UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO
FACULDADE DE FILOSOFIA, LETRAS E CIÊNCIAS HUMANAS
DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

João Evangelista Tude de Melo Neto

Nietzsche: o eterno retorno do mesmo, a
transvaloração dos valores e a noção de trágico.
(versão corrigida)

São Paulo
2013

UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO
FACULDADE DE FILOSOFIA, LETRAS E CIÊNCIAS HUMANAS
DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

João Evangelista Tude de Melo Neto

Nietzsche: o eterno retorno do mesmo, a
transvaloração dos valores e a noção de trágico.

Tese apresentada ao programa de
Pós-Graduação em Filosofia do
Departamento de Filosofia da
Faculdade de Filosofia, Letras e
Ciências Humanas da Universidade
de São Paulo, para obtenção do
título de Doutor em Filosofia sob a
orientação do Prof. Dra. Scarlett
Zerbeto Marton (versão corrigida)

São Paulo
2103

Agradecimentos

Muito especialmente à Profa. Scarlett Marton, pois a orientação e amizade foram fundamentais para a efetivação deste trabalho. Além disso, agradeço por sua obra de pesquisa que constituiu a principal referência a partir da qual a presente tese foi desenvolvida

Aos meus pais Kilza e Paulo

A todos meus amigos

A Yasmin Afshar e família

Aos colegas do GEN

A Éder Corbanezi

Ao meu tio Francisco Tude

Aos membros da banca de defesa

A Universidade de São Paulo

A meu avô João Albuquerque

A CAPES pela concessão da bolsa

RESUMO

O principal objetivo de nossa tese foi examinar de que maneira a doutrina do eterno retorno do mesmo se relaciona com o projeto de transvaloração dos valores e com a noção nietzschiana de trágico. Para efetivar nosso intento, realizamos, primeiramente, uma investigação acerca da esfera cosmológica da doutrina do eterno retorno. Em segundo lugar, promovemos a relação entre esse âmbito cosmológico do eterno retorno e o projeto de transvaloração dos valores. Essa relação deu ensejo a duas problemáticas para as quais tentamos dar resposta nas duas últimas partes de nossa tese. Nesse sentido, tentamos responder à primeira problemática – que chamamos de “o problema do determinismo no eterno retorno” – esclarecendo a noção nietzschiana de trágico e tentando mostrar de que forma ela está relacionada com a doutrina do eterno retorno e com o projeto de transvaloração dos valores. Por fim, propomos uma resposta à segunda problemática, a saber, a incompatibilidade entre o perspectivismo e a cosmologia do eterno retorno do mesmo.

Palavras-chave: eterno retorno, transvaloração dos valores, trágico, perspectivismo

ABSTRACT

The main aim of this thesis is to examine how the doctrine of the eternal recurrence of the same is related to the project of transvaluation of values and to the Nietzschean notion of tragic. To accomplish this purpose, first we examined the cosmological sphere of the doctrine. Secondly, we promote the relationship between this cosmological context and the project of transvaluation of values. Two problems have emerged from this relationship to which we tried answering in the last two parts of the thesis. We tried answering the first problem – that we called “the problem of determinism in the eternal return” – clarifying the Nietzschean notion of tragic and showing how it is related to the doctrine of the eternal return and to the project of transvaluation of values. Finally, we propose an answer to the second problem, namely the incompatibility between perspectivism and cosmology of the eternal return of the same.

