar. Efetivamente, é somente na terceira parte e, mais exatamente, na seção intitulada “Da visão e do enigma”, que Zaratustra decide narrar a um grupo de marujos sentados ao seu redor a descoberta que ele retinha como a maior de todas. Esta descoberta, no entanto, é anunciada quase sob a forma de um monólogo, ou de uma conversa de Zaratustra consigo mesmo.⁷ Mas como se desenrola a narrativa do profeta do eterno retorno? Convém antes de tudo notar que esta narrativa obedece a um ritmo e a um desenvolvimento ascendentes. Esta é a razão pela qual vimo-nos na necessidade de reproduzi-la quase que integralmente. Interessante também é notar que Zaratustra descreve minuciosamente o ambiente e as circunstâncias de sua descoberta. Tratava-se, diz o profeta do eterno retorno, de um crepúsculo inquietante, de cor cadavérica, no qual ele subia uma montanha através de uma senda íngreme e pedregosa, resistente e solitária. Zaratustra carregava sobre os ombros um anão, o símbolo do peso, da gravidade. Desafiando, pois, o espírito de gravidade, Zaratustra avançava teimosamente o pé cansado pelos obstáculos do caminho. Pois ele tinha como objetivo subir, e cada vez mais subir. Ele próprio dizia de si para si: “Oh, Zaratustra, tu que te arvoras em pedra da sabedoria, te lançaste demasiadamente para o alto. Mas é necessário que toda pedra lançada para o alto torne outra vez a cair”. Foi neste momento que Zaratustra, ao lançar o anão por terra, exclamou:

“Alto, anão!”, falei eu. “Ou eu ou tu! Mas eu sou o mais forte de nós dois — tu não conheces meu pensamento abissal! *Esse* — tu não poderias carregar!”

Então aconteceu que eu me tornei leve: pois o anão saltou-me do ombro, o curioso! E agachou-se sobre uma pedra diante de mim. Mas havia um portal, precisamente ali onde fizemos alto.

“Vê este portal, anão!”, continuei a falar: “ele tem duas faces. Dois caminhos se juntam aqui: ninguém ainda os seguiu até o fim.

Este longo corredor para trás: ele dura uma eternidade. E aquele longo corredor para diante — é uma outra eternidade.

Eles se contradizem, esses caminhos; eles se chocam frontalmente: e aqui neste portal é onde eles se juntam. O nome do portal está escrito ali em cima: ‘Instante’.

⁷ Cf. *Ibid.*, p. 20.

Mas se alguém seguisse adiante por um deles — e cada vez mais adiante e cada vez mais longe: acreditas, anão, que esses caminhos se contradizem eternamente?”

“Tudo o que é reto mente”, murmurou desdenhosamente o anão. “Toda verdade é curva, o próprio tempo é um círculo.”

“Tu, espírito do peso!”, falei irado, “não tornes tudo tão leve para ti! Ou eu te deixo agachado aí onde estás agachado, pé coxo — e olha que eu te trouxe *bem alto!*”

Vê, continuei a falar, vê este instante! Deste portal Instante corre um longo, eterno corredor *para trás*: atrás de nós há uma eternidade.

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

E não estão tão firmemente amarradas todas as coisas, que este Instante puxa atrás de si *todas* as coisas vindouras? *E assim* — a si próprio também?

Pois, de todas as coisas, aquilo que *pode* correr: também por este longo corredor *para diante* — *é preciso* que corra uma vez ainda! —

E esta lenta aranha, que rasteja ao luar, e este próprio luar, e eu e tu no portal, cochichando juntos, cochichando de coisas eternas — não é preciso que todos nós já tenhamos estado aí?

— e que retornemos e que percorramos aquele outro corredor, para diante, à nossa frente, esse longo, arrepiante corredor — não é preciso que retornemos eternamente?—”⁸

Segundo Eugen Fink, a terceira parte de *Zaratustra*, onde se encontra essa narrativa da intuição do eterno retorno, é o núcleo, a parte central ou o ápice de toda a obra. Com efeito, tudo se desenrola da seguinte maneira: há primeiramente o anúncio do *além-do-homem* a uma multidão reunida na praça do mercado; em seguida, Zaratustra ensina aos seus discípulos a *morte de Deus* e a *vontade de potência*. Depois de todas essas peregrinações e desses ensinamentos, Zaratustra, em viagem para a sua caverna na montanha, embarca em um navio onde, sentado diante de um grupo de marujos, ele revela a visão inquietante, *abissal*, que tivera.⁹ A partir dessa ascensão ou progressão que se faz entre as três primeiras partes de *Zaratustra*, Fink chega à seguinte conclusão: há uma singular relação de fundamento entre as quatro ideias principais de Nietzsche. O *além-do-homem* se fundamentaria, segundo a sua possibilidade, na *morte de Deus*; já a *morte de Deus* se basearia na intuição da *vontade de potência*; esta última se fundamentaria no *eterno retorno* ou, em outros termos, no curso do tempo.¹⁰

Mas, afinal de contas, haveria outra explicação para o eterno retorno em Nietzsche, além dessas visões extáticas, sob a forma de uma revelação, conforme as narrativas que reproduzimos acima? Na verdade, o filósofo apela não somente para a intuição extática,

⁸ NIETZSCHE, Friedrich. *Assim falou Zaratustra*, III, *Da visão e do enigma*, § 2. In: *Obras incompletas*. São Paulo: Abril Cultural, 1978, p. 243-244.

