

## O MAIS INQUIETANTE DE TODOS OS HÓSPEDES: COMO O DIAGNÓSTICO NIETZSCHIANO DO NIILISMO NOS AJUDA A COMBATER A FORÇA REATIVA DO FASCISMO

*The most disturbing of all guests: how the Nietzschean diagnosis of nihilism helps us to combat the reactive force of fascism*

### **Pedro Duarte de Andrade**

Doutor pela Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro (PUC-Rio) e Professor na mesma instituição

ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-7889-767X>

Lattes: <http://lattes.cnpq.br/4766920066799526>

### **Ronaldo Pelli Junior**

Doutorando pela Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro (PUC-Rio)

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-9405-774X>

Lattes: <http://lattes.cnpq.br/2437545597681125>

## **Resumo**

A relação entre niilismo e fascismo tem sido explorada, direta e indiretamente, por historiadores, politólogos e filósofos, entre outros, na literatura acadêmica. Raramente contudo essa associação deu mais enfoque ao niilismo, principalmente a como essa noção é entendida pelo filósofo Friedrich Nietzsche, um dos nomes mais associados ao tema. Nesse sentido, este artigo propõe uma leitura sobre a contribuição nietzschiana para o enfrentamento do fascismo, a partir das formas como o pensador alemão interpretou o niilismo, sejam elas o niilismo negativo, o niilismo reativo ou o niilismo passivo. Para tanto, vai se utilizar principalmente do fragmento conhecido como Lenzerheide, visto como um texto privilegiado para se entender o tema, e do tipo de sistematização da produção intelectual nietzschiana feita pelo pensador francês Gilles Deleuze, que, além de criar as categorias de niilismo empregadas aqui, também, junto ao psicanalista Félix Guattari, seu conterrâneo, afirmou que “[e]xiste, no fascismo, um niilismo realizado” – frase que serve de paradigma desta produção.

**Palavras-chave:** Niilismo; fascismo; Nietzsche; Lenzerheide; Deleuze.

---

Recebido em: 27/12/2023; Avaliador A: 27/01/2024; Avaliador B: 30/01/2024; Aceito em: 30/01/2024



## Abstract

The relationship between nihilism and fascism has been explored, directly and indirectly, by historians, politologists and philosophers, among others, in academic literature. Rarely however has this association given more focus to nihilism, especially to how this notion is understood by the philosopher Friedrich Nietzsche, one of the names most associated with the theme. In this sense, this article proposes a reading of Nietzsche's contribution to confronting fascism, based on the ways in which the German thinker interpreted nihilism, be it negative nihilism, reactive nihilism or passive nihilism. In order to do so, he will use mainly the fragment known as *Lenzerheide*, seen as a privileged text to understand the theme, and the type of systematisation of the Nietzschean intellectual production made by the French thinker Gilles Deleuze, who, besides creating the categories of nihilism employed here, also, together with the psychoanalyst Félix Guattari, his fellow countryman, stated that "[t]here is in fascism a realized nihilism" – a phrase that is used as a paradigm of this present text.

**Keywords:** Nihilism; Fascism; Nietzsche; *Lenzerheide*; Deleuze.

## Introdução

*Toda a nossa cultura europeia move-se já,  
desde há muito, com a tortura de uma tensão,  
que cresce de década a década, como se  
estivesse encaminhando-se para uma  
catástrofe*  
Nietzsche

A associação do niilismo com o fascismo não é exatamente incomum. O cientista político britânico Roger Griffin, em seu conciso porém abrangente estudo sobre os principais conceitos do tema (2018), menciona ao menos três livros que mostrariam, segundo ele, como o niilismo serve de pano de fundo para uma atitude fascista. Hermann Rauschning, com o seu *Revolução do niilismo*, mostra o desejo por trás do nazismo (uma das variações do chamado fascismo genérico, como explica Griffin em sua obra) de criar uma nova ordem destruindo os valores conservadores e cristãos. Hannah Arendt, no seu *Origens do totalitarismo*, fala como o nazismo (e o stalinismo) usou a propaganda e o terror para suprimir as liberdades individuais com o fim de maximizar o poder do Estado. E György Lukács, com o seu *A destruição da razão*, descreveu a origem da filosofia irracionalista pregada pelos



nazistas, o que teria aberto a possibilidade para o uso de mitos e teorias da conspiração como forma de construir uma nova ordem (Griffin 2018, e-book). Mas mesmo Griffin, com o seu gigantesco esforço de mapear e sistematizar a produção da área, não dá conta de todas as menções que relacionam um termo ao outro (nem ele se propõe a isso). Ele também não se aprofunda tanto na sua associação entre niilismo e fascismo, associando a noção de niilismo a algo como a destruição de um mundo, de um modo de ser, de uma forma de encarar a vida, para o aparecimento de outro, “novo” (mesmo que baseado em ideais antigos).

Outro exemplo da relação niilismo-fascismo é dado logo no início da conferência que Leo Strauss profere na New School for Social Research, em Nova York, em 1941 – portanto ainda no meio da Segunda Guerra Mundial – sobre o “niilismo alemão”. Segundo Strauss, a “maioria de nós” associa com facilidade a expressão niilismo ao nazismo (Strauss 1999/1941). Além de Strauss, os franceses Gilles Deleuze e Félix Guattari, em 1980, defenderam que “existe, no fascismo, um niilismo realizado” (Deleuze; Guattari 1996, 123). Mais recentemente, a pensadora estadunidense Wendy Brown (2019) também se utilizou do niilismo para abordar a ascensão da nova extrema-direita nas primeiras décadas do século XXI, que costuma também ser chamada de neofascista. Isso para ficar em poucos, mas representativos casos.

Todas as associações mencionadas seguem uma tendência: focam mais o fascismo, com suas variações, do que o niilismo – um procedimento adequado e valoroso, deixemos claro. Raros, contudo, são aqueles que se aprofundam na faceta niilista da relação e sobretudo os que chegam a Friedrich Nietzsche, um dos nomes da tradição do pensamento ocidental mais associados ao niilismo. Entre os raros nomes que se aprofundam no niilismo está Brown. A politóloga estadunidense também recorre a Nietzsche para ler o niilismo, mas faz uma interpretação sobre o tema que se limita a apenas uma das possibilidades de entendimento do termo, quando, como veremos, a polissemia nietzschiana enriquece a percepção do seu alcance.



