

# HEIDEGGER E CIORAN LEITORES DE NIETZSCHE:

## REPERCUSSÕES DA QUESTÃO DO NIILISMO NOS PENSAMENTOS DO SER E DO NADA

FILIPE CALDAS OLIVEIRA PASSOS - Professor do Instituto de Educação,  
Ciência e Tecnologia do Ceará (IFCE). [filipepassos87@hotmail.com](mailto:filipepassos87@hotmail.com)

**Resumo:** O presente artigo aborda a influência da filosofia de Nietzsche, mais especificamente, da questão do niilismo, nos pensamentos de Heidegger e Cioran, salientando o modo como essa influência contribuiu para a divergência de ambos no que diz respeito a questões fundamentais como a do ser e do pensar. Portanto, tratamos neste artigo do modo como o tema do niilismo, abordado por Nietzsche, influenciou tanto o pensamento do ser, no sentido de uma ontologia fundamental, pós-metafísica, defendido por Heidegger, quanto o pensamento do nada ou do vazio, no sentido de uma mística desprovida de absoluto, sustentado por Cioran.

**Palavras-chave:** *Niilismo; metafísica; ontologia; mística; vontade de poder; ser; nada.*

**Abstract:** This article explains the influence of Nietzsche's philosophy, more specifically, of the question of nihilism in philosophical thoughts of Heidegger and Cioran, emphasizing the manner how this influence has contributed to the divergence of both about the fundamental questions of being and thought. So we explain in this article the manner how the theme of nihilism, according to Nietzsche, has influenced the thought of being, in the sense of a fundamental, post-metaphysician ontology, defended by Heidegger, and the thought of nothing or empty, in the sense of a mystic without absolute, sustained by Cioran.

**Keywords:** *Nihilism; metaphysics; ontology; mystic; will to power; being; nothing.*

## Introdução

O tema deste artigo é a influência exercida pela questão do niilismo, de acordo com a interpretação nietzschiana<sup>1</sup>, sobre os pensamentos de Martin Heidegger e Emil Cioran. Para tratar de forma adequada o referido tema, selecionamos um conjunto de obras em que ele é explicitamente abordado pelos autores cujos pensamentos, bem como a relação destes, são analisados na presente pesquisa. Isso quer dizer que selecionamos escritos de Nietzsche, Heidegger e Cioran nos quais a questão do niilismo se encontra explicitada, o que permite, primeiramente, uma interpretação precisa do modo como cada um dos autores supracitados compreendeu o tema em questão e, por conseguinte, do modo como cada um deles se apropriou do referido tema.

No que diz respeito a Nietzsche, escolhemos obras da maturidade, nas quais o conceito de niilismo se torna explícito e adquire contornos mais definidos. Essas obras são, sobretudo, a *Genealogia da moral* (1887), o *Crepúsculo dos ídolos* (1888) e *A Vontade de poder* (1906). Também utilizamos, quando se mostrou necessário, demais obras do autor, tais como *A gaia ciência* (1882, 1887), *Além do bem e do mal* (1885), *Assim falou Zaratustra* (1883), *Aurora* (1881, 1886) e, inclusive, *O nascimento da tragédia* (1872), um de seus primeiros escritos.

No que concerne a Heidegger, escolhemos os dois volumes do conjunto de preleções intitulado *Nietzsche* (1936-1939, 1940, 1941, 1944-1946), a obra *Introdução à metafísica* (1935) e os seguintes textos, publicados pela Editora Vozes no volume intitulado *Marcas do caminho: O que é metafísica?* (1929), o *Posfácio a "O que é metafísica?"* (1943), a *Introdução a "O que é metafísica?"* (1949), *A teoria platônica da verdade* (1931/1932, 1940) e a *Carta sobre o humanismo* (1946).

---

<sup>1</sup> Esclarecemos que se trata aqui da interpretação nietzschiana do conceito de niilismo porque há outras interpretações acerca do referido conceito, como por exemplo, a que é defendida por Heidegger no conjunto de preleções sobre Nietzsche, elaboradas no período que se estende do ano de 1936 ao de 1946 e cuja compilação tem como título o nome deste último, além de textos como *A teoria platônica da verdade* (1931/1932, 1940) e a *Carta sobre o humanismo* (1946). O conceito de niilismo também está fortemente presente no pensamento de Gianni Vattimo, herdeiro do pensamento de Heidegger e que associa esse conceito ao de pós-modernidade na sua obra mais conhecida, intitulada *O fim da modernidade: niilismo e hermenêutica na cultura pós-moderna* (1985).

Quanto a Cioran, destacamos *História e utopia* (1960), *Silogismos da amargura* (1952), *Breviário da decomposição* (1949) e o livro intitulado *Entrevistas* (1990), que consiste no registro das entrevistas concedidas por Cioran a Sylvie Jaudeau. Empregamos também como referência seu primeiro livro, intitulado *Nos cumes do desespero* (1934).

Utilizamos também, na elaboração da presente pesquisa, livros de estudiosos e discípulos dos referidos autores, como *O niilismo* (1996), de Franco Volpi; *Cioran: a filosofia em chamas* (2004), de Rossano Pecoraro; *O nascimento do trágico* (2006), de Roberto Machado; *Humanismo do outro homem* (1972), de Emmanuel Lévinas; *O fim da modernidade: niilismo e hermenêutica na cultura pós-moderna* (1985), de Gianni Vattimo, e *Verdade e método* (1960), de Hans-Georg Gadamer.