⁹ Cf. FINK, Eugen. *A filosofia de Nietzsche*. Lisboa: Presença, s/d., p. 89.

¹⁰ Cf. *Ibid.*, p. 90.

mas também para uma elucidação de caráter cosmológico ou físico. É o que podemos constatar, por exemplo, quando ele analisa a questão do eterno retorno e do tempo nas suas relações essenciais com as forças e as relações de forças.

2. O eterno retorno, as forças e suas combinações

Com efeito, numa série de reflexões sobre o eterno retorno, onde Nietzsche critica também a concepção teleológica do mecanicismo, ele parte do pressuposto de que a força é finita, mas o tempo é infinito. É o próprio filósofo quem afirma: “A medida da força é *determinada*, não é nada de ‘infinito’; guardemo-nos de tais desvios do conceito! O tempo, sim, em que o todo exerce a sua força, é infinito, isto é, a força é eternamente igual e eternamente ativa.”¹¹ Sendo, pois, a força finita, determinada, e o tempo infinito, Nietzsche é obrigado a chegar a esta ponderação: “Até este instante já transcorreu uma infinidade, isto é, é necessário que todos desenvolvimentos possíveis já *tenham estado aí*.”¹² De fato, se o tempo é infinito, mas as forças finitas, por mais combinações que estas forças já tenham exercido umas com as outras, deve ter havido, uma vez ou outra, a mesma combinação de forças. Seria, pois, impossível que não ocorressem as mesmas combinações num tempo infinito. Assim também sucede com este instante no qual nos encontramos: ele só pode ser uma repetição, uma repetição do que o gerou e uma repetição que dele nascerá, tanto para a frente quanto para trás. Donde a conclusão do filósofo:

Tudo esteve aí inúmeras vezes, na medida em que a situação global de todas as forças sempre retorna. Se alguma vez, *sem levar isso em conta*, algo igual esteve aí, é inteiramente indemonstrável. Parece que a situação global forma as *propriedades* de modo novo, até nas mínimas coisas, de modo que duas situações globais diferentes não poder ter nada de igual. Se em *uma* situação global pode haver algo de igual, por exemplo, *duas folhas*? Duvido: isso pressuporia que tiveram uma gênese absolutamente igual, e com isso teríamos de *admitir* que, *até em toda a eternidade para trás*, subsistiu algo de igual, a despeito de todas as alterações de situações globais e de toda criação de novas propriedade — uma admissão impossível!¹³

Essas análises se prolongam no mesmo contexto das reflexões sobre o eterno retorno, onde Nietzsche, por assim dizer, não somente amplia, mas também aprofunda e enfatiza

¹¹ NIETZSCHE, Friedrich. *In: Obras incompletas, op. cit.*, p. 387.

¹² *Ibid.*

¹³ *Ibid.*

o caráter infinito do tempo e a determinação, ou o limite, da força. Em outras palavras, todas as possibilidades na ordem e nas relações de forças já foram esgotadas, pois, se elas não o tivessem sido, diz Nietzsche, não teria passado ainda nenhuma infinidade. Daí poder ele também ajuntar: “Justamente porque isto *tem de ser*, não há mais nenhuma possibilidade nova e é necessário que tudo já tenha estado aí, inúmeras vezes.”¹⁴

São, portanto, evidentes as conclusões que daí se podem tirar. Primeiramente, a impossibilidade de que um equilíbrio de forças já tivesse sido alguma vez alcançado. Supondo-se que este equilíbrio tivesse sido atingido, ele estaria ainda durando e, no entanto, não é isto que se pode verificar. O que vemos é uma constante transformação e uma contínua repetição, mas na diferença. Por conseguinte, entre as infinitas possibilidades de que algo ocorra agora como já ocorrera no passado, pode-se constatar pelo estado atual das coisas. Isto quer dizer que, entre as infinitas possibilidades, tem de ter-se dado um caso, um fato ou um instante idêntico ao que presenciamos agora, pois até o momento já passou uma infinidade e, portanto, as mesmas combinações de forças – que são finitas – já deveram repetir-se infinitas vezes. Tudo isto levou Nietzsche à seguinte conclusão:

A cessação das forças, seu equilíbrio, é um caso pensável: mas não ocorreu, conseqüentemente, o número das possibilidades é maior que o das efetividades. — Que nada de igual retorne, não poderia ser explicado pelo acaso, mas somente por uma intencionalidade posta na essência da força: pois, pressuposta uma descomunal massa de casos, o alcance casual do *mesmo lance de dados* é mais verossímil que a absoluta nunca-igualdade.¹⁵