Key words: eternal recurrence, transvaluation of values, tragic, perspectivism

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	p. 7
I. O ÂMBITO COSMOLÓGICO DO ETERNO RETORNO	p. 38
1. A APROPRIAÇÃO NIETZSCHIANA DA COSMOLOGIA DE HERÁCLITO	p.38
1.1. Anaximandro <i>versus</i> Heráclito	p.39
1.2. A luta dos contrários e a noção do uno-múltiplo	p.51
1.3. A concepção de um movimento cíclico do cosmo	p.57
1.4. O uso dos “conceitos” de Heráclito na cosmologia nietzschiana	p.61
2. O ETERNO RETORNO NOS ESTOICOS E SUAS RELAÇÕES COM A VERSÃO NIETZSCHIANA	p.65
2.1. Traços gerais da cosmologia pórtica	p. 67
2.2. As noções estoicas de espaço e tempo	p. 68
2.3. O anticorpuscularismo, a ideia da fusão total, a ausência do vazio e a total coesão do cosmo	p. 70
2.4. As noções de hilozoísmo e vitalismo do cosmo estoico	p.73
2.5. Causalidade, necessidade, providência e destino na cosmologia pórtica	p.74
2.5. A <i>conflagração universal</i> , o <i>grande ano do devir</i> e o <i>eterno retorno</i>	p.79
2.5. A <i>conflagração universal</i> , o <i>grande ano do devir</i> e o <i>eterno retorno</i>	p.80
2.6. Aproximações e divergências na concepção do eterno retorno nos estoicos e em Nietzsche	p. 83
3. A COSMOLOGIA DO ETERNO RETORNO EM NIETZSCHE	p.84
3.1. A teoria das forças e a vontade de potência	p. 86
3.2. O “argumento cosmológico” do eterno retorno	p. 92
3.3. A apropriação da termodinâmica e o posicionamento frente ao debate acerca da “morte térmica do universo”	p. 96
3.4 O caráter “não teleológico” e a noção de “necessidade” do eterno retorno cosmológico	p.102
3.5 O encadeamento dos “instantes” no âmbito cosmológico do eterno retorno	p. 111
3.6. Um eterno retorno cosmológico do diferente?	p.115
3.7. Retomada dos principais pontos do eterno retorno em seu âmbito cosmológico.	p.118
II. ETERNO RETORNO E A TRANSVALORAÇÃO DOS VALORES	p. 120
1. O DUALISMO DE MUNDOS COMO COSMOVISÃO LEGITIMADORA DA MORAL DÉCADENTE DO OCIDENTE	p.120
1.1. A história da moral: uma disputa entre a <i>grande saúde</i> e a <i>décadence</i>	p.120
1.2. O papel ético do “além” na filosofia platônica (Platão <i>versus</i> Homero)	p.132
1.3. A noção de transvaloração dos ressentidos	p. 167
1.4. A falência do projeto ascético da civilização Ocidental	p.182
2. O ETERNO RETORNO COMO NOVA COSMOVISÃO PARA A EFETIVAÇÃO DO PROJETO TRANSVALORATIVO	p.192
2.1. Um primeiro esclarecimento acerca da relação entre o projeto de transvaloração dos valores e a doutrina do eterno retorno	p.192
2.2 O eterno retorno como ferramenta transvalorativa	p. 197

III. O FATALISMO DO ETERNO RETORNO E O PROJETO DE UMA CULTURA TRÁGICA _____ p. 207

1. O FATALISMO NIETZSCHIANO COMO RESPOSTA AO “PROBLEMA DO DETERMINISMO NO ETERNO RETORNO” _____ p.207

1.1. Um breve exame na crítica nietzschiana às noções de ‘eu’, ‘consciência’, ‘alma’, ‘livre-arbítrio’ e ‘cativo arbítrio’ _____ p. 208

1.2. Uma nova concepção de fatalismo _____ p. 220

2. A DOCTRINA DO ETERNO RETORNO E A AFIRMAÇÃO TRÁGICA DO MUNDO _____ p.242

2.1. O eterno retorno e o sim dionisíaco _____ p.242

2.2. O eterno retorno como ferramenta de *seleção* a serviço do projeto transvalorativo de implantação de uma cultura trágica _____ p.259

IV. O ETERNO RETORNO E O PERSPECTIVISMO _____ p. 277

1. UMA DELIMITAÇÃO DO PERSPECTIVISMO NIETZSCHIANO _____ p. 277

1.1 O caráter pragmático e fisiológico do perspectivismo _____ p.278

1.2 O esquecimento da origem pragmática do conhecimento, o perspectivismo histórico-linguístico e o surgimento do engano metafísico. _____ p. 288

1.3. A interpretação como “fundamento” _____ p.304

1.4. A teoria das forças como fundamento do perspectivismo? _____ p.314

1.5 O valor vida e o eterno retorno como interpretação perspectivista _____ p.323

2. A COSMOLOGIA DO ETERNO RETORNO É UMA TESE METAFÍSICA? _____ p.330

2.1 O âmbito cosmológico do eterno retorno pode ser entendido nos termos da cosmologia racional, se pensado a partir da *Dialética transcendental* de Kant? _____ p.330

