

UFPE – CFCH – Depto. de FILOSOFIA

JOÃO EVANGELISTA NETO

O Eterno Retorno como perspectiva cosmológica afirmativa da
transvaloração moral de Nietzsche.

Outubro de 2007

O Eterno Retorno como perspectiva cosmológica afirmativa da
transvaloração moral de Nietzsche.

Dissertação para conclusão de Mestrado em
Filosofia na UFPE, apresentada por João
Evangelista Tude de Melo Neto sob orientação
do Prof. Vincenzo Di Matteo.

Outubro de 2007

Evangelista Neto, João

O eterno retorno como perspectiva cosmológica afirmativa da transvaloração moral de Nietzsche / João Evangelista Neto. - Recife: O Autor, 2007.

174 folhas.

Dissertação (mestrado) – Universidade Federal de Pernambuco. CFCH. Filosofia, 2007.

Inclui bibliografia.

1. Filosofia. 2. Eterno retorno. 3. Cosmologia. 4. Ética – Valores. I. Título

**1
100**

**CDU (2. Ed.)
CDD (22. ed.)**

**UFPE
CFCH 2010/05**

TERMO DE APROVAÇÃO

JOÃO EVANGELISTA TUDE DE MELO NETO

Dissertação de Mestrado em Filosofia **aprovada**, pela Comissão Examinadora formada pelos professores a seguir relacionados, como requisito parcial à obtenção do título de Mestre em Filosofia, pela Universidade Federal de Pernambuco.


Dr. VINCENZO DI MATTEO


ORIENTADOR

Dra. SCARLETT MARTON


1º EXAMINADOR

Dr. JESUS VÁZQUEZ TORRES


2º EXAMINADOR

RECIFE/2007

E R R A T A

Folha Linha Onde se lê

Leia-se

Dedico este trabalho à Camila Lopes Oliveira

Agradecimentos

Ao Prof. Vincenzo de Matteo, pela orientação, apoio e paciência.

Aos membros da pré-banca examinadora, pelas sugestões e observações bastante pertinentes.

À minha família, pelo apoio indireto.

À Jornalista Camila Lopes, pela paciência, amor, carinho e apoio.

À Prof. Scarlett Marton, pela colaboração indireta e por aceitar participar da banca examinadora.

Ao Prof. Jesus Vazquez, pelas observações e questionamentos durante os cursos de graduação e mestrado.

À Prof. Martha Perrusi, cuja colaboração foi imprescindível.

À CAPES e ao Departamento de Filosofia da UFPE.

RESUMO

A principal intenção de nossa dissertação foi mostrar de que forma a doutrina do eterno retorno – em seu âmbito cosmológico – se apresenta como parte integrante do projeto nietzschiano de transvaloração moral. No desenvolvimento do tema, primeiramente, realizamos uma exposição sobre a esfera cosmológica da doutrina. Efetuamos esse intento seguindo os caminhos indicados pelo próprio Nietzsche – que confessou semelhanças entre sua concepção de eterno retorno e as filosofias do pré-socrático Heráclito de Éfeso, e da escola helenista dos Estóicos. Nesse sentido, fizemos uma pesquisa sobre a influência dos antigos e, posteriormente, retomamos a cosmologia nietzschiana propriamente dita. Depois de apresentar o eterno retorno no domínio da cosmologia, examinamos a relação entre o tema e a transvaloração moral. A partir disso, apresentamos e trabalhamos algumas problemáticas decorrentes da aproximação dos dois “conceitos” em questão.

Palavras-chave: filosofia de Nietzsche, eterno retorno, cosmologia, ética, transvaloração moral.

ABSTRACT

The main intention of our work was to show how the eternal return doctrine, in cosmological scope, presents as an integrant part of Nietzsche's project of *revaluation/overcoming* of moral. In the development of our subject, first, we carry through an exposition on the cosmological sphere of that doctrine. We effect this task following the ways indicated for Nietzsche himself, who confessed similarities between his conception of eternal recurrence and the philosophie of Heraclitus of Efeso and, also, between the thought of hellenist school of the Stoics. So we made a research on the influence of the "old ones" and, later, we retrace Nietzsche's cosmology properly said. After presenting the perpetual return in the domain of cosmology, we effect the relation between that subject and the conception of *revaluation/overcoming* of moral. After it, we present some derivatives problematics of the approach between these two "concepts" in question.

Key words: Nietzsche's philosophy, eternal return, cosmology, ethics, revaluation of moral.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	12
1- O ETERNO RETORNO COMO “TESE COSMOLÓGICA”	22
1.1 A INFLUÊNCIA DE HERÁCLITO	22
1.1.1 Anaximandro x Heráclito.	25
1.1.2 A luta dos contrários.	31
1.1.3 O “uno-múltiplo” no âmbito da totalidade cósmica.	34
1.1.4 A concepção de um movimento cíclico do cosmo.	36
1.1.5 O uso dos “conceitos” de Heráclito na cosmologia nietzschiana.	39
1.1.6 Heráclito como renunciador do <i>amor fati</i>	42
1.2 O ETERNO RETORNO NOS ESTÓICOS E SUAS RELAÇÕES COM A VERSÃO NIETZSCHIANA	44
1.2.1. A concepção espaço temporal.	46
1.2.2. A idéia do “contínuo dinâmico” e a ausência do vazio.	47
1.2.3. Hilozoísmo e vitalismo do cosmo.	49
1.2.4. A necessidade e o destino na cosmologia pórtica.	50
1.2. 5. O eterno retorno.	55
1.2.6. Aproximações e divergências na concepção do eterno retorno nos Estóicos e em Nietzsche.	58
1.3 A DOCTRINA COSMOLÓGICA DO ETERNO RETORNO EM NIETZSCHE	59
1.3.1 A concepção cosmológica do eterno retorno nos textos póstumos.	61
1.3.2 A teoria das forças e o eterno retorno	65
1.3.3 O caráter “não teleológico” e a “necessidade” no eterno retorno cosmológico.	68
1.3.4 O encadeamento dos “instantes” no eterno retorno (âmbito cosmológico)	75
1.3.5. O eterno retorno em seu âmbito cosmológico, descrito em itens.	80

1.3.6. Cosmologia do eterno retorno x cosmologias dualistas.	81
2- O ETERNO RETORNO E A TRANSVALORAÇÃO MORAL.	83
2.1 DA GENEALOGIA À TRANSVALORAÇÃO MORAL	83
2.2 A RELAÇÃO ENTRE TRANSVALORAÇÃO DOS VALORES E O ETERNO RETORNO	88
2.2.1 Quebra das dicotomias	92
2.2.2 Eterno retorno como imperativo ético ?	93
2.3. “O PROBLEMA DO DETERMINISMO” NO ETERNO RETORNO	97
2.3.1. A questão “determinismo e liberdade em Nietzsche” (breve antropologia filosófica a partir do pensamento nietzschiano).	97
2.3.2. O eterno retorno como uma concepção cosmológica trágica.	110
2.3.2.1. A especificidade do trágico nietzschiano e a afirmação do eterno retorno no amor fati.	117
2.3.3. O caráter existencial do instante, na doutrina do eterno retorno	121
2.3.4. O eterno retorno do diferente?	124
2.4. “O PROBLEMA DO PERSPECTIVISMO” E O ETERNO RETORNO	129
2.4.1. O Perspectivismo.	130
2.4.1.1 Da vida à linguagem e da linguagem à metafísica	132
2.4.1.2 O Perspectivismo x a Filosofia Crítica de Kant	137
2.4.1.3 Perspectivismo e o valor vida.	144
2.4.2. O problema da relação entre o eterno retorno e o perspectivismo.	146
2.4.3 Uma crítica a partir da Dialética Transcendental de Kant	149
2. 5. UMA PROBLEMATIZAÇÃO A PARTIR DA INTERPRETAÇÃO DE HEIDEGGER	154
2.5.1. Eterno retorno como ponto culminante da tradição metafísica?	157

CONCLUSÃO	165
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS	167

INTRODUÇÃO

Na autobiografia intitulada *Ecce Homo*, Nietzsche afirmou que o pensamento do eterno retorno constituiu a concepção fundamental de sua obra capital, o *Assim falava Zaratustra*. Além disso, o filósofo teve a pretensão de publicar dois livros em que o tema estaria presente nos títulos.¹ Apesar da constatável relevância da temática, não temos, recentemente, no Brasil muitos trabalhos de caráter volumoso tratando especificamente sobre o assunto.² Nesse sentido, através de nossa pesquisa, tentaremos oferecer uma pequena contribuição ao estudo brasileiro da filosofia de Nietzsche, no que diz respeito à temática.

Existem intérpretes que entendem a doutrina nietzschiana do eterno retorno como uma concepção cosmológica. De acordo com esse ponto de vista, Nietzsche compreenderia o universo como um eterno movimento circular de repetidas séries de configurações cósmicas. Em cada série, repetir-se-iam todos os eventos das outras séries, fazendo com que tudo – incluindo as ações e vivências humanas – retornasse eternamente do mesmo modo e na mesma sequência.³ Além dessa perspectiva cosmológica, existe também uma linha de interpretação que entende o eterno retorno como uma espécie de exortação de caráter ético: *viva cada momento de uma forma que queira vivê-lo, novamente, infinitas vezes*. Em nossa dissertação, porém, escolhemos

¹ Um desses livros, que terminou se chamando *Para além do bem e do mal*, seria intitulado como: *As novas luzes. Prelúdio a uma filosofia do eterno retorno*. O outro, que não chegou a ser escrito, seria: *O eterno retorno, uma profecia*. (MARTON, Scarlett. O Eterno Retorno do Mesmo: Tese Cosmológica ou Imperativo Ético?. In _____ (org) *Extravagâncias, ensaios sobre a Filosofia de Nietzsche*. São Paulo: Discurso editorial e Editora Unijuí, 2001. p. 114 e 117).

² É bom observar que, apesar de não termos muitos estudos volumosos tratando sobre o assunto no Brasil, existem alguns textos de comentadores brasileiros essenciais para qualquer pesquisa sobre o eterno retorno em Nietzsche. Exemplos disso são: *Zaratustra Tragédia Nietzschiana*, de Roberto Machado e o artigo de Scarlett Marton, *Eterno retorno do mesmo. Tese cosmológica ou imperativo ético?*. Além disto, vale a pena ressaltar a tese de doutorado de Tereza Cristina B Calomeni, *A Redenção da temporalidade: a trágica intuição do eterno retorno em Nietzsche*, apresentada à Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, em agosto de 2000.

³ Vale a pena lembrar que Deleuze entende o eterno retorno como uma ideia seletiva. Para ele, não haveria um “retorno do mesmo”, mas o “retorno do selecionado” (Ver: DELEUZE, Gilles. *Nietzsche e a Filosofia*. Porto: Rés-editora, 2001. p. 72, 99 e 107). Por outro lado, Nietzsche, na maioria de seus textos, se refere a um retorno do mesmo: “Retornarei com este sol, com esta terra, com esta águia, com esta serpente – não para uma vida nova ou uma vida melhor ou semelhante – Eternamente retornarei para esta mesma e idêntica vida, nas coisas maiores como nas menores, para que eu volte a ensinar o eterno retorno de todas as coisas” (NIETZSCHE, Friedrich. *Assim Falou Zaratustra*. Trad. Mário da Silva. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1995. p. 227. Grifo nosso). Adotaremos, então, o posicionamento, que entende o eterno retorno nietzschiano como sendo o retorno do mesmo. Estaremos, assim, de acordo com os seguintes intérpretes e comentadores: Heidegger, Karl Löwith, Scarlett Marton, Arthur Danto, Ivan Soll, Arnold Zuboff, Nuno Nabais, Jean Lefranc, Gianni Vattimo, Eugen Fink, Ansell Pearson e Roberto Machado (este, inicialmente, acompanhava a interpretação de Deleuze, mas, ao longo do desenvolvimento de sua pesquisa, mudou de posicionamento. Ver: MACHADO, Roberto. *Zaratustra tragédia nietzschiana*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2001. p.129).

uma terceira via interpretativa, a saber, a interligação entre os âmbitos cosmológicos e “ético”.⁴ Partindo dessa perspectiva, nossa intenção será realizar uma exposição do tema em seu aspecto cosmológico para, em seguida, relacioná-lo com as *implicações existenciais* ligadas à transvaloração dos valores⁵.

Com o intuito de atingir os objetivos acima descritos, iniciaremos nossa dissertação com um capítulo mais expositivo, onde realizaremos uma apresentação do eterno retorno em seu âmbito cosmológico. No segundo capítulo, por outro lado, promoveremos a relação entre a concepção cosmológica descrita no primeiro capítulo com a “proposta” nietzschiana de transvaloração dos valores. Dentro do segundo capítulo, apresentaremos, ainda, alguns questionamentos e problemáticas sobre esta relação. De uma forma resumida, podemos dizer que nosso trabalho está dividido em três momentos, a saber, o primeiro sendo mais expositivo, o segundo com características dialógicas (entre os temas em questão) e um terceiro problematizador.

DESCRIÇÃO DO DESENVOLVIMENTO DA DISSERTAÇÃO

No primeiro capítulo, tentaremos remontar a cosmovisão nietzschiana realizando um apanhado histórico-filosófico acerca de correntes do pensamento antigo que teriam influenciado Nietzsche na construção da doutrina do eterno retorno. Dessa forma, no primeiro tópico do capítulo em questão, efetuaremos uma pesquisa sobre a cosmologia de Heráclito a partir da apropriação realizada pelo filósofo alemão.⁶ Escolhemos esse

⁴ Essa perspectiva que considera o aspecto cosmológico e o “ético” como estando intimamente ligados, foi muito bem exposta por Scarlett Marton no artigo citado na nota anterior. No texto, depois de mostrar os diferentes posicionamentos das duas correntes interpretativas, a comentadora apresenta sua concepção sobre o tema: “Contraditórios à primeira vista, os dois aspectos acham-se intimamente ligados. [...] o eterno retorno: tese cosmológica ou imperativo ético? A questão deixa de ter sentido. Exortar a que se viva como se esta vida retornasse inúmeras vezes não se restringe a advertir sobre a conduta humana; é mais do que um imperativo ético. Sustentar que, queiramos ou não, esta vida retorna inúmeras vezes não se limita a descrever o mundo; é mais do que uma tese cosmológica.” (MARTON, Scarlett. *O Eterno Retorno do Mesmo: Tese Cosmológica ou Imperativo Ético?*. op.cit. primeiro trecho p. 113, e p. 118, segundo trecho). Conforme a professora Scarlett Marton, o eterno retorno nietzschiano teria sido montado a partir de uma espécie de síntese entre pensamentos de Schopenhauer e Friedrich Lange. De Schopenhauer teria vindo o aspecto ético do tema, enquanto que o cosmológico teria sido influenciado pela obra de Lange. Para a professora, a originalidade de Nietzsche estaria em relacionar os dois temas. Como dissemos, no corpo do texto, nossos estudos estão vinculados a essa terceira via interpretativa. Sendo assim, o artigo em questão foi um dos principais pontos de partida de nosso trabalho. Por outro lado, procuramos dar continuidade a alguns temas e problemáticas expostos no texto.

⁵ A partir desse ponto, preferimos evitar o termo “ética” para nomear as possíveis implicações práticas da doutrina do eterno retorno. Apesar de não considerarmos o termo como totalmente impróprio, achamos que ele pode trazer uma certa ambigüidade ao leitor, caso seja entendido no sentido de uma ética prescritiva. Dessa forma, preferimos: “implicações existenciais”.

⁶ Usamos como fonte de consulta o texto NIETZSCHE, Friedrich. *A Filosofia na idade trágica dos gregos*. Lisboa: Edições 70, 2002. Neste escrito de 1873, o filósofo apresenta os pré-socráticos Anaximandro e Heráclito como anunciadores de uma cosmologia cíclica.

pré-socrático porque o próprio Nietzsche afirmou ter enxergado no pensamento do efésio uma espécie de anúncio da doutrina do eterno retorno.⁷ Além disto, em diversas passagens da obra nietzschiana, esta influência de Heráclito fica clara, principalmente no que diz respeito à “teoria das forças” (concepção cosmológica de Nietzsche, essencial na formulação da cosmovisão do eterno retorno).

Continuando o apanhado histórico-filosófico, passaremos, no segundo tópico desse primeiro capítulo, a examinar o eterno retorno nos estoicos. Como sabemos, a cosmologia da *Stoa* foi montada a partir do pensamento de Heráclito. Sendo assim, tanto Nietzsche quanto a escola helenista tiveram como inspiração a filosofia do pré-socrático.⁸ Por essa razão, apresentaremos a cosmovisão dos estoicos na intenção de realizar comparações entre as duas cosmologias em questão. Tal confrontação servirá para esclarecer alguns pontos de ligação entre a doutrina do eterno retorno e a transvaloração dos valores – relação que é tema central de nosso trabalho. Pretendemos mostrar que, apesar das filosofias de Nietzsche e a dos estoicos estarem muito próximas no que dizem respeito à cosmologia, elas estão bastante afastadas no âmbito existencial.

Depois de tratarmos sobre as cosmologias de Heráclito e dos estoicos, passaremos para o terceiro tópico do capítulo em questão: *A doutrina cosmológica do eterno retorno em Nietzsche*.⁹ Nesse item, como o próprio título anuncia, abordaremos especificamente o eterno retorno nietzschiano no seu âmbito cosmológico. Usando os

⁷ Ver: “A doutrina do Eterno Retorno, ou seja, do ciclo absoluto e infinitamente repetido de todas as coisas – essa doutrina do Zaratustra poderia afinal ter sido ensinada também por Heráclito. Ao menos se encontra traços dela no Estoicismo, que herdou de Heráclito quase todas suas ideias fundamentais”. (NIETZSCHE, Friedrich. *Ecce Homo*. Trad. Paulo César de Sousa. São Paulo: Companhia das Letras, 2004. p. 64).

⁸ Inclusive, no mesmo trecho em que Nietzsche afirma sua comunhão com Heráclito, ele também cita os estoicos como herdeiros do efésio. (Ver nota nº6)

⁹ É bom ressaltar que, além dos Estoicos e de Heráclito, Nietzsche cita os Pitagóricos como também sendo precursores da ideia do eterno retorno. Esta citação se encontra na *Segunda Consideração Extemporânea, sobre a utilidade e os inconvenientes da história para a vida* (1874). No trecho, o filósofo trata a ideia de forma desdenhosa, duvidando de sua possibilidade efetiva. Acompanhemos: “uma coisa que foi uma vez possível não poderia selo novamente, a menos que fosse verdade, como queriam os pitagóricos, que o reaparecimento da mesma conjunção de corpos celestes carregasse consigo a repetição, até nos mínimos detalhes, dos mesmos acontecimentos que ocorreram na terra”. “O verdadeiro núcleo histórico das causas e efeitos que, corretamente avaliado, provaria que jamais uma mesma combinação poderia sair novamente do jogo de dados do futuro e do acaso”. (NIETZSCHE, Friedrich. *Segunda Consideração Extemporânea, sobre a utilidade e os inconvenientes da história para a vida*. In: *Escritos Sobre História*. Trad. Noéli Correia de Melo Sobrinho. Rio de Janeiro: Ed Puc Rio; São Paulo: Loyola, 2005. p. 86 e 87. Não tratamos especificamente sobre os Pitagóricos por duas razões: primeiro, nas passagens em que Nietzsche se refere “positivamente” ao eterno retorno, admitindo a doutrina como sendo sua, ele cita Heráclito e os Estoicos, e não os Pitagóricos; segundo: nos trechos em que o filósofo alemão expõe sua cosmologia, ele está muito mais próximo a Heráclito e aos Estoicos do que aos Pitagóricos.

subsídios dos tópicos anteriores, tentaremos mostrar como o filósofo montou sua doutrina cosmológica da eterna recorrência.

No mesmo trecho em que Nietzsche afirma que o eterno retorno é a concepção fundamental da obra *Assim falava Zaratustra*, ele também apresenta uma pequena narrativa sobre como lhe surgiu a inspiração de tal ideia. Esse pensamento cósmico teria lhe ocorrido em agosto de 1881, quando estava instalado no vilarejo alpino de Sils Maria, na Suíça¹⁰. Durante uma caminhada pelos Alpes, nas proximidades do lago de *Silvaplana*, ele teria se deparado com uma rocha em forma de pirâmide. Nesse lugar e nesta ocasião, teria lhe ocorrido a “ideia” do Eterno Retorno¹¹.

A narrativa da inspiração de 1881 parece, porém, ser contraditória com o que dissemos anteriormente, ou seja, que o eterno retorno teria sido fruto de uma influência do estudo dos antigos – inclusive, como dissemos na nota nº 9, Nietzsche já teria conhecimento do eterno retorno desde 1874, quando se referiu a tal concepção como sendo uma teoria pitagórica.¹² Nietzsche, talvez, tenha tido a intenção de dar uma aparência mais “intuitiva e extática” a uma cosmovisão que, na verdade, teria sido fruto de um antigo meditar.¹³ De qualquer forma, os escritos sobre o eterno retorno – depois da inspiração de 1881 – passaram a ter um caráter afirmativo e original acerca da doutrina, trazendo à tona o entendimento propriamente nietzschiano sobre o assunto. Talvez a experiência em Sils Maria tenha sido o marco de nascimento da doutrina do

¹⁰ A estada neste vilarejo suíço fez parte de uma fase da vida de Nietzsche na qual o pensador optou por uma existência nômade. Este período errante durou cerca de dez anos e levou o filósofo a viajar por cidades e lugares da Alemanha, Suíça, França e Itália. O pensador, no entanto, não fixou, por longos períodos, em nenhum lugar.

¹¹ Aqui está o trecho em que Nietzsche narra a inspiração: “Contarei agora a história do Zaratustra. A concepção fundamental da obra, o pensamento do Eterno Retorno, a mais elevada forma de afirmação que se pode em absoluto alcançar, é de agosto de 1881: foi lançado em uma página com o subscrito: ‘seis mil pés acima do homem e do tempo’. Naquele dia eu caminhava pelos bosques perto do lago de Silvaplana; detive-me junto a um imponente bloco de pedra em forma de pirâmide, pouco distante de Surlei. Então veio-me esse pensamento.” (NIETZSCHE, Friedrich. *Ecce Homo*. Trad. Paulo César de Sousa. São Paulo: Companhia das Letras, 2004. p. 82).

¹² Além disso, no texto *Fatum e história* (1862), escrito pelo jovem Nietzsche aos 17 anos, o filósofo já faz referências a grandes ciclos históricos e cosmológicos. Em outro texto, da fase inicial de sua filosofia, *Sobre verdade e mentira no sentido extra moral*, Nietzsche parece estar insinuando um movimento circular de cosmo no qual o ser humano se extinguiria e retornaria ao universo.

¹³ Talvez a versão de “intuição extática” estivesse de comum acordo com a crítica de Nietzsche à ciência, segundo ele, *a forma mais jovem e mais nobre do ideal ascético*. Um êxtase arrebatador, como fonte de inspiração do eterno retorno, estaria muito mais próximo do caráter dionisíaco do mundo do que um “caminhar racional” em direção a uma tese cosmológica.

eterno retorno propriamente nietzschiana. Isso não quer dizer que o filósofo não conhecesse o tema nos antigos e que não tenha sido por eles influenciado¹⁴.

Deixando um pouco de lado a polêmica apresentada acima, é preciso ressaltar que, no tópico três, nos centraremos mais nos textos “pós 1881” (obviamente usaremos também todos os subsídios adquiridos nos tópicos anteriores, que nos ajudarão a remontar a concepção cosmológica do eterno retorno nietzschiano). Esses textos estão divididos em dois grandes blocos: os *escritos publicados* e o que se convencionou chamar de *fragmentos póstumos*.¹⁵ Essa divisão não apresenta apenas uma diferença de caráter editorial, mas também traz uma divergência acerca do teor e do formato entre os textos dos dois blocos.¹⁶ Esclarecendo: enquanto que nos textos publicados o eterno retorno é apresentado de forma poética e sem grandes argumentações cosmológicas, nos fragmentos póstumos há uma espécie de justificação teórica através de uma linguagem mais próxima da ciência.¹⁷ Nas obras publicadas em vida, Nietzsche apresenta o eterno retorno – na maioria das vezes – com um caráter existencial¹⁸, enquanto que, nos póstumos, o tema se assemelha a uma tese cosmológica.¹⁹

¹⁴ Se antes de 1881 o filósofo se posicionava sobre o eterno retorno como um historiador da filosofia, depois da inspiração ele passa a construir sua própria doutrina acerca do tema. De qualquer maneira, os dois momentos estariam interligados.

¹⁵ A partir de 1961, os filólogos italianos Mazzino Montinari e Giorgio Colli iniciaram um trabalho de revisão indo diretamente às anotações manuscritas de Nietzsche. A partir dessa pesquisa, foi organizada e lançada, na Alemanha, a edição completa dos fragmentos póstumos do filósofo (WERKE, Kritische Gesamtausgabe, 30, volumes, Berlin: Walter de Gruyter & Co, 1967). No Brasil, existem algumas coletâneas feitas a partir deste texto como: “Sabedoria para Depois de Amanhã” e “Escritos sobre História”. Ainda sobre os fragmentos póstumos, podemos encontrar uma seleção de textos sobre o eterno retorno em: NIETZSCHE, Friedrich. *Obras incompletas*. Trad: Rubens Rodrigues Torres Filho. São Paulo: Coleção Os Pensadores, Abril Cultural, 1983. Esta edição é sempre citada, em trabalhos acadêmicos brasileiros, como instrumento de apoio nas pesquisas realizadas diretamente do alemão.

¹⁶ A questão “póstumos x obras publicadas” é tratada pela professora Tereza Cristina B Calomeni no artigo *A Redenção da temporalidade: a trágica intuição do eterno retorno em Nietzsche*. CALOMENI, Tereza Cristina B. *A Redenção da temporalidade: a trágica intuição do eterno retorno em Nietzsche*. In: *Cadernos Nietzsche*. Caderno de artigos do Grupo de Estudos Nietzsche do Departamento de Filosofia da Universidade de São Paulo. n.18, 2001. p. 85, 94, 96, 97, 98.

¹⁷ Sobre o caráter científico, Karl Jaspers afirmou inclusive que Nietzsche vislumbrou a possibilidade de retornar à universidade para estudar física e matemática, no intuito de dar sustentação científica ao eterno retorno.

¹⁸ O que não quer dizer, no entanto, que as obras publicadas não apresentem uma cosmovisão. O que não aparece é uma precisa justificação teórica dessa visão cósmica.

¹⁹ É bom ressaltar que não é nosso objetivo especular sobre as razões que levaram Nietzsche a não publicar as explicações cosmológicas. Sobre essa questão, o que dissermos será pura especulação, já que o próprio filósofo não traz uma explicação sobre o assunto. Por outro lado, podemos arriscar a seguinte hipótese: a doutrina do eterno retorno seria uma teoria ainda em resolução e, por isso, Nietzsche teria achado que ainda não seria hora para expor essas explicações cosmológicas. Os estudos poderiam ainda estar em acabamento e, por esta razão, a publicação não teria sido efetivada. Isso pode ser, de certa maneira, corroborado com a intenção de que o filósofo tinha de publicar livros sobre o eterno retorno (ver nota 1). O posicionamento de Heidegger se aproxima dessa hipótese, vejamos o que diz o interprete sobre a questão: “Nietzsche planejava naquela época (1881, época da inspiração do eterno retorno) silenciar pelos próximos 10 anos e se preparar totalmente para o desdobramento da ideia do eterno retorno”

Vislumbrando essa diferença nos escritos nietzschianos – apesar de, no primeiro capítulo, nos centrarmos mais nos fragmentos póstumos –, usaremos tanto os textos publicados como os póstumos. Acreditamos que, apesar de apresentarem a divergência descrita, os dois blocos não possuem um objeto distinto. O tema não varia, pois o que é trabalhado – em ambos os formatos – é a eterna recorrência de todas as coisas. Se por um lado usaremos os fragmentos póstumos para tentar remontar a argumentação cosmológica de Nietzsche, por outro utilizaremos as obras publicadas para mostrar os pontos de convergência entre os dois formatos. Além disso, ao já trazermos alguns conteúdos dos textos publicados, promoveremos a passagem para o tema do segundo capítulo: *O eterno retorno e a transvaloração dos valores*.

No segundo capítulo, nosso objetivo central será mostrar como a cosmovisão do eterno retorno está intimamente relacionada com a proposta nietzschiana de transvaloração dos valores. Para efetivar tal intento, iniciaremos o capítulo com um tópico que traz uma explanação sobre o “conceito” de transvaloração dos valores. Depois dessa primeira fase, mais expositiva, passaremos para o tópico em que será realizada a aproximação propriamente dita entre o eterno retorno e a transvaloração dos valores.

É bom ressaltar que – ao promovermos a relação entre os dois temas nietzschianos – não queremos dizer com isso que entendemos o eterno retorno como um fundamento metafísico-cosmológico, anterior e fundamentador de uma proposta moral. Ou seja, não queremos dizer que a transvaloração dos valores tenha sido uma derivação da cosmovisão da eterna recorrência.²⁰ É bom lembrar que, antes de começar a elaborar sua doutrina do eterno retorno, Nietzsche já havia escrito algumas obras que trazem sua

(HEIDEGGER, Martin. *Nietzsche*. Trad. Marco Antônio Casanova. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2007. p.204). Outra hipótese seria a seguinte: expor uma teoria cosmológica racional seria contrariar alguns pontos do conteúdo e do estilo de sua filosofia. Por esse motivo, Nietzsche talvez tenha excluído as explicações das razões do eterno retorno, já que tais explanações possuem um certo teor de justificação científica. Dessa forma, seria um contrassenso ao mesmo tempo criticar os fundamentos metafísicos da ciência e propor uma cosmologia racional enraizada na ciência (Sobre este problema trataremos mais a frente, no tópico “O Problema do Perspectivismo e o Eterno Retorno”). De qualquer maneira, essas nossas duas hipóteses são meramente especulativas e não possuem uma evidência segura. Sobre mais especulações acerca da não publicação dos argumentos cosmológicos, indicamos: SOLL, Ivan. *Reflexions on recurrence: a re-examination of nietzsche's doctrine, die Ewige Wiederkehr des gleichen*. In: SOLOMON, Robert C. *Nietzsche, a collection of critical essays*. Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1980, p. 322. Ver também: DANTO, Arthur. *Nietzsche as philosopher*. New York: Columbia University press, 1980, p.204.

²⁰ Nesse ponto, concordamos com o comentador Nuno Nabais: “A ideia de Eterno Retorno não é uma intuição fundadora cujo significado cosmológico e alcance ético Nietzsche tivesse explorado ao longo da sua obra. Pelo contrário. Pode mesmo dizer-se que a ideia do retorno é uma doutrina tardia”. (NABAIS, Nuno. *Metafísica do Trágico*. Lisboa: Relógio d'Água. 1997. p.182).

perspectiva acerca da moral.²¹ Inclusive, é bom ressaltar que, em algumas passagens, o pensador defende que uma dada filosofia é sempre derivada de um determinado posicionamento moral. Na obra *Aurora* (texto publicado em 1881, no qual o tema central é a moral), por exemplo, o filósofo resalta a falta de um estudo crítico sobre a moral e defende a ideia de que Kant teria criado sua filosofia epistemológica a partir de um interesse moral.

Afim de criar um espaço para seu ‘reino moral’, ele viu-se obrigado a estabelecer um mundo indemonstrável, um ‘além’ lógico – para isso, necessitava de uma crítica da razão pura! Em outras palavras: não teria necessitado dela, se para ele uma coisa não fosse mais importante que tudo, tornar o “mundo moral” inatacável ou, melhor ainda, inapreensível pela razão [...].²²

Essa citação de *Aurora*, ao mesmo tempo em que mostra as “preocupações morais” de Nietzsche como sendo anteriores à elaboração de sua doutrina do eterno retorno, parece confirmar o nosso ponto de vista. Ou seja, Nietzsche consideraria que as visões de mundo são montadas a partir de perspectivas morais, e não o contrário²³. Isso parece ficar claro quando o filósofo exemplifica o caso dos estoicos na seção nº 9 de *Para além de bem e mal*.

[...] enquanto pretendem ler embevecidos o cânon de sua lei na natureza, vocês querem o oposto, estranhos comediantes e enganadores de si mesmos! Seu orgulho quer prescrever e incorporar a natureza, a sua moral, o seu ideal, vocês exigem que ela seja natureza “conforme a stoa”, e gostariam que toda existência existisse apenas segundo sua própria imagem – como uma imensa, eterna glorificação e generalização do estoicismo.²⁴

Deixemos um pouco de lado essa especulação e voltemos ao assunto do capítulo em questão. No segundo tópico, como afirmamos, tentaremos expor de que forma a concepção de mundo do eterno retorno estaria ligada à transvaloração dos valores. Promoveremos, então, uma relação entre os “conceitos” cosmológicos do primeiro

²¹ Exemplos dessas obras são: *Humano demasiado humano* e *Aurora*. A primeira, por exemplo, já adianta algo do processo genealógico, que será mais enfatizado na *Genealogia da moral*. Prova disso são os aforismos 37 e 45 de *Humano demasiado humano*.

²² NIETZSCHE, Friedrich. *Aurora*. Trad. Paulo César de Sousa. São Paulo: Companhia das Letras, 2004. p.12.

²³ Sobre este assunto, trataremos mais detalhadamente no tópico II, do terceiro capítulo “O problema do perspectivismo e o eterno retorno”.

²⁴ NIETZSCHE, Friedrich. *Além do Bem e do Mal*. Trad. Paulo César de Sousa. São Paulo: Companhia das Letras, companhia de bolso, 2005. p. 14 e 15.

capítulo com nossas “delimitações” acerca da “transvaloração dos valores”²⁵ (apresentadas no primeiro tópico do segundo capítulo).

Se até o segundo tópico do capítulo II realizaremos uma tarefa mais expositiva sobre nosso tema, no terceiro tópico passaremos a ter uma atitude mais crítica. Tentaremos, então, levantar algumas problemáticas sobre nosso assunto. Primeiramente, traremos um tópico que problematizará uma possível incompatibilidade entre a doutrina do eterno retorno – um pensamento cosmológico aparentemente determinista – com uma proposta ético/existencial, ligada à transvaloração moral.²⁶ A questão é: *como pode haver qualquer implicação ético/existencial a partir de uma representação de mundo, na qual repetimos eternamente as mesmas ações de modo “idêntico”*? Tentaremos resolver o problema recorrendo a soluções propostas por outros comentadores, assim como apresentaremos nossa posição sobre a questão. Desta forma, arriscaremos apontar uma possível ligação do eterno retorno com a tragédia grega. Como se sabe, um dos principais temas das tragédias gregas antigas era o conflito entre liberdade e destino. Sendo assim, especularemos a possibilidade de Nietzsche ter formulado uma cosmologia que resgatasse, para a modernidade, o “espírito” da “época trágica dos gregos”.²⁷ A ideia seria substituir uma ética cristã, embasada no livre-arbítrio e na imortalidade da alma, por uma concepção existencial trágica. Tal compreensão teria como ponto de partida as forças cósmicas da natureza e a finitude humana.

O quarto tópico levantará uma problemática de caráter diverso da primeira. Agora, a questão estará centrada em uma suposta incongruência entre a atitude perspectivista de Nietzsche e a “tese” cosmológica do eterno retorno. A pergunta é: *como pode uma filosofia perspectivista, que se contrapõe à ideia de uma verdade única e absoluta, se relacionar com uma tese que tenta explicar argumentativamente o movimento do cosmo*? Esse tópico recebeu o título de “O problema do perspectivismo” e foi subdividido em três subtópicos. No primeiro, traremos uma breve apresentação sobre o “conceito” nietzschiano de perspectivismo; no segundo, relacionaremos

²⁵ Alguns exemplos destes conceitos foram: “A noção de unidade do mundo”, a “exclusão de um mundo do além”, “a falta de teleologia para o vir-a-ser”, “a falta de moral na natureza”, “a ausência da criação e providência divina”, “a ausência tanto de um princípio criador como de um final redentor para o vir-a-ser”, “a quebra com a visão linear da história”, “a concepção agonística de cosmo” e “a concepção trágica de cosmo”.

²⁶ Essa problemática já foi levantada por outros comentadores. Scarlett Marton traz no artigo *O eterno retorno do mesmo, tese cosmológica ou imperativo ético?* uma enumeração de interpretes que tentaram resolver o problema. (MARTON, Scarlett. *O Eterno Retorno do Mesmo: Tese Cosmológica ou Imperativo Ético?*. Op cit. p.102).

²⁷ Muitas vezes Nietzsche exalta o que ele chama de *idade trágica dos gregos*, a qual ele contrapõe a época pós-surgimento da filosofia de Sócrates.

“perspectivismo” e “eterno retorno”; e no terceiro, tentaremos resolver um problema levantado a partir das antinomias cosmológicas da *Crítica da razão pura*, de Kant. A questão é: seria possível conceber o eterno retorno como tese cosmológica, se pensarmos essa doutrina a partir das antinomias da Dialética Transcendental? ²⁸

No segundo capítulo, traremos, ainda, um último tópico: “Uma crítica a partir da interpretação de Heidegger”. Como se sabe, Heidegger afirmou que Nietzsche levou a metafísica a seu último estágio, sendo que a doutrina do *eterno retorno* e a *vontade de potência* seriam “conceitos” que expressam essa metafísica. No caso do eterno retorno, Nietzsche teria efetuado, com essa doutrina, uma identificação entre “ser” e o “ente em sua totalidade,” dando uma espécie de resposta à questão da existência do ente. Dessa forma, Nietzsche estaria dentro da tradição metafísica que, para Heidegger, não teria se dado conta da diferença ontológica. Ou seja, Nietzsche também teria confundido “ser” e “ente”. A partir desta crítica, tentaremos responder à seguinte pergunta: *será mesmo que poderíamos considerar Nietzsche como metafísico?*

OBSERVAÇÕES SOBRE A BIBLIOGRAFIA.

Centramos nossas pesquisas em textos traduzidos para a língua portuguesa, dando preferência à coleção publicada pela Companhia das Letras. Como se sabe, ainda não temos em português uma edição completa das obras de Nietzsche, menos ainda a edição crítica de Colli e Montinari (WERKE, Kritische Gesamtausgabe, organizada por Colli e Montinari, 30 volumes, Berlim: Walter de Gruyter & Co, 1967). Boa parte do que falta ser publicado se refere aos póstumos, o que nos trouxe alguns problemas com relação a esses textos. Tentamos contornar essa dificuldade usando e comparando mais de uma coletânea traduzida a partir da “edição Colli e Montinari”. São exemplos: *Sabedoria para depois de amanhã*. (São Paulo: Martins Fontes, 2005) e *Fragmentos finais* (Brasília: Editora Universidade de Brasília, 2002).

Usamos também os já clássicos textos do fascículo *Nietzsche, Obras Incompletas*, da coleção *Os Pensadores*. Não utilizamos as obras originais porque ainda nos encontramos em um nível iniciante no estudo da língua alemã. Nossa intenção,

²⁸ É bom ressaltar que questionamentos ao eterno retorno a partir das antinomias de Kant também foram realizados pela professora Scarlett Marton, no seu trabalho: MARTON, Scarlett. *Nietzsche, Das Forças Cósmicas aos Valores Humanos*. São Paulo: Editora Brasiliense, 1990. A partir da p.175. O tema também foi tratado por Karl Jaspers, na obra: JASPERS, Karl. *Nietzsche*. Buenos Aires: Sudamericana, 2003. p.363. Nós, porém, tomamos uma direção um pouco diferente de ambos comentadores.

porém, foi ir o mais longe possível, mesmo usando as traduções das obras de Nietzsche disponíveis em português.

1. O ETERNO RETORNO COMO “TESE COSMOLÓGICA”

1.1 A INFLUÊNCIA COSMOLÓGICA DE HERÁCLITO

No nosso entender, o âmbito cosmológico da doutrina nietzschiana do eterno retorno não pode ser bem compreendido se não levarmos em consideração as influências que os antigos exerceram para sua elaboração. Seguindo as pistas deixadas pelo próprio Nietzsche, realizamos um apanhado histórico-filosófico nas fontes da filosofia antiga que teriam, de alguma forma, inspirado a concepção nietzschiana do eterno retorno. Essas influências teriam sido basicamente duas: o pré-socrático Heráclito de Éfeso e a escola helenista dos estoicos. Em *Ecce homo*, o pensador alemão revela essa íntima afinidade entre sua doutrina e o pensamento desses filósofos. No trecho a seguir, além de dar a entender que os estoicos já esboçavam traços desse ensinamento, Nietzsche afirma que, no pensamento de Heráclito, já se encontravam as potencialidades através das quais a “lição” do eterno retorno já poderia ter sido antecipada.²⁹

A doutrina do Eterno Retorno, ou seja, do ciclo absoluto e infinitamente repetido de todas as coisas – essa doutrina do Zaratustra *poderia* afinal ter sido ensinada também por Heráclito. Ao menos se encontra traços dela no Estoicismo, que herdou de Heráclito quase todas suas ideias fundamentais.³⁰

A partir dessas indicações deixadas por Nietzsche, acreditamos ser necessário realizar uma investigação sobre o papel desses filósofos antigos na doutrina nietzschiana do eterno retorno.³¹ Para tanto, num primeiro momento, examinaremos, a interpretação de Nietzsche acerca dos fragmentos de Heráclito, pois, no nosso entender, a cosmologia do pré-socrático foi o ponto de partida para a elaboração da doutrina nietzschiana em questão.³² Nesse sentido, veremos de que forma algumas concepções

²⁹ É bom lembrar que referências ao eterno retorno já podiam ser encontradas em algumas religiões orientais. Além disso, na *Segunda Consideração Extemporânea* (1874), Nietzsche faz uma referência ao eterno retorno como sendo uma doutrina dos Pitagóricos. Curiosamente, na passagem, o filósofo alemão nega a veracidade dessa cosmovisão. Apenas a partir de 1881 Nietzsche passa a afirmar a doutrina, proclamando-a como seu “pensamento mais abissal”.

³⁰ NIETZSCHE, *Ecce Homo*. Trad. Paulo César de Sousa. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.p. 64.

³¹ Ver também o posicionamento de Jörg Salaquarda: “Teria ele [Nietzsche] em mente a doutrina, conhecida desde a antiguidade, de que o curso do mundo se repete em ciclos idênticos? É evidente!” (SALAQUARDA. Jörg. A concepção básica de Zaratustra. *Cadernos Nietzsche*. Caderno de artigos do Grupo de Estudos Nietzsche do Departamento de Filosofia da Universidade de São Paulo. n.2, 1997, São Paulo: Gen e Ed Unijui, 1997. p. 21.Colchetes nossos).

³² Acreditamos ser necessário fazer uma ressalva sobre o estudo *O pórtico de Nietzsche, a evocação do eterno retorno como ritmo do ser no tempo* do Professor Décio Osmar Bombassaro. Em seu trabalho

heraclíticas, interpretadas por Nietzsche – como, por exemplo, a *eterna luta dos contrários*, o *uno-múltiplo*, o “*mundo não criado*” e *em eterno vir-a-ser*, a *visão cíclica do movimento cósmico* e a *harmonia dos contrários* –, foram fundamentais para a “arquitetura” da cosmologia do filósofo alemão.³³

É necessário, no entanto, delimitarmos o objetivo de nosso trabalho, pois é importante ficar claro que não estamos interessados em mostrar que a doutrina do eterno retorno já se encontrava nos fragmentos de Heráclito. Até porque essa questão está longe de ser uma unanimidade entre os estudiosos de filosofia antiga, sendo, ainda hoje, causa de disputa.³⁴ Além do mais, é bom lembrar que, na citação acima, Nietzsche escreve: “A doutrina do Eterno Retorno [...] essa doutrina **do Zaratustra poderia** afinal ter sido ensinada também por Heráclito”.³⁵ No trecho, o filósofo alemão diz: “poderia” ter sido ensinada por Heráclito. Nietzsche não afirma que *foi* ensinada pelo pré-socrático. A “lição”, ressalta ele, é do Zaratustra, ou seja, do alter ego de Nietzsche.

sobre a filosofia de Nietzsche, o comentador comete um engano quando faz referência à influência dos antigos no eterno retorno nietzschiano. Vejamos o que escreve o intérprete: “No livro *Ecce Homo* (1988), Nietzsche afirma que a doutrina do eterno retorno, isto é, de um ciclo repetido, incondicionado e eterno, essa doutrina de Zaratustra poderia talvez já ter sido ensinada por Zenão.” (BOMBASSARO, Décio Osmar, *O Pórtico de Nietzsche: A Evocação do Eterno Retorno como Ritmo do Ser no Tempo*. Caxias do Sul: EDUCS, 2002. p.17). Além da datação equivocada acerca da publicação do livro, provável erro de digitação (*Ecce homo* é de 1888), o professor cita o estóico Zenão no lugar de Heráclito de Éfeso.

³³ Nesse ponto, discordamos parcialmente do artigo da professora Scarlett Marton, *Eterno Retorno do mesmo: tese cosmológica ou imperativo ético?* In: *Extravagâncias*. op. cit. p.106. Apesar desse texto ter sido um dos principais pontos de partida de nosso trabalho, divergimos quando a professora Scarlett Marton afirma que Nietzsche se afasta dos antigos “quando busca fundamentar sua doutrina”. Para a intérprete, o filósofo teria se fundamentado na física e na matemática. Apesar dessas ciências terem sido essenciais na cosmovisão nietzschiana, acreditamos, no entanto, que o pensador partiu da filosofia de Heráclito para elaborar sua cosmologia – como queremos demonstrar neste trabalho. Por outro lado, é bom ressaltar que a professora Scarlett Marton, no artigo *Nietzsche, Hegel, leitores de Heráclito*, considera que a doutrina nietzschiana do eterno retorno volta a se aproximar de Heráclito com a concepção de “amor fati”. No trecho a seguir, fazendo uma alusão ao fragmento 102 de Heráclito, ela expõe essa relação: “Negando a dualidade entre mundo verdadeiro e mundo aparente, o pré-socrático julgaria que, se para o olhar humano habitual há coisas justas e injustas, para quem é semelhante ao deus contemplativo, deixando sua inteligência particular unir-se ao logos, todas as coisas são belas, boas e justas – e, dessa forma, a visão englobante poria em cena o amor fati”. (MARTON, Scarlett. Nietzsche e Hegel, leitores de Heráclito. In: *Extravagâncias*. op.cit. p.133).

³⁴ Alguns estudiosos que negam o eterno retorno no pensamento de Heráclito são: John Burnet, G.S. Kirk e J.E. Raven. Ver: (BURNET, John. *A Aurora da Filosofia Grega*. Rio de Janeiro: Contraponto: PUC Rio, 2006. p. 169 e 170). Ver também: (KIRK, G.S./RAVEN, J.E./SCHOFIELD, M.. *Os filósofos pré-socráticos*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1994. p. 191 e 207). Jaeger, no entanto, afirma uma circularidade na cosmovisão de Heráclito e Anaximandro – o que não quer dizer que ele afirme, necessariamente, o eterno retorno. Ver: (JAEGER, Werner. *Paideia: a formação do homem grego*. 4 ed. São Paulo: Martins Fontes, 2001. p.200 e p.223). Quem também defende os ciclos cósmicos no pensamento de Heráclito é Rodolfo Mondolfo: (MONDOLFO, Rodolfo. *O pensamento antigo*. São Paulo: Mestre Jou, 1964. p.48). Sobre essa polêmica ver: HERSHBELL, Jackson P. / NIMIS, Stephen A.. Nietzsche and Heraclitus. In: *Nietzsche studien*. Berlin/New York: Walter de Gruyter, 1979. (vol. 8, p. 17 – 38). p. 34 e 35. E, ainda, MARTON, Scarlett. Eterno Retorno do mesmo: tese cosmológica ou imperativo ético? In: *Extravagâncias*. op.cit. p.86 e 87.

³⁵ NIETZSCHE, *Ecce Homo*. op.cit. p. 64. (negrito nosso)

Nesse sentido, não estamos defendendo que Nietzsche tenha enxergado o eterno retorno nos fragmentos de Heráclito, mas que estes serviram de inspiração à doutrina nietzschiana propriamente dita.³⁶ Não queremos tampouco avaliar a interpretação nietzschiana acerca do pré-socrático. Nossa intenção é tentar remontar o caminho que Nietzsche trilhou na construção de sua doutrina do eterno retorno. Caminho que – ao nosso ver – iniciou a partir da leitura dos fragmentos de Heráclito.³⁷

Continuando o apanhado histórico filosófico, passaremos no segundo capítulo a examinar o eterno retorno nos estoicos. Como se sabe, a cosmologia da *Stoa* foi muito influenciada pelo pensamento de Heráclito. E, sendo assim, tanto Nietzsche quanto a escola helenista teriam como inspiração a filosofia do pré-socrático.³⁸ Por essa razão, apresentaremos a cosmovisão dos estoicos na intenção de realizar comparações entre as duas cosmologias em questão. Tentaremos mostrar que, apesar das filosofias de Nietzsche e a dos estoicos estarem muito próximas no que dizem respeito à cosmologia, elas estão bastante afastadas no âmbito ético.

É preciso ressaltar, porém, que nossa pretensão não é realizar um longo estudo sobre os estoicos, até porque isso não seria viável para a concretização de nosso objetivo principal. Sendo assim, tentaremos extrair alguns conceitos centrais dessa filosofia helenista para confrontá-los com o pensamento nietzschiano. Gostaríamos também de ressaltar que fazer generalização sobre a escola é algo problemático, pois o estoicismo, ao longo de sua história, passou por diversas reformulações. Os especialistas, inclusive, costumam dividir a história da escola em três períodos: 1) O antigo pórtico, 2) Médio pórtico, 3) O pórtico romano. Nosso trabalho estará mais

³⁶ Nesse sentido estamos de acordo com o artigo: HERSHBELL, Jackson P. / NIMIS, Stephen A.. Nietzsche and Heraclitus. In: *Nietzsche studien*. op.cit.p. 35.

³⁷ Em nossa pesquisa, nos guiamos basicamente por: *A Filosofia na idade trágica dos gregos*. Esse texto, de 1873, trata-se um estudo nietzschiano acerca de alguns pré-socráticos: Tales, Anaximandro, Heráclito, Parmênides, Zenão de Eléia e Anaxágoras. O trabalho, na realidade incompleto e não publicado na época, deriva de reformulações de manuscritos utilizados, pelo jovem professor Nietzsche, nas aulas de filologia clássica na Basiléia. *A Filosofia na idade trágica dos gregos* foi enviada a Wagner em 1873, mas não chegou a ser publicada na época. O texto mais fiel às anotações dos cursos veio a público, também postumamente, com o título de *Os filósofos pré-platônicos*. Esse escrito contempla, além dos pré-socráticos já citados, Empédocles, Leucipo, Demócrito, os Pitagóricos e Sócrates. Sobre um debate acerca das diferenças entre esses dois textos, indico: (D' IORIO, Paolo. “La naissance de la Philosophie enfatée par l'esprit scientifique” e “Les manuscrits”; in: NIETZSCHE, Friedrich. *Les philosophes préplatoniciens*. Paris: Editions de L'eclat, 1994.) e (SOUTO, Marcelo Lion Villela. “Lições sobre os filósofos pré-platônicos” e a Filosofia na época trágica dos gregos: um ensaio comparativo. *Cadernos Nietzsche*. Caderno de artigos do Grupo de Estudos Nietzsche do Departamento de Filosofia da Universidade de São Paulo. n.13, 2002). Além desses dois escritos e de outros trechos da obra de Nietzsche, usamos, ainda, os próprios fragmentos de Heráclito e passagens de doxógrafos antigos.

³⁸ Inclusive, no mesmo trecho em que Nietzsche afirma sua comunhão com Heráclito, ele também cita os Estoicos como herdeiros do Efésio. (ver citação).

centrado no antigo pórtico, fase do movimento que mais teria influenciado Nietzsche. Entre 1867 e 1870, o pensador alemão realizou três trabalhos filológicos sobre o livro *Vidas e doutrinas de filósofos ilustres* de Diógenes Laércio – como se sabe, essa obra é uma das principais fontes para o estudo do primeiro estoicismo.³⁹

1.1.1 Anaximandro x Heráclito.

No entender de Nietzsche, o cerne da filosofia de Anaximandro de Mileto propõe a seguinte formulação: todas as coisas que possuem determinação e estão no mundo do vir-a-ser foram engendradas a partir do *ápeiron* e, obrigatoriamente, irão se corromper “conforme necessidade, pois pagam umas às outras castigo e expiação pela injustiça, conforme a determinação do tempo”.⁴⁰ Nesse *ápeiron*, que seria eterno e não possuiria nenhuma limitação, “todas as coisas se dissipam,”⁴¹ pois foi nele “onde tiveram sua gênese”.⁴² O perecer seria, para o pré-socrático, uma penalidade fruto de uma injustiça cometida pela existência das “determinações” das coisas. No entanto, na perspectiva nietzschiana,⁴³ essa cosmovisão de Anaximandro seria fruto de um antropomorfismo jurídico-moral desvalorizador do vir-a-ser. Isso porque, ao enxergar injustiça nas coisas determinadas da natureza, o milésio teria transposto da esfera social ao âmbito cosmológico uma imputação de ordem jurídica.⁴⁴

Compreendendo o vir-a-ser através dessa ótica jurídico-moral, Anaximandro teria sido o primeiro entre os gregos a pensar o cosmo a partir “do mais profundo problema moral”,⁴⁵ pois ele teria questionado: “como algo que tem direito à existência pode perecer?”.⁴⁶ Partindo dessas inquietações, o pré-socrático teria, então, “criado” uma contraposição ao “injusto” mundo do vir-a-ser: o *ápeiron* (indeterminado, ilimitado).⁴⁷ Ao contemplar o vir-a-ser, o pensador jônico teria enxergado a necessidade de conceber algo além do vir-a-ser, algo que não estivesse exposto à

³⁹Um destes trabalhos, o *de Lartii Diogenis fontibus*, chegou a ser premiado, em 1867, pela Universidade de Leipzig.

⁴⁰ ANAXIMANDRO. Fragmento 1. In: Bornheim, Gerd A. (org). *Os Filósofos Pré-socráticos*. São Paulo: Editora Cultrix, 2003. p. 25..

⁴¹ Ibidem. p. 25.

⁴² Ibidem. p. 25.

⁴³ Em *A Filosofia na idade trágica dos gregos*.

⁴⁴ Werner Jaeger também enxerga, na filosofia de Anaximandro, uma transposição do âmbito jurídico ao cosmológico. Ver: JAEGER, Werner. *Paideia: a formação do homem grego*. 4 ed. São Paulo: Martins Fontes, 2001. p.201 e p.203.

⁴⁵ NIETZSCHE, Friedrich. *A Filosofia na idade trágica dos gregos*. Lisboa: Edições 70, 2002. pág. 35

⁴⁶ NIETZSCHE, Friedrich. *A Filosofia na idade trágica dos gregos*. op cit. p.35.

⁴⁷ Não há um consenso acerca da tradução desse termo. Alguns comentadores usam “indeterminado”, outros usam “ilimitado”. Por essa razão, iremos manter o termo na transliteração.

corrupção do tempo. Seguindo esse raciocínio, teria, então, inventado o “conceito” de *ápeiron* para dar uma sustentação ontológico-moral ao vir-a-ser. Usando o discurso direto e falando como se fosse o próprio Anaximandro, Nietzsche especula sobre essa questão:

O devir eterno só pode ter a sua origem no ser eterno, as condições que levam o ser a cair num devir em injustiça são sempre as mesmas, a constelação das coisas é feita de maneira a não se poder prever termo algum para esta agressão do ser individual no seio do indefinido.⁴⁸

Ao conceber essa oposição, o pré-socrático estaria – na compreensão de Nietzsche – iniciando o dualismo na filosofia ocidental, pois teria instituído a “existência” de dois âmbitos. Um âmbito eterno, imutável, sem limitações e justo (o *ápeiron*) e outro mutável, injusto e formado por coisas corruptíveis e determinadas (o vir-a-ser). Nesse sentido, para Nietzsche, a filosofia de Anaximandro teria levado em conta o “vir-a-ser” e a tragicidade em relação à finitude dos entes, pois seu pensamento contemplou a corrupção exercida pelo domínio do tempo. Por outro lado, ao enxergar o mundo da eterna mudança como permeado pela injustiça, teria desvalorizado o vir-a-ser e as “coisas determinadas do mundo”.⁴⁹ Esse ponto de vista nietzschiano fica bem claro no texto a seguir quando o filósofo alemão “elabora”, mais uma vez, uma citação de Anaximandro. No trecho, fica manifesto que Nietzsche interpreta o pré-socrático como um desvalorizador do vir-a-ser.

Qual o valor de vossa existência? E se nada vale, por que existe? É por vossa culpa, disso me apercebo eu, que permanecéis nesta existência. Haveis de expiar com a morte. Vede como a vossa terra murcha, os mares diminuem e secam; o marisco nas montanhas mostra-vos até que ponto já secaram; o fogo já destrói o vosso mundo, que acabara de desaparecer no vapor e no fumo. Mas sempre de novo se edificará esse mundo de instabilidade: quem poderá liberta-vos da maldição do devir?..⁵⁰

⁴⁸ NIETZSCHE, Friedrich. *A Filosofia na idade trágica dos gregos*. op cit.p. 37.

⁴⁹ Nesse ponto, Deleuze ressalta Heráclito como o único filósofo trágico da Pré-socrática: “[...] Os filósofos antigos são falsos trágicos, invocando a *hybris*, o crime, o castigo. Exceto Heráclito, não se colocam face ao pensamento do puro devir, nem face à ocasião deste pensamento. (DELEUZE, Gilles. *Nietzsche e a Filosofia*. op.cit. p.74).

⁵⁰ NIETZSCHE, Friedrich. *A Filosofia na idade trágica dos gregos*. op. cit. p. 35.

Depois de expor sua interpretação acerca do pensamento de Anaximandro – levantando a tese de que o pensador grego teria sido o primeiro metafísico dualista – Nietzsche começa a compará-lo a Heráclito de Éfeso. No entender de Nietzsche, apesar de também realizar uma transposição do campo jurídico ao cosmológico, Heráclito não proporia uma desvalorização do vir-a-ser. Para o filósofo alemão, Heráclito é o pré-socrático que concebe toda efetividade como um eterno vir-a-ser regido por uma justiça imanente ao próprio movimento cósmico. Com Heráclito, a cosmologia não teria como ponto de partida um olhar depreciador do mundo, pois, para o efésio, as coisas determinadas que se encontram no “vir-a-ser” não seriam consideradas frutos de uma injustiça frente ao indeterminado. Pelo contrário, a justiça estaria intrinsecamente ligada ao movimento da *physis*. Assim, ao confrontar Heráclito com Anaximandro, Nietzsche considera que o pensador de Éfeso possui um olhar mais afirmativo acerca do mundo do vir-a-ser, já que não pensa a corrupção das “coisas” como expiação de uma culpa⁵¹ oriunda do desprendimento de um fundo indeterminado. Heráclito consideraria como sendo justas tanto as determinações das “coisas” como a eterna mudança cósmica. Esse ponto de vista fica visível neste outro trecho de *A Filosofia na idade trágica dos gregos*, em que Nietzsche, agora, fala por Heráclito:

Contemplei não a punição do que no devir entrou, mas a justificação do devir. [...] como neste mundo, como poderia aí vigorar a esfera de culpa, da expiação, da condenação e, por assim dizer, o lugar de suplício de todos os condenados?⁵²

Ao comparar os dois pré-socráticos, Nietzsche chega a afirmar, inclusive, que Anaximandro teria proposto uma duplicação de *mundos*.⁵³ A cosmovisão heraclítica, por outro lado, conceberia a totalidade como uma unidade múltipla, e não como uma dualidade cósmica:

“em primeiro lugar, (Heráclito) negou a dualidade de dois mundos totalmente diferentes, que Anaximandro vira obrigado a admitir; já não distingue um mundo físico e um mundo metafísico, um

⁵¹ Vale observar que Werner Jaeger dialoga com Nietzsche no que diz respeito a essa interpretação. Para Jaeger, o termo culpa seria inapropriado para os gregos antigos. O comentador prefere usar compensação (*pleonexia*). Ver: JAEGER, Werner. *Paideia: a formação do homem grego*. 4 ed. São Paulo: Martins Fontes, 2001. p. 201.

⁵² NIETZSCHE, Friedrich. *A Filosofia na idade trágica dos gregos*. op.cit.. p. 39.

⁵³ É bom ressaltar que considerar o *ápeiron* como “um outro mundo” não é um ensinamento claramente extraível dos fragmentos de Anaximandro. A concepção é muito mais uma interpretação de Nietzsche.

domínio de qualidades definidas e um domínio da indeterminação indefinível”.⁵⁴

No lugar de duas “realidades”, para Heráclito, só haveria um mundo em eterna transformação. O efésio conceberia que cada “ente determinado” derivaria de outro “ente determinado”, ou melhor, cada ente se transformaria em outro. A determinação de um ente se daria a partir da dissolução de outro ente, e não de uma gênese originada de um fundo indeterminado. Da mesma forma, a destruição de cada “ente determinado” seria, na verdade, uma transformação em outro ente, e não uma dissolução no seio do *ápeiron*.⁵⁵ Quando um ente deixa de ser determinado, na verdade, outro ente determinado se configura. Acompanhemos o fragmento 62 de Heráclito em que Nietzsche talvez tenha se inspirado⁵⁶: “Imortais, mortais; mortais, imortais. A vida destes é a morte daqueles e a vida daqueles a morte destes”.⁵⁷ Não haveria aniquilação ou criação, mas apenas uma eterna transformação: “Heráclito exclamou mais alto do que Anaximandro: ‘Só vejo o devir. Não vos deixeis enganar!’”.⁵⁸ Nesse sentido, Nietzsche vê nos fragmentos de Heráclito uma filosofia que não aceitaria conceber nenhuma forma de transcendência – seria um pensamento que não abriria espaço para duplicidades de mundos. Heráclito só conceberia um único mundo em eterna mudança. Um perpétuo vir-a-ser, fruto da perene luta de contrários:

Todo devir nasce do conflito dos contrários; as qualidades definidas que nos parecem duradouras só exprimem a superioridade momentânea de um dos lutadores, mas não põem termo a guerra: a luta persiste pela eternidade afora. Tudo acontece de acordo com esta luta, e é esta luta que manifesta a justiça eterna.⁵⁹

Como podemos acompanhar, no final da citação, Nietzsche deixa claro que, para Heráclito, a justiça que rege o vir-a-ser não deriva de nada que esteja além do próprio vir-a-ser. A justiça seria imanente ao movimento cósmico promovido pela luta dos

⁵⁴ NIETZSCHE, Friedrich. *A Filosofia na idade trágica dos gregos*. op.cit. p. 40. (parêntese nosso).

