





ORGANIZADORES

Magda Guadalupe dos Santos  
Ibraim Vitor de Oliveira

# Tempos da Metafísica

*Jessitura*  
Belo Horizonte  
2011

Direitos reservados à Tessitura Editora, 2011

*Capa & Projeto Gráfico*

Milton Fernandes

*Revisão*

Tessitura Editora

*Editora Responsável*

Maria Adélia Vasconcelos Barros

*Ficha catalográfica elaborada pela bibliotecária*

Nina C. Mendonça - CRB 1228-6

T288

Tempos da metafísica / Magda Guadalupe dos Santos, Ibraim Vitor de Oliveira, organizadores. – Belo Horizonte : Tessitura, 2011.

288 p.; il.

ISBN: 978-85-99745-31-1.

Inclui bibliografia.

1. Metafísica. 2. Filosofia-História. I. Santos, Magda Guadalupe dos. II. Oliveira, Ibraim Vitor de.

CDD : 190

TESSITURA EDITORA

Av. do Contorno, 5351 . sala 1601  
30110-923 . Belo Horizonte . MG  
Brasil . [55] 31 3262 0616  
tessituraeditora.com.br

# SUMÁRIO

Apresentação 7

## PARTE I

### HORIZONTE DA RESSIGNIFICAÇÃO: ABERTURA E PARADOXO NA QUESTÃO DO SER

Metafísica, reflexão sobre o *nada* e niilismo filosófico

*Ibraim Vitor de Oliveira* 17

Alteridade, facticidade e igualdade: leituras de Sartre, Beauvoir e Levinas no processo de radicalização da Metafísica no século XX

*Magda Guadalupe dos Santos* 53

Metafísica e Liberdade

*Márcio Antônio de Paiva* 95

## PARTE II

### CRÍTICA, HUMANISMO E INTERPRETAÇÃO

Humanismo pós-metafísico

*Ana Selva Castelo Branco Albinati* 131

Reconhecimento de si e identidade narrativa:

o si mesmo que se diz de múltiplas formas

*Antônio Aurélio Oliveira Costa* 175

*Metaphysica semper reformanda:*  
a metaxologia e o espaço intermediário do ser

*José Carlos Aguiar de Souza* 197

PARTE III

DIMENSÃO DO SIMBÓLICO:  
CORPO E ALMA

Platão e o homem como ser de afecções e de desconhecimento:

*República, Sofista, Timeu e Leis*

Maria Dulce Reis 219

Discreta Razão: *Solilóquios de Agostinho*

Sílvia Maria de Contaldo 249

Corporeidade anímica: uma concepção zubiriana

João Nogueira Pereira 259

# APRESENTAÇÃO

A apresentação de um livro escrito a várias mãos, sob perspectivas distintas, mas com a finalidade de examinar o sentido de um discurso sobre a Metafísica na atualidade, é tarefa complexa. De um lado, há que se ressaltar a pertinência de um olhar específico em cada um dos textos, que se inter-relacionam por força do tema. De outro, há a preocupação em trazer ao leitor uma abordagem dinâmica, capaz de ressaltar a relevância de uma contínua problematização histórica do papel da Metafísica na invenção do sentido do ser e do existir humanos, o qual se vê modificado e mesmo renovado temporalmente. Vários dos problemas que afetam a trajetória da Metafísica no Ocidente, que a elevam ou a relegam a planos valorativos distintos, são trazidos à discussão, como meio de permitir ao leitor que retome, por vias interpretativas próprias, as diversas possibilidades de aproximação.

De fato, os vários textos que compõem o livro indicam a vitalidade temática, mesmo sob o impacto diacrônico das diferentes perspectivas de abordagens firmadas ao longo do tempo do próprio filosofar. Vale aqui tecer algumas considerações acerca da dimensão do próprio *tempo* – já que se está a tratar de *Tempos da Metafísica* – sob os moldes de uma relação paradoxal. De um lado, lembre-se de que a Metafísica se desenvolve, da Antiguidade à Modernidade, centrada em um esforço de superação das múltiplas contradições fáticas, em busca de um saber que se pretende unitário e absoluto. Tal intento encontra sua expressão máxima na filosofia hegeliana, como a última grande tentativa de tornar o pensamento o refúgio da razão e da liberdade. Hegel eleva a Filosofia à condição de grande intérprete de seu tempo, fazendo-a, pois, coincidente com o próprio tempo, em formulação própria, adequando-a à *aurora* de um novo devir. Mas justamente a dimensão temporal dada à Filosofia por Hegel acaba por coincidir com o próprio encerramento da Metafísica como proposta de decifração

idealista e de especulação sobre o ser e sobre a realidade de todo o existir. A abordagem fenomenológica e as questões lógicas e históricas apontam para a discussão do tempo como sucessão de etapas articuladas entre si, que passam a desvendar, cada uma delas, o sentido e a complexidade das inter-relações conceituais.

As evidências da passagem de uma concepção do tempo abstrato para um nível dialético, na tentativa de tornar concretos ou específicos os limites temporais de leitura do mundo, nos remetem aos postulados kantianos e hegelianos. As antinomias do pensamento kantiano sobre os limites e a ausência desses limites de espaço e tempo do mundo defrontam-se com as evidências hegelianas de uma relação dinâmica, em que espaço e tempo não serão assumidos apenas como formas da consciência, mas como aquelas que haverão de formar a própria consciência, como base de sua relação fundamental com o mundo.

Todavia, a envergadura da dimensão de tempo – que aqui nos interessa, não como um conceito tomado em si mesmo, mas como aquilo que subjaz ao processo de transformação e de assimilação do sentido da Metafísica no Ocidente – traz consigo o *desideratum* de uma unidade entre a consciência e o mundo, com uma necessária demarcação das fronteiras entre a especulação metafísica no vazio e a vida efetiva. Na perspectiva hegeliana, que encerra, no sistema de plena racionalidade lógica, os postulados metafísicos da tradição, o conhecimento do real, em suas múltiplas formas de apresentação, molda todos os aspectos lógicos e históricos da vida individual e política, propiciando-lhe a conquista da verdadeira unidade consigo mesma.

O sentido de tempo alcança, no horizonte metafísico proposto por Hegel, o *métron* do movimento, a dialética do contingente e do necessário, o caráter de mediador da função unificadora e determinante da evolução dos conceitos e das figuras do conhecimento e da razão. Enfim, sua ideia de tempo se faz coincidir com o propósito da Filosofia, qual seja, ser medida conceitual de toda a realidade. Mas é, sem dúvida, uma pretensão metafísica de grande radicalidade assumir o movimento face a determinado conceito de razão absoluta como objeto de conhecimento. Na Introdução à *Ciência da Lógica* fica clara a sua preocupação em demonstrar a Metafísica como um aspecto

de relevo da cultura de um povo, como capaz de indicar um sentido tal como o fazem direitos e costumes, ordenação e habitualidade de ação. Um povo sem Metafísica é um povo desprovido de essência: essa essência se demonstra na “elevação da razão no espírito” da moderna Filosofia e sua representação se evidencia na “necessária contradição das determinações do intelecto para consigo mesmo”, visando a sua contínua superação, até alcançar o “verdadeiro conceito de razão”<sup>1</sup>.

Todavia, tal pretensão de resgate da Metafísica molda-se como conhecimento do Absoluto e este se equaciona na investigação da temporalidade discursiva do horizonte do próprio sentido, por meio de novos enlaces categóricos que assumem o movimento da razão, recriando, assim, o sentido do mundo. Como se pode notar, trata-se da busca por um Absoluto ainda não plenamente realizado, um Absoluto não perfeito, que ainda precisa da historicidade para se realizar, logo, não é verdadeiramente Absoluto. Como afirma Berti (2006, p. 95), “talvez, nada mais do que a historicidade é sinal de relatividade”.

Se a pretensão hegeliana não encontra mais lugar num mundo tão pleno de transformação, é preciso então repensar um novo tempo de Metafísica. Assim é que, de outra perspectiva, no caminho mesmo de uma inversão dessa busca de um Absoluto da razão, o século XX se levanta para repensar o tempo e o saber metafísicos. Não se visa mais a sustentar a interpretação do tempo como uma degradação da eternidade, mas “como a relação com aquilo que se revela não assimilável, o absolutamente outro”<sup>2</sup>. As perspectivas de análise da filosofia do século XX vêm retomar criticamente esse modelo de totalidade de sentido do real e racional, no qual há uma infinita difusão do *diferente*. Entre várias propostas, merece ser, aqui, destacada a de Levinas, no seu intento de reavivar o tempo enquanto “esse sempre da não-coincidência”, mas igualmente o “sempre da relação”, ou seja, o tempo das possibilidades

1. HEGEL, G.W.F. *Ciencia de la Lógica*. Tomo I. Tradução em espanhol: Augusta y Rodolfo Mondolfo. 3.ed. Buenos Aires: Solar/Hachette, 1974. p.43.

2. HEGEL, G.W.F. *Ciencia de la Lógica*. Tomo I, 1974. p.44.

3. LEVINAS, Emmanuel. *El tiempo y el Otro*. Tradução em espanhol: José Luis Pardo Torío. Barcelona: Paidós, 1993. p.71. (Pensamiento contemporaneo, 26).

de encontro, de diálogo de um mundo em que, para além da igualdade absoluta, a diferença possa, então, ser preservada. Como bem ressalta o filósofo, “que a diacronia seja mais que uma sincronização, que a proximidade seja mais preciosa que o fato de dar-se, que a fidelidade ao inigualável seja melhor que a consciência de si.”<sup>4</sup>

A finalidade correlacional dos vários textos que compõem este livro não é discorrer sobre as “entidades finitas”, como investigava o filósofo de Jena, nem mesmo sustentar a noção de tempo por força de um enaltecimento de uma certa hipertrofia da razão e que poderia nos elevar do finito ao infinito do ser. Pretende-se discutir os *tempos de metafísica* em angulações distintas, aludindo-se ao fato de que, possivelmente, num tempo de retomada dos propósitos humanos, como o tempo em que vivemos, a abordagem metafísica do mundo passa a ser salientada como condição de renomeação de sentido e contínuo questionamento da necessidade de se ressignificar esse mesmo mundo. As relações intersubjetivas não impõem mais de forma tão radical que as ideias de *identidade* e de *alteridade* caminhem juntas num processo de simples “dualidade formal”, mas como uma “irradiação ética”<sup>5</sup> do possível.

Os vários textos que ora discutem *Tempos da Metafísica* são preciosos para indicar a ambiguidade inerente às relações intersubjetivas, para além da pretensão de reduzi-las a uma dimensão meramente cognitiva, rígida, ideal. Este é o propósito deste livro: trazer os modelos tradicionais de pensar a Metafísica e repensá-los sob a ótica dos filósofos que os abordaram de uma perspectiva crítica, não para desconsiderar velhos modelos, mas para fazer ressurgir os dilemas metafísicos em outra dicção, verdadeira ou demasiadamente humana, em meio às ambiguidades, paradoxos e dilemas próprios do perfil antropológico do século XX.

Na organização do tema, pensou-se ser necessário inserir os textos em uma composição metodologicamente ordenada, projetando-os, sem um intento classificatório, em três subdivisões tópicas, que possibi-

4. LEVINAS, Emmanuel. *El tiempo y el Otro*. 1993. p.72.

5. LEVINAS, Emmanuel. *El tiempo y el otro*. 1993. p.74.

litam um melhor agrupamento de ideias e abordagens. Nessa intenção evidenciam-se questões de relevo, a saber: a) os modos de reflexão sobre o papel da filosofia e do filósofo num mundo historicamente capaz de demonstrar-se enquanto densidade de ser e de existir; b) como se reflete sobre a filosofia e o filósofo num contexto que persegue o seu fundamento e que se demonstra igualmente crítico com relação a tal persecução; c) numa situação em que se volta para o ideal de verdade, mas se envereda para o silêncio sobre as condições do acolhimento dos pressupostos de indagação, de aceitação e explicitação dos modos de conhecer, o que se passa com a filosofia e o filósofo?

Dessa feita, dimensionando um possível método de abordagem, agruparam-se em três partes do livro as contribuições dos autores. Na primeira, intitulada *Horizonte da ressignificação: abertura e paradoxo na questão do ser*, há, no primeiro texto, a problematização da Metafísica e do niilismo nietzschiano, no âmago da reflexão histórica sobre o *nada* e sua cumplicidade com o *ser*. Ibraim Vitor de Oliveira considera, em *A Metafísica, reflexões sobre o nada e niilismo*, o quanto a antinomia do termo *nada* provoca irresistivelmente a metafísica, que insiste na pesquisa pelo *ser*, logo, na tentativa de anular o *nada*. Se, no plano da analítica da linguagem, a antinomia do *nada* é resolvida, no registro ontológico-lingüístico, com Nietzsche, o *nada* dá o que pensar, abarcando o coração do homem. Nisso constituirá a essência do *niilismo* enquanto impossibilidade de determinações absolutas em favor de um sentido mais humano para a vida. Mas não se trata de total destruição da *Metafísica*. Destarte, abre-se o horizonte para o exercício do pensar, possibilitando a emersão de uma *metafísica não violenta*, sem *télos* nem *arché* definitivos.