2.2. Eterno retorno é o ponto culminante da tradição metafísica? Nietzsche seria o último dos metafísicos? _____ p.340

CONCLUSÃO _____ p.355

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS _____ p. 358

INTRODUÇÃO

Em *Ecce Homo*, Nietzsche afirma que a doutrina do eterno retorno do mesmo – “a forma suprema da afirmação que em geral se pode alcançar”¹ – constituiu a concepção fundamental de sua obra capital, o *Assim falava Zaratustra*. Além dessa declaração textual acerca da importância do eterno retorno, sabe-se ainda que o filósofo teve a intenção de publicar dois livros em que o tema estaria presente nos títulos.² Estimulados por essa relevância que o próprio Nietzsche atribui à sua doutrina, não foram poucos os estudiosos que se debruçaram sobre o assunto. Por consequência, temos uma fortuna crítica que se estende de 1935 aos nossos dias.³ Apesar desse longo período de investigação, entendemos que as questões centrais acerca do tema ainda não foram totalmente esgotadas. Nesse sentido, enxergamos que a necessidade de elucidação dessas questões é imperativa, pois, só a partir desse esclarecimento, poderemos compreender melhor a relevância e o *locus* do eterno retorno no contexto da filosofia nietzschiana.

Na história da *Nietzsche Forschung*, tivemos um grupo de comentadores que consagraram maior ênfase ao aspecto cosmológico da doutrina. No entender desses estudiosos, a tarefa fundamental da pesquisa acerca do tema seria esclarecer de que maneira o filósofo concebe o cosmo como eterno retorno do mesmo. Para eles – de uma modo geral –, Nietzsche compreenderia o universo como um movimento circular que transcorreria eternamente em repetidos ciclos de sequências cósmicas. Em cada ciclo, tudo se reproduziria da mesma maneira, repetindo as configurações cósmicas de todos os outros ciclos. Nesse sentido, a totalidade dos eventos – incluindo todas as ações e vivências humanas – retornaria eternamente do mesmo modo e na mesma sequência. No devir não haveria nem instante inicial nem um estado final, mas apenas a eterna repetição do mesmo.⁴

¹ NIETZSCHE, Friedrich. *Ecce Homo*. KSA. 6, p. 335.

² 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*. Ver: MARTON, Scarlett. 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. p. 114 e 117.

³ Em 1935, foi publicado *Nietzsche Philosophie der ewigen Wiederkehr des Gleichen*, de Karl Löwith. Este foi o primeiro estudo de fôlego acerca da filosofia nietzschiana em que a doutrina do eterno retorno do mesmo figurou como tema central.

⁴ Alguns estudiosos que deram ênfase à questão cosmológica do eterno retorno foram: Becker (BECKER, Oskar. *Nietzsche Beweise für seine Lehre Von der Ewigen Widerkunft*. In: BECKER, Oskar. *Dasein und Dawewsen. Pfullingen*, 1963, p. 41-66.), Stambaugh (STAMBAUGH, Joan. *Nietzsche's thought of*

Por outro lado, houve também quem compreendesse o eterno retorno por um viés ético-existencial.⁵ Tomando por questão central o caráter prático do tema, os adeptos dessa linha interpretativa deram pouca atenção ao seu aspecto cosmológico do eterno retorno. Para eles, o verdadeiro objetivo da doutrina seria provocar um impacto na conduta humana, pois o eterno retorno teria o poder de produzir um efeito exortativo sobre o modo de agir. Em outras palavras, o eterno retorno suscitaria uma espécie de imperativo ético-existencial: *viva cada momento de uma forma que queira vivê-lo infinitas vezes*.⁶

Além dessas duas vias interpretativas – que, no nosso entender, estão datadas e não elucidam, satisfatoriamente, o sentido fundamental da doutrina –, existe ainda uma terceira via que apresentou uma outra tentativa de esclarecimento acerca do tema. Esse terceiro posicionamento sustenta que o eterno retorno do mesmo não pode ser entendido, exclusivamente, como uma concepção de mundo nem tampouco, apenas, como uma exortação para a ação – o âmbito ético-existencial e o domínio cosmológico estariam completamente imbricados. De uma maneira geral, afirma-se, aqui, que a cosmologia do eterno retorno só teria sentido se fosse pensada como parte integrante do projeto nietzschiano da transvaloração dos valores. Ou seja, a doutrina deveria ser

eternal return. Baltimore and London: The Johns Hopkins University press, 1972), Sterling (STERLING, M. C. Recent discussions of eternal recurrence. In: *Nietzsche Studien* 6. Berlin: Walter de Gruyter & Co., 1977), Danto (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, mais recentemente, D'Iorio (D' IORIO, Paolo. Cosmologia e filosofia do eterno retorno em Nietzsche. In: MARTON, Scarlett (org.) *Nietzsche pensador mediterrâneo: a recepção italiana*. São Paulo: Discurso, 2007). É importante ressaltar que os comentadores dessa linha interpretativa não entenderam, necessariamente, a doutrina apenas a partir do viés cosmológico – mas deram bastante destaque a este aspecto.