Chama-nos a atenção a presença da metáfora do jogo de dados na concepção nietzschiana do eterno retorno. Um lance de dados sempre condiciona o próximo lance, mas nunca sabemos exatamente como os dados irão cair em seguida. É, porém, possível que a mesma combinação se dê como antes, mas isto somente o acaso poderá dizer. De qualquer modo, visto que os dados já fizeram infinitas combinações, uma vez ou outra as mesmas combinações podem repetir-se, mas não de acordo com uma necessidade ou seguindo um ciclo cujo movimento se pudesse prever. De fato, segundo Gilles Deleuze, o eterno retorno não é um ciclo, ele tampouco supõe o Um, o Mesmo, o Igual ou o equilíbrio. Assim, ele não é um retorno do Todo, não é um retorno do Mesmo nem um retorno ao Mesmo. Conseqüentemente, observa o estudioso francês, o eterno retorno “não

¹⁴ *Ibid.*

¹⁵ *Ibid.*, p. 388.

tem nada em comum com o pensamento de um ciclo que faz tudo voltar, que repassa por uma posição de equilíbrio, que reconduz o Todo ao Um, e que volta ao Mesmo.”¹⁶ Efetivamente, o que Nietzsche realmente considera nesse universo de forças que se repetem são as combinações fortuitas, os acasos, as relações e as superações que estas mesmas forças estão constantemente exercendo umas sobre as outras. Em outros termos, elas estão continuamente se condicionando, se superando e se repetindo, mas, como diz Rogério Miranda de Almeida, *na diferença e no querer-mais*. Isto quer dizer que as forças que eternamente se repetem e eternamente se transformam não obedecem a uma finalidade, ou a uma intencionalidade. A visão que pretendesse colocar uma finalidade no universo de forças de Nietzsche iria justamente de encontro àquilo que diz o filósofo: não há uma teleologia no mundo das forças, não há uma meta, um alvo ou uma finalidade que se devesse alcançar de modo determinado, ou pré-determinado, à maneira de um círculo que se desenvolvesse a partir do caos. O que verdadeiramente existe no universo nietzschiano é um constante entrelaçar-se de forças que, na sua dinâmica e nas suas relações essenciais, não cessam de se superar e, conseqüentemente, de criar novas interpretações e novas tábuas de valores. É nisto, de fato, que se manifesta a ambiguidade do niilismo: não há um destruir para depois construir; o que realmente existe é uma destruição e uma construção simultâneas, concomitantes, tautócronas. Mas se as coisas se apresentam assim, ou seja, se o mundo é para Nietzsche um perpétuo *repetir-se, aniquilar-se e transformar-se*, em que consiste o niilismo para o autor de *Zaratustra*?

3. O niilismo e suas ambiguidades fundamentais

Na perspectiva de Rogério Miranda de Almeida, a questão do niilismo já se encontra nos primeiros escritos de Nietzsche, embora não de maneira explícita, pois ele só aparecerá claramente no contexto das análises que o filósofo fará, no seu terceiro e último período, em torno da *vontade de potência* e do *eterno retorno*.¹⁷ Ainda de acordo com Almeida, o termo “niilismo” só aparecerá mais frequentemente a partir de 1885. No entanto, num fragmento póstumo de verão de 1880, este termo já se fazia presente sob a forma de um adjetivo substantivado. Ele surgirá também, como substantivo, num

¹⁶ DELEUZE, Gilles. *Sobre a vontade de potência e o eterno retorno*. In *Por que Nietzsche?*, *Op. cit.*, p. 26.

¹⁷ Cf. ALMEIDA, Rogério Miranda de. *Nietzsche e o paradoxo*. São Paulo: Loyola, 2005, p. 55.

manuscrito de 1881 relacionado com o parágrafo 21 da *Gaia ciência*.¹⁸ Nos escritos do primeiro período, que Almeida denomina “os escritos trágicos”, o niilismo é analisado, com outros nomes, nas reflexões que Nietzsche desenvolve em torno do trágico, da arte e da cultura em geral. Mas o que é o niilismo?

Num fragmento póstumo do outono de 1887, Nietzsche define o niilismo nestes termos: “*Niilismo*: falta o alvo, falta a resposta ao ‘por quê?’; o que significa niilismo? — *que os valores mais altamente colocados se desvalorizam*”.¹⁹ Para o autor de *Nietzsche e o paradoxo*, o niilismo se manifesta como um movimento que não se deixa reduzir nem a um estado psicológico, nem a um fenômeno histórico determinado, nem tampouco a uma forma precisa, pois este movimento é inerente à própria história do Ocidente, que ele afeta e continuamente transforma em novos valores, novas formas, novas interpretações, novas apreciações e novas tábuas da moral. Citando o que fala Heidegger em *A palavra de Nietzsche “Deus está morto”*, Almeida enfatiza:

O niilismo é um movimento historial e não a opinião de uma doutrina de tal ou tal pessoa. O niilismo move a história segundo um processo fundamental apenas identificado no destino dos povos ocidentais. Portanto, o niilismo não é somente um fenômeno histórico entre outros, nem tampouco uma corrente espiritual que, no interior da história do Ocidente, teria também acontecido ao lado do cristianismo, do humanismo e da ilustração.²⁰

Segundo o próprio Nietzsche, existe um niilismo ativo e um niilismo passivo. O primeiro se exprime como um sinal da potência intensificada do espírito que prospera, se desenvolve, cresce, ataca, destrói e apresenta novos alvos, novas metas e novas criações. Já o niilismo passivo é aquele que está esgotado, que está cansado e que, portanto, cessou de atacar, de construir, de produzir novas ideias e novos valores; é aquele que não mais consegue edificar novas tábuas e para o qual nada mais vale a pena. Um exemplo típico deste tipo de niilismo (o passivo) é aquele do *último homem*, que se encontra no Prólogo de *Zaratustra*, parágrafo 5. À diferença do *homem que quer morrer*, ou seja, daquele que quer a sua própria destruição, ou superação, para que surja o *além-do-homem* (*Zaratustra*, Prólogo, 4), o *último homem* não tem mais força, não tem mais querer nem mesmo para a morte, pois ele está desiludido de tudo. Ele se pergunta: “O que é o amor? O que é a

¹⁸ Cf. *Ibid.*, p. 55-56, n. 75.

¹⁹ In: *Ibid.*, p. 56.

²⁰ In: *Ibid.*

criação? O que é o desejo? O que é uma estrela?”, e ele pisca o olho com fadiga e malícia. Este é, diz Nietzsche, o mais desprezível de todos os homens.²¹

Mas é na Primeira Parte de *Zaratustra* e, mais precisamente, no capítulo intitulado *Das três metamorfoses*, que se encontra de maneira ainda mais clara esses dois tipos de niilismo. Com relação ao niilismo passivo, Nietzsche emprega justamente a metáfora do camelo: “Muito de pesado há para o espírito, para o espírito forte, que suporta carga, em que reside o respeito: pelo pesado e pelo pesadíssimo reclama sua força. O que é pesado? assim pergunta o espírito de carga, assim ele se ajoelha igual ao camelo, e quer ser bem carregado”.²² Prossegue Nietzsche: “Todo esse pesadíssimo o espírito de carga toma sobre si: igual ao camelo, que carregado corre para o deserto, assim ele corre para seu deserto”.²³

No entanto, pode ocorrer aí uma metamorfose. É quando o espírito pesado, no qual habita o niilismo passivo, se revolta contra a sua própria submissão e se põe a fazer cair por terra todos aqueles valores considerados até então intocáveis. Esta é a razão pela qual Nietzsche se utiliza da metáfora do leão. Com efeito, diz o filósofo:

Mas no mais solitário deserto ocorre a segunda transmutação: em leão se torna aqui o espírito, liberdade quer ele conquistar, e ser senhor de seu próprio deserto. Seu último senhor ele procura aqui: quer tornar-se inimigo dele e de seu último deus, pela vitória quer lutar com o grande dragão.²⁴

É, pois, neste sentido que o niilismo ativo quer despedaçar os antigos valores que ele mesmo edificara. Ele se revolta, quebra, dilacera e faz tudo desmoronar. Todavia, existe ainda outra forma de niilismo, que não é nem totalmente passivo nem totalmente ativo. Trata-se daquele meio termo, que Almeida designa pela expressão de “entre-dois”. Compreende-se então por que Nietzsche se serve desta vez da metáfora da criança que, na sua visão, manifesta o vir-a-ser, ou a dinâmica da criação. É, segundo o filósofo, o espírito de inocência, que afirma, que brinca, que joga, que esquece, que destrói e constrói, que aniquila e reedifica, na afirmação e no querer-mais. Com efeito, declara Nietzsche:

Mas dizei, meus irmãos, de que ainda é capaz a criança, de que nem mesmo o leão foi capaz? Em que o leão rapinante tem ainda de se tornar em criança? Inocência é a criança, e esquecimento, um começar-de-novo, um jogo, uma

²¹ Cf. NIETZSCHE, Friedrich. *Assim falava Zaratustra*. Lisboa: Presença, 1976, Prólogo, § 5.

²² NIETZSCHE, Friedrich. *In: Obras incompletas, op. cit.*, p. 229.