Esse artigo busca, assim, explorar a correlação niilismo-fascismo dando enfoque ao primeiro termo dessa equação (obviamente sem se esquecer do segundo), lançando mão de ao menos três das acepções possíveis apresentadas por Nietzsche. A intenção é mostrar que há um caminho dentro do próprio niilismo que tende ao fascismo. Para tanto, vamos utilizar principalmente o texto que ficou conhecido como *Lenzerheide*, por ser um ponto privilegiado de entendimento da questão, como explica o filósofo alemão Werner Stegmaier (2022, 237-238), um dos mais reconhecidos comentadores dos escritos nietzschianos. Para criar traços limítrofes mais claros para esse filósofo *sui generis* que não praticava a formulação de sistemas como método, a interpretação deleuziana de Nietzsche servirá de parâmetro. Isto tanto por Deleuze fazer uma leitura sobre o niilismo que abarca as três possibilidades de leitura que nos ajudarão a compreender o fenômeno em suas diversas dimensões, quanto por ele criar, junto a Guattari, a associação entre “fascismo” e “niilismo realizado”, que também nos servirá de esteio.

Nossa proposta é, ao cabo, mostrar que o niilismo é um dos problemas mais importantes dos nossos tempos – segundo o próprio Nietzsche, o seria ainda até o fim deste século XXI – e que, se ele não for encarado de frente, é possível que se transforme, com frequência incerta, porém assustadora, em um outro e / ou novo tipo de fascismo. Isto porque, se há realmente essa conexão entre os dois termos, e se o fascismo é uma experiência extrema, o niilismo permanece aí, como o “mais inquietante de todos os hóspedes” (Nietzsche 2011, 27).

## 1. Fascismo

Para se entender como o niilismo pode influir no fascismo, precisamos, em um primeiro momento, ter uma noção geral do que seria o fascismo. Longe de cravar uma definição absoluta, Griffin, em seu livro-resumo sobre os estudos que abordam o tema, mostra três grandes escolas que tentaram criar critérios para saber o que seria o fascismo: a marxista, a liberal e a “empática”. A marxista, dita de forma extremamente resumida,



enxergaria o fascismo como o ponto mais extremo do capitalismo e desconsideraria toda a carga “revolucionária” do movimento político conservador (pois entenderia que revolução, mesmo, só seria possível dentro do formato marxista) (Griffin 2018, e-book). As interpretações não-marxistas, de cunho geralmente liberais, seriam mais heterogêneas e mais difíceis de resumir. Há discursos sobre aproximações classistas, mas não-marxistas (Salvatorelli, Lasswell, Lipset) – de como o discurso do fascismo ecoou dentro de uma classe média empobrecida e sem perspectivas (Griffin 2018, e-book). Outros, como Ortega y Gasset, mostrariam o fascismo como uma ascensão das massas, seguindo de perto os estudos de Gustave Le Bon, e uma interpretação parcial de Nietzsche (Griffin 2018, e-book). Ainda outros (Moore, Turner) pensavam o fascismo como um processo colateral do modernismo, uma continuação equivocada do Iluminismo (Griffin 2018, e-book). Todos os autores mencionados, segundo Griffin, sofreriam do mesmo problema, o de não buscar em suas pesquisas entender as razões daqueles que seguiram o fascismo. Tal falha é a deixa que o autor precisa para o levar à aproximação empática, que é a adotada por ele próprio e desenvolvido em profundidade em seus outros escritos. Empática aqui não é uma concordância com os atos cometidos pelos fascistas, mas a busca por entender quais foram (e são ainda) os motivos pelos quais tantas pessoas resolveram aderir a um movimento que tinha como um dos objetivos mais claros a exclusão de determinada parcela de sua própria população. Griffin repete uma fórmula desenvolvida em livros seus anteriores, e a que ele vai seguir então: o fascismo seria um movimento que se propõe fazer, segundo os termos do próprio Griffin, uma palingênese ultranacionalista. “Palingênese” vem do grego “nacer” (“gênese”) “de novo” (“palin”) e denota a intenção de um grupo de refundar uma sociedade. É aparentado com a ideia de revolução, Griffin explica, mas difere desta porque se a revolução é motivada muitas vezes pela necessidade de mudanças estruturais profundas que têm como causa questões ideológicas e psicológicas, a palingênese se baseia mais em um ideal utópico, imaginado, muitas vezes fantasioso. A vontade de recriar a nação não seria para combater carestias ou criar uma sociedade mais igualitária, mas para atacar inimigos



inventados que seriam os grandes culpados pelos males que uma certa parcela da população sofreria, por exemplo. O ultranacionalismo, também presente na fórmula de Griffin, tenta ultrapassar o nacionalismo, de onde ele nasce, ao apostar num desprezo por todas as garantias liberais, de igualdade ou liberdade, para criar uma comunidade que vira um ente, uma coisa. Em vez de defender o Estado de direitos, reifica-se a nação para saber se ela está “doente”, “corrompida” ou se ela precisa ser “limpa” (Griffin 2018, e-book).

Além dessas definições mais ligadas à História e à Ciência Política, Deleuze e Guattari também criaram uma definição que busca não estabelecer o que “é” o fascismo, mas quais condições, que tipo de conduta, quais modos de existir, enfim, que tipo de vida nos levaria a nos transformar em fascistas. Trata-se de uma definição mais filosófica, no sentido mais materialista e pragmático do termo. O filósofo estadunidense John Protevi, num artigo sobre o niilismo-fascismo mencionado por Deleuze e Guattari (mas que busca aclarar a questão pelo lado dos autores franceses sem recorrer tanto a Nietzsche), explica como funciona o procedimento desses pensadores europeus. Segundo Protevi, Deleuze e Guattari buscam não os limites exatos da definição de fascismo, uma definição estanque que poderia ser usada pela eternidade (procedimento, aliás, que até mesmo Griffin nega ser possível), mas “os modos pelos quais os potenciais inerentes na ‘matéria’ humana (potencialidades do comportamento humano acessados por treinamento social) podem ser armados para que certos comportamentos humanos se transformem no conteúdo de uma máquina de guerra fascista” (Protevi 2000, 183). Isto é, eles buscam identificar o fascismo ainda na sua gênese, no cotidiano das relações humanas, antes que o movimento se torne uma estrutura organizacional mortífera.