Tomando como base as referências bibliográficas mencionadas no parágrafo anterior, desenvolvemos a ordem de exposição do presente artigo. Primeiramente, abordamos a questão do niilismo em Nietzsche. Logo em seguida, tratamos do modo como essa questão foi apropriada pelo pensamento heideggeriano, mais especificamente, por seu projeto de uma ontologia fundamental, implicando aquilo que Heidegger definia como o fim da metafísica. Por fim, a apropriação cioraniana da referida questão, devidamente exposta na divergência de seu pensamento em relação ao de Heidegger, bem como o de Nietzsche, pensamento caracterizado como uma mística desprovida de absoluto, diante da qual o projeto nietzschiano de transvaloração de todos os valores e o projeto heideggeriano de uma “superação”<sup>2</sup> da metafísica por

---

<sup>2</sup> Colocamos a palavra superação entre aspas para designar o fato de que, no pensamento heideggeriano, a metafísica não é superada no sentido de algo que se deixa para trás e que, portanto, nada mais tem a nos dizer. A “superação” da metafísica está presente em Heidegger sob a forma de um incessante diálogo com a tradição, como esforço de um pensamento originário a resgatar certa unidade de sentido entre nossa atualidade histórica e seu passado, sem retomar, no entanto, essa unidade segundo os critérios teleológicos característicos do pensamento metafísico. Para designar essa forma de “superação”, Gianni Vattimo, um dos expoentes do pensamento hermenêutico e, portanto, discípulo de Heidegger, emprega o termo alemão *Verwindung*, contraposto a outro, no caso, *Ueberwindung*. A esse respeito, diz Vattimo: “*Verwindung* é a palavra que Heidegger usa, de resto bastante raramente (uma página de *Holzwege*, um ensaio de *Vorträge und Aufsätze* e, sobretudo, o primeiro dos dois ensaios de *Identität und Differenz*), para indicar algo análogo à *Ueberwindung*, a superação ou ultrapassamento, mas que se distingue desta por nada possuir da *Aufhebung* dialética, nem do ‘deixar para trás’ que caracteriza a relação com um passado que não tem mais nada a dizer-nos.” (VATTIMO, 2007, p. 169). O conceito de *Verwindung* consiste, portanto, em “um ultrapassamento que, na realidade, é reconhecimento de vínculo, convalescença de uma doença, assunção de responsabilidade” (Ibidem, p. 28) no que diz respeito à questão do ser, que nada mais é senão “a transmissão das aberturas histórico-destinais que constituem,

intermédio de um pensamento originário são reduzidos a nulidades.

## A questão do niilismo no pensamento nietzscheano

Nietzsche é o pensador que trouxe, para o âmbito do pensamento filosófico, a questão do niilismo. Essa questão, bem como suas implicações no interior dos pensamentos de Heidegger e Cioran, é o tema de nosso artigo. Logo, para que avancemos em nossa abordagem, é necessário alcançarmos uma definição preliminar do que é o fenômeno do niilismo, de que trata Nietzsche. Ora, o conceito de niilismo aparece no pensamento nietzschiano como referente à crise dos valores considerados supremos pela tradição cultural ocidental. Nas palavras de Nietzsche: “Que significa niilismo? – Que os valores supremos desvalorizam-se. Falta o fim; falta a resposta ao ‘Por quê?’.”<sup>3</sup>

Niilismo, portanto, é um conceito que designa, no interior do pensamento nietzschiano, a crise dos valores supremos de nossa tradição. Essa definição preliminar, que, no parágrafo anterior, encontra respaldo em uma citação de Nietzsche, suscita alguns questionamentos. O primeiro deles é o seguinte: o que são esses valores supremos? Um segundo questionamento pode ser formulado assim: uma vez que se determine quais são esses valores, qual o critério utilizado para considerá-los supremos? Logo a seguir, poderíamos lançar este outro questionamento: o que teria provocado a crise desses valores? Por fim, com base em que Nietzsche sustenta que esses valores entraram em crise?

Trataremos, primeiramente, dos valores supremos de nossa tradição cultural e, mais especificamente, da tradição do pensamento filosófico ocidental. Com isso, queremos dizer que nosso ponto de partida será uma caracterização desses valores supremos.

---

para cada humanidade histórica, je und je, a sua específica possibilidade de acesso ao mundo” (Ibidem, p. 184).

<sup>3</sup> NIETZSCHE, 2008b, p. 29.

A noção de valor supremo se refere, basicamente, a um conceito que serve de orientação para a totalidade do existir humano, abrangendo suas realizações teóricas, práticas e produtivas. Em nossa tradição cultural, esses valores foram definidos em termos de verdade, justiça e bem. É precisamente a crise desses valores, melhor dizendo, da compreensão até então vigente desses valores, que é abordada pelo pensamento filosófico nietzschiano.

Segundo Nietzsche, os valores supremos de nossa tradição cultural, tais como a verdade, a justiça e o bem, se consolidaram a partir da interpretação que lhes foi conferida pelo pensamento socrático-platônico e, mais adiante, pela moral cristã, que, de acordo com ele, consistiria numa tradução daquele para a linguagem do vulgo<sup>4</sup>. Essa afirmação suscita, porém, dois breves questionamentos. Primeiro: o que caracteriza a interpretação socrático-platônica desses valores, responsável por sua instituição? Segundo: que relação existe entre a interpretação socrático-platônica desses valores e sua interpretação cristã?

Nietzsche defende que a interpretação socrático-platônica inaugura uma forma de pensar essencialmente moralista e que esse moralismo consiste em uma tentativa de caluniar a vida. Segundo ele, o moralismo socrático-platônico é a origem do niilismo, na medida em que, substituindo o pensamento trágico até então vigente, inaugura uma forma de olhar para a vida baseada em valores eternos e imutáveis, válidos por si mesmos, portanto, situados em um trás-mundo, fora do devir, do *ágon* (luta ou conflito) constitutivo da vida. A instauração dessa tábua de valores, sobretudo no que diz respeito à sua inerente vontade de verdade, conduziu à decadência da cultura ocidental<sup>5</sup>. Essa decadência é caracterizada por Nietzsche em termos de niilismo,

---

<sup>4</sup> A interpretação moral do mundo, iniciada com o pensamento socrático e continuada ao longo da cristandade, é, segundo Nietzsche, uma ilusão perniciosa à vida, pois nega a sua riqueza agonística. A respeito do caráter ilusório da interpretação moral do mundo, Nietzsche afirma em *Aurora*: “A ilusão da ordem moral do mundo. Não há justiça eterna que exija seja expiada e paga toda a falta. Crer em tal obrigação era uma terrível ilusão, muito pouco útil, do mesmo modo que é uma ilusão crer que tudo quanto se considera como uma falta o seja na realidade. Não são as coisas que têm amargurado a vida dos homens, mas as opiniões que se formam de coisas que não existem.” (NIETZSCHE, 2008a, p. 261)