⁵ Costumava-se classificar os estudiosos da doutrina do eterno retorno em dois grandes blocos interpretativos: os que dão ênfase ao aspecto cosmológico e os que dão destaque ao âmbito ético da questão. Ver, por exemplo: MARTON, Scarlett. *O Eterno Retorno do Mesmo: Tese Cosmológica ou Imperativo Ético?*. op. cit; e MACHADO, Roberto. *Zaratustra Tragédia nietzschiana*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2001. p.133. Como se pode notar, estamos, em parte, acompanhando essa divisão. Entretanto, entendemos que o termo 'ético' não abarca de forma completa o caráter prático da doutrina. No nosso entender, alguns aspectos do tema não podem ser identificados como estando inseridos numa concepção, propriamente, ética. Vislumbrando essa imprecisão e incompletude do termo 'ético', preferimos usar 'ético-existencial', na intenção de abranger o âmbito prático do eterno retorno. Ainda é necessário dizer que outros estudiosos também propõem termos diversos para esses dois blocos interpretativos. Patrick Wotling, por exemplo, fala sobre uma linha interpretativa que "consiste em compreender o eterno retorno como a doutrina cosmológica de Nietzsche" e outra que "enxerga nela uma experiência privada, uma revelação interior, de ordem religiosa" (WOTLING, Patrick. *Nietzsche et le problème de la civilisation*. Paris: Presses Universitaires de France, 1995. p. 353. Trad. nossa). Colocando em xeque esses dois posicionamentos, Wotling defende a hipótese de que o eterno retorno seja um "instrument of culture" – posicionamento com o qual vamos dialogar durante nosso trabalho.

⁶ Alguns comentadores que entenderam a doutrina por um viés normativo foram: Alois Riehl, Oskar Ewald, Arthur Drews, Richard Moritz Meyer, Raoul Richeter e Karl Heckel. Para um apanhado mais detalhado sobre essa linha interpretativa, ver: MARTON, Scarlett. *O Eterno Retorno do Mesmo: Tese Cosmológica ou Imperativo Ético?*. op. cit. p. 88 a 103.

concebida conjuntamente com um intento que visa promover uma transformação dos valores morais do Ocidente.⁷

Apesar de admitirmos nossa vinculação a esse terceiro posicionamento, compreendemos que as reflexões acerca da relação entre a doutrina do eterno retorno do mesmo e o projeto nietzschiano de transvaloração dos valores não foram esgotadas de forma definitiva. Afirmamos isso porque: 1) essa tradição crítica não radicalizou a investigação acerca da apropriação, por parte de Nietzsche, da filosofia de Heráclito e do pensamento estoico. No nosso modo de ver, essa ausência de radicalidade constituiu um grave problema, pois compreendemos que, para elaborar sua doutrina do eterno retorno, Nietzsche retoma a maneira de pensar dessas tradições filosóficas;⁸ 2) é necessário esclarecer como seria possível extrair um efeito ético-existencial de uma cosmovisão que vislumbra a eterna e exata repetição do mesmo. Em outros termos: *como podemos conciliar uma cosmologia aparentemente determinista com uma proposta que exorta uma transformação dos valores morais?* No nosso entender, esses problemas só podem ser elucidados se compreendermos as especificidades das noções