O problema do fascismo foi encarado por Deleuze e Guattari mais explicitamente no platô “1933, Micropolítica e segmentaridade” (1980/1996). Nele, os autores propõem pensar o fascismo em termos de um agenciamento muito específico com as máquinas de guerra, “*que certamente não tem a guerra por objeto*” (Deleuze; Guattari 1996, 122, itálicos originais) – ou não o único. As máquinas de guerra são mecanismos que escapam da captura



(“sobrecodificação”, como eles a chamam) do Estado, do capitalismo, do sistema econômico-político-social em que estamos inseridos. Funcionam como linhas de fuga – para novamente usar o vocabulário da dupla e que quer dizer aquilo que consegue sair, escapular. As linhas de fuga são “a fonte de criatividade que nos move para além do território e do código (da casa e do hábito), e da ressonância e da sobrecodificação (da burocracia e do Estado)”, explica Protevi (2000, 173). Elas criam caminhos novos por entre as defesas do Estado – esse formato que, para os dois franceses, vai além da mera organização social de uma nação, mas indica um modo de se portar no mundo, que tem a ver com o estabelecimento de fronteiras fixas, de identidades claras, daquilo que pode ser conhecido na sua totalidade –, Estado esse que busca qualquer novidade, qualquer diferença para torná-la igual, sobrecodificar, pois é este o seu modo de atuar. Por ser aquilo que escapa do Estado, as máquinas de guerra são associadas a um pensamento nômade pelos dois pensadores franceses, como aquilo que não se estabelece, não se “territorializa”; ao contrário: sempre se “desterritorializa”, como se diz no jargão deleuziano-guattariano. Por isso, “toda criação nesse sentido passa por uma máquina de guerra” (Deleuze; Guattari 1996, 122). Uma forma fácil de se entender as máquinas de guerra é pensar em como um movimento artístico potente e inovador nasce incomodando o poder estabelecido – às vezes se utilizando de iconoclastia, outras tentando ampliar o tipo de valor moral que está em jogo em um determinado momento histórico, e aparecendo até em casos em que se usa um certo tipo de violência, mesmo – e o quanto tal poder estabelecido corre atrás dessas linhas de fuga na tentativa de domesticá-las, torná-las inofensivas e parte do *status quo*. No caso do fascismo, podemos pensar essas máquinas de guerra como grupos organizados que se colocam contra o sistema político atuante, que querem criar um novo tipo de organização social e estão dispostos a usar da força para derrubar a estrutura burocrática estabelecida. Para aproximar do que Griffin defende, seriam grupos que querem fazer uma palingênese de uma ultranação.

Então, como um mecanismo de criação, de inovação, que produz aquilo que ainda não existe, e atua contra o Estado, pode, ao mesmo tempo, agir junto a ele e, pior, em vez de



criar, destruir? Esse é um dos “problemas fundamentais do Estado”, eles afirmam, e o maior dos perigos do fascismo: transformar esse grupo externo em algo inserido dentro da composição estatal, sem que, por isso, ele perca sua força inovadora. Claro que nem todo grupo antissistema é uma potencial célula fascista, assim como nem todo Estado vai se transformar, necessariamente, em uma máquina de aniquilamento. É preciso cumprir certos requisitos. Mas quando a máquina de guerra fascista consegue ocupar o Estado, acontece uma transformação: a capacidade de mutação, que era sua característica principal, sua capacidade de se metamorfosear e escapar dos tentáculos do próprio Estado, começa a produzir uma única resultante: a destruição. Cria-se a destruição, paradoxo este que aparece com o fascismo e é uma fórmula para entendê-lo. Ou ainda, como se fala comumente, se faz uma “revolução conservadora”. Sua criação, sua “novidade”, é a capacidade de terminar, eliminar, destruir, abolir. É aí que a máquina de guerra “libera a carga mais catastrófica”. E a guerra é “o único objeto que resta à máquina de guerra quando ela perdeu sua potência de mudar” (Deleuze; Guattari 1996, 122).

É por essa via de raciocínio que se faz possível pensar o fascismo como uma consequência de uma forma de desejo político, que aglomera a população em prol de uma determinada intenção; é a conjunção do desejo ressentido, subtipo de um desejo niilista, ou ainda, de uma vontade de poder niilista, autodestrutiva.

## 2. Niilismo

Determinar o surgimento de uma palavra é das tarefas mais complicadas. Uma das versões mais aceitas diz que a primeira aparição pública de “niilismo” foi com Friedrich Heinrich Jacobi (1743-1819), numa carta destinada a Johann Gottlieb Fichte (1762-1814), acusando o filósofo idealista de ter adotado um radical subjetivismo que teria destruído os valores até então válidos (Pecoraro 2012, e-book)<sup>1</sup>. Depois, o escritor russo Ivan Turgueniev usou o termo niilista para descrever seu protagonista em *Pais e filhos* (1862 / 2019), e a expressão se popularizou. Contudo, o niilismo ficou mais associado a outro filósofo, o





também alemão Friedrich Nietzsche (1844-1900), que o tornou “filosoficamente vital” (White apud Tongeren 2018, 3). A fama se deve ao seu diagnóstico sobre a fadiga da interpretação de mundo baseada em ideais cristãos, exaustão esta que ficou sintetizada na frase-assinatura “Deus está morto” (GC §125)<sup>ii</sup>. Como era razoavelmente comum nos escritos nietzschianos, ao longo de sua produção intelectual, ele revê e alarga o alcance do conceito para atacar vários problemas diferentes, às vezes ao mesmo tempo: desde a excessiva valorização de uma racionalidade, que ele associa à trajetória do pensamento ocidental a partir de Sócrates, até o relativismo que se encontrava diante da ontológica falta de sentido da vida, tema que foi explorado depois por nomes como Martin Heidegger (1889-1976), ou mesmo o grupo do existencialismo, no século XX.

Em seu livro *Friedrich Nietzsche and the European Nihilism*, o filósofo holandês Paul Van Tongeren cria um esquema bastante útil para entender por que o filósofo alemão acabou por usar o termo niilismo para explicar situações diversas. Numa ordem cronológica inversa, ele sugere, “niilismo é (4) a experiência consciente de um antagonismo, que é resultado de (3) um declínio da (2) estrutura de proteção que foi construída para esconder (1) o absurdo da vida e do mundo” (2018, 100). O niilismo-1 seria aquele enfrentado pelo mundo grego da época das tragédias, tão afeitas a Nietzsche, em meio a um determinado tipo de caos, em que noções como justiça, verdade, beleza não são conceitos metafísicos absolutos que estabelecem dicotomias entre o certo e o errado e em que não se tem um fim, um objetivo claramente posto. O niilismo-2 teria nascido com o sistema socrático de pensamento e se estendido pelo Ocidente junto ao cristianismo (sendo este apenas um “platonismo para o ‘povo’”, como Nietzsche escreveu na introdução de *Além de bem e mal*), que daria um sentido racional ao caos anterior, organizando filosófica e politicamente o mundo. O niilismo-3 seria a noção de que essa estrutura que foi criada para dar um norte ao caos do mundo não funciona mais – se é que ela, um dia, tenha “funcionado” bem. É o momento vivido no século XIX por Nietzsche, que percebe o quanto a estrutura anterior, apesar de ter uma suposta coerência, era baseada em uma espécie de artificialismo. Aqui está a “morte de Deus”, por exemplo.