<sup>5</sup> Essa questão da decadência também aparece no pensamento de Cioran. Há passagens de *História e utopia*, por exemplo, em que esse tema é abordado. Obviamente, Cioran trata dessa questão de um modo diferente de Nietzsche, pois, enquanto este a associa à questão da superação do niilismo e, por conseguinte, da transvaloração de todos os valores, o filósofo romeno, cujo pensamento do nada ou do vazio consiste numa verdadeira mística sem absoluto, a pensa através da antinomia insuperável entre

ou, por outras palavras, Nietzsche considera essa decadência como consequência do niilismo, que encontra suas raízes no socratismo. A respeito do pensamento trágico, Nietzsche afirma: “[...] A existência e o mundo aparecem justificados somente como fenômeno estético: nesse sentido precisamente o mito trágico nos deve convencer de que mesmo o feio e o desarmônico são um jogo artístico que a vontade, na perene plenitude de seu prazer, joga consigo própria.”<sup>6</sup>

A justificativa moral da existência apresentada pelo pensamento socrático-platônico substituiu, segundo Nietzsche, sua justificativa estética, presente no interior do pensamento trágico<sup>7</sup>. Por outras palavras, o socratismo deu origem a um modo de pensar a vida em termos morais. Esse modo de pensar, por sua vez, se baseia nos valores supremos mencionados logo acima, isto é, os valores metafísicos da verdade, da justiça e do bem. É, portanto, com base nesses valores que a totalidade da existência passa a ser valorada. Tudo isso em nome da verdade, do tipo de compromisso que, a partir de Sócrates e Platão, tem o filósofo para com a verdade. Esse compromisso, formulado em termos metafísicos, Nietzsche o chama de vontade de verdade.

Esse conceito de vontade de verdade, compreendido como o impulso moralmente alimentado para a verdade, inaugurado pelo pensamento socrático-platônico, é, de acordo com Nietzsche, essencialmente niilista. Há aqui um caminho que se estende do “conhece-te a ti mesmo” socrático, passando pelo ascetismo da moral cristã, até a crise dos valores supremos da tradição cultural ocidental, que é a explicitação do niilismo.

Vimos em que medida o moralismo socrático é niilista. Resta-nos compreender sua relação com a moral cristã. Com base nisso, teremos uma compreensão adequada do que Nietzsche chama de vontade de verdade, que subjaz à crise dos valores supremos

---

a embriaguez da ambição e a lucidez estéril, antinomia que reduz a afirmação da vida, defendida por Nietzsche, à condição de mera nulidade. Trataremos disso mais adiante.

<sup>6</sup> NIETZSCHE, 1992, p. 141.

<sup>7</sup> Sobre isso, diz Machado: “[...] Para aclarar o mito trágico, a primeira exigência é procurar o prazer a ele peculiar na esfera esteticamente pura, sem qualquer intrusão no terreno do temor (Furcht), da paixão ou do moralmente sublime (Sittlich-Erhabenen). [...] A vida não pode ser justificada moralmente. Mas, contrapondo-se a uma interpretação moral da tragédia, o que ele faz é propor uma interpretação metafísica, que vê na tragédia musical, na tragédia em que o mito trágico é expressão da música, uma ‘metafísica de artista.’” (MACHADO, 2006, p. 239-240) Essa “metafísica de artista”, mencionada por Machado, assumirá, no Nietzsche da maturidade, o sentido da afirmação dionisíaca, incondicional da vida, inclusive em seus aspectos problemáticos, consistindo numa vontade que diz sim à vida, entendida como vontade de poder.

e, por conseguinte, nos remete aos questionamentos levantados no início desta seção, mais especificamente, sobre o que teria ocasionado essa crise e em que se fundamenta o diagnóstico nietzschiano.

Nietzsche compreende que, da mesma forma como ocorria com pensamento socrático-platônico, a moral cristã implica uma tentativa de caluniar a vida. Subjacente ao seu moralismo há um ressentimento para com a vida, o ressentimento dos fracos, daqueles que, não podendo afirmá-la em toda a sua exuberância, põem-se a negá-la com base em sua tábua de valores. Aqui, o amor à Verdade, identificada com o Deus cristão, envolve uma postura reativa, ressentida perante o devir agonístico da vida. Essa postura, Nietzsche a investigou, desde suas origens mais remotas, na obra *Genealogia da moral*, sobretudo, nas seções referentes à diferença entre a moral dos senhores e a moral dos escravos e o fenômeno do ascetismo. O que interessa a Nietzsche, no que diz respeito à distinção entre as duas referidas formas de moral, é o traço de caráter dos senhores, que se afirmam no interior do devir agonístico, valorando a partir de si o que se lhes apresenta, e o dos escravos, dos ressentidos, que instauram seus valores não a partir da afirmação de si mesmos, mas da negação dos fortes, dos que dizem sim à vida e, por conseguinte, não ao gregarismo, à moralidade do rebanho, ao nivelamento moralista do existir humano, tentativa de elidir o conflito e a diversidade que lhe são inerentes<sup>8</sup>. Quanto a esse traço de caráter dos nobres ou senhores, Nietzsche alega o seguinte:

[...] Os nobres se sentiam homens de categoria superior. É verdade que, talvez na maioria dos casos, eles designam a si mesmos conforme simplesmente a sua superioridade no poder (como ‘os poderosos’,

---

<sup>8</sup> Esse gregarismo, essa moral do rebanho, que consiste numa forma de nivelamento por baixo e implica uma revolta dos tipos fracos, dos escravos, contra os indivíduos que possuem o traço de caráter dos senhores, isto é, que afirmam incondicionalmente a vida, pode assumir a forma do fanatismo. Quanto a isso, diz Nietzsche em sua *A gaia ciência*: “[...] O fanatismo é a única ‘força de vontade’ que também os fracos e inseguros podem ser levados a ter, como uma espécie de hipnotização de todo o sistema sensório-intelectual, em prol da abundante nutrição (hipertrofia) de um único ponto de vista e sentimento, que passa a predominar – o cristão e sua fé. Quando a pessoa chega à convicção fundamental de que tem de ser comandada, torna-se ‘crente’; inversamente, pode-se imaginar um prazer e força na autodeterminação, uma liberdade da vontade, em que um espírito se despede de toda crença, todo desejo de certeza, treinado que é em se equilibrar sobre tênues cordas e possibilidades e em dançar até mesmo à beira de abismos. Um tal espírito seria o espírito livre por excelência.” (NIETZSCHE, 2001, p. 241)