⁷ Defendendo essa perspectiva, podemos inicialmente apontar: Karl Löwith (LÖWITH, Karl. *Nietzsche, philosophie de l'éternel retour du même*. Trad. Anne-Sophie Astrup. Paris: Hachette littératures, 1998), Müller-Lauter (MÜLLER-LAUTER, Wolfgang. *Nietzsche: sua filosofia dos antagonismos e os antagonismos de sua filosofia*. Trad. Clademir Araldi. São Paulo: Unifesp, 2009 (sic) [2011]). Scarlett Marton (MARTON, Scarlett. *O Eterno Retorno do Mesmo: Tese Cosmológica ou Imperativo Ético?* op. cit.), Ivan Soll (SOLL, Ivan. Reflexions on recurrence: a re-examination of Nietzsche's doctrine, die Ewige Wiederkehr des gleichen. In: SOLOMON, Robert C. *Nietzsches, a collection of critical essays*. op.cit.), Arnold Zuboff (ZUBOFF, Arnold, Nietzsche and eternal recurrence. In: SOLOMON, Robert C. *Nietzsches, a collection of critical essays*. op.cit) Nuno Nabais (NABAIS, Nuno. *Metafísica do Trágico*. Lisboa: Relógio d'Água. 1997), Didier Frank (FRANCK, Didier. *Nietzsche et l'ombre de dieu*. Paris: Presses Universitaires de France, 1988) e Patrick Wotling (WOTLING, Patrick. *Nietzsche et le problème de la civilisation*. op.cit). É bem verdade que, apesar de defenderem o entrelaçamento entre os dois aspectos da doutrina, esses comentadores divergem segundo o grau de importância e a forma de relação entre esses âmbitos. Wotling, por exemplo, sustenta que a relação entre os dois aspectos deve ser entendida a partir de uma hierarquização, pois a cosmologia estaria subordinada ao aspecto prático. Em *La philosophie de l'esprit libre*, ele promove um diálogo com Löwith que – no entender de Wotling – teria dado uma igual importância aos dois âmbitos e proposto uma justaposição do aspecto prático e cosmológico. (WOTLING, Patrick. *La philosophie de l'esprit libre*. Paris: Flammarion, 2008. p. 399-420).

⁸ É bem verdade que vários estudiosos já apontaram a relação entre esses pensadores antigos e a doutrina nietzschiana do eterno retorno. No entanto, essa questão ainda não foi suficientemente radicalizada. Karl Löwith, apesar de afirmar, por exemplo, que nos escritos do jovem Nietzsche sobre os pré-socráticos já estavam todos os principais aspectos da doutrina, não desdobra a análise acerca do assunto (C.f. LÖWITH, Karl. *Nietzsche, philosophie de l'éternel retour du même*. op.cit. p. 142, ver, também, p.117). Outros trabalhos que fizeram menção a essa relação são: 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; SALAQUARDA. Jörg. “A concepção básica de Zarathustra”, in. *Cadernos Nietzsche* 2, 2001, p.17-39. p. 21; MARTON, Scarlett. *O Eterno Retorno do Mesmo: Tese Cosmológica ou Imperativo Ético?*. op. cit. p. 86, 87, 105, 106 e 109 e NABAIS, Nuno. *Metafísica do Trágico*. Lisboa: Relógio d'Água. 1997. p 167 e 168. Recentemente, Luís Rubira também abordou o tema muito rapidamente (C.f. RUBIRA, Luis. *Nietzsche: do eterno retorno do mesmo à transvaloração de todos os valores*. São Paulo: Discurso: Barcarola, 2010. p. 52 e 125).

nietzschianas de *fatalismo* e de *trágico*, assim como a *relação* entre estas duas noções – algo que não foi efetivamente explorado pela fortuna crítica;⁹ 3) o problema da relação entre a noção nietzschiana de perspectivismo e a doutrina do eterno retorno também ainda não foi satisfatoriamente resolvido por essa linha interpretativa. Ou seja, uma questão fundamental não foi respondida: *como Nietzsche poderia propor e argumentar a favor de uma cosmologia, se ele mesmo – com seu posicionamento perspectivista – se contrapõe à ideia de uma verdade única e absoluta acerca do mundo?*¹⁰

* * *

A despeito do posicionamento da maior parte dos estudiosos da filosofia nietzschiana, alguns comentadores defendem que a doutrina do eterno retorno anunciaria um retorno do *diverso* e não um retorno do *mesmo*.¹¹ O principal exemplo

⁹Karl Löwith já faz certas indicações sobre essa questão, mas não chega a levá-la às últimas consequências. Ver: LÖWITH, Karl. *Nietzsche, philosophie de l'éternel retour du même*. op.cit. p. 117. Outro estudioso que também realiza um certo anúncio sobre esse tema é Fink. Ver: FINK, Eugen. *A Filosofia de Nietzsche*. Lisboa: Presença, 1988. p.114. Scarlett Marton também parece vislumbrar a questão. Ver: MARTON, Scarlett. *O Eterno Retorno do Mesmo: Tese Cosmológica ou Imperativo Ético?*. op. cit. p. 116 e 117.