Por fim, Tongeren sugere que o próprio Nietzsche teria percebido que sua crítica ao sistema socrático-cristão cairia também numa busca por uma verdade, no sentido metafísico que ele tanto criticou. Em outros termos, Nietzsche perceberia que não haveria como escapar do processo de dar sentido ao mundo caótico sem recorrer a algum tipo de artificialismo, de projeto exterior, de uma criação de verdade – e esse seria o niilismo-4.

Em seu livro sobre *Nietzsche e a filosofia*, Deleuze estabelece três outras formas de niilismo que apareceriam, de diversas maneiras, nos escritos de Nietzsche. Trata-se de uma aproximação menos histórica se comparada à feita por Tongeren, que mostra uma espécie de “evolução” de cada tipo niilista, e mais filosófica, que coloca o niilismo como plano central de todo o pensamento nietzschiano, como se todas as outras questões mencionadas por Nietzsche ao longo da sua produção intelectual estivessem, de certa forma, tentando responder a esse ponto. Comum a todas essas formas de niilismo estaria a vida, ou melhor, a negação da vida. Em suma, o niilismo seria o empreendimento de “depreciar a existência” (Deleuze 2018, 49-50). E vida, como Nietzsche insiste em várias oportunidades, é vontade de poder (ABM §259, para ficar em apenas uma das várias citações sobre essa relação). Se a vida, vista como vontade de poder, é julgada digna de ser vivida quando se é capaz de se reinventar, de se renovar, de se superar, expandir suas capacidades, aumentar suas potencialidades e seu poder, o niilismo seria a negação de todas essas características, a inversão dessas propostas. A vida assume o valor de nada – porque outra vida, uma vida não vivida neste instante, uma vida após a morte, uma vida ideal, imaginada, seria melhor. Esse seria o primeiro niilismo nietzschiano mostrado por Deleuze, que o chama de niilismo negativo (Deleuze 2018, 189). Ele seria representado pela invenção de valores superiores criados pelo sistema de pensamento que tem origem em Sócrates, com a ideia de Belo, Bom, Justo, em um mundo alcançado apenas pela razão pura, em detrimento da realidade “torta”, “imperfeita”, cheia de “defeitos”, que enfrentamos cotidianamente. Com o cristianismo, esse mundo ideal se transfere para a ideia do paraíso: apenas após a morte teríamos acesso à “verdadeira vida”. Durante a existência carnal, estaríamos condenados a sermos pecadores e



devedores. Temos que suportar o sofrimento do dia a dia para estarmos aptos a entrar no reino dos céus. E devemos negar as nossas vontades em vida para seguirmos as regras determinadas pelos sacerdotes, que criam um ideal ascético que deve ser repetido e seguido sem contestação. Qualquer movimento para fora desses estreitos corredores de comportamentos assépticos é reprimido por outros formatos niilistas, como a má consciência, a culpa, o remorso, ou evitados pelo ressentimento. Melhor explicando: para evitar que as vontades sejam colocadas em prática, os sacerdotes do niilismo incutem na cabeça dos homens a ideia de que eles são sempre vítimas impotentes de um mundo que é cruel e injusto – contra especialmente eles próprios. Se eles têm vontade de fazer algo e não são capazes, a culpa é do outro, e eles tem o direito de se ressentir por isso. Se, por acaso, a culpa for deles mesmos, eles precisam arrastar suas más consciências, que resmungam em tom monocórdico como são incompetentes e inaptos. Ressentimento, má consciência e ideal ascético, temas desenvolvidos com mais cuidado nas três monografias da *Genealogia da moral*, são os formatos mais explícitos do niilismo, como sustenta Deleuze (2018, 49-50). São as faces mais conhecidas do niilismo, onde ele aparece com mais clareza, porque são ficções contadas e compartilhadas que impedem o homem de explorar todas as suas potencialidades.

Além do niilismo negativo, há um segundo niilismo identificado por Deleuze na obra nietzschiana; um niilismo que reage a qualquer tentativa de se criar relevo no planisfério ontológico, e por isso Deleuze o chama de niilismo reativo (Deleuze 2018, 189-190). Ele surge quando um determinado sistema de produção de valores não funciona mais, fazendo com que tal niilista acredite que todas as coisas são necessariamente iguais, sem qualquer diferença, ou hierarquia, como diz Nietzsche, entre os seres. Há aqui uma imensa incapacidade de se estabelecer sentido, porque todas as coisas parecem, para o niilista reativo, equivalentes. É o que acontece com a morte de Deus, por exemplo. Com o fim do sistema de produção de valores do cristianismo, que determinava regras e condutas para os cristãos, o niilista que precisava dessa guia fica perdido, sem saber como agir, qual tipo de atitude tomar, do que gostar, o que fazer. É tudo um grande “em vão”, um “tanto faz”, um bater



desinteressado de ombros em relação ao mundo. A vida não pode se expandir, não pode se superar, porque não se sabe o que se quer, para onde ir.

Há dois caminhos possíveis para o niilista reativo. Por um lado, ele pode se acostumar com esse mundo anódino, em que todas as coisas têm o mesmo e insignificante gosto, em que o mundo vai esmaecendo, perdendo texturas, se transformando em um imenso Mesmo, num processo de apatia e desânimo. E, assim, pode chegar ao que Deleuze chamou de niilismo passivo, o terceiro tipo por ele elencado. Se no niilismo reativo ainda há um querer, uma vontade, que não é colocada em prática, não é agida (no máximo re-agida), porque não há diferença “topográfica”; no niilismo passivo, nem se quer mais. Senta-se onde estiver e espera a vida terminar.