‘os senhores’, ‘os comandantes’), ou segundo o signo mais visível desta superioridade, por exemplo, ‘os ricos’, ‘os possuidores’ (este o sentido de *arya*, e de termos correspondentes em iraniano e eslavo). Mas também segundo um *traço típico de caráter*: e é este o caso que aqui nos interessa.<sup>9</sup>

Assim, por detrás do amor à verdade do filósofo e do cristão, esconde-se um traço de caráter que não corresponde ao daqueles que afirmam a vida, mas ao dos que a denigrem. Esse amor à verdade, posto em termos de vontade de verdade, também se encontra no pessimismo do século XIX e no objetivismo da ciência moderna, visto que em ambos há uma postura reativa perante a vida, negando-a quer em nome da compaixão, quer em nome do método. Trata-se aqui, portanto, de uma vontade de verdade negadora da criatividade, da inventividade inerente ao devir agonístico, e é precisamente essa vontade de verdade que, ao assumir diferentes configurações ao longo da história, acaba por solapar os valores supremos de nossa tradição cultural, portanto, a verdade como algo em si e a conseqüente redução do devir à simples aparência. O ponto culminante desse processo Nietzsche o exprime da seguinte forma, na seção intitulada *Como o “mundo verdadeiro” se tornou finalmente fábula*, contida na obra *Crepúsculo dos ídolos*: “Abolimos o mundo verdadeiro: que mundo restou? o aparente, talvez?... Não! *Com o mundo verdadeiro abolimos também o mundo aparente!* (Meio-dia; momento da sombra mais breve; fim do longo erro; apogeu da humanidade; INCIPIT ZARATUSTRA [começa Zaratustra].)”<sup>10</sup>

Essa crise dos valores supremos, ou niilismo, Nietzsche a pensa de forma ambígua. Se, por um lado, ela pode ser compreendida no sentido de uma decadência, melhor dizendo, da vida que se tornou decadente pela incapacidade de o ser humano se afirmar criativamente perante o devir, por outro, somente com o seu advento é que o ser

<sup>9</sup> NIETZSCHE, 1998, p. 22.

<sup>10</sup> NIETZSCHE, 2006, p. 32. O incipit Zaratustra (começa Zaratustra), contido na citação a que a presente nota se refere tem o sentido da superação de uma postura ressentida em relação à vida, postura presente no socratismo, no cristianismo, no pessimismo, no cientificismo, etc. Zaratustra simboliza a vitória sobre o ressentimento. Nietzsche a exprime, por exemplo, na belíssima passagem final de Assim falou Zaratustra: “Muito bem! O leão chegou, meus filhos estão próximos, Zaratustra amadureceu, minha hora chegou: – Esta é a minha manhã, o meu dia raiou: sobe, então, sobe, ó grande meio-dia!” (NIETZSCHE, 2011, p. 311)

humano pode romper com as sucessivas formas de negação da vida até então vigentes. É precisamente aqui que incide a noção nietzschiana de transvaloração de todos os valores, ou seja, a superação de uma forma de pensar baseada em valores que denigrem a vida e sua substituição por valores que a afirmem como o que ela é, ou seja, vontade de poder. A respeito da vida entendida como vontade de poder, Nietzsche declara:

A vida, como a forma do ser [Seins] que é mais familiar para nós, é especificamente uma vontade de acumulação de força —: todos os processos da vida têm aqui a sua alavanca —: nada quer conservar-se, tudo deve ser somado e acumulado. A vida como caso isolado: a partir daí, essa hipótese se estende sobre o caráter total da existência —: a vida anseia por um *sentimento maximal de poder* —: é essencial um ansiar por mais poder —: essa vontade permanece o mais elementar e interior: mecânica é meramente uma semiótica das consequências.<sup>11</sup>

Para concluir a presente seção, retomaremos os quatro questionamentos levantados em seu início. O primeiro consistia na pergunta pelo que são os valores supremos cuja crise Nietzsche denomina niilismo. Vimos que esses valores são, sobretudo, os de verdade, justiça e bem. Vimos também que esses valores são assim considerados pela orientação que conferem ao existir humano. Essa orientação, por sua vez, foi formulada em termos de uma neutralidade metafísica, no sentido de que esses valores seriam válidos por si mesmos. No entanto, segundo Nietzsche, essa valoração é invenção humana e esconde uma tentativa de caluniar a vida e, por conseguinte, o devir agonístico em nome de supostos valores eternos e imutáveis. Para Nietzsche esse foi o critério de sua supremacia, isto é, uma postura ressentida em relação à vida. Quanto à crise desses valores, vimos que ela se deveu à vontade de verdade que essa consideração moral da existência alimentou, vontade de verdade que, por exemplo, no cientificismo moderno, desmascarou o caráter fictício desses valores. É com base nisso que Nietzsche sustenta seu diagnóstico do niilismo e defende uma transvaloração de todos os valores no sentido de uma postura afirmativa perante a vida, ou seja, criadora

---

<sup>11</sup> Idem, 2008b, p. 350.

de valores, que, ao invés de denegri-la, a celebrem como aquilo que, segundo nosso autor, ela é – vontade de poder.

## Implicações do niilismo no pensamento heideggeriano

Na primeira parte do presente artigo, abordamos a questão do niilismo, isto é, da crise dos valores supremos da tradição ocidental segundo o pensamento nietzschiano. Vimos como o conceito de niilismo se relaciona com o de vontade de poder e como, com base nisso, Nietzsche sustenta a noção de uma transvaloração de todos os valores. Essa redução de tudo ao conceito de valor e a necessidade de uma transvaloração constituem o antissocratismo ou antiplatonismo nietzschiano.