⁵⁵ Heráclito conceberia a transformação de “entes” em outros “entes”. Não seria a passagem do ente ao não ente ou, ao contrário do “não ente” ao “ente”. Tudo se daria em um único plano. Dessa forma, há a exclusão de um ilimitado indeterminado, que se opõe aos entes limitados e determinados.

⁵⁶ Outros fragmentos que parecem corroborar a ideia são os de número 36, 76 e 88.

⁵⁷ HERÁCLITO. Fragmento-62. Bornheim, Gerd A. (org). *Os Filósofos Pré-socráticos*. op. cit. p. 40. Nesse mesmo sentido vai o frag: 36 e 126. (Ibidem. p.38 e 43).

⁵⁸ NIETZSCHE, Friedrich. *A Filosofia na idade trágica dos gregos*. op. cit. p. 40.

⁵⁹ Ibidem. p.42.

contrários.⁶⁰ Não haveria uma ideia de justiça ou moralidade transcendente ao mundo, pois a justiça seria manifesta no próprio combate entre os contrários que se alternariam pela supremacia dessa guerra.⁶¹ Através de uma regra intrínseca à luta, essa supremacia momentânea determinaria as qualidades das coisas da natureza: “[...] lutam entre si as qualidades, segundo regras invioláveis, imanentes ao combate”.⁶² O trecho a seguir nos ajuda a entender essa interpretação nietzschiana:

já não podia considerar os pares a lutar e os juízes como separados uns dos outros, os próprios juízes pareciam estar a lutar, os lutadores pareciam estar a julgar-se a si mesmos – sim, uma vez que ele, no fundo, só se apercebeu da justiça eternamente reinante, ousou exclamar: “A própria luta dos seres múltiplos é a pura justiça! E, de resto, o uno é o múltiplo”.⁶³

A justiça se faria a partir da própria luta, não havendo nenhuma lei transcendente ao combate. A lei seria definida através de uma *diké* imanente à luta. Cada oponente legislaria e julgaria a partir de sua própria perspectiva – perspectiva inserida na disputa. Uma legislação transcendente seria pura obra da abstração humana. Seria uma criação *humana demasiada humana* e, por isso, também concebida no vir-a-ser e a partir de uma perspectiva interessada na luta. Tal perspectiva julgaria através da sua posição no combate: os homens – também inseridos no eterno vir-a-ser e por isso dentro do combate perene – não seriam legisladores isentos, pois também constituiriam parte envolvida na guerra cósmica.⁶⁴ Pensar que a corrupção das coisas perante a ação do

⁶⁰ Nesse sentido, concordamos com a aproximação entre Nietzsche e Heráclito feita no artigo: HERSHBELL, Jackson P. / NIMIS, Stephen A. *Nietzsche and Heraclitus*. Para os autores, o princípio que liga e promove todo o vir-a-ser não pode ser entendido como algo além do próprio “devir”, pois “[...] para ambos filósofos [Nietzsche e Heráclito] o processo natural desse princípio era a luta e a tensão. [...] esse processo é a única real constituição das coisas. Não há ‘ser’, apenas o processo contínuo da transformação, da passagem e da mudança”. HERSHBELL, Jackson P. / NIMIS, Stephen A.. *Nietzsche and Heraclitus*. In: *Nietzsche studien*. op.cit.p.28 (Tradução e colchetes nossos)

⁶¹ Aqui concordamos com a comentadora Bárbara Lucchesi: “[...] na visão de Nietzsche, o ritmo do vir-a-ser heraclítico não é decretado por nenhum deus *ex machina*. A lei, que é a medida e proporciona a regularidade de todas as coisas, nada mais é do que a luta dos opostos. [...] Assim, Nietzsche compreende que a guerra dos opostos em tensão é a própria lei dentro de uma dimensão cosmológica”. LUCCHESI, Bárbara. *Filosofia dionisíaca: vir-a-ser em Heráclito e Nietzsche*. *Cadernos Nietzsche*. Caderno de artigos do Grupo de Estudos Nietzsche do Departamento de Filosofia da Universidade de São Paulo. n.1, 1996. p. 55 e 56.

⁶² NIETZSCHE, Friedrich. *A Filosofia na idade trágica dos gregos*. op. cit. p. 43.

⁶³ Ibidem. p. 45.

⁶⁴ Aqui, podemos fazer uma relação com o perspectivismo nietzschiano, noção que – explicada muito brevemente – constitui uma negação da pretensão de conhecimento objetivo e da noção de uma correspondência entre o pensamento-linguagem e mundo. Todo olhar sobre o “objeto” seria uma visão determinada por uma perspectiva específica e interessada. E, aqui, podemos ver um paralelo com o fragmento 61 de Heráclito: “O mar: a água mais pura e a mais abominável: aos peixes, potável e

tempo é algo injusto, só seria possível através do olhar jurídico-moral do ser humano. O cosmo, em si mesmo, não estaria submetido a uma moralidade ou a uma justiça absolutas. Ele seria um eterno vir-a-ser que transforma a si próprio sem nenhuma forma de propósito ou teleologia. Acompanhem as palavras de Nietzsche:

[...] Heráclito, se assemelha ao deus contemplativo. Perante o seu olhar de fogo, não subsiste nenhuma gota de injustiça no mundo [...] Neste mundo, só o jogo do artista e da criança tem um vir à existência e um perecer, um construir e um destruir sem qualquer imputação moral em inocência eternamente igual. E, assim como brincam o artista e a criança, assim brinca também o fogo eternamente ativo, constrói e destrói na inocência – e esse jogo joga-o o Eão consigo mesmo. Transformando-se em água e em terra, junta, como a criança, montinhos de areia à beira do mar, constrói e derruba: de vez em quando, recomeça o jogo. Um instante de saciedade: depois, a necessidade apodera-se outra vez dele, tal como a necessidade força o artista a criar. Não é a perversidade, mas o impulso do jogo sempre despertando de novo que chama outros mundos à vida. Às vezes, a criança lança fora o brinquedo: mas depressa recomeça a brincar com uma disposição inocente. Mas, logo que constrói, liga e junta as formas segundo uma lei e em conformidade com uma ordem intrínseca.⁶⁵

Um eterno engendrar e destruir sem qualquer espécie de finalidade suprema: este seria o mundo heracítico na visão de Nietzsche. Muito provavelmente essa interpretação sobre a falta de finalismo no vir-a-ser, assim como a metáfora da criança, devem ter sido inspiradas no fragmento 52 de Heráclito: “O tempo é uma criança que brinca, movendo as pedras do jogo para lá e para cá; governo de criança”.⁶⁶ Além desse trecho, o fragmento 124 também deve ter influenciado a interpretação do filósofo alemão: “A mais bela harmonia cósmica é semelhante a um monte de coisas atiradas”.⁶⁷ Com essa afirmação, Heráclito – seguindo a perspectiva nietzschiana – parece querer dizer que o cosmo não obedece a um ordenamento antropomórfico, mas que é “regido” por uma necessidade aleatória. Necessidade que resulta da luta dos contrários e que não

saudável; aos homens, impotável e prejudicial” (HERÁCLITO. Fragmento 61. BORNHEIM, Gerd A. (org). op.cit. p.40). Nesse sentido também vão os fragmentos: 9- “Os asnos prefeririam a palha ao ouro”. (Ibidem. p. 36), 13- (Os porcos) alegram-se na lama (mais do que na água limpa) (Ibidem. p. 37), 58 - (Bem e mal são uma e a mesma coisa). Os médicos cortam, queimam, (torturam de todos os modos os doentes, exigem) um salário, ainda que não mereçam, fazendo-(lhes) um bem semelhante (à doença) (Ibidem. p. 39). Sobre esse assunto ver: MARTON, Scarlett. Nietzsche e Hegel, leitores de Heráclito. In: MARTON, Scarlett. *Extravagâncias*. op.cit. p.131.

⁶⁵ NIETZSCHE, Friedrich. *A Filosofia na idade trágica dos gregos*. op. cit. p 49.

⁶⁶ HERÁCLITO. Fragmento-52. Bornheim, Gerd A. (org). *Os Filósofos Pré-socráticos*. São Paulo: Editora Cultrix, 2003. p. 39.

⁶⁷ HERÁCLITO. Fragmento-124. Bornheim, Gerd A. (org). *Os Filósofos Pré-socráticos*. op.cit. p. 43.

é guiada por um *télos*.⁶⁸ Vejamos o fragmento 80: “É necessário saber que a guerra é o comum; e a justiça, discórdia; e que tudo acontece segundo discórdia e necessidade”.⁶⁹

1.1.2. A luta dos contrários

A partir desse ponto, é necessária uma maior atenção para a compreensão de Nietzsche acerca do “conceito” heraclítico da luta dos contrários. Para o filósofo alemão, os polos conflituosos não poderiam ser entendidos como entidades fixas, essenciais e independentes entre si. Os contrários em combate não seriam em nada semelhantes a átomos, mônadas ou a substâncias essenciais. Não possuiriam caráter eterno e imutável, mas nasceriam e pereceriam a partir da luta cósmica. Para “existir”, cada contrário necessitaria de seu oponente para efetivar-se como luta. Cada contrário só “seria” durante a luta, ou seja, só “seria” enquanto movimento de luta e oposição a seu contrário. Finda a luta, prevaleceria temporariamente o vencedor que, para continuar efetivo, já teria entrado simultaneamente em outra luta, contra outro contrário. Os contrários nunca poderiam ser entendidos como substâncias eternas que lutam pelo controle do vir-a-ser – eles mesmos estariam expostos a este. Assim, na interpretação nietzschiana, cada contrário “veio a ser”, perece e está interligado a outros contrários – todos teriam característica fluida e seriam dependentes uns dos outros. Tudo seria um eterno “efetivar-se” interligado: “[...] a essência total da realidade é só atividade”.⁷⁰

Sendo assim, não poderíamos também conceber os contrários como qualidades essenciais imutáveis e eternas. Não seriam qualidades elementares indestrutíveis que, ao se combinarem na luta do vir-a-ser, produziriam as configurações determinadas das coisas. Se pensássemos os contrários como qualidades ou elementos imutáveis – que, ao entrarem em contato entre si, configurariam o mundo –, estaríamos nos aproximando do pensamento de outros pré-socráticos, ou até mesmo de Platão. Empédocles, por exemplo, concebe quatro raízes imutáveis: fogo, ar, água e terra. Anaxágoras, por outro lado, postula qualidades opostas e eternas: quente-frio, úmido-seco, grande-pequeno etc; sendo que essas “duplas de opostos” permeariam tudo que existe (o que diferenciaria um ente de outro seria a proporção dessas qualidades em cada um). Em Platão, as formas puras permanecem indestrutíveis, mesmo que os entes do mundo sensível

⁶⁸ É necessário ressaltar que interpretar uma total falta de *télos* na cosmologia heraclítica é uma questão controversa, pois alguns intérpretes entendem a noção de *logos* de Heráclito como um ordenamento teleológico. Sobre essa questão ver: HERSHBELL, Jackson P. / NIMIS, Stephen A.. Nietzsche and Heraclitus. In: *Nietzsche studien*. op.cit.p. 32 e 33.

⁶⁹ HERÁCLITO. Fragmento-80. Bornheim, Gerd A. (org). *Os Filósofos Pré-socráticos*. op.cit. p. 41.

⁷⁰ NIETZSCHE, Friedrich. *A Filosofia na idade trágica dos gregos*. op.cit. p.41.

perecessem. Na interpretação de Nietzsche, ao contrário das perspectivas descritas acima, cada qualidade perece e ressurgue. Acompanhemos o texto:

[...] mas não parece agora que o devir é apenas o evidenciar de uma luta de qualidades eternas? [...] enquanto que na essência das coisas talvez não haja devir algum, mas unicamente a coexistência de múltiplas realidades verdadeiras que se subtraem ao devir e à destruição? Eis saídas e falsos caminhos que não são dignos de Heráclito; ele grita pela segunda vez: “o uno é múltiplo”. As inúmeras qualidades de que podemos aperceber-nos não são essências eternas, nem fantasmas dos nossos sentidos (Anaxágoras admitia a primeira [destas possibilidades], Parmênides a segunda), não são um ser rígido e arbitrário, nem aparência fúgida que atravessa os cérebros humanos.⁷¹

É essencial ter em mente que cada contrário não é uma *unidade* independente de uma *multiplicidade*. A “identidade” momentânea de cada contrário, exprimida por uma *unidade*, só tem efetividade quando relacionada a uma outra *unidade* rival. Ou seja, a *unidade* só tem efetividade se inserida numa *multiplicidade*. Se cada contrário é caracterizado por ser um “movimento de combate” contra outro contrário, ele só pode ser compreendido a partir de uma alteridade que a ele se opõe. O contrário não seria um polo unitário e independente que luta contra outro polo independente. Ele não subsiste à “guerra cósmica”, mas depende dela e só “é” enquanto persiste a luta. Por isso, sua identificação como *unidade* necessita de outros contrários, ou seja, precisa da “existência” da *multiplicidade*. Cada contrário unitário apenas poderia efetivar-se em uma multiplicidade.⁷² Ele não poderia ser entendido em separado, mas sempre numa relação de tensão com a alteridade⁷³ e, por essa razão, além de ser “um” seria também: *multiplicidade*.

Seguindo esse raciocínio, a tensão entre os polos conflituosos deveria exprimir uma harmonia – “harmonia de forças contrárias, como o arco e a lira”⁷⁴ –, pois só a tensão possibilitaria a “existência” de cada contrário. Isso porque os contrários só “são”

⁷¹ NIETZSCHE, Friedrich. *A Filosofia na idade trágica dos gregos*. op.cit. p. 46.

⁷² Sobre essa questão indicamos, também: HERSHBELL, Jackson P. / NIMIS, Stephen A.. Nietzsche and Heraclitus. In: *Nietzsche studien*. op.cit.p.22 e23.

⁷³ Nesse sentido, ver o fragmento 99: “Não houvesse o Sol, seria noite, a despeito das demais estrelas”.(HERÁCLITO. Frag.-99. Bornheim, Gerd A. (org). *Os Filósofos Pré-socráticos*. op.cit. p. 42).

⁷⁴ HERÁCLITO. Fragmento 51. Bornheim, Gerd A.. (org) *Os Filósofos Pré-socráticos*. op. cit. pág. 39.

durante a tensão conflituosa.⁷⁵ A unidade “distinta” de cada contrário só seria possível numa relação com um outro contrário. Ou seja, para ser “um” seria preciso estar inserido em uma multiplicidade. A unidade só poderia se distinguir estando incluída em uma unidade-múltipla e conflituosa:⁷⁶ “[...] distinguir o dia da noite. Pois é uma e a mesma coisa”.⁷⁷ Cada unidade só seria efetiva a partir da existência de sua alteridade, o seu contrário. Para dar mais um exemplo, podemos ir ao fragmento 23 de Heráclito: “Não houvesse isto (injustiça) ignorariam o próprio nome da justiça”.⁷⁸

Antes que pensemos que essa necessidade da alteridade se restrinja ao plano lógico, é preciso lembrar e deixar claro que, no entender de Nietzsche, ela diria respeito, também, ao âmbito cosmológico. O filósofo alemão entende que esses contrários são forças cósmicas que se enfrentam durante toda a eternidade. E por serem forças que agem sobre outras forças, os contrários estariam interligados. Entre eles não haveria separação, não haveria espaço vazio. A distinção entre os contrários não se daria por uma separação espacial, mas pela força de oposição que é o outro contrário. O cosmo seria uma unidade coesa, ligada pela guerra dos múltiplos contrários. Aqui, chegamos a uma segunda acepção nietzschiana acerca do uno-múltiplo heraclítico. Nesse segundo sentido – de fundamental importância para a elaboração cosmológica do eterno retorno nietzschiano –, Nietzsche concebe a totalidade cósmica como uma *unidade* formada por *múltiplos* contrários em eterno conflito. O cosmo (o uno) seria composto por um conjunto de multiplicidades em luta (o múltiplo).⁷⁹

⁷⁵ O comentador de Heráclito Alexandre Costa identifica essa tensão uno-múltiplo como a essência do “logos” heraclítico. Para compreender o *logos* (espécie de ordenamento cósmico), que seria imanente ao cosmo, o homem teria de pensá-lo a partir da tensão uno-múltiplo. “Por ser esta a natureza essencial do logos, todas as coisas não têm como deixar de manifestar a tensão do uno-múltiplo, a composição unívoca das antíteses, indicando assim perenemente sua procedência, origem e manutenção: o logos”. (COSTA, Alexandre, *Heráclito: Fragmentos Contextualizados*. Rio de Janeiro: DIFEL, 2002. p. 224).

⁷⁶ Vejamos como interpreta Alexandre Costa: “O estabelecimento da relação que põe os pólos em contato não implica a descaracterização dos pólos enquanto pólos nem resulta subsunção. Há três momentos a destacar na esfera traçada pelo jogo de reunião e separação promovido pelo logos: A, B e A-B; multiplicidade unidade e relação [...]”. (COSTA, Alexandre, *Heráclito: Fragmentos Contextualizados*. op. cit. p.227) O intérprete entende que cada pólo, representados como A e B, é cada um uma unidade e, por isto, formam uma multiplicidade. Ao se compreender que juntos estão em uma relação harmônica de combate, entenderíamos que formariam uma nova unidade, uma unidade múltipla.

⁷⁷ Ibidem. Fragmento 57. p. 39.

⁷⁸ HERÁCLITO. Fragmento-23. Bornheim, Gerd A. (org). *Os Filósofos Pré-socráticos*. op.cit. p. 37.

⁷⁹ Poderíamos levantar várias outras questões acerca do uno-múltiplo que, apesar de não estarem diretamente ligadas ao nosso trabalho, são de extrema relevância. Por exemplo: a unidade e a multiplicidade seriam interdependentes logicamente. Isso porque, para ser entendida logicamente, a unidade precisaria ser contraposta a sua alteridade, a saber, a multiplicidade. Ou seja, a unidade só poderia ser concebida contraposta à multiplicidade. Outra questão seria a seguinte: cada “coisa” do cosmo – conjunto de múltiplas unidades conflituosas – seria uma unidade-múltipla. Isso porque seria uma unidade formada por uma multiplicidade. Cada unidade seria um conjunto de multiplicidades em conflito.

1.1.3. O “uno-múltiplo” no âmbito da totalidade cósmica.

Para tentar explicar o que estamos denominando de *uno-múltiplo na totalidade cósmica*, observemos o fragmento nº 50 de Heráclito (na parte entre aspas está o texto de Hipólito, de onde o fragmento foi retirado):

50 – “Heráclito afirma a unidade de todas as coisas: do separado e do não separado, do gerado e do não gerado, do mortal e do imortal, da palavra (logos) e do eterno, do pai e do filho, de Deus e da justiça”. É sábio que os que ouvirem não a mim, mas as minhas palavras (logos), reconheçam que todas as coisas são um.⁸⁰

No fragmento acima, podemos ler a seguinte afirmação: “todas as coisas são um”. Essa proposição pode indicar a seguinte ideia: o conjunto de multiplicidades compõe a unidade total do cosmo. Assim sendo, o cosmo seria o uno-múltiplo, ou seja, uma unidade composta por uma multiplicidade. Nesse sentido, quando Heráclito fala sobre “todas as coisas”, isso poderia indicar a *multiplicidade* total que forma o “um”, a *unidade* cósmica total. Assim, o uno total seria formado pela multiplicidade e a multiplicidade seria composta por diversas unidades. O fragmento nº 10 de Heráclito parece confirmar esse ponto de vista. Vejamos: “Correlações: completo e incompleto, concorde discorde, harmonia e desarmonia, e de todas as coisas, um, e de um todas as coisas”.⁸¹ Com esse trecho, podemos levantar as seguintes hipóteses. Primeiro: haveria uma luta de contrários permeando o cosmo. Segundo: *todas as coisas* formariam uma unidade total e esta unidade total englobaria *todas as coisas*. Sendo assim, a multiplicidade (*todas as coisas*) formaria a unidade cósmica total limitadora (*um*). Por outro lado, essa unidade total (*um*) englobaria a multiplicidade (*todas as coisas*). O cosmo seria compreendido como uma multiplicidade de contrários em luta, que comporia, por sua vez, uma unidade limitadora.

A partir dessa perspectiva, o universo passa a ser visto como um conjunto de multiplicidades limitadas (em número) por uma unidade total. Não há aqui a concepção “infinito-múltiplo”, mas sim de uno-múltiplo. O que haveria seria uma eterna luta de contrários, demarcada pela unidade total da “soma fixa” desses contrários. O arranjo e

Além disso, cada “coisa”, identificada como sendo uma unidade, estaria inserida, ela mesma, em uma multiplicidade. Sobre diversas maneiras de se interpretar o uno-múltiplo, ver: (KIRK, G.S./RAVEN, J.E./SCHOFIELD, M.. *Os filósofos pré-socráticos*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1994. p.196 e 197).

⁸⁰ HERÁCLITO. Fragmento-50. Bornheim, Gerd A. (org). *Os Filósofos Pré-socráticos*. op. cit. p. 39.

⁸¹ HERÁCLITO. Fragmento-10. Bornheim, Gerd A. (org). *Os Filósofos Pré-socráticos*. op.cit. p. 36.

rearranjo dessa “soma”, que nunca diminuiria nem aumentaria, determinaria as configurações cósmicas a cada instante.⁸² Toda configuração possível seria fruto de uma combinação dos contrários. Essa ideia de uma unidade limitadora foi essencial para a construção da própria concepção cosmológica de Nietzsche, pois, como veremos adiante, “falar de um mundo tem então, para Nietzsche, só sentido de que ele admite uma quantidade limitada de força, entendida em incessante alteração”.⁸³ Acompanhemos o que escreveu Nietzsche no fragmento póstumo a seguir:

[...] uma soma fixa de força, dura como o ferro, que não aumenta nem diminui, que não é consumida, mas se transforma, cuja totalidade é uma grandeza invariável, uma economia em que não há gastos ou perdas, mas também sem acréscimos ou ganhos; encerrado no “nada”, que é o seu limite, sem nada de flutuante, sem gasto, sem nada de infinitamente extenso, mas incrustado como uma forma definida num espaço definido e não num espaço que compreenderia o “vazio”; uma força em todo lugar presente, um mundo **uno e múltiplo** como um jogo de forças e de ondas de força [...]⁸⁴

Esse cosmo nietzschiano-heraclítico é uma unidade dinâmica, constituída por forças contrárias e interligadas. Observemos o comentário da Professora Scarlett Marton: “Totalidade interconectada de quanta dinâmicos, é um processo – e não uma estrutura estável; os elementos em causa, inter-relações – e não partículas, átomos ou mônadas. [...] Se permanece uno, é porque as forças, múltiplas, estão todas inter-relacionadas”.⁸⁵ O mundo seria a unidade da totalidade de múltiplas forças (não fixas, não separadas e não eternas). Não existiria, dentro do vir-a-ser, a possibilidade de uma real separação das forças contrárias e, consequentemente, também não haveria o vazio. Há uma ideia de total interligação dos contrários, formando uma unidade cósmica em que cada contrário faz parte da composição do todo cósmico. Qualquer modificação de um contrário representa uma modificação na totalidade.⁸⁶

⁸² Como já dissemos, esses contrários não são qualidades eternas e imutáveis. Assim, a soma de todos os contrários do cosmo, não seria a soma dos mesmos contrários, mas uma soma de diferentes contrários a cada instante.

⁸³ MULLER-LAUTER, Wolfgang. *A doutrina da vontade de poder em Nietzsche*. São Paulo: Anablume, 1997. p. 104.

⁸⁴ NIETZSCHE, Friedrich. *Fragmento póstumo*. 38 [12].

⁸⁵ MARTON, Scarlett. *Nietzsche e Hegel, leitores de Heráclito*. op. cit. p.105.

⁸⁶ Essa concepção, como veremos mais à frente, vai ser essencial para o entendimento de uma das características do eterno retorno nietzschiano: “o encadeamento idêntico dos acontecimentos cósmicos nos ciclos do eterno retorno”.

1.1.4. A concepção de um movimento cíclico do cosmo

Ao contrário do que se costuma afirmar, acreditamos que Nietzsche não teria atribuído a Heráclito a criação da doutrina do eterno retorno.⁸⁷ No entanto, a concepção de um movimento cíclico do cosmo, comum também ao pensamento de outros pré-socráticos, teria servido como principal inspiração para a elaboração da doutrina nietzschiana propriamente dita.⁸⁸ Nesse sentido, como dissemos na introdução, entendemos que Nietzsche vê em Heráclito as condições para a formulação da doutrina, o que não quer dizer que ele afirme que ela já estivesse efetivamente explícita na filosofia do efésio.⁸⁹ Deixando de lado a controvérsia e voltando ao ponto, podemos encontrar em *A Filosofia na idade trágica dos gregos* um trecho que expõe a interpretação nietzschiana acerca da concepção cíclica de Heráclito:

Mas muito mais importante do que este afastamento da doutrina de Anaximandro é uma outra coincidência: ele acredita com este último, num colapso do mundo, que se repete periodicamente, e no surgimento sempre novo de um outro mundo, nascido pela conflagração cósmica que tudo aniquila. É extremamente surpreendente que Heráclito caracterize o período em que o mundo ocorre ao encontro desta conflagração cósmica e da desintegração no fogo puro, como um desejo e uma necessidade, e a plena consumação pelo fogo como a saciedade [...] ⁹⁰.

⁸⁷ Nesse sentido estamos de acordo com o artigo: HERSHBELL, Jackson P. / NIMIS, Stephen A.. Nietzsche and Heraclitus. In: *Nietzsche studien*. op.cit.p. 35.

⁸⁸ Em *A Filosofia na idade trágica dos gregos*, acreditamos que Nietzsche não diz que Heráclito afirma a doutrina do eterno retorno. Por outro lado, observamos que o filósofo alemão vê no pré-socrático uma cosmologia cíclica. Sendo que tal cosmologia cíclica não seria, necessariamente, o eterno retorno do mesmo. Vejamos o trecho: “Mas muito mais importante do que este afastamento da doutrina de Anaximandro é uma outra coincidência: ele acredita com este último, num colapso do mundo, que se repete periodicamente, e no surgimento sempre novo de um outro mundo, nascido pela conflagração cósmica que tudo aniquila”. (NIETZSCHE, Friedrich. *A Filosofia na idade trágica dos gregos*. Lisboa: Edições 70, 2002. p. 48. grifo nosso). Nesse sentido, discordamos, da Professora Scarlett Marton, quando ela afirma: “Ao reescrever a história da pré-socrática, é em Heráclito que julga encontrá-la [a ideia do eterno retorno]”. (MARTON, Scarlett. Eterno Retorno do mesmo: tese cosmológica ou imperativo ético? In: *Extravagâncias, ensaios sobre a Filosofia de Nietzsche*, op.cit. p. 86. Colchetes nossos).

⁸⁹ Inclusive, na primeira vez em que faz uma alusão mais direta ao retorno de todas as coisas, na *Segunda Consideração Extemporânea* (1874), o filósofo alemão atribui essa cosmovisão aos Pitagóricos, mas não a Heráclito: “[...] aquilo que foi possível uma vez só poderia comparecer pela segunda vez como possível se os pitagóricos tivessem razão em acreditar que, quando ocorre a mesma constelação dos corpos celestes, também sobre a Terra tem de se repetir o mesmo, e isso até nos mínimos pormenores”. (NIETZSCHE, Friedrich. *Segunda Consideração Extemporânea, sobre a utilidade e os inconvenientes da história para a vida*, in: NIETZSCHE, Friedrich.. *Obras incompletas*. Trad: Rubens Rodrigues Torres Filho. São Paulo: Abril Cultural, 1983. Coleção Os Pensadores. p.61). *A Filosofia na idade trágica dos gregos* é de 1873, mas, apesar de expor uma cosmologia cíclica, não apresenta explicitamente o eterno retorno do mesmo. É importante ressaltar, ainda, que antes da *Filosofia na idade trágica dos gregos* e da *Segunda Consideração Extemporânea*, Nietzsche faz alusões a grandes movimentos cósmicos circulares em *Fado e História* (1862), texto escrito aos 17 anos.

⁹⁰ NIETZSCHE, Friedrich. *A Filosofia na idade trágica dos gregos*. op. cit. p. 48.

No texto acima, tivemos a oportunidade de observar que Nietzsche vê a filosofia de Heráclito – e também a de Anaximandro – expressar uma concepção cosmológica cíclica na qual o universo passaria por períodos de destruição e reconstrução. As grandes destruições do cosmo seriam chamadas de *conflagrações universais*⁹¹ e o intervalo de tempo de reconstrução entre uma conflagração e outra se denominaria de *grande ano do vir-a-ser*.⁹² É curioso que nos escritos do pré-socrático essas ideias não são claramente exprimíveis, mas podem ser encontradas alusões implícitas em alguns trechos. Exemplos disso são os fragmentos 66, 76 e 103.

O fragmento 66 parece sugerir a conflagração de tudo: “Pois tudo o fogo, aproximando-se, julgará (e condenará)”.⁹³ Já o fragmento 103 parece conceber a totalidade cósmica como um círculo. Vejamos o texto com um trecho de Porfírio – de onde o fragmento foi destacado: “Pois o todo, que de fato pode ser imaginado como figura, é tanto princípio quanto fim: ‘o comum: princípio e fim na circunferência do círculo’”.⁹⁴ Quanto ao fragmento 76, ele parece sugerir uma eterna transformação circular dos elementos físicos: “O fogo vive a morte da terra e o ar vive a morte do fogo; a água vive a morte do ar e a terra a da água”.⁹⁵ Nesse último fragmento, podemos

⁹¹É bom ressaltar que alguns comentadores do pré-socrático são contra a ideia de que a *conflagração universal* se encontra na filosofia de Heráclito. Um exemplo disso é a posição de John Burnet. “A maioria dos autores atribui a Heráclito a doutrina da conflagração periódica [...] É evidente que tal doutrina é incompatível com sua visão geral [...]”. Argumentando: “[...] é perfeitamente compatível com nossa interpretação [...] que, num momento ou noutro, tudo se transforma em fogo. Isso não precisa significar que todas as coisas se transformem em fogo ao mesmo tempo [...]” (BURNET, John. *A Aurora da Filosofia Grega*. Rio de Janeiro: Contraponto: PUC Rio, 2006. p.169 e 170). Nessa mesma direção vão Kirk e Raven que afirmam que *ecpyrosis* (a conflagração universal) é uma ideia estoica. Ver: (KIRK, G.S./RAVEN, J.E./SCHOFIELD, M.. *Os filósofos pré-socráticos*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1994. p. 191 e 207). Contrário a eles está Rodolfo Mondolfo que, usando como argumento o fragmento 66 de Heráclito, defende a conflagração já nos textos do pré-socrático. Ver: (MONDOLFO, Rodolfo. *O pensamento antigo*. São Paulo: Mestre Jou, 1964. p.48). Sobre essa polêmica, que se arrasta desde o início do século XIX, Damião Berge realiza um grande apanhado de posicionamentos. Expondo uma lista que vai de Hegel até uma disputa, no século XX, entre Kirk e Mondolfo, o comentador apresenta um bom panorama do desenrolar dessa questão. Ver: (BERGE, Damião. *Logos Heraclítico*. Rio de Janeiro: Instituto nacional do livro, 1969. Ver a nota 14. p. 342).

⁹² Temos um problema acerca do termo, *grande ano do vir-a-ser*: não sabemos exatamente quem definiu o grande ano do vir-a-ser como o período entre uma conflagração e outra. Os Estoicos atribuem a Heráclito, mas esse é outro assunto que continua controverso. Sobre o problema ver: (BURNET, John. *A Aurora da Filosofia Grega*. Rio de Janeiro: Contraponto: PUC Rio, 2006. p.168 e 169). É preciso lembrar, no entanto, que o próprio Nietzsche – e é o que mais nos importa neste trabalho – utiliza o termo no sentido acima. Um exemplo é em Assim falava Zaratustra: “Tu ensinas que há um grande ano do vir-a-ser, uma monstruosidade de grande ano: este, igual a uma ampolheta, tem de se desvirar sempre de novo, para de novo transcorrer e escorrer [...]”. NIETZSCHE, Friedrich.. *Obras incompletas*. Trad: Rubens Rodrigues Torres Filho. São Paulo: Abril Cultural, 1983. (Coleção Os Pensadores). p.254.

⁹³ HERÁCLITO. Fragmento-66. Bornheim, Gerd A.. *Os Filósofos Pré-socráticos*. op.cit.. p. 40.

⁹⁴ HERÁCLITO. Fragmento-103. In: COSTA, Alexandre, *Heráclito*. op.cit. p.167.

⁹⁵HERÁCLITO. Fragmento-76. Bornheim, Gerd A.. *Os Filósofos Pré-socráticos*. op.cit. p. 40.

ver que o ciclo inicia com a terra e termina com a terra: a terra se transforma em fogo, fogo em ar, o ar em água e a água em terra. Isso pode sugerir uma circularidade eterna.⁹⁶

Por outro lado, é possível também especular que Nietzsche tenha extraído essa interpretação a partir dos estoicos, ou até mesmo do doxógrafo Diógenes Laércio.⁹⁷ Acompanhemos o que escreve o doxógrafo, referindo-se ao pré-socrático: “[...] assim diz que tudo se faz pela oposição de contrários e que tudo flui como um rio. O universo, segundo ele, é limitado, e só há um cosmo nascido do fogo e que voltará ao fogo após certos períodos, eternamente. É o destino que assim quer”.⁹⁸

Indo diretamente, mais uma vez, aos “textos” de Heráclito, podemos observar que o fragmento 30 revela uma proximidade com as interpretações de Nietzsche e de Diógenes Laércio. Vejamos: “Este mundo, igual para todos, nenhum dos deuses e nenhum dos homens o fez; sempre foi, é e será um fogo eternamente vivo, acendendo-se e apagando-se conforme a medida”.⁹⁹ Nessas palavras de Heráclito, podemos encontrar uma concepção de mundo que, de certa maneira, é identificável na interpretação de seus dois ilustres comentadores: o cosmo é visto como eterno e em perpétuo movimento. Não há espaço para uma ideia de criação cósmica a partir do nada. Não se pensa o universo como tendo surgido de uma criação divina. O que se afirma é um movimento cósmico representado pelo fogo. Um movimento cíclico de construção e destruição, de “acender e apagar-se conforme medida”.

Sendo assim, o “conceito” de “universo cíclico”, que Nietzsche extrai do pensamento de Heráclito, poderia ser resumido da seguinte forma: 1) o mundo não teria um início temporal e também não teria um fim. Não haveria, dessa forma, a ideia de criação. 2) O cosmo seria um todo único que passaria por períodos de conflagrações universais e repetidas reconstruções. Um todo único “composto” por inúmeros

⁹⁶O fragmento 60 – “O caminho para baixo e o caminho para cima é um e o mesmo”. (HERÁCLITO. Fragmento-60. Bornheim, Gerd A.. *Os Filósofos Pré-socráticos*. op.cit. p. 40). – também pareceria indicar essa circularidade. No entanto, se formos ao texto de Hipólito, de onde o fragmento foi extraído, é possível também pensar que Heráclito fala de um movimento espiral e não, necessariamente, circular. Ver: COSTA, Alexandre, *Heráclito*. op.cit. p. 115.

⁹⁷ É necessário assinalar, no entanto, que existe um problema em relação à interpretação de Diógenes Laércio a respeito de Heráclito. O ponto de vista desse doxógrafo já é, de antemão, filtrado pela perspectiva estoica já que a maioria dos comentadores citados por Diógenes era de Estoicos. Ver: (BURNET, John. *A Aurora da Filosofia Grega*. Rio de Janeiro: Contraponto: PUC Rio, 2006. p. 159).

⁹⁸ BORNHEIM, Gerd A. (org). *Os Filósofos Pré-socráticos*. São Paulo: Editora Cultrix, 2003. p. 44.

⁹⁹ HERÁCLITO. Fragmento-30. BORNHEIM, Gerd A.. (org). op.cit. p. 38.

contrários em luta. 3) O vir-a-ser eterno seria circular. Um círculo “representaria” o eterno movimento de construção e destruição cósmica.

1.1.5 O uso dos “conceitos” de Heráclito na cosmologia nietzschiana

Acredito que, tendo exposto algumas ideias de Heráclito (filtradas pela interpretação de Nietzsche), já podemos mostrar como tais pensamentos serviram para a elaboração da cosmologia nietzschiana do eterno retorno.¹⁰⁰ Para realizar tal tarefa, comecemos por enumerar e revisar os conceitos “heraclíticos-nietzschianos” até agora estudados.

- I. Cosmo entendido como um eterno vir-a-ser.
- II. Negação de uma dualidade de mundos e consequente ausência de um mundo transcendente ao vir-a-ser. (O cosmo é um).
- III. Concepção agonística de cosmo. O universo seria um eterno combate de contrários. Essa luta seria o “motor” do vir-a-ser.
- IV. Ligação e interdependência desses contrários e consequentemente ausência do espaço vazio entre eles. Os contrários não podem ser compreendidos como substâncias eternas, átomos, mônada, determinações eternas etc. Eles promovem o vir-a-ser e ao mesmo tempo estão expostos ao próprio vir-a-ser.
- V. Exclusão de uma justiça transcendente sobre o vir-a-ser. A justiça é imanente à luta dos contrários. Por isso, uma ausência de um olhar moralizante em direção ao vir-a-ser.
- VI. Ausência de uma teleologia para o vir-a-ser. O cosmo se transforma sem propósito. (Metáfora da criança representando o movimento inocente do cosmo).
- VII. Universo concebido como uma unidade total, formada por uma multiplicidade de contrários em luta. Ou seja, o universo seria “um” e, por isso, limitado. Dessa forma, o número de contrários em luta seria limitado a cada instante. Em resumo, o universo seria único, limitado e formado por um número finito de

¹⁰⁰ O leitor poderia achar estranho que Nietzsche tenha proposto uma cosmologia sem ter se questionado se assim não estaria fazendo metafísica. Como sabemos, na *Crítica da Razão Pura*, mais especificamente na *Dialética Transcendental*, Kant traz à tona a impossibilidade de se fazer uma cosmologia racional segura, pois isto seria uma atividade metafísica que abandona o “solo seguro da experiência”. Nietzsche, que foi leitor de Kant, tinha consciência desta problemática, mas mesmo assim propôs uma cosmologia. Mesmo sabendo que não poderia ter uma compreensão segura sobre a totalidade, não se fez de rogado ao construir uma concepção sobre o cosmo em sua totalidade. Sobre este problema, Karl Jaspers já tinha feito uma consideração em: (JASPERS, Karl. *Nietzsche*. Buenos Aires: Sudamericana, 2003. p.363). A professora Scarlett Marton também abordou o assunto em (MARTON, Scarlett. *Nietzsche, Das Kräfte Kosmischen zu den Werten Humanen*. São Paulo: Editora Brasiliense, 1990. p. 175).

contrários em luta. (Foi o que chamamos de “uno-múltiplo referente ao cosmo em sua totalidade”).

VIII. Concepção cíclica do universo. O cosmo passaria por infinitos ciclos de construção e destruição de si próprio. Por consequência, o universo não teria sido criado nem chegaria a um fim, mas apenas se transformaria em um tempo eterno.

Dessa interpretação, que faz do pensamento de Heráclito, Nietzsche constrói sua própria concepção de cosmo, a saber, um cosmo único e conflituoso, sem início criacionista e sem fim dos tempos. Um mundo eternamente se transformando sem finalidade e sem um Deus transcendente. Um eterno vir-a-ser regido por uma necessidade inerente ao combate de contrários. Um cosmo agonístico, ausente de uma justiça transcendente. Um mundo que se constrói e destrói, periodicamente, em ciclos repetidos durante um tempo eterno. Um universo formado por uma incessante luta de forças contrárias. Um jogo agonístico de forças que determina cada configuração do cosmo. Vejamos agora esse universo descrito pelo próprio Nietzsche. No texto póstumo a seguir (de 1885) – que possui uma clara linguagem heraclitiana –, podemos observar vários dos “conceitos” que estudamos durante nosso trabalho. Acompanhemos a sinalização feita em negrito:

38 [12] - E sabem bem vocês o que é “o mundo” para mim? Querem que eu o mostre para vocês no meu espelho? Este mundo: um monstro de força, sem começo nem fim; **uma soma fixa de força**, dura como ferro, que não aumenta nem diminui, que não é consumida, mas se transforma, cuja **totalidade é uma grandeza invariável**, uma economia em que não há gastos ou perdas, mas também sem acréscimos ou ganhos; encerrado no “nada”, que é o seu limite, sem nada de flutuante, sem gasto, **sem nada de infinitamente extenso**, mas incrustado como uma forma definida num espaço definido e **não num espaço que compreenderia o “vazio”**; uma força **em todo lugar presente**, um mundo **uno e múltiplo** como um jogo de forças e de ondas de força, acumulando-se num ponto e diminuindo num outro; um mar de forças em tempestade e em **fluxo perpétuo**, eternamente em vias de mudar, eternamente em vias de refluir, com **gigantescos anos de retorno** regular, um fluxo e um refluxo de suas formas, indo das mais **simples** às mais **complexas**, das mais **calmas**, mais **fixas**, mais **frias** às mais **ardentes**, às mais **violentas**, às mais **contraditórias**, para logo retornar da multiplicidade à simplicidade, do **jogo dos contrastes** à necessidade de harmonia, afirmando novamente o seu ser nesta **regularidade de ciclos e anos**, vangloriando-se na sacralidade do que deve eternamente retornar, como um devir que não conhece qualquer saciedade, nem

desgosto, nem cansaço – este é meu universo dionisíaco que **se cria e se destrói a si próprio eternamente**, este mundo misterioso de voluptuosidades duplas; este é meu para além do bem e do mal, **sem finalidade, sem querer**, a não ser que a felicidade de ter realizado o ciclo seja um fim, sem querer, a não ser que um anel tenha boa vontade de retornar eternamente sobre si mesmo [...] ¹⁰¹

Conforme chamamos atenção, podemos notar que os pontos assinalados no texto estão intimamente ligados à interpretação nietzschiana acerca da filosofia de Heráclito. Algumas referências, inclusive, aparecem muito explicitamente, como “uno e múltiplo”, “fluxo perpétuo”, “jogo dos contrastes”, a contraposição dos contrários (“das mais simples às mais complexas, [...] mais frias às mais ardentes); e a falta de finalismo no devir (Sem finalidade, sem querer”). Outras referências, apesar de não tão explícitas, merecem mais atenção do leitor: o desenrolar do vir-a-ser num tempo eterno (“fluxo perpétuo, eternamente em vias de mudar [...] um devir que não conhece qualquer saciedade”); a ausência de uma criação e de um fim dos tempos para o mundo (*Este mundo um monstro de força, sem começo nem fim*); ¹⁰² a concepção do uno-múltiplo entendida como uma totalidade formada por uma multiplicidade em luta (“soma fixa de força”); o uno-múltiplo entendido como interligação dos contrários, excluindo as ideias de vazio e de independência substancial de cada contrário (“não num espaço que compreenderia o vazio; uma força em todo lugar presente, um mundo uno e múltiplo como um jogo de forças”); a finitude e limitação espacial do cosmo (“encerrado no nada que é o seu limite [...] sem nada de infinitamente extenso”); e o movimento cíclico (“Nesta regularidade de ciclos e anos [...] se cria e se destrói a si próprio eternamente”).

Vemos assim que Nietzsche, a partir de Heráclito, concebe o mundo como um eterno “jogo de forças”, configurando um devir, que se desenrola num tempo eterno e num espaço finito. Um universo cíclico que se constrói e destrói sem finalismo. Um cosmo regido pela harmonia de forças contrárias (porém interligadas), que se combatem eternamente. ¹⁰³ É, então, dessa visão que Nietzsche constrói sua cosmologia do eterno retorno, a saber, a doutrina de que tudo retorna eternamente. ¹⁰⁴ Acompanhemos o

¹⁰¹ NIETZSCHE, Friedrich. *Fragmento póstumo*. 38 [12].

¹⁰² Sobre a concepção de um tempo eterno, existem vários outros textos que confirmam a ideia. Veremos nos próximos tópicos.

¹⁰³ Essa concepção de que o universo é um jogo de forças conflitantes, clara influência da cosmologia heraclítica, é também chamada, pelos comentadores de Nietzsche, de *Teoria das forças*.

¹⁰⁴ Até agora tratamos sobre a interpretação nietzschiana do pensamento de Heráclito, o que contempla uma visão cíclica de cosmo, mas que não significa necessariamente eterno retorno. A partir de agora, vamos tentar entender como Nietzsche promove a passagem dessa cosmologia cíclica ao eterno retorno.

pensamento de Nietzsche: sendo o universo configurado a partir de um jogo de forças limitadas e sendo o tempo eterno tudo deveria retornar eternamente do mesmo modo e na mesma sequência. Seria a eterna recorrência do mesmo, regida pela necessidade harmônica da luta de forças contrárias. Forças eternamente recorrentes que trazem configurações do cosmo eternamente recorrentes. Em resumo: forças finitas, combinadas em um tempo eterno, exigiriam o eterno retorno.¹⁰⁵

Aqui, é preciso fazer uma ressalva sobre essas premissas cosmológicas – forças finitas e tempo eterno –, já que nos fragmentos de Heráclito não há uma referência clara a elas. É correto que o pré-socrático afirma, em fragmentos separados, uma unidade cósmica limitadora e também uma eternidade temporal.¹⁰⁶ No entanto, é preciso dizer que Diógenes Laércio afirma que Heráclito proclamava algo próximo a essas premissas cosmológicas. No livro IX de *Vidas e Doutrinas de Filósofos Ilustres*, que se inicia com a parte dedicada à biografia e ao pensamento de Heráclito, Diógenes aponta a finitude e unidade cósmica, ao mesmo tempo em que afirma um curso eterno do tempo. Acompanhemos no trecho – já citado em parte – o “esboço” das premissas nietzschianas por parte de Diógenes Laércio:

O vir-a-ser de todas as coisas é determinado pelo conflito dos opostos e tudo flui como se fosse um rio; **o todo é finito** e constitui um cosmo **único**. O cosmo gera-se do fogo e periodicamente resolve-se de novo no fogo; esse processo **se repete sempre** com uma alternância constante no **curso perene do tempo** acontece por força de uma necessidade.¹⁰⁷

1.1.6. Heráclito como um prenunciador do *amor fati*

Acredito que a tarefa deste primeiro capítulo já foi cumprida: mostrar de que forma a interpretação de Nietzsche acerca da filosofia de Heráclito contribui para a construção da doutrina do eterno retorno no âmbito cosmológico. Mesmo esperando que

No entanto, só iremos tratar, detalhadamente, dessa cosmologia nietzschiana no terceiro tópico deste capítulo.

¹⁰⁵ Essa argumentação nietzschiana carrega em si vários problemas lógicos. Alguns comentadores – como Danto e Sterling – realizaram trabalhos abordando as problemáticas lógicas desse argumento cosmológico. Ver: DANTO, Arthur. The eternal recurrence. In: SOLOMON, Robert C. Nietzsche, a collection of critical essays. Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1980, p. 316-322 e STERLING, M. C. Recent discussions of eternal recurrence. In: Nietzsche Studien 6. Berlin: Walter de Gruyter & Co., 1977, p. 261-291.

¹⁰⁶ Ver: frag 10, 32, 50 (sobre a unidade cósmica) e frag 30, 59 (sobre a eternidade temporal).

¹⁰⁷ DIÓGENES LAËRTIOS. *Vidas e doutrinas de Filósofos ilustres*. Brasília: UNB, 2008. p.43. (grifo nosso)

tenhamos atingido o objetivo proposto pelo presente capítulo, achamos ser necessário levantar ainda uma última questão sobre a relação Nietzsche-Heráclito: a ligação do eterno retorno na esfera cosmológica com a questão ética.¹⁰⁸ Esse tema, já muito bem trabalhado pela professora Scarlett Marton,¹⁰⁹ se daria da seguinte forma: a cosmovisão do eterno retorno serviria de base para a “elaboração” de uma espécie de imperativo ético: “Só querer algo de forma a também querer que retorne sem cessar”.¹¹⁰

Essa implicação ética traz à tona o “conceito” de *amor fati* que, de uma forma geral, pode ser entendido como um posicionamento existencial de afirmação amorosa da vida no vir-a-ser. Seria um amor ao destino da condição humana. Condição que é entendida por Nietzsche como uma situação trágica em que o homem faz parte, de forma necessária, do cosmo. Nesse sentido, *amor fati* seria a afirmação incondicional do mundo do vir-a-ser. Ou seja, o amor à condição humana tal como ela é – inseparável do vir-a-ser. *Amor fati* não é se conformar com o vir-a-ser e o perecer, não é ter uma atitude de submissão, mas amar a vida em seu caráter transitório sem precisar do consolo de um além-mundo. Não é uma aceitação passiva, mas sim um querer afirmativo. “Nem conformismo, nem submissão passiva: amor; nem causa, nem fim: *fatum*”.¹¹¹ *Amor fati* seria querer o mundo do vir-a-ser, querer o *fatum*, e não buscar outros mundos além deste que eternamente se transforma.

Dessa forma, na perspectiva de Nietzsche, o pensamento do filósofo de Éfeso já estabelecia as bases para a efetivação dessa postura existencial. A afirmação de um cosmo agonístico e a exclusão de um mundo transcendente ao vir-a-ser seriam características de uma filosofia que assume o caráter finito da existência e compreende o homem como parte do cosmo.¹¹² Nesse sentido, para Nietzsche, a atitude de Heráclito perante o mundo foi uma atitude de *amor fati*:

“[...] como relação a Heráclito, em cuja vizinhança me sinto mais cálido e bem disposto do que em qualquer outro lugar. A afirmação do fluir e do *destruir*, o que é decisivo numa filosofia dionisíaca, o

¹⁰⁸ É bom frisar que quando estamos usando o termo “ética”, não queremos nos referir a uma espécie de código de conduta, ou a prescrições. Seria difícil enxergar este tipo de ética em Nietzsche.

¹⁰⁹ Este assunto é abordado nos artigos: *Nietzsche e Hegel, leitores de Heráclito* e *O eterno retorno do mesmo: tese cosmológica ou imperativo ético?*. ops.cit.

¹¹⁰ MARTON, Scarlett. *Nietzsche e Hegel, leitores de Heráclito*. op.cit. p.133.

¹¹¹ Ibidem pág. 133

¹¹² Werner Jaeger tem uma interpretação acerca da filosofia de Heráclito numa direção muito semelhante à de Nietzsche, pois considera que “o homem de Heráclito é uma parte do cosmo”. (JAEGER, Werner. *Paideia: a formação do homem grego*. 4 ed. São Paulo: Martins Fontes, 2001. p.228).

dizer Sim à oposição e à guerra, o vir a ser, com radical rejeição até mesmo da noção de “Ser” – nisto devo de reconhecer, em toda circunstância, o que me é mais aparentado entre o que até agora foi pensado”.¹¹³

Visto que as implicações “ético-existenciais” da doutrina do eterno retorno estão também ligadas com a cosmovisão de Heráclito, acreditamos que agora devemos passar a averiguar a outra referência nietzschiana sobre o eterno retorno na antiguidade: os estoicos. Como se sabe, os estoicos também construíram seu pensamento cosmológico influenciados por Heráclito e mais: conceberam uma ética a partir da filosofia da natureza do efésio. Como veremos no próximo capítulo, os pórticos pensavam o universo a partir do eterno retorno e, dessa noção, criaram um posicionamento ético de resignação: a *apátheia*. Dessa forma, no segundo capítulo, vamos verificar essa filosofia da natureza estoica e suas ligações com a ética. A partir disso, realizaremos uma confrontação com o pensamento de Nietzsche. Em resumo, temos como nosso próximo objetivo tentar saber como essas duas filosofias podem ter perspectivas éticas tão distintas, já que possuem cosmovisões muito próximas.

1.2. O ETERNO RETORNO NOS ESTOICOS E SUAS RELAÇÕES COM A VERSÃO NIETZSCHIANA.

Como já dissemos no tópico anterior, Nietzsche admite uma ligação entre seu “pensamento mais abissal” e a filosofia dos estoicos.¹¹⁴ Isso ficou claro na parte final do trecho, já citado, do *Ecce homo*: “Ao menos encontra-se traços dela (da doutrina do eterno retorno) no estoicismo, que herdou de Heráclito quase todas suas ideias fundamentais”.¹¹⁵ É curioso que, apesar de confessar a relação entre a sua doutrina do eterno retorno e a “Filosofia Pórtica”, Nietzsche tenha citado a Escola Helenista, na maioria das vezes, de forma depreciativa.¹¹⁶ Por outro lado, ao se referir aos epicuristas, o pensador alemão, geralmente, é mais elogioso. “Sim, orgulho-me de sentir o caráter

¹¹³ NIETZSCHE, Friedrich. *Ecce Homo*. Trad. Paulo César de Sousa. São Paulo: Companhia das Letras, 2004. p. 64.

¹¹⁴ “No dia 1 de Agosto de 1867, com apenas 22 anos, Nietzsche apresenta na Universidade de Leipzig o manuscrito do seu ensaio sobre o tema naquele ano proposto a concurso – as fontes de Diógenes Laércio –, sem o saber, ele está a iniciar um imenso diálogo, que não deixará de aprofundar, com a filosofia do Pórtico.” (NABAIS, Nuno. *Metafísica do Trágico*. Lisboa: Relógio d’Água. 1997. p.155).

¹¹⁵ NIETZSCHE, Friedrich. *Ecce Homo*. op.cit. p. 64. (parênteses nossos)

¹¹⁶ Exemplos dessas citações são os aforismo: 306 e 326, da *Gaia Ciência*, e a seção 9 de *Para Além do bem e do mal*.

de Epicuro diferentemente de qualquer outro, talvez, e de fruir a felicidade vespéral da Antiguidade em tudo o que dele ouço e leio”.¹¹⁷

Partindo dessa ambivalência dos escritos nietzschianos – no que se refere aos pórticos –, buscamos encontrar algumas aproximações e distanciamentos entre as filosofias do pensador alemão e da escola helenista em questão. Realizamos essa tarefa, seguindo as pistas deixadas pelo próprio filósofo. Elas parecem apontar para uma aproximação no âmbito cosmológico e um afastamento no campo ético-existencial. Dessa forma, efetuamos uma pequena descrição de alguns pontos essenciais da cosmologia estoica, ressaltando a concepção de eterno retorno. A partir disso, relacionamos os conceitos descritos com algumas características da cosmovisão de Nietzsche, já adiantando parte da doutrina nietzschiana propriamente dita. Concomitantemente às exposições cosmológicas, abordamos também algumas questões do âmbito ético-existencial da filosofia estoica. É importante ressaltar que a ética da *Stoa* está intimamente relacionada com a cosmologia e, por consequência, com sua concepção do eterno retorno.

Partindo de uma reconstrução da cosmologia de Heráclito, os estoicos também pensam o cosmo como um eterno fluxo uno-múltiplo. Essa unidade múltipla seria: perfeita, divina, viva, contínua (ausente de espaço vazio em seu interior), autocriadora e governada por uma razão “providencial” (que estaria presente em todos os lugares do cosmo).¹¹⁸ Trata-se de uma espécie de cosmologia monista e panteísta, na qual a natureza é concebida como um *continuum* dinâmico, racional e fatalista. Nessa cosmologia, os “conceitos” de deus, razão, natureza, mundo, logos e destino são praticamente coincidentes. Acompanhemos alguns trechos do clássico historiador da Filosofia, Diógenes Laércio:

Deus é uma substância única, que se chama mente, ou destino, ou Zeus¹¹⁹. [...] Zenôn diz que a substância de deus é o cosmo inteiro e o céu [...] ¹²⁰ [...] o cosmos é um ser vivo, racional, animado e inteligente [...] ¹²¹. [...] o termo “natureza” é usado pelos Estoicos para significar às vezes aquilo que mantém o cosmos unido, e às vezes a causa do crescimento das coisas terrestres. A natureza é a capacidade movida por si mesma que, de conformidade com seus

¹¹⁷ NIETZSCHE, Friedrich. *A Gaia Ciência*. op. cit. p. 87.

¹¹⁸ Como veremos, o termo “providencial” não se aproxima do sentido cristão.

¹¹⁹ DIÓGENES LAÉRTIOS. *Vidas e doutrinas de filósofos ilustres*. Brasília: UNB, 1977. VII (135) p. 212.

¹²⁰ Ibidem. VII (148). p. 214.

¹²¹ Ibidem. VII (142). p. 213.

princípios seminais, produz e conserva tudo que germina por si em períodos definidos [...] ¹²².

A partir dessa exposição geral da cosmovisão estoica, passemos então a tratar de alguns pontos específicos que podem ser relacionados com a cosmologia nietzschiana. São eles: “a concepção espaço-temporal”; “a ideia de contínuo dinâmico e a ausência de vazio no cosmo”; “O hilozoísmo e vitalismo”; “a necessidade e o destino”; e “o eterno retorno”.

1.2.1. A concepção espaço-temporal

O mundo dos estoicos é concebido como uma unidade fluida em eterna transformação. Por ser entendido como unidade, ele é algo finito espacialmente. Ou seja, possui limites espaciais, não sendo algo de infinitamente extenso. Também por conceberem o mundo como unidade, os estóicos excluem a ideia de outros mundos. Isso fica bem claro no texto de Diógenes Laércio: “O mundo é um só e finito, e sua forma é esférica, porque essa forma é compatível com o movimento. [...] Fora do cosmo difunde-se o vazio infinito, que é incorpóreo. [...] (o cosmo) é uma unidade compacta”. ¹²³

Como já dissemos, Nietzsche, ao descrever o mundo como eterno retorno, também concebe uma limitação espacial. ¹²⁴ O universo seria um jogo de forças “cercado de ‘nada’ como de seu limite” ¹²⁵ e não poderia ser “nada de infinitamente extenso”. ¹²⁶ Além dessa congruência em relação à “representação” de espaço, Nietzsche e os estoicos também se aproximam na interpretação de tempo, pois o tempo para os estoicos, até certo ponto, pode ser entendido como sendo eterno. O tempo representado pelos pórticos está sempre relacionado ao movimento corpóreo do cosmo, não existindo separadamente desse movimento. Quando ocorrem as *conflagrações universais* (como estudaremos em breve em outro subtópico), o tempo cessa, porém recomeça com a reconstrução do cosmo. Ou seja, o tempo seria infinito no que diz respeito à eterna conflagração e reconstrução do cosmo, mas finito em referência a cada intervalo entre

¹²² Ibidem. VII (148). p. 214.

¹²³ Ibidem. VII (140). p. 213. (parêntese nosso)

¹²⁴ Danto chama atenção para o fato que Nietzsche não se preocupa em esclarecer o que ele entende por espaço. De qualquer maneira, Danto mostra que a finitude espacial é uma premissa necessária dentro da argumentação cosmológica da doutrina nietzschiana do eterno retorno. Ver: DANTO, Arthur. *Nietzsche as philosopher*. New York: Columbia University press, 1980, p. 208.

¹²⁵ NIETZSCHE, Friedrich. *Obras incompletas*. op. cit. p. 397.

¹²⁶ Ibidem. p. 397.

essas conflagrações. A partir de uma citação de Simplício, a especialista Frédérique Ildefonse ressaltou esse caráter ambivalente do tempo nos estoicos: “O tempo infinito, para existir, precisa da vida do mundo, que o determina e o acende segundo seu ritmo periódico”.¹²⁷

Por outro lado, existem passagens em que os estoicos atribuem finitude ao presente e a infinitude ao passado e ao futuro. Isso pode ser exemplificado na afirmação de Zenão, descrita por Diógenes Laércio: “O tempo passado e futuro são infinitos, e o presente é finito”.¹²⁸ Obviamente, esta representação nos remete ao capítulo do *Assim falava Zaratustra*, *Da visão do enigma*, quando Zaratustra mostra ao anão um portal (*pórtico*) onde os caminhos infinitos do passado e do futuro se encontram. Nesse *pórtico*, está escrito “instante”, uma instância temporal considerada por Nietzsche como sendo, ao mesmo tempo, finita e eterna.

Apesar dessa dupla concepção de tempo nos estoicos, podemos concluir que a eternidade temporal englobaria a marcação finita do tempo (algo como: a cronologia estaria contida na eternidade). O tempo finito de cada ciclo cósmico estaria contido na eternidade do total das conflagrações. Isso porque o vir-a-ser circular é eterno e por consequência sempre haveria um “renascimento” do tempo cronológico. Levando isso em consideração, estamos mais uma vez próximos da cosmologia nietzschiana: “O tempo, sim, em que o todo exerce sua força, é infinito”.¹²⁹ Espaço finito e tempo eterno, essa concepção cósmica seria comum aos estoicos e a Nietzsche.

1.2.2. A ideia do “contínuo dinâmico” e a ausência do vazio

Para os estoicos, como dissemos, o cosmo é uma unidade viva, divina e em eterna transformação. Essa unidade, porém, é corpórea em seu todo e em suas “partes”. Nesse sentido, deus é corpo, pois é a totalidade cósmica. Seguindo esse raciocínio, também seria corpo cada “coisa” que compõe o cosmo, pois seriam “partes” do todo corpóreo. A partir do exposto, porém, é necessário fazer um importante esclarecimento sobre o entendimento estoico acerca do corpóreo. O corpo, para os pórticos, é uma união insolúvel entre *matéria* e *qualidade*, sendo a qualidade o princípio ativo-plasmador e a matéria o princípio passivo-plasmado. A qualidade nunca pode vir

¹²⁷SIMPLISIO. Apud. ILDEFONSE, Frédérique. *Os Estoicos I*. Trad: Mauro Pinheiro. São Paulo: Estação Liberdade, 2007. p.58.