¹⁰ Como dissemos, entendemos que essa questão não foi bem resolvida pela fortuna crítica. No entanto, não foram poucos os que se debruçaram sobre ela. Exemplos são os trabalhos de Müller-Lauter, Magnus, Vattimo, Danto e Marton (esta comentadora apresenta, inclusive, uma lista de estudiosos que trabalharam o problema). Sobre a relação entre eterno retorno e perspectivismo, ver, por exemplo: MÜLLER-LAUTER, Wolfgang. *Nietzsche: sua filosofia dos antagonismos e os antagonismos de sua filosofia*. op.cit. p. 264. MAGNUS, Bernard. "Eternal recurrence". In: *Nietzsche Studien*. Berlin: Walter de Gruyter, 2003, (vol. 8, p. 362-377); VATTIMO, Gianni, *Introdução a Nietzsche*. Trad. Antonio Guerreiro, Lisboa: Editorial Presença, 1990. p. 76; DANTO, Arthur. The eternal recurrence. In: SOLOMON, Robert C. *Nietzsche, a collection of critical essays*. op.cit; e MARTON, Scarlett. *O Eterno Retorno do Mesmo: Tese Cosmológica ou Imperativo Ético?*. op. cit. p. 103.

¹¹ Realizamos um apanhado de alguns estudiosos que defendem o eterno retorno do *mesmo*. Examinemos. No volume I de *Nietzsche*, encontramos um capítulo inteiro sobre o eterno retorno. Nesse estudo, Heidegger sempre fala de um retorno do mesmo quando alude à doutrina nietzschiana. Aliás, costuma-se atribuir a Heidegger a autoria da expressão "eterno retorno do mesmo" (HEIDEGGER, Martin. *Nietzsche I*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2007). Löwith, já na década 1930, elegera o eterno retorno do *mesmo* como o "pensamento unificante fundamental" da filosofia nietzschiana, afirmando que a doutrina é a noção que permite dar sentido ao pensamento de Nietzsche como um todo coeso. Ver: LÖWITH, Karl. *Nietzsche, philosophie de l'éternel retour du même*. op.cit. p. 39. Em sua obra, Löwith também defende que o retorno é do *mesmo*. Inclusive, o título de seu livro já indica este posicionamento: *A filosofia do eterno retorno do mesmo*. Oskar Becker, também da década de 30, se ocupou, sobretudo, da doutrina em seu âmbito cosmológico e tentou explicar como Nietzsche concebeu o retorno do *mesmo*. Ver: BECKER, Oskar. *Nietzsche Beweise für seine Lehre Von der Ewigen Wiederkunft*. In: _____. *Dasein und Dawewsen. Pfullingen*, 1963, p. 41-66. p. 41-66. Wolfgang Müller-Lauter realizou uma revisão da posição dos três estudiosos anteriores e relacionou a doutrina do eterno retorno com a noção nietzschiana de além-do-homem. Nessa empreitada, deixou claro que entende o eterno retorno como um retorno do *mesmo*. Ver o sétimo capítulo de MÜLLER-LAUTER, Wolfgang. *Nietzsche: sua filosofia dos antagonismos e os antagonismos de sua filosofia*. op.cit. p. 221-296. Danto efetuou uma espécie de leitura analítica da doutrina e também deixou claro seu posicionamento favorável ao que diz respeito ao retorno do mesmo. Ver: DANTO, Arthur. *The eternal recurrence*. op.cit. p. 316. 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" (SOLL, Ivan. *Reflexions on*

desse posicionamento é o ponto de vista de Gilles Deleuze: o “eterno retorno não é a permanência do mesmo [...] não é o mesmo ou o uno que regressam [...]”.¹² Na verdade, o autor de *Nietzsche e a Filosofia* considera o eterno retorno como uma espécie de seleção exclusiva do “homem mesquinho e reativo”. No entender de Deleuze, o homem mesquinho não retornaria, porque seria constituído por “forças reativas” as quais fariam com que esse homem não suportasse 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”.¹³

Deleuze chega a essa conclusão depois de uma complexa interpretação sobre a *teoria nietzschiana das forças/vontade de potência*. Em sua análise, ele identifica dois “modos de ser originários” para as “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