No texto intitulado *Alteridade, facticidade e igualdade: leituras de Sartre, Beauvoir e Levinas no processo de radicalização da Metafísica no século XX*, Magda Guadalupe dos Santos analisa a insurreição do sujeito contemporâneo diante das normas de pensamento e de conduta enfeixadas pelo espectro normativo moderno. Critica a unívoca identidade do saber e do agir, discutindo o conceito de *fundamento*, assim como a margem de possibilidades e de evidências de sua amplitude conceitual e valorativa, sob a ótica de Sartre, Levinas e Beauvoir. Aponta a

alteridade que em todos habita como modo de expressão do sentido humano em sua inversão ontológica, voltada para uma dimensão relacional que se separa do modelo tradicional de racionalidade e aponta para a especificidade da questão de gênero como fator de incidência radical no movimento ético contemporâneo.

Integrando ainda esta primeira parte, evidencia-se também a discussão do problema da liberdade em Heidegger, a partir da *provisoriedade* de todo fundamento. Márcio Antônio de Paiva, no capítulo *Por uma Metafísica da liberdade*, ressalta que, inicialmente, a liberdade é entendida como *instituir, tomar-como-base*, que torna possível “fazer valer o mundo” como a origem do fundamento em geral. Já a ambição específica do *Ab-grund* heideggeriano não será mais aquela da liberdade enquanto “fazer valer o mundo”, mas o Ser enquanto tal sem intermédios: *nada* é sem fundamento (o mesmo será *ser e fundar*); contudo, trata-se de um fundo abissal (um *fundamento provisório*). Emerge daí uma *metafísica inconfessa*. Por sua vez, a *provisoriedade* do fundamento pode revelar a busca de uma *abertura mais originária*, suscetível de múltiplas interpretações e apreciações.

Na segunda parte, nomeada *Crítica, Humanismo e Interpretação*, os trabalhos se dividem em visões distintas acerca do horizonte temático. Em *Humanismo pós-metafísico*, Ana Selva Castelo Branco Albiniati interpela o problema do resgate crítico do Humanismo segundo a tentativa de G. Lukács de desenvolver uma ontologia do ser social de inspiração marxiana. Retoma as noções de Humanismo, perquiridas no final do século XIX e ao longo do século XX, questionando o seu sentido para os dias de hoje, por força da compreensão da relação entre indivíduo e sociedade.

Em seguida, o texto de Antônio Aurélio de Oliveira Costa, intitulado *Reconhecimento de si e identidade narrativa: o si mesmo que se diz de múltiplas formas*, investiga a problemática da identidade do sujeito em sua tentativa de significar o mundo, discutindo a tese de Paul Ricoeur de que a compreensão de si é uma hermenêutica e, enquanto tal, uma ficção histórica, na qual se entrecruzam autobiografia e imaginário cultural.

Ainda nessa segunda parte, José Carlos Aguiar aborda a questão da Metaxologia proposta por William Desmond em *Metafísica semper*

*reformanda*, problematizando o discurso intermediário que busca um caminho entre dois extremos, quais sejam o dos suportes da tradição e o das retomadas contemporâneas, com destaque para uma hermenêutica dinâmica do ser que leva ao reconhecimento da necessidade continuada de um ir além do pensamento sistemático.

Na terceira parte, *Dimensão do Simbólico: Corpo e Alma*, analisa-se a correlação entre corpo e alma, assim como entre razão e interioridade. De uma perspectiva, tem-se o Homem como ser de afecções e de busca da virtude e da verdade em Platão. Ao ressaltar a dialética como a verdadeira educação da alma e o que torna possível a elevação do olhar da *psyché* à verdadeira realidade, Maria Dulce Reis investiga, em *Platão: o homem como ser de afecção e de desconhecimento*, a tripartição da alma em suas características específicas. Toma os diálogos platônicos, em especial *A República*, para abordar as virtudes na alma e na cidade como uma base de reflexão histórica acerca do lugar da justiça no indivíduo e no mundo.

No contraste interpretativo, há que se ressaltar que o diálogo entre a ontologia platônica da *psyché* e a metafísica platônico-aristotélica do *noûs* anuncia as novas formulações interpretativas firmadas ao longo da história do Ocidente e encontra ressonância na abordagem temporalizada de Agostinho, nos *Solilóquios*, frente à dimensão da memória, questão abordada no texto de Sílvia Maria de Contaldo, intitulado *Discreta razão*, que problematiza o conhecimento de Deus e da alma, da perspectiva da interioridade como palco de auto-indagação do pensamento pré-medieval.

O texto de João Nogueira Pereira, *Corporeidade anímica: uma concepção zubiriana*, teoriza acerca da dimensão do corpo, apoiando suas análises no pensamento contemporâneo de Xavier Zubiri e indicando as contradições argumentativas sobre a oposição clássica entre alma e corpo. Desenvolve o tema da abordagem crítica do ser humano como um único sistema bem estruturado, no qual todas as atividades constituem apenas uma, a saber, a atividade da *substantividade*.

Os diversos textos fecham, assim, as discussões firmadas acerca dos vários *Tempos da Metafísica*, sem, contudo, demarcar suas específicas fases. Os três capítulos evidenciam como a Filosofia não pode

declinar do contínuo envolvimento com os temas de Metafísica, mesmo sem poder circunscrever o horizonte de todas as possibilidades ontológicas dos tempos do existir humano. O livro resguarda a liberdade interpretativa de seus diversos autores, evidenciando, contudo, a preocupação uniforme com um contorno adequado de retomada da Metafísica na diversidade investigativa das bases e suportes de pensamento no mundo contemporâneo.

Finalmente, desejamos agradecer à Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais, de que todos os autores que integram este volume são professores, por oferecer as condições para o desenvolvimento de pesquisas em Filosofia, num ambiente intelectualmente estimulante.

*Magda Guadalupe dos Santos*

*Ibraim Vitor de Oliveira*

## **PARTE I**

### **HORIZONTE DA RESSIGNIFICAÇÃO:** Abertura e paradoxo na questão do ser



# METAFÍSICA, REFLEXÃO SOBRE O NADA E NIILISMO FILOSÓFICO

Ibraim Vitor de Oliveira<sup>1</sup>

## *Introdução*

As questões metafísicas, a reflexão sobre o nada e o niilismo possuem íntima vinculação. Porém, trata-se de um vínculo que é, em essência, problemático e provoca inconvenientes ontológicos e lógicos em larga escala na história da filosofia, exigindo esclarecimentos e aprofundamentos mais específicos. O problema inicial poderia ser assim formulado: como vincular metafísica, reflexão sobre o nada e niilismo se, desde suas origens, o que pretende a metafísica é anular o nada diante da emersão do ser? Como refletir sobre o que não é? É possível explicitar o ser do não-ser? Tais questões iniciais já identificam o motivo pelo qual se tornou comum ter certa precaução diante de posturas filosóficas que refletem sobre o nada e o niilismo, em especial, por colocarem em risco o rigor da não-contradição. Entendido como uma perspectiva de pensamento destrutiva em si mesma, descomprometida com a coerência, com a organização social e com o sentido da vida, o niilismo passa a ser visto como um erro que deve ser banido. Por outro lado, não é também incomum dar exagerada atenção ao sufixo *-ismo*, estabelecendo, de modo sub-reptício, sem qualquer esforço especulativo, um significado de todo negativo ao termo. Desconsidera-se que o *nihil*

---

1. Doutor em Filosofia pela Pontifícia Università Gregoriana (PUG Itália). Professor do Curso de Filosofia da Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais (PUCMINAS): vitorivo@libero.it

(*nada*), raiz significativa da palavra, dá o que pensar. Para alguns, o niilismo assusta. É pavoroso. Por vezes, é tido como o grande causador da realidade fragmentária do mundo de hoje, por isso, é preciso preceção diante dele. Que respeitabilidade teria a reflexão que debruça sobre o não-ser, sobre o que não permite vinculação de sentido? Considerado como exterminador da metafísica e dos mais ardentes empenhos lógico-racionais da modernidade, o niilismo passa a ser visto como mera proposta humana que se rebela contra o próprio homem e contra o esforço racional que busca explicitar e estabelecer uma ordem precisa para a terra e para o gênero humano. Mas, na realidade, que ordem o homem pode dar à terra e à vida? Tal questão é central na perspectiva de ascensão do niilismo no século XX, por isso, assusta e desestabiliza. Mas, aqui, o que está em jogo, mais do que a tentativa de explicitar a ordem, é a pretensa segurança da razão que, através de seus cálculos, se julga capaz de ordenar. Dessa constatação, decorre o fato de que, no fundo, a ordem não é explicitada; ela é determinada pelos dispositivos racionais, é forjada pela razão.

Mas não é convincente e razoável, logo, merecedor de respeito, um pensar que se ancore na não-contradição e consiga estipular âmbitos precisos para a vida e para o homem, já bastante confusos? Teríamos, então, uma estrutura sistematizada pela razão que proporcionaria segurança e direção para os nossos questionamentos e inquietudes. Por outro lado, a questão pode ainda ser formulada de outro modo, mais complexo e crítico: o esforço de se estipularem estruturas sistêmicas em que a vida seja explicada e tenha algum sentido não redundaria em violência e manipulação? A razão e seus cálculos dão conta da vida a ponto de lhe estipular sistemas precisos? Considere-se que toda ordem estipulada, para ser comunicada e aceita, deve ser referendada pela razão, pela *ratio*; deve se submeter às categorias ôntico-ontológicas do cálculo racional; deve obedecer a uma estrutura erigida por uma *arché* e um *télos* preestabelecidos pela lógica. Mas – e é o que se pretende mostrar – na tentativa de expressar um ordenamento específico para a realidade e para a vida, a razão não estaria calculando o que ela mesma estipulou como calculável, a ponto de justificar a atual concepção po-

sitivista do mundo? Sabe-se que a razão moderna (*a ratio*) é capaz de estabelecer cálculos conceituais referentes ao real apenas porque ela mesma predefine o seu *locus* de atuação numa específica circunscrição dos seus próprios limites. Tal estratégia é que lhe confere segurança. A própria razão, procedendo assim, poderá realizar uma posterior verificação do que ela mesma julgou alcançável. Não se verifica fora de limites preestabelecidos: uma regra segura. Entretanto, fica claro que a segurança não pertence à vida e ao “real”, mas à própria razão que, com suas estratégias, elabora representações a partir de cálculos lógicos muito rigorosos e assumidos como a verdade sobre a vida. Todo o cálculo humano racional não produz senão representações adequadas à mobilidade conceitual da própria razão que calcula. Suspeita-se de que tais representações consigam refletir o real.

O niilismo desconfia da razão e se debruça sobre a pretensão da *ratio* que, através de seus cálculos, se arroga o direito de dizer o real, de fazer o total do cálculo e transformá-lo em verdade eterna. Coloca-se em evidência o fato de que tal pretensão se mostra como totalitarismo da razão, já que tanto o seu modo de proceder quanto os resultados a que chega são determinados de modo absoluto por uma necessidade racional de identificar o múltiplo em um plano comum. A diferença – o plural – é estranha à razão. O niilismo, por sua vez, mesmo se no âmbito de um pensar perigoso, aposta no múltiplo e na diferença.

Mas é possível, por paradoxal que pareça, dar um sentido positivo ao niilismo? Como não dar razões à metafísica e à *ratio* moderna, ao estipularem que o paradoxal, por não encontrar um ponto de referência específico, está imerso no não caracterizável, no indeterminado, logo, na insegurança? O niilismo merece, ainda, alguma confiança? Será preciso esclarecer que o *nada dá o que pensar* para que se torne possível caracterizar melhor o niilismo filosófico.

Para o momento, basta considerar que o termo niilismo não é unívoco, nem equívoco. É um termo análogo. Possui, portanto, muitas e diferentes vozes que, de modo algum, se reduzem a um único sentido. Esta preocupação preliminar, que insiste na polivocidade do termo, é imprescindível para evitar o erro, não incomum, de se

reduzir o niilismo à unidimensionalidade de uma doutrina, assumida com base no sufixo *-ismo*.

O presente texto atém-se ao sentido expresso pelo *nihil* (*nada*), base do termo niilismo. Não interessa, aqui, o *-ismo*. A reflexão recai sobre a palavra-base (palavra-guia – *nihil*) que, como diz Caracciolo (1983, p. 65-66), fala por si mesma. O *nada* provoca; dá o que pensar. Veremos que alguns momentos da história do pensamento ocidental corroboram a nossa reflexão, máxime no tocante à antinomia do termo *nada*. É preciso, além disso, levar em consideração a perspectiva da filosofia analítica sobre o *nada* e a resolução que ela propõe para a antinomia. Depois, no plano ontológico-linguístico, pretende-se enfatizar a concepção de Nietzsche sobre o niilismo, na perspectiva segundo a qual o *nihil* (o *nada*) se diz no nível ontológico e trama uma impreverível dissolução teleológica que promove a liberdade, abrindo espaço para uma metafísica não violenta.