²³ *Ibid.*

²⁴ *Ibid.*

roda rodando por si mesma, um primeiro movimento, um sagrado dizer-sim. Sim, para o jogo do criar, meus irmãos, é preciso um sagrado dizer-sim: *sua* vontade quer agora o espírito, *seu* mundo ganha para si o perdido do mundo. Três transmutações vos citei do espírito: como o espírito se tornou em camelo, e em leão o camelo, e o leão, por fim, em criança.²⁵

Portanto, o que caracteriza o niilismo na sua ambiguidade fundamental é o constante destruir e o constante construir, ou reconstruir, pois os valores estão continuamente retornando, mas transformados, ou remodelados, com outros nomes, outras máscaras, outros significados e outras interpretações. Assim também, ou talvez principalmente, acontece com os valores mais altamente colocados, tais como Deus, o outro mundo, a vida além da morte, etc. Para Nietzsche, estes valores estão fadados a desmoronarem, na medida em que a história da cultura é uma sempre repetida criação de novos valores. Mais exatamente, são os antigos valores que não mais têm a força de se impor, pois novas forças e, conseqüentemente, novos valores tomam o seu lugar e assim novas formas de cultura e de pensar passam a dominar. À medida, pois, que novas forças se impõem, outros valores também ressurgem até serem, por sua vez, novamente superados e recriados. É nisto também que consiste a ambiguidade radical ou o paradoxo essencial do niilismo: o fato de ele repetir-se, retornar, ou refazer-se constantemente.

4. O paradoxo do niilismo e do eterno retorno

Efetivamente, é sob o título: *Como o “verdadeiro mundo” acabou por se tornar em fábula: História de um erro*, que Nietzsche, no *Crepúsculo dos ídolos*, apresenta de forma resumida, densa e tensa o paradoxo que fundamentalmente marcou a história do niilismo e do eterno retorno. Vejamos, pois, como se desenvolve este texto:

1. O verdadeiro mundo, alcançável ao sábio, ao devoto, ao virtuoso — eles vivem nele, são ele.
(*Forma mais antiga da Ideia, relativamente esperta, singela, convincente. Transcrição da proposição: ‘eu, Platão, sou a verdade’.*)
2. O verdadeiro mundo, inalcançável por ora, mas prometido ao sábio, ao devoto, ao virtuoso (‘o pecador que faz penitência’).
(*Progresso da Ideia: ela se torna mais refinada, mas cativante, mais impalpável — ela vira mulher, ela se torna cristã...*)
3. O verdadeiro mundo, inalcançável, indemonstrável, imprometível, mas já ao ser pensado, um consolo, uma obrigação, um imperativo.
(*O velho sol ao fundo, mas através de neblina e sképsis: a Ideia tornada sublime, desbotada, nórdica, königsberguiana.*)
4. O verdadeiro mundo — inalcançável? Em todo caso, inalcançado. E como inalcançado também *desconhecido*. Conseqüentemente, também não

²⁵ *Ibid.*, p. 230.

consolador, redentor, obrigatório: a que poderia algo desconhecido nos obrigar?...

(Cinzenta manhã. Primeiro bocejo da razão. Canta o galo do positivismo.)

5. O ‘verdadeiro’ mundo — uma Ideia que não é útil para mais nada, que não é mais nem sequer obrigatória — uma Ideia que e tornou inútil, supérflua, *consequentemente*, uma Ideia refutada: expulsemos-la!

(Dia claro; café da manhã; retorno do bom sens e da serenidade; rubor de vergonha em Platão; alarido dos demônios em todos os espíritos livres.)

6. O verdadeiro mundo, nós o abolimos: que mundo resta? o aparente, talvez?... Mas não! *Com o verdadeiro mundo abolimos também o aparente!*

(Meio-dia; instante da mais curta sombra; fim do mais longo erro; ponto alto da humanidade; *INCIPIT ZARATHUSTRA*).²⁶

Note-se, em primeiro lugar, o paradoxo com o qual o filósofo *termina* este texto. Aliás, não foi sem propósito que colocamos o verbo “termina” em itálicos, porque, na verdade, Nietzsche não o conclui. Isto quer dizer que é o no momento mesmo em que a história do niilismo ocidental está para se fechar, ou para atingir o seu ápice, que uma nova história de valores recomeça. *INCIPIT ZARATHUSTRA*, ou seja, começa o *Zaratustra*. Isto nos transporta imediatamente para *A gaia ciência* e, mais exatamente, para o parágrafo 342, que fecha o Livro IV e que, significativamente, vem logo em seguida ao parágrafo 341, onde Nietzsche enunciara o *eterno retorno*. O parágrafo 342 tem como título: *Incipit tragoedia* (a tragédia começa) e ele será textualmente retomado no primeiro parágrafo do Prólogo de *Assim falava Zaratustra*. Convém, pois, salientar que Nietzsche *conclui* o parágrafo 342 da *Gaia ciência* dizendo: “Abençoa o cálice que quer transbordar, para que dele flua a água dourada e carregue a toda parte o brilho do teu enlevo! Olha! Este cálice quer novamente ficar vazio, e Zaratustra quer novamente ser homem. — Assim começou o declínio de Zaratustra”.²⁷

Como se pode constatar, o parágrafo 342 *termina* anunciando o declínio de Zaratustra, enquanto que no texto de que acima nos ocupamos — *Como o “verdadeiro mundo” acabou por se tornar em fábula: História de um erro* —, Zaratustra começa justamente a sua reavaliação dos valores: *INCIPIT ZARATHUSTRA*. Na verdade, não se trata simplesmente de um começo, mas de um recomeço. Aliás, o próprio declínio de Zaratustra, tal como ele é antecipado no parágrafo 342 da *Gaia ciência*, aponta na verdade para a sua descida e, mais precisamente, para a longa jornada que ele irá empreender. É, de fato, aqui que começa a contínua criação, destruição e reconstrução dos valores que o “moralista” persa — para usar a terminologia de Nietzsche — irá desenvolver.