¹²⁸DIÓGENES LAÉRTIOS. op. cit. VII (141) p. 213.

¹²⁹NIETZSCHE, Friedrich. *Obras incompletas*. op. cit. p. 387.

separada da matéria, pois só existe como estruturação imanente da primeira.¹³⁰ Devemos dizer ainda que a “destruição” de um corpo nunca pode ser entendida como a passagem de uma matéria plasmada pela qualidade, para uma matéria disforme. Há sempre uma passagem de uma matéria plasmada (por certa qualidade) para uma nova “plasmação” realizada por outra qualidade em uma nova redistribuição da matéria. Essa concepção exclui tanto o dualismo platônico, quanto qualquer filosofia que conceba uma “realidade” puramente ideal. É negada também a possibilidade de existência de uma matéria informe.

Outra característica do “corporismo” estoico – esta mais importante para nossa relação estoicismo-Nietzsche – é o caráter incindível da matéria. Cada corpo é inseparável do todo cósmico, pois é parte essencial do “uno” divino. Existe uma única matéria que possui as qualidades imanentes e plasmadoras de todas as coisas. Essas coisas, por sua vez, formam um “organismo” único. Cada corpo está indissoluvelmente ligado a todos os corpos do universo. Não há uma separação matério-espacial. Ao contrário dos epicuristas, que admitem os átomos separados pelo vazio, os estoicos rejeitam totalmente o vazio no interior do cosmo.¹³¹ São também contra a ideia de átomo. O vazio só seria compreendido como circundante ao cosmo. Vejamos o que diz Diógenes Laércio sobre essa questão:

Incorpóreo é aquilo, que embora seja capaz de conter corpos, não os contém. No cosmo não existe vazio, sendo ele uma unidade compacta. [...] ¹³² No conceito de totalidade estão compreendidos tanto o cosmo como, em outro sentido o sistema do cosmo e o vazio que o envolve por fora. O cosmo é, portanto, finito e o vazio é infinito ¹³³.

A escola pórtica compreende o cosmo como um contínuo corpóreo e dinâmico, em que cada corpo está indissoluvelmente ligado aos outros. Cada corpo é visto como parte essencial do todo cósmico. Cada transformação “individual” resulta na mudança de todo o “universo”. Nessa maneira de refletir, não há uma real separação entre os corpos, sendo apenas possível conceber uma unidade múltipla em eterna transformação.

¹³⁰ Aqui seria possível fazer uma aproximação com a filosofia aristotélica, porém não poderemos entrar, neste trabalho, nessas relações.

¹³¹ É importante ressaltar que os Estoicos fazem uma diferença entre o *tópan* do *tóholon*. *Tópan* é a totalidade “total” que compreende o *tóholon* (o cosmo propriamente dito) e o vazio, que limita o cosmo.

¹³² DIÓGENES LAÉRTIOS. *Vida e doutrinas de filósofos ilustres*. op. cit. VII (140) p. 213.

¹³³ Ibidem. VII (143) p. 214.

Quando o movimento cósmico transforma um corpo em outro, isso é efetivado através de uma redistribuição da matéria desse primeiro corpo em outros corpos.

Pelo que acompanhamos, no capítulo anterior, podemos notar uma íntima relação entre esse modo de pensar e a cosmologia nietzschiana. A partir de uma influência heraclítica, Nietzsche afirma sua teoria das forças: este mundo é um “[...] jogo de forças e ondas de forças ao mesmo tempo um e múltiplo”,¹³⁴ compondo um espaço determinado, mas “não em [...] espaço que em alguma parte estivesse vazio, mas como força por toda parte”.¹³⁵ Uma unidade múltipla de forças conflituosas “cercada de nada”.¹³⁶ Obviamente fica claro que Nietzsche usa o termo “força” não fazendo menção a corpo ou corporeidade. De qualquer maneira, tanto o pensador alemão quanto os helenistas em questão concebem a totalidade cósmica como um contínuo dinâmico – em que as partes estariam intimamente ligadas. “Dentro” do cosmo não há nem vazio, nem partículas indivisíveis e eternas.

1.2.3. Hilozoísmo e vitalismo do cosmo

Como já foi dito, os estoicos consideram a unidade cósmica corpórea como um fluxo orgânico e, por isso, vivo. A totalidade cosmológica seria uma espécie de grande organismo vivo – “o cosmo é um ser vivo”¹³⁷ –, composto por uma matéria viva permeada por uma inteligência plasmadora e divina. Essa inteligência, porém, seria imanente a toda matéria do universo, não podendo ser entendida como estando separada da mesma. Novamente, vemos aqui a identificação estoica entre *physis*, Deus e Cosmo. Nessa cosmovisão, a inteligência divina e imanente ao cosmo se autotransforma através da *physis*. “A natureza é a capacidade movida por si mesma que, de conformidade com seus princípios seminais, produz e conserva tudo que germina”.¹³⁸

Nesse ponto, as aproximações entre a *Stoa* e Nietzsche devem ser feitas com muita atenção. Primeiramente, porque o filósofo alemão afirma, explicitamente, em *A Gaia Ciência*, sua posição contrária à representação do cosmo como sendo um organismo vivo: “Guardemo-nos de pensar que o mundo é um ser vivo. Para onde iria ele expandir-se? De que se alimentaria? Como poderia crescer e multiplicar-se?”.¹³⁹ Em outra passagem, num fragmento póstumo de 1881, escreve: “Se o todo pudesse tornar-se

¹³⁴ NIETZSCHE, Friedrich. *Obras incompletas*. op. cit. P. 397.

¹³⁵ Ibidem. p. 397

¹³⁶ Ibidem. p. 397.

¹³⁷ DIÔGENES LAËRTIOS. op. cit. VII (143). p. 213.

¹³⁸ DIÔGENES LAËRTIOS. op. cit. VII (148) p. 215.

¹³⁹ NIETZSCHE, Friedrich. *A Gaia Ciência*. op. cit. p.135.

um organismo, já teria tornado. Temos precisamente de pensá-lo, como inteiro, tão afastado quanto possível do orgânico”.¹⁴⁰

Poderíamos, porém, concluir apressadamente que o hilozoísmo estoico se aproximaria da noção nietzschiana de *vontade de potência*. Devemos, no entanto, guardar as devidas diferenças entre as concepções. Se por um lado os estoicos consideram todo o cosmo como um grande ser vivo, por outro Nietzsche ao afirmar que “esse mundo é a vontade de potência – e nada além disso!”¹⁴¹ não está necessariamente dizendo que o cosmo é somente vida. É preciso lembrar que o pensador alemão nem sempre identifica vida e vontade de potência. Algumas vezes – principalmente quando trata da teoria das forças –, vida aparece como caso particular da vontade de potência.¹⁴²

Outro afastamento entre as duas cosmovisões se dá pelo caráter divino que os estoicos dão ao mundo. Nietzsche pretende excluir do vir-a-ser qualquer tipo de ordenamento divino – seja transcendente ou imanente. De qualquer forma, apesar das divergências apresentadas neste capítulo, parece claro que um estudo mais longo levar-nos-ia a encontrar muitas outras convergências entre a filosofia hilozoísta dos pórticos e a cosmologia da *vontade de potência* de Nietzsche.

1.2.4. A necessidade e o destino na cosmologia pórtica.

Se, como afirmamos, todas as configurações do universo são produzidas pela inteligência divina e imanente do cosmo, então tudo que há, houve e haverá no “mundo” obedeceria rigorosamente a uma ordem racional e divina. Sendo assim, tudo que está, esteve ou estará no mundo seria perfeito e racional, pois foi constituído pela perfeição divina. Vem à tona, então, a concepção estoica de providência (*prónoia*): que não pode de maneira alguma ser confundida com a providência de um deus pessoal. Isso porque, para os pórticos, “deus é um ser imortal, racional, perfeito e inteligente, feliz, insusceptível de qualquer mal, solícito em sua providência, em relação ao cosmo e a tudo que está no mesmo, mas não tem forma humana”.¹⁴³

A providência estoica é, então, a expressão divina no cosmo. E, nesse sentido, não vai muito além da ideia de um perfeito ordenamento imanente ao universo. Ela é a

¹⁴⁰ NIETZSCHE, Friedrich. *Obras incompletas*. op. cit. p. 388.

¹⁴¹ Ibidem. p. 397.

¹⁴² A partir desse nosso ponto de vista, discordamos do comentador Nuno Nabais, que afirma: “Não é precisamente como Vida que Nietzsche pensa a Natureza? E, sendo a Natureza *Vontade de Poder*, não é ela combate por uma infinita auto-superação, portanto infinita produção da diferença no interior de si mesma? A tese de Nietzsche anula-se na sua própria formulação”. (NABAIS, Nuno. *Metafísica do Trágico*. op.cit. p. 171). Como vimos, *Vontade de Potência*, nem sempre, pode ser identificada com vida.

¹⁴³ DIÓGENES LAËRTIOS. *Vidas e obras de filósofos ilustres*. op. cit. VII (147) p. 214.

perfeição inscrita no mundo, não podendo ser entendida como uma interferência divina transcendente. Esse ordenamento racional poderia ser contemplado pelo homem que seguisse “somente a (natureza) universal e não a individual”.¹⁴⁴ Sendo assim, o sábio deveria “viver de acordo com a natureza”.¹⁴⁵

Com essa “ideia” de providência, vem à tona outro ponto importante da cosmologia pórica: o destino (*heimarméne*). Para os estoicos, o vir-a-ser, que é regido pela providência divina, obedece a um encadeamento necessário de causas, que fazem surgir e desaparecer todas as “coisas”. Todos os eventos passados, presentes e futuros estão indissolivelmente ligados e seguem um ordenamento racional e perfeito. Cada acontecimento, por mais ignóbil que seja, obedece a essa ordem que comanda o desenrolar do todo. Nada seria fortuito e tudo seguiria a necessidade cósmica. Não haveria acaso, pois o destino do cosmo seria guiado por uma concatenação de causas racionais. Vejamos o que, segundo Diógenes Laércio, afirma o estoico Crísipos:

[...] o destino é um encadeamento de causas daquilo que existe, ou a razão que dirige e governa o cosmo. [...] que todas as coisas acontecem de acordo com o destino, diz Crísipos [...].¹⁴⁶

Obviamente, ao conceber o cosmo como um encadeamento totalmente fatalista, os póricos são obrigados a se deparar com um problema: como encontrar, nessa concepção cosmológica, um lugar para a liberdade humana? E, conseqüentemente, como relacionar essa cosmologia com uma proposta ética? Esse problema, no nosso entender, não é de todo solucionado pela escola helenista, porém há um indicativo de resolução quando eles identificam a “verdadeira liberdade” com a aceitação do destino cósmico. Nesse sentido, a liberdade estoica consistiria em viver em conformidade com a ordem cósmica divina – ou seja, viver numa “livre” aceitação racional do *fado*. Conforme esse raciocínio, a única maneira de ser livre seria ter o conhecimento das causas e leis que regem o cosmo e, a partir disso, entrar em sintonia com o *logos* universal. Assim, entender as causas necessárias e deixar-se conduzir por elas – ao invés de ser arrastado pelo destino – seria condição do “dever ser” estoico. Viver segundo a própria natureza, preceito ético da *Stoa*, é “usar” a natureza racional humana para comungar com a razão cósmica divina e, a partir disso, obedecer ao destino universal.

¹⁴⁴Ibidem. VII (89). p. 202.

¹⁴⁵ Ibidem. VII (87). p. 201.

¹⁴⁶ Ibidem. VII (149). p. 215.

Nesse raciocínio, a ética está atrelada, de forma dependente, à cosmologia. Vejamos como Cícero comenta essa concepção estoica.

(...) aquele que quer viver de acordo com a natureza deve de fato partir da visão de conjunto do mundo e da providência. Não se pode julgar verdadeiramente os bens e os males sem conhecer todo o sistema da natureza (...) nem saber se a natureza humana está ou não de acordo com a natureza universal.¹⁴⁷

Esse tipo de atitude nos revela a noção de *apátheia* que, de uma forma geral, significa anulação da paixão. Acreditando que as paixões levariam ao desvio ético, os estoicos procuravam a *apátheia* com a finalidade de se manterem em conexão com o *logos* cósmico. É bom ressaltar que as paixões, para os póricos, não são consideradas como algo de fundo irracional, pois seriam produzidas pela incompletude do *logos* humano. Esclarecendo: as paixões seriam causadas por um juízo errôneo desviado da “razão” universal. Por esse motivo, as paixões deveriam ser extirpadas através do pensamento em concordância com o *logos* divino. Como dissemos, tentar agir em oposição ao destino levaria a uma imposição do próprio destino que “arrastaria” o homem contra sua vontade pessoal. Nesse sentido, negar os desejos passionais seria necessário para obedecer à ordem cósmica e evitar os sofrimentos.

As posições estoicas a respeito do destino, necessidade e desejos estão, ao mesmo tempo, próximas e distantes da cosmologia nietzschiana. Podemos dizer, inclusive, que algumas vezes os dois posicionamentos parecem pólos opostos da mesma maneira de conceber o cosmo.¹⁴⁸ Vejamos: tanto os estoicos quanto Nietzsche (na maioria dos escritos cosmológicos) enxergam o vir-a-ser como um encadeamento necessário em que todas as “partes” estão intimamente interligadas. Qualquer movimento de um “pedaço” do cosmo influi na configuração do todo. Porém, ao contrário da *Stoa*, o filósofo alemão não enxerga, nesse encadeamento necessário, nenhum tipo de ordenamento finalístico divino. Acompanhemos o trecho de *A Gaia Ciência*:

¹⁴⁷ CÍCERO. *Do sumo bem e do sumo mal*. Trad. Carlos Nougué, São Paulo: Martins Fontes, 2005. III, XXI-XXII.

¹⁴⁸ “Mesmo que (Nietzsche) substitua a *apátheia* do sábio estoico pelo tipo inverso do filósofo trespassado, entregue às flutuações ascendentes ou descendentes das impulsões, sua ética permanece estoica [...]”. (ILDEFONSE, Frédérique. *Os Estoicos I*. Trad: Mauro Pinheiro. São Paulo: Estação Liberdade, 2007. p. 183. parênteses nosso).

O caráter do mundo, no entanto, é caos por toda eternidade, não no sentido de ausência de necessidade, mas de ausência de ordem, divisão, forma, beleza, sabedoria e como quer que chamem nossos antropomorfismos estéticos. [...] guardemo-nos de dizer que há leis na natureza. Há apenas necessidades: não há ninguém que comande¹⁴⁹.

Se por um lado Nietzsche considera a necessidade como algo imanente ao cosmo por outro lado exclui dela qualquer caráter finalístico de perfeição. “[...] ao contrário de Espinosa e dos Estoicos, Nietzsche pensa deliberadamente a ideia de necessidade contra todas as formas de monismo ou de panteísmo, o necessário não contém nenhum índice de perfeição ou de racionalidade”.¹⁵⁰ Toda configuração cósmica é resultado do embate das forças contrárias e não existiria nenhuma lei regendo o vir-a-ser. Não há aqui a ideia da providência estoica. Além disso, para Nietzsche também não há a possibilidade de comunhão entre a razão humana e a necessidade da natureza. O devir não obedeceria às leis das “representações” humanas. Assim, a concepção de “viver de acordo com a natureza” seria uma inversão antropomórfica do mundo:

Vocês querem viver “conforme a natureza” ? Ó nobres Estoicos, que palavras enganadoras! [...] na verdade a questão é bem outra: enquanto pretendem ler embevecidos o cânon de sua lei na natureza, vocês querem o oposto [...]. Seu orgulho quer prescrever e incorporar à natureza, até à natureza, a sua moral, o seu ideal [...]¹⁵¹.

Outro ponto de interseção conflituoso entre Nietzsche e os estoicos é a questão do destino. Ambas as filosofias dão muita consideração a esse tema – que está intimamente ligado ao eterno retorno e a toda concepção cosmológica dos dois modos de pensar. Tentemos, porém, diferenciar os posicionamentos de Nietzsche e dos estoicos no que diz respeito a esse assunto. Como dissemos, para os pórticos, o destino é determinado pela providência divina e não é possível, para o homem, tentar interferir neste *fado*. A solução seria tentar compreender a “racionalidade” universal e se resignar a ela. Ou seja, deixar-se levar pelas causas do devir. Nietzsche, por outro lado, afirma que o homem é um “pedaço do destino”¹⁵² e pode influir na configuração cósmica total.

¹⁴⁹ NIETZSCHE, Friedrich. *A Gaia Ciência*. Trad.. Paulo César de Sousa. São Paulo: Companhia das Letras, 2002. 136.

¹⁵⁰ NABAIS, Nuno. *Metafísica do Trágico*. Lisboa: Relógio d'Água. 1997. p. 122.

¹⁵¹ NIETZSCHE, Friedrich. *Além do Bem e do Mal*. Trad. Paulo César de Sousa. São Paulo: Companhia das Letras (companhia de bolso), 2005. p. 14.

¹⁵² NIETZSCHE, Friedrich. *Crepúsculo dos Ídolos*. Trad. Paulo César de Sousa. São Paulo: Companhia das Letras, 2006. p. 46.

O destino também passaria pelas “escolhas”¹⁵³ dos homens, pois eles seriam partes inseparáveis do todo cósmico. Frente ao *fatum*, a atitude proposta por Nietzsche estaria longe de ser uma resignação e aceitação apática.¹⁵⁴ Pelo contrário, a proposta nietzschiana seria o *amor fati*. Noção que consiste em querer incondicionalmente o destino. No lugar de aceitação e resignação, teríamos o amor ao *fatum*. Esse amor, no entanto, só seria possível porque Nietzsche subverte a noção tradicional de destino. Na concepção nietzschiana, o homem é pensado como parte constitutiva do próprio destino.

O fatalismo é usualmente entendido como uma concepção segundo a qual os acontecimentos já estão fixados de antemão por um poder exterior e superior ao querer humano. Esse poder seria o fado, uma força independente do homem e que determinaria, previamente, todo transcorrer. As ações humanas, contrapostas ao fado, seriam impotentes para orientar o rumo do acontecer, pois tudo já estaria fixado independentemente de qualquer escolha. Nessa acepção de fatalismo, vontade e fado são concebidos a partir de uma dicotomia em que o segundo pólo tem primazia de poder sobre o primeiro, pois a vontade dos homens é encarada como estando sempre subjugada ao fado.

Nas obras de Nietzsche, entretanto, o termo aparece com outra conotação, pois o dualismo fado e vontade não consistiria uma dicotomia, mas uma oposição em que os pólos são necessariamente complementares. Essa posição está presente, principalmente, nos escritos do último período. No entanto, já em *Fado e história* – ensaio produzido em 1862, quando o filósofo tinha apenas 17 anos – esboços da ideia já podem ser encontrados. Em *O Andarilho e sua sombra* (1880), o pensador também já apresenta uma concepção acerca do fatalismo muito próxima à dos livros da fase final. Na secção 61, intitulada de *Fatalismo turco*, o fado é apresentado de uma forma bem diversa de como é concebido pela tradição. No trecho, a inseparabilidade entre fado e a ação

¹⁵³ Não devemos entender com o termo “escolhas” algo como uma decisão totalmente consciente, fruto de uma vontade advinda de um ego senhor de si. Nietzsche se contrapõe à ideia tradicional de “eu” e de “vontade”. Essa questão, no entanto, seria tema para um novo trabalho.

¹⁵⁴ É necessário ressaltar que nós estamos partindo de uma simplificação da tipologia do sábio estóico. Isto se deu por causa das próprias limitações temáticas de nosso trabalho, como já foi avisado anteriormente. Por outro lado, o próprio Nietzsche, de certa forma, também promove essa simplificação, e neste ponto, concordamos com Nuno Nabais: “É no terreno do amor da necessidade, da aceitação do que acontece no modo próprio do seu acontecer, que o criador de Zaratustra se quer demarcar do sábio estóico. Mas a crítica de Nietzsche não toca senão a imagem exterior, trivial do ideal do Pórtico. Isso é bem [...] interpretada por Nietzsche como fuga ao real, como incapacidade para aceitar o inesperado numa hipotética impassibilidade permanente, num quietismo anestesiante. Porque Nietzsche alcança unicamente a imagem do sábio na sua versão banalizada, o fundo daquilo que existe de ressonância secreta entre ambos mantém-se inquestionado”. (NABAIS, Nuno. *Metafísica do Trágico*. op.cit. p. 167 e 168.)

humana é entendida como inconcebível. O homem, em seu agir, não estaria contraposto ao fado, pois seria parcela necessária à sua efetivação. “O fatalismo turco tem o defeito fundamental de contrapor o homem e o fado como duas coisas separadas. [...] Na verdade, cada ser humano é ele próprio uma porção de fado; quando ele pensa contrariar o fado da maneira mencionada, justamente nisso se realiza também o fado. [...]”.¹⁵⁵ O futuro não seria determinado de antemão por algo apartado do homem, ao contrário, a posteridade dependeria do próprio homem. “Você mesmo, pobre amedrontado, é a incoercível moira que reina sobre os deuses, para o que der e vier; você é a bênção ou a maldição, e, de todo modo, o grilhão em que jaz atado o que é mais forte; em você está de antemão determinado o porvir do mundo humano, de nada lhe serve ter pavor de si mesmo”.¹⁵⁶

Nessa acepção, o fatalismo não é entendido a partir de uma espécie de *télos* estipulado por uma força maior e exterior. O fado não é um alvo a atingir, mas a ligação necessária de todo transcorrer dos acontecimentos. Não há uma prévia determinação, conforme a qual o homem não fosse, também, uma força atuante. Nietzsche deixa claro que, no seu entender, “contrariar” ou “resignar-se” ao fado seriam, ambas, atitudes fatalistas e, nesse sentido, não haveria efetivamente uma oposição entre fado e vontade. *Crepúsculo dos ídolos*, obra da fase final, vai na mesma direção de *O Andarilho e sua sombra*. Na seção seis do capítulo *Moral como antinatureza*, o filósofo considera “o indivíduo [...], de cima a baixo, uma parcela de *fatum*, uma lei mais, uma necessidade mais para tudo o que virá e será”.¹⁵⁷ Na mesma direção vai a seção oito de *Os quatro grandes erros*: “A fatalidade do seu ser [do homem] não pode ser destrinchada da fatalidade de tudo o que foi e será. [...] Cada um é necessário, é um pedaço do destino, pertence ao todo, *está* no todo [...]”.¹⁵⁸

1.2.5. O eterno retorno

Inspirados em Heráclito, os estoicos acreditavam que o *fogo-logos*, plasmador imanente de todas as coisas, também era responsável pela destruição do cosmo. Periodicamente, esse fogo provocaria a “conflagração universal” que extinguiria todas

¹⁵⁵ NIETZSCHE, Friedrich. *Humano demasiado humano II*. Trad. Paulo César de Sousa. São Paulo: Companhia das Letras, 2008. p. 199.

¹⁵⁶ Ibidem.

¹⁵⁷ NIETZSCHE, Friedrich. *Crepúsculo dos Ídolos*. Trad. Paulo César de Sousa. São Paulo: Companhia das Letras, 2006. p.37.

¹⁵⁸ NIETZSCHE, Friedrich. *Crepúsculo dos Ídolos*. Trad. Paulo César de Sousa. São Paulo: Companhia das Letras, 2006. p.46. Interior dos colchetes é nosso.

as coisas e homens do “universo”. Após essa corrupção total, o fogo novamente viria a reconstruir a totalidade cósmica, repetindo os mesmos detalhes da configuração “anterior”. Como vimos, cada intervalo entre uma conflagração e outra era chamado de *grande ano do vir-a-ser*, sendo que cada um deles seria exatamente idêntico aos outros. Em resumo, o universo se movimentaria em ciclos de destruição e construção, se repetindo periodicamente durante a eternidade. Cada ano do vir-a-ser reproduziria exatamente todos os detalhes acontecidos nos “anos do vir-a-ser anteriores”. E, da mesma forma, tudo seria novamente repetido nos anos “posteriores”.¹⁵⁹

Os Estoicos dizem que quando os planetas voltam ao mesmo signo, seja quanto à longitude seja quanto à latitude em que cada um estava no princípio, quando o universo se constituiu na origem, nesses períodos de tempo advém uma conflagração e uma destruição dos seres; e novamente o cosmo se refaz do princípio; e de novo, movendo-se os astros no mesmo modo, cada evento acontecido no precedente período outra vez se realiza, invariavelmente. E existirão de novo Sócrates e Platão e cada um dos homens com seus mesmos amigos e cidadãos; e as mesmas coisas serão acreditadas e as mesmas coisas serão tratadas, e toda cidade vila e campo voltarão. E este retorno de todas as coisas advirá não uma só, mas muitas vezes; antes, ao infinito e sem fim as mesmas coisas voltarão [...] Nada acontecerá de estranho ao que antes aconteceu, mas tudo voltará do mesmo modo, invariavelmente, até nos mínimos pormenores.¹⁶⁰

Considerando-se o movimento circular de conflagração e reconstrução universal como uma premissa verdadeira, a teoria estoica da eterna recorrência estaria de comum acordo com os conceitos de *providência* e *destino*. Ora, admitir que o movimento do cosmo é regido por uma inteligência perfeita e que tudo segue um rígido ordenamento causal é considerar que as configurações do cosmo não poderiam ser de outra forma. Isso somado à compreensão de que o universo passa por ciclos de destruição e engendramento levaria à conclusão do eterno retorno. Se o vir-a-ser obedece a leis perfeitas, não poderia reconstruir o cosmo de maneira diferente, pois estaria contrariando sua própria razão imanente. Nos infinitos anos do vir-a-ser, o deus-cosmo se autodestruiria e se autoreconstruiria, eternamente, de forma idêntica :

¹⁵⁹É preciso ressaltar que não é possível falar em uma posterioridade ou anterioridade absoluta a partir da concepção do eterno retorno.

¹⁶⁰ NEMÉSIO. *De nat hom*. Apud. REALE, Giovanni, *Historia da Filosofia Antiga, Vol III Os Sistemas da Era Helenística*. Trad. Marcelo Perine, São Paulo, Edições Loyola, 1994. p. 324.

[...] O próprio deus, cuja qualidade é idêntica àquela de toda substância do cosmo; ele é por isso incorruptível e incriado, autor da ordem universal, que em períodos de tempo predeterminados absorve em si toda a substância do cosmo, e por seu turno a gera de si.¹⁶¹

Já sabemos que o eterno retorno nietzschiano também concebe o vir-a-ser como uma eterna repetição de todas as configurações cósmicas possíveis. Por outro lado, diferentemente dos estoicos, essas repetições não obedeceriam a uma providência divina, mas seriam derivadas de uma necessidade advinda do embate das forças do universo. Como já foi anunciado no capítulo anterior, Nietzsche elabora sua versão do eterno retorno, considerando que o universo é constituído por um jogo de forças limitadas que se inter-relacionam de forma conflituosa num tempo eterno. A partir disso, conclui que tudo deveria retornar eternamente de forma idêntica e na mesma sequência. Forças finitas e tempo eterno exigiriam o eterno retorno do mesmo.

É bom lembrar que os estoicos também concebiam o cosmo como sendo limitado espacialmente e se transformando num eterno no tempo. “A substância ou a matéria do universal não cresce, nem decresce (...) a substância é corpórea e finita”¹⁶² e “o infinito do tempo abarca a reprodução periódica do universo”.¹⁶³ Apesar de não representarem o cosmo com um jogo de forças – usavam os termos “corpo”, “matéria” e “substância” –, os pórticos possuíam uma visão muito aproximada da noção de Nietzsche. Como já dissemos, o entendimento de “matéria corpórea” da escola helenista não corresponde a uma visão atomista, pois todos os corpos do universo estariam intimamente ligados e formando uma unidade múltipla.

Voltemos a um fragmento de Nietzsche, citado no capítulo anterior. Observemos as aproximações das duas visões cosmológicas:

Este mundo [...] uma soma fixa de força [...], que não aumenta nem diminui, que não é consumida, mas se transforma, cuja totalidade é uma grandeza invariável, uma economia em que não há gastos ou perdas, mas também sem acréscimos ou ganhos; encerrado no “nada”, que é o seu limite, sem nada de flutuante, sem gasto, sem nada de infinitamente extenso, mas incrustado como uma forma definida num espaço definido e não num espaço que compreenderia o “vazio”; uma força em todo lugar presente, um mundo uno e múltiplo [...] um mar de forças em tempestade e em fluxo perpétuo,

¹⁶¹ DIÔGENES LAÉRTIOS. *Vidas e doutrinas de Filósofos ilustres*. op.cit. VII (137). p. 212.

¹⁶² Ibidem. VII (150). p. 215.

¹⁶³ MARCO AURÉLIO. *Meditações*. In: *Epicuro, Lucrécio, Cícero, Sêneca, Marco Aurélio*. Coleção os Pensadores. 2ª ed. São Paulo: Abril Cultural, 1980. p.311.

eternamente em vias de mudar, eternamente em vias de refluir, com gigantescos anos de retorno.¹⁶⁴

A partir do que foi exposto, acompanhemos um pequeno resumo, em itens, das características da cosmologia estoica que podem ter influenciado Nietzsche na construção da sua doutrina do eterno retorno.

1.2.6. Aproximações e divergências na concepção do eterno retorno nos Estoicos e em Nietzsche

a) A concepção espaço-temporal.

Para os estoicos e para Nietzsche, o espaço onde se “desenrola” o vir-a-ser é limitado. Esse espaço, porém, seria cercado por um vazio. Em ambas as concepções, o tempo – que compreende a totalidade dos ciclos cósmicos – é entendido como sendo eterno.

b) A ideia do “contínuo dinâmico” e a ausência do vazio.

Nas duas cosmovisões, o cosmo é pensado como um contínuo em fluxo perpétuo. Cada “coisa” estaria interligada às outras “coisas”. Não existiria entre elas o vazio. Apesar dessa aproximação, as perspectivas se afastam quando Nietzsche concebe o universo como *jogo de forças* e os estoicos como *corpos plasmados* por uma *inteligência imanente* ao mundo. De qualquer forma, tanto os estoicos quanto Nietzsche negam o atomismo.

c) Hilozoísmo e vitalismo do cosmo

Se por um lado, os estoicos concebem o cosmo como um *grande organismo vivo*, por outro, Nietzsche fala em *vontade de potência*, conceito identificado, algumas vezes, com *vida*. É bom ressaltar, porém, que “vida” aparece, muitas vezes nos textos de Nietzsche, como caso particular da *vontade de potência*. Além disso, o filósofo alemão se opõe à ideia de representar o universo como um grande animal.

d) A necessidade e o destino

Necessidade e destino são dois conceitos importantes na arquitetura de ambas as cosmovisões, porém são concebidas de forma diferente em cada uma. Para os estoicos, a necessidade é fruto de uma *providência divina* e o destino é consequência de uma necessidade providencial. Para Nietzsche, por outro lado, a necessidade é “construída” a

¹⁶⁴NIETZSCHE, Friedrich. *Fragmentos póstumos*, in: *Escritos Sobre História*. op. cit. p. 275.

cada momento e a partir da *luta das forças cósmicas*. O destino é resultado da luta. Não é algo dado por uma divindade.

e) O eterno retorno, *apátheia* x *amor fati*.

Os estoicos e Nietzsche, ambos, propunham um eterno retorno de todas as configurações cósmicas possíveis. Os Pórticos prescreviam uma atitude de resignação e aceitação perante essa concepção. Recomendavam a *apátheia*, extinção das paixões. Nietzsche, por outro lado, enxergava o homem como parte essencial para o cumprimento do grande círculo cósmico e, por isso, falava em *amor fati*. Uma atitude que envolve o querer passional e vai além da pura aceitação do destino.

1.3. A DOUTRINA COSMOLÓGICA DO ETERNO RETORNO EM NIETZSCHE

Como foi visto nos tópicos anteriores, a concepção cosmológica de tempo e história circulares não é nova, já se encontrava na antiga civilização grega. Os gregos antigos concebiam o cosmo como sendo eterno, e não possuíam a ideia de “criação divina” encontrada na tradição judaico-cristã. De uma forma geral, eles acreditavam que o mundo teria sido moldado a partir de uma matéria pré-existente. Dessa forma, não possuíam uma visão linear do tempo e da história. O mundo não era representado como tendo sido criado do nada nem muito menos havia a concepção de um fim dos tempos redentor. Dentro dessa cosmovisão circular existiam várias interpretações cosmológicas particulares. Um caso era a perspectiva do eterno retorno, que concebia o universo como uma eterna repetição de si mesmo, proveniente de alternadas conflagrações e reconstruções cósmicas. Essa visão da eterna repetição pode ser encontrada mais explicitamente entre os pitagóricos e estoicos e de certa forma pode ser observada de maneira mais implícita nas cosmológicas de Anaxágoras, Empédocles e Heráclito¹⁶⁵.

Passemos então para uma breve explanação sobre a ideia do eterno retorno em Nietzsche, especificamente falando. De uma maneira geral, a doutrina nietzschiana do eterno retorno é uma concepção cosmológica na qual todo o universo passaria por ciclos de formações e conflagrações que se repetiriam infinitamente. Em cada ciclo, tudo se repetiria de maneira idêntica a todos os outros ciclos. Todos os acontecimentos retornariam eternamente do mesmo modo e na mesma ordem. É essencial lembrar que

¹⁶⁵ Essa herança da cosmologia antiga, como acompanhamos, foi mais detalhada nos tópicos anteriores. Como vimos, o eterno retorno não está explícito nos fragmentos de Heráclito. Nietzsche teria se inspirado no pensamento do pré-socrático para criar sua doutrina, o que não confirma necessariamente que a cosmologia do eterno retorno estivesse na filosofia de Heráclito.

essa explicação de como se dariam as repetições do Universo só pode ser encontrada no que chamamos de textos póstumos. Nos escritos publicados em vida, há uma exposição da doutrina, mas sem uma justificação teórica. Em uma das vezes que se faz presente no *Assim falava Zarathustra*, por exemplo, a cosmovisão é apresentada de forma poética e sem grandes preocupações com fundamentações cosmológicas. Acompanhemos o trecho do capítulo *O convalescente*, quando Nietzsche usa os animais do Zarathustra para anunciar o eterno retorno:

Nós sabemos o que ensinas: que eternamente retornam todas as coisas e nós mesmos com elas e que infinitas vezes já existimos e todas as coisas conosco.

Ensinas que há um grande ano do devir, um ano descomunal e grande, que deve qual ampulheta, virar-se e revirar-se sem cessar, a fim de começar e acabar de escoar-se. De tal sorte que esses anos todos são iguais a si mesmos, nas coisas maiores como nas menores – de tal sorte que nós mesmos, em cada grande ano, somos iguais a nós mesmos, nas coisas maiores como nas menores. [...]

[...]“Agora eu morro e me extingo”, dirias, “e num relance não serei mais nada. As almas são tão mortais quanto os corpos. Mas o encadeamento das causas em que sou tragado retornará – e tornará a criar-me! Eu mesmo pertenço a causa do eterno retorno.

Retornarei com este sol, com esta terra, com esta águia, com esta serpente – não para uma vida nova ou uma vida melhor ou semelhante – Eternamente retornarei para esta mesma e idêntica vida, nas coisas maiores como nas menores, para que eu volte a ensinar o eterno retorno de todas as coisas. [...].¹⁶⁶

No trecho acima, há uma clara referência a uma cosmovisão, mas, como dissemos, não há uma preocupação em fundamentá-la. Os animais fazem referência a “conceitos” cosmológicos como o “grande ano do vir-a-ser” e às “causas do eterno retorno”, mas não explicam profundamente o caráter cosmológico da doutrina. Nos textos póstumos, por outro lado, Nietzsche na maioria das vezes recorre à linguagem e aos conceitos científicos. Exemplo disso é um pequeno fragmento escrito em 1882: “1 [3] (julho-agosto de 1882) - A tese da conservação de energia exige o eterno retorno”.¹⁶⁷ Tentemos, então, averiguar mais profundamente esses fragmentos póstumos.

¹⁶⁶ NIETZSCHE, Friedrich. *Assim Falou Zarathustra*. Trad. Mário da Silva. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1995. p. 227.

¹⁶⁷ NIETZSCHE, Friedrich. *Sabedoria para Depois de amanhã*. São Paulo: Martins Fontes, 2005. p. 229. (coletânea de textos póstumos a partir WERKE, Kritische Gesamtausgabe, organizada por Colli e Montinari, 30 volumes, Berlim: Walter de Gruyter & Co, 1967).

1.3.1 A concepção cosmológica do eterno retorno nos textos póstumos

Se nas obras publicadas em vida não há uma preocupação teórica-explanatória, por outro lado nos textos póstumos encontramos uma espécie de fórmula explicativa para a repetição do cosmo: o vir-a-ser é visto como não possuidor de nenhuma forma de teleologia e, por isso, não visa a um estado de equilíbrio. O tempo é tido como infinito. O mundo, não criado e eterno, é composto por uma incessante luta de forças. O número das forças que compõe um mundo finito espacialmente é finito. Consequentemente, o número de combinações dessas forças, em luta, seria finito. Sendo assim, em um tempo infinito todas essas combinações teriam de se repetir sem nunca variar. Tentemos melhor explicar usando uma analogia vulgar: se estivéssemos jogando um dado eternamente, teríamos a repetição de todos os números. No dado, existem seis possibilidades, ou seja, um número limitado-finito de possibilidades. Se jogássemos esse dado um número infinito de vezes, cada número teria de se repetir eternamente. Vejamos agora a explicação no próprio texto de Nietzsche – que transcrevemos realizando quebras acompanhadas de explicações para cada parte (a referência bibliográfica está na última parte do trecho):

A nova concepção de mundo-

O mundo se conserva; não há qualquer coisa que devesse, qualquer coisa que passe. Ou melhor, ele devém, ele passa, mas ele jamais começou a devir e não cessará de passar – ele se mantém nestes dois processos ... ele vive de si mesmo: os seus excrementos são sua alimentação...

A hipótese de um mundo criado não deve nos preocupar nem mais um momento sequer. O conceito de criação é agora absolutamente indefinido, inaplicável: é somente uma palavra que permanece no estado rudimentar, desde os tempos da superstição [...]

No texto acima, podemos acompanhar que a cosmovisão de Nietzsche não admite a noção de *causa exterior* para o movimento do universo – o cosmo “vive de si mesmo: os seus excrementos são sua alimentação”. Além disso, para o filósofo, o mundo seria um eterno vir-a-ser sem início e fim temporais. Negando a ideia de criação cósmica, ele proclama uma infinitude temporal para o passado. No mesmo sentido, afirmando um devir eterno para o porvir, ele defende uma infinitude temporal para o futuro. É interessante que ele não se preocupa em justificar porque nega a ideia de um início para o vir-a-ser: “A hipótese de um mundo criado não deve nos preocupar

[...]”.¹⁶⁸ No entanto, assumindo como pressuposto um curso temporal infinito do passado, tenta defender um curso temporal infinito do futuro. Vejamos o trecho a seguir:

[...] Se o mundo pudesse ser fixado, ser ressecado, morrer, virar nada, se ele pudesse alcançar um estado de equilíbrio, ou se possuísse um fim qualquer que pudesse incluir a duração, a imutabilidade, o “de uma vez por todas” (em suma, em termos metafísicos: se o devir pudesse desembocar no ser ou no nada), este estado já teria sido alcançado. Mas não foi alcançado.[...].

Aqui, o filósofo passa a ressaltar o caráter não teleológico do vir-a-ser, excluindo as possibilidades de um fim dos tempos ou de um equilíbrio cósmico. O universo nunca teria um final para o seu vir-a-ser e, nem muito menos, possuiria um *telos* para o seu eterno transformar-se. O vir-a-ser não tenderia a um estado de equilíbrio, pois, se assim fosse esse estado já teria sido alcançado – isso porque o vir-a-ser teve toda a eternidade para atingi-lo, mas não o atingiu. Ou seja, admitindo um “passado” infinito, Nietzsche pretende provar um “futuro” infinito. Continuemos no fragmento:

Se o mundo pode ser pensado como constituindo uma grandeza determinada de forças e com um número determinado de centros de força – qualquer outra representação permanece imprecisa e por conseguinte inutilizável – resulta disto que ele deve passar por um número calculável de combinações, no grande jogo de dados da existência.

Agora, Nietzsche passa a representar o mundo a partir de sua *teoria das forças*. Nessa teoria, o pensador concebe o cosmo como um “conjunto finito” de forças finitas e relacionadas entre si. A relação entre essas forças determinaria as configurações possíveis do universo. Tais configurações seriam finitas já que o número de forças também é finito. Em suma, forças finitas determinam combinações finitas para cada momento do “desenrolar” do movimento cósmico. “Nietzsche não apenas admite uma limitação na soma total de força, como também uma limitação do número possível de situações de força (*Kraftlage*)”.¹⁶⁹

¹⁶⁸ Como já ressaltamos em nosso trabalho, esse pressuposto de Nietzsche poderia ser problematizado a partir das antinomias kantianas. Sobre esse assunto trataremos no segundo capítulo, em: “O Problema do Perspectivismo no eterno retorno”.

¹⁶⁹ MULLER-LAUTER, Wolfgang. *A doutrina da vontade de poder em Nietzsche*. Trad: Oswaldo Giacoia. São Paulo: Anablume, 1997. p. 102. É bom ressaltar, que o comentador, na continuação do

Num tempo infinito, obter-se-ia qualquer combinação possível num momento ou noutro; melhor ainda: ela seria obtida um número infinito de vezes. E assim como, entre cada “combinação” e seu “retorno” seguinte, todas as combinações possíveis deveriam se apresentar e cada uma destas combinações determinaria toda a seqüência das combinações na mesma série, também ficaria comprovada a existência de um ciclo de séries exatamente idênticas: o mundo enquanto ciclo que se repete um número infinito de vezes e que joga o seu jogo in infinitum. Esta concepção não é absolutamente uma simples concepção mecanicista, pois, se ela fosse, não levaria um retorno infinito dos casos idênticos, mas a um estado final. [...].¹⁷⁰

Neste último trecho, Nietzsche volta a sua concepção do tempo para relacioná-la com sua teoria das forças. Concebendo o tempo como sendo eterno e considerando a combinação de forças como sendo finitas, conclui que estas combinações estariam fadadas à repetição. Em suma, o universo seria formado por um número finito de forças que levaria as combinações entre essas forças também a serem finitas. O tempo, porém, seria eterno e, por consequência, todas as combinações iriam se repetir eternamente. Ou seja, tudo que aconteceu, acontece e acontecerá repetir-se-ia infinitamente. Usando novamente um exemplo ilustrativo, podemos pensar um embaralhamento eterno de três cartas de baralho. Se o embaralhamento for eterno, as cartas repetir-se-ão infinitas vezes, pois existe um número finito de combinações entre as cartas. Com três cartas só existem seis tipos de combinações possíveis e por isso, quando as combinações se esgotassem, teriam necessariamente de se repetir. Como o embaralhamento seria eterno, a repetição necessariamente também seria eterna.

Nietzsche, no entanto, não diz apenas que todas as combinações vão se repetir eternamente. Ele afirma, também, que cada combinação determina “toda a seqüência das combinações na mesma série”. Ou seja, cada configuração do universo estaria necessariamente interligada à totalidade de configurações do círculo cósmico e isso implicaria na repetição de “séries exatamente idênticas”. Em suma, a repetição não seria aleatória, mas obedeceria a um encadeamento de configurações. Uma configuração “A” engendraria uma configuração “B”, que engendraria uma “C” e assim até uma configuração “Z”. Terminada a série de configurações possíveis, teríamos a repetição

trecho, problematiza essa ideia nietzschiana. Não entremos, porém, neste mérito por enquanto, mas continuemos em nossas exposições.

¹⁷⁰ NIETZSCHE, Friedrich. *Escritos Sobre História*, (coletânea de textos póstumos a partir WERKE, Kritische Gesamtausgabe, organizada por Colli e Montinari, 30 volumes, Berlim: Walter de Gruyter & Co, 1967). Trad. Noéli Correia de Melo Sobrinho. Rio de Janeiro: Ed Puc Rio; São Paulo: Loyola, 2005. p. 285.

encadeada desta mesma série – “A”, “B”, “C”... Nesse sentido, os exemplos do embaralhamento das cartas e do jogo de dados seriam insuficientes para simbolizar o modelo cósmico de Nietzsche – nas cartas e nos dados, a repetição não é necessariamente encadeada. Ou seja, o eterno retorno nietzschiano exige, além de um *número finito de forças* e de um *tempo eterno*, outra premissa que, na maioria das vezes, não é citado pelos comentadores: a *interligação ordenada de todas as configurações cósmicas*.¹⁷¹

Além dessa explicação da eterna repetição, Nietzsche ressalta, ainda neste último trecho, que o eterno retorno não é uma ideia mecanicista. O vir-a-ser não objetiva um fim, apenas se repete ao infinito. Dessa maneira, o movimento cósmico não poderia ser comparado com a atividade de uma máquina (analogia mecanicista para o mundo), pois esta visa realizar uma tarefa prevista por antecipação e foi construída com uma finalidade determinada. “Guardemo-nos de crer também que o universo é uma máquina: certamente não foi construído com um objetivo [...]”.¹⁷² Essa crítica ao mecanicismo é importante para começarmos a entender um ponto da relação entre o eterno retorno e a transvaloração dos valores em Nietzsche, a saber, a exclusão de uma teleologia. No cosmo, não haveria um finalismo nem muito menos um Deus com uma intenção determinada, regendo o movimento do Universo. A cosmovisão de Nietzsche exclui Deus ou qualquer artífice cósmico, como por exemplo, o Demiurgo de Platão. Sobre essa falta de teleologia no eterno retorno trataremos em um item específico, ainda neste tópico. Quanto à relação entre o eterno retorno e a transvaloração dos valores, cuidaremos mais detalhadamente no próximo capítulo. Voltemos à descrição cosmológica.

Como pudemos acompanhar, o fragmento acima estudado apesar de conter um forte teor poético possui também um conteúdo explicativo (comum aos textos póstumos do filósofo, que tratam sobre o eterno retorno).¹⁷³ No trecho, um dos mais

¹⁷¹ Soll já havia alertado que as premissas – tempo eterno e forças finitas – não eram suficientes para “provar” uma repetição de mesmas séries circulares. Ver: SOLL, Ivan. *Reflexions on recurrence: a re-examination of nietzsche’s doctrine, die Ewige Wiederkehr des gleichen*. In: SOLOMON, Robert C. *Nietzssche, a collection of critical essays*. Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1980, p.329. Sobre esse assunto vamos nos deter, mais aprofundadamente, ainda nesse capítulo, no tópico: *1.3.4. O encadeamento dos “instantes” no eterno retorno (âmbito cosmológico)*.

¹⁷² NIETZSCHE, Friedrich. *A Gaia Ciência*. op. cit. p.135.

¹⁷³ Conforme dissemos, essa explicação teórica do eterno retorno, que tivemos a oportunidade de acompanhar, está restrita a vários textos póstumos. Nas obras publicadas em vida, Nietzsche parece não ter se importado com tal justificativa. Isso talvez seja compatível com sua posição perspectivista e crítica à linguagem científica. Sobre esse assunto trataremos mais à frente, quando efetuarmos a relação propriamente dita entre o eterno retorno e o perspectivismo.

esclarecedores sobre sua doutrina cosmológica, Nietzsche descreve passo a passo sua concepção circular. Recapitulemos: o filósofo inicia postulando um mundo eterno, não criado e em perpétuo vir-a-ser (batendo de frente com a visão criacionista judaico-cristã, assim como, com as demais concepções lineares de história). Depois, passa também a criticar as visões teleológicas, para as quais o universo teria um alvo final (Nietzsche nega o fim dos tempos). Logo em seguida, o pensador define o mundo como um jogo de forças calculáveis e finitas em suas combinações. A partir disso, exige a repetição em um tempo infinito.

1.3.2 A teoria das forças e o eterno retorno

A perspectiva através da qual o cosmo é pensado como uma luta constante de forças está intimamente ligada à interpretação nietzschiana acerca da cosmologia heraclítica. Como acompanhamos no primeiro tópico, Heráclito concebeu o mundo como uma infinita luta de contrários interligados. Nietzsche, por sua vez, se apropria dessa cosmovisão e oferece uma nova linguagem à filosofia do pré-socrático. No lugar do termo ‘contrários’, ele passa a usar um vocábulo mais próximo da linguagem científica de seu tempo: ‘força’. Assim, através dessa apropriação, o filósofo Alemão cria sua *teoria das forças* e traz para sua época uma visão de mundo heraclítica. Dito isto, vejamos como em que consiste essa teoria.

Como dissemos, Nietzsche compreende a totalidade cosmológica como um conjunto de forças conflitantes e interligadas. Na cosmovisão nietzschiana – uma “concepção energética” que se opõe ao materialismo atomístico –, não há vazio, nem átomo, nem matéria divisível em partes últimas.¹⁷⁴ O espaço vazio, os átomos e a substancialidade do espaço e da matéria seriam produtos teóricos artificiais.¹⁷⁵ O que haveria seria apenas um eterno jogo de forças interligadas e eternamente conflituosas: “o espaço só surgiu com a suposição do espaço vazio. Este não existe. Tudo é força. [...] Não podemos imaginar nada mais como material”.¹⁷⁶ Assim, com a *teoria das forças*, o

¹⁷⁴ O caráter energético da cosmologia nietzschiana foi essencial para interpretação de Muller Lauter. Vejamos como esse comentador descreve o cosmo pensado por Nietzsche: “O múltiplo dos *quanta* de poder não há, pois, que ser entendido como pluralidade de dados-últimos quantitativamente irreduzíveis, não como pluralidade de ‘mônadas’ indivisíveis”. MULLER-LAUTER, Wolfgang. *A doutrina da vontade de poder em Nietzsche*. São Paulo: Anablume, 1997. p. 77.

¹⁷⁵ Sobre isso, Zuboff assinala: No cosmo nietzschiano “não há espaço vazio e átomos – esses são produtos da linguagem, teorias e percepção”. ZUBOFF, Arnold. Nietzsche and eternal recurrence. In: SOLOMON, Robert C. *Nietzsche, a collection of critical essays*. Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1980, p.348, Trad. nossa.

¹⁷⁶ NIETZSCHE, Friedrich. *Fragmento póstumo*. Na Edição Colli e Montinari é o fragmento: 1[3] (julho – agosto de 1882).

Universo passa a ser compreendido como uma pluralidade de forças interdependentes entre si. Cada força é entendida como um exercer sobre outras forças, não podendo ser concebida separadamente. Elas não possuem substancialidade fixa e sempre tem um caráter dinâmico. “A força só existe no plural: não é em si, mas na relação com outras; não é algo, mas um agir sobre”.¹⁷⁷ As forças não podem ser confundidas com átomos ou mônadas nem muito menos ser concebidas como qualidades eternas e imutáveis.¹⁷⁸ Cada força vem a ser, e perece no combate com outras forças. Para “existir”, cada força necessita de sua oponente para efetivar-se.¹⁷⁹ Cada força só “é” enquanto é um movimento de luta e oposição a suas oponentes.¹⁸⁰

Promovendo um diálogo entre esse posicionamento energético-conflituoso e a termodinâmica,¹⁸¹ Nietzsche afirma que “a tese da conservação de energia exige o eterno retorno”.¹⁸² Como já foi dito anteriormente, o número de forças é limitado e, por essa razão, a quantidade de combinações também seria limitada. Esse caráter finito das configurações das forças está diretamente relacionado com a “eterna recorrência do mesmo”, pois, como dissemos, Nietzsche assevera que combinadas num tempo eterno, essas configurações exigiriam o eterno retorno. Acompanhemos este outro trecho póstumo que apresenta a íntima ligação entre o *eterno retorno* e a *teoria das forças*:

A medida da força total é determinada, não é nada de “infinito”; guardemo-nos de tais desvios do conceito! Conseqüentemente, o número das situações alterações, combinações e desenvolvimentos

¹⁷⁷ MARTON, Scarlett. *O eterno retorno do mesmo: tese cosmológica ou Imperativo Ético?*. op.cit. p.97.

¹⁷⁸ Neste ponto discordamos do comentador Michael Tanner, que enxergou um atomismo na cosmologia nietzschiana: “[...] ele tenta dar provas dele (do eterno retorno) como uma teoria geral, baseada no fato de que, se o número de átomos no universo é finito, eles devem atingir uma configuração em que estiveram antes, e isto inevitavelmente, resultará na repetição da história do universo”. (TANNER, Michael. *Nietzsche*. Trad: Luiz Paulo Rouanet. São Paulo: Lojola, 2004. p. 80 e 81).

¹⁷⁹ “O ser da força é o plural; seria propriamente absurdo pensar a força no singular. [...] o atomismo seria uma máscara para o dinamismo nascente”. (DELEUZE, Gilles. *Nietzsche e a Filosofia*. Porto: Rés-editora, 2001.p.13).

¹⁸⁰ É interessante observar, mais uma vez, o quanto essa concepção está ligada com a interpretação nietzschiana acerca da filosofia de Heráclito. Como pudemos acompanhar, essa ideia está intimamente relacionada ao que chamamos de “uno-múltiplo no âmbito particular dos contrários”, conceito que tratamos no primeiro tópico do presente capítulo.

¹⁸¹ A “tese” de Nietzsche afirmaria a primeira lei da termodinâmica e negaria a segunda. Sobre a relação entre o eterno retorno e a termodinâmica ver: DANTO, Arthur. *Nietzsche as philosopher*. New York: Columbia University press, 1980, p. 208-210. Ver também: MARTON, Scarlett. *O eterno retorno do mesmo: tese cosmológica ou Imperativo Ético?*, op. cit. p.99. Ver, ainda: ZUBOFF, Arnold. Nietzsche and eternal recurrence. In: SOLOMON, Robert C. *Nietzsche, a collection of critical essays*. Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1980, p.353-356. E, ainda: SOLL, Ivan. Reflexions on recurrence: a re-examination of nietzsche’s doctrine, die Ewige Wiederkehr des gleichen. In: SOLOMON, Robert C. *Nietzsche, a collection of critical essays*. Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1980, p.330.

¹⁸² NIETZSCHE, Friedrich. *Fragmento póstumo*. Na edição Colli e Montinari é a fragmento: 5 [54]. (Verão de 1886 – outono de 1887).

dessa força é, de certo descomunalmente grande e praticamente “imensurável”, mas, em todo caso, também determinado e não infinito. O tempo sim, em que o todo exerce sua força, é infinito, isto é, a força é eternamente igual e eternamente ativa: - até este instante já transcorreu uma infinidade, isto é, é necessário que todos os desenvolvimentos possíveis já tenham estado aí.¹⁸³

Outra característica da teoria da forças é a total exclusão de um caráter teleológico no efetivar-se das forças, e isso está intimamente relacionado com a concepção de *vontade de potência*. Esse conceito nietzschiano tenta traduzir o caráter impulsivo e dominador das forças cósmicas, que se efetuam sem um *telos* determinado.¹⁸⁴ Em algumas passagens de sua obra, por exemplo, no *Assim Falava Zaratustra*, Nietzsche identifica totalmente *vontade de potência* à vida, mas em outros escritos o conceito é ampliado também ao inorgânico, e a vida se apresenta como caso particular da vontade de potência. No caso da teoria das forças assume-se a segunda possibilidade, pois a vontade de potência é compreendida como o caráter impulsivo da totalidade cósmica. A partir da vontade de potência, as forças são entendidas como um efetivar-se não finalístico.¹⁸⁵ Não há uma teleologia, as forças apenas se exercem por serem constituídas intrinsecamente como vontade de potência.¹⁸⁶ Não existiria um objetivo para a luta, mas apenas o puro lutar, que não prevê um fim ou uma trégua. Vejamos a explicação de Scarlett Marton, que já trabalhou o tema exaustivamente:

O caráter essencialmente dinâmico da força impede que ela não se exerça; seu querer-vir-a-ser-mais-forte impede que cesse o combate. A vontade de potência, impulso de apropriar e dominar, leva a força a querer prevalecer na relação com as demais; atuando em todas elas, desencadeia uma luta geral e permanente. Em suma

¹⁸³ NIETZSCHE, Friedrich. *Obras incompletas*. op.cit. p. 387.

¹⁸⁴ É bom ressaltar que Gilles Deleuze identifica dois modos de ser diversos para as forças. O comentador assinala as forças de qualidade ativa e as forças de qualidade reativa. “Num corpo, as forças superiores ou dominantes são ditas ativas, as forças inferiores ou dominadas são ditas reativas. O ativo e o reativo são precisamente as qualidades originais, que exprimem a relação da força com a força”. (DELEUZE, Gilles. *Nietzsche e a Filosofia*. Porto: Rés-editora, 2001. p. 63) No momento, não entraremos em comentários sobre essa interpretação de Deleuze. Isto será realizado no terceiro capítulo, no subtópico: *O eterno retorno do diferente?*.

¹⁸⁵ Ver: “Agindo sobre outras e resistindo a outras mais, ela tende a exercer-se o quanto pode, quer estender-se até o limite, manifestando um querer-vir-a-ser mais forte, irradiando uma *vontade de potência*.” MARTON, Scarlett. *O eterno retorno do mesmo: tese cosmológica ou Imperativo Ético?*, op. cit. p.97.

¹⁸⁶ Obviamente, que o conceito de *Vontade de Potência* aparece aqui como uma espécie de fundamento metafísico. Uma essência última, que permeia a mundo. Poderíamos dizer, assim, que Nietzsche seria metafísico no sentido heideggeriano? Trataremos sobre este tema, no último capítulo da nossa dissertação.

se o mundo tivesse algum objetivo, já o teria atingido; se tivesse alguma finalidade, já teria realizado.¹⁸⁷

Depois de realizada a exposição sobre a teoria das forças, passemos então a tratar, mais especificamente, sobre o assunto já assinalado acima: a falta de finalismo no eterno retorno. Esse tema nos levará também à outra característica da doutrina da eterna recorrência de todas as coisas: o conceito de “necessidade” na cosmologia nietzschiana.

1.3.3 O caráter “não teleológico” e a “necessidade” no eterno retorno cosmológico

Se por um lado no eterno retorno não existe um início para o vir-a-ser, por outro também não há um alvo a atingir. O Universo se repetiria infinitamente, guiado pela inocência da *grande criança de Heráclito*, que joga dados por toda eternidade. Não há nenhuma espécie de finalismo para o movimento cósmico, sendo excluídas da doutrina tanto a ideia de criação divina, quanto a fé em um final dos tempos redentor. As transformações cosmológicas não teriam um propósito, sendo regidas pela “irracionalidade da natureza”. O que dirige o vir-a-ser não seria uma inteligência transcendente, mas o embate das próprias forças em eterna luta. Além disso, não há aqui também a concepção de uma inteligência divina imanente e harmonizante, como no caso dos estoicos. A harmonia nasce da tensão dos contrários, não de uma intencionalidade superior.¹⁸⁸ O “circulo cósmico” se repetiria infinitamente sem propósito. O texto póstumo, abaixo, serve como uma melhor exposição:

Guardemo-nos de atribuir a esse curso circular qualquer tendência, qualquer alvo: ou de avaliá-lo segundo nossas necessidades, com enfado, estúpido e assim por diante. Certamente aparece nele o mais alto grau de irrazão, do mesmo modo que o contrário: mas ele não se mede por isso, racionalidade e irracionalidade não são predicados para o todo. – Guardemo-nos de pensar a lei desse círculo como algo que veio a ser, segundo a falsa analogia dos movimentos circulares no interior do anel. Não houve primeiro um caos e depois gradativamente um movimento mais harmonioso e em fim um firme movimento circular de todas as forças: em vez disso, tudo é eterno, nada veio a ser: se houve um caos das forças, também o caos era eterno e retorna em cada anel. O curso circular não é nada que veio a ser [...].¹⁸⁹

¹⁸⁷ MARTON, Scarlett. *O eterno retorno do mesmo: tese cosmológica ou Imperativo Ético?*. op. cit. p.98.

¹⁸⁸ Obviamente vemos aqui, mais uma vez, a influência da interpretação nietzschiana acerca de Heráclito.

¹⁸⁹ NIETZSCHE, Friedrich. *Obras incompletas*. Trad: Rubens Rodrigues Torres Filho. São Paulo: Coleção Os Pensadores, Abril Cultural, 1983. p.389.

Obviamente, já se pode notar, nessa compreensão cosmológica, uma clara tentativa de se opor à cosmovisão linear e teleológica do cristianismo. No eterno retorno “não há qualquer fim na natureza, não há espírito, exceto aqueles dos homens e dos seres semelhantes ao homem, não há milagres ou qualquer providência, não há criador, não há legislador, não há culpa, não há punição”.¹⁹⁰ Nesse sentido, se aceitarmos a doutrina do eterno retorno, como uma concepção cosmológica, teremos que rejeitar qualquer interpretação redentora da história.¹⁹¹ Apesar de já assinalarmos essa característica de confrontação com a tradição cristã, não vamos nos ater, por enquanto, nessa comparação. Por enquanto, continuemos a detalhar a cosmologia nietzschiana.