Do latim, *nihil*, *nada* em português, significa *não alguma coisa*. Entretanto, o termo *nada* não provém de *nihil*, mas de *nata* (do latim, particípio passado feminino de *nascere* – *nascer*), que, de acordo com o dicionário (AURÉLIO, 1975), condensa a expressão latina *res non nata* (coisa não nascida), ao realizar a elipse do *non* e perda do *res*. Com a evolução morfológica, *nata* evolui para “*nada*”, que, em português, substantivo masculino, condensa a expressão “coisa não nascida”. Mas que significado pode ter uma coisa não nascida? Haverá algum sentido em refletir sobre o *nada* que, ao condensar tal expressão, nos remete à não-existência, ao não-ser? Onde se pretende chegar com tal pesquisa, qual conclusão se pode esboçar? Qual início? Haverá alguma essência própria para uma coisa não nascida? Tais questões nos enviam para a insistente antinomia do termo *nada*, antinomia que provoca a metafísica com intensidade, já que sua tarefa é pesquisar pelo Ser. Em outras palavras, o termo *nada*, por paradoxal que pareça, traduz uma expressão que, para significar com precisão o que pretende dizer, não poderia constar do dicionário, cuja função é determinar significados. Como, porém, determinar um significado para uma coisa não nascida, para o não-ser? Eis a antinomia: o *nada*, coisa não nascida, está, ali, no dicionário, um substantivo masculino com um significado bem preciso, logo, como algo.

Não é o caso de se realizar uma ampla história do nada<sup>2</sup> no pensamento ocidental para, daí, extrair os resultados referentes ao niilismo. Mas um breve percurso histórico possibilitará identificar a constante provocação do nada na filosofia. Ver-se-á que as dificuldades com relação a esse termo se acentuaram de modo significativo a partir dos primeiros decênios do século XX, em dois registros diversos: filosofia analítica e ontologia hermenêutica<sup>3</sup>. De um lado, o plano lógico-lingüístico resolve a antinomia reafirmando o funcionamento e o uso do termo nada na frase. Aqui, significado e vivência se co-pertencem. Por outro, a linguística específica a compreensão ontológica do nada na dimensão do niilismo<sup>4</sup>. Neste caso, a co-pertença se dá entre ser e linguagem. Através da reflexão sobre o nada, que dá o que pensar, é possível vislumbrar, em ambos os registros, o quanto é irresistível a provocação do nada para o ambiente metafísico da não-contradição, que se vê, por isso, envolvido em delimitações racionais de forte ambivaléncia: ser/não-ser, existência/não-existência, transcendência/imanência, céu/terra, etc.

Segundo Heidegger (1976, p. 115), a pergunta sobre o nada acompanha a pergunta sobre o Ser, envolvendo toda a metafísica; tematizar o nada seria também tematizar o Ser<sup>5</sup>. Bergson (1970, p. 728) afirma que “o nada é, quase sempre, a mola escondida, o invisível motor da especulação filosófica”. De fato, o nada dá o que pensar. A história da filosofia, enquanto busca pela verdade do ser, é constante luta contra o nada. *Pari passu* à trajetória do ser constrói a senda do nada, a ponto de se justificar, como se verá mais adiante, a perspectiva nietzschiana de que a história do pensamento ocidental é a história do niilismo.

2. Para uma análise pormenorizada sobre a história do *nada*, conferir GIVONE, 1996.
3. Para um maior aprofundamento sobre as perspectivas assumidas por estes dois registros filosóficos do séc. XX, conferir D'AGOSTINI, 2003.
4. Diversamente do nosso propósito, D'Agostini (2000) sustenta que o problema do niilismo se resolve inteiramente através da dimensão lógico-lingüística.
5. Sobre este assunto, para aprofundamento do processo histórico do niilismo, conferir, ainda, HEIDEGGER, 1961a, p. 355.

## O nada dá o que pensar

O nada dá o que pensar, já que se deve levar em conta que a pergunta preliminar da filosofia consiste e insiste em tematizar o Ser<sup>6</sup>. Aliás, tal insistência é que coloca em cena a reflexão sobre o nada. Mas como o nada (coisa não nascida) pode dar o que pensar? Como fazer emergir da não existência um objeto do pensar? O que é o nada para possibilitar algum tipo de pensamento?

É preciso concordar com o fato de que as questões a respeito do nada, de modo algum, são recentes. A filosofia, ao questionar pelo Ser, se depara com o nada que deve ser anulado para dar vazão à pesquisa metafísica. Segundo Givone (1996, p. XIII), “a metafísica tem como programa a anulação do nada”, no sentido de que ele é abandonado a si mesmo. Por sua vez, a metafísica, ancorada pela razão, deve encontrar fundamentos seguros, a partir dos quais se possa erigir o saber sobre o mundo, sobre o homem e suas vivências. Assim, deparar-se com o nada significa remeter-se às origens, justificando a *Grundfrage* do pensamento ocidental: *por que existe algo em vez de nada?*<sup>7</sup>

No que tange, pois, à reflexão sobre o *nada*, tornou-se comum o retorno a Parmênides (fr. 6), segundo o qual “o ser é, o nada (*medén*) não é”<sup>8</sup>. De acordo com este pensador originário, “o não-ser é um caminho sobre o qual nada se aprende (...). É certo que não poderias conhecer o que não é, porque não é coisa factível, nem poderias exprimi-lo” (PARMÊNIDES, fr. 2, 6). Por isso, a postura de Parmênides (fr. 8, 6) é cada vez

6. E, na verdade, diz Aristóteles (1993, VII 1, 1028b 2), aquilo que dos tempos antigos, assim como agora e sempre, constitui o eterno objeto de pesquisa e o eterno problema: “que coisa é o ser”, equivale a isto: “que coisa é a substância”.
7. Segundo Heidegger (1976b, p. 380-383), a pergunta de Leibniz é fundamental (*Grundfrage*) porque ela faz emergir o *nada* entendido como o ser no seu esconder-se. Neste sentido, a história da metafísica, enquanto reveladora do ser que se esconde, seria a própria história do nada.
8. “*Esti gar einai, meden d'ouk estin*”. Importante chamar a atenção para o termo grego *medén*, o mesmo que *to me on* (o não ser), em latim, *nihil*, e, em português, *nada* ou *não-ser*.

mais enfática: “a partir do não-ser [do nada] não te permito dizer nem pensar algo, porque não é possível dizer nem pensar o que não é”. Tais reflexões estão envolvidas no ponto de vista segundo o qual “o mesmo é pensar e ser” (PARMÊNIDES, fr. 3) e “o mesmo é o pensar e aquilo graças ao qual o pensamento é; porque sem o ser, no qual o pensamento é expresso, não encontrareis o pensar” (PARMÊNIDES, fr. 8, 35).

Em seu texto *Essência do niilismo*, Severino (1982, p. 28-30) evidencia que a problemática ocidental referente à luta entre *ser* e *nada* é obra do pensamento platônico, o qual teria situado o nada no âmbito do ser; desde então, insiste Severino, o ser começa o seu declínio. Remontando a Parmênides, Severino repete com insistência que o “ser é imutável”: ele “não sai do nada e não retorna ao nada; não nasce e não morre; não há um tempo, uma situação em que o ser não seja. Se era no nada, não era; se retornasse ao nada, não seria”. Assim, Parmênides teria então conseguido estabelecer a “verdade do ser”: *o devir não é*. A totalidade do ser é e ela se manifesta de modos variados, aparentando um *vir-a-ser*. Além disso, a verdadeira diferença ontológica estaria entre o *Ser* e o *nada*, diferença esta esquecida pelo pensamento ocidental. Mas como o pensamento platônico estabelece o recurso de situar o nada no âmbito do ser, tramando o seu próprio declínio?

Segundo Platão, no diálogo *Sofista* (260d), o problema de Parmênides estaria na insistência em afirmar que “o não-ser (o nada) não se pode pensar nem dizer, porque esse não participa, de modo algum, do ser”. De fato, para Parmênides (fr. 8, 25) o ser se restringe ao próprio ser, um todo inteiro contínuo. Mas, se for assim, seria justo afirmar um nada fora do ser, fora do inteiro, afinal de contas, o não-ser, que impossibilitaria qualquer esforço de ascensão dialética ao Bem, ao Uno. Por isso, para Platão, “é evidente que o não-ser [o nada] participa do ser” (PLATÃO, 1991, 260d-261c). Em que sentido poder-se-ia perguntar? Ora, quando dizemos o nada (*to me on*) não colocamos uma oposição ao *ser* (*to on*), mas apenas anunciamos algo de *diferente* em relação ao *ser*<sup>9</sup>. O diferente

9. Conferir, por exemplo, PLATÃO, 1991, 257 b: “quando dizemos o não-ser não dizemos, como pode parecer, algo de contrário ao ser, mas somente algo de diferente”.

em relação ao ser constitui, no registro platônico, a definição do ser do não-ser, do nada. Com esse recurso, Platão pensa opor-se aos sofistas<sup>10</sup>, os quais, segundo ele, estão imersos “na obscuridade do não-ser” (PLATÃO, 1991, 254a), sem nenhuma efetiva consideração sobre o ser.

Contudo, pode-se dizer que o autor mal escapa do problema enquanto tal, e ao nada não é atribuída qualquer efetiva reflexão. Mesmo porque o seu intuito é o de silenciar os sofistas, e não levar a sério qualquer tematização sobre o nada. Assim, Platão, segundo Givone (1996, p. 34), desfere uma pancada mortal e inevitável em seu mestre Parmênides para vencer a sofística de uma vez por todas. Estabelece-se uma ontologia na qual os opositos se co-pertencem, mas com o definitivo domínio do Ser sobre o não-ser; o nada se transforma em mera sombra que acompanha o Ser, o “divino”.

Por outro lado, a crítica de Aristóteles (1993, 1089b 1-35) é assim expressa: em Platão ocorreria não mais que um simples *não-ser* enquanto hipótese para reafirmação do ser. No fundo, não se trata tanto de uma pancada mortal e inevitável quanto de uma profunda reverência de Platão às palavras de seu mestre, Parmênides: “de fato, isso jamais poderá se impor: que, as coisas que não são, sejam” (PARMÊNIDES, fr. 7).

Segundo Aristóteles, é preciso não apenas vencer os sofistas, mas considerar a necessidade de se verificar o ser do *não-ser*; para ele, o *não-ser*, o nada, também é. Mas em que sentido o nada (uma coisa não nascida) é? De acordo com o Estagirita, só através da especificação do *não-ser* torna-se possível explicar a imensa variedade de seres e suas respectivas diferenças, coisa que Platão não conseguiu realizar. Para Aristóteles (1993, 1088a 26), assim como o ser tem muitos significados, também existem muitos tipos de *não-ser*, de nada<sup>11</sup>. Ele apresenta três

10. Conferir, por exemplo, o raciocínio de GÓRGIAS, fr. 82 b 76, segundo o qual “nada existe; se alguma coisa existisse, não poderia ser conhecida; e, se a conhecêssemos, não poderia ser comunicada”.
11. Através da perspectiva segundo a qual “o ser tem muitos significados”, base estrutural de toda a metafísica de Aristóteles, conseguem-se resultados surpreendentes. Trata-se da *analogia*. De acordo com Aristóteles (1993, 1048a 37), “não há necessidade de se buscar definição de tudo; é preciso contentar-se em compreender intuitivamente certas coisas mediante a analogia”.

tipos de nada: 1) significado de *não-ser* de acordo com as categorias (por exemplo, *não-ser* (nada de) homem, *não-ser* (nada de) branco, *não-ser* (nada de) grande, etc.); 2) o *não-ser* no significado de falso (por exemplo, quando se diz *ser* o que na realidade *não-é*); 3) *não-ser* no significado de potência. Esse último significado é o mais importante. A potência é *ser e*, em certo sentido, é também *não-ser*. Potência é *não-ser-em-ato*. Isso justifica a perspectiva aristotélica segundo a qual “não apenas se pode dizer que, em certo sentido, tudo deriva do nada, mas, também, que todas as coisas derivam do ser: sem dúvida, do ser em potência e do nada em ato” (ARISTÓTELES, 1993, 1069b 20). Considerando que o ato é o existir das coisas, para Aristóteles (1993, 1048a 30-35), pode-se dizer que o nada é a probabilidade de tal existir, logo, o ainda não efetivado; o *por-vir*. Em outros termos, do *não-ser-em-ato*, logo, do nada, pode-se gerar o *ser-em-ato*. Assim, por exemplo, o *ser-adulto-em-potência* da criança é o seu *não-ser-adulto-em-ato*. Entretanto, é preciso deixar claro que a geração proveniente do *não-ser*, do nada, não é, segundo Aristóteles, de modo algum, em sentido absoluto, mas só com relação ao que é possível vir a ser em ato. Diz-se, portanto, que o nada é, porém, “não em sentido absoluto, mas, precisamente, enquanto é *não-ser*” (ARISTÓTELES, 1993, 1030a 25); enquanto é possibilidade de realização, de atualização de algo que ainda não é, que está em devir. Assim, o nada apenas é no âmbito de possibilidades determinadas; o nada é o ainda não, o vindouro.