²⁶ *Ibid.*, p. 332-333.

²⁷ NIETZSCHE, Friedrich. *A gaia ciência, op. cit.*, § 342.

No texto do *Crepúsculo dos ídolos*, temos, juntamente com o começo de Zaratustra, a rica metáfora: “Meio-dia; instante da mais curta sombra”. Esta metáfora se encontra na tradição mitológica, com Hesíodo, e na tradição filosófica, com Hegel. Para Hegel também, meio-dia é o momento da mais curta sombra, enquanto que meia-noite é o momento da mais curta luz. Em ambos os casos, porém, tudo está preparado para novas transformações e novas recriações, pois é no instante mesmo da mais curta luz e da mais curta sombra que outras metamorfoses se põem em marcha. É também neste exato momento que tudo está pronto para recomeçar. Dado, pois, que as forças estão essencialmente entrelaçadas umas nas outras, os valores que elas suscitam estão também incluídos uns nos outros, de sorte que são as mesmas coisas que retornam, mas adornadas com uma nova roupagem e uma nova linguagem. Neste sentido, não existe um começo absoluto nem um fim absoluto. O que existe é uma contínua transformação ou, para usar a expressão de Rogério Miranda de Almeida, um contínuo *entre-deois* que não cessa de terminar e de recomeçar. Pois os valores, assim como as forças, estão constantemente se superando e, ao mesmo tempo, se incluindo uns nos outros, ou uns pelos outros. Esta é a razão pela qual é lícito repetir e enfatizar: em Nietzsche, não existe uma finalidade – ou, pelo menos, uma finalidade absoluta –, nem tampouco um começo absoluto. Elucidativo a este respeito é o texto do *Crepúsculo dos ídolos* que mais acima reproduzimos.

É curioso o fato de que, antes de “terminar” a *História de um erro*, no parágrafo 6, o filósofo afirma: “O verdadeiro mundo, nós o abolimos: que mundo resta? o aparente, talvez?... Mas não! *Com o verdadeiro mundo abolimos também o aparente!*” A este propósito, Rogério Miranda de Almeida observa, em *Nietzsche e o paradoxo*, que já num dos fragmentos póstumos que preludiavam *O nascimento da tragédia*, encontramos uma afirmação que, em mais de um aspecto, lembra esta outra que se encontra no *Crepúsculo dos ídolos*. Trata-se de um fragmento de fim de 1870 – abril de 1871. Neste fragmento, Nietzsche havia declarado: “Minha filosofia, *platonismo invertido*: quanto mais longe do ente verdadeiro, mais puro, mais belo, melhor será. A vida na aparência como meta”.²⁸ Segundo Almeida, o primado da aparência levou mais de estudioso de Nietzsche a apontar para o risco em que incorria o próprio filósofo, qual seja, o de “ontologizar” a aparência e, assim, restabelecer aquela oposição que ele tanto combatia. Mas em que consiste esta oposição? Ela consiste na oposição platônica entre verdade e ilusão, o mesmo e o outro ou, na perspectiva kantiana, na oposição da coisa em si e do fenômeno. No entanto,

²⁸ In: ALMEIDA, Rogério Miranda de. *Nietzsche e o paradoxo*, op. cit., p. 277.

Nietzsche insiste em reafirmar, no *Crepúsculo dos ídolos*, aquilo que, de certo modo, ele já havia avançado no fragmento póstumo acima citado: “O verdadeiro mundo, nós o abolimos: que mundo resta? o aparente, talvez?... Mas não! *Com o verdadeiro mundo abolimos também o aparente!*”.²⁹

Ainda conforme o mesmo autor, no texto do *Crepúsculo dos ídolos*, que data do último ano da vida produtiva de Nietzsche (1888), o filósofo se serve da expressão “mundo aparente” (*scheinbare Welt*). Já no fragmento acima citado, e que se encontra nos primeiros anos de sua produção, ele havia também empregado o conceito de aparência (*Schein*). Neste caso, a expressão “A vida na aparência” (*Das Leben im Schein*) leva-nos a considerar o termo *Schein*, que quer dizer: o aparente, uma aparência enganadora, uma falsa aparência, uma ilusão e, em conexão com o verbo *scheinen*, brilhar, luzir, resplandecer, parecer. Mas este verbo pode também significar: o que aparece espalhando luz, irradiando, brilhando. E, de fato, no *Nascimento da tragédia*, Apolo é lembrado como o “*Scheinende*”, isto é, o “brilhante”, ou o deus escultor do olhar solar que impõe a medida e, portanto, a beleza ao mundo fenomênico. Em contrapartida, Dioniso é representado como o deus do frenesi, da embriaguez, do arrebatamento e do dilaceramento das coisas.³⁰