No lugar da ideia platônica, isto é, da forma ou aspecto invariável de algo, portanto, sua significação universal, para além da transitoriedade das sensações, da mutabilidade das opiniões e das determinações culturais, Nietzsche estabelece o conceito de valor. Por outras palavras, Nietzsche chama de valor a ideia platônica, sobretudo, a ideia do bem (o *tò agathón*), e seus sucedâneos ao longo da tradição do pensamento ocidental. A respeito dessa questão, diz Heidegger:

*Tò agathón* é traduzido pela expressão aparentemente compreensível ‘o bem’. Ainda se pensa aí na maioria das vezes no ‘bem moral’, que assim se chama porque está em conformidade com a lei moral. Esta interpretação fica aquém do pensamento grego, muito embora a interpretação que faz Platão do *agathón* como ideia dê margem para se pensar ‘o bem’ ‘moralmente’, podendo-se acabar computando-o erroneamente como um ‘valor’. A ideia de valor, surgida no século XIX como consequência da concepção moderna de ‘verdade’, é o último e mais fraco descendente do *agathón*. E na medida em que ‘o valor’ e a interpretação que se baseia em ‘valores’ servem de suporte para a metafísica de Nietzsche, e isto na configuração incondicional de uma ‘transvaloração de todos os valores’, também Nietzsche faz às vezes de um seguidor platônico dos mais desenfreados dentro da história da metafísica ocidental, visto que, para ele, todo saber procede da

origem metafísica do ‘valor’. Uma vez que ele concebe o valor como a condição de possibilidade da ‘vida’, imposta pela ‘própria vida’, Nietzsche mantém naturalmente intacta e livre de preconceitos a essência do *agathón*, de maneira menos preconceituosa do que aqueles que pelejam por esta deformidade absurda dos ‘valores válidos em si’.<sup>12</sup>

O conceito nietzschiano de valor, por sua vez, está associado à noção de um devir agonístico, no sentido de um perspectivismo, isto é, no sentido de que a tessitura do que denominamos realidade sempre se constitui através do conflito de perspectivas, de interpretações e, por conseguinte, valorações. Isso consiste numa igualação entre ser e devir, melhor dizendo, na supressão do conceito metafísico de ser em prol do conceito trágico de devir. Essa supressão ou, dito de outra forma, redução faz com que a questão do ser, que antes era posta no interior da linguagem, da gramática da metafísica, seja silenciada<sup>13</sup>. De Platão a Hegel, essa questão é pensada metafisicamente. Em Nietzsche, ela por fim desaparece.

É precisamente nesse ponto que incide a apropriação heideggeriana do conceito de niilismo<sup>14</sup>. Essa apropriação, que abordaremos logo a seguir, se estabelece no que

---

<sup>12</sup> HEIDEGGER, 2008, p. 239.

<sup>13</sup> Há, no segundo volume da obra intitulada Nietzsche, da autoria de Heidegger, uma apresentação do tradutor, Marco Antônio Casanova, na qual o desaparecimento da questão do ser, devido à interpretação nietzschiana da realidade como o devir agonístico da vontade de poder, é exposto de forma clara e sucinta. Eis a passagem que trata do referido tema: “[...] Para Heidegger, a metafísica equivale à metafísica da presença, porque o que ela entende por ser se confunde incessantemente com aquela instância que realmente se apresenta e que condiciona a priori a presença derivada dos entes. [...] A metafísica é efetivamente esquecimento do ser. Todavia, como ela se constitui como um tal esquecimento a partir da colocação expressa da questão acerca do ser do ente, há aqui algo assim como um aceno em direção ao ser enquanto tal. Esse aceno desaparece para Heidegger por completo no interior da consumação da metafísica em meio ao pensamento de Nietzsche, na medida em que o pensamento de Nietzsche suprime até mesmo o modo metafísico de formulação da questão.” (HEIDEGGER, 2007, p. VIII)

<sup>14</sup> Hans-Georg Gadamer chama, inclusive, nossa atenção para uma significativa proximidade entre os pensamentos de Nietzsche e Heidegger, que vai além da questão do niilismo. A esse respeito, ele diz em sua obra Verdade e método: “[...] Os verdadeiros precursores da posição heideggeriana na indagação pelo ser e no seu remar contra a corrente dos questionamentos metafísicos ocidentais não poderiam ser nem Dilthey nem Husserl, mas Nietzsche. Pode ser que o próprio Heidegger só tenha compreendido isso bem mais tarde. Mas, retrospectivamente, pode-se dizer: elevar a radical crítica de Nietzsche ao ‘platonismo’ até a altura da tradição criticada por ele, confrontar-se com a metafísica ocidental à sua própria altura e reconhecer e superar o questionamento transcendental como uma consequência do subjetivismo moderno eram tarefas que já estavam esboçadas em Ser e tempo. (GADAMER, 2013, p. 345)

Heidegger denomina como fim da metafísica, isto é, o ponto culminante da histórica da metafísica, compreendida como histórica do esquecimento do ser. Nesse âmbito é que se compreende o que Heidegger chama de pensamento originário, que, através de uma incessante rememoração da linguagem, da gramática da metafísica, tenta pensar a questão fundamental do sentido do ser.

Segundo Heidegger, retomando o que mencionamos nos parágrafos anteriores, a metafísica consiste numa forma de pensar que se volta para o ser do ente e não para o ser enquanto tal. Com isso, ele quer dizer que a questão do ser, que aparece como a questão fundamental do pensamento filosófico, nunca foi devidamente pensada. Somente um pensamento originário, no sentido de uma rememoração destrutiva dos enrijecimentos conceituais da gramática e, por conseguinte, da linguagem da metafísica seria capaz de pensar adequadamente a referida questão. Heidegger também chama esse pensamento originário de ontologia fundamental. Nas palavras de Heidegger: “[...] Enquanto não se pensa a verdade do ser, toda ontologia continua sem fundamento. É por isso que o pensar, que em *Ser e tempo* se procurou pensar previamente na verdade do ser, é designado como ontologia fundamental. Essa ontologia busca retornar ao fundamento essencial a partir do qual surge o pensar da verdade do ser [...]”<sup>15</sup>

Quanto ao conceito de niilismo, Heidegger o toma no sentido de fim ou consumação da metafísica. Portanto, o fim da metafísica consistiria na crise dos valores supremos da tradição cultural ocidental. Essa definição, porém, não é suficiente, pois Heidegger também toma o fim da metafísica no sentido da consumação da técnica. Logo, há para ele uma relação íntima entre niilismo e técnica. Por sua vez, a questão da técnica remete, no interior do pensamento heideggeriano, a do humanismo. Portanto, podemos dizer que existe aqui uma relação fundamental entre os conceitos de niilismo, humanismo e técnica. Trataremos da relação entre esses conceitos logo adiante e, com sua exposição, encerraremos esta seção, referente à recepção do conceito nietzschiano de niilismo no pensamento heideggeriano.