A partir da exposição das “premissas cosmológicas” do eterno retorno – finitude do número de forças e tempo eterno – poderíamos, no entanto, perguntar o seguinte: o que garante que o vir-a-ser não chegaria a um estágio final de equilíbrio estático? Como resposta, Nietzsche argumentaria que, se fosse possível alcançar um estado de equilíbrio, o universo já o teria alcançado. Isso porque o vir-a-ser cósmico já dispôs de toda a eternidade para atingir esse equilíbrio e não o atingiu – isso, obviamente, se supormos o tempo eterno proposto por Nietzsche. Por outro lado, se o cosmo estivesse, agora, num estado final de equilíbrio, então não haveria mais mudança cósmica – entretanto, o que observamos no mundo é apenas a mudança e não um equilíbrio estático. Em suma: 1) se fosse o destino do cosmo atingir esse estado final de equilíbrio, ele já teria sido atingido e 2) se esse estado de equilíbrio fosse o estado cósmico atual, não presenciaríamos a transformação cósmica. Assim, a conclusão de Nietzsche é que o mundo é um eterno fluir e refluir que não almeja um alvo último.¹⁹² Partindo dessa “constatação”, o filósofo alemão defende que a única possibilidade de se pensar um estado final para o cosmo seria supor uma intencionalidade governando a transformação cósmica. No entanto – como já observamos na apropriação nietzschiana à filosofia de Heráclito –, Nietzsche nega a qualquer possibilidade de uma intencionalidade cosmológica. Acompanhemos o texto que esclarece essa perspectiva do filósofo:

¹⁹⁰ NIETZSCHE, Friedrich. *Fragmento póstumo*. Na “Edição Colli e Montinari” é o fragmento: 4 [55].

¹⁹¹ Essa incompatibilidade entre as perspectivas históricas do eterno retorno e do cristianismo é bem assinalada por Arthur Danto no seu artigo: DANTO, Arthur, The eternal recurrence. In: SOLOMON, Robert C. *Nietzssche, a collection of critical essays*. Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1980, p.320.

¹⁹² Vejamos como também explica o comentador Arthur Danto: “se, houvesse um estado final, ele já teria sido alcançado. Se ele tivesse sido alcançado, não poderia haver mudança. No entanto, há mudança, e então esse tal estado final não foi alcançado, e nunca será”. DANTO, Arthur. *Nietzsche as philosopher*. New York: Columbia University press, 1980, p.201, Trad. nossa. Na mesma direção vai Zuboff. Ver: ZUBOFF, Arnold. Nietzsche and eternal recurrence. In: SOLOMON, Robert C. *Nietzssche, a collection of critical essays*. Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1980, p. 349-350 e 356.

Se o mundo tivesse um alvo, teria de estar alcançado. Se houvesse para ele um estado terminal não intencional, teria igualmente de estar alcançado. Se fosse em geral apto a um preservar, tornar-se rígido, apto a um “ser”, se em todo o seu vir-a-ser tivesse apenas um único instante de aptidão ao “ser”, mais uma vez, há muito teria terminado todo o vir-a-ser, e portanto também todo pensar, todo “espírito”. [...] O velho hábito, porém, de pensar alvos em todo acontecer e um deus criador e dirigente no mundo é tão poderoso que o próprio pensador tem dificuldade para não pensar a ausência de alvo no mundo, mais uma vez com intenção. Nessa ideia – de que, portanto, o mundo se afasta intencionalmente de um fim e até mesmo sabe evitar artificialmente o entrar em um curso circular – tem de cair todos aqueles que gostariam de impor ao mundo, por decreto, a faculdade da eterna novidade, isto é, de impor a uma força finita, determinada, de grandeza inalteravelmente igual, tal como é o mundo, a miraculosa aptidão à infinita nova configuração de suas formas e situações.¹⁹³

O tempo eterno, a finitude, o dinamismo e o caráter não finalístico das forças bastariam para garantir a eterna recorrência do mesmo. Ao pensar essas forças como um “exercer sem propósito”, Nietzsche afasta a possibilidade da renovação de configurações cósmicas. “A renovação eterna do devir pressupõe que a própria força aumente espontaneamente, que ela não tenha somente intenção, mas também os meios de se resguardar da repetição”.¹⁹⁴ Só uma intenção finalística das forças poderia criar novos arranjos do Universo, pois só isso impediria “uma recaída numa antiga forma”.¹⁹⁵ As forças teriam que possuir “os meios de controlar a cada momento cada um dos seus próprios movimentos para”,¹⁹⁶ só assim, poderem evitar a repetição de casos idênticos.

Ao negar qualquer tipo de teleologia cósmica, Nietzsche também recusa a ideia de progresso, seja ela referente ao movimento da natureza ou da história humana.¹⁹⁷ “O

¹⁹³ NIETZSCHE, Friedrich. *Obras incompletas*. op.cit. p.395.

¹⁹⁴ NIETZSCHE, Friedrich. *Fragmento póstumo*. Na “Edição Colli e Montinari” é o fragmento: 11[292]

¹⁹⁵ Ibidem p. 262. Na “Edição Colli e Montinari” é o fragmento: 11[292]

¹⁹⁶ Ibidem p. 262. Na “Edição Colli e Montinari” é o fragmento: 11[292]

¹⁹⁷ Ivan Soll, no entanto, defende que é possível enxergar um determinado tipo de concepção de progresso na doutrina do eterno retorno. Esse progresso diria respeito às modificações dentro de cada ciclo. Cada ciclo repetido exibiria, nele mesmo, um desenrolar progressivo. Assim, a ideia de progresso poderia ser pensada, apenas, no interior de cada ciclo, pois o vir-a-ser dentro de cada ciclo *progrediria* em direção ao término deste. SOLL, Ivan. Reflexions on recurrence: a re-examination of nietzsche’s doctrine, die Ewige Wiederkehr des gleichen. In: SOLOMON, Robert C. *Nietzsche, a collection of critical essays*. Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1980, p.335-338. No entanto, achamos problemático esse ponto de vista de Soll. Isso porque, pensar um final para cada ciclo já seria um procedimento antropológico. Seria uma significação humana para um desenrolar cósmico que não possui, nele mesmo, final, início ou meio. Falar em ciclos com finais e inícios só é possível através de um “corte” humano. No mesmo sentido, pensar em pontos centrais para o transcorrer do vir-a-ser é não compreender que o cosmo não tem “meio” temporal. Lembremos das palavras dos animais de Zaratustra, no *Convalescente*: “O meio está

tempo ‘progride’ – gostaríamos de acreditar que tudo o que está no tempo também ‘progride’, ‘vai adiante’... que a evolução é uma marcha para frente... esta é uma aparência enganadora [...] O século XIX não representa um progresso em relação ao XVIII”.¹⁹⁸ O filósofo chega ainda a propor, ironicamente, que a humanidade estaria realizando uma espécie de “retorno ao macaco”. Essa provocação aparece em um trecho de *Humano demasiado humano*, quando Nietzsche defende que a passagem da cultura romana para o cristianismo seria uma espécie de involução. Vejamos o texto:

[...] com o fim da cultura romana e sua mais importante causa, a expansão do cristianismo, prevaleceu no Império Romano um enfeamento geral do ser humano, com o fim eventual de toda a cultura terrena poderia haver um enfeamento ainda maior e, afinal, uma animalização do ser humano, a ponto de tornar-se simesco.¹⁹⁹

Deixemos, porém, um pouco de lado essas observações acerca das apreciações nietzschianas sobre a história e voltemos à cosmologia, tema de nosso capítulo. Como dissemos, a concepção do eterno retorno pretende representar o universo como um fluxo de forças que configuram o cosmo, sem uma finalidade prevista. Enxergar teleologia no “fluxo” caracterizaria uma atitude antropomórfica²⁰⁰, pois o mundo da finalidade seria “na sua totalidade um fragmento do mundo irracional da ausência de finalidade”.²⁰¹ Vislumbrar um finalismo nas configurações do universo só seria possível a partir da simbolização humana e através de um “corte” imaginário na totalidade cósmica. Pensar uma causa final no vir-a-ser seria, para Nietzsche, puro antropomorfismo.

Podemos dizer, ainda, que a “causa final” não é a única a ser negada pelo filósofo, pois com sua representação circular do cosmo ele também exclui a possibilidade de se conceber a relação “causa e efeito”²⁰² como sendo uma lei absoluta

em toda parte. Curvo é o caminho da eternidade”. NIETZSCHE, Friedrich. *Assim Falou Zaratustra*. Trad. Mário da Silva. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1995. p. 224.

¹⁹⁸ Ibidem p. 262. Na “Edição Colli e Montinari” é o fragmento: 15 [8]

¹⁹⁹ NIETZSCHE, Friedrich. *Humano demasiado humano*. Trad. Paulo César de Sousa. São Paulo: Companhia das Letras (companhia de bolso), 2005.p.156.

²⁰⁰ O leitor de Heidegger poderia se perguntar: pensar um mundo sem finalidade, também não seria um antropomorfismo? Já que qualquer representação de mundo estaria enraizada na própria estrutura ontológica do *Dasein*, mais especificamente no existencial, ser-no-mundo. Trataremos sobre esse assunto no tópico, 2.5. UMA PROBLEMATIZAÇÃO A PARTIR DA INTERPRETAÇÃO DE HEIDEGGER.

²⁰¹ NIETZSCHE, Friedrich. *Fragmento póstumo*. Na “Edição Colli e Montinari” é o fragmento: 10 [B 37].

²⁰² É necessário ressaltar que a tentativa de negação da causalidade é um intento que vem sendo realizado desde a filosofia moderna. Na filosofia de Descartes, a realidade material era reduzida unicamente a uma “quantidade intrinsecamente imutável e a puro movimento local, a causalidade como influxo ativo torna-se inteligível: segundo os princípios da filosofia cartesiana, se a causalidade fosse algo de real, deveria

da natureza.²⁰³ A seção 112, de *A Gaia Ciência*, apesar de não se referir diretamente à doutrina do eterno retorno, expõe a crítica nietzschiana sobre a concepção de “causa e efeito”. No trecho, o filósofo afirma que a “representação” da causalidade seria um artifício incapaz de abarcar a totalidade do fluxo cósmico. A dualidade “causa e efeito” seriam frutos imaginários de recortes efetuados no todo cosmológico, ou seja, engenhos antropomórficos que diriam respeito às “partes isoladas” do vir-a-ser circular. Acompanhemos trechos da seção:

Causa e efeito: essa dualidade não existe provavelmente jamais – na verdade, temos diante de nós um *Continuum*, do qual isolamos algumas partes; assim como percebemos um movimento apenas como pontos isolados, isto é, não o vemos propriamente, mas o inferimos. A forma súbita com que muitos efeitos se destacam nos confunde; mas é uma subtaneidade que existe apenas para nós. Neste segundo de subtaneidade, há um número infundável de processos que nos escapam. Um intelecto que visse causa e efeito como *continuum*, e não à nossa maneira, como arbitrário esfalecimento e divisão, que enxergasse o fluxo do acontecer – rejeitaria a noção de causa e efeito, e negaria qualquer condicionalidade.²⁰⁴

Se por um lado Nietzsche nega a concepção tradicional e dualista de “causa e efeito”, o filósofo, porém, não descarta a ideia de uma “necessidade” cosmológica.²⁰⁵ É preciso assinalar, entretanto, que em alguns trechos Nietzsche ainda utiliza o termo “causas”. Nessas passagens, no entanto, o termo não pode mais ser entendido na acepção tradicional – em que uma causa anterior determina um efeito posterior.

ser uma substância que passaria inalterada de uma coisa para outra”. (SELVAGGI, Filippo. *Filosofia do mundo*. São Paulo: Loyola, 1988. p. 307). Já no empirismo do século XVIII, temos o caso clássico de Hume, que reduz a causalidade a uma crença derivada do hábito. Como se sabe, Kant parte dessa “ideia” de Hume, e afirma que o conceito de causa, na verdade, não seria um hábito derivado da experiência, mas sim uma categoria a priori do entendimento. Com isto, Kant reduz a causalidade ao campo dos fenômenos.

²⁰³ Já que usamos o termo aristotélico, “causa final”, vale a pena ressaltar que, ao utilizarmos a expressão “causa e efeito” estamos mais próximos da noção de “causa eficiente”. Não é nosso objetivo, no entanto, entrar num diálogo com a filosofia de Aristóteles.

²⁰⁴ NIETZSCHE, Friedrich. *Gaia Ciência*. op.cit. p. 140.

²⁰⁵ Ver: NABAIS, Nuno. *Metafísica do Trágico*. Lisboa: Relógio d'Água. 1997. p. 121. “[...] quando pensa o modo de ser do Mundo, a condição de cada acontecimento natural, quando descreve as estruturas da temporalidade, ou quando procura as figuras cosmológicas adequadas a uma visão da existência como inocência, como superação de todos os valores, Nietzsche repete as principais intuições das metafísicas necessitaristas. Aí descobre-se uma outra dimensão da sua obra. Nietzsche revela-se um verdadeiro poeta do necessário, daquilo que não pode ser senão do modo que é.” É bem verdade, que em algumas passagens, Nietzsche nega também a “necessidade”. Um exemplo disso é a seção 21, de *Para além do bem e mal*. “No em-si não existem laços causais, necessidade, ‘não liberdade psicológica’ [...]” (NIETZSCHE, Friedrich. *Além do Bem e do Mal*. op.cit. p.26) Por outro lado, na construção de sua doutrina do eterno retorno, no âmbito cosmológico, o conceito de “necessidade” é essencial. Ressaltando que esta necessidade é fruto do embate das forças e nunca uma lei racional predeterminada.

Lembremos que o eterno retorno nos apresenta uma noção circular de tempo na qual não se pode compreender algo como anterior ou posterior. Não há um início dos tempos nem um final escatológico²⁰⁶ e, por isso, não há lugar para a concepção “causa e efeito” – sem uma linearidade temporal, essas “categorias” perderiam o sentido. Nesse sentido, o termo “causas” quando está referido à doutrina do eterno retorno sempre diz respeito à necessidade de interligação entre as forças cósmicas.²⁰⁷ Cada mudança interfere necessariamente no todo. Vejamos o fragmento a seguir:

Supondo-se que o mundo dispusesse de um quantum de força, é evidente que todo deslocamento do poder para qualquer local condicionaria todo o sistema, e, portanto, junto á causalidade de uma coisa, por trás da outra haveria uma dependência de uma coisa, junto à outra e com a outra²⁰⁸.

Cada concentração “singular” de forças atuaria na configuração total do *continuum energético*. Nessa concepção de mundo, “tudo estaria ligado a tudo” e cada “acontecimento” agiria na totalidade cósmica dos “acontecimentos”. Lembremos da interpretação nietzschiana acerca da cosmologia heraclítica: como vimos, a partir dessa interpretação, o filósofo alemão concebe a unidade cósmica total como sendo formada pela plena interligação dos contrários e, nesse sentido, cada contrário é entendido como parte necessária na composição do todo o cósmico. Daí, qualquer modificação de um contrário representaria uma modificação na totalidade. Por essa razão, esse jogo de “necessidades interligadas” não poderia ser bem traduzido através do simbolismo as “causa e efeito”, pois o número de “causas” atuantes em cada ponto identificar-se-ia com a “quantidade” total de forças do universo. Dessa forma, apesar de rechaçar a noção tradicional de causalidade, Nietzsche propõe uma cosmologia em que a ideia de “necessidade” continua essencial. A seção 109, da *Gaia Ciência*, nos revela traços do que seria esta concepção nietzschiana de necessidade. O texto apresenta, também, negações de algumas tradicionais representações cosmológicas, como o materialismo, o panteísmo, o eleatismo e o mecanicismo. Podemos ainda, inclusive, encontrar no escrito

²⁰⁶ Ver: DANTO, Arthur. *Nietzsche as philosopher*. New York: Columbia University press, 1980, p. 202. Trad nossa: “Não há início, end ou meio para a história do mundo: há apenas o monótono e eterno retorno do mesmo episódio”.

²⁰⁷ Não achamos apropriado usar o *princípio da razão suficiente* para explicar o caráter cosmológico do eterno retorno. Nesse sentido, aqui, estamos afastados da interpretação de Danto. Ver: DANTO, Arthur. The eternal recurrence. In: SOLOMON, Robert C. *Nietzsche, a collection of critical essays*. Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1980, 320.

²⁰⁸ NIETZSCHE, Friedrich. *Fragmento póstumo*. Na “Edição Colli e Montinari” é o fragmento: 2 [143].

uma possível alusão à doutrina do eterno retorno²⁰⁹. Acompanhemos alguns trechos por nós selecionados:

Guardemo-nos de pensar que o mundo é um ser vivo. Para onde iria ele expandir-se? De que se alimentaria? Como poderia crescer e multiplicar-se? [...] Guardemo-nos de crer também que o universo é uma máquina: certamente não foi construído com um objetivo, e usando a palavra “máquina” lhe conferimos demasiada honra. [...] O caráter geral do mundo, no entanto, é caos por toda eternidade, não no sentido de ausência de **necessidade**, mas de ausência de ordem, divisão, forma, beleza, sabedoria e como quer que se chamem nossos antropomorfismos estéticos. Julgados a partir de nossa razão, os lances infelizes são a regra geral, as execuções não são o objetivo secreto e todo aparelho repete sempre a sua toada, que não pode ser chamada de melodia. [...] Guardemo-nos de atribuir-lhe insensibilidade e falta de razão, ou o oposto disso; ele não é perfeito nem belo, nem nobre, e não quer tornar-se nada disso, ele absolutamente não procura imitar o homem! Ele não é absolutamente tocado por nenhum de nossos juízos estéticos e morais! [...] Guardemo-nos de dizer que há leis na natureza. Há apenas **necessidades**: não há ninguém que comande, ninguém que obedeça, ninguém que transgrida! Quando vocês souberem que não há propósitos, saberão também que não há acaso: pois apenas em relação a um mundo de propósitos tem sentido a palavra “acaso”. [...] Guardemo-nos de pensar que o mundo cria eternamente o novo. Não há substâncias que duram eternidade; a matéria é um erro tal como o deus dos eleatas.²¹⁰

Essa longa passagem, além de reiterar pontos anteriormente já discutidos sobre a cosmologia de Nietzsche²¹¹, traz também diferenciações essenciais entre alguns termos apropriados pela filosofia nietzschiana. Primeiramente, o filósofo não descarta do “caos” a “necessidade”, mas afasta daquele noções como: ordem, beleza, forma e sabedoria. Podemos concluir, com isso, que as transformações da totalidade cósmica se dariam a partir de uma “necessidade”, inalcançável pelas simbologias antropomórficas acima enumeradas²¹². Dessa forma, Nietzsche pretende dar ao vir-a-ser um caráter “trágico-fatalista”, porém, obviamente, excluindo dessa tragicidade a vontade divina. Diferente da tragédia tradicional, esse *fatum* não seria fruto dos desígnios dos deuses,

²⁰⁹ No texto, como veremos, há uma passagem que Nietzsche afirma: “Guardemo-nos de pensar que o mundo cria eternamente o novo”.

²¹⁰ NIETZSCHE, Friedrich. *Gaia Ciência*. op.cit. p.135 e 136. (grifo nosso)

²¹¹ Podemos observar no trecho algumas características, já assinaladas, da cosmovisão nietzschiana: a ausência de finalismos no vir-a-ser, a ausência de uma moral imanente ao cosmo e a crítica à “antropomorfização” racional da natureza.

²¹² Parece claro, que é possível fazer uma aproximação entre essas concepções nietzschianas e a teoria do caos, mas não é nosso intuito realizar esta relação, em nosso trabalho.

mas do simples “desenrolar” inocente do vir-a-ser.²¹³ Haveria um destino a ser cumprido pela necessidade intrínseca da natureza, e este *fatum* escaparia do conhecimento humano.

Em resumo, o mundo seria um eterno fluxo de forças que se movimenta sem finalidade e regido por uma necessidade imanente a interligações de todas as forças. Tal necessidade estaria além da representação de causa e efeito, já que esta simbologia nunca abarcaria o *continuum* circular do vir-a-ser. Causa e efeito só poderiam ser pensados em uma representação de tempo não circular. Não há início do vir-a-ser, não há “causa primeira”, não há objetivo a atingir, não há propósitos. “O caos do todo como exclusão de toda atividade finalista não está em contradição com o pensamento do curso circular: este último é justamente uma necessidade irracional, sem qualquer consideração formal, ética (ou) estética [...]”.²¹⁴

1.3.4 O encadeamento dos “instantes” no eterno retorno (âmbito cosmológico)

Como vimos, a representação cosmológica do eterno retorno nos apresenta uma necessária interligação entre todas as configurações cósmicas possíveis. Cada momento do “desenrolar” do vir-a-ser interfere necessariamente em todas as composições do Universo. É justamente neste ponto que nos salta à vista a importância do “instante” na doutrina do eterno retorno. Ora, se pensarmos a partir da simbologia do tempo cíclico, oferecida pela doutrina, haveremos de convir que não existiria nem instante inicial, nem final para o vir-a-ser. Dessa forma, não poderíamos conceber que determinado instante é anterior ou posterior aos outros²¹⁵ e, sendo assim, também não poderíamos dizer que um instante é “causa” do outro.

Como acompanhamos no subtópico anterior, a noção tradicional de causa e efeito, na cosmologia de Nietzsche, dá lugar a uma rígida ideia de necessidade. Cada

²¹³ Sobre a relação “eterno retorno e tragédia”, trataremos mais á frente, no capítulo II.

²¹⁴ NIETZSCHE, Friedrich. *Obras incompletas*. op.cit. p. 389.

²¹⁵ Obviamente, a partir desta afirmação fica difícil falar ainda, de forma absoluta, nas instâncias do tempo – passado, presente e futuro – mas continuaremos usando os termos por causa das limitações da própria linguagem. Quanto a esta quebra das instâncias do tempo, pelo pensamento do eterno retorno, a Professora Martha Perrusi explica: “Aos poucos, porém, (o eterno retorno) avança para a supressão desse tempo linear, de um lado porque a direção temporal é suprimida, de outro, porque também a diferença intratemporal é suprimida. Enquanto que, no tempo vulgar, o tempo se dirige para o futuro, no tempo do eterno retorno não há mais essa direção, justamente por causa da supressão da diferença intratemporal. (PERRUSI, Martha. *Passagens nietzschianas sobre o tempo e o eterno retorno sob uma perspectiva heideggeriana. Ágora Filosófica. Revista do departamento de Filosofia da Unicap*. n. 2, jul/dez 2005. Recife: Fasa, 2005. p. 179).

instante, ao invés de ser pensado como um “átomo temporal” determinado a partir do encadeamento “causa e efeito”, teria, agora, de ser entendido como um elemento necessário à eternidade temporal como um todo. Expliquemos: numa representação linear de tempo um instante passado determina o instante presente e, por sua vez, um instante presente determina apenas o futuro, por outro lado na visão circular do eterno retorno, o instante presente determina tanto o passado quanto o futuro. Melhor dizendo, qualquer instante determinaria toda a eternidade, pois o presente repercutiria eternamente no passado e no futuro, assim como o passado e o futuro “construiriam” o presente. “O que era, o que será e o que é – tudo isto não está tão irredutivelmente separado; o tempo, na medida em que é encarado como eterno retorno, possui um caráter flutuante, leve dançante: o que há de ser já foi, e o passado é simultaneamente também o futuro”.²¹⁶

No eterno retorno, todos os instantes estariam interligados, sendo impossível pensar o instante presente sem considerar a necessidade dos instantes “passados” e “futuros”. A configuração do cosmo, no instante presente, dependeria de todas as configurações “anteriores” e “posteriores”, pois o tempo seria um círculo. Da mesma forma, todas essas composições do universo, sejam passadas ou futuras, necessitariam da configuração do instante presente. Isso porque, no eterno retorno, cada “arranjo” momentâneo do cosmo determinaria toda uma cadeia circular de outras combinações que, ao mesmo tempo, traria necessariamente cada “arranjo” de volta. Ou seja, o instante da configuração presente também determinaria seu próprio retorno. Por exemplo: pensemos um modelo hipotético em que tivéssemos apenas três possibilidades²¹⁷ de configurações cósmicas consecutivas “A”, “B” e “C”. Admitindo um tempo eterno-circular e uma interligação necessária entre elas, teríamos que afirmar o seguinte: a configuração “A” engendra a configuração “B” que engendra a configuração “C”. Então, a configuração “C” volta a engendrar a “A”, pois estamos num círculo. E, nesse sentido, “A” é tão “causa” de “C” quanto “C” é “causa” de “A”. E mais, “A” é “causa” de si mesmo. Assim, o instante da configuração “A” “determinaria”

²¹⁶ FINK, Eugen. *A Filosofia de Nietzsche*. Lisboa: Presença, 1988. p.105.

²¹⁷ Soll realiza uma reflexão sobre a noção nietzschiana de ‘possibilidade’. Para o comentador, Nietzsche altera a noção tradicional de ‘possibilidade lógica’, pois ‘possibilidade’, na doutrina do eterno retorno, não seria algo que poderia ou não acontecer, mas sim o número de configurações cósmicas que, de fato, acontecem infinitamente dentro dos ciclos cósmicos. Ver: SOLL, Ivan. *Reflexions on recurrence: a re-examination of nietzsche’s doctrine, die Ewige Wiederkehr des gleichen*. In: SOLOMON, Robert C. *Nietzsche, a collection of critical essays*. Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1980, p. 330-331.

seu próprio retorno.²¹⁸ Numa nota póstuma, escrita em 1881, ano da inspiração do eterno retorno, Nietzsche expõe essa interligação entre os instantes, mostrando a necessidade da repetição de cada um deles. Observemos um trecho do escrito:

[...] até este instante já transcorreu uma infinidade, isto é, é necessário que todos os desenvolvimentos possíveis já tenham estado aí. Conseqüentemente, o desenvolvimento deste instante tem de ser uma repetição, e também o que o gerou e o que nasce dele, e assim por diante, para frente e para trás! Tudo esteve aí inúmeras vezes, na medida em que a situação global de todas as forças sempre retorna.²¹⁹

Na terceira parte do *Assim falava Zaratustra*, mais especificamente no capítulo, *Da visão do enigma*, Nietzsche apresenta, pela primeira vez, de forma explícita nessa obra, sua doutrina da eterna recorrência. É justamente nessa passagem que o filósofo dá maior destaque para a “questão do instante”, dentro da arquitetura do eterno retorno. Durante uma viagem de navio pelo mar, Zaratustra propõe aos tripulantes da navegação um enigma. Esse enigma, porém, é apresentado pelo relato de duas pequenas passagens: a “conversa com o anão” e “a visão de um pastor sufocado por uma cobra”.

Durante a “conversa com o anão”, Nietzsche, através de Zaratustra, expõe a relação entre o eterno retorno e o instante. Zaratustra apresenta ao anão um portal que é o ponto de encontro entre dois caminhos opostos, um que leva para frente e outro para trás. Além disso, mostra também que no alto do portal há a inscrição “instante”. Depois de expor a visão descrita, Zaratustra pergunta: “Mas quem seguisse por um deles (um dos caminhos) – e fosse sempre adiante e cada vez mais longe: pensas, anão, que esses caminhos iriam contradizer-se eternamente?”.²²⁰ O anão então responde, trazendo à tona uma clara alusão ao eterno retorno: “‘Tudo que é reto mente’, murmurou, desdenhoso, o anão. ‘Toda verdade é torta, o próprio tempo é um círculo’”.²²¹ Depois de escutar a resposta do anão, Zaratustra continua a interrogá-lo, pois acha sua solução ainda incompleta. Então, Zaratustra apresenta outras questões, que ressaltam o caráter necessário do instante na arquitetura da doutrina cíclica. Vejamos o trecho:

²¹⁸ Zuboff realizou uma série de problematizações a respeito do encadeamento necessário no eterno retorno. Chamando esse encadeamento de “determinismo nietzschiano”, o comentador levantou hipóteses de uma eterna repetição cósmica não encadeada. Ver: ZUBOFF, Arnold. *Nietzsche and eternal recurrence*. In: SOLOMON, Robert C. *Nietzsche, a collection of critical essays*. Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1980, p. 348-351.

²¹⁹ NIETZSCHE, Friedrich. *Obras incompletas*. op.cit. p.387.

²²⁰ NIETZSCHE, Friedrich. *Assim Falou Zaratustra*. op. cit. p. 166.

²²¹ Ibidem, p. 166.

Olha, continuei, este instante! Deste portal chamado instante, uma longa, eterna rua leva para trás: às nossas costas há uma eternidade. Tudo aquilo, das coisas, que pode caminhar, não deve já, uma vez, ter percorrido esta rua? Tudo aquilo, das coisas, que pode acontecer, não deve já, uma vez, ter acontecido, passado, transcorrido?

E se tudo já existiu: que achas tu, anão, deste instante? Também este portal não deve já – ter existido?

E não estão as coisas tão firmemente encadeadas, que este instante arrasta consigo todas as coisas vindouras? Portanto – também a si mesmo?

Porque aquilo, de todas as coisas, que pode caminhar, deverá ainda, uma vez percorrer – também esta longa rua que leva para a frente!

E essa lenta aranha que rasteja ao luar, e o próprio luar, e eu e tu no portal, cochichando um com o outro, cochichando de coisas eternas – não devemos, todos, já ter estado aqui?

E voltar a estar e percorrer essa outra rua que leva para frente, diante de nós, essa longa, temerosa rua – não devemos retomar eternamente?²²²

Se por um lado o anão compreende bem a representação cíclica do tempo, por outro sua compreensão é ainda insuficiente, pois não leva em consideração a necessidade do instante na configuração do cosmo. “O anão não diz algo errado, mas sim algo incompleto. [...] O eterno retorno não implicaria simplesmente o tempo circular”.²²³ O personagem, por não ter pensado demoradamente sobre o enigma, apresenta uma resposta simplista, afirmando somente a circularidade temporal. Para Zaratustra, porém, o enigma não se restringe apenas à representação cíclica de tempo, mas sim à eterna repetição encadeada de todos os instantes, ou seja, ao eterno retorno.²²⁴ Por essa razão, Zaratustra diz ao anão – “não simplifique as coisas tão de leve,”²²⁵ – passando, como vimos, a tentar induzi-lo a pensar a importância do “instante” na circularidade temporal do eterno retorno.²²⁶

²²² Ibidem. p. 166 e 167.

²²³ PERRUSI, Martha. Passagens nietzschianas sobre o tempo e o eterno retorno sob uma perspectiva heideggeriana. op. cit. p.182.

²²⁴ Não é correto pensar que a resposta do anão está equivocada por afirmar a circularidade do tempo, pois o anão não está errado nesse aspecto, mas sim, na incompletude de sua resposta. O eterno retorno é uma representação cíclica de tempo, mas não é só isto. Sobre esta questão, alertou-nos Roberto Machado: “Poderíamos pensar que, afirmando a circularidade do tempo, o anão estaria afirmando o eterno retorno. Não é essa, no entanto, a convicção do Zaratustra, embora isso não signifique necessariamente que, para ele, o tempo não seja circular”. MACHADO, Roberto. Zaratustra tragédia nietzschiana. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2001. p. 122.

²²⁵ NIETZSCHE, Friedrich. *Assim Falou Zaratustra*. op. cit. p. 166.

²²⁶ Heidegger foi um dos intérpretes que mais ressaltou a necessidade de se pensar o instante na doutrina do eterno retorno: “O eterno retorno do mesmo ainda não é pensado quando não passa da representação de que ‘tudo gira’. [...] A partir do ‘instante’ e em relação ao instante, toda a visão precisa ser pensada

A ideia do eterno retorno não se limita à concepção de um puro vir-a-ser circular em que não há um início nem final dos tempos. A cosmovisão não é apenas uma simbologia de um tempo eterno e circular, mas significa também o retorno de todas as configurações cósmicas possíveis. Ou seja, o retorno de todos os instantes implicaria, também, no regresso de todas as coisas “pertencentes” a cada instante. Por essa razão, todas as coisas do mundo teriam o caráter de uma “eternidade-móvel” na qual tudo pereceria e retornaria eternamente.²²⁷ “[...] essa lenta aranha que rasteja ao luar, e o próprio luar, e eu e tu no portal [...] cochichando de coisas eternas – não devemos, todos, já ter estado aqui? E voltar a estar e percorrer essa outra rua que leva a frente. [...] não devemos retornar eternamente?”.²²⁸ Ora, pensar que cada “instante” retorna eternamente é dar ao “instante” um caráter que se aproxima, ao mesmo tempo, do “vir-a-ser de Heráclito” e do “ser de Parmênides”. Se cada instante está no vir-a-ser, ou seja, “vem a ser” e perece; por outro lado esse mesmo “instante” retornaria eternamente para ser a mesma unidade temporal que “foi e será” durante a infinitude dos tempos.

Ao representar o “instante perecível” como eterno, Nietzsche tenta quebrar uma dicotomia muito presente na história da metafísica, a saber, a oposição entre as “coisas sensíveis-perecíveis” e a “eternidade”. Como bem explica Heidegger, Nietzsche entende a “eternidade, não como um agora estático, nem tampouco como uma sequência de agoras que se desenrolam até o infinito, mas como um agora que rebate em si mesmo. [...] pensar o pensamento mais pesado da filosofia (o eterno retorno) significa pensar o ser como tempo”.²²⁹ Inclusive, é bom ressaltar que é a partir dessa perspectiva que Heidegger desenvolve uma de suas argumentações para tentar interpretar a doutrina do eterno retorno como estando dentro da tradição metafísica.²³⁰ Deixemos, porém, um pouco de lado esta especulação, já que trataremos sobre ela no final de nosso trabalho. Antes de terminar este subtópico, já é bom adiantar que o “instante,” dentro da doutrina do eterno retorno, não se restringe apenas ao âmbito cosmológico, pois como veremos

uma vez mais”. Ver: HEIDEGGER, Martin. *Nietzsche*. Trad. Marco Antônio Casanova. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2007. p.228.

²²⁷ Ver: DANTO, Arthur. *Nietzsche as philosopher*. New York: Columbia University press, 1980, p. 211.

²²⁸ NIETZSCHE, Friedrich. *Assim Falou Zaratustra*. op.cit. p.167.

²²⁹ HEIDEGGER, Martin. *Nietzsche*. Trad. Marco Antônio Casanova. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2007. p. 20.

²³⁰ Outra argumentação heideggeriana, que inclui o eterno retorno na história da metafísica, se daria da seguinte forma: A doutrina de Nietzsche seria um “enunciado sobre o ente em sua totalidade”, e não um questionamento sobre o sentido do ser. Desta forma, o eterno retorno seria mais uma etapa da maneira de pensar metafísica (no caso a última), pois teria dado continuidade ao esquecimento da “diferença ontológica”. Com a doutrina, Nietzsche teria identificado o “ser” com a totalidade do ente. Há ainda, também outras argumentações heideggerianas neste sentido, mas, sobre este assunto, trataremos mais demoradamente no tópico “Uma Crítica a partir da Interpretação de Heidegger”.

no capítulo II, ele é peça essencial para compreensão do caráter existencial do tema. Por enquanto, continuemos em nossas exposições cosmológicas, apresentando, no próximo tópico, enumeração dos assuntos tratados até agora.

1.3.5. O eterno retorno em seu âmbito cosmológico, descrito em itens

- a) Não há um mundo transcendente ao vir-a-ser.
- b) Não há uma intencionalidade racional e transcendente ao vir-a-ser. Não existe providência divina.
- c) É excluído qualquer tipo de teleologia do movimento do cosmo.
- d) O Universo é entendido como um eterno conflito de forças.
- e) Existe uma ligação e interdependência das forças. Elas são compreendidas como um “atuar dinâmico”. As forças não podem ser entendidas como substâncias eternas, átomos, mônadas, “determinações eternas” etc. Elas promovem o vir-a-ser e ao mesmo tempo estão expostas ao vir-a-ser.
- f) Com a total interligação entre as forças, conseqüentemente, não existiria o vazio dentro do vir-a-ser.
- g) Como não há intencionalidade no vir-a-ser, o movimento é regido pela própria luta das forças.
- h) O combate das forças é o “motor” do vir-a-ser. Não há uma causa primeira nem a concepção de criação divina. Também não há um fim dos tempos.
- i) O tempo no qual se desenrola o conflito das forças é eterno.
- j) O movimento do cosmo é cíclico. Existem infinitos ciclos de conflagração e reconstruções cósmicas. Nietzsche usa a expressão *grande ano do vir-a-ser*.
- k) O número das forças é finito.
- l) Conseqüentemente, o número de combinações que configuram o universo também é finito.
- m) O tempo eterno e a finita combinação das forças exigiriam o eterno retorno do mesmo.
- n) Não há a ideia de causa e efeito, pois não existe início nem fim no movimento circular do eterno retorno. Só é possível pensar em causa e efeito metaforicamente a partir de um “corte” realizado pelo “conhecer” humano.
- o) O que existe é uma rígida necessidade provocada pela luta das forças. Essa necessidade impõe uma mesma sequência de acontecimentos em cada ciclo cósmico.

- p) Cada instante é essencial para as configurações do eterno retorno.
- q) O instante retorna eternamente e é o ponto de referência para as representações intratemporais.

1.3.6. Cosmologia do eterno retorno x cosmologias dualistas

Sabemos que o projeto de transvaloração de todos os valores proposta por Nietzsche se caracteriza, de uma forma geral, em tentar transformar os valores vigentes no mundo ocidental. Valores estes que teriam suas raízes fincadas no cristianismo, judaísmo e platonismo. Para o filósofo, tais tradições possuiriam em comum a característica de serem perspectivas negadoras da vida e, com isto, teriam contribuído para a degradação da humanidade.²³¹ Seriam pontos de vista que, durante a história, afastaram a humanidade da exuberância da vida e do mundo terreno. (Não é nossa intenção, por enquanto, nos alongar na crítica dos valores e na transvaloração. Delas trataremos apenas de forma indireta no que for essencial para nosso tópico).

Se fizermos uma comparação entre o eterno retorno e as perspectivas cosmológicas, que Nietzsche denomina de perspectivas de escravos, notaremos uma forte oposição. Se na doutrina do eterno retorno só existe um mundo, o mundo do vir-a-ser, na concepção platônica são dois mundos:²³² um imperfeito e de sombras (o do vir-a-ser) e outro eterno, imutável e perfeito (o das ideias). No cristianismo, também criticado pelo Filósofo, a duplicação de mundos teria se dado com a “invenção” do reino dos céus.²³³ Sendo assim, tanto o cristianismo como o platonismo – ao promover a duplicação de mundos – teriam desvalorizado o mundo do vir-a-ser. A doutrina do eterno retorno, pelo contrário, não apresenta uma transcendência de mundos. Na “representação”, não há uma duplicação de mundos, só existe um único cosmo conflituoso, heraclítico e em eterna recorrência. Além disso, se na concepção do eterno

²³¹ Trataremos sobre este assunto, de forma mais detalhada, no próximo capítulo.

²³² É necessário explicitar que não é um consenso, entre os comentadores de Platão, a conceituação do mundo das ideias, sendo controversa a concepção, de que o mundo das ideias seria um outro plano de existência além do plano sensível (o que seria uma espécie de cristianização de Platão). O mundo das ideias pode ser também concebido como o conjunto de arquétipos ideais diferenciados do sensível, mas que não constituem um outro plano de existência. Não seria um lugar além do mundo sensível. De qualquer maneira, Nietzsche é contra a ideia de arquétipos absolutos e perfeitos. Admitir formas ideais puras e imutáveis seria desvalorizar o mundo do vir-a-ser.

²³³ É bom ressaltar que na obra *O Anticristo*, Nietzsche atribui a São Paulo a degradação do Cristianismo. Para o filósofo, o último cristão teria morrido na cruz.

retorno tudo recorre de maneira idêntica, então a vida terrena também é única. Não há uma vida eterna em outro plano, como também não há a ideia de reencarnação:

[...] “Agora eu morro e me extingo”, dirias, “e num relance não serei mais nada. As almas são tão mortais quanto os corpos. [...] não para uma vida nova ou uma vida melhor ou semelhante – Eternamente retornarei para esta mesma e idêntica vida, [...].”²³⁴

Podemos ver, mais uma vez, que a cosmologia nietzschiana se contrapõe ao platonismo e ao cristianismo; da mesma forma, ela também não é compatível com qualquer tentativa de “transcendência” da unicidade da vida e do mundo terreno. No eterno retorno, não há lugar para uma vida eterna no além, mas sim para uma repetição eterna da mesma vida terrena. Interrompamos, porém, essas comparações, pois abordaremos esse assunto – de forma mais demorada – no próximo capítulo.

²³⁴ NIETZSCHE, Friedrich. *Assim Falou Zaratustra*. Trad. Mário da Silva. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1995. p. 227.

2. ETERNO RETORNO E A TRANSVALORAÇÃO MORAL.

2.1. DA GENEALOGIA À TRANSVALORAÇÃO MORAL.

O principal objetivo de *Para a genealogia da moral* é realizar uma dupla pergunta, a saber: 1) *A partir de que perspectiva surgiram os valores morais?*; 2) *qual o valor desses pontos de vista avaliadores e dos valores por eles engendrados?* Com essas interrogações, o filósofo tem como projeto, questionar os valores morais vigentes na civilização ocidental. No livro, Nietzsche vem questionar basicamente o seguinte: até que ponto a moral do Ocidente – que teria sua base firmada principalmente nos pilares da tradição judaico-cristã e no platonismo – tem servido para o engrandecimento do ser humano? Será que essa moral não teria efetivado exatamente o contrário, ou seja, degradado do homem?

Para tentar responder essas questões, Nietzsche usa um “método” de investigação chamado de procedimento genealógico. Tal procedimento constitui-se por uma dupla tarefa: 1) tentar de ir ao encontro da origem histórica dos valores morais, buscando saber a partir de que perspectivas tais valores foram “criados”. 2) avaliar as fontes avaliadoras e os próprios valores por elas produzidos – esta segunda tarefa é indissociável da primeira.²³⁵ Como podemos acompanhar, Nietzsche inicia seu pensamento de um ponto de partida que se opõe a quase toda tradição ético-moral de bases metafísicas. Como sabemos, para essa tradição, os valores morais seriam a-históricos e absolutos.

No entender de Nietzsche, entretanto, os valores são históricos, estão expostos à modificação do vir-a-ser e teriam sido criados pelo homem em uma determinada época e cultura. O grande erro da tradição filosófica teria sido tomar os valores como possuidores de uma existência fixa e eterna em-si-mesma. Para ele, faltaria sentido histórico aos filósofos morais. A tradição teria falhado ao considerar que os juízos de bom e mal, por exemplo, seriam eternos e imunes às mudanças do vir-a-ser. Partindo desse ponto de vista (de que os valores são históricos, criados pelos homens e inseridos numa cultura), Nietzsche passa a perguntar: os valores vigentes foram criados a partir de quais perspectivas? Foram criados por quais homens e em que condições?

²³⁵ A Professora Scarlett Marton possui um ponto de vista aproximado ao nosso: “o procedimento genealógico comporta assim, dois movimentos inseparáveis: de um lado, relacionar os valores com as avaliações e de outro, relacionar as avaliações com os valores” (MARTON. Scarlett, *Nietzsche, a Transvaloração dos Valores*. São Paulo: Editora Moderna, 1993. p.61).

A intenção dele é fazer uma avaliação dos valores e das fontes que engendraram esses valores.²³⁶ Para realizar essa avaliação, Nietzsche usa como referencial a “vida”. Segundo o filósofo, a “vida” seria um valor que não poderia ser avaliado, pois quem exerce a avaliação é sempre um vivente e, por isso, parte interessada nesta avaliação. Dessa forma, a “vida” seria um valor referencial que deveria servir de parâmetro para qualquer avaliação.²³⁷ No trecho a seguir, fica clara essa proposta de investigação e avaliação dos valores a partir do referencial “vida”. No texto também transparece o posicionamento crítico em relação à tradição metafísica:

Sob que condições o homem inventou para si os juízos de valor “bom” e “mau”? Que valor têm eles? Obstruíram ou promoveram até agora o crescimento do homem? São indícios de miséria, empobrecimento, degeneração da vida? Ou, ao contrário, revela-se neles a plenitude, a força, a vontade de vida, sua coragem, sua certeza, seu futuro? - Para isso encontrei e arrisquei respostas diversas, diferenciei épocas, povos, hierarquia dos indivíduos [...] Enunciemo-la, esta nova exigência: necessitamos de uma crítica dos valores morais, o próprio valor destes valores deverá ser colocado em questão - para isto é necessário um conhecimento das condições e circunstâncias nas quais nasceram, sob as quais se desenvolveram e se modificaram[...] Toma-se o valor destes “valores” como dado, como efetivo, como além de qualquer questionamento [...].²³⁸

Nesses estudos sobre o nascimento dos valores morais, Nietzsche chega à conclusão de que estes valores tiveram basicamente duas origens. Ou seja, teriam existido na história da humanidade dois modos de valorar diferentes e, por consequência, cada um desses modos teria criado dois tipos diferentes de moral. Num primeiro plano, haveria um modo de valorar afirmativo que possuiria como ponto de partida a perspectiva nobre de valorização da vida e do mundo terreno.²³⁹ Esses avaliadores nobres, segundo Nietzsche, automeavam-se de bons, atribuindo para si

²³⁶ Uma boa interpretação sobre a genealogia dos valores é a de Gilles Deleuze. Vejamos o trecho: “[...] são os valores que supõem avaliações, pontos de vista de apreciação, donde deriva seu próprio valor. O problema crítico é este: o valor dos valores, a avaliação donde procede o seu valor, portanto o problema da criação [...] As avaliações, referidas ao seu elemento, não são valores, mas maneiras de ser, modos de existência daqueles que julgam e avaliam [...]” (DELEUZE, Gilles. *Nietzsche e a Filosofia*. Porto: Rés- editora, 2001. p.6).

²³⁷ Acompanhemos o texto de *Crepúsculo dos ídolos*: “É preciso estender ao máximo as mãos e fazer uma tentativa de apreender essa espantosa *finesse* (finura), a de que o valor vida não pode ser estimado. Não por um vivente, pois ele é parte interessada, até mesmo um objeto da disputa, e não juiz; e não por um morto, por outro motivo.” (NIETZSCHE, Friedrich. *Crepúsculo dos Ídolos*. Trad. Paulo César de Sousa. São Paulo: Companhia das Letras, 2006. pág 18.)

²³⁸ NIETZSCHE, Friedrich. *Genealogia da Moral*. Trad. Paulo César de Sousa. São Paulo: Companhia das Letras, 2005. p. 09.

²³⁹ É bom ressaltar, que o nobre na interpretação de Nietzsche é identificado com a aristocracia guerreira da Grécia Antiga. É importante não confundir com classe social, ou algo parecido.

este valor a partir de sua vitalidade, exuberância, força, beleza, poder etc. Por outro lado, designavam de “ruim” tudo o que não dissesse respeito à nobreza: o “plebeu”, “comum”, “baixo”, “fraco”, “doente” etc. A valoração do nobre tinha como princípio o próprio nobre e a sua afirmação. É necessário alertar, antes de continuarmos, que estes tipos: “fortes e fracos, nobres e ressentidos, senhores e escravos não constituem a priori metafísico nem essências atemporais; são tipos que emergem da pesquisa histórica”.²⁴⁰ Voltemos, então, ao nosso raciocínio.

Se por um lado a moral dos nobres teria nascido de uma afirmação de si mesmo, por outro lado a moral dos plebeus/escravos teria nascido a partir do ressentimento. Para Nietzsche, a moral escrava seria uma forma de vingança imaginária contra os fortes/nobres. O filósofo identifica como exemplos de moral de plebeus, as morais surgidas com o judaísmo e o cristianismo que, para ele, teriam promovido uma inversão dos valores dos nobres. Tais perspectivas valorativas teriam nascido a partir de um solo caracterizado pela fraqueza e negação da vida e do mundo. Para o escravo, o “bom” seria o fraco, o sofredor, o doente; enquanto que o forte, o dominador, o poderoso seria o “mal”. No texto a seguir, também da *Genealogia da Moral*, Nietzsche descreve o nascimento dessas duas formas de moral, deixando claro que ele, por sua vez, se posiciona a favor da valoração dos nobres.

[...] o ressentimento dos seres aos quais é negada a verdadeira reação, a dos atos, e que apenas por uma vingança imaginária obtêm reparação. Enquanto toda moral nobre nasce de um triunfante Sim a si mesma, já de início a moral escrava diz Não a um “fora”, um “outro”, um “não eu” - e este Não é seu ato criador. Esta inversão do olhar que estabelece valores - este necessário dirigir-se para fora, em vez de voltar-se para si - é algo próprio do ressentimento: a moral escrava sempre requer, para nascer, um mundo oposto ao exterior, para poder agir em absoluto - sua ação é no fundo reação. O contrário acontece no modo de valoração do nobre: ele age e cresce espontaneamente, busca o seu oposto apenas para dizer Sim a si mesmo com ainda maior júbilo e gratidão - seu conceito negativo, o baixo, comum, ruim, é apenas uma imagem de contraste, pálida e posterior, em relação ao conceito básico, positivo, inteiramente perpassado de vida e paixão, “nós os nobres, nós, os bons, os belos, os felizes”.²⁴¹

A partir da concepção de que os valores morais tiveram uma dupla raiz genealógica e da noção de que a moral dos plebeus é inversa a moral dos nobres,

²⁴⁰ MARTON, Scarlett, *Nietzsche, a Transvaloração dos Valores*. op. cit. p. 60.

²⁴¹ NIETZSCHE, Friedrich. *Genealogia da Moral*. Trad. Paulo César de Sousa. São Paulo: Companhia das Letras, 2005. p. 28 e 29.

Nietzsche chega ao “conceito” da *transvaloração dos valores*.²⁴² De uma maneira resumida, o termo se refere a uma reviravolta dos valores vigentes em uma determinada cultura. Para o filósofo, os sacerdotes judeus e posteriormente o cristianismo teriam realizado esta transvaloração em relação à moral dos poderosos de suas épocas. Os judeus, historicamente oprimidos e escravizados pelos egípcios, babilônicos, romanos etc, teriam tido a necessidade de criar uma moral de negação para com os poderosos. Para Nietzsche, no entanto, isso também seria uma negação da força, da vida, e do mundo. No trecho a seguir, o filósofo expõe claramente esse conceito de inversão dos valores promovida pelos sacerdotes judeus, que em sua “nova moral” teriam considerado os nobres como maus.

Nada do que na terra se fez contra os nobres, os poderosos, os senhores os donos do poder, é remotamente comparável ao que os judeus contra eles fizeram; os judeus aquele povo de sacerdotes que soube desforrar-se de seus inimigos e conquistadores apenas através de uma radical transvaloração dos valores deles, ou seja, por um ato da mais espiritual vingança. Assim convinha a um povo sacerdotal. Foram os judeus que, com apavorante coerência, ousaram inverter a equação de valores aristocrática (bom = nobre = poderoso = belo = feliz = caro aos deuses), e com unhas e dentes (os dentes do ódio mais fundo, o ódio impotente) se apegaram a esta inversão, a saber, “os miseráveis somente são os bons, apenas os pobres, impotentes, baixos são bons, os sofredores, necessitados, feios, doentes são os únicos beatos, os únicos abençoados, unicamente para eles há bem aventurança – mas vocês, nobres e poderosos, vocês serão por toda a eternidade maus, os cruéis, os lascivos, os insaciáveis, os ímpios, serão também eternamente os desventurados, malditos e danados...”.²⁴³

O cristianismo, segundo Nietzsche, teria sido ainda mais extremo nessa transvaloração dos valores. Além de ter considerado o nobre como o mau e condená-lo ao olhar crítico da moral, o cristianismo teria “inventado” um mundo do além e uma vida eterna nos quais os bons da moral cristã (escravos para Nietzsche) seriam recompensados e os maus (nobres na concepção de Nietzsche) seriam castigados. Assim sendo, o cristianismo, como todas as religiões e Filosofias²⁴⁴ que pregassem um além mundo, teriam realizado uma forma de moral duplicadora e negadora do mundo. Seguindo esse raciocínio que defende o além como uma criação fictícia dos fracos,

²⁴² É a tradução *Umwertung der Wert*, também traduzida para o português como transvaloração, transposição, e reviravolta dos valores.

²⁴³ NIETZSCHE, Friedrich. *Genealogia da Moral*. Trad. Paulo César de Sousa. São Paulo: Companhia das Letras, 2005. p. 25 e 26.

²⁴⁴ Aqui incluem-se a Filosofia de Platão, que segundo Nietzsche seria um pensamento negador do corpo do mundo e da vida.

Nietzsche, em *O Anticristo*, afirma que conceber um mundo do além e negar o mundo natural é uma ação resultante do sofrimento trazido pelo mundo real e da incapacidade dos fracos em suportá-lo.

Somente depois de inventado o conceito de “natureza”, em oposição a “Deus”, “natural” teve de ser igual a “reprovável” – todo esse mundo fictício tem raízes no ódio ao natural (à realidade), é expressão de um profundo mal-estar com o real... Mas isso explica tudo. Quem tem motivos para furtar-se mendazmente à realidade? Quem com ela sofre. Mas sofrer com a realidade significa ser uma realidade fracassada... A preponderância do sentimento de desprazer sobre os de prazer é a causa dessa moral e religião fictícias: uma tal preponderância também oferece a fórmula da *décadence*...²⁴⁵

Como podemos notar, a ideia de transvaloração dos valores do cristianismo está intimamente ligada e fundada em sua própria cosmovisão – criação divina, linearidade do tempo, duplicação de mundos e final escatológico. No caso da concepção cristã, o principal “fundamento cosmológico” é a existência de um mundo eterno no além, no qual teríamos uma vida também eterna. Existe, então, uma perspectiva de duplicação de mundos e uma consequente exigência moral a partir dessa duplicação. Conforme o parâmetro cristão, a “vida terrena” deveria ser vivida sob o ponto de vista de que há uma outra vida e de que existe um outro mundo. E, nesse sentido, as ações na vida terrena seriam guiadas pela vida no além. Ou melhor, guiadas pela esperança de recompensa no além e pelo medo do castigo eterno.

Até agora, vimos o conceito de transvaloração dos valores a partir da perspectiva que Nietzsche denomina a perspectiva dos escravos (por exemplo: a do cristianismo, a dos judeus, a do platonismo etc). Por outro lado, o filósofo, em alguns textos, proclama uma outra transvaloração de todos os valores.²⁴⁶ É necessário ressaltar, porém, que a atitude trasvalorativa, proposta por Nietzsche, não se resume a uma simples inversão dos valores. Como bem ressalta a Professora Scarlett Marton, o “processo” de transvaloração é composto por três “movimentos” complementares. 1) “Suprimir o solo a partir do qual os valores até então foram engendrados”;²⁴⁷ nesse primeiro sentido, “transvalorar” assume um caráter crítico e destrutivo frente à tradição metafísica e

²⁴⁵ NIETZSCHE, Friedrich. *O Anticristo* Trad. Paulo César de Sousa. São Paulo: Companhia das Letras, 2007. p.21.

²⁴⁶ “Transvaloração de todos os valores” traduzido a partir de *Umwertung Aller Werte*. Em traduções brasileiras encontra-se também, reviravolta de todos os valores.

²⁴⁷ MARTON, Scarlett. A morte de Deus e a transvaloração dos valores. In: _____. *Extravagâncias*, ensaios sobre a Filosofia de Nietzsche, São Paulo, Discurso editorial e Editora Unijuí, 2001. p. 75.

religiosa. A intenção é demolir os fundamentos do “antigo” modo de valorar. 2) “Inverter os valores”:²⁴⁸ para Nietzsche, a cultura ocidental tradicionalmente estimou positivamente o além, a vida eterna e a alma. Ao mesmo tempo, ela negou o mundo terreno, a vida terrena e o corpo. Dessa forma, para o filósofo, haveria chegado a hora de inverter esse quadro e afirmar o mundo do vir-a-ser, a vida terrena e o corpo. 3) “Criar novos valores”:²⁴⁹ conjuntamente à supressão e inversão dos antigos valores, a transvaloração deve também criar novos valores que estejam em acordo mútuo com o restante do processo. Ou seja, a criação teria que estar de acordo com o amor ao mundo, ao corpo e a vida terrenos.

A nova reviravolta teria como ponto de partida a “Morte de Deus”²⁵⁰ e a não aceitação de uma moral dualista baseada em um mundo do além. Dessa forma, a transvaloração nietzschiana deveria ter a característica de uma afirmação da unicidade do mundo e da vida e, ao mesmo tempo, negar as antigas dicotomias metafísicas. Com este projeto, Nietzsche pretende realizar uma mudança repentina de toda cultura ocidental. Não é à toa que o filósofo finaliza o texto de *O Anticristo*, conclamando o “mundo” para a transvaloração de todos os valores. “E o tempo é contado pelo *dies nefastus* (dia nefasto) com que teve início esta fatalidade – a partir do primeiro dia do Cristianismo! Por que não pelo último? A partir de hoje? – transvaloração de todos os valores”.²⁵¹

2.2 A RELAÇÃO ENTRE TRANSVALORAÇÃO DOS VALORES E O ETERNO RETORNO

No primeiro tópico do capítulo, vimos que Nietzsche se posiciona a favor do que ele denomina de “moral dos nobres”, proclamando uma transvaloração dos valores em direção à valorização do apego à vida terrena e ao mundo do vir-a-ser. Nesse sentido, a transvaloração de Nietzsche afirma a unicidade do mundo terreno e nega o dualismo metafísico da tradição cristã e platônica.

²⁴⁸ Ibidem. 77.

²⁴⁹ Ibidem. 78.

²⁵⁰ Na obra de Nietzsche não aparece uma justificativa argumentativa sobre a Morte de Deus. É tida como uma espécie de resultado dos tempos modernos, considera o Filósofo. É um efeito do movimento da razão esclarecida, que pretende-se, a partir da modernidade, não ter mais nenhuma forma de tutela.

²⁵¹ NIETZSCHE, Friedrich. *O Anticristo*. Trad. Paulo César de Sousa. São Paulo: Companhia das Letras, 2007. Pagina 80.

A partir desta perspectiva de apego à unicidade do mundo é que podemos estabelecer a relação entre a cosmovisão do eterno retorno e a transvaloração dos valores morais. Como acompanhamos no primeiro capítulo, o eterno retorno de Nietzsche se caracteriza por ser uma doutrina cosmológica circular na qual todos os acontecimentos se repetem infinitamente de maneira idêntica. Essa eterna recorrência se daria a partir das infinitas conflagrações e reconstruções universais. Vimos também que no eterno retorno não existe a concepção de duplicação de mundos e nem a ideia de criação e nem de um princípio fundador para o vir-a-ser. Também não existem finalismos e nem um “fim dos tempos redentor”. Na cosmovisão de eterno retorno só há um mundo e só há uma vida repetidos eternamente.

Fica claro que a concepção cosmológica de Nietzsche vai de encontro com a visão linear da tradição judaico-cristã. Se tal tradição pensa o mundo como tendo sido criado por Deus e, além disso, proclama uma direção finalista do vir-a-ser – que aponta para um julgamento final –, na concepção do eterno retorno não há nem um início dos tempos nem um final redentor. Na visão de Nietzsche, não haveria uma causa primeira que teria dado início ao vir-a-ser, nem, muito menos, um Deus que, transcendente ao mundo, lhe prescreveria uma finalidade. O mundo se transformaria sem uma finalidade definida por algo transcendente ou imanente e se repetiria eternamente em alternadas destruições e reconstruções.

Examinando o *Assim falava Zaratustra*, mais especificamente o capítulo *O Convalescente*, poderemos enxergar a tentativa nietzschiana em apresentar uma nova cosmologia que substituísse as visões instituídas no Ocidente. A ênfase maior, nesse capítulo, é a proposta de inversão da concepção judaico-cristã. Há inclusive uma espécie de paródia à Bíblia quando Zaratustra tenta anunciar o pensamento do eterno retorno.²⁵² No capítulo, o personagem cai doente para descansar por sete dias. No fim do sétimo dia, o pensamento do eterno retorno é transmitido pela boca dos animais do Zaratustra, a águia e a serpente. Inversamente, no *Gênesis*, o Deus judaico-cristão finaliza a criação do mundo no sétimo dia e depois descansa. Acompanhemos o texto do Zaratustra e depois comparemos com a Bíblia:

²⁵² Há diversas outras passagens do Zaratustra – e em outras obras de Nietzsche – em que o filósofo apresenta paródias à tradição platônico-cristã. Uma das mais evidentes é início do prólogo do *Assim falava Zaratustra*, quando o Zaratustra realiza o trajeto inverso do “cavernista de Platão” e vai para reclusão aos 30 anos, idade em que Cristo inicia a vida pública. Zaratustra seria um Cristo e um Platão invertido.

“O Zaratustra, disseram (os animais), já faz sete dias, que estais deitado, com olhos pesados; não queres, finalmente, pôr-te outra vez de pé?” [...]

(Continuam os animais): [...]“Tudo vai, tudo volta; eternamente gira a roda do ser. Tudo morre tudo floresce, eternamente transcorre o ano do ser.

Tudo se desfaz, Tudo é refeito; eternamente constrói-se a mesma casa do ser. Tudo separa-se, tudo volta a encontrar-se; eternamente fiel a si mesmo permanece o anel do ser.

Em cada instante começa o ser; em torno de todo “aqui” rola a bola “acolá”. O meio está em toda parte. Curvo é o caminho da eternidade. [...]

Nós sabemos o que ensinas: que eternamente retornam todas as coisas e nós mesmos com elas e que infinitas vezes já existimos e todas as coisas conosco.

Ensinas que há um grande ano do devir, um ano descomunal e grande, que deve qual ampulheta, virar-se e revirar-se sem cessar, a fim de começar e acabar de escoar-se. De tal sorte que esses anos todos são iguais a si mesmos, nas coisas maiores como nas menores – de tal sorte que nós mesmos, em cada grande ano, somos iguais a nós mesmos, nas coisas maiores como nas menores. [...] ²⁵³

No Gênesis, o mundo foi criado, em sete dias, a partir do nada e por isso teve um início temporal. Além disso, o escopo da criação divina é o homem. Como sabemos, na Bíblia, o mundo teria sido feito para ser dominado pelo ser humano. Vejamos o trecho bíblico a seguir:

Tenham muitos filhos; espalhem-se pela terra e a dominem. E tenham poder sobre os peixes do mar, sobre as aves que voam no ar e sobre os animais que se arrastam no chão. Para vocês se alimentarem, eu lhes dou todas as plantas que produzem sementes e todas as árvores que dão frutas. [...] No sétimo dia Deus acabou de fazer todas as coisas e descansou de todo o trabalho que havia feito. ²⁵⁴

Na visão trazida pelos animais de Zaratustra, o mundo sempre existiu e está em eterna transformação e recorrência. O tempo é cíclico não tendo um ponto central ou referencial. Além do mais, o eterno retorno tenta excluir o antropocentrismo, pois nesta doutrina a natureza não “gira” em seu vir-a-ser tendo como finalidade o homem. O centro está em toda parte. “[...] Em cada instante começa o ser; em torno de todo ‘aqui’ rola a bola ‘acolá’. O meio está em toda parte. Curvo é o caminho da eternidade”. ²⁵⁵ Não é dada ao homem uma dignidade especial frente às outros “componentes” da

²⁵³ NIETZSCHE, Friedrich. *Assim Falou Zaratustra*. Trad. Mário da Silva. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1995. p. 224.