No niilismo negativo, deseja-se um valor exterior, imenso, imóvel, eterno, para que a sombra desse deus nos encubra e nos alivie de viver no constante e imprevisível devir. No niilismo reativo, diante da incapacidade de sustentar a vontade sem qualquer parâmetro que a regule, essa vontade acaba se esvaindo. Como nenhum ideal se sobressai de forma monumental, o homem se questiona sobre os demais valores. A resposta, para ele, é um constante “em vão”. Se não há mais Deus, nada mais importa. Não haveria mais vontade de nada – ou melhor, só haveria vontade de nada. Em vez de uma vontade de poder, uma vontade de negação. Porém, ainda uma vontade, seguindo uma das mais famosas indicações de Nietzsche de que “o homem preferirá ainda querer o nada a nada querer” (GM, 3ª dissertação, §28).<sup>iii</sup> No niilismo passivo, há um exacerbamento das forças reativas que nos impedem de colocar em prática nossos desejos e sufocam a vontade até o ponto de total imobilidade. Se no niilismo negativo ainda havia alguma vontade em direção a um objetivo, mesmo que as consequências disso fossem uma espécie de morte em vida, e o niilismo reativo é a queda no precipício de um relativismo sem dimensões ou parâmetros, o passivo atinge o fundo desse abismo, para evitar seguir qualquer ideal, nenhum valor, nenhuma vontade, nenhuma vida. Como explica Deleuze, o niilismo passivo é “a realização extrema do niilismo reativo:



melhor se extinguir passivamente do que ser conduzido de fora” (Deleuze 2018, 191). Chegamos ao lugar onde o homem prefere nada querer a querer o nada.<sup>iv</sup>

Para evitar essa imobilidade extrema, para evitar cair na passividade absoluta, o niilista reativo pode optar pelo outro caminho possível, mencionado parágrafos acima: tentar resgatar um valor que se torne novamente um farol para onde ele possa rumar. Se esse ídolo transcendental que representa os “novos” valores também negar a vontade de poder, estamos outra vez no âmbito do niilismo negativo. O apontamento Lenzerheide mostra exatamente os perigos do movimento do niilismo reativo em direção ao negativo.

### 3. Lenzerheide

Esse pequeno texto de Nietzsche intitulado “Niilismo europeu” e escrito em 10 de junho de 1887, na cidade suíça de Lenzer Heide<sup>v</sup>, é atípico. Normalmente colocado entre os chamados fragmentos póstumos, ele tem características próprias, a começar por ser datado e ter 11 páginas com 16§ numerados – traço incomum entre as outras anotações nietzschianas que não foram publicadas em vida. Ao mesmo tempo, ele o escreveu a lápis, procedimento que era dedicado a notas rápidas. “Esse não é nem um ‘fragmento’, nem uma mera ‘anotação’, nem ainda uma ‘versão preparatória’ (*Vorstufe*) para um escrito posteriormente publicado, mas um texto de espécie peculiar”, defende Stegmaier (2022, 237) em artigo dedicado especialmente a Lenzerheide, em que argumenta que os 16§ em questão poderiam ter sido publicados da forma como foram encontrados. Mesmo que não tenham sido, eles têm qualidades próprias que ajudam a entender a filosofia nietzschiana, em especial o niilismo. “Como quase nenhum outro texto, ele torna claro como, para Nietzsche, se produzem passo a passo as conexões de seu pensamento — provisoriamente e em tela de juízo, e visivelmente sem meta previamente concebida”, explica Stegmaier (2022, 238). “[É] provavelmente o mais significativo texto de Nietzsche sobre o fenômeno do niilismo”, concorda o professor português Nuno Nabais (2008, 50).



Lenzerheide começa (Nietzsche apud Nabais: 2008, 39)<sup>vi</sup> elencando quais seriam as “vantagens” do cristianismo ou, dito de outra forma, por que o cristianismo “funcionou” como sustentáculo metafísico da sociedade Ocidental por tanto tempo. Num primeiro ponto, escreve Nietzsche, o cristianismo forneceria um valor absoluto, que não poderia ser colocado em questão mesmo diante da pequenez do homem em relação ao gigantismo do mundo. Ou seja, o cristianismo dizia o que era *a* verdade. O cristianismo também servia para que os sacerdotes e os ministros da igreja pudessem justificar os sofrimentos da vida dos seus rebanhos – e assim continuassem a mantê-los como seguidores da fé. O cristianismo deu ainda um senso de proporcionalidade para o próprio homem comum, que pôde estabelecer uma espécie de “*conhecimento adequado*” para o que ele deveria considerar como imprescindível. Por fim, ele serviu de remédio contra o niilismo mais original, que Tongeren chamou de niilismo-1, aquele que diz respeito ao caos de um mundo em que determinados sentidos, certos caminhos não estão ainda bem marcados. Se usarmos a leitura de Deleuze, diríamos que o cristianismo conseguiu dar relevo a um mundo visto como um deserto de sentido, angustiante por não indicar claramente o que se deve fazer, no que acreditar, qual era, em suma, a régua vigente de valores.

O problema dessa ordenação que sustentou o Ocidente por milênios foi ter se apoiado no que Nietzsche chama de veracidade ou, em outros momentos, vontade de verdade: o esforço por bancar um tipo de discurso unívoco e absoluto que sustentasse todo o seu sistema metafísico. Uma – e apenas uma – verdade. *A* verdade. A criação de um deus monoteísta, tradição incorporada e incrementada pelo cristianismo, conseguiu unificar diferentes discursos e moldar um complexo de sentido e pensamento que apontava para uma única direção. Porém, essa capacidade de agrupar diferentes modos de viver, de pensar, de ser, deixou de fora uma parcela importante da própria vida. Foi essa “sobra” que corroeu o próprio ícone levantado. “Quem sente que está ‘de posse da verdade’, a quantas posses não tem de renunciar, para salvaguardar esta sensação! O que não lança fora, para manter-se ‘em cima’ — isto é, acima dos outros, que carecem da ‘verdade’!”, escreve Nietzsche na *Gaia*



*ciência*, (I §13), publicada antes da produção de Lenzerheide. É por isso que Nietzsche fala tanto da destruição desse movimento dualista entre “certo” e “errado”, o alto e o baixo, entre um ser espiritual e um corpo animalesco. Para ele, somos compostos por todos esses elementos e não é possível extirpar nenhum desses pedaços, sob a pena de nos sentirmos incompletos e faltantes, correndo o risco de negarmos a vida, de, sem perceber, optarmos pelo niilismo. Dessa forma, essa vontade de verdade acabou produzindo o substrato para a própria corrosão da estrutura do cristianismo e jogando o homem de volta para uma situação de dúvidas, hesitações e ambiguidades.

De todo modo, o próprio Nietzsche percebe que a Europa não está mais, na metade final do século XIX, tão dependente de um discurso unificado em torno do cristianismo. Já era possível aguentar, ele suspeita, indeterminações e imprecisões; elas não eram mais tão ameaçadoras. “[N]ós suportamos uma significativa *diminuição* desse valor, é-nos permitido aceitar muito absurdo e acaso. O *poder* alcançado pelo homem permite agora uma *redução* dos meios disciplinares, dos quais a interpretação moral era o mais forte”, escreve ele no §3 de Lenzerheide, que termina com uma de suas frases de efeito: “‘Deus’ é uma hipótese demasiado extrema”.