Na *Física*, Aristóteles (1995, 191a 25 - 191b 35) intensifica sua crítica aos filósofos precedentes por não terem dado a devida atenção à natureza, à multiplicidade dos seres e aos seus diversos significados, caindo no erro de fixar o pensamento na ideia de que “nada se pode gerar do nada” (ARISTÓTELES, 1993, 999b 8). Não é preciso, segundo ele, eliminar o princípio de que “toda coisa ou é ou não é”; basta identificar que ao se falar do nada, do *não-ser*, fala-se enquanto nada, enquanto *não-ser*. Por isso, continua valendo a afirmação de que “nada provém do *não-ser* em sentido absoluto”. Mas, considerando que o *não-ser*, o nada, se diz de vários modos, é possível dizer que algo provém daquilo que não é; e “provir do que não é” significa dizer “provir do não ser enquanto tal”.

Assim, do não-homem, do *nada-de-homem* (o esperma, por exemplo, é não-homem, é *nada-de-homem*) é que provém o homem, mas não em sentido absoluto, mesmo porque, “seria impossível que algo se gerasse se nada preexistisse” (ARISTÓTELES, 1993, 1032b 30). Ademais, o nada absoluto não existe já que a matéria e a forma primeiras não se geram: “tudo o que muda é algo, muda por obra de algo e muda em algo” (ARISTÓTELES, 1993, 1070a 5).

Seja como for, mesmo com os avanços da pesquisa aristotélica, apenas se pode colher algo referente ao nada no âmbito da potência, do possível. Mas como se referir ao *nada* de modo absoluto? Parece inadmissível não concordar com Aristóteles (1993, 1006b 10), segundo o qual “não se pode pensar nada se não se pensa uma determinada coisa”. Sem tal relação (entre ser e pensar) é, inclusive, impossível a própria linguagem. De fato, como nomear se o que se pensa é um nada absoluto? Pensar o nada absoluto é o mesmo que não pensar. Como então pretender caracterizar o nada senão no âmbito da relação com *algo*?

A problemática referente ao nada não se resolve por completo com Aristóteles, mas se estende pelo período medieval, de modo especial a partir do viés teológico. A perspectiva segundo a qual *ex nihilo nihil fieri* (do nada, nada se fez) e *ergo omnia ex aliquo* (logo, tudo se fez a partir de algo), em correlação com a impossibilidade de se pensar o nada, vai se tornar um lugar comum no que diz respeito às realidades criadas por Deus, *causa sui*.

No *De Magistro*, Agostinho (1976, II, 3) considera o nada “coisa das mais absurdas” (*absurdissima res*), porque, ao se pronunciar a palavra nada, pretende-se significar algo que, afinal de contas, é uma *não-existência*. Como ter significado o que não existe? Isso poderia ser qualificado como uma “afecção da mente”, porque “é de todo impossível que seja alguma coisa aquilo que não é”. Segundo ele, ao se pronunciar a palavra nada, mais do que significar o objeto que não existe, se expressa apenas um estado da mente quando, não podendo representar o objeto, ela descobre, ou pelo menos pensa descobrir, que ele não existe. Ater-se a uma discussão desse tipo, insiste Agostinho (1976, II, 4), é protelar qualquer conversação, visto que o nada é repugnante e sempre paradoxal. Ademais, só compreenderemos esta

“oposição de conceitos” quando Deus o permitir. As dificuldades de se falar sobre o nada ainda se estendem com proeminência nos capítulos XII e XIII das *Confissões*, em que Agostinho interpreta as primeiras frases do livro do Gênesis. Deus teria criado do nada a matéria informe, a qual é diferente de sua substância. A matéria informe, sem relação com o tempo, pois Deus é eterno, adquire forma, isto é, consistência, que possibilita a constante mutabilidade dos seres (AGOSTINHO, 1991, XII e XIII). Tais interpretações estão imersas na via alegórica, única capaz de realçar a ação de um ser supremo e perfeito. Fora de tal âmbito, Agostinho permanece na perspectiva anterior, argumentando que do nada não se pode, nem pelo menos, dizer que é verdadeiro ou falso: “como, então, pode ser verdadeiro o que não é e como considerar um ser o que é radicalmente nada?”. Satisfaz-se com a ideia de que é preciso ir adiante e deixar o nada como nada. De qualquer forma, Agostinho estabelece uma novidade com referência ao nada no que diz respeito à ligação entre a linguagem e os estados da mente, proporcionando a Anselmo material para seus estudos.

Com a sutileza que lhe é própria, Anselmo, no *Monologium*, trabalha esta questão com um jogo de palavras tão bem arquitetado que mereceria uma ulterior atenção. Das três maneiras com as quais ele busca solucionar o problema da palavra nada, interessa-nos aqui só a segunda, por se referir de modo explícito ao problema da linguagem. Segundo o autor, levando-se em consideração a referência bíblico-cosmológica da criação, ao dizer “que alguma coisa está feita do nada”, não se pode entender um nada verdadeiro e absoluto, como se o nada fosse algo de onde pudesse provir o ser. Isso é falso, um defeito de linguagem que, implicando sempre o impossível e a contradição, pode apenas ser dito, mas não pode ser tomado como verdadeiro<sup>12</sup>. Ao destacar a total futilidade de qualquer pretensão de se dar uma possível “solidez do nada”, Anselmo fixa sua atenção na eternidade de Deus, e abandona

---

12. No direcionamento imposto pelo “*ex nihilo nihil gignit*” (*do nada, nada se gera*) e considerando o *nada* em sua forma substantiva, Anselmo (1952, VIII) ressalta a contraditoriedade em que essa palavra está envolvida: pode-se dizer o *nada*, mas ele não pode ser tido como verdadeiro.

qualquer caracterização efetiva sobre o nada, considerando-o apenas uma figura de linguagem.

Tomás de Aquino (*Somme contre les Gentils II, 16, 14*), por sua vez, indo além da mera concepção metafórica sobre o nada, anunciada por Anselmo, está de acordo com a opinião, “comum a todos, de que não se faz nada com nada”. Todavia, isso só é verdade, diz o Santo, nos agentes particulares, nas realidades finitas que dependem de algo anterior. No que diz respeito ao agente criador, absoluta causa primeira, sua ação é necessária, não particular, é universal; logo, é preciso admitir que nada é anterior à criação. Tal convicção é expressa através da ideia de que a criação não está no âmbito do movimento ou da mudança. Movimento e mudança são realidades medidas pelo *tempo* – pelo *antes* e *depois*. Em Deus não há tempo: “não se pode, então, admitir nele nem um antes e nem um depois”; para Ele não existe um ser depois do não-ser, nem existe o não-ser depois do ser. Não se pode encontrar em seu ser qualquer sucessão: Ele é eterno (TOMÁS DE AQUINO, 1999b, 15, 3-4). Deus, ao criar, cria o próprio tempo para medir o movimento e a mudança. Segundo Tomás de Aquino, o problema da criação *ex nihilo* está no modo humano de pensar. O intelecto do homem, e esta é a sua natureza, só consegue conceber algo na perspectiva da passagem da não-existência para a existência, do *nada* ao *ser*. Mas o plano divino é diferente. Deus, ao criar o mundo do nada, não se situa no âmbito da mudança, como se houvesse uma passagem do nada para a existência, do não-ser para o ser. Se assim fosse, Deus participaria da sequência da série dos seres criados e não seria o primeiro em absoluto. Admitir-se-ia, assim, o regresso ao infinito, contraditório para a perspectiva clássica (TOMÁS DE AQUINO, 1999b, 17 e 18). Ademais, a criação *ex nihilo* (a partir do nada) não é uma sucessão de atos. O modo de funcionamento do intelecto humano, sempre imperfeito, é que exige tal sucessão. É preciso admitir que “entre o ser e o nada, que são como as extremidades da criação, não pode haver intermediário”, logo, não há sucessão no ato criador de Deus. Mas a perspectiva tomista só encontra paz e garantia na esteira da revelação cristã, no sentido de que Deus, criador, introduz no homem os princípios conhecidos naturalmente, e “o que é tido pela fé a partir de uma revelação divina não pode ser

contrário ao conhecimento natural”<sup>13</sup>. Significa que, afinal de contas, a relação entre nada e *ser* se revela apenas como um problema do intelecto humano quando este se deixa entreter pela temporalidade na qual está imerso. Contudo, o esforço em se resolver a questão do nada através da perspectiva da revelação não suprimiu o impasse linguístico do termo. Um impasse que, aliás, continua perseguindo os procedimentos argumentativos para se falar sobre o ser daquilo que é.

Como se vê, a metafísica não consegue escapar da intrigante antinomia do nada; nem das consequências ontológicas que dele procedem. Mesmo diante da sua irresistível provocação, o nada é caracterizado no âmbito da não-contradição, da identidade, no máximo, será concebido como ausência de ser.

Ainda no período medieval, merece destaque um pequeno texto, de Fredegílio de Tours (séc. IX), *O nada e as trevas*, que se tornou famoso pelo realismo linguístico ao considerar o aspecto referencial do termo nada. Trata-se de um autor, discípulo de Alcuíno, de todo esquecido pela história da filosofia, mas que, a partir do século passado, se destaca máxime pela aproximação de suas preocupações lógicas com o aspecto referencial das palavras, em Frege<sup>14</sup>. Para Fredegílio, ao se assumir o mero aspecto lógico-racional, é impossível negar o nada; conserva-se, então, a antinomia do termo. O texto de Fredegílio ressalta o paradoxo, já que o sujeito de uma predicação não pode não existir; não se predica sobre o que não é. Assim, ao se dizer que “o nada não é nada”, cai-se em contradição, pois o *nada* não seria mais o que é, a saber, *nada*. Logo, será necessário admitir que ele é *algo* (*aliquid*). Em outras palavras, “toda significação é significação de algo existente; nada significa algo; portanto o seu significado é alguma coisa que é, ou seja, uma coisa existente” (FREDEGÍSIO, 1998, p. 143). Mas isso, está

13. Conferir TOMÁS DE AQUINO, 1991a, I, 7. A esse respeito, ver, ainda, TOMÁS DE AQUINO, 2001, Ia, q. 1.

14. A esse propósito, conferir o excelente trabalho de Franca D'Agostini (1998), tradução e comentário do texto de Fredegílio, *Il nulla e le tenebre*. Ver, ainda, sobre tal texto, GEYMONAT, *I problemi del nulla e delle tenebre in Fredegiso di Tours*, 1952.

claro, é repugnante para o pensamento. Como o *nada* pode denotar uma efetiva realidade? Como uma “coisa não nascida” pode ser, existir? Contudo, a coerência lógica da argumentação exige a conclusão de que o nada existe (*é aliquid*). Fredegílio tem presente tal dificuldade, mas não pretende abandonar a postura realística da lógica: ele confia na palavra; do contrário, o termo *nada* não teria nenhum significado.

A insistência de Fredegílio com relação à impossibilidade gramatical de se dizer que o “*nada* não é *nada*”, mas que *é aliquid*, pode, hoje em dia, ser tida como mero jogo lógico-gramatical, sem relevância filosófica. Todavia, mesmo destacando o realismo ingênuo do autor, é preciso ressaltar o quanto tal insistência traz inconvenientes lógicos, a ponto de se lançar o problema para o âmbito do mistério, porque coloca em risco o princípio de não-contradição. Mas não é preciso exagerar. O pequeno texto de Fredegílio é precioso apenas enquanto permite a persistência da problemática referente ao *nada*, justificando o procedimento ambíguo da própria filosofia ocidental que, em suas bases, marcada pela lógica aristotélica, não suporta a contradição e não poupa esforços para dela fugir a todo custo. De qualquer forma, como afirma F. D’Agostini (1998, p. 13-22), não se pode perder de vista que a insistência de Fredegílio foi importante para as reflexões filosóficas do século XX.

A metafísica é, pois, um específico processo racional que exige o *ser*, o único pensável e, logo, dá o que pensar, fazendo constante retorno a Parmênides sobre a identidade entre *ser* e *pensar*. O *nada* emerge como total oposição ao pensável. Contudo, se, por um lado, não se pode pensar o *nada* absoluto, já que isso redundaria no ato de não pensar (*pensar nada* é não pensar), por outro, é ainda oportuna a afirmação de que o *nada* absoluto dá o que pensar, e a própria história da metafísica é prova incontestável de tal argumento. Nem Kant escapou da insistente provocação do *nada*. Com base em seu sistema transcendental, para Kant (1996, p. 265-266) o *nada* não poderia estar senão na mente humana, seu lugar de vigência, de modo a antecipar, mesmo que com outros propósitos, o *ter-em-mente* de Wittgenstein. O *nada* poderia, assim, ser entendido de quatro maneiras: como *ens rationalis* (conceito vazio sem objeto); *nihil privativum* (objeto vazio

de um conceito), *nihil negativum* (objeto vazio sem conceito); *ens imaginarium* (intuição vazia sem objeto).