²⁵⁴ Bíblia Sagrada: *Nova tradução na Linguagem de hoje*. Buarueri: Sociedade Bíblica do Brasil, 2000. *Gênesis* p.3.

²⁵⁵ NIETZSCHE, Friedrich. *Assim Falou Zaratustra*. Trad. Mário da Silva. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1995. p. 224

natureza. O homem não é visto como estando destacado da natureza, pois ele mesmo também é natureza. “[...] Mas o encadeamento das causas em que sou tragado retornará – e tornará a criar-me! Eu mesmo pertenço às causas do eterno retorno. Retornarei com este sol, com esta terra, com esta águia, com esta serpente”.²⁵⁶

A “paródia nietzschiana” pretende trocar um mundo criado e com desenvolvimento temporal linear por um mundo eterno e com uma representação de tempo circular. Além disso, tenta trazer uma cosmologia em que o homem não é o centro do cosmo e da natureza. A natureza não é permeada por uma finalidade enraizada no homem.²⁵⁷ O ser humano não teria uma dignidade destacada perante a natureza, mas é visto como parte constitutiva da própria natureza. O homem não poderia negar que é feito da mesma “matéria prima” do resto da natureza. E, nesse sentido, não poderia negar seus impulsos e instintos naturais.²⁵⁸

Se por um lado na visão cristã existe a dualidade de mundos somada à concepção de um além-mundo eterno (o paraíso e o inferno) que influenciam no modo ético de viver dos homens, por outro lado na proposta cosmológica adotada por Nietzsche só existe um mundo e uma vida repetidos eternamente. A partir disso, podemos fazer mais uma ligação com a transvaloração proposta pelo pensador: a ideia seria trocar a cosmovisão cristã pelo eterno retorno. Ou seja, no lugar de um além eterno para delimitar regras extramundanas sobre o viver humano, teríamos uma repetição eterna do mundo e da vida terrenos. A medida das ações humanas não seria o além, mas sim a vida e o mundo terrenos eternizados.²⁵⁹ A Professora Scarlett Marton resume nosso sub-tópico:

Se a ruína do cristianismo trouxe como consequência a sensação de que “nada tem sentido”, “tudo é me vão,” trata-se agora de mostrar que a visão cristã não é a única interpretação de mundo – é só mais

²⁵⁶ Idem pág 227

²⁵⁷ O mundo não possuiria alvo e nem, muito menos, teria o homem como este alvo. Apesar de levantar vários problemas acerca da doutrina do eterno retorno, Zuboff ressalta essa característica anti-teleológica e anti-anthropomórfica da doutrina. Para o comentador, ela é essencial para entender sua ligação com a transvaloração dos valores: o eterno retorno “torna o mundo [...] sem rumo e impessoal” e só com essa nova caracterização do cosmo é “que o projeto nietzschiano de transvaloração pode tomar forma”. ZUBOFF, Arnold. Nietzsche and eternal recurrence. In: SOLOMON, Robert C. *Nietzsche, a collection of critical essays*. Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1980, p. 343, Trad. nossa.

²⁵⁸ Podemos também especular o seguinte: na Bíblia quem anuncia que o mundo deve ser dominado pelo homem é Deus. No *Assim falava Zaratustra* quem anuncia a doutrina são os animais (a própria natureza).

²⁵⁹ Nesse sentido, o comentário de Keith Ansell-Pearson é bem pertinente: “O antigo ensinamento oferecido pela hipótese da moral cristã põe o centro de gravidade ‘do lado de fora da vida’, no além e no mundo divino. O novo ensinamento do eterno retorno procura fornecer um novo centro de gravidade focado nas condições imanentes e na vida” ANSELL-PEARSON, Keith. *How to read Nietzsche*. New York: W. W. Norton & Company. 2005. p. 74. (trad. e aspas nossas).

uma. Perniciosa, ela inventou a vida depois da morte para justificar a existência; nefasta fabricou o reino de Deus para legitimar avaliações humanas. Na tentativa de negar este mundo em que nos achamos, procurou estabelecer a existência de outro; durante séculos, fez dele a sede e a origem dos valores. É urgente, pois suprimir o além e voltar-se para a Terra; é premente entender que eterna é esta vida tal como a vivemos aqui e agora.²⁶⁰

2.2.1 Quebra das dicotomias

Pelo que vimos até agora, o eterno retorno se apresenta como um pensamento cosmológico que pretende servir de alternativa às interpretações dualista da metafísica e às concepções religiosas que propõem um além transcendente. Para Nietzsche, a sua doutrina seria uma possibilidade de trocar uma cosmologia de bases “metafísicas duplicadoras” por uma visão de mundo de valorização do vir-a-ser. Mas não é só isso, o projeto transformador propõe outras quebras dicotômicas da tradição. Se observarmos mais atentamente as conseqüências da doutrina cosmológica do eterno retorno, podemos notar outra implicação que subverte o dualismo metafísico, a saber: “a eternização do instante”.

Se, como vimos, tudo retorna eternamente de maneira idêntica, cada instante se repete ao infinito e carrega em si a eternidade. Se por um lado o “instante” está no vir-a-ser e por isto perece, por outro lado ele retornaria eternamente. Cada momento da “história do universo” possui ao mesmo tempo a característica de vir-a-ser e de eternidade. Com a doutrina do eterno retorno, o caráter do “instante” passa a se aproximar do “ser parmenídico”, como também, de outras entidades fundantes da metafísica. Vejamos o que diz o comentador Pierre Héber-Suffrin:

Afirmar que, por uma infinidade de vezes, tudo volta, é fazer com que o devir escape à temporalidade e ao inacabado que ela implica, é dizer efetivamente, que cada segundo, repetido uma infinidade de vezes, dura uma eternidade, é dizer que cada objeto temporal é eterno; é, pois dar ao sensível a imutabilidade, a densidade, a plena realidade que Platão reservava às ideias.²⁶¹

²⁶⁰ MARTON, Scarlett. *O Eterno Retorno do Mesmo: Tese Cosmológica ou Imperativo Ético?*. op.cit. p.91 e 92.

²⁶¹ SUFFRIN, Pierre Héber, *O Zarathustra de Nietzsche*. Trad. Lucy Magalhães, Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1991. p.111.

Além dos dualismos “mundo terreno x mundo do além”, “vida terrena x vida eterna,” o eterno retorno também coloca em cheque os pares:²⁶² “Transitório/perene, mutável/permanente, aparente/essencial, sensível/inteligível, (fazendo) todas as velhas dicotomias da metafísica (caírem) por terra”.²⁶³ A partir desta apreciação, porém, podemos fazer uma interrogação: a doutrina do eterno retorno também não seria uma metafísica? Apesar de se contrapor à metafísica dualista de Platão, a cosmovisão de Nietzsche não seria uma tentativa de compreender o mundo em sua totalidade apenas através do uso da razão especulativa (crítica já feita por Kant à metafísica dogmática)? Nesse sentido, não estaria Nietzsche caindo num dogmatismo racional ao qual sua própria filosofia se contrapôs? Querer uma tese cosmológica não seria se contrapor à sua própria crítica metafísica?

Por outro lado, podemos também trazer a observação levantada por Heidegger, que concebe os conceitos nietzschianos de *vontade de potência* e *eterno retorno*, como fundamentos de um pensamento metafísico. Seguindo o raciocínio de Heidegger, a filosofia de Nietzsche não teria superado a metafísica, mas sim levado sua história a um último estágio. Tentaremos trabalhar estas questões mais à frente.

2.2.2 Eterno retorno como imperativo ético?

Obviamente o projeto da trasvaloração dos valores está intimamente relacionada à questão da existência humana e, sendo assim, o eterno retorno também deveria estar. Para o filósofo a doutrina deveria trazer um *peso* sobre cada ato da existência de cada homem. Esse aspecto pode ser acompanhado na seção *O Maior dos Pesos*, de *A Gaia Ciência*, primeira vez que a ideia do eterno retorno aparece explicitamente em um texto publicado:²⁶⁴

O maior dos pesos - E se um dia, ou uma noite, um demônio lhe aparecesse furtivamente em sua mais desolada solidão e dissesse: “Esta vida como você a está vivendo e já viveu, você terá de viver mais uma vez e por incontáveis vezes; e nada haverá de novo nela, mas cada dor e cada prazer e cada suspiro e pensamento, e tudo o que é inefavelmente grande e pequeno em sua vida terão de lhe suceder novamente, tudo na mesma sequência e ordem – e assim

²⁶² Veremos, mais à frente, que a doutrina do eterno retorno também se contrapõe à oposição “determinismo x liberdade”.

²⁶³ MARTON, Scarlett. *O Eterno Retorno do Mesmo: Tese Cosmológica ou Imperativo Ético?*. op. cit.. p.116. Parênteses nosso.

²⁶⁴ Como dissemos, o eterno retorno já aparece em outros escritos anteriores, mas não se configura como a doutrina nietzschiana propriamente dita.

também essa aranha e este luar entre as árvores, e também este instante e eu mesmo. A perene ampulheta do existir será sempre virada novamente – e você com ela, partícula de poeira!”. – Você não se prostraria e rangeria os dentes e amaldiçoaria o demônio que assim falou? Ou você já experimentou um instante imenso, no qual lhe responderia: “Você é um deus e jamais ouvi coisa tão divina!”. Se esse pensamento tomasse conta de você, tal como você é, ele o transformaria e o esmagaria talvez; a questão em tudo e cada coisa, “Você quer isso mais uma vez e por incontáveis vezes?”, pesaria sobre os seus atos como o maior dos pesos! Ou o quanto você teria de estar bem consigo mesmo ou com a vida, para não desejar nada além desta última, eterna confirmação e chancela? ²⁶⁵

Alguns comentadores interpretaram a passagem acima como uma espécie de paródia ao imperativo categórico de Kant. Se para o filósofo de *Koenigsberg* a ação do homem deveria ser guiada pelo mandamento: “age de modo que a máxima de tua vontade possa valer sempre ao mesmo tempo, como princípio de uma legislação universal”; a doutrina nietzschiana exortaria: “viva cada momento de uma forma que o afirme e queira que se repita pela eternidade”.²⁶⁶ Se concordarmos que Nietzsche realmente propõe essa reformulação do imperativo categórico, será preciso que concordemos que ele subverte não só o conteúdo, mas também a forma do imperativo categórico. O filósofo teria transferido a prescrição kantiana do âmbito da universalidade do comportamento ético para uma espécie de máxima existencial individual e circunstancial.

Se em Kant o mandamento era formal e deveria se estender a todos os seres humanos e a todas situações, em Nietzsche o eterno retorno diz respeito à existência de cada homem, pois levaria cada um a se questionar sobre a própria existência. A interrogação seria: *Estou vivendo uma vida que suportaria vivê-la da mesma maneira infinitas vezes?* Tal questão se distancia do formalismo prescritivo de Kant, como também da maioria das propostas vindas das tradições metafísicas e (ou) religiosas. Vejamos como Scarlett Marton deixa clara essa diferença entre o imperativo de Kant e a proposta de Nietzsche:

²⁶⁵ NIETZSCHE, Friedrich A *Gaia Ciência*. op. cit. p. 230.

²⁶⁶ Essa tese, sendo olhada rapidamente, parece trazer-nos um aparente problema, caso se entendamos a doutrina do eterno retorno como uma tese totalmente determinista. Por outro lado, no eterno retorno, o homem também seria causa do regresso de todas as coisas. *Eu mesmo pertencço a causa do eterno retorno* (NIETZSCHE, Friedrich. *Assim Falou Zaratustra*. op.cit.p.227). Além disto, o “efeito existencial” da concepção cosmológica de Nietzsche, não pode ser entendida como no eterno retorno dos Estoicos. Nos Estoicos o efeito seria “Apatia”, em Nietzsche o “Amor fati”. Porém, este é mais um assunto em que nos aprofundaremos mais à frente no capítulo III, no tópico “o problema do determinismo no eterno retorno”.

Enquanto Kant espera subsumir os juízos acerca das ações individuais numa lei moral racional, Nietzsche quer apontar o caráter singular irrecuperável de cada ação. Se o primeiro coloca acima de circunstâncias particulares e vantagens passageiras a máxima que o homem deve seguir nas suas ações, o último a faz depender de situações conjunturais e subordina-se a interesses específicos. Para um, é a razão, enquanto faculdade do universal, que comanda imperativamente, obriga incondicionalmente a vontade do homem; Para o outro, são os pensamentos, sentimentos e impulsos que lhe impõem o que fazer.²⁶⁷

Indo um pouco mais adiante em nosso raciocínio, se prestarmos atenção ao trecho de *A Gaia Ciência*, poderemos notar que o “conteúdo existencial” é proposto em forma de questionamento, e não de prescrição ética. No texto, está expressa uma interrogação – que se baseia em uma hipótese cosmológica não dualista – e não um aconselhamento ou uma prescrição. Como já dissemos, a pergunta é: “Você quer isso mais uma vez e por incontáveis vezes?”.²⁶⁸ O Autor, inclusive, admite duas possibilidades de reação ao pronunciamento do “demônio”: “Você não se prostraria e rangeria os dentes e amaldiçoaria o demônio que assim falou? Ou você já experimentou um instante imenso, no qual lhe responderia: ‘Você é um deus e jamais ouvi coisa tão divina!’”.²⁶⁹ O eterno retorno tanto poderia significar algo penoso e repulsivo, quanto algo alegre e atrativo. Tudo dependeria do tipo de vida que se leva nesta existência terrena.²⁷⁰

²⁶⁷ MARTON, Scarlett. *O Eterno Retorno do Mesmo: Tese Cosmológica ou Imperativo Ético?*. p. 94.

²⁶⁸ NIETZSCHE, Friedrich A *Gaia Ciência*. op. cit. p. 230.

²⁶⁹ Ibidem. p. 230.

²⁷⁰ Nuno Nabais já havia ressaltado essas diferentes possibilidades de impacto existencial que a doutrina do eterno retorno poderia provocar. “A ideia de Eterno Retorno é constituída por uma ambivalência existencial incontornável. Ela induz posturas existenciais tão distintas quanto diferentes são os modos de visar o passado. Para aquele no qual a memória do passado é sempre refractada [sic] na consciência da impotência e da culpa e que, por consequência, apenas a deseja apagar, anular, para esse a ideia de um retorno infinito desse passado tal e qual ele foi, a ideia de uma repetição de todos e cada um desses actos [sic] que ele quer esquecer, apareceria como uma maldição, como um terrível castigo: essa ideia aniquilá-lo-ia. A ideia de Eterno Retorno só vem conferir plenitude a cada um e a todos os instantes da nossa existência quando essa plenitude já está realizada. Unicamente para quem experimenta o passado já no sentimento de nostalgia pode a ideia de retorno desse mesmo passado representar um ‘pensamento divino’” (NABAIS, Nuno. *Metafísica do Trágico*. op.cit. p. 203). No mesmo sentido vai Zuboff. Para o comentador, a aceitação da doutrina como verdadeira poderia trazer uma sensação de eterno desespero “para aqueles que se sabem malditos em sua fraqueza”, mas, por outro lado, poderia provocar uma grande alegria “naqueles que sabem que podem viver alegremente esta vida”. (ZUBOFF, Arnold. *Nietzsche and eternal recurrence*. In: SOLOMON, Robert C. *Nietzsche, a collection of critical essays*. Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1980, p. 344. Trad. nossa). Ivan Soll também trata sobre esse assunto. Para esse comentador, inclusive, a importância central da doutrina estaria nas possíveis consequências psicológicas trazidas por essa “nova” teoria cosmológica. Ver: SOLL, Ivan. *Reflexions on recurrence: a re-examination of nietzsche's doctrine, die Ewige Wiederkehr des gleichen*. In: SOLOMON, Robert C. *Nietzsche, a collection of critical essays*. Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1980, p. 322-325 e 339. Este mesmo comentador, no entanto, também levanta a possibilidade da completa indiferença psicológica frente à doutrina nietzschiana. (ibidem. p. 339).

Além do mais, a doutrina não apregoaria uma maneira única e “correta” para se viver, mas proporia uma avaliação sobre a vida terrena, tendo como referência a própria vida terrena. “Viver esta vida, em que nos achamos aqui e agora, como se ela pudesse [...] retornar um número infinito de vezes”.²⁷¹ Daí, o eterno retorno, no âmbito humano, estaria muito mais próximo de um novo questionamento existencial do que de uma normatização ética. A eterna repetição sem fins pré-determinados e a ausência de significado para o movimento cósmico trariam um vazio de significações absolutas para o âmbito existencial. Esse vazio, por sua vez, exigiria que o homem criasse um novo significado *humano demasiado humano* para sua existência. Ou seja, o niilismo do âmbito cosmológico do eterno retorno exigiria novos significados para esfera existencial.²⁷² No lugar do além-mundo e da além-vida, teríamos o mesmo mundo terreno e a mesma vida terrena como referências para a existência humana. Daí, estariam abertas múltiplas alternativas existenciais a serem “avaliadas” a partir da doutrina da eterna recorrência.

Meu ensinamento diz: Viver de tal modo que tenhas de desejar viver outra vez, é a tarefa, – pois assim será *em todo caso!* Quem encontra no esforço o mais alto sentimento, que se esforce; quem encontra no repouso o mais alto sentimento, que repouse; quem encontra em subordinar-se, seguir, obedecer, o mais alto sentimento, que obedeça. *Mas que tome consciência do que é que lhe dá o mais alto sentimento, e não receie nenhum meio!* Isso vale a eternidade!²⁷³

O texto acima – apesar de nos mostrar claramente a ligação entre as esferas cosmológica e existencial do eterno retorno – parece trazer-nos um problema: Como pode o homem querer e decidir algo sobre sua própria vida, se tudo se repete da mesma maneira infinitamente? Se entendermos a doutrina do eterno retorno como uma “tese totalmente determinista”, não encontraríamos espaço para a liberdade de escolha. Tentemos, então, trabalhar o problema, no próximo tópico.

²⁷¹ Trecho transcrito da palestra publicada em DVD: MARTON, Scarlett. *Nietzsche, o Filósofo da Suspeita*. (em DVD) São Paulo: Cultura Marcas, coleção: I Curso Livre de Humanidades, Filosofia, n° VIII, 2005. Cap III (final).

²⁷² Aqui estamos próximos da interpretação de Danto: “sem um objetivo [para o movimento cósmico], não há significado para a vida. Dessa forma, o homem fica obrigado a dar um significado a ela”. DANTO, Arthur. *Nietzsche as philosopher*. New York: Columbia University press, 1980, p. 211. Trad. nossa.

²⁷³ NIETZSCHE, Friedrich. *Obras incompletas*. op.cit .p.390

2.3. O PROBLEMA DO DETERMINISMO NO ETERNO RETORNO

2.3.1. A questão “determinismo e liberdade em Nietzsche” (breve antropologia filosófica a partir do pensamento nietzschiano).

Antes de abordarmos diretamente o *Problema do determinismo no eterno retorno*, façamos um pequeno apanhado na obra de Nietzsche para sabermos como o filósofo se situa na clássica problemática filosófica do *determinismo x liberdade*. No nosso entender, reflexões sobre esse problema estão presentes em praticamente toda a obra de Nietzsche. O tema, inclusive, é a questão central de seu primeiro ensaio filosófico²⁷⁴, *Fatum e História*, texto escrito em 1862, quando o filósofo tinha apenas 17 anos de idade. A obra, que problematiza a aparente incompatibilidade entre determinismo e liberdade, tenta resolver o problema concebendo os dois termos como sendo, ao mesmo tempo, contrapostos e complementares. O jovem Nietzsche, a partir de uma aparente influência heraclítica, considera a *vontade livre* e o *fatum* como contrários que se definem a partir da alteridade. Vejamos como o pensador delimita esses termos e expõe esta interpretação de “oposição complementar”:

A vontade livre se apresenta como aquilo que não tem vínculos, que é arbitrário: é o infinitamente livre, oscilante, o espírito. O *fatum*, ao contrário, é uma necessidade [...]. O *fatum* é a força infinita de resistência contra a vontade livre; a vontade livre sem *fatum* é tão dificilmente pensável quanto o espírito sem real, o bom sem o mau. Porque somente a contraposição dá lugar aos traços característicos.²⁷⁵

Nietzsche chega a estes dois conceitos – *vontade livre* e *fatum* – a partir de uma representação cosmológica na qual enxerga o universo e o processo histórico como sendo compostos por diversos círculos concêntricos. Esses círculos seriam de variados tamanhos, sendo que os maiores compreenderiam os menores e estes últimos estariam mais aproximados do centro. Os círculos mais amplos estariam ligados ao movimento

²⁷⁴ Apesar de *Fatum e História* ser considerado o primeiro trabalho filosófico de Nietzsche, o próprio Pensador afirmou, que realizou seu primeiro “exercício filosófico” aos 13 anos de idade, quando trabalhou, de forma iniciante, a questão do *problema do mal*. De qualquer maneira, *Fatum e história* foi o primeiro escrito filosófico trazido a público. O ensaio foi apresentado à pequena sociedade lítero-musical, *Germânia*. A *Germânia* foi fundada por Nietzsche e os dois amigos, Carl von Gersdorff e Paul Deussen, em 1862. (fonte: SAFRANSKI, Rüdiger. *Biografia de uma tragédia*. São Paulo: Geração Editorial, 2005).

²⁷⁵ NIETZSCHE, Friedrich. *Fatum e História*. In: *Escritos Sobre História*. Trad. Noéli Correia de Melo Sobrinho. Rio de Janeiro: Ed Puc Rio; São Paulo: Loyola, 2005. (coletânea de textos póstumos a partir WERKE, Kritische Gesamtausgabe, organizada por Colli e Montinari, 30 volumes, Berlin: Walter de Gruyter & Co, 1967). p.63.

da “história universal”, enquanto que os menores e mais centrais estariam relacionados com a “história da humanidade”. Nesse “processo” circular, tanto o vir-a-ser da natureza como o da história se movimentariam sem uma finalidade pré-estabelecida. Acompanhemos a descrição do filósofo:

Este devir eterno precisa de um fim? Quais são as molas dessa grande obra de relojoaria? Estão ocultas, mas são as mesmas nesse grande relógio que chamamos história. O mostrador são os acontecimentos. A cada hora os ponteiros avançam para começar novamente a sua ronda a partir das doze; começa um novo período do mundo... Tudo se move em círculos gigantescos, que giram uns em torno dos outros ao mesmo tempo que devêm; o homem é um dos círculos mais interiores. Quando quer medir as oscilações dos que estão na periferia, ele precisa abstrair de si e dos círculos que estão mais próximos dele, e caminhar para os que são mais amplos e abrangentes. Os mais próximos dele são a história dos povos, da sociedade e da humanidade. A busca do centro comum de todas as oscilações, do círculo infinitamente pequeno, é a tarefa da ciência natural [...]²⁷⁶.

Notamos que nesse ponto de vista cosmológico já transparece uma íntima ligação com o eterno retorno. Apesar da doutrina ainda não estar expressa explicitamente, o texto parece mostrar que as raízes do “pensamento mais abissal” de Nietzsche já estão presentes nesse seu primeiro ensaio filosófico. No escrito, podemos enxergar claramente a *visão cíclica de cosmo* e a *exclusão de uma teleologia para o vir-a-ser*, duas características comuns à concepção de Universo proposta pela doutrina da eterna recorrência.²⁷⁷

Deixando um pouco de lado o eterno retorno e nos atendo à “construção cosmológica” do jovem Nietzsche, observemos como o pensador chega a suas noções de *vontade livre* e *fatum* a partir desta sua primeira concepção cíclica. Para o autor, os círculos menores e mais próximos ao centro seriam “âmbitos” possíveis de se conceber uma vontade livre. A vontade humana estaria restrita a um dos menores círculos. Por outro lado, a medida em que há o afastamento do centro e o consequente aumento dos círculos, estaríamos nos aproximando gradativamente de um *fatum* social e posteriormente de um *fatum* físico. Vejamos o texto:

²⁷⁶ Ibidem p. 61.

²⁷⁷ Inclusive, o texto traz a metáfora das “doze horas” aludindo ao recomeço de ciclos cósmicos. Este artifício é utilizado diversas outras vezes, quando o Filósofo trata sobre o eterno retorno. (citar póstumos e Zaratustra).

[...] na medida em que o homem é arrastado para os círculos da história universal, surge essa luta da vontade individual com a vontade geral; aqui se insinua a presença desse problema infinitamente importante que é o da justificação do indivíduo em relação ao povo, o do povo em relação à humanidade e da humanidade em relação ao mundo; aqui se desenha enfim a relação fundamental entre *fatum e história*²⁷⁸.

É bom observar que nesta prematura e controversa representação cosmológica Nietzsche coloca a *vontade livre* inserida em grandes círculos de determinações e fatalismo. Não haveria uma inteligência livre por trás do devir, pelo contrário, a vontade livre é que seria uma parte ínfima do grande cosmo que, em sua maior parcela, “agiria” inconscientemente. A liberdade estaria compreendida em “estruturas determinantes”, fossem elas biológicas ou culturais²⁷⁹. Acompanhemos o trecho a seguir:

Uma estrutura fatalista do crânio e da coluna vertebral, o estado e a natureza de seus pais, o cotidiano de suas relações, o comum de seu ambiente, inclusive a monocórdia de sua terra natal. Fomos influenciados sem carregar conosco a força suficiente para contrariar estas influências, sem saber sequer que estamos sendo influenciados²⁸⁰.

Ao pensar uma “livre escolha” inserida dentro de uma estrutura determinante, Nietzsche tenta resolver a suposta incompatibilidade entre os conceitos de determinação e liberdade. Como dissemos anteriormente, os dois termos seriam complementares e, por consequência, o ser humano só poderia ser concebido a partir desta complementaridade. “[...] uma vontade livre absoluta, carente de *fatum*, tornaria o homem um deus; o princípio fatalista o transformaria num mero autômato”.²⁸¹ Podemos enxergar claramente, nessa interpretação nietzschiana, uma semente do seu projeto filosófico, que visa uma relativização do conceito tradicional de subjetividade. No pensamento de Nietzsche, o “sujeito” passa a ser visto como parte constitutiva do mundo, não podendo mais ser compreendido como uma espécie de “Eu autônomo” e separado das determinações do vir-a-ser.

Ao longo de sua obra, o filósofo alemão parece manter seu posicionamento sobre a questão, porém passa a desenvolvê-la de maneira diversa em outros escritos. Em *O Nascimento da Tragédia*, o pensador apresenta dois “conceitos” estéticos, e ao

²⁷⁸ NIETZSCHE, Friedrich. *Fatum e História*. In: *Escritos Sobre História*. op. cit. p.62.

²⁷⁹ Obviamente poderíamos levantar a questão de que Nietzsche poderia ser um pré-estruturalista, mas não podemos nos ater neste tema no presente estudo.

²⁸⁰ NIETZSCHE, Friedrich. *Fatum e História*. In: *Escritos Sobre História*. op. cit. p.62.

²⁸¹ Ibidem. op. cit.65.

mesmo tempo cosmológicos, com o objetivo de representar o caráter impulsivo da natureza. Estamos referindo-nos aos termos, *dionisíaco* e *apolíneo*, que são entendidos como impulsos naturais passíveis de ser simbolizados através da arte. O apolíneo, impulso delineador, limitador e individuador, seria melhor expresso por uma arte com o caráter predominantemente plasmador, a saber, as artes plásticas (no entender de Nietzsche: onírica). Já o impulso dionisíaco estaria ligado à embriaguês, à desmedida, à quebra da individuação e à união mística com o “uno primordial”.²⁸² Esse impulso, por sua vez, seria melhor traduzido pela música dionisíaca (extática).²⁸³ Porém, é na tragédia grega que Nietzsche acredita encontrar esses dois “impulsos naturais” sendo representados de forma simultânea.²⁸⁴ Acompanhemos o trecho a seguir que, além de mostrar esse caráter peculiar da tragédia grega, também apresenta o par de conceitos em seus âmbitos cosmológicos e estéticos:

Até agora examinamos o apolíneo e o seu oposto, o dionisíaco, como poderes artísticos que, *sem a mediação do artista humano*, irrompem da própria natureza, e nos quais os impulsos artísticos desta se satisfazem imediatamente e por via direta: por um lado, como mundo figural do sonho, cuja perfeição independe de qualquer conexão com a altitude intelectual ou da educação artística do indivíduo, por outro, como realidade inebriante que novamente não leva em conta o indivíduo, mas procura inclusive destruí-lo e libertá-lo por meio de um sentimento místico de unidade. Em face desses estados artísticos imediatos da natureza, todo artista é um ‘imitador’, e isso quer como artista onírico apolíneo, quer como artista extático dionisíaco, ou enfim – como

²⁸² Tradicionalmente os comentadores de Nietzsche promovem uma identificação dos conceitos nietzschianos, *dionisíaco* e *apolíneo* com as concepções schopenhauerianas de *vontade* e *representação*. Obviamente, os conceitos de Nietzsche tiveram influência destes termos de Schopenhauer, porém uma identificação exata dos conceitos é algo controverso. Esta tentativa fica ainda mais problemática quando, na filosofia do jovem Nietzsche, encontramos um terceiro termo, o “uno-primordial”, espécie de totalidade cósmica desconfigurada. O comentador Márcio José Silveira Lima trata sobre esta problemática em (LIMA, Márcio José Silveira. *As Máscaras de Dioniso*. São Paulo: Unijuí, 2006.). O assunto é abordado a partir da página 39.

²⁸³ Nesta passagem de *O Nascimento da Tragédia*, podemos observar a identificação, que Nietzsche propõe entre arte plástica e apolíneo, e entre música e dionisíaco: “*Essa imensa oposição que se abre abismal entre a arte plástica, como arte apolínea, e a música, como arte dionisíaca, se tornou manifesta a apenas um dos grandes pensadores [...]*”. Este Pensador, a que se refere Nietzsche, é Schopenhauer. É bom lembrar, porém, que as referências às divindades gregas é de Nietzsche e não de Schopenhauer. NIETZSCHE, Friedrich. *O Nascimento da Tragédia*. Trad. Paulo César de Sousa. São Paulo: Companhia das Letras, 2005. p

²⁸⁴ “Na estrutura das peças trágicas, a ‘captura’ do dionisíaco pelo apolíneo se dá no âmbito da forma: O apolíneo diz respeito ao universo das imagens, das formas, enquanto que o dionisíaco, representado inicialmente no coro” (WEBER, José Fernandes. A teoria nietzschiana da tragédia. *Revista Transformação*. Revista do Departamento de Filosofia da Unesp, campus de Marília, vol. 30. no.1. (www.scielo.br/cgi-bin/wxis.exe/iah/). Marília, 2007.)

por exemplo na tragédia grega – enquanto artista ao mesmo tempo onírico e extático.²⁸⁵

No texto acima, fica claro que Nietzsche compreende as configurações do cosmo como resultado de dois impulsos naturais que poderiam ser “mimetizados” pela arte. Tais impulsos seriam responsáveis por todo processo de plasmação e desintegração das formas da natureza. Por um lado, teríamos o apolíneo, princípio plasmador e construtor de imagens oníricas e delimitadoras – tais delimitações, plasmadas pelas formas apolíneas, levariam ao processo de individuação. Por outro lado, teríamos o dionisíaco, um princípio de “ruptura” da individuação, que tenderia a levar tudo à uma reunificação do “uno primordial”. O dionisíaco promoveria esse rompimento das delimitações, descobrindo, assim, um substrático fluxo desmedido e, até então, encoberto pelas formas apolíneas.

Seguindo o raciocínio exposto acima, podemos considerar o “eu individual” como fruto da plasmação do elemento apolíneo. Ou seja, o “eu” é visto como resultado de “forças” cósmicas apolíneas que, dando-lhe limites, vieram a “produzi-lo”. Neste ponto, concordamos com a explicação do interprete Nuno Nabais: “[...] com a figura de Apolo, <<a imagem divina do principio de individuação>>, como precisamente o designa Nietzsche, que procura, na apologia das formas, da aparência e do sonho justificar o carácter individualizado da existência humana”.²⁸⁶ Por outro lado, esse “eu individual” é também permeado pelas “forças dionisíacas” que tendem a “levá-lo” a uma união mística com o *uno-primordial*, provocando, assim, o esvaziamento do carácter subjetivo. Vejamos o texto, que traz uma descrição do “estado dionisíaco”; quando as “forças dionisíacas” prevalecem sobre o indivíduo:

O indivíduo com todos os seus limites e medidas, afundava no auto-esquecimento do estado dionisíaco e esquecia dos preceitos apolíneos²⁸⁷. O desmedido revela-se como a verdade, a contradição, o deleite nascido das dores, fala por si desde o coração da natureza.²⁸⁸

²⁸⁵ NIETZSCHE, Friedrich. *O Nascimento da Tragédia*. op.cit. p.32.

²⁸⁶ NABAIS, Nuno. *Metafísica do Trágico*. Lisboa: Relógio d'Água. 1997. p. 83.

²⁸⁷ É interessante ressaltar, que Nietzsche faz uma ligação entre o apolíneo e a ética, pois as prescrições estariam ligadas com as ideias de medida e limite proporcionadas por Apolo. A civilização grega teria visto em Apolo um deus ético. “Esse endeusamento da individuação, quando pensado sobretudo como imperativo e prescritivo, só conhece uma lei, o indivíduo, isto é, a observação das fronteiras do indivíduo, a medida no sentido helênico. Apolo como divindade ética, exige aos seus a medida e, para poder observá-la, o auto-conhecimento. E assim corre ao lado da necessidade estética da beleza, a exigência do ‘conhece-te a ti mesmo’ e ‘nada em demasia’ [...]”. (NIETZSCHE, Friedrich. *O Nascimento da Tragédia*. op.cit. p 40.)

²⁸⁸ NIETZSCHE, Friedrich. *O Nascimento da Tragédia*. op. cit p. 41.

Trazendo essas noções de *O Nascimento da Tragédia* para serem relacionadas com a temática de nosso sub-tópico, poderíamos afirmar que Nietzsche permanece com uma postura crítica perante a concepção tradicional de subjetividade. O homem passa a ser visto como resultado de impulsos que estão além de sua “livre escolha”. Se por um lado o princípio apolíneo lhe propicia a individualidade, por outro lado o impulso dionisíaco tende a levá-lo ao esquecimento de si próprio. Não é possível pensar em uma subjetividade separada desses “poderes artísticos que, sem mediação do artista humano, irrompem da própria natureza”.²⁸⁹ Poderíamos assim especular que, mais uma vez, a liberdade em Nietzsche aparece limitada por determinações. Melhor explicando, a partir da exposição de *O Nascimento da Tragédia* podemos supor que o “agir individual” seria plasmado por um impulso individualizador, o apolíneo. Ao mesmo em tempo, este mesmo agir tenderia a uma unificação cósmica impulsionada pelo “fator” dionisíaco.

Ao longo da obra de Nietzsche encontramos diversas outras abordagens sobre nossa questão. Em outros escritos, o problema “determinismo x liberdade”, apesar de ser tratado a partir de diferentes enfoques, quase sempre tende a uma “solução” semelhante às já apresentadas nos textos trabalhados. O posicionamento crítico perante a concepção de subjetividade da tradição metafísica é comum a maioria dos outros textos. A “ideia” de um sujeito totalmente autônomo é quase sempre problematizada a partir de uma concepção que entende o “Eu consciente”²⁹⁰ como sendo, na verdade, um resultado de um processo conflituoso. Obviamente, ao entender o sujeito como resultado e não como “partícula” independente do vir-a-ser, o filósofo impõe a necessidade de repensar o antigo “conceito” de liberdade.

Vejamos, então, como Nietzsche critica a noção de um “Eu consciente,” pondo em cheque termos tradicionais como “consciência”, “Eu” e “alma”. Na *Gaia Ciência*, por exemplo, a consciência é entendida como algo que “veio-a-ser” a partir de um “último e derradeiro desenvolvimento do orgânico, e, por conseguinte, também o que nele é mais inacabado e menos forte”.²⁹¹ Ou seja, a consciência seria uma resultante de processos orgânicos que, muitas vezes, escapariam da compreensão da própria

²⁸⁹ Ibidem. p. 32.

²⁹⁰ Com o termo, “Eu consciente”, queremos entender um sujeito autônomo, que se coloca destacado do mundo. É o homem compreendido como um ente que possui os atributos da vontade livre e da consciência. Obviamente, o termo se aproxima dos conceitos tradicionais de “alma” e “sujeito”. É bom observar que a expressão não é de Nietzsche, e está sendo aqui utilizado com a finalidade de englobar os conceitos tradicionais já citados.

²⁹¹ NIETZSCHE, Friedrich A *Gaia Ciência*. op. cit. p. 62.

consciência. Por consequência, algumas características do próprio indivíduo ficariam longe do alcance de uma atividade consciente. Acompanhemos o início da seção oito, de *A Gaia Ciência*:

Virtudes inconscientes – Todas as características pessoais de que um homem é consciente – sobretudo quando ele pressupõe que elas são visíveis e óbvias também para o seu meio – obedecem a leis de desenvolvimento completamente diversas das características que lhe são desconhecidas ou muito mal conhecidas, que por sua finura também se ocultam aos olhos do observador refinado [...]²⁹².

A consciência, além de ser algo que se formou a partir de impulsos, continuaria sendo totalmente influenciada por estes mesmo depois de constituída. “Ao nosso impulso mais forte, o tirano em nós, submete-se não apenas a razão, mas também a nossa consciência”.²⁹³ Com isso, fica claro, mais uma vez, que, no pensamento de Nietzsche, o lugar de uma ação autônoma e consciente fica reduzido a um pequeno espaço limitado por “determinações da natureza”.

Outro tema que é problematizado pelo pensamento nietzschiano é a noção de “alma”. Indo na mesma direção de sua concepção que considera que a “consciência” está atrelada ao orgânico, Nietzsche também discorda da noção dualista que opõe “alma” a “corpo”. Ele tenta quebrar esta dicotomia sugerindo novas conotações para o termo “alma”. O filósofo pretende, através dessas novas acepções, quebrar a antiga ideia de alma una e incorruptível. Observemos o trecho de *Para Além do Bem e Mal*:

[...] o atomismo da alma. Permita-se designar com esse termo a crença que vê a alma como algo indestrutível, eterno indivisível, como uma mônada, como um atomon: essa crença deve ser eliminada da ciência! Seja dito entre nós que não é necessário, absolutamente, livrar-se com isso da “alma” mesma, renunciando a uma das mais antigas e veneráveis hipóteses [...]. Está aberto o caminho para novas versões e refinamentos da hipótese da alma: e conceitos como “alma mortal”, “alma como pluralidade do sujeito” e “alma como estrutura social dos impulsos e afetos” querem ter, de agora em diante, direitos de cidadania na ciência.²⁹⁴

É interessante ressaltar, ainda, outro sentido que o pensador atribui à “alma”. Continuando com a intenção de combater o dualismo “corpo x alma”, Nietzsche define

²⁹² Ibidem. p. 60

²⁹³ NIETZSCHE, Friedrich. *Além do Bem e do Mal*. op. cit. p. 71.

²⁹⁴ Ibidem. p.18.

corpo como sendo “uma estrutura social de muitas almas”.²⁹⁵ A partir desse irreverente ponto de vista, o corpo não poderia mais ser entendido como uma substância diversa da alma. Para Nietzsche, não haveria sentido conceber o homem como um composto dicotômico, como propôs Descartes. Pelo contrário, na visão nietzschiana, o corpo é um resultado de uma relação de “almas querentes”.²⁹⁶ O que denominamos de corpo seria, na verdade, um processo inacabado de uma multiplicidade em movimento; como bem descreve Deleuze, relacionando o tema com a *teoria das forças*: “[...] qualquer corpo vive como produto arbitrário das forças que o compõem. O corpo é fenômeno múltiplo, sendo composto por uma pluralidade de forças irreduzíveis; a sua unidade é a de um fenômeno múltiplo[...].”²⁹⁷

Essa concepção está intimamente ligada ao “conceito” nietzschiano de *vontade de potência*, noção cósmica que compreende o universo como uma interminável luta de “múltiplas vontades”.²⁹⁸ O indivíduo humano não seria uma exceção a essa luta cósmica, pois ele também se constituiria como *vontade de potência*. O corpo de cada homem seria uma resultante do combate de micro-seres “externos” e “internos”. Vejamos como explica a Professora Scarlett Marton, que trabalhou profundamente esse tema no trabalho, *Nietzsche. Das Forças Cósmicas aos Valores Humanos*:

O corpo humano ou, para sermos precisos, o que se considera enquanto tal, é constituído por numerosos seres vivos microscópicos que lutam entre si, uns vencendo e outros definhando – e assim se mantém temporariamente. O caráter pluralista da filosofia nietzschiana já se acha presente aí, no nível das preocupações – digamos – fisiológicas. É por facilidade que se fala num corpo, é por comodidade que se vê o corpo como unidade.²⁹⁹

Entendendo a *vontade de potência* como uma multiplicidade de vontades que se combatem entre si e configuram o Universo, Nietzsche exclui a possibilidade de se compreender o “querer” como algo unitário. “Querer me parece, antes de tudo, algo

²⁹⁵ Ibidem. p. 24.

²⁹⁶ Além da noção descrita, Nietzsche usa muitas outras simbologias para questionar a concepção de homem cartesiana. Um belo exemplo é o capítulo *Dos desprezadores do corpo*, do *Assim falava Zaratustra*. No trecho, o filósofo apresenta o termo “grande razão”, referindo-se ao corpo, enquanto usa “pequena razão”, para espírito. A pequena razão seria apenas um instrumento da grande razão. Ver: (NIETZSCHE, Friedrich. *Assim Falou Zaratustra*. op.cit.p.51 e 52.)

²⁹⁷ DELEUZE, Gilles. *Nietzsche e a Filosofia*. Porto: Rés-editora, 2001. p.63.

²⁹⁸ Tratamos também da *vontade de potência* no primeiro capítulo, quando relacionamos o conceito com a teoria das forças.

²⁹⁹ MARTON, Scarlett. *Nietzsche, Das Forças Cósmicas aos Valores Humanos*. São Paulo: Editora Brasiliense, 1990. p.31.

complicado, algo que somente como palavra constitui uma unidade [...]”.³⁰⁰ Além dessa perspectiva pluralista se opor à concepção schopenhauriana de vontade, ela também se contrapõe à tendência tradicional, que entende vontade como um atributo de um “Eu” substancial³⁰¹. A vontade, essa “[...] coisa tão múltipla, para qual o povo tem uma só palavra,”³⁰² não poderia, para Nietzsche, ser fruto de um “eu” consciente. Pelo contrário, este “eu” é que passa a ser visto como um resultado das ações das múltiplas vontades.

É bom ressaltar, inclusive, que a ideia de um “eu” seria, para o pensador, fruto da “sedução da linguagem”.³⁰³ Melhor explicando, partindo de uma problematização do cogito cartesiano, Nietzsche põe em questão a noção do “eu”. Para o filósofo, o raciocínio de Descartes estaria enraizado num hábito gramatical que considera todo o agir fruto de um sujeito agente.³⁰⁴ Dessa maneira, para o pensador alemão, a construção do cogito estaria montada da seguinte forma: “pensar é uma atividade, toda atividade requer um agente, logo”³⁰⁵ – há um agente que pensa.³⁰⁶ Para Nietzsche, seria “um falseamento da realidade efetiva dizer: o sujeito ‘eu’ é a condição do predicado

³⁰⁰ NIETZSCHE, Friedrich. *Além do Bem e do Mal*. Trad. Paulo César de Sousa. São Paulo: Companhia das Letras (companhia de bolso), 2005. p. 22

³⁰¹ Esta diferenciação da *vontade de potência*, frente às outras duas concepções de vontade assinaladas no texto, são bem detalhadas em: (MARTON, Scarlett. *Nietzsche, Das Forças Cósmicas aos Valores Humanos*. São Paulo: Editora Brasiliense, 1990). Isto é realizado no capítulo *A constituição cosmológica*, a partir da página 33. Em nosso trabalho, vamos nos ater brevemente na diferença entre *vontade de potência* e “vontade como atributo do sujeito”, que também pode ser compreendida como *vontade psicológica*.

³⁰² NIETZSCHE, Friedrich. *Além do Bem e do Mal*. Trad. Paulo César de Sousa. São Paulo: Companhia das Letras (companhia de bolso), 2005. p.23.

³⁰³ Na primeira dissertação de *Genealogia da Moral* – entre outras passagens –, Nietzsche considera que a noção se ‘sujeito’ é resultado de uma “sedução da linguagem”. Ver capítulo 13, da primeira dissertação de: (NIETZSCHE, Friedrich *Genealogia da Moral*. Trad. Paulo César de Sousa. São Paulo: Companhia das Letras, 2005. p.36).

³⁰⁴ O raciocínio de Descartes pode ser acompanhado em. *objeções e repostas às meditações metafísicas*, assim como nas próprias *Meditações metafísicas*. Acompanhemos um trecho das “*objeções e repostas*”: “Mas, quando percebemos que somos coisas pensantes, trata-se de uma primeira noção que não é extraída de nenhum silogismo; e quando alguém diz: *Penso logo sou, ou existo*, ele não concluiu sua existência de um pensamento como pela força de algum silogismo, mas como uma coisa conhecida por si; ele a vê por simples inspeção do espírito. Como se evidencia do fato de que, se deduzisse por meio do silogismo, deveria antes conhecer esta premissa maior: *Tudo que pensa existe*. Mas, ao contrário, esta lhe é ensinada por ele sentir em si próprio que não pode se dar que ele pense, caso não exista. Pois é próprio de nosso espírito formar as proposições gerais pelo conhecimento das particulares” (DESCARTES, René. *objeções e repostas às Mediações metafísicas*. São Paulo: Abril Cultural, 1983. p. 158. (Coleção Os Pensadores). Também no *Discurso do Método*, Descartes parece realizar um raciocínio semelhante ao descrito, por Nietzsche, em *Além do Bem e do Mal*. “[...] vejo muito claramente que, para pensar, é preciso existir [...] (DESCARTES, René. *Discurso do método*. São Paulo: Abril Cultural, 1999. Coleção Os Pensadores. p. 63).

³⁰⁵ NIETZSCHE, Friedrich. *Além do Bem e do Mal*. op.cit. p. 22.

³⁰⁶ Este tema também é abordado na seção 54 de (NIETZSCHE, Friedrich. *Além do Bem e do Mal*. op.cit.p.53).

‘penso,’³⁰⁷ pois esse tipo de raciocínio deixaria de considerar que o “sujeito” é, na verdade, uma resultante³⁰⁸ de um processo conflitivo.³⁰⁹

Obviamente, ao criar novos sentidos para os conceitos de “eu”, “consciência”, “alma” e “vontade,” Nietzsche problematiza a compreensão tradicional de liberdade. Se para ele não é mais possível pensar o homem como um “eu” autônomo e consciente, nem a “vontade” como o atributo da “livre escolha” deste “eu”, então a liberdade, estaria longe de ser compreendida como um livre-arbítrio. Se o “querer” não é mais visto como o poder de realizar uma escolha totalmente autônoma, então o homem não seria um ente de livre-arbítrio no sentido entendido pela tradição. O trecho a seguir, de *Para Além de bem e mal*, apresenta uma das concepções nietzschianas para os termos: “querer” e “livre-arbítrio”. Vejamos como o filósofo apresenta uma conotação bem diversa da tradicional:

Ao menos uma vez sejamos cautelosos, então; sejamos “afilosóficos” – digamos que em todo querer existe, primeiro uma pluralidade de sensações, a saber, a sensação do estado que se deixa, a sensação do estado para o qual se vai, a sensação de “deixar” e “ir” mesmo, e ainda uma sensação muscular concomitante, que mesmo sem movimentarmos “braços e pernas”, entre em jogo uma espécie de hábito, tão logo “queremos”. Portanto, assim como sentir, aliás muitos tipos de sentir, deve ser tido com ingredientes do querer, do mesmo modo, e em segundo lugar, também o pensar: em todo ato de pensar há um pensamento que comanda – e não se creia que é possível separar tal pensamento do “querer”, como se ainda restasse vontade! Em terceiro lugar, a vontade não é apenas um complexo de sentir e pensar, mas sobretudo é um afeto: aquele afeto do comando. O que é chamado de livre-arbítrio é essencialmente, o afeto de superioridade em relação àquele que tem de obedecer: eu sou livre, ele tem de

³⁰⁷ NIETZSCHE, Friedrich. *Além do Bem e do Mal*. op.cit. p.22.

³⁰⁸ O professor José Jará traz um comentário pertinente sobre essa questão: “só como palavra a vontade logra reunir essa complexa pluralidade de pensamentos, de sentir, de pensar e de afetos, como o de comando, que pode chegar a dar unidade efetiva a essa pluralidade. Enquanto o faz, realiza-o sobre a base dessa rotina gramatical que emprega ‘o conceito sintético de eu’ como se fosse ele quem efetivamente logra a unidade dessa ação volitiva, alcançando assim uma suposta ‘liberdade da vontade’, na qual se omitiu e se desconhece, entretanto, toda essa complexa pluralidade de elementos que a configuram”. JARA, José. *De Nietzsche a Heidegger; ‘voltar a ser novamente diáfanos’*. In: MARTON, Scarlett (org.) *Nietzsche abaixo do Equador; a recepção na América do Sul*. São Paulo: Discurso editorial; Ijuí, RS: Unijuí, 2006. p.117

³⁰⁹ O leitor poderia se perguntar sobre as “louvações” nietzschianas acerca do egoísmo, pois para haver egoísmo seria necessário um ego. Porém, é preciso salientar que, quando o Filósofo realiza essa exaltação do egoísmo, sempre está com a intenção de polemizar e combater uma atitude de resignação e desinteresse perante a vida. Um exemplo disto é o capítulo *Dos três males*, do *Assim Falou Zaratustra*. Compreender este egoísmo nietzschiano como uma exigência de um ego substancial é uma tarefa difícil, se levarmos em consideração a *vontade de potência* e a *teoria das forças*.

obedecer”. [...] Um homem que quer – comanda algo dentro de si que obedece, ou que ele acredita que obedece.³¹⁰

A vontade, como já ressaltamos, seria resultado de relações, e nunca um querer autônomo de uma unidade consciente. Na representação acima, por exemplo, Nietzsche descreve a vontade como resultado de uma dualidade comandar-obedecer.³¹¹ Por consequência, o livre-arbítrio seria “a expressão para o multiforme estado de prazer do querente, que ordena e ao mesmo tempo se identifica com o executor da ordem”.³¹² O livre-arbítrio seria fruto do prazer da parte que comanda no jogo de forças do organismo. Apesar de ser controversa, essa descrição aponta de forma pitoresca para a necessidade de se repensar o conceito tradicional de liberdade.

Se por um lado Nietzsche questiona a ideia de livre-arbítrio, por outro ele não se satisfaz com uma explicação simplesmente mecanicista. Ele também coloca em cheque o que chama de “cativo-arbítrio,” termo usado – pelo filósofo – para designar uma total falta de liberdade humana. Tratando primeiramente do livre-arbítrio, Nietzsche indaga: “peço [...] que risque da cabeça também o contrário desse conceito-mostro: isto é, o ‘cativo-arbítrio’, que resulta de um abuso de causa e efeito”.³¹³ Em concordância com seu posicionamento que concebe tudo como resultado de um embate de forças contrárias, Nietzsche se nega a aceitar o determinismo da causa e efeito. Com isso, também se posiciona contra a ideia de um “cativo-arbítrio”. Para o pensador, há apenas o embate de “vontades fortes e fracas,”³¹⁴ determinando, através da luta, as configurações do mundo.

Nesse breve apanhado do tema, “determinismo x liberdade” na filosofia nietzschiana, pudemos acompanhar que, apesar do filósofo expor o problema de maneiras diversas, uma ideia central parece ter permeando tudo o que estudamos, a saber: “[...] uma vontade livre absoluta, carente de *fatum*, tornaria o homem um deus; o princípio fatalista o transformaria num mero autômato”.³¹⁵ Vejamos, agora, como este problema se apresenta especificamente na concepção do eterno retorno.

Como já foi anunciado algumas vezes em nosso trabalho, uma dos principais impasses da doutrina do eterno retorno é o que chamamos de “problema do

³¹⁰ NIETZSCHE, Friedrich. *Além do Bem e do Mal*. op.cit. p.22 e 23.

³¹¹ Esta concepção, mais uma vez, está próxima do capítulo do *Assim falava Zaratustra*, *Dos desprezadores do corpo*.

³¹² NIETZSCHE, Friedrich. *Além do Bem e do Mal*. op.cit. p. 24.

³¹³ *Ibidem*.p.25.

³¹⁴ *Ibidem*.p 26.

³¹⁵ NIETZSCHE, Friedrich. *Fatum e História*. In: *Escritos Sobre História*. op. cit..p.65.

determinismo”.³¹⁶ A questão é a seguinte: como esperar um impacto ético-existencial de uma representação cosmológica que propõe a repetição eterna do mesmo? Ou seja, como a doutrina do eterno retorno poderia influenciar no agir humano? Se tudo está condicionado por uma sequência de combinações de forças que provocará a repetição infinita de todas as configurações cósmicas, qual é o lugar das “escolhas” humanas dentro desta cosmovisão? O problema salta a vista: “Como conciliar, então, o estrito determinismo que (Nietzsche) postula na visão cosmológica do eterno retorno e o impacto que espera causar com esse ‘pensamento abissal’?”.³¹⁷

Se considerarmos que a concepção de mundo do eterno retorno é, de fato, verdadeira, então cada homem já viveu e viverá todas as situações que está vivendo no presente. Repetiu e repetirá cada gesto de forma necessariamente igual. Sentiu e sentirá infinitas vezes “cada dor e cada prazer e cada suspiro”.³¹⁸ Todos os momentos de “sua vida, terão de lhe suceder novamente, tudo na mesma sequência e ordem”.³¹⁹ Em cada “grande ano do devir”, toda a sequência de acontecimentos da vida de cada homem se refaria de maneira idêntica, infinitas vezes. Seguindo esse raciocínio, o leitor que neste instante atual se debruça sobre o presente trabalho, já teria realizado esta ação infinitas vezes em outros ciclos cósmicos. E também repetiria a mesma ação por toda a eternidade nos *grandes anos do devir* “subsequentes”. Todos os acontecimentos – dos mais ignóbeis, aos grandes fatos históricos – ocorreriam nas mesmas datas e horários. Mais uma vez a pergunta se faz pertinente: se tudo retorna de maneira idêntica, como pode o homem escolher algo? E, sendo assim, qual o efeito existencial que a doutrina ofereceria? No nosso entender, essas perguntas já foram respondidas, em parte, pela professora Scarlett Marton. Acompanhemos seus argumentos:

Contraditórios à primeira vista, os dois aspectos acham-se intimamente ligados. É inevitável que a existência tal como é, sem sentido ou finalidade, se repita; é imprescindível que o homem, não possuindo outra vida além desta, a afirme. Não temos escapatória: estamos condenados a viver inúmeras vezes e, todas elas, sem razão ou objetivo; tudo o que nos resta é aprender a amar o nosso

³¹⁶ Este problema já foi abordado por vários intérpretes, como bem ressaltou Scarlett Marton em: (MARTON, Scarlett. *O Eterno Retorno do Mesmo: Tese Cosmológica ou Imperativo Ético?*. op. cit. p. 102). Na passagem, a professora apresenta alguns exemplos.

³¹⁷ MARTON, Scarlett. *O Eterno Retorno do Mesmo: Tese Cosmológica ou Imperativo Ético?*. op. cit. p. 101. (Parêntese nosso).

³¹⁸ NIETZSCHE, Friedrich. *A Gaia Ciência*. op.cit. p. 230

³¹⁹ Ibidem. p. 230.

destino. [...] não há afirmação maior da existência que a afirmação de que tudo retorna sem cessar.³²⁰

O eterno retorno traria uma espécie de fado intransponível no qual o homem seria fruto de um destino “designado” pela relação das forças cósmicas. O eterno ciclo das repetições expõe, assim, um caráter trágico da doutrina, a saber: cada ser humano viverá e viveu – sem ter consciência – o destino “escrito” pelas forças cósmicas. É justamente esse caráter trágico que nos apresenta o aspecto existencial do eterno retorno. A proposta não é nem o livre-arbítrio, nem o mecanicismo determinista, mas sim uma existência trágica, na qual o homem é visto como “pedaço” do destino.

Qual pode ser nossa doutrina? – Que ninguém dá ao ser humano suas características nem deus, nem a sociedade, nem seus pais e ancestrais, nem ele próprio. [...] ninguém é responsável pelo fato de existir, por ser assim ou assado, por se achar nessas circunstâncias, nesse ambiente. A fatalidade do seu ser não pode ser destrinchada da fatalidade de tudo que foi e será. [...] cada um é necessário, é um pedaço do destino, pertence ao todo e está no todo [...]. Não existe nada fora do todo.³²¹

Nessa visão, liberdade e *fatum* estão relacionados indissolivelmente, pois o destino, para ser cumprido, passa necessariamente pelo homem, parte essencial do todo cósmico. Novamente, agora com a doutrina do eterno retorno, Nietzsche apresenta uma visão de ser humano que remete ao que foi exposto anteriormente: nem “livre-arbítrio”, nem “cativo-arbítrio”, mas sim parte do jogo de forças que compõem o mundo. Neste ponto, acreditamos que estamos, mais uma vez, próximos da interpretação de Scarlett Marton:

Negando a oposição entre ego e *fatum*, acredita que o ser humano partilha o destino de todas as coisas. [...] o eterno retorno é parte constitutiva de um projeto que acaba com a primazia da subjetividade. Destronado, o homem deixa de ser um sujeito frente à realidade para tornar-se parte do mundo.³²²

Nos dois próximos sub-topicos, tentamos trabalhar, mais demoradamente, esse caráter existencial trágico do eterno retorno. Realizamos, então, uma comparação entre

³²⁰ MARTON, Scarlett. *O Eterno Retorno do Mesmo: Tese Cosmológica ou Imperativo Ético?*. op. cit. p. 114 e 115.

³²¹ NIETZSCHE, Friedrich. *Crepúsculo dos Ídolos*. op. cit. p. 46

³²² MARTON, Scarlett. *O Eterno Retorno do Mesmo: Tese Cosmológica ou Imperativo Ético?*. op. cit. p. 117 e 118.

a doutrina nietzschiana e alguns aspectos da tragédia grega. Nos subtópicos ressaltamos, também, a importância do “instante” na composição do eterno retorno em seu âmbito existencial.

2.3.2. O eterno retorno como uma concepção cosmológica trágica

Um dos temas mais recorrentes nas tragédias antigas é o conflito entre “liberdade” e destino. Essa temática é geralmente representada a partir da luta entre a “vontade”³²³ do herói trágico e o destino determinado pelo querer insondável dos deuses. O personagem, muitas vezes, é visto simultaneamente como determinado pelos desígnios do destino e também como ator essencial para o cumprimento desse mesmo *fatum*.³²⁴ Além de ser marcado por esse conflito, o herói trágico também possui outro atributo tipológico muito peculiar, a saber, a inconsciência acerca das “razões” e os efeitos de seus atos. Quando o personagem, com o objetivo de “driblar” o destino, julga estar agindo a partir de sua vontade, ele, no entanto, está apenas cumprindo, sem perceber, o mesmo destino do qual tenta fugir. Por outro lado, quando o herói pensa estar obedecendo às leis divinas, está, no entanto, agindo conforme sua própria vontade.

Essa situação de dubiedade e ocultamento na qual o herói trágico está inserido nos remete ao exemplo clássico de *Édipo Tirano*: após saber do seu lastimável destino através do oráculo de Apolo – matar o pai e casar-se com a mãe –, Édipo deixa Corinto

³²³ Aqui é necessário fazer uma ressalva no que diz respeito ao termo ‘vontade’, pois existe todo um debate entre os especialistas em tragédias quanto ao uso dos termos ‘querer’ e ‘vontade’ para se fazer referência às “ações” do herói trágico. Vale ressaltar o posicionamento de Jean-Pierre Vernant que, ao analisar a tragédia de Esquilo, assevera que o conflito trágico ocorre entre *êthos* e *daímon*. Ele afirma que nenhum destes termos – o primeiro entendido por ele como *caráter* e o segundo como uma *potencia divina* – corresponde à concepção moderna de “vontade”. E mesmo em Eurípedes, que daria maior importância aos caracteres individuais dos personagens, “o agente não estaria nitidamente delineado” (ver: VERNANT, J-P e VIDAL-NAQUET. Esboços da vontade na tragédia grega. in: *Mito e tragédia na Grécia antiga*. São Paulo: Perspectiva, 2005. p.47 e 52). Por outro lado, Bernard Knox, em seu *Édipo em Tebas*, insiste em entender *Édipo Tirano* a partir de uma concepção de “vontade” semelhante à noção de vontade livre: “[...] na peça escrita por Sófocles, a vontade do herói é inteiramente livre e ele é totalmente responsável pela catástrofe”. (KNOX, Bernard. *Édipo em Tebas. O herói trágico de Sófocles e seu tempo*. São Paulo: Perspectiva, 2002. p. 3). Tendo consciência dessa controvérsia, usamos esses termos com muitas ressalvas. Se por um lado concordamos com Vernant quanto ao anacronismo do uso desses termos, por outro lado compreendemos, juntamente com Knox, que o conflito trágico só existe se houver algum tipo de arbítrio nas ações do herói.