recurrence: a re-examination of nietzsche's doctrine, die Ewige Wiederkehr des gleichen. p. 322. grifo nossos). **Zuboff**, apesar de problematizar a doutrina, também entende que Nietzsche sustentava um eterno retorno do mesmo (C.f. 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). **Scarlett Marton** ressaltou o caráter hipotético do eterno retorno cosmológico, mas confirma que o conteúdo da doutrina propõe o “retorno do mesmo” (C.f. MARTON, Scarlett. *O Eterno Retorno do Mesmo: Tese Cosmológica ou Imperativo Ético?*. p. 109). **Roberto Machado** – também comentador de Deleuze –, em sua obra *Zaratustra, tragédia nietzschiana*, se opõe à interpretação seletiva de Deleuze. Ver: (MACHADO, Roberto. *Zaratustra Tragédia Nietzschiana*. op.cit. p.129). Contudo, o autor defendia – em uma obra anterior, *Deleuze e a filosofia* –, a posição deleuziana. Entretanto, o próprio Roberto Machado assinala a mudança de interpretação no trecho que assinalamos. **Jean Lefranc** também é contra a ideia do retorno do diverso e, inclusive, critica diretamente a concepção de Deleuze. Ver: (LEFRANC, Jean. *Compreender Nietzsche*. Petrópolis: Vozes, 2005. p. 311). **Vattimo**, após destacar a diferença entre o âmbito moral a esfera cosmológica da doutrina, deixa claro seu posicionamento quanto a retorno do mesmo. Ver: (VATTIMO, Gianni, *Introdução a Nietzsche*. Lisboa: Editorial Presença, 1990. p.70). **Fink**, apesar de afirmar que a doutrina do eterno retorno é totalmente paradoxal, também vai entender que ela expressa a repetição dos acontecimentos em seus pormenores (C.f. FINK, Eugen. *A Filosofia de Nietzsche*. Lisboa: Presença, 1988. p. 109). Quanto a Nuno **Nabais**, vejamos o que ele afirma: cada “episódio da biografia de cada um e de todos os indivíduos é **absolutamente igual** a um número 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. Grifo nosso). Na mesma direção de todos os estudiosos citados, **Pearson** afirma o seguinte: “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. Trad. nossa e grifo nossos). Paolo **D'Iorio**, além de se posicionar a favor da repetição do ‘mesmo’, problematiza a tese de Deleuze e esclarece que o equívoco do intérprete francês se deu por uma confusão provocada por um erro de edição de um fragmento póstumo (D’IORIO, Paolo. *Cosmologia e filosofia do eterno retorno em Nietzsche*. op.cit. p. 194 a 197). Seguindo os passos de D’Iorio e de Marton, Luis **Rubira** também se opõe a Deleuze (ver: RUBIRA, Luis. *Nietzsche: do eterno retorno do mesmo à transvaloração de todos os valores*. op.cit. p. 30 e 31).

¹² DELEUZE, Gilles. *Nietzsche e a Filosofia*. Porto: Rés-editora, 2001. p. 72.

¹³ Ibidem. p. 99.

força”.¹⁴ No entender de Deleuze, as forças ativas, por possuírem esse caráter dominante, se impoem numa afirmação do eterno retorno e, portanto, 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 – o que daria um significado seletivo à 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”.¹⁵ Por ser composto de forças predominantemente reativas, o homem pequeno não poderia se afirmar e, assim, não retornaria: o “homem pequeno, mesquinho, reativo não retornará”.¹⁶

Nosso posicionamento diante da interpretação de Deleuze é de objeção.¹⁷ Num primeiro sentido, nossa oposição é de ordem teórica, pois se entendermos as forças cósmicas como sendo constituídas por qualidades *ativas* e *reativas*¹⁸ – concepção que nunca foi afirmada, explicitamente, por Nietzsche¹⁹ – estaríamos transformando o pensamento nietzschiano numa filosofia de caráter essencialista, algo que o filósofo

¹⁴ Ibidem. p. 63.

¹⁵ Ibidem. p. 107.

¹⁶ Ibidem. p. 107.

¹⁷ Defendendo a interpretação do retorno do diferente, devemos citar também Pierre Héber-Suffrin que, apesar de ter realizado um bom trabalho pontual sobre o prefácio do *Assim falava Zaratustra*, peca no que diz respeito à interpretação acerca da doutrina do eterno retorno. Ver: (HÉBER-SUFFRIN, Pierre. *O Zaratustra de Nietzsche*. Trad. Lucy Magalhães, Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1991. p.133). É bem verdade que, num trabalho recém-publicado, ele parece ter mudado de posicionamento. Ver: (HÉBER-SUFFRIN, Pierre. *Lecture d'ainsi parlait Zarathoustra*. Tome I. De la vertu sommeil à la vertu éveil. Paris: Kimé, 2012. p. 56 à 62). A posição de Leon Kossovitch no que diz respeito à querela acerca retorno do mesmo não fica totalmente clara. Contudo, Kossovitch é um continuador de Deleuze, como ele mesmo afirma em KOSSOVITCH, Leon. *Signos e poderes em Nietzsche*. Rio de Janeiro: Azougue, 2004. p. 38. Além disso, várias passagens de seu texto – que fazem uso de termos tipicamente deleuzeanos – parecem indicar que o comentador entenderia a doutrina nietzschiana como um retorno do diferente. Ver, por exemplo: “dever é a diferença em seu estado puro; mas é justamente por isso que a identidade deve ser suprimida” (Ibidem. p.143); “a diferença não pode ser traída em nenhum momento” (Ibidem. p.143). Outro comentador de direcionamento deleuzeano que realizou uma boa pesquisa acerca da filosofia nietzschiana, mas possui uma interpretação diversa da nossa no que diz respeito ao eterno retorno, é Sandro Kobol Fornazari. Sobre seu posicionamento acerca de um retorno do diferente, ver: (FORNAZARI, Sandro Kobol. “A diferença e o eterno retorno”, in *Cadernos Nietzsche* 20, 2006, p. 19-32). Como dissemos em nota, Roberto Machado, inicialmente, também acompanhava a interpretação de Deleuze, mas, ao longo do desenvolvimento de sua pesquisa, mudou de ponto de vista. Ver: (MACHADO, Roberto. *Zaratustra Tragédia Nitzschiana*. op.cit. p.129).