A constante tentativa de assegurar a inconsistência do nada acabou sendo uma referência inalienável da própria metafísica e da razão moderna. O esforço de estabelecer um sistema seguro, com base no qual se pudessem estipular os níveis de verdade e falsidade, só vinga se o nada for abandonado, como no caso da metafísica clássica, ou anulado em definitivo, como ocorre na *ratio* moderna, ou se ele for cooptado pelo ser, como em Hegel. Entretanto, o abandono, a anulação e a cooptação é que dão vigor à pesquisa sobre o nada.

É preciso, mais uma vez, esclarecer que o nosso propósito não é o de estabelecer uma história sobre o nada, mas apenas acenar para a problemática que ele produz na filosofia ocidental, que está atrelada às estruturas conceituais e lógicas da razão. Dar certa relevância ao texto *O nada e as trevas*, de Fredegílio, possibilita intensificar as dificuldades que a metafísica e a razão moderna, afinal de contas, devem enfrentar. Tal situação não é sem inconvenientes, como se não oferecesse nenhum prejuízo para as concepções do pensamento ocidental. A pesquisa pelo Ser tem em seu encalço o nada, *absurdissima res*, que incomoda, provoca e caracteriza os rumos e os limites da pesquisa. No que tange à antinomia do termo nada, apenas a filosofia analítica (no séc. XX) consegue dar uma resposta satisfatória. Ressalta Geymonat (1952, p. 285), “o puro e simples não-ser não é, ao passo que o nada, podendo aparecer como objeto de uma proposição predicativa, possui algum ser”, mesmo que seja só no âmbito lógico-linguístico.

### *O nada no plano lógico-linguístico*

A postura de Wittgenstein (1994, § 4.002), segundo a qual “a linguagem é um traje que disfarça o pensamento”, poderia resumir a suspeita de que os problemas filosóficos estariam vinculados a uma falha de compreensão do funcionamento da linguagem. Essa suspeita teve seu início com os trabalhos de Frege que, através da matemática, persegue a possibilidade de uma linguagem pura para as proposições filosóficas.

Com o intento de se livrar das sutilezas enganadoras da linguagem, Frege inventa um sistema de signos que realça mecanicamente, pelo jogo da escrita, a estrutura de nossos raciocínios, visto que a linguagem comum não se adapta às tarefas próprias da filosofia. A partir desse pressuposto, ele se ocupa em buscar a função específica de cada termo dentro da frase. Assim, por exemplo, ao verbo “ser” ele atribui três funções, uma das quais se instaura como quantificador existencial a partir de uma referência específica<sup>15</sup>. Desse modo, esclarece-se que o problema relativo ao nada está apenas na operação linguística, não no âmbito da existência. O nada “é” enquanto mera operação gramatical.

Russell, por sua vez, assume a perspectiva humeana que diz: existem apenas as coisas das quais temos conhecimento direto. A partir da problemática referente às frases denotativas (como “o nada é”), Russell (1970, p. 80) faria distinção entre *conhecimento direto* e *tomar conhecimento através de descrições*. A diferença entre conhecimento direto e tomar conhecimento por descrição é a distinção entre o modo de conhecer as coisas com as quais nos encontramos em imediata presença e o modo de conhecer as coisas que só podemos conseguir por meio de frases denotativas. Com frequência, acontece saber que certa frase denota de maneira definida e sem ambiguidade, mesmo que não se tenha conhecimento direto da entidade denotada.

O *nada*, *tudo*, *qualquer coisa* são algumas das mais primitivas frases denotativas. Segundo Russell (1970, p. 82), elas não teriam um significado específico tomadas sozinhas. Ao contrário, possui um significado toda proposição na qual o *nada*, o *tudo*, *qualquer coisa* estão presentes<sup>16</sup>. Dessa forma, o nada não tem um significado específico, mas apenas uma denotação. Russell diverge de Frege, o qual distingue dois elementos na frase denotativa: significado e denotação. Assim, o significado

15. Com relação ao desenvolvimento da “filosofia da linguagem”, de Frege a Wittgenstein, conferir LACOSTE, 1992, p. 21-38.

16. Para Russell, *tudo*, *nada*, *qualquer coisa* podem ser assim interpretados: C (tudo) significa “C (x) é sempre verdadeira”; C (nada) significa “‘C (x) é falsa’ é sempre verdadeira”; C (qualquer coisa) significa “é falso que ‘C (x) é falsa’ é sempre verdadeira”.

das proposições denotativas (como “o nada é *res non nata*”) estaria na frase, não na sua relação com o real. O mundo real não constituiria, nesses casos, o significado da proposição. Porém, o “nada” já é uma frase denotativa, e é a denotação que diz ser “nada”, não o significado. Dessa frase não se pode ter um conhecimento senão descriptivo<sup>17</sup>, visto que ela não se refere a coisa alguma da nossa imediata presença.

Assumindo essa mesma diretiva, Wittgenstein (1994, § 4.06), no *Tractatus logico-philosophicus*, diria que as proposições da linguagem não passam de uma espécie, dentre outras, de retrato (*Bild*) da realidade, e essa referência à realidade é que tornaria as proposições falsas ou verdadeiras. A comparação com o mundo, expresso por uma espécie de retrato, dá-se quando há correspondência entre a proposição e a realidade anunciada. Portanto, a comparação com o mundo dependerá de uma lógica preestabelecida que possibilite tal conexão, de forma que “toda proposição já deve ter um sentido” (WITTGENSTEIN, 1994, § 4.064). Para Wittgenstein, a tentativa de se afirmar algo sobre o nada se estabelece como pseudoproposição<sup>18</sup>. O nada deve ser entendido tão-só como representação da inexistência dos estados de coisas (WITTGENSTEIN, 1994, § 4.1). Logo, não faz sentido discorrer sobre o nada, já que não se pode compará-lo com uma realidade específica. Neste ponto, Wittgenstein (1994, § 7) nos convida ao silêncio. Antes, é preciso eliminar os pensamentos que são “turvos e vagos”<sup>19</sup>, por não comportarem um retrato da realidade. Assim, “o que não podemos pensar, não podemos pensar; portanto, tampouco podemos dizer o

17. Com relação à teoria de Frege e suas dificuldades, conferir RUSSELL, 1970, p. 87-90.

18. WITTGENSTEIN, 1994, § 5.5352, chama a atenção sobre a tentativa de se exprimir “não há coisas” em forma de proposição, a qual chamaria de *pseudoproposição* por não ter sentido. É apenas uma hipótese. Traduzindo *res non nata* por *coisa não existente*, chegaríamos ao “*es gibt keine Dinge*”, expresso pela proposição “~ (Ex).x = x”, isto é, não existe nenhuma coisa pela qual x seja x.

19. Dessa forma, Wittgenstein pretende anunciar que a especificidade da filosofia é uma atividade (*Tätigkeit*) que busca o esclarecimento lógico do pensamento: WITTGENSTEIN, 1994, p. 176.

que não podemos pensar". Isso significaria ultrapassar os limites da linguagem, mesmo porque, "na lógica, não podemos dizer: há no mundo isso e isso, aquilo não" (WITTGENSTEIN, 1994, § 5.61).

Com o abandono das atenuações do *Tractatus*, o próprio Wittgenstein (1996, § 154) propõe um tratamento diverso com relação à linguagem. Ultrapassam-se as fronteiras da relação língua e coisa, numa verdadeira reviravolta pragmática. Agora, o que definirá o significado de uma palavra será o seu uso em "circunstâncias nas quais se tem uma vivência"<sup>20</sup>.

A preocupação não será mais a de fazer uma análise última das nossas formas de linguagem, de buscar um modelo de exatidão através de um paradigma linguístico, científico, portanto, artificial. Considerando que um ideal de exatidão desligado por completo das situações concretas do uso da linguagem carece de qualquer sentido, busca-se, agora, determinar o significado das palavras dentro de um contexto socioprático (OLIVEIRA, 1996, p. 126-147).

Neste sentido, abandonando a busca de uma exatidão absoluta através da linguagem como retrato, Wittgenstein (1996, § 383) se reorganiza, dizendo que, afinal de contas, "não analisamos um fenômeno, mas um conceito, portanto, o emprego de uma palavra". O emprego de uma palavra será descrito pela gramática, que mostra o lugar onde a palavra deve ser usada, sem, contudo, dizer "como a linguagem tem que ser construída para cumprir com sua finalidade, para agir desta ou daquela maneira sobre as pessoas" (WITTGENSTEIN, 1996, § 496).

Dentro dessa perspectiva, o nada seria definido pelo seu uso, e o uso de uma palavra sempre se dá em determinadas circunstâncias. É inútil dar-lhe um significado a partir da frase, pois o significado de uma palavra não está em descobrir a sua função determinada dentro de uma frase (WITTGENSTEIN, 1996, § 560). Pelo contrário, palavra é um signo que, dentro de um jogo linguístico, teria a sua validade específica enquanto se joga. Tal validade é garantida pelo índice de regras de uma língua, pelo seu ensino e pelo seu uso diário (um exer-

---

20. Ainda, "o significado é o uso que fazemos da palavra": WITTGENSTEIN, 1996, § 138.

cício diário). Um treinamento para termos uma determinada reação frente a este ou aquele signo. É seguir uma regra<sup>21</sup>.

Em última análise, de acordo com a direção proposta por Wittgenstein, poderíamos considerar o nada (coisa não nascida) como afirmação de uma proposição negativa. Salienta-se, porém, que “a afirmação da proposição negativa contém a proposição negativa, mas não a sua afirmação” (WITTGENSTEIN, 1996, § 447). Isto é, resta à proposição negativa ser negativa. Por outro lado, como pode a palavra *não* (de coisa não nascida) negar? Como o termo *não* pode produzir um motivo para fazer algo, a saber, negar? É como se o signo da negação nos provocasse a algo. Mas a quê? Isso não é dito. Segundo Wittgenstein (1996, § 549), é como se fosse necessário apenas ser insinuado; como se já o soubéssemos; é como se fosse desnecessária uma explicação, uma vez que já conhecemos o que se passa. Mesmo porque “todo uso concreto de palavras é marcado por muitas casualidades e arbitrariedades que não são, sem mais, redutíveis a razões explicativas” (OLIVEIRA, 1996, p. 132). A significação do nada está, então, em seu uso na linguagem, e expressa o *ter-em-mente* da negação; uma “atividade espiritual”<sup>22</sup>. É notável que, segundo as *Investigações*, o nosso erro esteja “em buscarmos uma explicação lá onde deveríamos ver os fatos como ‘fenômenos originários’. Isto é, onde deveríamos dizer: *joga-se este jogo de linguagem*” (WITTGENSTEIN, 1996, § 654).

Esclarece-se, portanto, no plano lógico-lingüístico, que a questão relativa ao nada é solucionada com precisão pelo funcionamento e uso da linguagem. Resolve-se, assim, um antigo e insistente impasse lógico-metafísico, o da antinomia do nada. Contudo, se no âmbito analítico a estrutura predicativa do nada é um problema superado, no registro ontológico-lingüístico o nada dá o que pensar; possibilita a reflexão sobre a “imensa abertura” de todo discurso através do abandono da rigidez lógica do princípio de não-contradição; conduz a reflexão ao

21. Dirá Wittgenstein (1996, § 199) que “seguir uma regra, fazer uma comunicação, dar uma ordem, jogar uma partida de xadrez, são hábitos (usos, instituições): uma técnica”.

22. É importante notar que, para Wittgenstein (1996, § 457), “ter-em-mente é como ir ao encontro de alguém”.

âmbito fenomenológico do “mundo da vida” (*Lebenswelt*), aos níveis antipredicativos, pré-categoriais. Pode-se dizer que tal “imensa abertura” é o fruto da reflexão sobre o nada e o niilismo. Estes não são mais reduzidos ao jargão depreciativo da mera desolação, da perda do sentido da vida, do ceticismo, mas amplificados para o âmbito da evasividade da vida, distante do princípio de não-contradição. Distante, mas não em oposição, já que também a não-contradição está imersa na evasividade. Assim, ao se considerar que o niilismo “é o pensamento obcecado pelo nada” (VOLPI, 1999, p. 9), deve-se ter presente que, agora, não se pretende uma *anulação* do nada em favor do ser, como faz a metafísica. A reflexão sobre o nada é desprevensiosa, sem *télos* definitivo, faz apenas emergir o horizonte sempre “aberto” da vida e do discurso em que, de verdade absoluta, não há nada. O niilismo é, portanto, um *evento*, não uma nova teoria de oposição à metafísica.