O que Nietzsche percebe, logo em seguida, é que, mesmo que para alguns a hipótese Deus não funcione mais, para outros, sua ausência continua reverberando com a mesma intensidade que outrora a “presença” divina provocava. “[P]osições extremas não são substituídas por posições moderadas, mas por posições de novo extremas, embora *inversas*”, escreve ele no início do §4 de Lenzerheide. Se a força icônica de um deus como o cristão é exacerbada, sua ausência também provoca um movimento das placas tectônicas de mesma proporção. Ele próprio já havia escrito algo parecido na *Gaia ciência*, no famoso §125, que ficou conhecido pela morte de Deus:

Que fizemos nós, ao desatar a terra do seu sol? Para onde se move ela agora? Para onde nos movemos nós? Para longe de todos os sóis? Não caímos continuamente? Para trás, para os lados, para a frente, em todas as direções? Existem ainda ‘em cima’ e ‘embaixo’? Não vagamos como que através de um nada infinito? Não



sentimos na pele o sopro do vácuo? Não se tornou ele mais frio? Não anoitece eternamente? Não temos que acender lanternas de manhã? Não ouvimos o barulho dos coveiros a enterrar Deus?

Em Lenzerheide §5, Nietzsche começa a insinuar que esse “em vão” – esse extremo relativismo em que não há qualquer verdade nem uma direção única a seguir – é o formato do niilismo de sua época. Ele já sabe que esse niilismo reativo, caso se transforme em um tipo passivo (para usar os termos deleuzianos), seria “o mais *paralisante* de todos os pensamentos”. No §6, ele reforça: “Essa é a forma mais extrema do niilismo: o nada (o ‘sem-sentido’) eterno!”.

A partir do §9, Nietzsche desloca a discussão da relação do homem com Deus, para a do homem com outros homens. Com a hipótese do Deus cristão, era possível ao homem ter, ao menos, uma justificativa para sua fraqueza diante da vida. A vida a ser vivida seria aquela após a morte, no paraíso, portanto ele não precisava se preocupar em viver a vida. As respostas estavam dadas de antemão, o que se pode e o que não se pode fazer, o que era o certo e o errado. Sem a hipótese Deus, os homens precisam se haver diretamente com os outros homens – e suas escolhas e seus deslizes não podem mais ser tão facilmente desculpados por um ícone claramente superior. Para piorar a situação dos niilistas reativos, por não conseguirem enxergar diferentes alturas no mundo, eles ainda estão respondendo a demandas de um sistema da moral cristã. Ou seja, de acordo com Nietzsche, os niilistas reativos, mesmo que não tenham mais um deus para os salvar, continuam a não saber como viver a vida de forma a afirmar a própria existência. Quando o niilista reativo observa aqueles que conseguem colocar em prática suas vontades de poder, ele os inveja. Em vez de se inspirar e buscar em si seus desejos, suas ambições, aquilo que também reforçaria e aprofundaria seu modo de viver, o niilista reativo quer mais que o outro também não exerça sua vontade de poder. Isso porque essa inveja é o que o sustenta. “Se a vítima, o oprimido, *perdesse a crença* de que tem o direito de desprezar a vontade de poder, entraria no estado de desespero sem esperança”, sugere Nietzsche no §9 de Lenzerheide. “Vítima” e “oprimido” aí, não custa esclarecer, não tem uma conotação social nem política, como o próprio





Nietzsche escreve ao fim do §14. Ele está sugerindo pensarmos dentro do seu esquema senhor x escravo, sendo escravo – ou vítima ou oprimido – aquele que segue, mesmo que indiretamente, a moral cristã, e o senhor, aquele que usa o devir como matéria-prima da própria vida.

No fim do §10 de Lenzerheide, Nietzsche explica que, ao perder o apoio dessa moral que lhe dava sustentação, os desventurados – os escravos da moral, os niilistas reativos – pereceriam. É o niilismo passivo realizado. No início do §11, ele mostra que, nesse processo de perecer, os niilistas reativos, na luta desesperada para não se apagarem passivamente, para não sumirem, não sucumbirem em silêncio, acabam por arrastar o que suas mãos alcançam ao redor: “Esse perecer apresenta-se como um *fazer-se perecer*, como uma escolha instintiva daquilo que *forçosamente destrói*”. Como se para evitar a completa passividade, o zero de querer, a falta total de vontade, o niilista se debateria em prol de algum tipo de atividade, mesmo que seja uma re-atividade, uma atividade de segunda categoria, uma atitude reativa, uma reação. O niilista precisa encontrar algo em que acreditar, novamente, algo por que lutar, por que seguir, algo a obedecer. Ele precisa se tornar um niilista negativo. A falta de sentido e de parâmetros é por demais assustadora para ele. Ainda no §11, Nietzsche elenca alguns “*sintomas*” dessa autodestruição:

“[...] a autovivisecação, o envenenamento, a embriaguez, o romantismo, sobretudo a necessidade instintiva de ações pelas quais se fazem os poderosos *inimigos mortais* (como que criando os seus próprios carrascos), a *vontade de destruição* como vontade de um instinto mais profundo, o instinto de autodestruição, da *vontade para o nada*.”

A autovivisecação (nas outras traduções em português do Brasil: autoviviseccção, a pessoa praticar em si mesmo a vivisseccção) parece funcionar como outra metáfora nietzschiana para a negação da vida, para negação dos impulsos irracionais que nos compõem, impulsos estes que são vistos como pecaminosos ou errados por práticas ascéticas. O envenenamento e a embriaguez mostram o lado “fisiológico” que Nietzsche vai explorar com mais cuidado no §20 de *O Anticristo* e no “Por que sou tão sábio”, §6, do *Ecce homo*,