Ora, aquilo que mais ressalta aos olhos é que, em Nietzsche – conforme desenvolvemos ao longo destas reflexões – as duas forças, a apolínia e a dionisíaca, nunca estão separadas. Elas trabalham juntas, ou seja, elas constroem e destroem simultaneamente. Esta é razão pela qual, no parágrafo 24 do *Nascimento da tragédia*, Nietzsche fala daquela aliança essencial entre estas duas forças, Apolo e Dioniso:

De tal modo que aqui, onde esta era como que alçada e transportada pelo espírito da música, tínhamos de reconhecer a suprema intensificação de suas forças e, com isso, nessa aliança fraterna de Apolo e Dioniso, o ápice das finalidades artísticas apolíneas, assim como das dionisíacas.³¹

Melhor ainda é ver Nietzsche referir-se àquele prazer elementar que deriva da eterna construção e destruição operadas por estas duas forças, a apolínea e a dionisíaca. Assim, no mesmo parágrafo 24 do *Nascimento da tragédia*, diz o filósofo:

Aquela aspiração pelo infinito, o bater de asas da nostalgia, por ocasião do supremo prazer diante da efetividade claramente percebida, recordam que em

²⁹ Cf. *Ibid.*, p. 277-278.

³⁰ Cf. *Ibid.*, p. 278.

³¹ NIETZSCHE, Friedrich. *O nascimento da tragédia*, § 24. In: *Obras incompletas, op. cit.*, p. 19.

ambos os estados devemos reconhecer um fenômeno dionisíaco, que nos revela sempre de novo o construir e demolir lúdicos do mundo individual como a efusão de um prazer primordial, de maneira semelhante a como Heráclito o Obscuro compara a força formadora do mundo a uma criança que ludicamente põe pedras para cá e para lá, e faz montes de areia e os desmantela.³²

Poderíamos, pois, afirmar que o final do texto do *Crepúsculo dos ídolos* – “O verdadeiro mundo, nós o abolimos: que mundo resta? o aparente, talvez?... Mas não! *Com o verdadeiro mundo abolimos também o aparente!*” – nos conduz àquela mesma dinâmica que, desde o início dos escritos de Nietzsche, se traduz por uma constante e repetida construção–destruição. Aqui também vemos, mais uma vez, repetir-se a destruição dos velhos valores e, ao mesmo tempo, a construção de novos valores. É quando Nietzsche emprega, bem no final do texto, a metáfora da sombra: “(Meio-dia; instante da mais curta sombra; fim do mais longo erro; ponto alto da humanidade; INCIPIT ZARATHUSTRA)”. Nesta perspectiva, novas transformações se colocam em marcha e, nisto, consiste o paradoxo essencial do eterno retorno e do niilismo, a saber, a repetida criação e recriação de todos os valores...

Conclusão

Conforme tentamos mostrar até aqui, o eterno retorno e o niilismo, tais como Nietzsche os analisa, se desenrolam através de uma dinâmica que não conhece nem começo nem fim. Para sermos mais exatos, esta dinâmica se manifesta como um perpétuo terminar e um perpétuo recomeçar. Isto se dá porque Nietzsche vê o mundo, a vida, a realidade e o próprio ser como uma arena de forças e de relações de forças que constantemente se digladiam e, ao mesmo tempo, se ajudam mutuamente. Por conseguinte, este jogo se desdobra também como uma contínua superação de umas forças sobre as outras. E é neste desenrolar de superação e recriação que novos valores retornam ou, mais precisamente, que os mesmos valores retornam, mas revestidos, transformados e, portanto, mudados em outros valores. Daí também poder-se entender por que Nietzsche é tão avesso a uma teleologia, a uma finalidade ou a um alvo último, pois, na sua concepção de base, as forças não cessam de destruir e de construir ou, para dizê-lo em outros termos, de recriar e reconstruir. Isto significa que, em Nietzsche, não existe um aniquilar *em vista* de um

³² *Ibid.*, p. 21.

reedificar. Pois os valores se constroem, ou se reconstroem, na medida mesma em que os antigos valores não mais vigoram e, por conseguinte, são aniquilados ou superados.

Neste sentido, o niilismo e o eterno retorno são ambíguos, porquanto é graças à própria destruição dos valores que outros valores se recriam. Na verdade, não se pode nem mesmo pensar a história da cultura ocidental, e da cultura em geral, sem esta constante luta das forças e das relações de forças que estão constantemente gerando novos valores. Estes valores se exprimem através da arte, da religião, da ciência, da moral e, em suma, de todas as demais produções culturais com as quais os seres humanos alimentam e, literalmente, *animam* as chamadas civilizações. A pergunta, pois, que fazemos é a seguinte: por que este contínuo aniquilar e recriar? Trata-se de uma tentativa de negociar com a própria angústia? Pois não existe nenhuma cultura, nenhuma civilização, nenhum povo e nenhuma sociedade – por mais elementares que sejam – que não instituem valores e tábuas de valores. Mas outra pergunta se impõe: por que os valores que são criados estão fadados a verem o seu fim e, conseqüentemente, um novo recomeço? Isto se poderia explicar – a partir da própria visão de Nietzsche – pelo fato de que o ser humano é inconcebível sem a vontade, seja ela uma vontade de afirmar e uma vontade de negar, uma vontade de vida e uma vontade de morte, uma vontade construção e uma vontade de destruição.