³²⁴ Em *Introdução à tragédia de Sófocles*, Nietzsche compara a estética antiga com a estética moderna, ressaltando, que o julgamento moderno não compreende a complementaridade entre destino e liberdade. “Édipo Tirano exige, como nenhuma outra tragédia da antiguidade, uma comparação entre a forma antiga da tragédia e a moderna, pois, se de acordo com a interpretação de Aristóteles é considerada como a tragédia modelo, segundo a estética moderna é exatamente uma tragédia ruim, porque nela a ‘antinomia entre destino absoluto e culpa’ permanece sem solução. Segundo essa estética, a ideia clássica de destino sofre de uma ‘contradição irreconciliável’ [...]” (NIETZSCHE, Friedrich.. *Introdução a Tragédia de Sófocles*, Trad. Ernani Chaves, Rio de Janeiro, Jorge Zahar, 2006. p. 37).

na intenção de desviar-se do trágico anúncio do deus. Sem saber que *Méroe* e *Pólibo* de Corinto eram, na verdade, seus pais adotivos, o herói tenta fugir do seu *fatum*. No entanto, com essa decisão, acaba apenas por levar a profecia a cabo. Édipo segue em direção a *Tebas*, mata seu legítimo pai, *Laio*, e se casa com sua verdadeira mãe, *Jocasta*. Sem saber, mas através de seus próprios atos, o personagem cumpre o seu destino. É bom ressaltar que não escolhemos o exemplo de *Édipo Tirano* aleatoriamente, pois acreditamos que esta tragédia possui algo de peculiar e paradigmático em relação às outras tragédias já estudadas. Afirmamos isso porque Édipo cumpre seu destino através de “escolhas lúcidas”. Diversamente, *Ájax* – na tragédia homônima, também de Sófocles – age a partir do encantamento de *Atena*. Enlouquecido, o herói mata o rebanho de animais saqueados de Tróia, supondo que assassinava os chefes da esquadra grega. Caso semelhante é o de *As Bacantes* de Eurípides, quando *Agave*, “entorpecida” por *Dioniso*, esquarteja seu próprio filho, *Penteu*.³²⁵ Em *Édipo Tirano*, por outro lado, o herói age lucidamente, fazendo o cumprimento do destino depender de suas escolhas. O enredo mostra, dessa forma, uma dependência mútua entre as decisões de Édipo e a vontade dos deuses.³²⁶

Através da dramaturgia, Sófocles – além de expor esse conflito *fatum x liberdade* – apresenta também sua concepção trágica da condição humana: o ser humano seria representado como sendo determinado pelo destino, ao mesmo tempo em que também é considerado parte essencial para o cumprimento desse mesmo *fatum*. Seguindo esta interpretação, podemos dizer que, na tragédia de Sófocles, a liberdade não pode ser compreendida desatrelada do destino, e vice-versa. Édipo cumpriu o anúncio de Apolo através da tentativa de fuga por ele mesmo “elaborada”. Vejamos como o especialista em tragédia, Peter Szondi, apresenta sua argumentação defendendo esse entrelaçamento entre liberdade e destino na tragédia grega:

A liberdade nem é inteiramente concedida ao herói, nem negada por completa. Édipo diz... ‘tudo quero fazer. Mas é dos deuses, que nos vem a salvação ou a ruína’. Mas, não é trágico que o homem

³²⁵ Nas *Troianas*, por outro lado, Eurípides parece ironizar este entorpecimento dos deuses, quando apresenta um diálogo entre *Helena* e *Menelau*. Nesta conversa, *Helena* tenta convencer *Menelau* de que só agiu da maneira que agiu, porque se encontrava enlouquecida por Afrodite.

³²⁶ Em *Édipo Tirano*, vale lembrar que a *catástrofe* só é efetivada através da insistência de Édipo – lembremos que o *momento catastrófico* é a “hora” em que a verdade trágica da trama vem à tona. Algumas vezes, durante o desenrolar do enredo, o personagem é aconselhado a abandonar a busca por suas respostas.

seja levado pela divindade a experimentar o terrível, e sim que o terrível aconteça por meio do fazer humano.³²⁷

O homem da tragédia antiga – em particular em *Édipo Tirano* – é parte atuante no desenrolar de seu destino, porém, como dissemos, é “parte”, e não algo que se autodetermina de uma maneira totalmente independente. A realização da trama fatídica só é possível através das “escolhas” do herói trágico³²⁸. Obviamente o resultado destas escolhas é inicialmente velado ao personagem, que é levado à ruína justamente por causa de suas decisões. Apenas no “momento catastrófico” toda a verdade é revelada e o herói se defronta com o que, desde o início, estava dado de forma encoberta. Novamente usando como referência *Édipo Tirano*, podemos dizer que esse drama nos apresenta o herói trágico como um homem que convive com o conflito *fatum x liberdade*. O seja, o personagem tem noção de que é determinado por forças que extrapolam seu querer (neste caso a vontade divina), ao mesmo tempo em que pensa ser capaz de tomar decisões para tentar evitar o seu *fatum*. E, como dissemos, são justamente estas decisões que o levam à determinação anunciada pelos deuses. Todo o “desenrolar” depende, também, dos atos humanos. Esses atos, por sua vez, não podem ser entendidos como escolhas transcendentais a este mesmo “desenrolar”. O homem é visto como parte necessária à efetivação da vontade dos deuses, pois é por via da vontade dos homens que se efetivaria a vontade divina.

Depois de termos realizado esta breve exposição sobre nossa compreensão acerca da tipologia do personagem trágico, passemos então a relacioná-la com a doutrina do eterno retorno, objetivo central do presente sub-tópico. Primeiramente vejamos como o próprio Nietzsche deixa algumas pistas sobre essa ligação entre a tragédia e o eterno retorno. Como já dissemos anteriormente, a primeira vez que a doutrina nietzschiana do eterno retorno aparece em uma obra publicada³²⁹ é na seção

³²⁷ SZONDI, Peter. *Ensaio sobre o trágico*. Trad. Pedro Süsskind. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2004. p. 89.

³²⁸ Um exemplo claro do que estamos falando é a seguinte passagem de *Édipo Tirano*: “O CORIFEU – Ah! Que fizeste? Como pudeste destruir teus olhos? Que Deus impeliu teu braço? ÉDIPO – Apolo, meus amigos! Sim, é Apolo que me inflige nesta hora as desgraças atrozes que são doravante meu quinhão. Mas nenhuma outra mão me golpeou senão a minha.” No trecho acima, a fala de Édipo expõe a interdependência entre a vontade do deus e a escolha do herói. (SÓFOCLES. *Édipo Rei*. Porto Alegre: L&PM, 2006. p. 92).

³²⁹ Já assinalamos, em nosso trabalho, que o eterno retorno aparece anteriormente na *Segunda Consideração Extemporânea* mas, nesta aparição, o “conceito” não é ainda a doutrina nietzschiana propriamente dita.

341 da *Gaia Ciência*, o maior dos pesos.³³⁰ Afirmamos também que o tema central do *Assim falava Zaratustra* é o eterno retorno – como afirmou o filósofo em *Ecce Homo*. É interessante observar que, na *Gaia Ciência*, a seção *O maior dos pesos* é a penúltima do livro quatro³³¹ e que esta seção antecede outra seção intitulada de *Incipit tragédia* (a tragédia começa) a qual, na verdade, trata-se do início do prólogo do *Assim falava Zaratustra*, livro subsequente ao *Gaia Ciência*.³³² Parece-nos que esta “arquitetura bibliográfica” não foi casual, pois o filósofo coloca o tema principal do “Zaratustra” antecedendo a seção, em que, adianta um trecho da então inédita obra capital. E mais, ele nomeia esse aforismo de “A tragédia começa”, expondo a íntima relação entre o “livro do eterno retorno” e a tragédia grega³³³.

Em muitas outras passagens da obra de Nietzsche, o tema eterno retorno e a tragédia aparecem relacionados. Um exemplo é a seção final do *Crepúsculo dos ídolos*, quando o filósofo comenta sobre seu conceito de *sentimento trágico* e termina o trecho se auto-intitulando de “o último discípulo do filósofo Dionísio – eu, o mestre do eterno retorno...”.³³⁴ Como sabemos, Dionísio é o patrono da tragédia grega, inclusive o termo tragédia deriva de *tragoedia*, que por sua vez decorreu de *tragos*, bode expiatório dos sacrifícios rituais, que simbolizam a destruição e o renascimento de Dionísio.³³⁵ “O Dionísio cortado em pedaços é uma promessa de vida: eternamente renascerá e voltará da destruição”.³³⁶ Tendo observado estas pistas oferecidas por Nietzsche, as quais nos levam a perceber a íntima ligação entre o *mito cíclico do despedaçamento de Dionísio*³³⁷, a *tragédia* e o *eterno retorno*, passemos, então, a tentar esclarecer essa ligação entre três temas. Nossa interpretação propõe que a doutrina do eterno retorno estaria a serviço de uma espécie de proposta existencial trágica que, por sua vez, seria parte integrante de um projeto maior de Nietzsche, a transvaloração dos valores.

³³⁰ Aforismo já citado em nossa dissertação.

³³¹ Inicialmente a obra teria apenas quatro partes.

³³² A primeira edição da *Gaia Ciência*, composta por quatro livros, é de 1882. O *Zaratustra* teve suas quatro partes escritas e publicadas entre os anos de 1883 e 1885.

³³³ Sobre a relação do *Assim falava Zaratustra* e a tragédia, indicamos: (MACHADO, Roberto. *Zaratustra tragédia nietzschiana*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2001).

³³⁴ NIETZSCHE, Friedrich. *Crepúsculo dos Ídolos*. Trad. Paulo César de Sousa. São Paulo: Companhia das Letras, 2006. p. 107.

³³⁵ “[...]a tragédia nasceu do espírito da música, do coro entoado por um cambaleante grupo de adoradores de Dionísio. A irrupção do trágico no coro dionísíaco – forma primitiva da tragédia – foi posteriormente incorporado à representação dramática, por meio da qual Ésquilo e Sófocles criaram a arte da tragédia [...]” [WEBER, José Fernandes. A teoria nietzschiana da tragédia. *Revista Transformação*. Vol. 30. no.1. (www.scielo.br/cgi-bin/wxis.exe/iah/). Marília, 2007].

³³⁶ NIETZSCHE, Friedrich. *Obras incompletas*. op.cit p. 394.

³³⁷ Em *O Nascimento da Tragédia*, Nietzsche trata sobre estes ciclos de destruição e renascimento do deus Dionísio. (NIETZSCHE, Friedrich. *Nascimento da Tragédia*. Op.cit. p.70.)

Acompanhamos por quase todo nosso trabalho que, na concepção cosmológica do eterno retorno, o universo é concebido como um incessante jogo de forças contraditórias que determina uma repetição infinita das configurações cósmicas. Vimos também que, em alguns textos póstumos, Nietzsche entende que cada estado do cosmo determina o estado “posterior” e assim sucessivamente num eterno ciclo de repetições. O filósofo propõe a repetição cíclica de séries condicionadas e exatamente “idênticas”. Por outro lado, no segundo tópico do presente capítulo, observamos que a doutrina do eterno retorno também aparece como uma espécie de proposta existencial-ética atrelada à descrição cósmica citada. No presente tópico, porém, levantamos a problemática de uma incompatibilidade entre esses dois âmbitos do tema.

Voltemos mais uma vez à questão: como a doutrina nietzschiana do eterno retorno poderia exortar a um “dever ser”, se ela, em seu caráter aparentemente determinista, não abre espaço a um “livre arbítrio”? A partir desta interrogação, porém, podemos fazer outra pergunta: como encaixar o preceito cristão do “livre arbítrio” em um projeto de “transvaloração de todos os valores”? Como vimos no sub-tópico anterior, por quase toda sua obra, Nietzsche tentou subverter os conceitos de “eu”, “alma”, “sujeito” e “livre arbítrio”. Sendo assim, como poderíamos agora estranhar que sua representação cosmológica, assim como os impactos existenciais dela derivados, poderiam ser compatíveis com o “livre arbítrio”?

Quem assumisse para si a representação do eterno retorno estaria muito mais próximo do herói trágico do que do “homem de livre arbítrio” (este último, totalmente responsável por seus atos). Por esta razão, acreditamos que a doutrina do eterno retorno é uma espécie de contemporaneização da antiga visão trágica dos gregos, transportada para a cosmologia. Neste ponto, concordamos com Heidegger, pois entendemos que, “com o pensamento do eterno retorno do mesmo, o trágico como tal se transforma em caráter fundamental do ente”.³³⁸ No lugar da vontade insondável dos deuses, teríamos, agora, um novo *fatum*: o ciclo condicionado por forças cósmicas. Seria o resgate de uma cosmovisão mitológico-trágica a partir de uma linguagem moderna, a linguagem “científica”.³³⁹ O “homem do eterno retorno”, assim como o herói trágico, são figuras que possuem um caráter divergente do “homem de livre arbítrio”. Os dois primeiros

³³⁸ HEIDEGGER, Martin. *Nietzsche*. op. cit. p.215.

³³⁹ Não queremos dizer, que com o uso da linguagem científica, Nietzsche pretenderia dar uma resposta científica absoluta ao cosmo, até porque já chegou a afirmar que a ciência seria a mais nova forma de ideal ascético. Acreditamos, que a intenção talvez tenha sido a de usar os termos científicos como metáforas compatíveis com o seu tempo.

sabem que os seus destinos são também determinados por motivos que escapam às suas vontades. No caso do herói trágico, a vontade dos deuses seria esse motivo insondável; no caso do “homem do eterno retorno”, seriam as forças cósmicas. Continuando com as aproximações, podemos dizer, também, que ambos possuem uma liberdade atrelada ao seu *fatun*, e que esse *fatun* para se realizar depende da “liberdade”.

Como vimos, o destino do herói trágico só é levado a cabo a partir das escolhas do próprio. No caso do eterno retorno, como foi dito no sub-tópico anterior, o homem é entendido como “parte” essencial na configuração do todo cosmológico e, por consequência, seu “querer” é constitutivo das “causas” do eterno retorno.³⁴⁰ “Cada um é necessário, é um pedaço de destino, pertence ao todo, está no todo”.³⁴¹ Para que tudo se repita de maneira idêntica, é necessário que se leve em consideração cada ato, de cada homem em cada um dos ciclos cósmicos.³⁴² Se nossos atos seriam fruto de certo jogo de forças “anteriores” a nós próprios, este mesmo jogo de forças depende dos nossos atos, pois em um tempo cíclico não existe anterioridade ou posterioridade. Como já foi dito, a concepção do eterno retorno quebra a noção de causa e efeito, em favor de uma noção de necessidade circular.³⁴³

Se pensarmos a partir das noções do eterno retorno, ou através da simbologia do herói trágico, em ambos os casos, somos levados a entender que o cumprimento do destino passa pelas “vontades” de cada homem.³⁴⁴ Destino e liberdade não seriam mais concebidos como excludentes entre si, mas necessários um ao outro. Com isso, o eterno retorno estaria colocando em cheque mais uma das dicotomias da metafísica, pois, através da doutrina, Nietzsche pretendeu superar a dicotomia “determinismo x liberdade”.³⁴⁵ Liberdade e necessidade constituiriam dos pólos complementares. O

³⁴⁰ Lembremos do *Assim falava Zaratustra*: “Eu mesmo pertenço às causas do eterno retorno” (NIETZSCHE, Friedrich. *Assim Falou Zaratustra*. op.cit.p.227).

³⁴¹ NIETZSCHE, Friedrich. *Crepúsculo dos Ídolos*. op.cit. p. 46.

³⁴² Nesse ponto específico, estamos de acordo com Ivan Soll: a “vida humana é parte [...] das series de combinações que constituem o ciclo cósmico”. SOLL, Ivan. *Reflexions on recurrence: a re-examination of nietzsche's doctrine, die Ewige Wiederkehr des gleichen*. In: SOLOMON, Robert C. *Nietzssche, a collection of critical essays*. Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1980, p.334 (trad. nossa)

³⁴³ Ver o sub-tópico “O caráter não teleológico e a necessidade no eterno retorno”. Ver, também, sub-tópico anterior “Determinismo x liberdade no eterno retorno”.

³⁴⁴ Sobre este assunto trataremos de maneira mais prolongada no tópico a seguir: *O caráter existencial do instante, na doutrina do eterno retorno*.

³⁴⁵ Aqui estamos, em parte, próximos da interpretação de Zuboff: “Nietzsche não acredita no que ele denomina determinismo nem [tampouco] em vontade livre”. No entanto, estamos distantes de Zuboff quando – apesar de admitir que Nietzsche se opõe ao determinismo – assevera que a doutrina do eterno retorno mantém uma forma específica de determinismo. No nosso entender, não haveria sentido falar em determinismo ou liberdade, pois a doutrina do eterno retorno pretende superar a dicotomia “determinismo x liberdade”. Ver: ZUBOFF, Arnold. *Nietzsche and eternal recurrence*. In: SOLOMON, Robert C. *Nietzssche, a collection of critical essays*. Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1980, p. 349.

interprete Eugen Fink já possuía uma apreciação próxima à nossa. Observemos como ele descreve o tema: ³⁴⁶

A diferença entre vontade e necessidade se tornou caduca, porque aquilo que a vontade quer livremente tem de vir necessariamente como eterna repetição; para Zaratustra, a própria alma chama-se destino; a última e suprema vontade é querer o necessário, mas para Nietzsche não se trata de abandono a uma fatalidade imposta. Enquanto se compreender o destino deste modo, o homem não pode identificar-se com ele. Nietzsche forma um conceito de destino absolutamente original. Ciente do eterno retorno, a existência empenha-se inteiramente no jogo do mundo, torna-se parceira no grande jogo, é suprimida a separação entre liberdade e necessidade, e tal como o passado adquire características de futuro e o futuro características de passado, também agora há necessidade na liberdade e liberdade na necessidade. ³⁴⁷

Podemos ainda levantar outro ponto de aproximação entre a doutrina nietzschiana da eterna recorrência e a tragédia grega, a saber: o desvelamento parcial do destino. Nas tragédias, o herói, ao mesmo tempo em que tem seu destino revelado de antemão, não possui, entretanto, o conhecimento das maneiras pelas quais tal destino será cumprido. Foi anunciado a Édipo que ele mataria o pai e se casaria com a mãe, porém não lhe foi dito nada acerca da maneira como tal destino seria levado a cabo. Foi justamente por essa falta de conhecimento que Édipo foi levado ao cumprimento do anúncio de Apolo. Por outro lado, se pensarmos a partir do eterno retorno e das teorias das forças, podemos dizer que algo é de antemão nos dado. Algo tragicamente incontornável, a saber, a nossa aniquilação como indivíduo. O vir-a-ser das forças, que

³⁴⁶ É bom lembrar, inclusive, que o problema da terceira antinomia da Dialética Transcendental de Kant – que trata sobre o problema determinismo x liberdade – só é resolvido a partir de um artifício dicotômico, no qual a razão é dividida em um âmbito fenomênico e em outro numênico. Tentando salvar a “liberdade” humana, o filósofo de Königsberg oferece uma solução dualista ao problema, o que caracteriza uma continuidade da atitude da tradição metafísica. A “liberdade” não poderia ser conhecida através do aparato cognitivo, mas apenas ser concebida como uma ideia supra-sensível, possibilitadora do sentido prático. Além de dar continuidade a dicotomia liberdade x necessidade, Kant teria colocado a ação autônoma num âmbito além do sensível. Vejamos como explica o comentador Oswaldo Giacoia: “Como fenômenos espaço-temporalmente situáveis, as ações seriam uma decorrência natural de nosso caráter, sendo, pois, rigorosamente determinadas por causas e circunstâncias antecedentes, do mesmo modo como ocorre com todos os demais fenômenos da natureza. Porém, no âmbito prático da razão, a liberdade há que ser entendida como espécie peculiar de causalidade, mais precisamente como a propriedade da vontade dos seres racionais [...]”. (GIACIOIA, Oswaldo Junior. Livre-arbítrio e responsabilidade. *Revista Filosofia Unisinos*. Revista do Departamento de Filosofia da Unisinos. (www.unisinos.br/publicacoes/centificas/filosofia). v. 8. n.1. jan/abr 2007). Sobre a “solução moral” da terceira antinomia ver também: (KEINERT. Maurício. Conflitos da Razão. *Revista Mente, Cérebro e Filosofia*, São Paulo: Duetto . n° 3., 2007.) e (KEINERT. Maurício. Lei moral e autonomia. *Revista Mente, Cérebro e Filosofia*, São Paulo: Duetto . n° 3., 2007.) Ao contrário do posicionamento kantiano, Nietzsche propõe, com o eterno retorno, tanto a exclusão de um além, quanto a quebra da dicotomia liberdade x necessidade.

³⁴⁷ FINK, Eugen. *A Filosofia de Nietzsche*. Lisboa: Presença, 1988. p.114.

engendra e desintegra todos os homens, nos anuncia a necessidade da finitude, porém não nos revela quando e nem de que forma tal fim chegará.³⁴⁸

Tal como Édipo, que sabia do seu final e tentou evitá-lo, a maior parte dos mortais sabe-se mortal e, em sua maioria, tenta evitar a morte. Durante boa parte da vida, as pessoas tomam atitudes para tentar driblar a morte, mas já sabem, de antemão, que estão fadadas à finitude. Do que elas não têm o conhecimento, porém, é sobre a maneira pela qual a sua morte se dará. Inclusive, esse velamento pode até levar ao cumprimento da “necessidade humana final”. Exemplifiquemos:³⁴⁹ uma pessoa que vai ao médico fazer um “*check up*” de saúde – com o objetivo de detectar e tratar possíveis doenças na intenção de prolongar a vida – pode, no entanto, morrer em um acidente de trânsito no caminho do consultório médico.

Se pensarmos a partir do raciocínio acima exposto, poderemos concluir que essa visão trágica de cosmo não se contrapõe apenas à ideia cristã de livre arbítrio, mas também à concepção de sujeito técnico científico dominador da natureza. O homem nunca poderia ter o domínio total sobre os resultados de seus atos (mesmo com o auxílio da atitude científica). Como sabemos, o rigor cartesiano – que predominou em boa parte da tecno-ciência – pretendeu, através de um “método seguro”, isolar a “natureza” em partes possíveis de serem controladas.³⁵⁰ Esse tipo de procedimento, porém, não levaria em conta o caráter da insolúvel interligação entre as forças cósmicas, detalhe que impossibilitaria qualquer pretensão de total isolamento e controle da natureza. As necessidades de um determinado fenômeno, por exemplo, estariam sempre além do “esquema” linear de causa e efeito.

2.3.2.1. A especificidade do trágico nietzschiano e a afirmação do eterno retorno no amor fati.

Para concluir estas aproximações entre a doutrina do eterno retorno e a tragédia grega, gostaríamos de ressaltar uma diferença crucial entre o herói trágico e o “homem que afirma o eterno retorno”. Novamente voltando a seção *O maior dos pesos*, devemos lembrar que, no final do texto, Nietzsche levanta duas possibilidades de impacto perante a exposição do eterno retorno. Depois de anunciar – pela boca de um demônio – o

³⁴⁸ Neste ponto, parece que seria possível fazer uma clara relação com um “existencial” heideggeriano, a saber, o *ser-para-morte*.

³⁴⁹ Desculpem-nos a inserção de tantos exemplos explicativos, mas, como dissemos na introdução do trabalho, nosso texto pretende prezar pela clareza das ideias e da escrita.

³⁵⁰ Sobre esta questão em: DESCARTES, René. *Discurso do método*. São Paulo: Abril Cultural, 1999. p.49. Coleção Os Pensadores.

infinito regresso de todas as coisas, o filósofo apresenta uma primeira possibilidade de reação à doutrina: “você não se prostraria e rangeria os dentes e amaldiçoaria o demônio que assim falou?”.³⁵¹ Depois, Nietzsche apresenta uma segunda hipótese: “Ou você já experimentou um instante imenso, no qual responderia: ‘Você é um deus e jamais ouvi coisa tão divina’?”.³⁵² Na primeira possibilidade de impacto, a doutrina do eterno retorno representaria algo penoso e desagradável. Viver de forma idêntica, infinitas vezes, seria algo próximo a uma maldição. Por outro lado, a segunda hipótese traz uma reação oposta, pois apresenta uma alternativa de resposta alegre ao enunciado do demônio. Ora, ter um posicionamento positivo perante a doutrina do eterno retorno é afirmar incondicionalmente tudo o que foi vivido nos mínimos detalhes. É querer viver infinitas vezes “cada dor e cada prazer” repetidos por toda eternidade.

Ao que nos parece, o herói trágico, neste ponto, se distancia do “homem afirmador do eterno retorno”, pois sua tipologia se aproxima muito mais da primeira possibilidade de reação ao anúncio do demônio. Vejamos novamente o caso de Édipo que, na parte final da tragédia, passa a maldizer seu passado – inclusive insinuando que teria sido melhor morrer, quando ainda criança. Acompanhemos o trecho, que também nos apresenta a concepção de encadeamento das ações humanas como determinante para o cumprimento do destino.

ÉDIPO – Ah! Seja quem for, maldito o homem que, sobre a erva de uma pastagem, tirou o entrave de meus pés, me salvou da morte, me devolveu à vida! Ele nada fez que pudesse me servir.
Se eu tivesse morrido naquele momento, nem para mim nem para os meus teria me tornado o terrível desgosto que hoje sou. [...] não teria sido o assassino de meu pai nem aos olhos de todos os mortais o esposo daquela que me deu a luz. [...] se existe uma infelicidade maior que toda infelicidade, esse é o quinhão de Édipo.³⁵³

De uma forma geral, os personagens trágicos tradicionais se lamentam de seu passado, se referindo com pesar aos seus destinos dolorosos. De maneira contrária, porém, o homem que conseguisse afirmar o eterno retorno teria de afirmar suas dores, querendo também o doloroso.³⁵⁴ Neste ponto, voltamos mais uma vez à noção de *amor fati*: “nada querer diferente, seja para trás, seja para frente, seja em toda a eternidade.

³⁵¹ NIETZSCHE, Friedrich. *Gaia Ciência*. op.cit. p. 230.

³⁵² Ibidem. p. 230.

³⁵³ SÓFOCLES. *Édipo Rei*. Porto Alegre; L&PM, 2006. p. 93 e 94.

³⁵⁴ Ver: “A representação habitual do trágico [...] vê apenas [...] culpa e declínio, fim e desesperança. O trágico no sentido nietzschiano é pensado contra a resignação [...]”. HEIDEGGER, Martin. *Nietzsche*. op. cit. p.245.

Não suportar o necessário, menos ainda ocultá-lo – todo idealismo é mendacidade ante o necessário – mas amá-lo”.³⁵⁵ Diferentemente do herói trágico tradicional, o “homem afirmador da eterna recorrência” teria de amar o seu destino sem excluir o sofrimento. Ou seja, amar a vida com todo seu prazer e dor, querendo o “eterno retorno da guerra e da paz”,³⁵⁶ pois seria justamente na afirmação da dor que se afirmaria também o prazer. Neste ponto, voltamos mais uma vez a Heráclito e à necessidade da luta harmônica dos contrários. Cada pólo em combate seria necessário para existência de seu oponente, estando a dor e o prazer indissolivelmente interligados. É então a partir dessa ligação indissolúvel entre os pólos “prazer” e “dor” que Nietzsche enxerga o *amor fati* como possibilidade de afirmação do eterno retorno. Acompanhemos o trecho do capítulo *O canto ébrio*, do *Assim falava Zaratustra*, e observemos como o autor expõe, de forma poética, o que estamos a tratar. Atentemos à influência heraclítica:

O meu mundo acabou de atingir a perfeição, a **meia-noite** é também **meio-dia**³⁵⁷ – a dor é também um prazer, a maldição é também uma benção, a noite é também um sol; ide embora daqui; senão aprendereis: um sábio é também um louco.

Disseste sim, algum dia, a um prazer? Ó meus amigos, então o disseste, também, a todo sofrimento. Todas as coisas acham-se encadeadas, entrelaçadas, enlaçadas pelo amor – e se quisestes, algum dia, duas vezes o que houve uma vez, se disseste, algum dia: “gosto de ti felicidade! Volve depressa, momento!”, então quiseste a volta de tudo – tudo de novo, tudo eternamente, tudo encadeado, entrelaçado pelo amor, então amastes o mundo – Ó vós, seres eternos, o mais eternamente e para todo o sempre; e também vós dizeis ao sofrimento: “passa, momento, mas volta!”, pois quer todo o prazer – eternidade!³⁵⁸

Na passagem acima, devemos prestar atenção aos dois temas inter-relacionados que ela nos oferece. No texto, podemos observar a afinidade entre os “conceitos” de *eterno retorno* e *amor fati*. Vejamos. Partindo mais uma vez da concepção heraclítica da unidade conflituosa de pólos opostos, Nietzsche volta a nos remeter à ideia do encadeamento de todas as coisas e ao *eterno retorno*. Todos os acontecimentos – como vimos anteriormente – estariam encadeados ciclicamente, fazendo com que cada um

³⁵⁵ NIETZSCHE, Friedrich. *Ecce Homo*. op. cit. p.51.

³⁵⁶ NIETZSCHE, Friedrich. *Gaia ciência*. op. cit. p.193.

³⁵⁷ No Zaratustra, quando o eterno retorno é aludido relacionado aos animais, expressa uma ideia de leveza. Estas passagens, acompanham a metáfora do “meio-dia” (*Prólogo* e *O Convalescente*). Por outro lado, quando o eterno retorno está associado ao “espírito de peso”, a passagem traz a simbologia da “meia-noite” (*Da visão do enigma*). Este trecho parece indicar a afirmação de ambos os âmbitos do eterno retorno. (grifo nosso)

³⁵⁸ NIETZSCHE, Friedrich. *Assim Falou Zaratustra*. op. cit. p. 323 e 324.

desses acontecimentos fosse necessário às configurações da totalidade circular. Dessa forma, tanto os acontecimentos prazerosos quanto os sofrimentos seriam imprescindíveis à composição do círculo cósmico. Todas as dores estariam necessariamente encadeadas a todos os gozos, já que ambos seriam mutuamente condicionados e condicionantes do movimento circular. Quem desejasse os gozos no vir-a-ser não poderia pretender excluir a dor do vir-a-ser.³⁵⁹ Esse dizer sim aos contrários, obviamente traz à tona o *amor fati*, pois essa afirmação significa amar o destino tanto na dor quanto no gozo. *Alegria, afirmação e amor* à vida e ao vir-a-ser seriam as características do “herói trágico” nietzschiano.³⁶⁰ Seriam as características do Zaratustra que, para afirmar o eterno retorno, tem que se colocar além do herói trágico tradicional, passando a amar tanto as dores como os prazeres.³⁶¹

Nesse sentido, poderíamos dizer que, através da doutrina do eterno retorno, Nietzsche concebe o trágico como uma atitude de incondicional afirmação do vir-a-ser. O trágico nietzschiano é “dizer sim” à vida e ao mundo terreno, levando-se em conta, inclusive, a imprescindibilidade cósmica de todas dores e sofrimentos humanos.³⁶² *Amor fati* ao invés da “negação do destino” seria o “efeito” existencial de uma cosmologia que prefere pensar o homem como pedaço do destino e não como um ente de livre-arbítrio. Círculo no lugar da reta seria a faceta cosmológica de um projeto existencial que prefere pensar o cosmo como uma unidade múltipla-conflituosa, e não como dualidade.

A idéia seria substituir imagem paradigmática do “Deus da cruz (...), uma maldição sobre a vida”, pela figura trágica e cíclica do “Dionísio cortado em pedaços (...), uma promessa de vida: eternamente”³⁶³ renascendo e voltando da destruição. Conceber o mundo e a existência a partir do eterno retorno significaria repensar toda a cultura ocidental através de um “novo” referencial: o trágico. Seria transvalorar o Ocidente em

³⁵⁹ Ivan Soll também faz uma reflexão sobre esse assunto, indo numa direção próxima à nossa. Ver: SOLL, Ivan. *Reflexions on recurrence: a re-examination of nietzsche's doctrine, die Ewige Wiederkehr des gleichen*. In: SOLOMON, Robert C. *Nietzsche, a collection of critical essays*. Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1980, p.334.

³⁶⁰ Ver o posicionamento de Deleuze “Nunca se compreendeu bem o que era o trágico segundo Nietzsche: trágico = alegria”. DELEUZE, Gilles. *Nietzsche e a Filosofia*. Porto: Rés-editora, 2001. p.57.

³⁶¹ Vejamos como também explica Roberto Machado: “[...] Nietzsche, ao mesmo tempo filósofo do sofrimento e da alegria, no momento em que se sente o primeiro filósofo trágico, pretende mostrar, com a trajetória do Zaratustra, pensado como uma tragédia, que, apesar de todo sofrimento, a afirmação do eterno retorno torna o herói trágico fundamentalmente alegre, o que teria escapado aos autores de tragédia, clássicos ou modernos”. MACHADO, Roberto. *Zaratustra tragédia nietzschiana*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2001. p.29.

³⁶² Para reforçar nossa idéia, indico: NIETZSCHE, Friedrich. *Crepúsculo dos ídolos*. em *A razão na filosofia* sec 6, *Incurções de um extemporâneo* sec 24, *O que devo aos antigos* séc 4 e 5. Indico, também, NIETZSCHE, Friedrich. *Ecce Homo. O Nascimento da Tragédia* sec 2 e 3.

³⁶³ NIETZSCHE, Friedrich. *Obras incompletas*. op.cit.p. 394.

direção a uma cultura trágica. Fiquemos com as últimas palavras de *Ecce Homo*: “Dionísio contra o crucificado”.³⁶⁴

2.3.3. O caráter existencial do instante, na doutrina do eterno retorno

No primeiro capítulo, mostramos que o ‘instante’ se apresenta como “peça” essencial na arquitetura do eterno retorno em seu âmbito cosmológico. Vimos que a eternidade circular da doutrina nietzschiana depende de cada instante no desenrolar do vir-a-ser. Melhor explicando, qualquer instante determinaria toda a eternidade, pois todos eles estão necessariamente interligados. No presente tópico, abordaremos a questão do instante por outro viés, a saber, o instante visto como “o lugar da inserção da ação humana” na concepção do eterno retorno. Voltando ao diálogo entre Zaratustra e o anão em *Da visão do Enigma*, podemos lembrar que se o primeiro dá um extremo destaque à questão do “instante”, o segundo não faz referência a esse assunto. Para o anão, o enigma quer apenas dizer: “tudo gira e o cosmo se transforma ciclicamente sem depender, em nada, da minha escolha”. Em sua resposta, como dissemos, ele não leva em consideração a importância do instante e, por não se ater nesta questão, deixa de perceber que é justamente através do instante que o homem se insere como força atuante no desenrolar do vir-a-ser circular.

Negligenciar o instante na composição do eterno retorno é interpretar a doutrina como um puro vir-a-ser cíclico em que tudo se repete sem a interferência humana. Neste caso, o ensinamento provocaria apenas uma atitude passivo-niilista perante a existência. Podemos resumir essa atitude na seguinte fórmula: “se tudo retorna, toda decisão, todo empenho e todo anseio de ascensão (passam a ser) indiferentes.”³⁶⁵ E se, de fato, “tudo gira em círculos, nada vale a pena”.³⁶⁶ Nesse sentido, a doutrina resultaria apenas em enfado e negação da vida.³⁶⁷ Como bem explicou Heidegger, o anão, ao não vislumbrar o caráter existencial do instante, se exime do seu papel ativo dentro do vir-a-ser:

³⁶⁴ NIETZSCHE, Friedrich. *Ecce Homo*. op.cit. p 117.

³⁶⁵ HEIDEGGER, Martin. *Nietzsche*. op. cit. p. 239. (parêntese nosso).

³⁶⁶ Ibidem p. 239.

³⁶⁷ “ele (o anão) ainda procura persuadir Zaratustra com ironia. ‘Pingando pensamentos-gotas de chumbo em (s)eu cérebro’, quer convencer sua vítima de que é inútil todo aspirar e fazer. De que vale caminhar para diante e para cima: Por mais longe e alto que alguém possa chegar, de novo cairá(21), recairá em si mesmo.” [SALAGUARDA, Jörg. A concepção básica de Zaratustra. *Cadernos Nietzsche*. Caderno de artigos do Grupo de Estudos Nietzsche do Departamento de Filosofia da Universidade de São Paulo. (www.fflch.usp.br/df/gen/gen.htm) n.10, 2001 – São Paulo: Gen e Ed Unijui, 2001. primeiros parênteses nossos].

O anão olha apenas para as duas ruas que correm em direção ao infinito, não faz outra coisa senão imaginar: “se as duas transcorrem em direção ao infinito (‘eterno’), as duas se encontram lá; [...] o círculo se fecha então por si mesmo no infinito – bem distante de mim”. [...] ele (o anão) não vê que as duas ruas ‘dão com a cabeça uma na outra’ no portal.³⁶⁸

Como vimos no primeiro capítulo de nossa dissertação (no 1.2.1), os Estoicos possuem uma “leitura ética” do eterno retorno parecida com o ponto de vista do anão, pois esses filósofos antigos pregam uma atitude de resignação (a *apateia*) perante o querer. Os pensadores da *Stoa* – mais especificamente os das fases mais iniciais – acreditam que tudo está resolvido por um rígido determinismo, estando o homem inserido num *fatum* no qual nada pode fazer para mudá-lo.³⁶⁹ O ser humano teria duas opções: ou aderir “livremente” ao destino, ou ser por ele arrastado. Para Zaratustra, porém, o “peso” do instante dá ao eterno retorno um caráter existencial diverso desta “negatividade”, pois traz a possibilidade do ser humano não ser um mero espectador frente ao fluxo circular.³⁷⁰ Por esta razão, o personagem nietzschiano insiste que o anão se atenha ao “portal instante”:

“Deste portal chamado instante, uma longa, eterna rua leva para trás: às nossas costas há uma eternidade. [...] Tudo aquilo, das coisas, que pode acontecer, não deve já, uma vez, ter acontecido, passado, transcorrido? E se tudo já existiu: que achas tu, anão, deste instante? Também este portal não deve já – ter existido?” E não estão as coisas tão firmemente encadeadas, que este instante arrasta consigo todas as coisas vindouras? Portanto – também a si mesmo? Porque aquilo, de todas as coisas, que pode caminhar, deverá ainda, uma vez percorrer – também esta longa rua que leva para a frente! [...] E voltar a estar e percorrer essa outra rua que leva para frente, diante de nós, essa longa, temerosa rua – não devemos retomar eternamente?³⁷¹

³⁶⁸ HEIDEGGER, Martin. *Nietzsche*. op. cit. p. 240 e 241. (parêntese nosso).

³⁶⁹ E já que estamos fazendo esta relação, é bom lembrar que “Estoicos” vem de *Stoá*, e *Stoá*, significa “pórtico”, que também pode ser entendido como “portal”. Como já sabemos, é de frente a um portal, que Zaratustra, expõe pela primeira vez, de forma explícita, a doutrina do eterno retorno. Sabemos também que Zenão, o Estóico, dava suas aulas num pórtico, onde provavelmente apresentou a versão original do eterno retorno. Talvez não tenha sido mera coincidência a escolha de Nietzsche pela simbologia do portal.

³⁷⁰ “Se a ideia de Eterno Retorno for pensada a partir da totalidade circular, da serpente que se enrola sobre si mesma, ela conduz a um agravamento da experiência da temporalidade como exterioridade, esfera do involuntário. Cada momento presente é revelado apenas como o retorno inelutável do passado, do <<foi>> na sua imutabilidade. Inversamente, se ela surgir como a afirmação da plenitude de cada um e de todos os instantes discretos, enquanto segmentarizações reais no contínuo do vir-a-ser, ela liberta o homem dessa experiência, revela-lhe a plenitude e a actualidade absoluta de cada instante da sua existência.” (NABAIS, Nuno. *Metafísica do Trágico*. op.cit. p. 211).

³⁷¹ NIETZSCHE, Friedrich. *Assim Falou Zaratustra*. op.cit p.. op. cit. p. 166 e 167.

É justamente no instante e pelo instante, que o homem seria capaz de ser “uma” das forças determinantes no eterno retorno do mesmo. Ou seja, estar à frente do portal em que o passado e o presente se encontram possibilitaria ao ser humano “agir” sobre toda eternidade. É óbvio que esse “agir” não pode ser entendido como uma escolha a partir de uma liberdade absoluta, pois, como acompanhamos até agora, o ser humano está atrelado indissolivelmente às outras forças atuantes sobre ele. O homem não pode ser compreendido como algo destacado do fluxo circular das forças, pois é parte essencial na composição da unidade-múltipla da totalidade. Como dissemos, o homem é uma “concentração” de forças conflituosas em combate com outras “concentrações” de forças e, por esse motivo, é ao mesmo tempo “determinante” e “determinado” pelo embate. Nesse paradigma, a “liberdade” – se é que podemos continuar usando este termo – vem sempre atrelada a um *fatum*. Além do mais, lembremos que a força só “é” enquanto age e, tal como a força, o homem também seria um agir finito inserido na relação com as outras forças. Desta forma, o ser humano não poderia ser entendido como um ente de livre-arbítrio “causador” da ação, mas teria que ser compreendido como a própria ação relacionada com outros “agir” (*sic*).

Apesar dessa incontornável determinação das forças, há no eterno retorno uma “transcendência” de alguns “tipos humanos”. Esta “transcendência” é possibilitada justamente pelo “instante”. Quem se atém ao instante e faz dele o centro do vir-a-ser circular coloca a si próprio como sendo ponto de convergência dos dois caminhos temporais aparentemente opostos. Situar-se nesse ponto de encontro entre o “passado” e o “futuro”, além de possibilitar as representações intra-temporais, é saber-se como parte determinante de todo vir-a-ser circular – inclusive, determinante de seu próprio retorno. O eterno retorno, nesse sentido, passa a depender também das “ações” do homem que se insere no instante como força atuante, pois cada “ação”, em cada “instante [,] arrasta consigo todas as coisas vindouras [...] (e) portanto também a si mesmo”.³⁷² Ou seja, o retorno de cada “ação” humana depende também da efetivação dela mesma.

Antes de finalizar este sub-tópico, gostaríamos de ressaltar a observação de Nuno Nabais acerca da subversão do conceito de identidade pessoal, promovida pelo eterno retorno. Como dissemos, se pensarmos a partir da doutrina em seu âmbito cosmológico, a dicotomia “eternidade x vir-a-ser” é abalada. Mas não é só isso. ao

³⁷² NIETZSCHE, Friedrich. *Assim Falou Zaratustra*. op.cit. p. 166.

colocar em cheque esse dualismo, necessariamente teríamos que repensar o conceito tradicional de identidade pessoal. Vejamos o que diz o comentador:

A individualidade surge agora, por isso, não como uma identidade na ordem contínua da sucessão linear do tempo, mas como identidade na ordem descontínua das repetições na eternidade. Na medida em que a biografia de cada indivíduo é a exacta repetição de outra série de instantes já realizada um número infinito de vezes no numero infinito de círculos do Eterno Retorno, cada indivíduo, sendo diferente do que foi no instante anterior e do que será no instante seguinte, no entanto, é, em cada instante, absolutamente idêntico a si, como infinita repetição de si mesmo. Cada acontecimento da biografia individual é dotado de uma individualidade, de um modelo eterno e único que nele se actualiza absolutamente. Desse modo, a sua individualidade em cada instante, isto é, o que determina que cada indivíduo seja precisamente esse indivíduo nesse preciso instante, é a individualidade eterna que ele encarna nesse instante como repetição, sendo a individualidade da totalidade da sua biografia a multiplicidade de individualidades que se actualizam na multiplicidade de <<indivíduos>> que compõem, na sua sucessão, a biografia desse mesmo indivíduo.³⁷³

Como pudemos acompanhar até agora, pensar o mundo ou a existência, a partir do eterno retorno, significa repensar toda a cultura ocidental através de um novo referencial. O conceito de identidade, no caso acima, é concebida a partir da descontinuidade e do eterno retorno do mesmo. O idêntico só ocorreria com a “volta do grande ano do devir,” e não na permanência continua do mesmo.

2.3.4 O eterno retorno do diferente?

Alguns comentadores de Nietzsche possuem uma interpretação diversa da nossa no que diz respeito à *repetição do mesmo* e ao carácter *cíclico* do eterno retorno. A tese desses interpretes é que haveria um retorno do diverso. Um exemplo clássico desse posicionamento é a opinião de Gilles Deleuze:³⁷⁴ “[...] Não compreendemos o eterno retorno enquanto o concebermos como uma consequência ou uma aplicação da identidade. [...] O eterno retorno não é a permanência do mesmo [...] não é o mesmo ou o uno que regressam [...]”.³⁷⁵ O Autor de *Nietzsche e a Filosofia* considera a doutrina do eterno retorno como uma espécie de seleção exclusiva do “homem mesquinho e

³⁷³ NABAIS, Nuno. *Metafísica do Trágico*. op.cit. p. 93.

³⁷⁴ Seguindo a interpretação de Deleuze, devemos citar também Pierre Héber- Suffrin. Ver: SUFFRIN, Pierre Héber, *O Zarathustra de Nietzsche*. Trad. Lucy Magalhães, Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1991. p.133.

³⁷⁵ DELEUZE, Gilles. *Nietzsche e a Filosofia*. Porto: Rés-editora, 2001. p. 72.

reativo”. Esse “tipo,” negador do mundo e da vida não retornaria, pois seria constituído por “forças reativas” e não suportaria a ideia de viver a mesma vida infinitas vezes. “O eterno retorno do homem pequeno, mesquinho, reativo não faz apenas do pensamento do eterno retorno qualquer coisa de insuportável; faz do eterno retorno em si mesmo qualquer coisa de impossível, introduz a contradição no eterno retorno”.³⁷⁶

Deleuze chega a esta conclusão depois de uma complexa interpretação sobre a *teoria nietzschiana das forças*. O intérprete identifica dois “modos de ser” das “forças de Nietzsche”: existiriam as forças de *qualidade ativa* e as forças de *qualidade reativa*. “As forças superiores ou dominantes são ditas ativas, as forças inferiores ou dominadas são ditas reativas. O ativo e o reativo são precisamente as qualidades originais, que exprimem a relação da força com a força”.³⁷⁷ As forças ativas, por possuírem esse caráter, se imporiam numa afirmação do eterno retorno e retornariam efetivamente. Por outro lado, por causa do seu próprio caráter reativo e negador do vir-a-ser, as forças reativas seriam excluídas do eterno retorno, dando um significado seletivo a doutrina nietzschiana. “Basta relacionar a vontade de nada com o eterno retorno para se aperceber que as forças reativas não retornam. Por mais longe que vão, e por mais profundo que seja o vir-a-ser reativo, das forças, as forças reativas não retornarão”.³⁷⁸ Por ser composto por forças predominantemente reativas, o homem pequeno não poderia se afirmar e, assim, não retornaria. “O homem pequeno, mesquinho, reativo não retornará”.³⁷⁹

Como dissemos, nosso posicionamento frente à interpretação de Deleuze é conflituoso. Primeiro, porque, em todos os textos de Nietzsche que tratam sobre o eterno retorno, enxergamos uma clara exaltação do movimento circular e da repetição do mesmo (como tivemos a oportunidade de acompanhar durante nosso trabalho)³⁸⁰. Em segundo lugar, porque em vários textos de outros comentadores encontramos a “interpretação da repetição do mesmo”. Exemplos disso são os trabalhos de: Heidegger,³⁸¹ Karl Löwith³⁸² Scarlett Marton,³⁸³ Arthur Danto³⁸⁴, Ivan Soll³⁸⁵, Arnold

³⁷⁶ Ibidem. p. 99.

³⁷⁷ Ibidem. p. 63.

³⁷⁸ Ibidem.. p. 107.

³⁷⁹ Ibidem.. p. 107.

³⁸⁰ É necessário que fique claro, que não estamos defendendo a ideia do eterno retorno cosmológico como uma verdade absoluta e efetiva para explicar o cosmo. Inclusive, como veremos mais à frente, não podemos dizer que o próprio Nietzsche defendia esta concepção.

³⁸¹ Atribui-se, inclusive, a Heidegger a autoria da expressão, “eterno retorno do mesmo”.

³⁸² Aluno de Heidegger, Löwith também defende que o retorno é do mesmo. O título de seu livro já indica este posicionamento: *A filosofia do eterno retorno do mesmo*.

Zuboff³⁸⁶, Oswaldo Giacoia,³⁸⁷ Roberto Machado,³⁸⁸ Jean Lefranc,³⁸⁹ Gianni Vattimo,³⁹⁰ Eugen Fink,³⁹¹ Nuno Nabais,³⁹² e Ansell Pearson.³⁹³ Paolo d'Orio³⁹⁴.

³⁸³ No trecho a seguir, a comentadora ressalta o caráter hipotético do eterno retorno cosmológico, mas confirma que o conteúdo da doutrina propõe o “retorno do mesmo”. “Se aceitamos que o pensamento do eterno retorno é, também, uma concepção de mundo, seremos forçados a admitir que várias vezes já nos encontramos na situação em que nos achamos aqui e agora – e em tantas mais haveremos de nos encontrar. Quando, no próximo ciclo, eu estiver de novo escrevendo estas palavras, será outra vez março de 1991 da era cristã – e eu não me lembrarei de ter escrito antes”. MARTON, Scarlett. *O Eterno Retorno do Mesmo: Tese Cosmológica ou Imperativo Ético?*. op. cit. p. 109.

³⁸⁴ Logo no início de um de seus artigos, Danto deixa claro seu posicionamento. Ver: DANTO, Arthur. *The eternal recurrence*. In: SOLOMON, Robert C. *Nietzsche, a collection of critical essays*. Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1980, p. 316.

³⁸⁵ Soll vai no mesmo sentido de Danto: “Toda a história do mundo já ocorreu, em todos os seus detalhes, um número infinito de vezes e repetir-se-á, da mesma maneira, um número infinito de vezes no futuro”. SOLL, Ivan. *Reflexions on recurrence: a re-examination of nietzsche's doctrine, die Ewige Wiederkehr des gleichen*. In: SOLOMON, Robert C. *Nietzsche, a collection of critical essays*. Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1980, p.322. (Trad. nossa).

³⁸⁶ Apesar de problematizar a doutrina nietzschiana, Zuboff entende que Nietzsche sustentava um eterno retorno do mesmo. Ver: ZUBOFF, Arnold. *Nietzsche and eternal recurrence*. In: SOLOMON, Robert C. *Nietzsche, a collection of critical essays*. Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1980, p. 343.

³⁸⁷ Acompanhemos o que diz o comentador no trecho transcrito do “DVD palestra”: “o eterno retorno significa uma forma de representação do tempo (cíclica), de acordo com a qual tudo aquilo que ocorreu, ocorrerá, repetidamente, infinitas vezes”. GIACOIA, Oswaldo Junior. *O impacto de Nietzsche no Século XX*. (Palestra em DVD) São Paulo: Cultura Marcas, coleção: Balanço do século XX, Paradigmas do Século XXI, 2005. (cap. Eterno retorno do mesmo).

³⁸⁸ Roberto Machado – também comentador de Deleuze – em sua obra *Zaratustra, tragédia nietzschiana*, se opõe à interpretação seletiva de Deleuze. Ver: MACHADO, Roberto. *Zaratustra Tragédia Nitzschiana*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar ed, 2001. p.129. É bom ressaltar, no entanto, que em uma obra anterior, *Deleuze e a filosofia*, o autor defende a posição deleuziana. O próprio Roberto Machado assinala este detalhe no trecho, que informamos.

³⁸⁹ Como veremos mais à frente, Jean Lefranc é contra a ideia do retorno do diverso e, inclusive, se opõe diretamente a concepção seletiva de Deleuze. Ver: LEFRANC, Jean. *Compreender Nietzsche*. Petrópolis: Vozes, 2005. p.311.

³⁹⁰ Depois de destacar um âmbito moral e outro cosmológico acerca da doutrina, Vattimo deixa claro seu posicionamento quanto a retorno do mesmo. Ver: VATTIMO, Gianni, *Introdução a Nietzsche*. Trad. Antonio Guerreiro, Lisboa: Editorial Presença, 1990. p.70.

³⁹¹ A interpretação de Fink é um caso peculiar, pois o comentador – ao se ater no capítulo *O Convalescente* do *Assim falava Zaratustra* – também entende que o eterno retorno nietzschiano diz respeito à repetição dos acontecimentos em seus pormenores. No entanto, o interprete acha que o pensamento é totalmente paradoxal. “[...] Nietzsche chega a pensar a repetição como repetição da particularidade do *este* (*Diesheit*) e assim chega a um paradoxo total”. FINK, Eugen. *A Filosofia de Nietzsche*. Lisboa: Presença, 1988. p. 109.

³⁹² Vejamos o posicionamento de Nuno Nabais: “Cada episódio da biografia de cada um e de todos os indivíduos é absolutamente igual a um numero infinito de outros acontecimentos dessas biografias vividas em fases anteriores do grande retorno de todas as coisas.” (NABAIS, Nuno. *Metafísica do Trágico*. op.cit.p. 91).

³⁹³ Acompanhemos o trecho do autor: “Eterno retorno é um pensamento que promete não o advento de uma vida melhor ou uma vida após a morte, mas, em vez disso, o retorno de uma vida idêntica. ANSELL-PEARSON, Keith. *How to read Nietzsche*. New York/London: W. W. Norton & Company. 2005. p. 75. (Tradução nossa).

³⁹⁴ Paolo D'Orio, além de se posicionar a favor do “mesmo”, problematiza a tese de Deleuze e mostra que o erro do intérprete francês se deu por uma confusão provocada por um erro de edição de um fragmento póstumo de Nietzsche. Deleuze teria se guiado por uma deturpação da edição de *Vontade de Potência*. D'ORIO, Paolo. *Cosmologia e filosofia do eterno retorno em Nietzsche*. In: MARTON, Scarlett (org.) *Nietzsche pensador mediterrâneo: a recepção italiana*. São Paulo: Discurso, 2007. p.194 a 197.

Para finalizar, temos ainda um terceiro motivo contra a interpretação de Deleuze, a saber: não podemos conceber um caráter seletivo em uma cosmologia que nega qualquer tipo de finalismo e progresso. Excluir o retorno do “homem pequeno” seria negar o próprio caráter inocente do vir-a-ser, seria enxergar uma evolução progressiva nos “anos de retorno”. Além do mais, negar o lado “reativo” do vir-a-ser seria contrário ao *amor fati*, seria não amar o mundo e a vida tal como são. Reforçando nosso posicionamento, vejamos o que diz o comentador, Jean Lefranc:

Zaratustra não obstante afirmou que o que deveria retornar não é uma vida melhor, nem mesmo a uma vida semelhante, mas uma vida idêntica. O pensamento do eterno retorno é certamente ‘seletivo’, mas seletivo de quem pensa e não do que é pensado. [...] a interpretação de Deleuze teria esta estranha consequência, pela eliminação sucessiva do pequeno e do que reage, de falsificar o grande jogo de dados do universo e de reintroduzir a ideia de progresso para uma perfeição final.³⁹⁵

A opinião de Rogério Miranda, autor de *Nietzsche e Freud. Eterno Retorno e Compulsão à Repetição*, é outro exemplo de uma interpretação diversa da nossa. O comentador escreve sobre uma suposta concepção cosmológica de Nietzsche: “É por isso que ele acentua uma vez mais a impossibilidade de uma reprodução ou de um retorno do idêntico, do *etwas Gleiches*, pois este tipo de retorno se revelaria completamente indemonstrável, inteiramente improvável ou impensável”.³⁹⁶ Tentando dar sustentação a sua tese, o comentador cita parte do fragmento póstumo 11 [202]: “parece que a situação geral renova as suas qualidades até nos mínimos detalhes, de modo que duas situações gerais não poderiam ter nada de idêntico.” O intérprete, porém não atenta para o fato de que Nietzsche diz exatamente o contrário do que ele (o intérprete) quer provar. Tentemos analisar o texto na íntegra, realizando pequenas quebras explicativas:

A medida da força total é *determinada* não é nada de “infinito”; guardemo-nos de tais desvios de conceito! Conseqüentemente, o número das situações, alterações, combinações e desenvolvimentos dessa força é, decerto, descomunalmente grande e praticamente “*imensurável*”, mas, em todo caso, também determinado e não infinito. O tempo, sim, em que o todo exerce sua força, é infinito, isto é, a força é eternamente igual e eternamente ativa: – até este instante já transcorreu uma infinidade, isto é, é necessário que

³⁹⁵ LEFRANC, Jean. *Compreender Nietzsche*. Petrópolis: Vozes, 2005. p.311.

³⁹⁶ ALMEIDA, Rogério Miranda. *Nietzsche e Freud. Eterno Retorno e Compulsão à Repetição*. São Paulo: edições Loyola, 2005. p.27.

todos os desenvolvimentos possíveis já tenham *estado aí*. Conseqüentemente, o desenvolvimento deste instante tem de ser uma repetição, e também o que o gerou e o que nasce dele, e assim por diante para frente e para trás! Tudo esteve aí inúmeras vezes, na medida em que a situação global de todas as forças sempre retorna.³⁹⁷

Nesta primeira parte, Nietzsche expõe suas “premissas” cosmológicas – forças finitas e tempo eterno – que trariam como consequência o eterno retorno. A partir disso, o filósofo apresenta a sua concepção do encadeamento e repetição das configurações cósmicas. Cada instante traria uma determinada combinação de todas as forças do cosmo, sendo que cada combinação teria necessariamente que se repetir (pois o número de combinações é finito). Isso acarretaria, por sua vez, a volta de todos os instantes e de todas as mesmas situações globais das forças. Depois de expor a “explicação cosmológica” da eterna recorrência o filósofo continua:

Se alguma vez, *sem levar isso em conta*, algo igual esteve aí, é inteiramente indemonstrável. **Parece** que a situação global forma as *propriedades* de modo novo, até nas mínimas coisas, de modo que duas situações globais **diferentes** não podem ter nada de igual.³⁹⁸

Neste trecho, Nietzsche afirma que, se não levarmos em conta as descrições cosmológicas expostas no texto anterior, a repetição seria indemonstrável. Dessa forma, o que seria “completamente indemonstrável, inteiramente improvável ou impensável”³⁹⁹ não seria o eterno retorno em si, mas o eterno retorno sem considerar as premissas nietzschianas. Além dessa ressalva, o texto nos apresenta outra importante informação, a saber: cada situação global nos dá a impressão de que, a cada instante, uma configuração totalmente nova do cosmo é apresentada aos nossos olhos. Por não possuímos uma percepção da totalidade temporal, a mudança de uma situação global para outra nos traria a falsa impressão da eterna renovação. Por essa razão, acharíamos que não poderiam haver, na eternidade do vir-a-ser, duas situações globais iguais. Continuemos com a leitura do texto:

Se em **uma situação global** pode haver algo de igual, por exemplo, *duas folhas*? Duvido: isso pressuporia que tiveram a mesma gênese absolutamente igual, e com isso teríamos de *admitir* que, *até em toda eternidade para trás*, subsistiu algo de igual, a despeito de

³⁹⁷ NIETZSCHE, Friedrich. *Obras incompletas*. op. cit. p. 387. (itálico do autor).

³⁹⁸ Ibidem. p. 387. (itálico do autor e negrito nosso)

³⁹⁹ ALMEIDA, Rogério Miranda. *Nietzsche e Freud. Eterno Retorno e Compulsão a Repetição*. op.cit.p.27.

todas as alterações de situações globais e de toda criação de novas propriedades – uma admissão impossível!⁴⁰⁰

Nietzsche finaliza a seção negando a possibilidade da igualdade em uma mesma situação global. Em um mesmo instante não poderiam haver duas coisas exatamente iguais. Por exemplo: duas folhas de árvore idênticas, dois Sócrates ou dois Nietzsches idênticos não poderiam coexistir num mesmo instante. O “mesmo” só viria com a repetição de cada grande ano do vir-a-ser. Acompanhemos o comentário de Nuno Nabais:

Essa individualidade radical funda-se no facto de, no interior de uma mesma situação de conjunto, isto é, de um ciclo completo de actualização de todos os indivíduos possíveis, não poderem surgir dois indivíduos indiscerníveis. Em função do estreito encadeamento de todas as causas, implicaria que eles tivessem tido a mesma gênese e, nesse caso, não seriam dois mas um mesmo indivíduo [...].⁴⁰¹

2.4. O PROBLEMA DO PERSPECTIVISMO E O ETERNO RETORNO

A finalidade central deste tópico é problematizar e tentar trabalhar a relação entre a doutrina do eterno retorno de Nietzsche e a posição perspectivista do filósofo. Para efetivar tal tarefa, tentaremos esclarecer o que significa o perspectivismo nietzschiano e, depois disso, realizar a relação propriamente dita entre a concepção cosmológica do eterno retorno e o posicionamento perspectivista de Nietzsche. Ao efetuarmos a aproximação entre os dois temas, levantaremos o problema de uma possível incompatibilidade nessa relação. A problemática seria a seguinte: nos textos póstumos de Nietzsche, o eterno retorno se apresenta como uma espécie de teoria cosmológica que parece ter a intenção de explicar a totalidade do universo – isto é feito, como vimos, até com certa pretensão científica. Por outro lado, a concepção perspectivista de Nietzsche se caracteriza por adotar um posicionamento antidogmático acerca do “conhecimento” do mundo. Sendo assim, uma teoria cosmológica, como a do eterno retorno, pareceria não ser compatível com o perspectivismo. Expliquemos: se Nietzsche nega explicações dogmáticas sobre a totalidade do mundo, porque, então, ele propõe – nos textos póstumos – uma doutrina cosmológica que se aproxima de uma explicação científica sobre o universo? Se por um lado o perspectivismo se apresenta

⁴⁰⁰ NIETZSCHE, Friedrich. *Obras incompletas*. op.cit.p. 387. (itálico do autor e negrito nosso)

⁴⁰¹ NABAIS, Nuno. *Metafísica do Trágico*. op.cit. p. 94.

como uma espécie de alternativa contra a concepção de verdade da metafísica tradicional, por outro lado a doutrina do eterno retorno parece configurar uma volta à mesma metafísica – esta que, tradicionalmente, teve como um dos seus principais “objetos de estudo” a tentativa de compreensão do mundo como um todo (a cosmologia racional). Nesse sentido, a pretensão de formular uma cosmologia parece estar em contradição com as críticas elaboradas a partir do perspectivismo.⁴⁰²

É também escopo deste tópico trabalhar outra questão: na *Crítica da Razão Pura*, mais especificamente na *Dialética Transcendental*, o filósofo de Königsberg se contrapõe à ideia de que poderíamos ter um conhecimento seguro acerca de mundo em sua totalidade. Para o pensador, a cosmologia racional estaria impossibilitada de ter a segurança fenomênica das ciências particulares. Segundo Kant, tentar fazer uma cosmologia se valendo apenas da especulação racional é deixar o “solo seguro da experiência” e se aventurar em hipóteses que não podem ser comprovadas seguramente. Para Kant, o pensamento humano, no âmbito da cognição, estaria restrito ao horizonte da experiência.⁴⁰³ Partindo dessa premissa, poderíamos dizer que, para Kant, a doutrina do eterno retorno estaria sendo também metafísica e conseqüentemente não teria segurança na ordem do conhecer.