### *Nietzsche e o niilismo: detecção de um evento*

Segundo Montinari (1999, p. 85-86), depois de *Humano, demasiado humano e Aurora*, as obras filosóficas de Nietzsche se apresentam como “livre pensamento” e buscam a “libertação do espírito”. Nesse sentido, o esforço nietzschiano é o de escapar do ritmo rigoroso imposto pelo cálculo racional em favor de um filosofar na abertura de horizontes, sem limites predefinidos. Neste caso, à reflexão filosófica resta o vigor da “interpretação”<sup>23</sup>. Como propõe Vattimo (1964, p. 19): “até então os filósofos acreditaram na possibilidade de descrever o mundo, agora é chegado o momento de interpretá-lo”. Isso se processa de modo especial, porque “em Nietzsche se dissolve a verdade como evidência peremptória e objetiva”. Semelhante esforço não diz respeito, como quer Tönnies (1998, p. 90-100), a uma mera efervescência de “espírito de artista entusiasta, extravagante e apaixonado, exuberante”. Refere-se, em sentido mais específico, a uma tentativa de “abertura” para o

---

23. A esse respeito, conferir VATTIMO, 1997, p. 96-97. Em uma outra conotação, ver, também, DELEUZE, 1998, p. 36.

pensamento humano, que não pode ser restringido aos rigorosos esquemas lógico-ontológicos propostos pela metafísica. Esta, ao colocar em segundo plano a espontaneidade dos sentidos, adere à verdade no âmbito da adequação, estipulada a partir de um *télos* que, como diz o próprio termo, é preestabelecido pela razão, a mesma que identifica os graus de adequação. Nesse contexto, a nossa opinião é de que o niilismo, detectado por Nietzsche, deve ser lido como *dissolução teleológica*, já que é graças a um *télos* bem determinado que a razão metafísica e a *ratio* moderna desenvolvem seus cálculos, afinal de contas, sem vida.

Segundo Heidegger, porém, Nietzsche, através da proposição do ser como valor posto pela vontade de potência, é considerado um metafísico, o último dos metafísicos, em que o ser aparece como vontade<sup>24</sup>. Tal concepção se fortalece quando Heidegger enumera de forma sistemática cinco palavras “fundamentais” que resumiriam o esquema filosófico de Nietzsche: “a vontade de potência”, “o niilismo”, “o eterno retorno”, “o super-homem” e “a justiça”<sup>25</sup>. Todavia, é preciso tomar distância de Heidegger, que, ao ler Nietzsche na visão proposta pelo livro *Vontade de potência* (um livro que Nietzsche jamais escreveu<sup>26</sup>), interpreta suas obras de maneira sistemática. Contra tal postura, resalte-se a caracterização de *assistematicidade* das obras de Nietzsche, divulgada com precisão pela edição crítica de Colli e Montinari<sup>27</sup>. É

24. Heidegger (1961a, p. 379) coloca o pensamento de Nietzsche na perspectiva do embate subjetividade/objetividade e, portanto, reafirma as estruturas da *re-presentação* (*Vor-stellen*) e da *pro-posição* (*Vor-setzen*). Ver, ainda, HEIDEGGER, 1961b, p. 257.

25. Segundo Heidegger (1961b, p. 259-260), o “*Wille zur Macht*” nomeia o ser do ente enquanto tal: a “*essentia des Seienden*”; “*Nihilismus*” indica a história da verdade (*Geschichte der Wahrheit*) do ente determinado em sua essência; “*ewige Wiederkunft des Gleichen*” indica o modo de ser do ente, a *existência* do ente; “*Übermensch*” é a humanidade exigida pela existência do ente; “*Gerechtigkeit*” é a essência da verdade do ente como vontade de potência. Adite-se que essas “*Grundwörter*” se exigem mutuamente.

26. Sobre esse assunto, conferir OLIVEIRA, 2004, p. 213-219.

27. Importante destacar, aqui, o rigoroso trabalho da edição crítica das obras de Nietzsche, por Colli e Montinari. A edição crítica apresenta uma grande no-

ainda oportuno ressaltar a opinião de Gadamer (1987, p. 448), segundo o qual Heidegger teria construído o seu próprio Nietzsche<sup>28</sup>, que, pelo contrário, “representa uma provocação constante para quem hoje se dedica à árdua profissão de pensar” (GADAMER, 1987, p. 449)<sup>29</sup>.

O niilismo, ao estilo nietzschiano, pode ser lido no âmbito da dissolução teleológica. Sem *télos* definitivo, sem uma meta de referência segura, as próprias determinações do discurso racional estão destinadas à falência. Neste caso, o niilismo emerge como adesão ao *de vir in infinitum* de todo conceito; um evento que possibilita o exercício do pensar que, sem as categorias rigorosas do *télos*, das metas, dos fins, tem diante de si um horizonte sempre “aberto”. Nietzsche, diz Montinari (1999, p. 86), propõe uma criação de límpidos, mas “infinitos espaços” atrás do “último horizonte”. Se é assim, se o *télos* se dissolve, a perspectiva de Nietzsche pode, então, ser considerada um niilismo autêntico?

No início do presente texto, chamava-se a atenção para a equivocidade do termo niilismo. Considerar a filosofia nietzschiana um niilismo autêntico, *tout court*, é redução manualística (própria dos manuais de filosofia) que não consegue capturar nada de essencial. Segundo Penzo (1990, p. 157-161), é possível enumerar pelo menos dois tipos diferentes

vidade com relação à edição de Schlechta. Com a preocupação de colocar em ordem de tempo os manuscritos nietzschianos, Colli e Montinari resolvem o caso do texto “Vontade de potência”, um livro que Nietzsche jamais escreveu. Sobre tal edição, conferir MONTINARI, 1996. Ver, ainda, MONTINARI, 1999. Conferir, também, SCHLECHTA, 1959.

28. Ainda, contra Heidegger, Löwith (1987, p. 381-384) levantaria outro questionamento: Heidegger vê a doutrina de Nietzsche como a vê o próprio Nietzsche? Isto é, se Nietzsche delineia a sua doutrina como “*das Urgesetz aller lebendigen Seins*”.
29. Segundo Gadamer (1987, p. 451), Nietzsche “foi um gênio dos extremos”, “um perito maestro da paródia” e “um genial psicólogo”. Isso conferiria a Nietzsche não só uma atualidade, mas também grandes oposições interpretativas. De acordo com o ponto de vista de Vattimo (1985, p. 155), tais oscilações fazem parte do pensamento de Nietzsche, “*la cui attualità consiste nella sua stessa inattualità, nel suo rifiuto del tempo*”.

de niilismos, com suas respectivas variantes internas: niilismo histórico – entendido como anárquico (histórico-social) – e niilismo filosófico, entendido como existencial. Estes, por sua vez, se bifurcam em direções divergentes. O niilismo histórico se refere ao niilismo anárquico russo (o de Tolstoi, Dostoiévski, dentre outros) e ao niilismo anárquico doutrinal (Proudhon, Bakunin e Kropotkin). Já com relação ao segundo sentido (o niilismo filosófico), distinguem-se niilismo existencial e niilismo positivo, típico da filosofia da existência, cuja divergência, segundo Penzo (1990, p. 65-74), “encontra a sua razão no fato de que, no niilismo existencial, o nada não é tematizado sobre o plano do ser, como na filosofia da existência”. Portanto, entendemos por niilismo filosófico o exercício do pensamento e a reflexão sobre o *nada* no plano do ser, logo, no âmbito da filosofia da existência. É neste âmbito que se encontraria o esforço filosófico de Nietzsche<sup>30</sup>, que considera o próprio niilismo, “à moda de Petersburgo”, uma “crença na incredulidade” (NIETZSCHE, 1980d, § 347). O niilismo nietzschiano, no âmbito da filosofia da existência – em que o nada é tematizado no plano do ser<sup>31</sup> – não é doutrinário, não estabelece um novo sistema de oposição, mas é sempre problemático, intrinsecamente inseguro e arriscado.

30. No que tange à reflexão sobre o niilismo em Nietzsche e Dostoiévski, conferir, por exemplo, UHL, 1981, p. 728-742. Pode-se dizer que, se Dostoiévski, diante das aspirações niilistas, vê a necessidade de se ancorar em uma fé, Nietzsche, no *de vir*, ultrapassa o próprio niilismo. Sobre tal assunto, conferir, também, CIANCIO e VERCELLONE, 2001, para os quais, se o niilismo de Dostoiévski se define em chave essencialmente religiosa, o de Nietzsche é em chave *estetizante*.

31. É graças a Jaspers e Heidegger que a filosofia de Nietzsche ressurge no séc. XX, quando, então, o *nada* nietzschiano é lido no plano do “ser”. Porém, será preciso tomar distância da interpretação que esses autores fazem da filosofia de Nietzsche. Para Jaspers (1986, p. 61), a filosofia de Nietzsche é “um pensamento que se perde no *nada*”, portanto, permanece na negação absoluta. Heidegger (1972, p. 223) sustenta que, mesmo ultrapassando o niilismo, Nietzsche continua na lógica interna da metafísica, em que o *nada* está numa proposição axiológica (*Wertsatz*). Contudo, a filosofia nietzschiana não se perde no *nada* absoluto e nem existem prescrições de novos valores, mas, *assistematicamente*, ela busca exercitar o pensamento na “imensa abertura” da dissolução teleológica.

É preciso dizer com clareza, Nietzsche não é niilista no sentido autêntico da palavra. Ele apenas detecta no interior mesmo da metafísica, do iluminismo e do positivismo uma constante auto-superação (*Selbstüberwindung*). A própria vida é plena de auto-superação. O niilismo é então o *evento* de constantes superações, que não encontram paz, já que não existe nenhum *télos* seguro para medir ou adequar os rumos das mesmas. Neste caso, salientem-se dois registros para o que Nietzsche denomina de auto-superação, fazendo emergir o sentido de eventualidade no niilismo. O primeiro destaca a auto-superação de todo sistema que tem como mira um *télos* supremo e seguro (seja a metafísica, o iluminismo, o positivismo ou qualquer outro sistema que se sustenta a partir de um *télos* qualquer). O segundo registro assume a auto-superação como “lei da vida”, sem *télos*, como exercício do pensamento na “imensa abertura” de horizontes, em que se vislumbra apenas mar, mar, mar.

### *A eventualidade do niilismo negativo*

Entende-se por niilismo negativo o processo de pensamento filosófico ou valorativo que, para realizar seus cálculos racionais e expressá-los na linguagem, submete-se à exigência de inventar um *télos* supremo, base referencial das medidas. Semelhante *télos*, ponto de partida e de chegada dos cálculos, para ser confiável, deverá ser tido como verdadeiro, estável. É o procedimento próprio da metafísica, da moral, das religiões, das ciências e, por fim, da dialética. Em *Aurora*, assim se expressa Nietzsche (1980c, p. 283):

“Dialética é a única via para se alcançar o ser divino e por detrás do véu da aparência”: isso afirma Platão, com o mesmo tom solene e apaixonado com o qual se exprime Schopenhauer contrapondo-se à dialética – e ambos erraram. Porque aquilo pelo qual nos querem indicar a via, de fato, não *existe*. E todas as grandes paixões da humanidade até hoje não têm sido, como estas, paixões por um nada? E todas as suas celebrações – celebrações do nada?

O cálculo teleológico não passa, portanto, de “paixões por um nada”, já que o “ponto de mira” não existe, é uma ilusão criada por conceitos bem arquitetados. Logo, é preciso desmascarar os conceitos e prescrições de valor que buscam “fazer o total”, supondo alcançar o “ponto de mira”. A insistência em se acreditar, a todo custo, que o *télos* alcançável é uma espécie de “realidade em-si” faz com que o homem se sinta na verdade ou na oposição a qualquer verdade. Tanto o que morre em nome de uma verdade absoluta – como é o caso do ideal ascético – quanto o que se opõe a qualquer verdade absoluta – como é o caso do ideal libertário iluminista e do ceticismo – intentam alcançar o “total”. Ambos se situam no registro da crença: um, por crer na verdade da suposição; o outro, por crer na impossibilidade da mesma. Mas isso não passa de “celebrações do nada”, um niilismo negativo, uma ilusão. Assim, o niilismo “tem a própria essência na falta de uma verdade, ou mais precisamente, na sua ausência” (PIERETTI, 1986, p. 23-24). Se falta um *télos*, logo, permanece ausente uma verdade em-si, que sentido terão os longos debates lógico-racionais para assumir ou rejeitar esta ou aquela “doutrina”?

Distanciando-se de qualquer espécie de “niilismo” considerado como teoria estável da realidade, Nietzsche (1980f, p. 408) apenas detecta um evento, colocando em suspenso qualquer dimensão lógico-doutrinal. O niilismo nietzschiano, enquanto evento, concerne à “história do niilismo europeu”<sup>32</sup>. Afirma Heidegger (1972, p. 201), o “nada” de Nietzsche não é nulo, mas coincide com “o movimento fundamental da história do Ocidente”.