Heidegger interpreta o pensamento metafísico como uma forma de pensar o ser do ente e não o ser enquanto tal. Por outras palavras, trata-se de uma forma de

---

<sup>15</sup> HEIDEGGER, 2008, p. 369.

pensar que visa tão somente o conhecimento do ente e que desemboca, no caso da modernidade, no domínio progressivo do homem sobre os demais entes. Essa forma de pensar, bem como suas consequências, é tomada no sentido da técnica, ou seja, de um saber que, em última instância, está a serviço do fazer e do operar. Aqui se torna visível, para Heidegger, a essência técnica do modo de pensar metafísico. A respeito disso, Heidegger afirma:

[...] Se quisermos uma vez aprender a experimentar de maneira límpida a citada essência do pensar, o que significa igualmente levá-la a cabo, devemos nos livrar da interpretação técnica do pensar. Os começos dessa interpretação remontam até Platão e Aristóteles. O próprio pensar equivale aí a uma *tékhne*, o proceder da reflexão a serviço do fazer e do operar. Mas, já aqui, a reflexão é vista sob a perspectiva da *práxis* e da *poéisis*. É por isso que, quando tomado por ele mesmo, o pensamento não é ‘prático’. A caracterização do pensar como *theoría* e a determinação do conhecimento como um comportamento ‘teórico’ já se dão dentro de uma interpretação ‘técnica’ do pensamento.<sup>16</sup>

Já o conceito de humanismo, este remete à instalação técnica do homem no meio do ente, ou seja, o homem se define como ente privilegiado e assim fundamenta sua relação com os demais entes. Ele ignora que só compreende a si mesmo e aos demais entes a partir da compreensão prévia que tem do ser, cujo dar-se consiste na abertura de um horizonte histórico-cultural no interior do qual essa compreensão prévia se torna possível. É por isso que, para Heidegger, a definição nietzschiana do niilismo no sentido de que “os valores supremos desvalorizam-se”<sup>17</sup> ou “o homem rolou para fora do centro, para uma incógnita”<sup>18</sup> são insuficientes. A essência do niilismo estaria, na verdade, no esquecimento do ser. É precisamente aí que o niilismo, segundo Heidegger, mergulha suas raízes. Por isso que, para ele, Nietzsche, mesmo em sua tentativa de transvaloração

<sup>16</sup> HEIDEGGER, 2008, p. 327.

<sup>17</sup> NIETZSCHE, 2008b, p. 29.

<sup>18</sup> *Ibidem*, p. 28.

de todos os valores, permanece niilista. Quanto a isso, afirma Heidegger:

A metafísica de Nietzsche não é, conseqüentemente, nenhuma superação do niilismo. Ela é o derradeiro enredamento no niilismo. Por meio do pensamento valorativo oriundo da vontade de poder, ela se mantém, em verdade, junto ao reconhecimento do ente enquanto tal, mas se amarra com a corda da interpretação do ser como valor na impossibilidade de mesmo apenas visualizar de maneira questionadora o ser enquanto ser. Por meio desse enredamento do niilismo em si mesmo, ele encontra inteiramente o seu acabamento naquilo que ele é. O niilismo assim inteiramente pronto e perfeito é consumação do niilismo propriamente dito.<sup>19</sup>

## Implicações do niilismo no pensamento cioraniano

Tratamos, nas seções anteriores, do conceito de niilismo segundo Nietzsche e de sua apropriação pelo pensamento heideggeriano. Vimos que, para Nietzsche, o niilismo consiste na crise dos valores supremos da tradição do pensamento ocidental, que esses valores foram tentativas de caluniar a vida e que o pensamento nietzschiano formulava, diante disso, uma transvaloração de todos os valores, entendida como afirmação incondicional da vida, instauradora de valores que não a denegrissem, mas a celebrassem como o que, segundo Nietzsche, ela verdadeiramente é: manifestação do devir agonístico, logo, da vontade de poder. Vimos também que Heidegger, por outro lado, defende que o projeto nietzschiano de uma transvaloração de todos os valores permanece niilista, pois a essência do niilismo não se encontra no ressentimento em relação à vida, mas antes no esquecimento da questão fundamental do sentido do ser. Trataremos agora da recepção da questão do niilismo no pensamento de Cioran, que, em sua juventude, foi leitor de ambos e que cedo se decepcionou com as suas filosofias.

Abordaremos a repercussão da questão do niilismo no pensamento de Cioran

---

<sup>19</sup> HEIDEGGER, 2007, p. 260.

tomando como ponto de partida a decepção deste em relação aos pensamentos de Nietzsche e Heidegger, como havíamos mencionado no parágrafo anterior. Essa decepção se deve ao fato de Cioran, desde jovem, ter intuído a nulidade ou o vazio subjacente à existência<sup>20</sup>. Essa intuição, por sua vez, relaciona-se com uma vivência recorrente e perturbadora do jovem Cioran: a insônia. Essa vivência contribuiu fortemente para a intuição do nada que subjaz a todo ser. Ela consiste numa espécie de conhecimento intuitivo, seu último grau sendo uma lucidez extremada, e que Cioran compreende nos termos de uma mística, melhor dizendo, de uma mística sem absoluto, cuja experiência da vida, do mundo e, sobretudo, do tempo assemelha-se a do gnosticismo. É precisamente essa relação entre lucidez, mística e gnosticismo em Cioran que, a nosso ver, permite compreender a decepção deste em relação às filosofias de Nietzsche e Heidegger e, por conseguinte, a repercussão da questão do niilismo, presente em ambas, no interior de seu pensamento.

As crises de insônia do jovem Cioran permitiram-no encarar o tempo e, por conseguinte, a existência de um modo diferente ao da maioria dos mortais. Essa experiência, na medida em que o privava do sono, que é um intervalo do estado de vigília e, portanto, da consciência, despertou sua lucidez. Esta é definida por nosso autor como uma forma de conhecimento por meio da qual se vislumbra o vazio, o nada, a nulidade inerente ao ser, ao tempo e à existência. Quanto a isso, afirma Cioran:

[...] A lucidez, graças ao vazio que deixa entrever, converte-se em conhecimento. É então mística sem absoluto. A lucidez extrema é o último grau da consciência e dá ao ser a sensação de ter esgotado o universo, de ter sobrevivido a ele. Quem não passou por essa etapa, ignora uma variedade especial de decepção, portanto o conhecimento.<sup>21</sup>

<sup>20</sup> Em *Nos cumes do desespero*, sua primeira obra publicada, escrita quando tinha apenas 22 anos, Cioran já dá mostras dessa intuição, como na seguinte passagem: “[...] Para o homem normal, a vida é uma evidência; só doente se encanta e a glorifica, para evitar a queda. Mas o que acontece com quem não pode glorificar a vida, nem o espírito?” (CIORAN, 2011c, p. 26)

<sup>21</sup> CIORAN, 2001, p. 18.