A propósito, ao iniciar e ao encerrar a Terceira Dissertação da *Genealogia da moral*, Nietzsche assevera – conforme avançamos na Introdução destas reflexões – que o homem prefere antes querer o nada do que nada querer. A própria vontade de morte já é, paradoxalmente, um expediente ou uma tentativa, não de procurar a morte pela morte, mas de tentar encontrar uma vida melhor. Neste ponto, tanto Nietzsche quanto Schopenhauer intuíram a ambigüidade fundamental da vontade: Nietzsche, com a *vontade de potência*, e Schopenhauer, com a vontade de negação. Em todo caso, ambos os pensadores souberam interpretar a ambigüidade radical que marca, atravessa e caracteriza a vontade como uma impulsão básica que não cessa de saciar-se e de querer mais.

Se existe, pois, um problema que obsidia Nietzsche do começo até o fim, este consiste nas forças e nas relações de forças que nunca terminam de se entrelaçar umas nas outras, de se separar umas das outras e, simultaneamente, de se incluir umas nas outras, ou umas pelas outras. Esta é a razão pela qual, ao mesmo tempo em que as forças estão continuamente e mutuamente se superando, outros valores ressurgem com outros nomes, outras simbolizações e outras interpretações. Ora, o que realmente importa para Nietzsche

não são os valores enquanto tais, mas as forças que subjazem a estes valores. A questão, pois, que se deve levantar – segundo o próprio filósofo – não consiste em indagar quais são os valores que estão em voga. A verdadeira problemática deve, ao invés, focalizar-se em torno das forças e das relações de forças que, estas sim, são responsáveis pelos valores que estão em voga e por aqueles que já não vigoram mais.

Na perspectiva nietzschiana, é o próprio mundo, é a própria realidade ou o próprio ser que se apresenta como uma arena de forças e de relações de forças que não cessam de retornar e, portanto, de tentar novas combinações. Mas, dado que as forças são finitas e o tempo é infinito, por mais combinações que as forças tenham efetuado, uma vez ou outra elas se repetiram. Mas algo sempre permanece em suspenso nessa mesma repetição, ou seja, algo sempre escapa, resiste, foge, se evade e torna a repetir-se, mas de maneira diferente. Pois é-nos impossível perceber cada detalhe e cada pormenor no conjunto das combinações e de suas repetições. Esta é também a razão pela qual o próprio Nietzsche, ao longo de suas análises acerca do eterno retorno, está frequentemente se deslocando de uma explicação para outra. Ele tenta, de fato, uma explicação de ordem empírica – biológica, química, física – ou de ordem psicológica, e mesmo histórica, mas nem a ciência, nem a psicologia, nem a história conseguem elucidar aquilo que, talvez, somente a metáfora e a retórica poderiam demonstrar. Pode-se assim melhor entender por que a obra *Assim falava Zarathustra* – cujo tema central é, segundo Nietzsche, o *eterno retorno* – é toda ela tecida e entretecida de poesia, de metáforas, de figuras, de imagens e simbolismos. Talvez foi esta a forma em que o pensador do *eterno retorno* melhor se sentiu para exprimir aquele pensamento que ele considerava como o mais enigmático e o mais abissal de todo o seu filosofar...

Referências

ALMEIDA, Rogério Miranda de. *Nietzsche e o paradoxo*. São Paulo: Loyola, 2005.

ALMEIDA, Rogério Miranda de. *Nietzsche e Freud: eterno retorno e compulsão à repetição*. São Paulo: Loyola, 2005.

DELEUZE, Gilles. *Sobre a vontade de potência e o eterno retorno*. In: *Por que Nietzsche?*. Rio de Janeiro: Achiamé, s/d.

FINK, Eugen. *A filosofia de Nietzsche*. Lisboa: Presença, s/d.

KLOSSOWSKI, Pierre. *Esquecimento e anamnésia na experiência vivida do eterno retorno do mesmo*. In: *Por que Nietzsche?* Rio de Janeiro: Achiamé, s/d.

NIETZSCHE, Friedrich. *O nascimento da tragédia*. In: *Obras incompletas*. São Paulo: Abril Cultural, 1978. (Os Pensadores).

NIETZSCHE, Friedrich. *A gaia ciência*. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

NIETZSCHE, Friedrich. *Assim falava Zaratustra*. Lisboa: Presença, 1976.

NIETZSCHE, Friedrich. *Crepúsculo dos ídolos*. In: *Obras incompletas*. São Paulo: Abril Cultural, 1978. (Os Pensadores).