Mas qual é a estratégia utilizada por Nietzsche para detectar o niilismo (um evento) no interior mesmo da filosofia e como ultrapassá-lo, sem permanecer na lógica do cálculo racional? Eis aqui o engenho de Nietzsche. Ele não aplica nenhuma nova teoria de combate ou de superação. Os conceitos *aeternae veritates*, as valorações, a moralidade, os “ideais”, as teologias metafísicas, eles mesmos estão imersos, intrínseca e constitutivamente, numa constante dinâmica de “auto-

<sup>32</sup>. Ainda, sobre a história do niilismo europeu, conferir NIETZSCHE, 1980j, p. 291-293.

“superação” (*Selbstüberwindung*). Ocorre a detecção de uma verdadeira implosão das verdades eternas, por obra delas mesmas. Em *A gaia ciência*, sustenta Nietzsche (1980d, § 357, p. 600):

[...] a própria moralidade cristã, o conceito de veracidade entendido de modo sempre mais rigoroso, a sutileza confessional da consciência cristã traduzida e sublimada em consciência científica, em asseio intelectual a qualquer preço; ver a natureza como prova da bondade e proteção de um Deus; interpretar a história para a glória de uma razão divina, como permanente testemunho de uma ordenação moral do mundo e de intenções morais últimas; explicar as próprias vivências como durante muito tempo fizeram os homens pios, como se fosse tudo providêncial, tudo aviso, tudo concebido e disposto para a salvação da alma: isso agora  *acabou*, isso tem a consciência *contra si*, as consciências refinadas o vêem como indecoroso, como mentira, feminismo, fraqueza, covardia – devemos a este rigor, se devemos a algo, o fato de sermos *bons europeus* e herdeiros da mais longa e corajosa auto-superação da Europa.

Esse texto, ao ser transcrito em *A genealogia da moral* (NIETZSCHE, 1980f, § 27, p. 409-410), confirma o quanto a auto-superação anunciada por Nietzsche é muito mais um *desmascaramento* do que um combate ou oposição aos “ideais” preestabelecidos. Como já se disse, Nietzsche não se opõe com ímpeto à metafísica ou à *ratio* moderna, ele apenas detecta, no interior mesmo dos conceitos lógico-racionais, um defeito de base: a auto-superação e, graças a ela, nada alcança o caráter de definitivo, e o mais requintado e rigoroso jogo lógico emerge como “vontade de verdade”. Não se faz, aqui, uma negação absoluta da lógica, mas apenas se constata que a própria lógica não se sustenta por si só, a menos que ela seja assumida como crença ou como ilusão. Todavia, quando Nietzsche detecta a auto-superação no interior mesmo do que se pretende como *aeternae veritates*, não estaria, também ele, se dissolvendo na sua própria constatação? Afirmar a constatação de que as verdades eternas se auto-superaram não poderia também ser considerado como ilusão, logo, como niilismo negativo? É possível superar tal niilismo?

## *Do niilismo negativo ao niilismo positivo*

Segundo Nietzsche (1980f, § 27, p. 409), “todas as grandes coisas perecem por obra de si mesmas, por um ato de auto-superação: assim quer a lei da vida, a lei da *necessária ‘auto-superação’* que há na essência da vida”. Isso significa que a constatação de “auto-superação” diz respeito à *evasividade* da vida, não a estratégias conceituais. Assim, só com a imersão nessa “lei da vida” torna-se possível superar o niilismo negativo. Passa-se, então, para o niilismo *positivo*; afirmativo, por excelência; que diz sempre *sim*. Não existem nem verdades, nem mentiras, nem aparências. Toda afirmação vige na perigosa vertigem de interpretações sempre reajustadas.

Desse modo, a “auto-superação” não remete a nenhuma realidade metafísica, mas se articula dentro mesmo do horizonte ilimitado da *evasividade* da vida. Em outros termos, “auto-superação”, já que é “lei da vida”, significa passar de uma interpretação à outra, de um discurso a outro, iniciando sempre de novo. Emerge daí a impossibilidade linguística de se determinarem metas, fins estáveis para a vida; todo “aqui” e todo “lá” se dão como eventos interpretativos. À razão reserva-se apenas a capacidade de unificar tais eventos, sem, todavia, dar conta de realizar qualquer determinação válida para sempre. O “mundo verdadeiro” e, com ele, o “aparente” transformaram-se em *fábula* (NIETZSCHE, 1980d, p. 80-81), colocando em risco não apenas os princípios metafísicos “verdadeiros”, mas, também, todas as prescrições morais. Tais ideais se auto-superam. Mais uma vez, não se trata de oposição, como um processo dialético, porque os ideais, agora, não são combatidos, mas “congelados” (NIETZSCHE, 1980h, § 1, p. 323). Então, assim, se esclarece a originalidade da concepção nietzsiana: a “auto-superação” é própria da vida. Considerando que a metafísica, a dialética, as ciências e as prescrições morais, enfim, a história do pensamento ocidental, são eventos da vida, eles estão destinados à auto-superação. Pode-se, portanto, afirmar que o niilismo *positivo* consiste na decisão pela eventualidade do “sem fim” vertiginoso de constantes “auto-superações”. Um eterno retorno. Trata-se, portanto, como salien-

ta Picht (1988, p. 294-296), de um *processus in infinitum*, divergindo por completo da perspectiva hegeliana que, enquanto *processus ad infinitum*, conserva como fundamental a necessidade de um *télos*, o “saber absoluto”, que serve de suporte e segurança para o devir.

Em que sentido se efetiva a “auto-superação”, a ponto de fazer com que pereçam os ordenamentos racionais enquanto vontades de verdade? Responderia Nietzsche (1980f, § 27, p. 410), isso ocorre quando se coloca a questão: “que significa toda vontade de verdade? [...] que sentido teria nosso ser, senão o de que em nós essa vontade de verdade toma consciência de si mesma como problema?”. Em outros termos, na evolução e desenvolvimento da “consciência de si da vontade de verdade”, posta como problema, está a explicitação de que as determinações teleológico-racionais estão em constante auto-superação.

Assim, os ditos conceitos metafísicos não são superados por algum outro novo conceito mais eficaz, seja pela abrangência ou pela simplicidade; eles não são corrigidos como se corrige um erro que se tornou evidente. Outrossim, Nietzsche constata, detecta, nos próprios conceitos que miram o “total”, a sua precariedade, como qualquer outro conceito, enquanto tal, sempre humano. O “total” não pode ser alcançado e avaliado, “não por um vivente, pois ele é parte, até mesmo objeto de litígio, e não um juiz” (NISTZSCHE, 1980g, § 2, p. 68). Aqui, não se trata mais de se averiguar uma específica realidade metafísica, mas de se questionar pelo “quem?” da elaboração dos conceitos (FOUCAULT, 1994, p. 99-107). O próprio sujeito está implicado nas suas afirmações que, por isso, não passam de interpretações. Assim como dirá P. Ricoeur (1965, p. 41), “depois da dúvida sobre a coisa, chegou o momento da dúvida sobre a consciência”<sup>33</sup>. É dizer que o *interpretandum* já é *interpretans* (VERGANI, 2003, p. 197). Inclusive, o próprio programa de “tresvaloração” (*Umwertung*) de todos os valores adquire o seu vigor característico na e pela “auto-superação” (*Selbstüberwindung*). Trata-se

---

33. É preciso salientar, porém, o reducionismo do discurso ricoeuriano quando Nietzsche é colocado como um “mestre da suspeita”. O problema é que se pode suspeitar da própria suspeita sem se dar conta da profundidade do pensamento nietzschiano.

de uma opção pela criatividade humana que não tem receio de *começar tudo sempre de novo*, sem *télos* definitivo, em um *eterno retorno*<sup>34</sup>. Aqui, se justifica a “morte de Deus”, já que o conceito-Deus é o *télos* mais vigoroso que o Ocidente conseguiu construir. Nesse sentido, niilismo significará a perda desse supremo conceito. Isso quer dizer que *de Deus mesmo não tem nada*, ele é um mero ideal expresso pelo conceito. Por isso, afirma Pieretti (1986, p. 25), “atrás de todos os ideais está o *nada*”, e a “morte de Deus” é um evento no qual o niilismo positivo se propõe como experiência vivida, sem medida e em constante perigo.

A medida nos é estranha, confessemos a nós mesmos; o comichão que sentimos é o do infinito, imensurado. Como um ginete sobre o corcel em disparada, deixamos cair as rédeas ante o infinito, nós, homens modernos, semibárbaros; e temos a *nossa* bem-aventurança ali onde mais estamos – *em perigo* (NIETZSCHE, § 224, p. 160).

O próprio discurso nietzsiano participa desta vertigem infinita e bem-aventurada, como se pode ler em *Assim falou Zaratustra*: “eu disse o que devia dizer, eu me despedaço (*zerbreche*) sobre minhas palavras: assim quer a minha sorte eterna –, como um arauto eu peço!” (NIETZSCHE, 1994, p. 232).

*Perecer como arauto, despedaçar-se sobre as próprias palavras*: essa é a sorte de quem anuncia um discurso, lógico-racional, mítico ou patético. Mas, enquanto a perspectiva nietzsiana assume tal evento (daí niilismo passivo), já que é próprio da vida, o mesmo não acontece com o discurso lógico. Este último, estabelecido com rigor pelo cálculo racional, visa às *aeternae veritates*, insiste em adequar as articulações do cálculo a um *télos* edificado pela própria razão.

A interpretação de Deleuze, com relação aos diversos modos de manifestação do niilismo, consegue sintetizar bem o intento nietzsiano em três diversas experiências vividas. A primeira, “niilismo negativo” – expressa a ilusão de que o “total” do cálculo possa ser alcançado; em segundo lugar, “niilismo reativo” – diz respeito à desilusão

34. Importante lembrar que a “doutrina” do “eterno retorno” surge em NIETZSCHE, 1980d, § 341, p. 570.

pelo engano de se ter acreditado na possibilidade de se alcançar o total, mas se constata que, de total mesmo, não tem nada; por fim, “niilismo passivo” – exprime a decisão pelo “nada infinito”, já que tudo está em constante “auto-superação”. O “além-do-homem” (*Übermensch*) será o que, na dimensão do *coup des dés*, assume o “niilismo passivo”. Nem “negatividade”, nem “reatividade”, mas “passividade” de quem diz sempre *“sim”* (DELEUZE, 1998, p. 169-179). Mas semelhante niilismo passivo não se identificaria com uma espécie de ceticismo e, enquanto tal, não poderia ser ele concebido como a única verdade, a saber, a verdade de que de verdade mesmo não há nada?

Ao que parece, não é bem assim. Segundo G. Penzo, trata-se de niilismo positivo, enquanto supracultural, ou seja, não é uma acepção do mundo, logo não é categorial, como o ceticismo. O duvidar de toda verdade, para o cétilo, é um princípio verdadeiro; ele não rejeita a verdade da dúvida e não pode recusar a verdade de que não há verdade. O niilista positivo, insiste G. Penzo (2002, p. 69):

supera a dúvida entendida como última posse da verdade. A verdade se distende apenas no horizonte do nada. Neste horizonte, também a dúvida perde os seus contornos de uma realidade definível, já que a dúvida é ligada a um modo de pensar conceitual. A dúvida é, no fundo, sempre uma concepção do mundo.

Segundo Caracciolo (2002, p. 46), a dúvida do cétilo se refere ao *ser daquilo que é*, portanto, uma dúvida gnosiológica; por sua vez, “a dúvida do niilista não diz respeito ao *ser daquilo que é*, mas ao *sentido do ser*”, portanto, não é ceticismo. O niilismo, como o pensa Nietzsche, é evento, não estrutura categorial; é antipredicativo; pertence à facticidade e eventualidade da vida. A esse propósito, a reflexão de Vattimo (1996, p. 193) é bastante esclarecedora:

o niilismo não é uma ideia, nem uma estrutura estável da realidade – ou, paradoxalmente, a sua falta de estrutura – que, a um certo ponto, possa ser descoberta por um pensador e feita objeto de uma demonstração filosófica. O niilismo é um evento do qual o desmascaramento teórico operado por Nietzsche também faz parte. Ele

é como a “morte de Deus” que, pelo seu preciso caráter de evento, distingue-se de toda conquista teórica de tipo ateístico. (...) O eterno retorno participa, com o niilismo e a morte de Deus, deste radical caráter de eventualidade.

Mas qual procedimento utiliza Nietzsche para detectar o niilismo em seu caráter de evento? A detecção torna-se possível através do “sentido histórico”, uma espécie de “sexto sentido” que, segundo Nietzsche (1980e, § 224, p. 157-158), permite trazer à luz os meandros das valorações impostas, passando de geração em geração, como *aeternae veritates*. Ao mesmo tempo, permite desvelar os aspectos de “auto-superação” do pensamento ocidental: a história do niilismo. Em outro texto (NIETZSCHE, 1980l, § 10, p. 329), esta eventualidade é lida como “doença histórica” (*historische Krankheit*)<sup>35</sup>, de modo especial, no que concerne à recorrente tentativa de se estipular como verdadeiras as proposições lógicas do pensamento e sua justificativa no *télos* preestabelecido.