Expostas as duas problemáticas – *A suposta incompatibilidade entre eterno retorno e perspectivismo* e *A possível não superação da metafísica a partir da crítica vislumbrando a Dialética Transcendental de Kant* – passemos, então, a uma breve explanação sobre o perspectivismo para depois tratar de cada problemática separadamente. É essencial deixar claro que nosso objetivo não é realizar um estudo aprofundado sobre o perspectivismo – para isso, seria necessário um novo trabalho. A intenção é delimitar esse tema e relacioná-lo com a doutrina do eterno retorno.

2.4.1. O Perspectivismo

A partir da sua noção de perspectivismo, Nietzsche se contrapõe à boa parte da tradição filosófica no que diz respeito às questões cognitivas. Através do perspectivismo, o pensador propõe que o conhecimento – tradicionalmente compreendido como apreensão de um objeto por um sujeito racional – deveria ser

⁴⁰² Esse problema já foi levantado por vários comentadores como Scarlett Marton, Arthur Danto e Gianni Vattimo. Para Vattimo, por exemplo, seria incompatível com o perspectismo “simplesmente formular uma doutrina do retorno como descrição de uma, ainda outra, pretensa estrutura metafísica do mundo”. VATTIMO, Gianni, *Introdução a Nietzsche*. Trad. Antonio Guerreiro, Lisboa: Editorial Presença, 1990. 76.

⁴⁰³ É bom lembrar, que Kant tenta resgatar algumas ideias metafísicas a partir da moral.

entendido como uma “construção” efetivada e determinada a partir de uma perspectiva específica. Para o filósofo, a compreensão de uma objetividade pura – e isenta de interesses – não teria mais cabimento, pois o “objeto” seria sempre “criado” a partir de um determinado “modo de observar”. Opondo-se à concepção epistemológica dogmática, o pensador defende que a idéia de uma verdade absoluta e universal não teria sentido. A “verdade” seria sempre uma verdade referencial, ou melhor, seria uma verdade perspectivista.⁴⁰⁴ Seguindo esse raciocínio, a busca pelas condições de um conhecimento seguro e universal deveria ser deixada de lado, pois a investigação do “epistemólogo” – se é que ainda podemos usar esse termo – teria de se direcionar ao exame das perspectivas engendradoras de interpretações. Na seção 12 da terceira dissertação de *Genealogia da Moral*, o filósofo apresenta esse questionamento acerca da noção de objetividade e, ao mesmo tempo, expõe o seu posicionamento perspectivista:

[...] futura “objetividade” – a qual não é entendida como “observação desinteressada” (um absurdo sem sentido), mas como a faculdade de ter seu pró e seu contra *sobre controle* e deles poder dispor: de modo a saber utilizar em prol do conhecimento a *diversidade* de perspectivas e interpretações afetivas. De agora em diante, senhores filósofos, guardemo-nos bem contra a antiga, perigosa fábula conceitual que estabelece um “puro sujeito do conhecimento, isento da vontade, alheio à dor e ao tempo”, guardemo-nos dos tentáculos de conceitos contraditórios como “razão pura”, “espiritualidade absoluta”, “conhecimento em si”; – tudo isto pede que se imagine um olho que não pode absolutamente ser imaginado, um olho voltado para nenhuma direção, no qual as forças ativas e interpretativas, as que fazem com que ver seja ver-algo, devem estar imobilizadas, ausentes; exige-se do olho, portanto, algo absurdo e sem sentido. Existe *apenas* uma visão perspectiva, apenas um “conhecer” perspectivo; [...] eliminar a vontade inteiramente, suspender os afetos todos sem exceção, supondo que conseguíssemos: como? – não seria castrar o intelecto?...⁴⁰⁵

É então no âmbito da parcialidade e do interesse que Nietzsche localiza a pergunta pelas possibilidades do “conhecimento”. Essa parcialidade estaria – no caso da perspectiva humana – fundada em dois pilares fundadores, a saber, o fisiológico e o linguístico. Em primeiro lugar, o filósofo entende que o intelecto humano não poderia

⁴⁰⁴ Como bem explica Mônica Cragolini: a noção nietzschiana de perspectivismo se apresenta como uma atitude filosófica, que pretende “romper com respostas últimas, (e) com as filosofias de respostas últimas”. CRAGOLINI, Mônica B. Nietzsche por Heidegger: contrafiguras para uma perda. In: MARTON, Scarlett (org.) *Nietzsche abaixo do Equador; a recepção na América do Sul*. São Paulo: Discurso editorial; Ijuí, RS: Unijuí, 2006. p.99.

⁴⁰⁵ NIETZSCHE, Friedrich. *Genealogia da Moral*. Trad. Paulo César de Sousa. São Paulo: Companhia das Letras, 2005. p. 108 e 109.

ser compreendido como um puro sujeito racional destacado do corpo. Pelo contrário, o intelecto teria surgido a partir de um “desdobramento” fisiológico que teria garantido, até hoje, a sobrevivência do animal-homem. Dessa forma, todo “conhecer” teria, necessariamente, de passar por uma construção indissociável da esfera fisiológica – e por essa razão seria uma construção afetiva.⁴⁰⁶

Por outro lado, este mesmo intelecto “cognitivo” estaria também determinado por estruturas histórico-linguísticas. Fruto de uma necessidade gregária, também imposta por questões de sobrevivência, essas estruturas históricas-linguísticas imporiam uma determinada forma de conhecer o mundo. Ou seja, se por um lado a cognição humana estaria atrelada a determinações fisiológicas, por outro lado ela funcionaria a partir de categorias linguísticas enraizadas numa cultura determinada. Toda pretensão de “objetivação” seria uma construção fisiológico-linguística. Em *Sobre verdade e mentira no sentido extra-moral* – um dos primeiros textos em que Nietzsche dá sinais de sua filosofia perspectivista – o autor deixa bem claro esta determinação fisiológico-linguística: “De antemão, um estímulo nervoso transposto em uma imagem! Primeira metáfora. A imagem, por seu turno, remodelada num som! Segunda metáfora.”⁴⁰⁷

2. 4. 1.1. Da vida à linguagem e da linguagem à metafísica.

Para Nietzsche, a *vida* seria o primeiro grande impulso criador de “metáforas” interpretativas. E justamente ela teria impelido o homem a “inventar” o conhecimento, a ciência, a Filosofia, etc.⁴⁰⁸ Para o filósofo, a cognição, surgida em um determinado momento da história do universo, teria a “função” de promover a manutenção da vida humana. Seria uma forma parcial de esquematizar o mundo a partir de um modelo simplificador. Modelo que, até hoje, teria servido para conservar a existência do homem na natureza. Examinemos o trecho inicial de *Sobre verdade e mentira no sentido extra-moral*, em que o posicionamento de Nietzsche fica bastante claro.

⁴⁰⁶ É bom ressaltar que isso não quer dizer que, para Nietzsche, as respostas epistemológicas estariam na biologia. A própria biologia já seria uma forma de investigação perspectivista, pois provém do solo antropomórfico e, por consequência, enraizada, ela mesma, numa fisiologia afetiva. O sentido fisiológico de Nietzsche é muito mais amplo do que um simples reducionismo orgânico-sensorial.

⁴⁰⁷ NIETZSCHE, Friedrich. *Sobre verdade e mentira no sentido extra-moral*. São Paulo: Hedra, 2007. p.32.

⁴⁰⁸ Neste ponto, concordamos com o interprete, Nelson Boeira: “Ciência, Filosofia e Arte são consideradas capazes de gerar ilusões ‘criadoras’ que promovem formas mais elevadas de vida humana”. BOEIRA, Nelson, *Nietzsche*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2002. p. 20.

Em um remoto rincão do universo cintilante que se derrama num sem número de sistema solares, havia uma vez um astro, em que animais inteligentes inventaram o conhecimento. Foi o minuto mais soberbo e mais mentiroso da “história universal”: Mas foi também somente um minuto. Passados poucos fôlegos da natureza congelou-se o astro, e os animais inteligentes tiveram de morrer. – Assim poderia alguém inventar uma fábula e nem por isso teria ilustrado suficientemente quão lamentável, quão fantasmagórico e fugaz, quão sem finalidade e gratuito fica o intelecto humano dentro da natureza. Houve eternidades, em que ele não estava; quando de novo ele tiver passado⁴⁰⁹, nada terá acontecido. Pois não há para aquele intelecto nenhuma missão mais vasta que conduzisse além da vida humana. Ao contrário, ele é humano, e somente seu possuidor e genitor o toma tão pateticamente, como se os gozos do mundo girassem nele. Mas se pudéssemos entendermos com a mosca, perceberíamos então que também ela bóia no ar com esse pathos e sente em si o centro voante deste mundo.⁴¹⁰

As “categorias” que possibilitam o modo humano de pensar seriam apenas uma maneira de moldar o mundo e garantir a vida. Sendo assim, a “função originária” de tais “categorias” estaria voltada a interesses pragmáticos ligados a essa manutenção da vida. Surgidas em determinado momento da história do cosmo – e possuindo também um caráter finito (“Passados poucos fôlegos da natureza congelou-se o astro, e os animais inteligentes tiveram de morrer”) – as categorias linguístico-rationais não poderiam chegar a uma verdade absoluta, pois estariam restritas a essa característica instrumental e simplificadora. Para o filósofo, a humanidade teria, no entanto, esquecido desse caráter histórico e pragmático das categorias. E, por esse motivo, é que elas teriam sido consideradas como realidades evidentes. Acompanhemos o trecho da *Gaia ciência*, no qual Nietzsche alerta para essa confusão que teria ocorrido na civilização ocidental.

A vida não é um argumento – Ajustamos para nós um mundo em que podemos viver – supondo corpos, linhas, superfícies, causas e efeitos, movimento e repouso, forma e conteúdo: sem estes artigos de fé, ninguém suportaria hoje viver! Mas isto não significa que eles estejam provados. A vida não é um argumento; entre as condições para vida poderia estar o erro.⁴¹¹

⁴⁰⁹ *Houve eternidades, em que ele não estava; quando de novo ele tiver passado.* A título de observação, podemos fazer uma ligação deste trecho com uma visão cosmológica cíclica, inclusive, talvez ver sinais da doutrina do eterno retorno. Aqui, Nietzsche parece estar insinuando um movimento circular de cosmo, no qual, o ser humano se extinguiria e retornaria ao universo.

⁴¹⁰ NIETZSCHE, Friedrich. Sobre Verdade e Mentira no Sentido Extra- moral. In: *Nietzsche, Obras incompletas*. Trad: Rubens Rodrigues Torres Filho. São Paulo: Abril Cultural, 1983. p. 45. Coleção Os Pensadores.

⁴¹¹ NIETZSCHE, Friedrich *A Gaia Ciência*. op. cit. p. 145.

O esquecimento da origem pragmática dos signos linguísticos e das regras lógicas e gramaticais teria criado o “mito” da verdade – este entendido como correspondência entre linguagem-pensamento e real. Para poder se apropriar da natureza e manter-se vivo, o homem teria inventado “categorias” como *identidade*, *substâncias*, *números* etc. Com o decorrer do tempo, porém, o próprio homem haveria esquecido que estas criações eram metáforas generalizantes e, por isso, teria passado a acreditar que elas seriam o próprio real.⁴¹² Para o filósofo, estas metáforas simbolizariam o mundo como sendo composto por “coisas” com identidade e substancialidade permanentes. O mundo-objeto ao qual o homem-sujeito se dirigiria seria um conjunto de entes independentes da esquematização humana. Essa aparente permanência do esquema sujeito-objeto seria garantida, no entanto, por uma estruturação da linguagem. Acompanhemos o aforismo de *Humano demasiado Humano*:

A linguagem como suposta ciência – A importância da linguagem para o desenvolvimento da cultura está em que nela o homem estabeleceu um mundo próprio ao lado de outro, um lugar que ele considerou firme o bastante para, a partir dele, tirar dos eixos o mundo restante e se tornar seu senhor. Na medida em que por muito tempo se acreditou nos conceitos e nomes de coisas como em *aeternae veritas* (verdades eternas), o homem adquiriu este orgulho com que se ergueu acima do animal: pensou ter realmente na linguagem o conhecimento do mundo. O criador da linguagem não foi modesto a ponto de crer que dava às coisas apenas denominações, ele imaginou, isto sim, exprimir com as palavras o supremo saber sobre as coisas; de fato, a linguagem é a primeira etapa no esforço da ciência. Da *crença na verdade encontrada* fluíram, aqui também, as mais poderosas fontes de energia. Muito depois – somente agora – os homens começam a ver que, em sua crença na linguagem, propagaram um erro monstruoso. Felizmente é tarde demais para que isto faça recuar o desenvolvimento da razão, que repousa nesta crença – Também a lógica se baseia em

⁴¹² Parece que aqui podemos fazer uma clara relação entre Nietzsche e a virada lingüística, operada no século XX, pois ambas perspectivas filosóficas seriam uma radicalização lingüística da Filosofia Transcendental de Kant. Se o pensamento moderno, principalmente a filosofia crítica de Kant, trouxe a preocupação sobre “as garantias de um conhecimento seguro”, as correntes lingüísticas do século XX transferiram essa preocupação para “as condições de possibilidades de sentenças intersubjetivamente válidas a respeito do mundo”. Enquanto que a filosofia transcendental de Kant buscava por “estruturas” a priori que possibilitassem o conhecimento, a Filosofia da Linguagem passou a exigir uma reflexão sobre a “infra-estrutura lingüística”, o que estaria na base de qualquer conhecimento intersubjetivamente válido. (Esta relação Filosofia transcendental de Kant e a virada lingüística é bem trabalhada em: OLIVEIRA, Manfredo Araújo. *Reviravolta Lingüístico-pragmática na Filosofia*. São Paulo: Edições Loyola, 1996. p. 13.) No caso de Nietzsche, estas preocupações “transcendentais”, até certo ponto, também se voltam para linguagem, pois, como diz o Filósofo: “A importância da linguagem para o desenvolvimento da cultura está em que nela o homem estabeleceu um mundo próprio ao lado de outro.[...] o homem [...] pensou ter realmente na linguagem o conhecimento do mundo.” (NIETZSCHE. *Humano Demasiado Humano*. Trad. Paulo César de Sousa. São Paulo: Companhia das Letras, companhia de bolso, 2005. p. 20 e 21.)

pressuposto que não tem correspondência no mundo real; por exemplo, na pressuposição da igualdade das coisas, da identidade de uma mesma coisa em diferentes pontos de tempo: mas esta ciência surgiu da crença oposta (de que evidentemente há coisas assim no mundo real).

O mesmo se dá com a *matemática*, que por certo não teria surgido, se desde o princípio se soubesse que na natureza não existe linha exatamente reta, nem círculo verdadeiro, nem medida absoluta de grandeza.⁴¹³

As categorias linguísticas agiriam como uma simplificação da multiplicidade do mundo. Através de generalizações – que primeiramente, como vimos, são efetuadas por um aparato fisiológico –, a linguagem teria aglutinado casos semelhantes em grupos gerais. Assim, teriam nascido os gêneros e as espécies. Uma espécie determinada só seria determinada por uma convenção linguística, a saber, o nome. Não haveria uma substancialidade metafísica que determinaria grupos de entes como sendo de uma mesma espécie ou gênero. A idéia de substância segunda (entendida como gênero e espécie) seria um conceito tardio e derivado das convenções linguísticas. E, nesse sentido, não se poderia dizer que o real está organizado substancialmente, mas sim que ele é arranjado metaforicamente pelo homem.

[...] Acreditamos saber algo sobre as coisas mesmas, se falamos de árvores, cores, neve e flores, e no entanto não possuímos nada mais do que metáforas das coisas, que de nenhum modo correspondem às entidades de origem [...] A desconsideração do individual e efetivo nos dá o conceito, assim como nos dá também a forma, enquanto a natureza não conhece formas nem conceitos, portanto também não conhece espécies, mas somente um X, para nós inalcançável e indefinível. Pois mesmo nossa oposição entre indivíduo e espécie é antropomórfica e não provém da essência das coisas, mesmo se não ousamos dizer que não lhe corresponde: isto seria, com efeito, uma afirmação dogmática e como tal tão indemonstrável quanto seu contrário. O que é verdade, portanto? Um batalhão móvel de metáforas, metonímias, antropomorfismos, enfim, uma soma de relações humanas, que foram enfatizadas poéticas e retoricamente, transpostas, enfeitadas, e que, após longo uso, parecem a um povo sólidas, canônicas e obrigatórias: as verdades são ilusões, das quais se esqueceu que são, metáforas que se tornam gastas e sem força sensível, moedas que perderam sua efígie e agora só entram em consideração como metal, não mais como moedas[...] ⁴¹⁴

⁴¹³ NIETZSCHE. *Humano Demasiado Humano*. op.cit. p. 20 e 21.

⁴¹⁴ NIETZSCHE, Friedrich. Sobre Verdade e Mentira no Sentido Extra- moral. Apd: MARTON, Scarlett. *Nietzsche, a Transvaloração dos Valores*. São Paulo: Editora Moderna, 1993. p.80.

A metafísica, no entanto, teria invertido esse processo de engendramento dos conceitos-nomes. Tendo como ponto de partida a “fé na linguagem”, ela teria colocado os nomes gerais como origem e não como resultado de um processo fisiológico-cultural. “Outra idiossincrasia dos filósofos não é menos perigosa: ela consiste em confundir o último com o primeiro (...) Os conceitos mais gerais, mais vazios, eles põem no começo, como começo”.⁴¹⁵ Ao acreditar nas categorias linguísticas como princípios da realidade, a metafísica não teria notado que a própria metafísica nasceu de um solo linguístico que determinou seu modo de ser. No entender de Nietzsche, os sistemas filosóficos obedeceriam, de forma inconsciente, determinadas “regras gramaticais” que estariam atreladas a uma linguagem específica. Linguagem que, por sua vez, estaria atrelada a uma cultura determinada.

Os conceitos filosóficos individuais não são algo fortuito e que se desenvolve por si, mas crescem em relação e em parentesco um com outro; embora surjam de modo aparentemente repentino e arbitrário na história do pensamento, não deixam de pertencer a um sistema, assim como membros de uma fauna de uma região terrestre – tudo isso se confirma pelo fato de os mais diversos filósofos preencherem repentinamente um certo esquema básico de filosofias possíveis. À mercê de um encanto invisível, tornam a descrever sempre a mesma órbita: embora se sintam independentes uns dos outros com sua vontade crítica ou sistemática, algo neles os conduz, alguma coisa os impele numa ordem definida, um após o outro – precisamente aquela inata e sistemática afinidade entre os conceitos. (...) O curioso ar de família de todo filosofar indiano, grego e alemão tem uma explicação simples. Onde há parentesco lingüístico é inevitável que, graças à comum filosofia gramática – quero dizer, graças ao domínio e direção inconsciente das mesmas funções gramaticais –, tudo esteja predisposto para uma evolução e uma seqüência similares dos sistemas filosóficos: do mesmo modo que o caminho parece interditado a certas possibilidades outras de interpretação do mundo. Filósofos do âmbito lingüístico uralo-altaico (onde a noção de sujeito teve o desenvolvimento mais precário) com toda probabilidade olharão “para dentro do mundo” de maneira diversa e se acharão em trilhas diferentes das dos indo-germanos ou mulçumanos (...).⁴¹⁶

Assim, a metafísica – como qualquer outra forma de pensar – estaria enredada nas estruturas linguísticas de uma cultura específica. A metafísica seria resultado de um processo de “falsificação” humana. Uma “falsificação” que se inicia no âmbito

⁴¹⁵ NIETZSCHE, Friedrich. *Crepúsculo dos Ídolos*. Trad. Paulo César de Sousa. São Paulo: Companhia das Letras, 2006. p.27.

⁴¹⁶ NIETZSCHE, Friedrich. *Além do Bem e do Mal*. Trad. Paulo César de Sousa. São Paulo: Companhia das Letras, (companhia de bolso), 2005. p. 24.

fisiológico, passa pelo linguístico e termina no metafísico. Para Nietzsche, os “princípios” metafísicos não seriam pontos de partida, mas pontos de chegada.

2.4.1.2 O Perspectivismo x a Filosofia Crítica de Kant.

Como se observa, o modo de pensar perspectivista se posiciona num embate direto contra a metafísica dogmática, que defende uma noção de conhecimento verdadeiro, absoluto e unívoco (independente de “pontos de vista”). Para o pensador, tal ideia de uma verdade dogmática teria nascido com o pensamento socrático-platônico e se desenvolvido ao longo da história da filosofia. No trecho a seguir, o professor Oswaldo Giacoia comenta sobre o nascimento platônico do dogmatismo, e também sobre a crítica nietzschiana:

Filosofia, entendida como verdadeira busca pela sabedoria, é uma forma transfigurada de ascese, cuja destinação consiste em elevar seus iniciados à inteligência da mais sublime das ideias. Essa ideia é a causa originária de todas as outras formas inteligíveis: a ideia de Bem (ou deus em termos cristãos), essencialmente vinculada às ideias de Verdade e da Beleza.

Gerada pela pura forma do Bem, a Verdade corresponde à vocação essencial do espírito e não pode estar atrelada à indigência do parecer subjetivo, a inconstância do meu do teu, que condena a opinião e o conhecimento fundado nos simulacros sensíveis aos descaminhos da imaginação delirante. Como o próprio espírito, a Verdade tem a propriedade de universalidade, da necessidade e da objetividade – de ambos fica excluída a distorção subjetiva, escrava da particularidade dos interesses, das inclinações e dos apetites. [...]

Nietzsche sustenta que essa figura da verdade se encontra na raiz de toda metafísica dogmática; a despeito de suas distintas modalizações nos diferentes sistemas, ela subsiste como ideal sagrado da própria Filosofia[...]⁴¹⁷

Na filosofia de Platão, a ideia de Bem Supremo daria sustentação à verdade absoluta,⁴¹⁸ sendo que o conhecimento verdadeiro ocorreria a partir da contemplação das formas puras intelectivas “iluminadas” pelo Bem Supremo.⁴¹⁹ Para Nietzsche,

⁴¹⁷ GIACOIA, Oswaldo Junior, Nietzsche, Perspectivismo, Genealogia, Transvaloração. *Revista Cult*, nº 37, agosto de 2000. p. 47.

⁴¹⁸ “Mas já terão compreendido onde quero chegar, isto é, que a nossa fé na ciência repousa ainda numa *crença metafísica* – que também nós, que hoje buscamos o conhecimento, nós ateus e antimetafísicos, ainda tiramos nossa flama daquele fogo que uma fé milenar acendeu, aquela crença cristã, que era também de Platão, de que Deus é verdade, e de que a verdade é divina... [...]”. NIETZSCHE, Friedrich A *Gaia Ciência*. Trad.. Paulo César de Sousa. São Paulo: Companhia das Letras, 2002. p. 236.

⁴¹⁹ Seleccionamos duas passagens de *A República*, em que Platão explicita a ideia do bem como sustentação da verdade: “É a ideia do Bem que confere verdade ao que está sendo conhecido e capacidade ao que conhece. Deve pensa-la como causa da ciência e da verdade, [...]”. (PLATÃO. *A república*. 508-e. Trad: Anna Lia Amaral de Almeida Prado; Revisão técnica: Roberto Bolzani Filho. São Paulo: Martins

porém, não haveria um Bem Supremo eterno e absoluto, pelo contrário, essa concepção seria histórica e cultural, tendo nascido – na Filosofia – com o pensamento de Platão. Dessa forma, no entender do filósofo alemão, a verdade filosófica absoluta e universal teria sido inventada na Grécia Clássica, para posteriormente se estender por praticamente todo o desenrolar da História da Filosofia. Em alguns momentos desse percurso, tal verdade absoluta é compreendida como podendo ser compartilhada com os homens, mas, em outros momentos, como sendo inalcançável para os mesmos.

Na filosofia de Aristóteles, por exemplo, a verdade é acessível ao homem através do juízo. Um juízo verdadeiro seria o que afirma ou nega corretamente algo sobre o real. No pensamento de Descartes, o conhecimento verdadeiro é garantido pela *Res Infinita*, ou seja, a verdade existe, é alcançável pelo homem e é assegurada por Deus. Para Kant, por outro lado, esta dogmática é abalada, pois o filósofo considera a “universalidade da verdade” como sendo restrita ao âmbito fenomênico, já que concebe o conhecimento sobre a “coisa-em-si” como inatingível. De qualquer maneira, o filósofo de Königsberg dá continuidade a ideia de universalidade – mesmo que restrita ao fenômeno. E, além disso, concebe a existência de “algo” independente do humano, a coisa em si. Esta, compreendida como uma espécie de sustentação numênica dos fenômenos.⁴²⁰

Como vimos, no entender de Nietzsche, não existiriam verdades objetivas e universais, mas apenas interpretações humanas a partir de diferentes pontos de vista. Também não haveria um absoluto divino, nem tão pouco uma universalidade humana. O que ocorreria seriam diferentes significações humanas produzidas a partir de diversas perspectivas fisiológico-culturais. Vejamos o trecho:

Fontes, 2006. p.260.) “[...]a ideia do Bem [...] é ela quem gera a luz e o senhor da luz e, no mundo inteligível, é ela mesma que, como senhora, propicia verdade e inteligência, devendo te-la diante dos olhos quem quiser agir como sabedoria [...]” (PLATÃO. *A república*. 517-c. op.cit. p.271.) É bom ressaltar, que existe uma controvérsia, entre os comentadores de Platão, sobre o entender de Platão acerca da possibilidade da contemplação das formas puras. No diálogo *O Banquete*, por exemplo, Sócrates narra a ascensão erótica do conhecimento, que partiria das aparências sensíveis até a contemplação das formas puras. Porém ao comparar o Filósofo a Eros, ressalta sua situação de eterna carência, por ser Eros filho de Pénia (a Penúria). Por outro lado, no *Fédon*, Platão levanta a possibilidade do homem quando liberto do corpo, após a morte, poder contemplar as formas puras. Ressalta, porém, que em vida seria impossível este contato com as ideias puras. Por outro lado, na *República*, escreve que o bom governante seria o que contemplou a forma pura do Bem e usa, este conhecimento, como paradigma de organização da Polis. Por esta razão, dá o entender que é possível a contemplação destas formas puras, em vida. No diálogo *Parmênides*, ao contrário, indica que seria impossível uma ciência das formas puras. Esta ciência pertenceria apenas aos deuses.

⁴²⁰ É bom ressaltar que alguns comentadores de Kant consideram a coisa em si apenas como um conceito limite para o conhecimento humano.

Nosso novo infinito - Até onde vai o caráter perspectivista da existência, ou mesmo se ela ainda tem algum outro caráter, se uma existência sem interpretação, sem “sentido” [Sinn], não vem ser justamente absurda [unsinn], se, por outro lado, toda existência não é essencialmente interpretativa - isso não pode, como é razoável, nem pela mais diligente e conscienciosa análise e auto-exame do intelecto: pois nesta análise o intelecto humano não pode deixar de ver a si mesmo sob suas formas e perspectivas e apenas nelas. Não podemos enxergar além de nossa esquina [...] Mas penso que hoje, pelo menos, estamos distanciados da ridícula imodéstia de decretar, a partir do nosso ângulo, que somente dele pode se ter perspectivas. O mundo tornou-se novamente um infinito para nós: na medida em que ele encerre infinitas interpretações. [...] ah, estão incluídas demasiadas possibilidades não divinas de interpretações nesse desconhecido, demasiada diabrura, estupidez, tolice de interpretação – a nossa própria humana demasiada humana, que bem conhecemos...⁴²¹

É importante, como já alertamos, não confundir o perspectivismo com a “revolução copernicana de Kant,” atitude filosófica que também promoveu uma crítica crucial ao dogmatismo.⁴²² Como sabemos, para Kant, a cognição se dá a partir de um aparato cognitivo do “espírito” humano e ocorre de forma “universal” no âmbito dos fenômenos.⁴²³ Por outro lado, esse conhecimento fenomênico é limitado pelo conceito da “coisa em si”, não sendo considerado um saber absoluto. Nesse sentido, seria universal aos homens conhecer o mundo através das intuições sensíveis e dos conceitos do entendimento. Tal conhecimento, porém, só seria universal na esfera dos fenômenos, e não diria respeito à coisa em si. Por essa razão, o saber produzido pelo conhecimento não seria uma “sabedoria” absoluta, mas uma ciência restrita ao domínio humano.⁴²⁴

Segundo Nietzsche, porém, não haveria um conhecimento universal entre os homens, como supôs Kant. Pelo contrário, o que existiria seriam “perspectivas” criadas a partir de determinados tipos de homens com determinadas “estruturas fisiológicas” e inseridos em diferentes ambientes histórico-culturais. “Se, como Kant, ele pergunta

⁴²¹ NIETZSCHE, Friedrich. *A Gaia Ciência*. Trad. Paulo César de Sousa. São Paulo: Companhia das Letras, 2002. p.278.

⁴²² Sobre a relação entre o perspectivismo e a filosofia transcendental de Kant, indicamos: (MARQUES, Antonio. *A Filosofia Perspectivista de Nietzsche*. São Paulo: Discurso Editorial; Unijuí, 2003).

⁴²³ “[...] Kant nunca pensou para além de uma estrutura (universal é certo) comum a todos os humanos dotado de um extremo formalismo. [...] o conhecimento dos objetos fenômenos tem que necessariamente se inscrever no quadro de certas funções lógico-predicativas correspondentes às categorias”. (MARQUES, Antonio. *Perspectivismo e modernidade*. Lisboa: Veja, 1993. p. 12).

⁴²⁴ Particularmente, concordamos com o estudo do professor António Marques que vê o perspectivismo como uma radicalização de um processo que teve suas raízes no pensamento moderno, principalmente na Filosofia transcendental de Kant: “Na verdade um pressuposto que sustenta toda a nossa convicção de que o perspectivismo de Nietzsche representa o desenvolvimento da dimensão transcendental da pesquisa filosófica, particularmente o desenvolvimento da filosofia de Kant”. (MARQUES, Antonio. *A Filosofia Perspectivista de Nietzsche*. São Paulo: Discurso Editorial; Unijuí, 2003. p.10.)

pelas condições de possibilidade do conhecimento, não é a partir do exame das faculdades do espírito que ele coloca a questão; é num contexto histórico e fisiológico que procura reinscreve-la”.⁴²⁵

A própria filosofia transcendental kantiana seria uma interpretação a partir de um momento histórico, e por isto, inserida em uma perspectiva linguística e cultural determinada.⁴²⁶ A “Revolução Copernicana de Kant” teria sido fruto de uma radicalização da “atitude reflexiva” do pensamento moderno. Atitude esta que, ao mesmo tempo em que trouxe a preocupação acerca das garantias de um conhecimento seguro, acreditou também na possibilidade de se conhecer, de forma isenta, a delimitação do mesmo conhecimento. Isso, obviamente, traria à tona um dogmatismo velado dentro da própria filosofia transcendental. A crítica da razão humana só seria possível por via de uma “auto-análise”, porém esta “auto-análise” já partiria de uma determinada perspectiva.⁴²⁷

No modo de ver de Nietzsche, a tentativa de concretizar o conhecimento isento e absoluto sobre a capacidade do conhecer não poderia ser realizado “nem pela mais diligente e conscienciosa análise e auto-exame do intelecto: pois nesta análise o intelecto humano não pode deixar de ver a si mesmo sob suas formas e perspectivas e apenas nelas. Não podemos enxergar além de nossa esquina[...]”⁴²⁸ E mais, querer que a razão examine a si própria de forma “impessoal” seria para Nietzsche uma pretensão absurda: “e perguntando agora, não era algo estranho exigir que um instrumento

⁴²⁵ MARTON, Scarlett. *Nietzsche, Das Forces Cósmicas aos Valores Humanos*. São Paulo: Editora Brasiliense, 1990. p. 201.

⁴²⁶ O professor Oswaldo Giacoia apresentou um comentário esclarecedor, sobre esta oposição nietzschiana quanto a uma universalidade da razão humana: “Para Nietzsche, entretanto, as formas categoriais não configuram um esquema a priori universal e necessário, comum à racionalidade humana entendida como um sujeito genérico. Para ele, essas categorias constituem uma espécie de a priori empírico, pois estão condicionadas aos avatares da história e às funções gramaticais comuns à raiz linguística de determinadas civilizações” GIACOIA, Oswaldo Junior, Nietzsche, Perspectivismo, Genealogia, Transvaloração. *Revista Cult*, nº 37, agosto de 2000. p. 50.

⁴²⁷ Ao tentar “definir” a genealogia nietzschiana, Deleuze faz uma descrição sobre o que entende acerca do Filósofo Genealogista. Acredito, que apesar do interprete não estar tratando diretamente sobre o perspectivismo, esta descrição nos ajudará em nossa compreensão sobre a não isenção do “observador crítico”: “O filósofo genealogista, não é um juiz de tribunal à maneira de Kant, nem um mecanicista à maneira utilitarista. [...] Genealogia quer dizer simultaneamente valor de origem e origem dos valores. Genealogia opõe-se ao caráter absoluto assim como ao seu caráter relativo ou utilitário.[...] O elemento diferencial não é crítico do valor dos valores, sem ser também o elemento positivo de criação. É por isso que a crítica nunca é concebida por Nietzsche como reação, mas com ação” criadora. (DELEUZE, Gilles. *Nietzsche e a Filosofia*. Porto: Rés-editora, 2001. p.6.).

⁴²⁸ NIETZSCHE, Friedrich. *A Gaia Ciência*. Trad.. Paulo César de Sousa. São Paulo: Companhia das Letras, 2002. p. 278.

críticas a sua própria adequação e competência? Que o próprio intelecto ‘conhecesse’ seu valor, sua força, seus limites? Não era isso até mesmo um pouco absurdo?”⁴²⁹

Ainda com relação à aproximação entre perspectivismo e a teoria do conhecimento de Kant, existe mais um problema a tratar: *a coisa em si*. Alguns comentadores enxergam que o perspectivismo nietzschiano conservaria a ideia de *coisa em si*, afirmando que, sem esse conceito kantiano, o pensamento perspectivista não se sustentaria.⁴³⁰ Outros, porém, excluem totalmente a necessidade desse conceito da teoria perspectivista.⁴³¹ Há ainda o posicionamento que considera diferentes fazes do pensamento do filósofo. Nestas, ele ora admitiria uma coisa em si, ora negaria o conceito.⁴³² Em nosso trabalho, não pretendemos entrar nesta celeuma, pois seria necessária uma nova pesquisa específica sobre o assunto.

De qualquer maneira, poderíamos arriscar a seguinte tese: *A coisa em si seria uma criação de um determinado “tipo de homem”, construída a partir de uma perspectiva histórico-filosófica específica*. Esta seria a perspectiva da teoria do conhecimento da filosofia moderna, que exige uma separação entre objeto a ser conhecido (ou encoberto) e sujeito conhecedor. Melhor explicando, a filosofia moderna, inclusive a de Kant, necessitaria de uma distinção entre um sujeito conhecedor e sua alteridade, o objeto. Esta concepção moderna teria ido ao limite de suas possibilidades com os conceitos de sujeito e objeto kantianos. Ou seja, de um sujeito que só tem acesso

⁴²⁹ NIETZSCHE, Friedrich. *Aurora*. Trad. Paulo César de Sousa. São Paulo: Companhia das Letras, 2004. p.11.

⁴³⁰ O comentador António Marques, por exemplo, considera que a “coisa em si” é um conceito fundamental para sustentação de uma Filosofia perspectivista. “A verdade é que o perspectivismo não teria sentido sem a suposição geral de um em si que permitisse precisamente a formação de perspectivas suscetíveis de serem avaliadas como melhores ou piores, mais fortes ou mais fracas”. Para o Professor, este “em si”, inalcançável concretamente, seria representado, por Nietzsche, de formas diferentes, ao longo de sua obra: “a quantidade pura, o caos ou a singularidade perfeita das forças [...] ele (o em si) é antes suposto como uma espécie de núcleo mais profundo e inacessível que nossas categorias, de certo de modo contingente, transpõe de forma grosseira numa linguagem simplificada.” (MARQUES, Antonio. *A Filosofia Perspectivista de Nietzsche*. São Paulo: Discurso Editorial; Unijuí, 2003. p. 81 e p. 82).

⁴³¹ A professora Scarlett Marton, por exemplo, defende a posição, que, “para Nietzsche, nada autoriza distinguir coisa em si e fenômeno, mesmo porque ao empírico não se pode opor nenhuma espécie de transcendental”. (MARTON. Scarlett. *Nietzsche, Das Forças Cósmicas aos Valores Humanos*. op.cit. p. 200) A comentadora ressalta, ainda, que o próprio conceito de “coisa” é fruto de uma invenção dos que representam, pensam e querem. Pensar uma “coisa em si” metafísica, seria um erro derivado da própria forma humana de esquematizar o mundo, a partir do par, sujeito e objeto. Como já dissemos, esta simbolização não consideraria o caráter relacional do fluxo cósmico.

⁴³² Um exemplo deste posicionamento é o da interprete Maudemarie Clark. Para a autora, existiria uma primeira fase da epistemologia de Nietzsche, na qual o Filósofo admitiria a existência de uma coisa em si inalcançável. Este período seria o “metafísico realista” e se concentraria na obra: *Sobre Verdade e Mentira no Sentido Extra-moral*. Já a segunda fase, que se daria a partir de *Aurora*. Este seria um período neokantiano, em que o Filósofo seria contra a possibilidade de se conceber a coisa em si. (CLARK, Maudemarie. *Nietzsche on Truth and Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press, 1990. Apud. MARQUES, Antonio. *A Filosofia Perspectivista de Nietzsche*. São Paulo: Discurso Editorial; Unijuí, 2003. p. 143 a 147).

aos objetos fenomênicos e de um “objeto não objetificável” e inalcançável, a coisa em si.

Obviamente, temos a consciência de que, ao chamar a coisa em si de objeto, estamos indo além da própria filosofia kantiana. Porém, o que queremos ressaltar aqui é que Kant, apesar de promover uma revolução na teoria do conhecimento, ao mesmo tempo conserva a posição dicotômica da tradição. A saber, a ideia de um sujeito “ao lado” de uma “coisa” que é por si e independente desse sujeito. É preciso ressaltar que não queremos dizer que esta coisa em si é entendida por Kant como “algo outro”, “do lado de fora” do sujeito. Até porque a concepção deste “fora” dependeria da intuição pura do espaço.⁴³³ O filósofo de *Königsberg* não garante que a coisa em si é algo outro e externo ao sujeito, mas sim que é um algo outro não cognoscível ao sujeito.

Em nosso ponto de vista, entendemos que a “ideia” de coisa em si dá uma continuidade, de forma mais refinada, à dicotomia, sujeito x objeto. Acreditamos também, que pensar a partir desse dualismo é só uma das maneiras possíveis entre outras tantas. Existiriam várias outras formas de “representar” a relação mundo e homem, inclusive a de Nietzsche que, ao nosso ver, tenta quebrar com esta dicotomia do conhecimento, pensando o mesmo como uma relação de condicionamento mútuo. Vejamos como explica a Professora Scarlett Maton:

Homem e mundo fariam parte do mesmo processo. A vida e a experiência humanas não se desenrolam separadas do curso do mundo; constituem apenas uma parte dele mas nem por isso dele se destingem. Os fenômenos que o ser humano observa são condicionados das mais diversas maneiras, inclusive pelo próprio observador. As coisas que acredita existir não passam de um conjunto de relações; estão imersas no fluxo contínuo de que ele mesmo não pode escapar. É por isso que o conhecimento é relação condicional e as noções de sujeito e objeto têm caráter fictício.⁴³⁴

Ao pensar o cosmo como *vontade de potência, vida, caos* ou *teoria das forças*, Nietzsche exclui de sua filosofia, as ideias de sujeito e objeto compreendidas como unidades substanciais. Conhecer não seria uma captação da essência dos objetos, mas sim uma esquematização interpretativa a partir das configurações das forças nas quais o

⁴³³ “Por intermédio do sentido externo (de uma propriedade do nosso espírito) temos a representação de objetos como exteriores a nós e situados no espaço. [...] Efetivamente, para que determinadas sensações sejam relacionadas com algo exterior a mim (isto é como algo situado em outro lugar do espaço, diferente daquele que me encontro) e igualmente para que as possa representar com exteriores uma das outras, por conseguinte não só distintas, mas em distintos lugares, requer-se já o fundamento da noção de espaço” (KANT, Immanuel. *Crítica da Razão Pura*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1997. p.63 e 64).

⁴³⁴ MARTON. Scarlett. *Nietzsche, Das Forças Cósicas aos Valores Humanos*. op.cit. p. 201.

próprio homem está inserido. O ser humano, inclusive, também seria uma interpretação metafórica desta relação de forças, não possuindo, desta forma, uma essência fixa.

Apesar do perspectivismo tentar superar o transcendentalismo, um problema acerca desse posicionamento nietzschiano salta a vista, a saber: *Como pode o perspectivismo pretender criticar a dogmática, se ele mesmo parece se enraizar em uma cosmologia? Não seria também dogmático conceber o mundo como um fluxo eterno de forças, ou vontade de potência?* No nosso entender, o próprio Nietzsche teria consciência desse problema e não deixa de tratar sobre a questão. Examinemos a seção 22 de *Além do Bem e do Mal*:

Perdoem este velho filólogo, que não resiste à maldade de pôr o dedo sobre artes de interpretação ruins; mas essas “leis da natureza,” de que vocês, físicos, falam tão orgulhosamente, como se – existem apenas graças à sua interpretação e péssima “filologia” – não são uma realidade de fato, um “texto”, mas apenas uma arrumação e distorção de sentido ingenuamente humanitária, com a qual vocês fazem boa concessão aos instintos democráticos da alma moderna! [...] Mas, como disse, isso é interpretação, não texto, e bem poderia vir alguém que, com intenção e arte de interpretação opostas, soubesse ler na mesma natureza, tendo em vista os mesmos fenômenos, precisamente a imposição tiranicamente impiedosa e inexorável de reivindicação e poder – um intérprete que lhes colocasse diante dos olhos o caráter não excepcional peremptório de toda “vontade de poder”, em tal medida que quase toda palavra, inclusive a palavra “tirania”, por fim parecesse imprópria, ou uma metáfora debilitante e moderadora – demasiado humana; e que, no entanto, terminasse por afirmar sobre esse mundo o mesmo que vocês afirmam, isto é, que ele tem um curso “necessário” e “calculável”, mas não porque nele vigoram leis, e sim porque faltam absolutamente as leis, e cada poder tira, a cada instante, suas últimas conseqüências. Acontecendo de também isto ser apenas interpretação – e vocês se apressarão em objetar isso, não? – bem tanto melhor!⁴³⁵

Na seção, Nietzsche considera que as descrições físicas acerca do mundo não poderiam ser entendidas como exposições verdadeiramente isentas, mas apenas como interpretações *humanas demasiada humanas*. Por outro lado, o filósofo parece assumir que sua visão de mundo é também apenas uma interpretação entre várias outras possíveis: “acontecendo de também isto (a vontade de poder) ser apenas interpretação [...] bem tanto melhor”. Pensar o mundo como *vontade de poder* ou *fluxo de forças conflituosas* não seria uma asseveração dogmática sobre o cosmo, mas uma afirmação perspectivista: “por certo, (Nietzsche) recusa a ideia de conhecimento absoluto e rejeita

⁴³⁵ NIETZSCHE, Friedrich. *Além do Bem e do Mal*. op.cit. p.26.

a noção de verdade enquanto correspondência exata entre o pensamento e a realidade; com isso, é forçado a admitir que as posições que defende também são interpretações”.⁴³⁶ Ao considerar suas concepções cosmológicas como interpretações, Nietzsche nos impõem uma nova questão: *Se não há mais uma verdade absoluta, mas apenas “verdades perspectivistas,” o que possibilita escolher uma perspectiva em vez de outra? Qual seria a referência que julga as interpretações em substituição da verdade? Porque o ponto de vista de Nietzsche seria preferível às interpretações da tradição?* Tentemos trabalhar estas questões no item a seguir.

2.4.1.3 Perspectivismo e o valor vida.

Tentemos responder as perguntas do item anterior elaborando mais uma questão: *o que levaria ao homem dar respostas interpretativas sobre o mundo?* Para o filósofo – já respondemos anteriormente –, a *vida* seria o grande impulso criador dessas respostas metafóricas e, justamente ela, teria impelido o homem a inventar o conhecimento. Como já dissemos, Nietzsche entende o conhecimento como algo que veio-a-ser, com a finalidade de conservar a vida do próprio homem. Sendo assim, a cognição não poderia ser compreendida como uma busca da verdade absoluta. Por esta razão, não só o conhecimento, mas qualquer atividade intelectual – como a Filosofia e a Ciência – teriam como objetivo original de conservação da vida. Por um desvio histórico, tais atividades teriam se desvirtuado de seu caráter “pragmático de garantir a vida” e passaram a ter a pretensão de buscar o absoluto.

O objetivo do conhecimento, em última instância, não seria a *verdade*, mas sim a *vida*. Entendendo que uma vez descoberta essa real e primitiva função do conhecimento, Nietzsche propõe uma subversão do referencial paradigmático que avalia as perspectivas teóricas. Agora, uma dada concepção teórica estaria sob a avaliação do *valor vida* e não mais do *valor verdade*. “Moral, política, religião ciência, arte, filosofia, qualquer apreciação de qualquer ordem deve ser submetida a um exame, deve passar pelo crivo da vida”.⁴³⁷ O que está proposto é perguntar: *Até que ponto um determinado ponto de vista científico, Filosófico etc, serve para promover a vida?* Vejamos o que diz o filósofo em *Além do Bem e do mal*:

⁴³⁶ MARTON. Scarlett. *Nietzsche, Das Forças Cósmicas aos Valores Humanos*. op.cit. p. 214.

⁴³⁷ MARTON. Scarlett. *Nietzsche, Das Forças Cósmicas aos Valores Humanos*. op.cit. p. 88.

A falsidade de um juízo não chega a constituir, para nós, uma objeção contra ele; é talvez neste ponto que a nossa linguagem soa mais estranha. A questão é em que medida ele promove e conserva a vida, conserva e até mesmo cultiva a espécie; e a nossa inclinação básica é pensar é afirmar que os juízos mais falsos (entre os quais os juízos sintéticos a priori) nos são os mais indispensáveis, que sem permitir a vigência das ficções lógicas, sem medir a realidade como um mundo puramente inventado do absoluto, do igual a si mesmo, o homem não poderia viver - que renunciar aos juízos falsos equivale a renunciar à vida, negar a vida. Reconhecer a inverdade como condição à vida: isto significa, sem dúvida, enfrentar de maneira perigosa os habituais sentimentos de valor; e uma Filosofia que se atrevesse a fazê-lo se coloca, apenas por isso, além do bem e do mal.⁴³⁸

Para o filósofo, a escolha da vida como critério de avaliação, se daria pela razão de que a própria vida não poderia ser avaliada, pois seria um valor situado além das avaliações possíveis. Isso fica claro neste conhecido trecho de *Crepúsculo dos Ídolos*:

É preciso estender ao máximo as mãos e fazer uma tentativa de apreender essa espantosa finesse (finura), a de que o valor vida não pode ser estimado. Não por um vivente, pois ele é parte interessada, até mesmo um objeto da disputa, e não juiz; e não por um morto, por outro motivo.⁴³⁹

Até aqui, acreditamos que conseguimos responder, em parte, algumas questões propostas no final do item anterior. Pelo menos, já podemos dizer que, para Nietzsche, o impulso criador que induz o homem a dar respostas interpretativas sobre o mundo seria a *vida*, e mais, o critério julgador de uma determinada interpretação também seria a *vida*. Chegando a este ponto, devemos lembrar, porém, que o pensador faz distinção de diferentes tipos de vida: haveria a vida forte, exuberante e afirmativa da própria vida e do mundo; e existiria, por outro lado, uma vida decadente, fraca e negadora da vida e do mundo. Durante boa parte da obra de Nietzsche, nota-se que o filósofo, além de separar estes dois tipos de perspectivas – a negadora e a afirmativa –, ele mesmo se posiciona ao lado da perspectiva que julga ser a posição afirmativa. É interessante que, ao colocar a avaliação no “critério vida”, ele admite uma concepção de vida a partir de um certo ponto de vista, o ponto de vista que ele considera como a perspectiva “nobre”. Essa

⁴³⁸ NIETZSCHE, Friedrich. *Além do Bem e do Mal*. op.cit. p. 11.

⁴³⁹ NIETZSCHE, Friedrich. *Crepúsculo dos Ídolos*. Trad. Paulo César de Sousa. São Paulo: Companhia das Letras, 2006. pág 18.

atitude pode aparentar ser arbitrária ou contraditória. Arbitrária talvez, porem não nos parece nada contraditória para quem entende que o filósofo deve ser um legislador.

2.4.2. O problema da relação entre o eterno retorno e o perspectivismo.

No início do nosso trabalho (Capítulo I, tópico 3), realizamos a exposição da doutrina cosmológica do eterno retorno de Nietzsche. No presente tópico, tratamos sobre o perspectivismo nietzschiano e sua intenção de ultrapassar as noções tradicionais de ‘conhecimento’ e ‘verdade’. Agora, nosso objetivo é relacionar estes dois “conceitos” como também tentar resolver a problemática surgida a partir desta relação. Recordemos a questão exposta no início do tópico: “Teria sentido, de facto, [...] com base no perspectivismo, [...] pensar que Nietzsche possa dar uma base descritiva à própria filosofia? Uma das teses características do último Nietzsche, [...] é que ‘não existem factos, mas apenas interpretações’; mas então também não é um facto a estrutura circular do devir cósmico”.⁴⁴⁰

Como acompanhamos, a doutrina do eterno retorno em seu âmbito cosmológico é uma cosmovisão cíclica que representa o universo como uma infinita sequência de autoconstruções e autodestruições. Acompanhamos, também, que esta concepção cosmológica seria uma alternativa, proposta por Nietzsche, contra a visão linear de tempo e história vigente em nossa civilização. Na cultura ocidental-cristã, vigora uma visão cosmológica constituída pelas seguintes características: 1) noção de um início criacionista, 2) concepção linear de história (na maioria das vezes progressiva e teleológica), 3) fim dos tempos com um julgamento final, 4) Deus criador e providencial, 5) existência da duplicidade de mundos e de vidas na qual o mundo e a vida no além serviriam de referencial para a aplicação de uma ética. A doutrina do eterno retorno, por outro lado, se caracteriza por ser uma “perspectiva” que pensa o mundo do vir-a-ser como sendo: 1) eterno e não criado, 2) constituído por uma concepção circular de história, 3) não ordenado nem regido por um Deus, 4) sem finalismos, 5) sem duplicação de mundos e de vidas, 6) sem estar sob o efeito de uma ética proveniente do além absoluto. O vir-a-ser seria regido pela luta das próprias forças que o compõe e, assim, o cosmo se autotransformaria eternamente a partir da inocente brincadeira da “grande criança de Heráclito”. No eterno retorno só há o mundo do vir-a-ser repetido eternamente. Só há a vida no vir-a-ser – uma vida infinitamente recorrente.

⁴⁴⁰ VATTIMO, Gianni, *Introdução a Nietzsche*. Trad. Antonio Guerreiro, Lisboa: Editorial Presença, 1990. p.72.

Em nosso trabalho, vimos também que o perspectivismo se opõe à noção de uma verdade absoluta e, ainda, que o “conhecimento”, para Nietzsche, seria construído a partir de diferentes perspectivas humanas. Constatamos que tais perspectivas dependem do ponto referencial do observador-criador da interpretação. No que se refere as cosmovisões, isso não seria diferente. Qualquer concepção do cosmo – sejam elas: científicas, filosóficas ou religiosas – deveriam ser consideradas apenas como perspectivas interpretativas: “começa a despontar em cinco, seis cérebros, talvez, a ideia de que também a física é apenas uma interpretação e disposição do mundo (nisso nos acompanhando, permitam lembrar!), e não uma explicação do mundo”.⁴⁴¹ Nesse sentido, toda espécie de pensamento cosmológico é vista como construção perspectivista – ou se preferirmos remeter a analogia do artista renascentista: uma criação artística, uma mentira perspectivista da arte. No texto a seguir, acredito que isto será mais bem esclarecido. Nele, também pode ser observadas a concepção nietzschiana de “conhecimento artístico” e a noção da vida como impulso criador:

A concepção de mundo, com a qual deparamos no segundo plano deste livro, é seguramente sombria e desagradável: dentre os tipos de pessimismos que se tornaram conhecidos até agora, nenhum parece ter sido alcançado esse grau de maldade. Falta aqui o oposto de um mundo verdadeiro e aparente: existe apenas um mundo, e este é falso, cruel, contraditório, perverso, sem sentido... Um mundo constituído desta forma é o verdadeiro mundo... Precisamos da mentira para chegar à vitória sobre esta realidade, essa “verdade”, ou seja, para viver... O fato para a mentira ser necessária para viver também pertence a esse caráter temível e questionável da existência...

A metafísica, a moral, a religião, a ciência serão consideradas neste livro apenas como formas diferentes da mentira: com sua ajuda passa-se a acreditar na vida. “A vida deve infundir confiança”: colocada desta forma, a tarefa é gigantesca. Para resolvê-la o homem tem de ser um mentiroso por natureza, precisa ser artista mais do que qualquer outro... E ele o é: metafísica, moral, religião, ciência – tudo não passa da criação de sua vontade de arte, de mentira, de fuga da “verdade”, de negação da “verdade”.

A arte e nada além da arte. Ela é quem possibilita a vida em grande medida, é quem induz à vida, o grande estimulante da vida...⁴⁴²

Se para Nietzsche toda interpretação nasce de um impulso fundamental imposto pela vida, ele sustenta, no entanto, que essas interpretações não são engendradas de

⁴⁴¹ NIETZSCHE, Friedrich. *Além do Bem e do Mal*. op.cit. p.19.

⁴⁴² NIETZSCHE, Friedrich. *Fragmento póstumo*. Na edição Colli e Montinari é a seção: 11 [415].

forma unitária. Lembremos que ele faz a distinção de duas formas de vida – uma vida forte e afirmativa da própria vida e do mundo e outra decadente e negadora da vida e do mundo. No entender de Nietzsche, a partir de cada uma dessas formas de vida, nasceria uma perspectiva diferente. No caso da cosmologia, isso não seria diferente: a vida afirmativa construiria uma representação de mundo afirmativa do próprio mundo. Por outro lado, a vida negadora construiria uma cosmovisão negadora e depreciadora do mundo. Seguindo esse raciocínio, podemos dizer que o eterno retorno, compreendido a partir do perspectivismo, não seria uma tentativa de dar uma resposta absoluta à questão cosmológica, mas uma possibilidade de oferecer uma interpretação metafórica acerca do mundo a partir de uma perspectiva “nobre” e afirmativa. Com o eterno retorno teríamos um contraponto perspectivista às duplicações do mundo e da vida propostas pelo ponto de vista dualista.

Nietzsche poderia perguntar o seguinte: *a partir de um ponto de vista de afirmação da vida e do mundo do vir-a-ser, qual seria a proposta cosmológica mais lúcida? Uma visão em que só há o mundo do vir-a-ser eternamente recorrente, ou uma concepção duplicadora de mundos na qual o mundo do vir-a-ser e a vida no vir-a-ser são menos valorizados do que um mundo no além e de uma vida eterna no Reino dos Céus?* Na perspectiva de Nietzsche, no nosso entender, a doutrina do eterno retorno teria mais valor do que a visão linear vigente no Ocidente. Isso porque a avaliação sobre os valores das interpretações, agora, não seria feita a partir do valor verdade, mas sim a partir do “valor vida”, ou melhor, do tipo nobre de vida.

Ao respondermos essas questões dessa maneira, pode parecer que estamos pedindo ao “tipo nobre” nietzschiano para se “auto-julgar” a partir de seus próprios parâmetros. Não é aparência, pois é bom lembrar que “o ‘nobre’ nietzschiano cria suas próprias avaliações. Primeiro ele institui: “eu sou bom, belo etc”. Só depois contempla sua “sombra”: o fraco o ruim, etc. Para Nietzsche, não haveria mais um referencial absoluto e isento, pois toda forma de avaliar estaria inserida dentro da grande luta do vir-a-ser e da vida. Qualquer referencial avaliador estaria partindo de uma determinada forma de vida. Ou seja, qualquer avaliação seria sempre uma parte interessada na disputa pela vida – não existiria julgamento isento. Recordemos, mais uma vez a interpretação nietzschiana da filosofia de Heráclito: “já não podia considerar os pares a lutar e os juízes como separados uns dos outros, os próprios juízes pareciam estar a

lutar, os lutadores pareciam estar a julgar-se a si mesmos – [...]‘A própria luta dos seres múltiplos é a pura justiça!’⁴⁴³

Passemos, agora a outra problemática envolvendo a filosofia perspectivista de Nietzsche e a doutrina do eterno retorno. Desta vez o questionamento será feito especificamente a partir das antinomias de Kant.

2.4.3 Uma crítica a partir da Dialética Transcendental de Kant

Na *Crítica da Razão Pura*, mais especificamente na *Dialética Transcendental*, Kant se contrapõe à ideia de que seria possível realizar uma metafísica com o rigor científico através do simples uso da razão pura. Se admitirmos esse ponto de vista como verdadeiro, os objetos da metafísica não poderiam ser objetos do conhecimento científico. Dessa forma, o pensamento humano, no que diz respeito à cognição, estaria restrito ao horizonte da experiência não podendo ter segurança acerca das ideias metafísicas. Por outro lado, Kant afirma também que, apesar dessa restrição, a razão possui uma necessidade irrefreável de ir além do sensível e buscar fundamentos supremos e últimos. Essa necessidade irrefreável sempre direcionaria o homem a fazer metafísica, entretanto, ela conduziria a razão humana, inevitavelmente, a um “conteúdo” não comprovável experiencialmente. O ser humano, usando a razão pura sem o auxílio da experiência, sempre buscaria as ideias absolutas de Alma, Mundo e Deus – sem nunca poder propriamente conhecê-las.

Um dos clássicos ramos da metafísica é a cosmologia racional, um saber que pretende ter o conhecimento do universo em sua totalidade. Para o filósofo de Königsberg, tentar realizar a cosmologia racional seria, no entanto, deixar o “solo seguro da experiência” e se aventurar em hipóteses que não podem ser comprovadas seguramente no âmbito do conhecimento. Esse problema é apresentado por Kant através das *antinomias* – conjunto de teses e antíteses cosmológicas que se anulam mutuamente e levam a razão a fracassar na busca do conhecimento seguro sobre o cosmo. Tais antinomias se caracterizariam como um conflito de leis opostas acerca do cosmo. A razão estaria, entretanto, impotente para solucionar esse conflito, pois não poderia escolher entre uma ou outra alternativa cosmológica – nem as teses, nem as antíteses podem ser provadas pela experiência:⁴⁴⁴ “[...] poder-se-iam justificadamente rejeitar

⁴⁴³ NIETZSCHE, Friedrich. *A Filosofia na idade trágica dos gregos*. op.cit. p. 45.

⁴⁴⁴ É necessário deixar claro que, apesar de ficarem insolúveis no que diz respeito ao conhecimento, as antinomias são, em parte, solucionadas através do idealismo transcendental de Kant. O problema da

ambas as partes em conflito, porque a sua pretensão não assenta em nenhum título sólido”.⁴⁴⁵

As quatro antinomias sobre o cosmo versam sobre: 1) a finitude x infinitude (espacial e temporal) do cosmo; 2) A possibilidade do mundo decompor-se em partes simples, ou não. Por exemplo: ele pode ser decomposto em átomos ou é divisível ao infinito?; 3) Se o mundo é regido por causas e leis universais, ou se existem causas livres? 4) Se o mundo possui uma causa última incondicionada e causadora do próprio mundo ou não. Por exemplo: há um ‘ser’ incondicionado – imanente ou transcendente – que causou o mundo? Para Kant, tais perguntas conflituosas nunca poderiam ser respondidas pela razão no âmbito do conhecimento.⁴⁴⁶

Pelo que vimos, a concepção cosmológica de Nietzsche “faria uso” de algumas das teses e antíteses, mas não se identificaria com nenhuma delas totalmente. (1) No eterno retorno o universo é finito espacialmente, mas infinito temporalmente. Ou seja, a doutrina em parte afirmaria a tese, mas também, em parte, concordaria com a antítese. (2) O mundo – a partir da concepção do eterno retorno – não poderia ser decomposto em partes últimas. A doutrina não é atomista, ou algo do gênero. Não há vazio, nem átomo, nem matéria divisível em partes últimas. O que haveria seria um jogo de forças. “O espaço só surgiu com a suposição do espaço vazio. Este não existe. Tudo é força. [...] Não podemos imaginar nada mais como material”.⁴⁴⁷ É um ponto de vista “energético”. “A tese da conservação de energia exige o eterno retorno”.⁴⁴⁸ Dessa maneira, poderíamos dizer que a posição de Nietzsche fica mais distante da tese, apesar de ser complicado enquadrá-la totalmente na antítese, pois a própria divisão ao infinito dependeria de um referencial humano e não sendo uma característica das próprias forças (eternamente interligadas). De qualquer maneira, ao postular a impossibilidade de partículas últimas, a antítese estaria mais próxima de Nietzsche. (3) No que diz respeito à terceira antinomia, o ponto de vista de Nietzsche escapa da representação proposta por Kant. Como falamos, a cosmologia nietzschiana se opõe à concepção de causalidade. Nietzsche propõe a noção de “necessidade circular” ao invés da dualidade “causa e efeito”. Para o filósofo, a ideia de um determinismo causal seria fruto de um simbolismo

terceira antinomia, por exemplo, é resolvido “colocando” a liberdade no âmbito da coisa em si, e o determinismo no “mundo fenomênico”.