entre outros, sobre como o filósofo também se preocupava com uma certa ética nos comportamentos mais práticos, como a própria dieta, porque ele acreditava que não se podia desprezar, nunca, o corpo em prol de outros elementos, como a alma. O romantismo, por sua vez, é uma crítica ao compositor Richard Wagner (cf. STEGMAIER: 2022, 244), seu ex-mentor que se transformou em desafeto por, entre outros motivos, ter se mostrado antisemita. Já o esquema de transformar os poderosos em inimigos mortais funciona dentro do complexo de relações pautadas pelo ressentimento, em que o outro, aquele que coloca em prática sua vontade de poder, é visto como mais forte que o niilista e, dessa forma, o niilista não se vê como capaz de enfrentá-lo de frente. O ressentido se enxerga como, ou imagina ter sido, agredido, e não digere bem essa agressão, que fica presa na sua memória, pesando, sem que ele se sinta capaz de revidar como um igual. Essa sua expectativa de vingança é frustrada e é vista como frustrada por seu agressor. A energia retesada acaba sendo arremessada de volta para o agressor de forma desproporcional, como uma *vontade de destruição*. É aqui a relação mais óbvia com o fascismo. Os desventurados “destroem para serem destruídos”, como escreve Nietzsche no §12 de *Lenzerheide*. O niilismo se mostra como a destruição do seu entorno, que acaba por, ao fim, se destruir também. A vontade de nada acaba por se concretizar de forma prática: a vontade de ter nada, de ser nada. Os niilistas se odeiam tanto, odeiam tanto a vida, que querem perecer, mas não conseguem nem isso concretizar, daí precisam criar as condições para que possam desaparecer – e essa condição é atacar o seu entorno. Ao seguirmos o esquema de Deleuze e Guattari, lembramos o quanto o fascismo tem um impulso pela destruição que acaba por atingir o próprio processo fascista. Por isso que os franceses evitam usar a noção de totalitarismo e recorrem à ideia de um Estado suicidário para explicar o tipo de organização social criado pelo fascismo. “É curioso como, desde o início, os nazistas anunciavam para a Alemanha o que traziam: núpcias e morte ao mesmo tempo, inclusive a sua própria morte e a dos alemães” (Deleuze; Guattari 1996, 123). É a criação da destruição que acaba por produzir autodestruição.



Há outra forma ainda de fazer a associação entre niilismo e fascismo via Nietzsche. A tal certeza “divina” que os niilistas reativos buscam pode ser traduzida, em tempos recentes, para outras certezas proporcionadas por privilégios históricos. É o que defende Wendy Brown quando fala sobre como os grupos tradicionalmente dominantes (os homens brancos, por exemplo, mencionados por ela) agem ao perceber que seu antigo posto de controle se esvai (Brown 2019, 175). Para permanecer na posição de destaque, eles podem – ou vão – usar de violência. Para evitar a chegada no terreno do niilismo passivo, ou seja, para esquivar-se da certeza de que suas vidas não têm sentido, que não obedecem a qualquer regra “essencial” (regra essa geralmente baseada nos mesmos privilégios históricos), os desventurados vão fazer de tudo para fingir que são detentores de certas qualidades intrínsecas. Com isso, o “sofredor” vai depreciar o que de mais forte provém dos “senhores”, sua vontade de poder, sua vida, seu modo de viver. Com esse desprezo pelo mais “forte”, eles automaticamente, por contraste, como um negativo, percebem o valor de suas existências. É dessa forma que os desventurados começam a se valer do ressentimento, a dar valor ao ressentimento. No §14 de *Lenzerheide*, Nietzsche é ainda mais explícito quanto a isso: o desventurado (o niilista reativo, o ressentido, o homem fraco...) não quer se “apagar passivamente”, não quer se transformar em um niilista passivo, impassível em relação ao mundo, ele quer é “apagar tudo o que nesse grau é destituído de sentido, de finalidade”, ou seja, tudo o que não esteja em acordo com as suas próprias convicções, certezas, com o seu credo, com a sua fé.

Desse embate, Nietzsche sugere, acabará resultando uma hierarquia de forças e os fortes serão separados dos fracos. Mas como saber quem serão estes e aqueles? Nietzsche faz uma aposta: os mais fortes serão os mais comedidos, “aqueles que não têm necessidades de artigos de fé extremos, aqueles que não apenas admitem mas até amam uma boa parte de acaso e de sem-sentido, aqueles que podem pensar o homem como uma significativa redução do seu valor sem com isso se tornarem pequenos e fracos”, escreve ele no §15 de *Lenzerheide*. Ou seja, aqueles que aceitem a insegura condição humana, que não buscam



conferir um sentido intrínseco e metafísico ao mundo e que, em vez de se angustiarem diante desse suposto caos da existência, afirmem a vida ativamente.

## Conclusão

Não é possível dizer que Nietzsche “previu” a ascensão do fascismo no século XX e da versão recauchutada do fenômeno político no século XXI; tal afirmação desaguardaria inevitavelmente num anacronismo, pecado maior entre os historiadores. Mas seu diagnóstico do niilismo, como o mal que nos acompanharia pelos séculos vindouros, principalmente a versão deleuziana do niilismo reativo, aponta para um determinado tipo, para um personagem, que poderia ser chamado de fascista. O niilismo reativo nietzschiano-deleuziano parece ser a condição para o surgimento do que Deleuze e Guattari nomearam de microfascismo, os atos e pensamentos, em escala menor, que sustentam posições políticas-organizacionais fascistas. Esses atos e pensamentos não produziram, por si só, um movimento político de relevância caracterizado como fascista, mas são o requisito obrigatório para a sua produção. John Protevi, comentarista estadunidense que escreveu sobre o niilismo-fascista apresentado por Deleuze e Guattari, lembra que o Estado fascista é niilista porque tende a zero, após uma “ascensão maníaca num frenesi de guerra” (Protevi 2000, 178). Ele apelida esse tipo de niilismo de “solar”, em contraponto ao “lunar”, que seria mais parecido com o niilismo passivo – e ignora a possível colaboração de Nietzsche para entender o processo. Se voltarmos a Nietzsche, em especial à sua contribuição em *Lenzerheide*, é possível ver que, em função da vontade de destruição que ele mostra estar presente no niilismo, o fascismo pode ser visto, sim, como um niilismo realizado. O niilismo precisa se realizar, se tornar uma força material e política, e se se organizar como uma máquina de guerra. Desta forma, invariavelmente irá desaguardar em um fascismo. O que se pode dizer é que, se não previu o fascismo, Nietzsche não se furtou a mostrar os perigos que



ele enxergava no niilismo. Perigos estes que, como ele predisse, ainda continuam a nos fazer má-companhia.

### Referências Bibliográficas

Brown, Wendy. *In the Ruins of Neoliberalism - The rise of antidemocratic politics in the west*. Columbia University Press, Nova York: 2019.

Brusotti, Marco. “Ressentimento e Vontade de nada”. Tradução de Ernani Chaves. In: *Cadernos Nietzsche* 8, p. 3-34, 2000. DOI: <https://doi.org/10.34024/cadniet.2000.n8.7880>.

Cattan, Marcelo. *Arte & Filosofia: Fundamentos de estética contemporânea II*. Apostila do curso de Arte e filosofia. CCE PUC-Rio, Rio de Janeiro: 2010.