## Conclusão

Ao dizer que os valores se perdem por obra de si mesmos, afirma-se não apenas que se perde o “fim”, o *télos*. Afinal de contas, perdem-se os valores porque o “fim”, o *télos*, “o ponto de mira”, não existe, é uma ilusão. Sem *télos*, o grande mar se abre diante do homem. Semelhante “abertura” teleológica, provocada pela reflexão sobre o *nada*, remete o pensamento humano para o *sem-fim* e lhe devolve a força e o vigor para o livre exercício do pensar. Além disso, a dissolução do *télos* não significa falta de compromisso com a vida. Muito pelo contrário. Significa adesão irrestrita à vida, com seus perigos, aventuras e, acima de tudo, com suas indeterminações. A dissolução teleológica não consiste em descuidar do mundo e permitir a barbárie e a violência entre as pessoas e os países. O *télos*, ao artificializar a vida, porque lhe impõe âmbitos

35. Para uma reflexão mais atenta sobre a “doença histórica” na perspectiva nietzschiana e sua aproximação da ontologia hermenêutica, ver VATTIMO, 1988, p. 15-43.

precisos, é que submete o homem ao pavor da mútua destruição. Dissolver o *télos* significará abrir os horizontes para a criatividade e para a possibilidade de "salvação" do próprio homem, que se verá imerso na vitalidade, *in infinitum*, de constantes recomeços. Tal perspectiva se torna ainda mais esclarecedora quando se leva em consideração que a falta de *télos* definitivo significará também falta de uma *arché* precisa: um *eterno retorno de outros inícios*. Semelhante imensa abertura se dirá de modo mais eficaz através da dissolução arque-teleológica<sup>36</sup>. Entretanto, tal dimensão niilista do pensamento não solaparia por completo os esforços metafísicos, submergindo a filosofia em uma completa desordem, e de modo paradoxal, na violência determinista da impossibilidade de *aeternae veritates*? Não se trata de destituir a pesquisa metafísica, mas de tirar-lhe a prepotência de sua sofisticada arque-teleologia. Neste caso, restará ao pensamento ser em constante e exigente, também, rigoroso, exercício. Um filosofar no e com o perigo.

Como se viu, a filosofia analítica resolve o problema da antinomia do termo nada; contudo, no registro ontológico, a problemática se expande, e a reflexão sobre o nada recebe a conotação de niilismo filosófico, que abarca também o coração do homem. A dissolução teleológica, provocada por tal reflexão, sugere um retorno ao originário das vivências humanas que, inclusive, suportaria incursões antropológico-categoriais metafísicas, mas, sempre posteriores ao vivido imediato. A metafísica será, então, um exercício da razão, no sentido do vigor da *Vernunft* kantiana, sem os cálculos deterministas do *Verstand*. Um exercício que, enquanto tal, sem *arché* e *télos* absolutos, emerge na imensa "abertura" própria da vida, sem a violência de *aeternae veritates*. Vale perguntar, não estaria, aqui, a possibilidade de uma metafísica não-violenta, em que o pensamento e sua expressividade emergissem como exercício nas infinitas circunstâncias da vida, sem a prepotência lógico-calculista da razão?

36. Não é o caso, aqui, de desenvolver a interessante relação entre Nietzsche e Heidegger para intensificar a perspectiva da dissolução arque-teleológica e a imensa abertura por ela provocada. Para maiores reflexões sobre o assunto, conferir OLIVEIRA, 2004, em que se discute a relação entre *dissolução do télos*, em Nietzsche, e *dissolução da arché*, em Heidegger.

## Bibliografia

- AGOSTINHO. *De Magistro*. In: *Dialoghi II*. Ed. D. Gentili. Roma: Laterza, 1976.
- AGOSTINHO. *Le confessioni*. Ed. D. Gentili. Roma: Laterza, 1991.
- ANSELMO. *Monologium*. In: *Obras completas*. Madrid: 1952. p. 191-347.
- ARISTÓTELES. *Fisica*. Milano: Rusconi, 1995.
- ARISTÓTELES. *Metafisica*. Tradução em italiano: G. Reale. Milano: Vita e pensiero, 1993.
- BERGSON, H. *L'évolution créatrice*. In: *Oeuvres*. Paris: Félix Alcan, 1970. p. 487-807.
- CARACCIOLLO, A. *Nichilismo ed etica*. Genova: Il Melangolo, 2002.
- CIANCIO, C.; VERCELLONE, F. *Nietzsche e Dostoevskij: origini del nichilismo*. Torino: Rosenberg & Sellier, 2001.
- D'AGOSTINI, F. *Analíticos e continentais*. São Leopoldo: UNISINOS, 2003.
- D'AGOSTINI, F. Il "de nihilo et tenebris" e la nascita filosofica dell'Europa. In: FREDEGISO. *Il nulla e le tenebre*. Genova: Il Melangolo, 1998. p. 11-134.
- D'AGOSTINI, F. *Lógica del nichilismo*. Roma-Bari: Laterza, 2000.
- DALMASSO, G. *Nietzsche e il nichilismo*. In: PIERETTI, A. *Nietzsche e la fine della filosofia occidentale*. Assisi: Cittadella Editrice, 1986. p. 118-135.
- DELEUZE, G. *Nietzsche et la philosophie*. Paris: Quadrige, 1998.
- DELEUZE, G.; GUATTARI, F. *Qu'est-ce que la philosophie?* Paris: Minuit, 1991.
- FOUCAULT, M. Nietzsche, Freud, Marx. In: *Aut Aut* 262-263 (1994), p. 99-112.
- FREDEGISO. *Il nulla e le tenebre*. Genova: Il Melangolo, 1998.
- GADAMER, H.-G. *Nietzsche, der Antipode. Das Drama Zarathustras*. In: GADAMER, H.-G. *Neure Philosophie*. Vol. 2. Tübingen: Mohr Siebeck, 1987, p. 448-462.
- GEYMONAT, L. I problemi del nulla e delle tenebre in Fredegiso di Tours. In: *Rivista di filosofia* 44 (1952), p. 280-288.
- GIVONE, S. *Storia del nulla*. Roma-Bari: Garzanti, 1996.

- GORGIAS. *I presocratici: testimonianze e frammenti II*. Roma-Bari: Garzanti, 1983. p. 904-947.
- HEIDEGGER, M. Der europäische Nihilismus. In: *Nietzsche II*. Frankfurt: Klostermann, 1961c. p. 31-256.
- HEIDEGGER, M. Die Seinsgeschichtliche Bestimmung des Nihilismus. In: *Nietzsche II*. Frankfurt: Klostermann, 1961a. p. 335-398.
- HEIDEGGER, M. Einleitung zu "Was ist Metaphysik?". In: *Wegmarken*. Frankfurt: Klostermann, 1976b. p. 365-383.
- HEIDEGGER, M. Nietzsches Metaphysik. In: *Nietzsche II*. Frankfurt: Klostermann, 1961b. p. 257-334.
- HEIDEGGER, M. Was ist Metaphysik?. In: *Wegmarken*. Frankfurt: Klostermann, 1976a. p. 103-122.
- HEIDEGGER. M. Nietzsches Wort "Gott ist tot". In: *Holzwege*. Frankfurt: Klostermann, 1972. p. 177-202.
- JASPERS, K. *La mia filosofia*. Torino: Einaudi, 1986.
- KANT, I. *Critica della ragion pura*. Tradução em italiano: P. Chiodi. Milano: TEA, 1996.
- LACOSTE, J. *A filosofia no século XX*. São Paulo: Loyola, 1992.
- LÖWITH, K. Nietzsches Philosophie der ewigen Wiederkehr des Gleichen. In: *Nietzsche*. Stuttgart: Klett-Cotta, 1987. p. 101-384.
- MONTINARI, M. *Che cosa ha detto Nietzsche*. Milano: Garzanti, 1999.
- MONTINARI, M. *Nietzsche*. Roma: Riuniti, 1996.
- NIETZSCHE, F. *Also sprach Zarathustra: Ein Buch für Alle und Keinen*. Stuttgart: Reclam, 1994.
- NIETZSCHE, F. Die fröhliche Wissenschaft. In: *Sämtliche Werke: Kritische Studienausgabe in 15 Bänden*. III. München: Walter de Gruyter Verlag, 1980d. p. 343-651.
- NIETZSCHE, F. Ecce homo: Wie man wird, was man ist. In: *Sämtliche Werke: Kritische Studienausgabe in 15 Bänden*. VI. München: Walter de Gruyter Verlag, 1980h. p. 255-374.
- NIETZSCHE, F. Götzen-Dämmerung; Oder wie man mit dem Hammer philosophiert. In: *Sämtliche Werke: Kritische Studienausgabe in 15 Bänden*. VI. München: Walter de Gruyter Verlag, 1980g. p. 55-161.

- NIETZSCHE, F. Morgenröthe: Gedanken über die moralischen Vorurtheile. In: *Sämtliche Werke*: Kritische Studienausgabe in 15 Bänden. III. München: Walter de Gruyter Verlag, 1980c. p. 9-331.
- NIETZSCHE, F. Unzeitgemäße Betrachtungen II: Von Nutzen und Nachtheil der Historie für das Leben. In: *Sämtliche Werke*: Kritische Studienausgabe in 15 Bänden. I. München: Walter de Gruyter Verlag, 1980l. p. 243-334.
- NIETZSCHE, F. Zur Genealogie der Moral: Eine Streitschrift. In: *Sämtliche Werke*: Kritische Studienausgabe in 15 Bänden. V. München: Walter de Gruyter Verlag, 1980f. p. 245-412.
- OLIVEIRA, I. V. de. *Arché e telos: niilismo filosófico e crise da linguagem em Fr. Nietzsche e M. Heidegger*. Roma: Pontificia Università Gregoriana, 2004.
- OLIVEIRA, M. A. *Reviravolta lingüístico-pragmática na filosofia contemporânea*. São Paulo: Loyola, 1996.
- PAREYSON, L. *Ontologia della libertà: il male e la sofferenza*. Torino: Einaudi, 1995.
- PARMENIDE. *Sulla natura*. Milano: Rusconi, 1998.
- PENZO, G. *Invito al pensiero di Friedrich Nietzsche*. Milano: Mursia, 1990.
- PENZO, G. Nichilismo positivo e la realtà autentica del sacro. In: TOTARO, F. *Nietzsche tra eccesso e misura: la volontà di potenza a confronto*. Roma: Laterza, 2002. p. 65-74.
- PICHT, G. *Nietzsche*. Stuttgart: Klett-Cotta, 1988.
- PIERETTI, A. Il nichilismo come essenza della condizione esistenziale dell'uomo. In: *Nietzsche e la fine della filosofia occidentale*. Assisi: Città della Editrice, 1986. p. 9-29.
- PLATÃO. Sofista. In: *Tutti gli scritti*. Milano: Rusconi, 1991.
- RICOEUR, P. *De l'interprétation: essai sur Freud*. Paris: Éd. du Seuil, 1965.
- RUSSELL, B. *Linguaggio e realtà*. Roma-Bari: Laterza, 1970.
- SARTRE, J.-P. *L'essere e il nulla*. Milano: Il Saggiatore, 1997.
- SCHLECHTA, K. *Der Fall Nietzsche*. München: C. Hanser, 1959.
- SEVERINO, E. *Essenza del nichilismo*. Milano: Adelphi, 1995.
- TOMÁS DE AQUINO. *Somme contre les Gentils I. Dieu*. Paris: Flammarion, 1999a.

- TOMÁS DE AQUINO. *Somme contre les Gentils II. La création.* Paris: Flammarion, 1999b.
- TOMÁS DE AQUINO. *Suma Teológica.* São Paulo: Loyola, 2001.
- TÖNNIES, F. *Il culto di Nietzsche.* Roma: Editori Riuniti, 1998.
- UHL, A. Nietzsche e Dostoevskij. In: *Concilium. Rivista internazionale di teologia.* Brescia 5 (1981), p. 728-742.
- VATTIMO, G. *Filosofia al presente.* Milano: Garzanti, 1990.
- VATTIMO, G. *Il soggetto e la maschera: Nietzsche e il problema della liberazione.* Milano: Bompiani, 1996.
- VATTIMO, G. *Introduzione a Nietzsche.* Roma-Bari: Laterza, 1997.
- VATTIMO, G. *La fine della modernità.* Milano: Garzanti, 1998.
- VATTIMO, G. *Le avventure della differenza: che cosa significa pensare dopo Nietzsche e Heidegger.* Milano: Garzanti, 1988.
- VATTIMO, G. *Oltre l'interpretazione: il significato dell'ermeneutica per la filosofia.* Roma-Bari: Laterza, 1994.
- VERGANI, M. Nietzsche, l'amico francese. In: *Aut Aut* 316-317 (2003), p. 191-207.
- VOLPI, F. La metafisica rimossa. In: BARONE, F.. *Metafisica: il mondo nascosto.* Roma: Laterza, 1997. p. 167-196.
- WITTGENSTEIN, L. *Investigações filosóficas.* Petrópolis: Vozes, 1996.
- WITTGENSTEIN, L. *Tractatus logico-philosophicus.* São Paulo: Loyola, 1994.