⁴⁴⁵ KANT, Immanuel. *Crítica da Razão Pura*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1997. B-529. p.443.

⁴⁴⁶ É bom ressaltar que Kant tenta “recuperar” algumas “verdades” metafísicas através da moral.

⁴⁴⁷ NIETZSCHE, Friedrich. *Fragmento póstumo*. Na edição Colli e Montinari é a seção: 1[3] julho – agosto de 1882.

⁴⁴⁸ Ibidem. p.229. Na edição Colli e Montinari é a seção: 5 [54]. Verão de 1886 – outono de 1887.

humano demasiando humano. Quanto ao outro pólo da antinomia, a concepção de “causas livres”, também teríamos grandes problemas para encaixar esse conceito na filosofia nietzschiana. No pensamento de Nietzsche, só é possível falar em liberdade numa acepção bem diversa da concepção tradicional. O ser humano nunca poderia ser concebido como “destacado” e livre da influência do cosmo, mas é sempre entendido com parte integrante da natureza. Como acompanhamos, esse assunto já foi abordado, anteriormente, em nosso trabalho. (4) Quanto a uma causa suprema (ou uma espécie de ente supremo) que inseriria finalidade ao vir-a-ser, Nietzsche é totalmente contrário. Não há nenhuma espécie de teleologia para o vir-a-ser. “Não há qualquer fim na natureza, não há espírito [...] não há milagres, ou qualquer providência, não há criador. Não há legislador[...]”.⁴⁴⁹ O vir-a-ser seria determinado pela luta dos contrários e não poderia ser condicionado por nenhuma finalidade ou vontade consciente. A intenção do pensador é excluir qualquer tipo de finalismo, propósito ou divindade do movimento do universo. Nietzsche busca fugir tanto de uma metafísica duplicadora de mundos, como também da ideia de um ente supremo doador de propósito ao mundo.⁴⁵⁰

Apesar das “adequações” e “inadequações” do eterno retorno dentro das teses e antítese das antinomias, a representação cosmológica do eterno retorno parece se encaixar como uma “teoria” metafísica – se considerarmos a definição de metafísica de Kant. Ou seja, a doutrina nietzschiana seria mais uma tese que busca, sem a segurança da experiência, explicar o cosmo em sua totalidade. A “tese” do eterno retorno poderia ser pensada pela “razão pura”, porém nunca teríamos a capacidade de prová-la ou desmenti-la pela experiência. Poderíamos, ainda, elaborar e contrapor uma antítese à “tese” do eterno retorno e assim formular uma nova antinomia. Nietzsche, que estudou e foi influenciado por Kant, provavelmente tinha conhecimento deste problema, mas mesmo assim, resolveu construir sua doutrina cosmológica. Vale lembrar, porém, que a cosmovisão nietzschiana não pode ser entendida como uma teoria que busca dar

⁴⁴⁹ NIETZSCHE, Friedrich. *Fragmento póstumo*. Na edição de Colli e Montinari é o aforismo: 4 [55].

⁴⁵⁰ No livro, *Das Forças Cósmicas aos Valores Humanos*, a Professora Scarlett Marton especula sobre uma possibilidade de teologia na filosofia de Nietzsche. Partindo do conceito de *Vontade de Potência*, a Professora levanta a hipótese de, no pensamento de Nietzsche, poder haver “um novo sentido à ideia de Deus: ela passa a designar tão somente uma específica configuração das forças revelando um máximo de potência.” É bom ressaltar, que esta concepção, não abre espaço para uma ideia de ente supremo, nem para uma teleologia, como explica a Professora: “Deus é apenas um ponto culminante de potência – o que nem mesmo reflete um telos, pois superando-se a si mesma a vontade de potência cria novas configurações.” (MARTON, Scarlett. *Nietzsche, Das Forças Cósmicas aos Valores Humanos*. op. cit. p.167.)

respostas definitivas e absolutas acerca do universo, mas, como já observamos, seria uma interpretação perspectivista sobre cosmo.

Como foi dito anteriormente, Kant afirma que apesar de não haver segurança cognitiva nas especulações metafísicas acerca da alma, do mundo em sua totalidade ontológica e de Deus, o homem, mesmo assim, é impelido a fazer questionamentos metafísicos acerca dessa questão. Haveria algo estrutural e irrefreável na razão humana que não permitiria o ser homem ficar sem se interrogar sobre os fundamentos últimos e supremos. Essa concepção kantiana talvez tenha influenciado Nietzsche quando este apresenta a *vida* como um impulso que nos obriga a dar respostas interpretativas que, posteriormente, admitimos como verdades absolutas. Ou seja, o ser humano criaria respostas metafóricas sobre o mundo com a finalidade de conservar a própria vida. Com o passar dos anos, porém, passaria a acreditar em suas *auto-ilusões*. “[...] as suposições metafísicas, tudo o que as criou, é paixão erro e auto-ilusão; foram os piores e não os melhores métodos cognitivos, que ensinaram a acreditar nelas”.⁴⁵¹ Poder-se-ia interpretar que esta *necessidade irrefreável* assinalada por Kant tenha sido subvertida por Nietzsche para a sua noção de *vida*.⁴⁵²

Seguindo essa hipótese, poderíamos supor o eterno retorno como uma resposta cosmológica a esse pedido da vida, mas uma resposta que não ambiciona ser uma verdade última, mas sim uma interpretação perspectivista. No sub-tópico anterior, acompanhamos que não seria mais o valor verdade que corroboraria ou não uma tese cosmológica, pois, para Nietzsche, a nova referência avaliadora teria de ser a própria vida. “Agora”, o que julgaria a escolha de uma concepção cosmológica seria a forma como ela influencia no engrandecimento de um tipo de vida, a saber, o tipo de que Nietzsche concebe como nobre.⁴⁵³ A avaliação seria feita usando o critério da vida nobre, esta sempre apegada ao “mundo terreno”.

Como dissemos, não haveria mais um referencial absoluto e isento na eterna luta dos contrários. Os parâmetros de avaliação sempre se dariam a partir de “partes” interessadas. As escolhas das diferentes concepções cosmológicas seriam feitas através de diversas perspectivas “fincadas” em diferentes tipos de vida. Sendo assim, para o Autor, uma cosmovisão linear com um fim dos tempos redentor seria uma concepção cosmológica engendrada num solo de “vida enfraquecida”. Por outro lado, a doutrina do

⁴⁵¹ NIETZSCHE, Friedrich *Humano Demasiado Humano*. Trad. Paulo César de Sousa. São Paulo: Companhia das Letras (companhia de bolso), 2005. p.19.

⁴⁵² Obviamente isto é apenas uma suposição, que necessitaria de um estudo mais aprofundado.

⁴⁵³ Sobre este tipo de “vida nobre”, considerado por Nietzsche, tratamos no capítulo anterior

eterno retorno seria uma interpretação nascida de uma vida exuberante e afirmativa de si própria; uma interpretação útil para o tipo de vida nobre “organizar” seu mundo, metaforicamente, numa visão de conjunto total.

Se voltarmos a Kant mais uma vez, podemos trazer à tona a concepção do *uso regulativo das ideias*. Se para o filósofo de Königsberg as ideias da razão seriam ilusões da razão – não podendo ser comprovadas cognitivamente –, esta ideias possuiriam, contudo, uma função regulativa para ética e para o próprio conhecimento. Ou seja, apesar de não serem constitutivas do conhecimento – como as “formas” puras da sensibilidade e as categorias do entendimento – elas seriam úteis para organizar os fenômenos de modo “orgânico”. No caso da ideia de cosmo, esta serviria como uma espécie de princípio heurístico que unificaria – de maneira supostamente ordenada – a totalidade dos fenômenos. Arriscando outra vez uma relação entre Kant e Nietzsche, poderíamos dizer que o eterno retorno, assim como todas cosmovisões possíveis, seriam formas de organizar o mundo de maneira metafórica.⁴⁵⁴ Para Kant, o ordenamento seria fruto de uma necessidade irrefreável da razão, para Nietzsche uma exigência pragmática da vida. No caso do eterno retorno, teríamos uma “organização de mundo” criada a partir de uma perspectiva nobre e afirmativa do próprio mundo.

Ao colocar a opinião de que a cosmologia de Nietzsche seria apenas uma interpretação exigida e corroborada por um tipo de vida, não podemos negar que chegamos a mais um problema: *Não seria, agora, a vida concebida como um fundamento último e, sendo assim, não estaria Nietzsche fazendo uma “ontoteologia sofisticada”? Não estaria ele identificando a vida como um ente fundador? Não estaria Nietzsche sendo dogmático em pressupor que tudo se dá por perspectivismo a partir da vida?* Como sabemos, Nietzsche, em boa parte da sua obra, identifica vida com *vontade de potência*, mas desta forma, não seria vida-vontade de potencia algo semelhante a uma *arché pré-socrática*? Não estaria Nietzsche caindo na metafísica? Vejamos o que diz Heidegger sobre o assunto:

O acabamento da metafísica realiza-se em meio à transvaloração de todos os valores até agora sobre o fundamento da “nova” instauração de valores. Esta valoriza a partir da vontade de poder e em função desta última enquanto o valor fundamental (“princípio”). Ela oculta, entretanto, pura e simplesmente o esquecimento do ser através da incondicionalidade do pensamento valorativo, fazendo

⁴⁵⁴ O interprete, Antônio Marques, também já havia proposto uma aproximação entre Nietzsche e Kant, no que diz respeito ao uso regulativo das ideias e o perspectivismo. (MARQUES, Antonio. *A Filosofia perspectivista de Nietzsche*. São Paulo: Discurso Editorial; Unijuí, 2003. p. 91, 92 e 93).

com que o abandono do ser característico do ente torne-se dominante.⁴⁵⁵

Avaliar esse problema profundamente pode ser um tema para um novo estudo. Na presente dissertação temos como objetivo apenas relacionar o eterno retorno com a transvaloração dos valores. Não obstante, tentaremos fazer algumas especulações sobre o assunto no próximo tópico: “Uma problematização a partir da interpretação de Heidegger”.

2.5. UMA PROBLEMATIZAÇÃO A PARTIR DA INTERPRETAÇÃO DE HEIDEGGER.

Indo além do questionamento realizado através da *dialética transcendental* de Kant, podemos também adicionar um outro exame, agora, a partir da interpretação heideggeriana acerca da filosofia de Nietzsche. É bom lembrar, como alertamos na introdução de nosso trabalho, que o presente tópico está intimamente ligado ao tópico anterior. Inclusive, para o perfeito entendimento da temática que agora será tratada, é essencial um conhecimento prévio sobre o que entendemos acerca da “concepção perspectivista” de Nietzsche, assunto abordado no último tópico.

No volume I de *Nietzsche* – coletânea de textos editada a partir das preleções de Heidegger sobre o pensamento nietzschiano –, encontramos um capítulo inteiro sobre o eterno retorno. Nesse estudo, Heidegger interpreta a doutrina do eterno retorno como uma tentativa de pensar a totalidade dos entes. Esta forma de pensar teria, no entanto, a peculiaridade de se contrapor ao posicionamento da “metafísica dualista”:

[...] A doutrina contém um enunciado sobre o ente em sua totalidade.[...] A doutrina Nietzscheana do eterno retorno do mesmo não é uma doutrina qualquer entre outras sobre o ente. Ao contrário, ela surgiu muito mais a partir da mais rigorosa confrontação com o modo de pensar platônico-cristão e com as suas repercussões e degenerações na modernidade.⁴⁵⁶

Apesar de entender o eterno retorno como uma tentativa de confrontação com a tradição metafísica, o “filósofo-intérprete” é contrário a ideia de que a doutrina tenha

⁴⁵⁵ HEIDEGGER, Martin. *Nietzsche, Metafísica e niilismo*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2000. p. 68.

⁴⁵⁶ HEIDEGGER, Martin. *Nietzsche*. Trad. Marco Antônio Casanova. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2007. págs 197 e 199.

superado a metafísica. Para Heidegger, seria justamente o eterno retorno, ao lado do “conceito” de *vontade de potência*, que incluiria a filosofia nietzschiana dentro da maneira de pensar metafísica. Através de tais “concepções”, Nietzsche teria promovido o acabamento da metafísica, levando a mesma à última fase de sua história.

Para compreendermos tal crítica, precisamos fazer uma breve diferenciação entre as concepções de metafísica, dos dois filósofos. Para Nietzsche, metafísica significa – de uma maneira resumida – uma forma de pensar dualista fundamentada em dicotomias negadoras do mundo e da vida. Nessa maneira de pensar, haveria sempre pares em oposição: alma x corpo, bem x mal, verdade x mentira, além x terra, necessidade x liberdade, vir-a-ser x eternidade, vida terrena x vida eterna etc. Para o filósofo, a doutrina do eterno retorno, como vimos, seria parte constitutiva do intento de superar estas dicotomias.

Por outro lado, para Heidegger a metafísica se caracterizaria por ser uma forma de pensar e buscar fundamentos a partir do *ser do ente*. Essa busca, porém, possuiria como base o esquecimento do próprio ser, pois ao longo do desenrolar do pensamento filosófico teria ocorrido uma contínua identificação entre *ser* e *ente*. “[...] a metafísica, porém, nunca sabe algo acerca do ser: esta é a sua distinção e ambigüidade ao mesmo tempo, uma vez que ela trata do ente”.⁴⁵⁷ Esse modo de proceder da metafísica teria provocado uma atitude de objetificação do ser. Algumas vezes a tradição filosófica teria realizado a identificação do *ser* a um *ente fundamental* – caracterizando-se, neste caso, como *ontoteologia*. Relembremos, por exemplo, a filosofia de Aristóteles: o conceito de *Primeiro motor imóvel* como causa final do vir-a-ser nos apresenta uma concepção ontoteológica. Outras vezes, porém, a metafísica teria buscado o caráter fundamental dos entes através da interrogação pelo *ser do ente* entendido como *essência*. Os conceitos de *essência* e *existência* teriam, na verdade, perguntado sobre *como é o caráter constitutivo do ente?* e *quê ente se ‘apresenta’ efetivamente?* Ambas perguntas, no ponto de vista de Heidegger, não teriam, no entanto, se atido na questão do ser.

Segundo Heidegger, a filosofia nietzschiana não estaria fora desta história da metafísica, já que acompanharia essa mesma característica de identificar o ser ao ente. “A questão fundamental como a questão propriamente fundadora, como a pergunta sobre a essência do ser, não foi desdobrada na história da Filosofia; Nietzsche também se mantém em meio à questão diretriz”.⁴⁵⁸ Com as concepções de *vontade de potência* e

⁴⁵⁷ HEIDEGGER, Martin. *Nietzsche, Metafísica e niilismo*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2000. p.72.

⁴⁵⁸ HEIDEGGER, Martin. *Nietzsche*. op.cit. p. 7.

eterno retorno, Nietzsche teria estabelecido uma espécie de *essência* ou caráter de todo ente (vontade de potência) e uma explicação sobre a *existência* do ente em sua totalidade (eterno retorno). “Para Nietzsche todo ser é um vir-a-ser. Todavia, esse vir-a-ser tem um caráter de ação e de atividade do querer. Em sua essência, porém, a vontade é vontade de potência”.⁴⁵⁹ Esse “ser entificado” e constituído essencialmente como vontade de potência se configuraria, em sua totalidade cosmológica, como eterno retorno. Acompanhemos o texto de Heidegger:

O ente como tal tem a constituição do que Nietzsche determina como vontade de potência. E o ente na totalidade “é” eterno retorno do mesmo significa: o ente na totalidade *é* enquanto ente sob o modo do eterno retorno do mesmo. A determinação “vontade de potencia” dá uma resposta à pergunta sobre o ente *em vista de sua constituição*; a determinação “eterno retorno do mesmo” dá uma resposta à pergunta sobre o ente em vista a seu *modo de ser*.⁴⁶⁰

Como pudemos acompanhar, eterno retorno e vontade de potência seriam conceitos promovedores de uma continuidade da história da metafísica. No caso do eterno retorno, a doutrina é entendida como um enunciado sobre a existência do ente em sua totalidade, e não como um verdadeiro questionamento sobre o sentido do ser. Dessa forma, esse pensamento cosmológico-existencial de Nietzsche seria mais uma etapa da maneira de pensar metafísica (no caso a última), pois – igualmente ao resto da tradição – não teria se atido à *diferença antológica* (ser x ente).⁴⁶¹

Além disso, Heidegger vai mais longe e diz que a doutrina cosmológica de Nietzsche teria identificado o “ser” com a totalidade do ente e, dessa forma, teria realizado uma espécie de *ontoteologia* mais sofisticada, promovendo um retorno moderno aos Pré-socráticos. Ao representar o “instante” como sendo eterno⁴⁶² – com o objetivo dar cabo a oposição “vir-a-ser x eternidade” –, Nietzsche teria identificado o *ser* ao vir-a-ser. O objetivo seria “transformar o vir-a-ser em ente de tal modo que ele retenha como o que devém e possua consistência, isto é seja”.⁴⁶³ Na tentativa de resolver o antigo “problema Parmênides x Heráclito”, o filósofo alemão teria proposto uma solução inversa a de Platão. Essa solução, no entender de Heidegger, permaneceria,

⁴⁵⁹ Ibidem. p. 9.

⁴⁶⁰ Ibidem. p.361.

⁴⁶¹ “A metafísica é a articulação (a conformação articuladora) da história ocidental enquanto uma história do abandono do ser característico do ente que se elabora em esquecimento.” (HEIDEGGER. Martin. *Nietzsche, Metafísica e niilismo*. op.cit.p. 69)

⁴⁶² Tratamos sobre este assunto no primeiro capítulo e no início do segundo.

⁴⁶³ HEIDEGGER, Martin. *Nietzsche*. op.cit. p.363.

no entanto, enredada no modelo metafísico. Para Heidegger, “a inversão não afasta a posição fundamental, mas antes consolida precisamente por meio da aparência de que ela é afastada”.⁴⁶⁴ Mesmo subvertendo a solução platônica para o problema dos pré-socráticos citados, Nietzsche teria respondido a mesma pergunta respondida por Platão: *o que é o ente ?*.

2.5.1. Eterno retorno como ponto culminante da tradição metafísica?

De uma maneira resumida, as argumentações acima apresentadas expõem o posicionamento de Heidegger a cerca da filosofia nietzschiana: Nietzsche não estaria fora da história da metafísica, já que não teria abandonado a característica metafísica de ignorar a diferença ontológica (diferenciar ser e ente). Para Heidegger, o pensamento nietzschiano seria o último estágio da metafísica, e não a superação da própria: com as concepções de *vontade de potência* e do *eterno retorno*, Nietzsche não teria escapado da tradição metafísica, mas levado ela a seu ponto final. Se levarmos essas críticas em consideração e se considerarmos que o eterno retorno é parte de um projeto que pretende colocar em cheque a tradição metafísica, temos, aqui, uma problemática.

Para tentar trabalhar esse problema, voltemos as explicações cosmológicas expressas em nosso trabalho. Observamos que no eterno retorno, o universo não teria uma causa primeira, mas seria uma eterna luta de forças. Essas forças estariam interligadas entre si e, só assim, poderiam continuar a se exercer como força contra suas forças opostas. Não haveria “espaço vazio” entre as forças, e nem identidades independentes – aqui é necessário pensar como Heráclito no que diz respeito à luta, e a interdependência dos contrários – não há como conceber o átomo.

Da maneira que é exposta, esta doutrina cosmológica tenta não só superar a característica de duplicidade de mundos da metafísica tradicional, mas também excluir a possibilidade de uma causa primeira que fundamentaria todo vir-a-ser. Há a tentativa de excluir a necessidade de um ente supremo e fundamentador do movimento do cosmo. No eterno retorno não há lugar para um *Primeiro motor imóvel*, nem para um Deus criador. Na cosmologia nietzschiana, causa e efeito se confundiriam. Todo universo “rodaria” sem uma finalidade e sem uma causa inicial. As forças que em eterna luta movimentariam o “girar cósmico” não seriam eternas em-si-mesma. Tampouco, nenhuma delas seria “causa não causada”. Elas “criariam” e seriam “criadas”,

⁴⁶⁴ Ibidem. p.365.

pereceriam e fariam perecer. “Posteriormente”, recorreriam a serem criadas e destruídas na eterna luta consigo mesmas.

O vir-a-ser seria movido pelas forças, não tendo existido um primeiro empurrão no movimento da grande circularidade. O vir-a-ser sempre teria girado e se auto-alimentado num movimento circular sem finalidade. Um movimento a partir do combate eterno das forças.⁴⁶⁵ Podemos observar que Nietzsche tenta, através de uma doutrina cosmológica, excluir um ente supremo, absoluto, fundador e causador do vir-a-ser. Por outro lado, ele também pretende excluir qualquer possibilidade de um ente imutável e eterno na “matéria”. Um ente com características atômicas, algo como o ser de Parmênides transposto para a matéria. Dessa maneira, aí estaria a superação da metafísica a partir do eterno retorno: a supressão da dualidade de mundos e a eliminação de um ente fundamentador.

Segundo Heidegger, porém, Nietzsche teria trazido a característica do ser de Parmênides para o mundo, para o vir-a-ser – mais propriamente para o instante. O ser teria sido identificado com o cosmo em sua totalidade, um mundo em eterno conflito e mudança, mas um mundo que fundamentaria a si mesmos em cada instante. O cosmo seria entendido como sua própria *arché*, como sua própria fundamentação. No entender de Heidegger, ter uma concepção cosmológica como fundamento seria um equívoco. Isso porque, para o autor de *Ser e Tempo*, qualquer concepção de mundo estaria enraizada na estrutura ontológica do *Dasein*⁴⁶⁶ – que seria mais originária e fundamental do que qualquer cosmologia. Nesse sentido, o mundo não poderia ser entendido como um ente fundador, pois o ente fundador do próprio cosmo seria o *Dasein*.⁴⁶⁷ “[...] Na raiz do dar-se do mundo, como totalidade instrumental, está o ser-aí. Não há mundo, se não existe *Dasein*”.⁴⁶⁸ Dessa maneira, para Heidegger, Nietzsche não teria notado que, ao formular a doutrina do eterno retorno, não estaria superando verdadeiramente a

⁴⁶⁵ Como foi dito neste trabalho, a cosmologia nietzschiana é montada em cima do pensamento de Heráclito, ou melhor, em cima de sua interpretação sobre o Filósofo de Efésio. Para Nietzsche, o Logos de Heráclito nasceria e ao mesmo tempo regeria o vir-a-ser. É possível fazer uma analogia com o fogo e a combustão: O fogo só existe a partir da combustão dos combustíveis em jogo. Ao mesmo tempo a combustão é exercida pelo fogo. A harmonia e medida do vir-a-ser só seria possível pela luta dos contrários, assim como, a harmonia é quem regula o vir-a-ser. Tratamos sobre este estudo nietzschiano da filosofia de Heráclito no primeiro capítulo da presente dissertação.

⁴⁶⁶ Para darmos uma definição aproximada de *Dasein*, podemos dizer: *Dasein* é um termo usado por Heidegger para designar a constituição ontológica do homem.

⁴⁶⁷ Se por um lado toda tentativa ontológica de cosmologia tem como fundamento a estrutura ontológica do *Dasein*, Heidegger considera que o próprio *dasein* não tem fundamento.

⁴⁶⁸ VATTIMO, Gianni. *Introdução a Heidegger*. Lisboa: Instituto Piaget. 1996. p. 30.

metafísica, mas sim dando uma resposta metafísica contra a própria história da metafísica.

Apesar da pertinência da crítica heideggeriana, poderíamos argumentar em favor de Nietzsche, usando mais uma vez o perspectivismo. Como sabemos, nele, não podemos falar em conhecimento e verdade absolutos, mas apenas em perspectivas humanas. Se para Heidegger só é possível pensar numa visão de mundo, ou mesmo num mundo, levando em conta a *mundanidade* – constituição ontológica do *Dasein*, que possibilita as diferentes perspectivas ônticas de mundo –, de forma semelhante, para Nietzsche, não poderíamos falar em mundo se não partíssemos de uma perspectiva humana. “Olhamos todas as coisas com a cabeça humana, é impossível cortar essa cabeça; mas permanece a questão de saber o que ainda existiria do mundo se ela fosse mesmo cortada”.⁴⁶⁹ Admitimos que essas concepções não são exatamente a mesma coisa, mas acredito que seja possível enxergar uma aproximação entre elas. O leitor de Heidegger pode, inclusive, se “apegar” ao termo, “cabeça humana” (escrito no trecho acima) e questionar: se ao usarmos a palavra “humana”, não estaríamos partindo de uma concepção de essência metafísica do homem? Peço ao leitor que não entremos nesse mérito – por enquanto – mas continuemos em nossas comparações entre Nietzsche e Heidegger.

Para Heidegger, seria problemático buscar as características ontológicas dos *entes simplesmente dados* a partir deles próprios, ou seja, buscá-los sem levar em conta a estrutura ontológica do *Dasein*.⁴⁷⁰ Explicando melhor, não é possível determinar ontologicamente o mundo a partir de um ente que não seja o próprio *Dasein* – não é

⁴⁶⁹ NIETZSCHE. *Humano Demasiado Humano*. Trad. Paulo César de Sousa. São Paulo: Companhia das Letras, 2001. p. 19.

⁴⁷⁰ Em *Ser se Tempo*, Heidegger ressaltava a polissemia da palavra “mundo”. No livro ele apresenta quatro significados para o vocábulo, diferenciando os usos *ônticos* e *ontológicos* para a palavra. Sendo que os usos ônticos estariam enraizados no uso *existencial-ontológico*, a saber: “mundo” compreendido como *mundanidade*. Acompanhemos no trecho a seguir: “1-Mundo usado como conceito ôntico, significando, assim a totalidade dos entes que se podem simplesmente dar dentro do mundo. 2- Mundo funciona como termo ontológico e significa o ser dos entes mencionados no item 1. E mundo pode denominar a região que sempre abarca uma multiplicidade de entes, como ocorre por exemplo, na expressão “mundo” usada pelos matemáticos, que designa a região dos objetos possíveis da matemática. 3- Mundo pode ser novamente entendido em sentido ôntico. Nesse caso, é o contexto “em que” de fato uma presença “vive” como presença, e não o ente que a presença em sua essência não é, mas que pode vir ao encontro dentro do mundo. Mundo possui aqui um significado pré-ontologicamente existenciário. Deste sentido, resultam diversas possibilidades: mundo ora indica o mundo “público” do nós, ora o mundo circundante mais próximo (doméstico) e “próprio”. 4- Por fim, mundo designa o conceito existencial-ontológico da mundanidade. A própria mundanidade pode modificar-se e transformar-se, cada vez, no conjunto de estruturas de “mundos” particulares, embora inclua em si o a priori da mundanidade em geral. [...]” (HEIDEGGER, Martin, *Ser e Tempo*. Trad. Marcia Sá Cavalcante, Petrópolis: Editora Vozes, 2005. p. 105)

possível determinar, ontologicamente, o mundo a partir do próprio mundo. Para Heidegger, não seria possível investigar ontologicamente o mundo abandonando uma análise do próprio *Dasein*. As ciências naturais, por exemplo, não teriam acesso a conteúdos *ontológicos*, mas apenas a *ônticos*. Neste ponto, guardando as devidas proporções, vejo que esse posicionamento se **aproxima** do perspectivismo e da crítica à ciência efetuada por Nietzsche. Para o filósofo mais antigo, a ciência se enraizaria numa concepção metafísica de verdade sem se dar conta de que esta “verdade” é humana demasiada humana. Ou seja, o fundamento das ciências naturais, por exemplo, não é algo absoluto que está além do homem, mas algo que se enraíza no próprio homem. Para Nietzsche, o homem teria se esquecido desse detalhe. Vejamos o texto a seguir, em que Nietzsche deixa bem clara sua posição quanto à falta de fundamento absoluto das ciências e, por consequência, da impossibilidade de se ter uma perspectiva absoluta de mundo a partir das ciências naturais.

[...]A disciplina do espírito científico não começa quando ele não mais se permite convicções? ... É assim, provavelmente; resta apenas perguntar se, *para que possa começar tal disciplina*, não é preciso haver já uma convicção, e aliás tão imperiosa e absoluta, que sacrifica a si mesma todas as demais convicções. Vê-se que também a ciência repousa numa crença, que não existe ciência “sem pressupostos”. A questão de a *verdade* ser ou não ser necessária tem de ser antes respondida afirmativamente, e a tal ponto que a resposta exprima a crença, o princípio, a convicção de que “*nada* é mais necessário do que a verdade, e em relação a ela tudo o mais é secundário”[...] Mas já terão compreendido onde quero chegar, isto é, que a nossa fé na ciência repousa ainda numa *crença metafísica* – que também nós, que hoje buscamos o conhecimento, nós ateus e antimetafísicos, ainda tiramos nossa flama daquele fogo que uma fé milenar acendeu, aquela crença cristã, que era também de Platão, de que Deus é verdade, e de que a verdade é divina... [...] ⁴⁷¹

A partir dessas apreciações nietzschianas sobre ciência e metafísica, podemos desconfiar que o filósofo sabia que não poderia dar uma explicação absoluta acerca da totalidade do ente a partir do eterno retorno. Ele, de certa forma, parece “intuir” que para fazermos uma pergunta ontológica mais fundamental, devemos iniciar esse questionamento com uma investigação do próprio homem – ou melhor, de sua maneira de dar interpretações. Por isso, poderíamos interpretar que seu perspectivismo seria mais *fundamental* que a cosmologia do eterno retorno. Por outro lado, mesmo supondo

⁴⁷¹ NIETZSCHE, Friedrich A *Gaia Ciência*. Trad.. Paulo César de Sousa. São Paulo: Companhia das Letras, 2002.). p. 235 e 236.

que o perspectivismo seria mais fundamental, Nietzsche não teria se sentido constrangido de dar uma explicação *ôntica* sobre o mundo. Uma explicação que corroborasse com sua crítica à tradição filosófica e com sua transvaloração dos valores. A intenção seria substituir uma perspectiva humana demasiada humana, por outra também humana demasiada humana. Sendo esta última compatível com restante de sua filosofia. Assim, o eterno retorno seria a tentativa de “criar” outro *significado* para o mundo. Acompanhando o texto a seguir, perceberemos a característica de crítica à intenção absoluta da ciência. Examinaremos, também, a visão perspectivista, em que o homem constrói interpretações sobre o mundo e de si mesmo:

[...] Compreender que importa muito mais como as coisas se chamam do que aquilo que são. A reputação, o nome e a aparência, o peso e a medida habituais de uma coisa, o modo como é vista – [...] mediante a crença que as pessoas neles tiveram, incrementada de geração em geração, gradualmente se enraizaram e encravaram na coisa, por assim dizer, tornando-se o seu próprio corpo: a aparência inicial termina quase sempre por tornar-se essência e atua como essência! Que tolo acharia que basta apontar esta origem e esse nebuloso manto de ilusão para destruir o mundo tido como essencial, a chamada “realidade”? Somente enquanto criadores podemos destruir! – Mas não esqueçamos também isto: basta criar novos nomes, avaliações e probabilidades para, a longo prazo, criar novas “coisas”. [...].⁴⁷²

É provável que Nietzsche concebesse o eterno retorno como uma doutrina cosmológica inscrita na *circunvisão*⁴⁷³ de seu tempo. Um tempo, em que Deus estaria morto. Uma época na qual não seria mais compatível a concepção de uma visão dualista e teleológica do universo. No texto acima, vemos que não se trata de colocar uma verdade absoluta no lugar de uma antiga ilusão, mas sim de “substituir” diferentes perspectivas humanas por outras também humanas. O destruir só seria possível simultaneamente à construção. Não haveria uma realidade independente do homem, mas sim “realidades” a partir do homem. Como vimos ao longo do trabalho, Nietzsche enfatiza que qualquer interpretação de mundo depende de uma perspectiva humana demasiada humana, sempre enraizada em uma determinada “pré-estrutura” histórico/afetiva/biológica, etc.

⁴⁷² NIETZSCHE, Friedrich A *Gaia Ciência*. Trad.. Paulo César de Sousa. São Paulo: Companhia das Letras, 2002. p. 96.

⁴⁷³ Circunvisão é um termo usado por Heidegger, que pode ser entendido, de uma forma geral, como uma visão de conjunto que guia a construção do mundo cotidiano das ocupações.

Por esta razão, apesar do perspectivismo colocar o homem como a raiz das interpretações cosmológicas, a teoria não pode ser entendida como um subjetivismo individualista, no qual o homem seria um livre criador do mundo. O “conhecer” nunca poderia ser compreendido como um observar desinteressado, mas sempre como um olhar perspectivo inserido numa “pré-compreensão” de mundo. No nosso entender, essa concepção está muito próxima dos conceitos de *compreensão* e *interpretação* de Heidegger. Vejamos como Gianni Vattimo delimita os termos heideggerianos, mostrando como eles se opõem à compreensão tradicional de conhecimento:

O conhecimento não é um ir do sujeito para um objeto simplesmente-presente ou vice-versa, a interiorização de um objeto (originalmente separado) por parte de um sujeito originalmente vazio. O conhecimento é antes a articulação de uma compreensão originária em que as coisas estão já descobertas. Esta articulação chama-se interpretação (*Auslegung*). [...] o conhecimento é apenas um movimento do sujeito no interior da própria imagem do mundo já dada; não estamos aqui no plano de uma redução do conhecimento ou da filosofia a visão do mundo, no sentido subjetivista do termo.⁴⁷⁴

Indo além nas aproximações entre os dois filósofos, lembremos que o perspectivismo nietzschiano tem como um de seus principais “a priori”, a constituição afetiva das diferentes “composições biológicas”. Esclarecendo, o conhecer estaria sempre condicionado a afetos, não podendo ser entendido como uma atividade isenta de um sujeito desinteressado. “[...] guardemo-nos bem contra a antiga, perigosa fábula conceitual que estabelece um ‘puro sujeito do conhecimento, isento da vontade, alheio à dor e ao tempo’ [...] eliminar a vontade inteiramente, suspender os afetos todos sem exceção, supondo que o conseguíssemos; como? – Não seria castrar o intelecto?...”.⁴⁷⁵ Nesse sentido, lembremos que o *Dasein* sempre se “relaciona com mundo” a partir de uma *situação afetiva*. Acompanhemos, mais uma vez a explicação de Vattimo:

O ser-no mundo nunca é um sujeito puro porque nunca é um espectador desinteressado das coisas e dos significados; o projeto dentro do qual o mundo aparece ao *Dasein* não é uma abertura da razão como tal (como o a priori kantiano), mas sempre um projeto qualificado, definido, poderíamos dizer tendencioso [...] (a) pré-

⁴⁷⁴ VATTIMO, Gianni. *Introdução a Heidegger*. Lisboa: Instituto Piaget. 1996. p.36.

⁴⁷⁵ NIETZSCHE, Friedrich. *Genealogia da Moral*. Trad. Paulo César de Sousa. São Paulo: Companhia das Letras, 2005. p. 108 e 109.

compreensão revela-se constitutivamente vinculada a uma tonalidade afectiva determinada.⁴⁷⁶

Nietzsche enxerga o homem como sendo obrigado a dar uma interpretação ao mundo a partir de sua perspectiva enraizada em uma pré-estrutura. O filósofo diz ainda que tal visão de mundo é também determinante de sua concepção sobre si próprio, pois como vimos, tanto o *nobre*, como o *plebeu* constroem suas interpretações acerca de si a partir de suas determinadas perspectivas. Apesar de “criarem” diferentes explicações para si e para o mundo, tanto o *plebeu* como o *nobre* teriam que partir de uma *facticidade* (trazendo o termo heideggeriano para ler a filosofia nietzschiana). Se por um lado o homem é, em sua *facticidade*,⁴⁷⁷ a possibilidade de dar inúmeras interpretações e criar a partir de diversas perspectivas, por outro lado cada interpretação *fatual* é apenas uma possibilidade de entender o mundo e a si próprio de forma *ôntica*.

Para Heidegger, o *Dasein* é abertura ao *ser* – é pura possibilidade. Dessa forma, todas as pretensões de determinar o *Dasein* a partir de uma essência metafísica cairiam no erro, já que não consideram o que há de mais originário no *Dasein*, a saber, sua estrutura ontológica. Estrutura ontológica que, se apresentando como pura possibilidade e não tendo uma essência fixa e determinada, se diferencia da estrutura de todos os outros entes. Essa “maneira de ser” do *Dasein* seria o que possibilitaria o “aparecimento” dos outros entes, e ainda mais, o aparecimento do próprio mundo. O mundo só poderia ser concebido a partir da abertura para o *ser* – abertura que é o próprio *Dasein*. Os entes que não são o *Dasein* não compreendem o *ser* do mundo e nem o próprio *ser* deles mesmo. Apenas o *Dasein* poderia ter a compreensão do mundo e também de seu próprio *ser*. A partir disto, poderíamos realizar mais uma aproximação entre Nietzsche e Heidegger. Obviamente, com estas aproximações estaremos falando mais do que os próprios filósofos em questão disseram, mas, mesmo assim, tentemos:

Em Nietzsche, o carácter perspectivista do homem poderia ser interpretado como *ontológico* – arrisquemos essa hipótese. Ser *abertura* para possíveis perspectivista seria algo como uma constituição ontológica do homem. Por outro lado, cada interpretação, possibilitada pela constituição ontológica de *ser* abertura, seria uma das possibilidades *ônticas* de significação do mundo. Ter a possibilidade de “criar” a doutrina do eterno retorno seria uma constituição *ontológica* do homem, enquanto que a doutrina, em sim

⁴⁷⁶ VATTIMO, Gianni. *Introdução a Heidegger*. Lisboa: Instituto Piaget. 1996. p. 39 e 40.

⁴⁷⁷ Em *Ser e Tempo*, Heidegger usa o termo *facticidade* para designar o plano de estruturação ontológico, e *fatual*, *fato*, *de fato*, *fatualidade* para designar consolidações ônticas.

mesma, seria uma possibilidade de interpretação *ôntica* do mundo – possibilidade enraizada no perspectivismo. Estar sempre relacionado com o mundo – através de uma interpretação ôntica determinada – seria constitutivo da estrutura ontológica do homem. Não que esta ou aquela concepção *ôntica* seja necessária, mas seria necessária sempre alguma concepção ôntica. “O ser-no-mundo não é uma propriedade que a presença⁴⁷⁸ às vezes apresenta e outras não, com se pudesse ser igualmente com ele ou sem ela [...] A presença nunca é um ente por assim dizer, livre de ser-em que as vezes tem gana de assumir uma relação com o mundo”.⁴⁷⁹

Com estas tentativas de aproximações, arriscamos afirmar que Nietzsche não estaria totalmente inconsciente dos problemas da metafísica que seriam levantados de forma mais explícita, posteriormente, por Heidegger. O perspectivismo seria a prova de que Nietzsche tinha consciência da impossibilidade de propor uma explicação absoluta sobre o mundo. Por outro lado, o mesmo perspectivismo não impediu o filósofo de sugerir uma interpretação perspectivista para o mundo. Obviamente, uma interpretação, que colocasse de cabeça para baixo os velhos paradigmas da cultura Ocidental.

⁴⁷⁸ *Presença* é como *Dasein* foi traduzido na edição de *Ser e Tempo* da editora vozes.

⁴⁷⁹ HEIDEGGER, Martin, *Ser e Tempo*. Trad. Marcia Sá Cavalcante, Petrópolis: Editora Vozes, 2005. p. 96.

CONCLUSÃO

Durante todo o trabalho, pudemos acompanhar o esforço que o pensamento de Nietzsche realiza para negar e se distanciar da tradição metafísico-religiosa ocidental. A intenção do filósofo é se afastar das concepções cristã e platônica no que diz respeito ao dualismo moral e cosmológico. Para efetivar este intento, ele proclama uma reviravolta dos valores vigentes, visando a construção de novas referências afirmativas da vida terrena. A mudança teria como ponto de partida a “Morte de Deus” e a não aceitação de uma moral dualista baseada em um mundo do além. Essa é a transvaloração nietzschiana dos valores, que, em sua *essência*, possui a característica de afirmar a unicidade do mundo e da vida.

Para o filósofo, a doutrina do eterno retorno seria uma peça essencial na arquitetura deste projeto transvalorativo, pois com esse “ensinamento” Nietzsche põe em questão as principais dicotomias da metafísica. Os dualismos antagônicos – “corpo e alma”, “mundo e além”, “eternidade e vir-a-ser”, “liberdade e determinismo”, “bem e mal”, “verdade e falsidade” – são transfigurados e perdem o sentido original. O objetivo é, pois, usar o eterno retorno para contrapor-se à concepção linear e dualista do cristianismo assim como ao racionalismo dicotômico de Platão. O pensador alemão vai, então, buscar na antiguidade uma concepção cosmológica compatível com a transvaloração. A partir disto, monta sua doutrina na tentativa de repensar o cosmo através de um posicionamento heraclítico de afirmação do mundo do vir-a-ser.

Obviamente, trazer para o mundo contemporâneo uma cosmovisão da filosofia antiga acarreta diversas problemáticas como as que foram apresentadas neste trabalho. Propor uma “reformulação cosmológica” em pleno fim do século XIX esbarra em vários entraves de ordem anacrônica. Dificuldades, inclusive, trazidas pela própria filosofia de Nietzsche que, também, apresenta uma crítica à metafísica dogmática. Para o filósofo, após o advento da *Morte de Deus*, não haveria mais a possibilidade de se propor ideias acabadas e absolutas acerca do mundo e do homem. Por outro lado, como disse a professora Scarlett Marton: “O que não se pode falar, *nem por isso* deve-se calar”.⁴⁸⁰

Nossa conclusão é que o eterno retorno, apesar de ser um pensamento cosmológico, deve ser compreendido a partir do perspectivismo. A doutrina não seria uma tentativa de dar uma resposta absoluta à questão cosmológica, mas sim a

⁴⁸⁰ MARTON, Scarlett. *Nietzsche, Das Forces Cósmicas aos Valores Humanos*. São Paulo: Editora Brasiliense, 1990. p.214.

possibilidade de oferecer uma interpretação sobre o mundo a partir de uma perspectiva afirmativa da unicidade deste mundo. Seria uma resposta perspectivista e provocativa contra as duplicações do mundo e da vida, propostas pelo ponto de vista dualista da tradição ocidental. O eterno retorno seria uma nova interpretação de mundo com o objetivo de transformar o caráter existencial do ser humano, pois qualquer concepção acerca do homem só pode ser entendida se está estiver atrelada a alguma concepção acerca do mundo. Como dissemos no final do último capítulo: o perspectivismo seria a prova de que Nietzsche tinha consciência da impossibilidade de propor uma explicação absoluta sobre o mundo. Por outro lado, o mesmo perspectivismo não impediu o filósofo de sugerir uma interpretação perspectivista para o mundo. Obviamente, uma interpretação, que colocasse de cabeça para baixo os velhos paradigmas da cultura Ocidental.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ALMEIDA, Rogério Miranda. *Nietzsche e Freud. Eterno Retorno e Compulsão a Repetição*. São Paulo: Loyola, 2005.
- ANSELL-PEARSON, Keith. *How to read Nietzsche*. New York/London: W. W. Norton & Company. 2005.
- BERGE, Damião. *Logos Heraclítico*. Rio de Janeiro: instituto nacional do livro, 1969.
- BÍBLIA SAGRADA: *Nova tradução na Linguagem de hoje*. Buarueri: Sociedade Bíblica do Brasil, 2000.
- BOEIRA, Nelson. *Nietzsche*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2002.
- BOMBASSARO, Décio Osmar. *O Pórtico de Nietzsche: A Evocação do Eterno Retorno como Ritmo do Ser no Tempo*. Caxias do Sul: EDUCS, 2002.
- BORHEIM, Gerd A (org). *Os Filósofos pré-socráticos*. São Paulo: Cultrix, 1977.
- BULHÕES, Fernanda Machado de. *Arte, Razão e Mistério. Nietzsche e o filósofo arcaico*. Rio de Janeiro, 2006. Tese (Doutorado em Filosofia) - Instituto de Filosofia e Ciências Sociais, Universidade Federal do Rio de Janeiro, 2006.
- BURNET, John. *A Aurora da Filosofia Grega*. Rio de Janeiro: Contraponto: PUC Rio, 2006.
- CALOMENI, Tereza Cristina B. A Redenção da temporalidade: a trágica intuição do eterno retorno em Nietzsche. *Cadernos Nietzsche*. Caderno de artigos do Grupo de Estudos Nietzsche do Departamento de Filosofia da Universidade de São Paulo. n.18, 2001 – São Paulo: Gen e Ed Unijui, 2001.
- _____. *A Redenção da temporalidade: a trágica intuição do eterno retorno em Nietzsche*. Tese de doutorado apresentada à Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, em agosto de 2000.
- CÍCERO. *Do sumo bem e do sumo mal*. Trad. Carlos Nougué, São Paulo: Martins Fontes, 2005.
- CLARK, Maudemarie. *Nietzsche on Truth and Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press, 1990.
- COSTA, Alexandre, *Heráclito: Fragmentos Contextualizados*. Rio de Janeiro: DIFEL, 2002.
- CRAGNOLINI, Mônica B. *Nietzsche por Heidegger: contrafiguras para uma perda*. In: MARTON, Scarlett (org.) *Nietzsche abaixo do Equador; a recepção na América do Sul*. São Paulo: Discurso editorial; Ijuí, RS: Unijuí, 2006.

DANTO, Arthur. The eternal recurrence. In: SOLOMON, Robert C. *Nietzsche, a collection of critical essays*. Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1980.

_____. *Nietzsche as philosopher*. New York: Columbia University press, 1980.

DELEUZE, Gilles. *Nietzsche e a Filosofia*. Porto: Rés, 2001.

DESCARTES, René. *Discurso do método*. (Coleção Os Pensadores). São Paulo: Abril Cultural, 1999.

DESCARTES, René. *Meditações metafísicas*. (Coleção Os Pensadores). São Paulo: Abril Cultural, 1999.

DIÓGENES LAÉRTIOS. *Vidas e doutrinas de Filósofos ilustres*. Brasília: UNB, 2008.

D' IORIO, Paolo. “La naissance de la Philosophie enfatée par l’esprit scientifique” e “Les manuscrits”; in: NIETZSCHE, Friedrich. *Les philosophes préplatoniciens*. Paris: Editions de L’ecart, 1994.

_____. Cosmologia e filosofia do eterno retorno em Nietzsche. In: MARTON, Scarlett (org.) *Nietzsche pensador mediterrâneo: a recepção italiana*. São Paulo: Discurso, 2007.

FINK, Eugen. *A Filosofia de Nietzsche*. Lisboa: Presença, 1988.

FONSECA, Thelma Lessa. Nietzsche leitor de Schopenhauer. *Revista Mente, Cérebro e Filosofia*, São Paulo: Duetto, n° 4, 2007.

GIACOIA, Oswaldo Junior. *Nietzsche*. São Paulo: Publifolha, 2000.

GIACOIA, Oswaldo Junior. Livre-arbítrio e responsabilidade. *Revista Filosofia Unisinos*. Revista do Departamento de Filosofia da Unisinos. ([www.unisinos.br/publicacoes centificas/filosofia](http://www.unisinos.br/publicacoes/centificas/filosofia)). v. 8. n.1. jan/abr 2007.

_____. Nietzsche, Perspectivismo, Genealogia, Transvaloração. *Revista Cult*, n° 37, agosto de 2000.

_____. *O impacto de Nietzsche no Século XX*. (Palestra em DVD) São Paulo: Cultura Marcas, coleção: Balanço do século XX, Paradigmas do Século XXI, 2005.

HARTMANN, Nicolai. *Ontologia, I Fundamentos*. México: Fondo de Cultura Econômica, 1986.

HEIDEGGER, Martin. *Nietzsche, Metafísica e niilismo*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2000.

_____. *Ser e Tempo*. Trad. Marcia Sá Cavalcante. Petropolis: Vozes, 2005.

_____. *Nietzsche*. Trad. Marco Antônio Casanova. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2007.

HERSHBELL, Jackson P. / NIMIS, Stephen A.. Nietzsche and Heraclitus. In: *Nietzsche studien*. Berlin/New York: Walter de Gruyter, 1979. (vol. 8, p. 17 – 38).

ILDEFONSE, Frédérique. *Os Estoicos I*. Trad: Mauro Pinheiro. São Paulo: Estação Liberdade, 2007.

JARA, José. De Nietzsche a Heidegger; ‘voltar a ser novamente diáfanos’. In: MARTON, Scarlett. (org.). *Nietzsche abaixo do Equador; a recepção na América do Sul*. São Paulo: Discurso editorial; Ijuí, RS: Unijuí, 2006.

JASPERS, Karl. *Nietzsche*. Buenos Aires: Sudamericana, 2003.

KANT, Immanuel. *Crítica da Razão Pura*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1997.

KEINERT, Maurício. Conflitos da Razão. *Revista Mente, Cérebro e Filosofia*, São Paulo: Duetto . n° 3. 2007.

_____. Lei moral e autonomia. *Revista Mente, Cérebro e Filosofia*, São Paulo: Duetto . n° 3., 2007.

KIRK, G.S./RAVEN, J.E./SCHOFIELD, M.. *Os filósofos pré-socráticos*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1994.

KNOX, Bernard. *Édipo em Tebas. O herói trágico de Sófocles e seu tempo*. São Paulo: Perspectiva, 2002.

LEFRANC, Jean. *Compreender Nietzsche*. Petrópolis: Vozes, 2005.

LIMA, Marcio José Silveira. *As Máscaras de Dioniso*. São Paulo: Discurso/Unijuí, 2006.

LUCCHESI, Bárbara. Filosofia dionisíaca: vir-a-ser em Heráclito e Nietzsche. *Cadernos Nietzsche*. Caderno de artigos do Grupo de Estudos Nietzsche do Departamento de Filosofia da Universidade de São Paulo. n.1, 1996.

MACHADO, Roberto. *Zaratustra Tragédia Nitzschiana*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2001.

MARCO AURÉLIO. Meditações. In: EPICURO, LUCRÉCIO, CÍCERO, SÊNECA, MARCO AURÉLIO. 2 ed. (Coleção os Pensadores). São Paulo: Abril Cultural, 1980.

MARQUES, Antonio. *A Filosofia perspectivista de Nietzsche*. São Paulo: Discurso Editorial; Unijuí, 2003.

_____. *Perspectivismo e modernidade*. Lisboa: Veja, 1993.

MARTON, Scarlett. *Nietzsche, Das Forças Cósmicas aos Valores Humanos*. São Paulo: Editora Brasiliense, 1990.

_____. *Nietzsche, a Transvaloração dos Valores*. São Paulo: Editora Moderna, 1993.

_____. O Eterno Retorno do Mesmo: Tese Cosmológica ou Imperativo Ético?. In: _____. *Extravagâncias: ensaios sobre a Filosofia de Nietzsche*. São Paulo: Discurso editorial e Editora Unijuí, 2001.

_____. A morte de Deus e a transvaloração dos valores. In: _____. *Extravagâncias, ensaios sobre a Filosofia de Nietzsche*, São Paulo, Discurso editorial e Editora Unijuí, 2001.

_____. Nietzsche e Hegel, leitores de Heráclito. In: _____. *Extravagâncias: ensaios sobre a Filosofia de Nietzsche*. São Paulo: Discurso editorial e Editora Unijuí, 2001.

_____. (org.). *Nietzsche abaixo do Equador; a recepção na América do Sul*. São Paulo: Discurso editorial e Unijuí, 2006.

_____. *Nietzsche, o Filósofo da Suspeita*. (Palestra em DVD) São Paulo: Cultura Marcas, coleção: I Curso Livre de Humanidades, Filosofia, nº VIII, 2005.

MONDOLFO, Rodolfo. *O pensamento antigo*. São Paulo: Mestre Jou, 1964.

MULLER-LAUTER, Wolfgang. *A doutrina da vontade de poder em Nietzsche*. Trad: Oswaldo Giacoia. São Paulo: Anablume, 1997.

NABAIS, Nuno. *Metafísica do Trágico*. Lisboa: Relógio d'Água. 1997.

NIETZSCHE, Friedrich. *O Nascimento da Tragédia*. Trad. Paulo César de Sousa. São Paulo: Companhia das Letras, 2005.

_____. *A Filosofia na idade trágica dos gregos*. Lisboa: Edições 70, 2002.

_____. *Humano Demasiado Humano*. Trad. Paulo César de Sousa. São Paulo: Companhia das Letras (companhia de bolso), 2005.

_____. *Aurora*. Trad. Paulo César de Sousa. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.

_____. *A Gaia Ciência*. Trad.. Paulo César de Sousa. São Paulo: Companhia das Letras, 2002.

_____. *Assim Falou Zaratustra*. Trad. Mário da Silva. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1995.

_____. *Além do Bem e do Mal*. Trad. Paulo César de Sousa. São Paulo: Companhia das Letras (companhia de bolso), 2005.

_____. *Genealogia da Moral*. Trad. Paulo César de Sousa. São Paulo: Companhia das Letras, 2005.

_____. *Crepúsculo dos Ídolos*. Trad. Paulo César de Sousa. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.

_____. *O Anticristo*. Trad. Paulo César de Sousa. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

_____. *Ecce Homo*. Trad. Paulo César de Sousa. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.

_____. *Sabedoria para Depois de amanhã*. Trad. Karina Jannini. São Paulo: Martins Fontes, 2005. (coletânea de textos póstumos a partir WERKE, Kritische Gesamtausgabe, organizada por Colli e Montinari, 30 volumes, Berlim: Walter de Gruyter & Co, 1967).

_____. *Escritos Sobre História*. Trad. Noéli Correia de Melo Sobrinho. Rio de Janeiro: Ed Puc Rio; São Paulo: Loyola, 2005. (coletânea de textos póstumos a partir WERKE, Kritische Gesamtausgabe, organizada por Colli e Montinari, 30 volumes, Berlim: Walter de Gruyter & Co, 1967).

_____. *Fragmentos finais*. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 2002.

_____. Segunda Consideração Extemporânea, sobre a utilidade e os inconvenientes da história para a vida. In: *Escritos Sobre História*. Trad. Noéli Correia de Melo Sobrinho. Rio de Janeiro: Ed Puc Rio; São Paulo: Loyola, 2005.

_____. Fatum e História. In: *Escritos Sobre História*. Trad. Noéli Correia de Melo Sobrinho. Rio de Janeiro: Ed Puc Rio; São Paulo: Loyola, 2005.

_____. *Obras incompletas*. Trad: Rubens Rodrigues Torres Filho. São Paulo: Abril Cultural, 1983. (Coleção Os Pensadores).

_____. *Introdução a Tragédia de Sófocles*, Trad. Ernani Chaves, Rio de Janeiro, Jorge Zahar, 2006.

_____. *Les philosophes préplatoniciens*. Paris: Editions de L'eclat, 1994.

OLIVEIRA, Manfredo Araújo. *Reviravolta Lingüístico-pragmática na Filosofia*. São Paulo: Loyola, 1996.

PERRUSI, Martha. Passagens nietzschianas sobre o tempo e o eterno retorno sob uma perspectiva heideggeriana. *Ágora Filosófica*, Revista do Departamento de Filosofia da Unicap, Recife: Fasa, n. 2, jul/dez 2005.

PLATÃO. *A República*. Trad: Anna Lia Amaral de Almeida Prado; Revisão técnica: Roberto Bolzani Filho. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

REALE, Giovanni, *Historia da Filosofia Antiga, Vol III Os Sistemas da Era Helenística*. Trad. Marcelo Perine. São Paulo: Loyola, 1994.

SAFRANSKI, Rüdier. *Biografia de uma tragédia*. São Paulo: Geração Editorial, 2005.

SALAGUARDA, Jörg. A concepção básica de Zaratustra. *Cadernos Nietzsche*. Caderno de artigos do Grupo de Estudos Nietzsche do Departamento de Filosofia da Universidade de São Paulo. (www.fflch.usp.br/df/gen/gen.htm) n.10, 2001 – São Paulo: Gen e Ed Unijui, 2001.

SELVAGGI, Filippo. *Filosofia do mundo*. São Paulo: Loyola, 1988.

SÓFOCLES. *Édipo Rei*. Trad. Paulo Neves. Porto Alegre: L&PM, 2006.

SOLL, Ivan. Reflexions on recurrence: a re-examination of nietzsche's doctrine, die Ewige Wiederkehr des gleichen. In: SOLOMON, Robert C. *Nietzsche, a collection of critical essays*. Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1980,

SOUTO, Marcelo Lion Villela. "Lições sobre os filósofos pré-platônicos" e a Filosofia na época trágica dos gregos: um ensaio comparativo. *Cadernos Nietzsche*. Caderno de artigos do Grupo de Estudos Nietzsche do Departamento de Filosofia da Universidade de São Paulo. n.13, 2002.

STERLING, M. C. Recent discussions of eternal recurrence. In. *Nietzsche Studien* 6. Berlim: Walter de Gruyter & Co., 1977.

SUFFRIN, Pierre Héber, *O Zaratustra de Nietzsche*. Trad. Lucy Magalhães, Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1991.

SZONDI, Peter. *Ensaio sobre o Trágico*. Trad Pedro Süsskind. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2004.

TANNER, Michael. *Nietzsche*. Trad: Luiz Paulo Rouanet. São Paulo: Lojola, 2004.

VATTIMO, Gianni, *Introdução a Nietzsche*. Trad. Antonio Guerreiro, Lisboa: Editorial Presença, 1990.

_____. *Introdução a Heidegger*. Lisboa: Instituto Piaget. 1996

VERNANT, J-P e VIDAL-NAQUET. Esboços da vontade na tragédia grega. in: *Mito e tragédia na Grécia antiga*. São Paulo: Perspectiva, 2005.

WEBER, José Fernandes. A teoria nietzschiana da tragédia. *Revista Transformação*. Revista do Departamento de Filosofia da Unesp, campus de Marília, vol. 30. no.1. (www.scielo.br/cgi-bin/wxis.exe/iah/). Marília, 2007.

ZUBOFF, Arnold, Nietzsche and eternal recurrence. In: SOLOMON, Robert C. *Nietzsche, a collection of critical essays*. Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1980.

BIBLIOGRAFIA USADA COMO CONSULTA

APOLINÁRIO, José Antônio Feitosa. Nietzsche: História para vida, Nihilismo e Eterno Retorno. *Perspectiva Filosófica*. Revista dos departamentos de Filosofia das UFPE e EFPB. v. I, n. 25, jan/jun, 2006. – Recife: Ed. Universitária da UFPE, 2006.

CHAUÍ, Marilena, *Introdução à História da Filosofia, volume I*. 2 ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2002.

GIACOIA, Oswaldo Junior. Nietzsche e o Cristianismo. *Revista Cult*, nº 88, janeiro de 2005.

_____. O Édipo e a tragédia em Freud e Nietzsche. In: FULGÊNCIO, Leopoldo (org). *Filosofia da psicanálise*. São Paulo: Educ, 2006. (coleção Humana, vol1).

_____. *Sonhos e pesadelos da razão esclarecida: Nietzsche e a modernidade*. Passo Fundo: Editora da Universidade de Passo Fundo, 2005.

HALÉVY, D. *Nietzsche: uma biografia*. Rio de Janeiro: Campus. 1989.

HEIDEGGER, Martin, *Heráclito*. Trad. Marcia Sá Cavalcante, Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2002.

_____. Quem é o Zaratustra de Nietzsche? In: _____. *Ensaaios e conferências*. Petrópolis: Vozes; Bragança Paulista: Ed Universitária São Francisco, 2006.

MACHADO, Roberto. *Nietzsche e a Verdade*. Rio de Janeiro: Rocco, 1985.

MARTON, Scarlett. *Nietzsche, Uma Filosofia a Marteladas*. 5 ed. São Paulo: Brasiliense, 1991.

_____. Nietzsche e Descartes: Filosofias de Epitáfio. In: MARTON, Scarlett. *Extravagâncias*, ensaios sobre a Filosofia de Nietzsche, São Paulo, Discurso editorial e Editora Unijuí, 2001.

_____. Nietzsche: Consciência e inconsciente. In: MARTON, Scarlett. *Extravagâncias*, ensaios sobre a Filosofia de Nietzsche, São Paulo, Discurso editorial e Editora Unijuí, 2001.

_____. A dança desenfreada da vida. In: MARTON, Scarlett. *Extravagâncias*, ensaios sobre a Filosofia de Nietzsche. São Paulo, Discurso editorial e Editora Unijuí, 2001.

MARSHALL. Francisco. Édipo filósofo, inocente responsável. *Revista Filosofia Unisinos*. Revista do Departamento de Filosofia da Unisinos. (www.unisinos.br/publicacoes/certificas/filosofia). v. 8. n.1. jan/abr 2007.

NOVELO, Mário. *O que é cosmologia? A revolução do pensamento cosmológico*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2006.

PEARSON, Keith Ansell, *Nietzsche como Pensador Político*. Trad. Mauro Gama e Claudia Martinelli Gama. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1997.

PLATÃO. *Timeu*. Lisboa: Instituto Piaget, 2003.

_____. *Diálogos*. São Paulo: Abril Cultural, 1983. (Coleção os Pensadores).

_____. *Parmênides*. Rio de Janeiro: ed. Puc-Rio; São Paulo: Loyola, 2003.

SOUSA, José C. de (Org.), *Os pré-socráticos*. São Paulo: Abril Cultural, 1978. (Coleção os Pensadores).