Deleuze, Gilles ; GUATTARI, Félix. *Mille Plateaux*. Paris : Éditions de Minuit, 1980.

\_\_\_\_\_. *Mil platôs – capitalismo e esquizofrenia. Vol 3*. Tradução Aurélio Guerra Neto, Ana Lúcia de Oliveira, Lúcia Cláudia Leão e Suely Rolnik. Coordenação da tradução Ana Lúcia de Oliveira. EDITORA 34, São Paulo: 1996.

Griffin, Roger. Fascism. *An introduction to Comparative Studies in Fascist Studies*. Series: Key Concepts in Political Theory. Polity Press, Cambridge (UK) e Massachusetts (USA): 2018.

Nabais, Nuno. “Gramáticas do niilismo”, in: PECORARO, Rossano e ENGELMANN, Jaqueline (org): *Filosofia contemporânea – niilismo, política, estética*. Rio de Janeiro e São Paulo: Editora PUC-Rio e Edições Loiola, 2008.

Nietzsche, Friedrich. *A gaia ciência*. Tradução: Paulo César Souza. Companhia das letras: São Paulo, 2001.

\_\_\_\_\_. *A vontade de poder*. Tradução do original alemão e notas: Marcos Sinésio Pereira Fernandes e Francisco José Dias de Moraes. Apresentação: Gilvan Fogel. Contraponto, Rio de Janeiro: 2011.

\_\_\_\_\_. *Ecce homo: como alguém se torna o que é*. Tradução, notas e posfácio: Paulo César de Souza. Companhia de bolso, São Paulo: 2008. E-book.

\_\_\_\_\_. *Genealogia da moral*. Tradução: Paulo César de Souza. Companhia das letras: São Paulo, 1998.

\_\_\_\_\_. *O Anticristo – maldição ao cristianismo. Ditirambos de Dionísio*. Tradução, notas e posfácio: Paulo César de Souza. Companhia das Letras, São Paulo: 2012.



\_\_\_\_\_. *O niilismo europeu*. Tradução de Noéli Correia de Melo Sobrinho. Comum. Rio de Janeiro: v.8. nº 21. p. 5-23, Jul/Dez 2003.

\_\_\_\_\_. „Der europäische Nihilismus“. In: Nachgelassene Fragmente Sommer 1886 — Herbst 1887. 1887. Acessado em [http://www.nietzschesource.org/#eKGWB/NF-1886,5\[71\]](http://www.nietzschesource.org/#eKGWB/NF-1886,5[71]) em 17/09/2019.

Pecoraro, Rossano. *NILISMO*. Zahar, Rio de Janeiro: 2012.

Protevi, John. “A Problem of Pure Matter’: Deleuze and Guattari’s Treatment of Fascist Nihilism in *A Thousand Plateaus*”. In: Keith Ansell-Pearson e Diane Morgan (ed.). *Nihilism Now!: “Monsters of Energy”*. Palgrave Macmillan, Nova York: 2000.

Stegmaier, W. “O processo de orientação de Nietzsche em seu apontamento de Lenzerheide, de 7 de junho de 1887”. Tradução de Oswaldo Giacoia Junior. In: *Revista de Filosofia Aurora*, Curitiba, v. 34, N. 62, P. 234-277, maio/ago. 2022

Strauss, Leo “On German Nihilism”. In JANSSENS, David; TANGUAY, Daniel (ed.), *Interpretation* 26, no. 3. S/l: 1999 (originalmente uma palestra de 1941). Acessado em <https://archive.org/details/LeoStraussGermanNihilismIntegral1941/mode/2up>, dia 01/03/2023.

Tongeren, Paul V.. *Friedrich Nietzsche and European Nihilism*. Cambridge Scholars Publishing, Newcastle upon Tyne: 2018.

Tongeren, P. V. “Niilismo: o Desafiador Diagnóstico de Nietzsche para nossa Cultura do Século XX e XXI”. In: *Revista de Filosofia Aurora*, Curitiba, v. 34, n. 62, p. 200-208, maio/ago. 2022.

Toribio Vazquez, J. L. (2021). “Nietzsche’s shadow: On the origin and development of the term nihilism”. In: *Philosophy & Social Criticism*, 47(10), 1199–1212. <https://doi.org/10.1177/0191453720975454>. Acessado em <https://journals.sagepub.com/doi/full/10.1177/0191453720975454>, dia 02/03/2023

Turgueniev, Ivan. *Pais e filhos*. Tradução do russo e apresentação Rubens Figueiredo. Companhia das letras: São Paulo, 2019.

---

<sup>i</sup> Toribio Vazquez num artigo que aborda exatamente a origem da palavra ainda consegue achar outros exemplares que precedem Jacobi, como no livro do médico e filósofo suíço Jacob Herman Obereit, *The Recurring Vitality of Desperate Metaphysics* (1787), contra as implicações subjetivistas da epistemologia kantiana; no livro do teólogo luterano alemão Daniel Jenisch, que também o usou num contexto do idealismo (em 1796). Há ainda quem aponte o poeta e linguista Friedrich Schlegel como o criador da palavra (em 1797). Vazquez ainda mostra que alguns pesquisadores chegaram a encontrar obscuras ocorrências em latim e em francês.



---

<sup>ii</sup> As citações aos livros publicados em vida por Nietzsche seguirão uma abreviação já comum no corpus nietzschiano com *A gaia ciência*: GC; *Além de bem e mal*: ABM; *Genealogia da Moral*: GM.

<sup>iii</sup> Nietzsche não admite a possibilidade de não existir vontade, mesmo que essa vontade aponte para o nada. “O essencial é, incondicionalmente, querer. O objetivo correspondente é secundário. O nada querer é sempre ainda querer algo”, explica Brusotti (2000, 6).

<sup>iv</sup> Aqui, contrariando a indicação nietzschiana, propomos levar ao máximo a diminuição da vontade, mesmo que seja como uma sugestão ideal, extrema. Para tanto, acompanhamos Deleuze, que indica: “Nada de vontade não é mais apenas um sintoma para uma vontade de nada, mas sim, ao limite, uma negação de toda a vontade, um *tædium vitae* [um cansaço da vida]” (2018, 190).

<sup>v</sup> No texto original, o nome da cidade está escrito separadamente, como “Lenzer Heide”. Para respeitar o *corpus* nietzschiano, que segue a atual grafia da cidade, usaremos a grafia Lenzerheide doravante.

<sup>vi</sup> Todas as menções ao apontamento Lenzerheide serão feitas da tradução publicada no artigo de Nuno Nabais, salvo as exceções mencionadas.