Essa lucidez extrema aparta, de certa maneira, o indivíduo que por ela é tomado do fluxo do tempo e, por conseguinte, do frenesi da história. Como disse Cioran, ela consiste em uma forma de conhecimento, mais especificamente, um conhecimento intuitivo, uma espécie de iluminação que revela a gratuidade, a nulidade, a ausência de sentido da existência. Mais do que isso: ela torna esse indivíduo uma espécie de espectador absoluto, incapaz de se deixar entusiasmar pela loucura que subjaz a todos os ideais e a todas as utopias que movem a história da humanidade. A respeito dessa condição de espectador absoluto, desencantado em relação aos ideais e às utopias, diz Cioran:

[...] Nenhuma ambição mais, logo nenhuma possibilidade mais de ser alguém ou algo; o nada em pessoa, o vazio encarnado: glândulas e entranhas clarividentes, ossos desenganados, um corpo invadido pela lucidez, livre de si mesmo, fora de jogo, fora do tempo, sujeito a um eu congelado em um saber total *sem conhecimentos*. Onde encontrar o instante que escapou? Por toda a parte frenéticos ou enfeitiçados, uma multidão de anormais que a razão abandonou e vêm refugiar-se perto de ti, o único que compreendeu tudo, espectador absoluto, insubmisso para sempre à farsa unânime.<sup>22</sup>

O desencanto do espectador absoluto perante a existência converte, por exemplo, a celebração da vida, como ocorre no pensamento nietzschiano, ou a celebração do ser<sup>23</sup>, como se dá com o pensamento heideggeriano, em nulidades. Ambos são frutos do tempo e este é encarado de um ponto de vista semelhante ao gnosticismo, ou seja, como

<sup>22</sup> CIORAN, 2011b, p. 48.

<sup>23</sup> Sobre a questão da celebração do ser, diz Lévinas: “É visível, pois, em toda esta concepção, que a expressão define a cultura, que a cultura é arte, e que a arte ou a celebração do ser constitui a essência original da encarnação. A linguagem, como expressão, é, antes de tudo, a linguagem criadora da poesia. A arte não é, por conseguinte, uma feliz errância do homem que se põe a fazer o belo. A cultura e a criação artística fazem parte da própria ontologia. Elas são ontológicas por excelência: tornam possível a compreensão do ser [...]” (LÉVINAS, 1993, p. 30-31) Portanto, a questão da celebração do ser remete à relação entre arte e ontologia, poesia e filosofia. Quanto a isso, diz Heidegger: “[...] A linguagem é a morada do ser. Na habitação da linguagem mora o homem. Os pensadores e os poetas são os guardiões dessa morada. Sua vigília consiste em levar a cabo a manifestação do ser, na medida em que, por seu dizer, a levam à linguagem e nela a custodiam [...]” (HEIDEGGER, 2008, p. 326)

maldição, como queda, como o mal, cujos momentos, diferentemente da escatologia cristã, não são provações redentoras<sup>24</sup>, mas esforços infrutíferos, na medida em que tudo desemboca no nada. Essa intuição permitiu Cioran declarar o seguinte acerca da filosofia de Heidegger: “[...] Traduzido em linguagem comum, um texto filosófico esvazia-se estranhamente. [...] O fascínio exercido pela linguagem explica, na minha opinião, o sucesso de Heidegger. Manipulador sem igual, ele possui um verdadeiro gênio verbal [...]. A linguagem assume uma importância vertiginosa.”<sup>25</sup> Assim, o pensamento de Heidegger aparece, à luz nadificante da lucidez de Cioran, como mera fascinação, que se quer e se mostra profunda, embora na verdade não arranhe mais que a superfície das coisas, pois sua não é a verdade do ser; sua verdade é o nada<sup>26</sup>.

Quanto à sua decepção em relação a Nietzsche, Cioran a formula afirmando que seu interesse, quando jovem, pelo pensamento deste não se deveu à busca de uma visão, mas de um estimulante. A lucidez extrema de Cioran reduz, portanto, o pensamento de Nietzsche a uma nulidade, visto que ele é tratado como um simples estimulante para este esforço vão que é existir. Nas palavras de Cioran:

Quando se é jovem, pratica-se a filosofia menos para buscar nela uma visão que um estimulante; perseguem-se as ideias, adivinha-se o delírio que as produziu, sonha-se em imitá-lo e exagerá-lo. A adolescência se compraz no malabarismo das alturas; em um pensador ama o saltimbanco; em Nietzsche amávamos Zaratustra, suas poses, suas palhaçadas místicas, verdadeira *feira de cumes*...<sup>27</sup>

<sup>24</sup> CIORAN, 2001, p. 21.

<sup>25</sup> CIORAN, 2001, p. 14.

<sup>26</sup> Heidegger também aborda o conceito de nada, sobretudo, na obra *Introdução à metafísica* e em textos tais como *O que é metafísica?*, o Posfácio a *“O que é metafísica?”* e a *Introdução a “O que é metafísica?”*. No entanto, o conceito de nada abordado nesses escritos não tem o mesmo sentido que lhe é atribuído por Cioran. Para Heidegger o nada consiste, em linhas gerais, no modo como a questão do ser se deixa entrever do ponto de vista da metafísica e do pensamento científico, em certa medida seu herdeiro. Em Cioran, o conceito de nada não remete à questão fundamental do sentido do ser; é o conceito de ser que remete ao nada. Por outras palavras, Cioran sustenta a nulidade ou vacuidade do ser. Ele chega a declarar o seguinte em *Breviário da decomposição*: “[...] O ser mesmo não é mais que uma pretensão do Nada.” (CIORAN, 2011a, p. 70)

<sup>27</sup> CIORAN, 2011d, p. 34.

Perante a mística sem absoluto de Cioran, que o teria conduzido ao patamar de uma lucidez extrema, os pensamentos de Nietzsche e Heidegger se tornam superficiais na medida em que são incapazes, segundo ele, de ver a nulidade ou vacuidade inerente a tudo o que é. Logo, a questão do niilismo, que em Nietzsche está associada à celebração da vida e em Heidegger, à celebração do ser, também se mostra superficial. Para Cioran não há o que celebrar; o que há é tão somente o nada<sup>28</sup>.

## Considerações finais

O presente artigo abordou, em linhas gerais, as implicações da questão do niilismo, formulada pelo pensamento nietzschiano, nas filosofias de Heidegger e Cioran. Vimos que o niilismo, segundo Nietzsche, consiste na crise dos valores supremos da tradição do pensamento ocidental, desde suas origens caluniador da vida. Essa crise também criava, segundo Nietzsche, as condições de sua superação através de uma transvaloração de todos os valores, ou seja, através da possibilidade de se criar valores que, ao invés de denegri-la, a afirmassem como vontade de poder.

A recepção heideggeriana do conceito de niilismo se deu no horizonte da questão que, segundo Heidegger, seria fundamental: a questão do sentido do ser. Para ele, essa questão nunca foi pensada adequadamente pela tradição de pensamento metafísico, que visava não o ser enquanto tal, mas o ser do ente. O niilismo aparece no pensamento heideggeriano como o fim da metafísica, entendido como consumação da técnica, isto é, de um modo de pensar orientado para o fazer e o operar. Essa consumação, que o pensamento de Nietzsche representa, elimina até mesmo o aceno que o pensamento

---

<sup>28</sup> Volpi, em sua obra *O niilismo*, e Pecoraro, em sua obra *Cioran: a filosofia em chamas*, sustentam que Cioran é um pensador niilista. Como vimos, a questão do niilismo remete a alguma forma de celebração, seja o niilismo ativo de Nietzsche, que celebra a vida como vontade de poder; seja o niilismo segundo Heidegger, que visa sua “superação” no sentido de uma celebração do ser. O próprio Cioran não se assume niilista, como deixa claro essa passagem de Entrevistas: “[...] Não sou niilista, ainda que a negação sempre me tenha tentado. Eu era muito jovem, quase uma criança quando experimentei pela primeira vez o sentimento do nada, na sequência de uma iluminação que não consigo definir. Em mim, a recusa sempre foi mais poderosa que o deslumbramento. Animado ao mesmo tempo pela tentação do absoluto e pelo sentimento persistente da vacuidade, como eu poderia ter esperanças?”

metafísico faz à questão do sentido do ser. No entanto, somente a consumação da técnica, na medida em que liberta o pensamento da linguagem e da gramática da tradição metafísica, possibilita ao pensamento pensar o ser enquanto tal, ou, por outras palavras, celebrá-lo.

Quanto a Cioran, sua mística sem absoluto nadifica até mesmo a questão do niilismo, pois, ao contrário do que ocorre nos pensamentos de Nietzsche e Heidegger, o niilismo implica uma possibilidade quer de afirmação da vida, quer de celebração do ser. Essa afirmação e essa celebração parecem simplesmente vãs diante de um pensamento que sustenta a nulidade ou vacuidade do tempo, da vida, do ser. Com isso, encerramos o presente artigo, que, longe de ser conclusivo acerca das implicações da questão nietzschiana do niilismo nos pensamentos de Heidegger e Cioran, consistiu antes num ponto de partida para futuras pesquisas que desejamos fazer sobre o referido tema.

## REFERÊNCIAS

CIORAN, Emil. *Breviário da decomposição*. Trad. José Thomaz Brum. Rio de Janeiro: Rocco, 2011a.

\_\_\_\_\_. *Entrevistas*. Trad. Juremir Machado da Silva. Porto Alegre: Sulina, 2001.

\_\_\_\_\_. *História e utopia*. Trad. José Thomaz Brum. Rio de Janeiro: Rocco, 2011b.

\_\_\_\_\_. *Nos cumes do desespero*. Trad. Fernando Klabin. São Paulo: Hedra, 2011c.

\_\_\_\_\_. *Silogismos da amargura*. Trad. José Thomaz Brum. Rio de Janeiro: Rocco, 2011d.

GADAMER, Hans-Georg. *Verdade e método I: traços fundamentais de uma hermenêutica filosófica*. Trad. Flávio Paulo Meurer. 13. ed. Petrópolis: Vozes, 2013.

HEIDEGGER, Martin. *Introdução à metafísica*. Trad. Emmanuel Carneiro Leão. 4. ed. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1999.

\_\_\_\_\_. *Marcas do caminho*. Trad. Enio Paulo Giachini; Ernildo Stein. Petrópolis: Vozes, 2008.

\_\_\_\_\_. *Nietzsche I*. Trad. Marco Antônio Casanova. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2010.

\_\_\_\_\_. *Nietzsche II*. Trad. Marco Antônio Casanova. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2007.

LÉVINAS, Emmanuel. *Humanismo do outro homem*. Trad. Pergentino S. Pivatto et al. Petrópolis: Vozes, 1993.

MACHADO, Roberto. *O nascimento do trágico: de Nietzsche a Schiller*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2006.

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

\_\_\_\_\_. *Além do bem e do mal*. Trad. Mário Ferreira dos Santos. 3. ed. Petrópolis: Vozes, 2013.

\_\_\_\_\_. *Assim falou Zaratustra*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.

\_\_\_\_\_. *Aurora: reflexões sobre os preconceitos morais*. Trad. Mário D. Ferreira Santos. Petrópolis: Vozes, 2008a.

\_\_\_\_\_. *A vontade de poder*. Trad. Marcos Sinésio Pereira Fernandes; Francisco José Dias de Moraes. Rio de Janeiro: Contraponto, 2008b.

\_\_\_\_\_. *Crepúsculo dos ídolos*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.

\_\_\_\_\_. *Genealogia da moral: uma polêmica*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.

\_\_\_\_\_. *O nascimento da tragédia: ou helenismo e pessimismo*. Trad. J. Guinsburg. São Paulo: Companhia das Letras, 1992.

PECORARO, Rossano. *Cioran: a filosofia em chamas*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2004.

VATTIMO, Gianni. *O fim da modernidade: niilismo e hermenêutica na cultura pós-moderna*. Trad. Eduardo Brandão. 2. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2007.

VOLPI, Franco. *O niilismo*. Trad. Aldo Vannucchi. São Paulo: Edições Loyola, 1999.