¹⁸ Michel Haar, apesar de se opor à interpretação deleuzeana do eterno retorno, mantém a noção de uma dupla tipologia qualitativa das forças: “aparecem desde a origem, no seio da vontade de potência, dois tipos de força ou de vida: a força ativa e a força reativa”. (HAAR, Michel. *Nietzsche et la métaphysique*. Paris: Gallimard, 1993. p. 27). Ver também: “é a partir da bipolaridade inicial da vontade de potência que se definirá todo desdobramento genealógico”. (Ibidem. p. 29). É curioso, contudo, que esse comentador venha a citar um fragmento póstumo em que Nietzsche nega essa duplicidade (Cf. Ibidem. p. 154).

¹⁹ Nietzsche parece defender exatamente o contrário. Num póstumo de outubro de 1888, ele afirma, por exemplo, que “é uma e a mesma força que se dispense na concepção artística e no ato sexual: **só há uma espécie de força**”. (NIETZSCHE, Friedrich. KSA 13.600, 23 [2], outubro de 1888, grifo nosso).

alemão tenta evitar.²⁰ Além do mais, mesmo considerando que as forças possuem essências ativas ou reativas, defender uma exclusão do aspecto “reativo” do vir-a-ser por meio de um retorno seletivo seria negar o mundo terreno tal como ele é. Nesse sentido, se aceitarmos a seleção proposta por Deleuze, estaremos contrariando a noção nietzschiana da afirmação incondicional do mundo terreno, o *amor fati*.²¹ Outro problema de ordem conceitual apresentado pela interpretação deleuziana consiste em que ela propõe uma espécie de seleção cosmológica progressiva. Contudo – como tentaremos mostrar ao longo de nosso trabalho –, a concepção cíclica de Nietzsche nega qualquer possibilidade de progresso para a totalidade cósmica.

Num segundo sentido, temos ainda outro motivo para nos opormos ao posicionamento de Deleuze. Agora, a discordância diz respeito às fontes utilizadas e à imprecisão da pesquisa bibliográfica realizada pelo filósofo francês. Em todos os textos de Nietzsche que fazem referência ao eterno retorno há uma clara explicitação de um movimento circular e de uma repetição cósmica *do mesmo*²² – como teremos a oportunidade de verificar mais adiante. A despeito desse dado, Deleuze, curiosamente, formulou sua teoria em oposição a todos esses escritos nietzschianos. Para entendermos essa incoerência e desvendar o enigma acerca das razões da interpretação deleuziana, vale lembrar da crítica realizada por Paolo D’Iorio. Segundo ele, Deleuze teria formulado sua interpretação do “eterno retorno seletivo” a partir de um fragmento apócrifo da obra – também apócrifa –, *Vontade de Potência*. Esse texto (o fragmento 334 do segundo livro de *Vontade de potência*) é, na verdade, a reunião de dois fragmentos póstumos de 1881. Neles, Nietzsche compara “sua própria concepção do eterno retorno do mesmo [...] com a concepção mecanicista de Johannes Gustav Vogt”, mas não nega um eterno retorno do mesmo.²³ Nessa direção, D’Iorio esclarece:

²⁰ Tanto Scarlett Marton como Paolo D’Iorio já apontavam esse problema. Ver: MARTON, Scarlett. Nietzsche e Hegel, leitores de Heráclito. In: _____. *Extravagâncias*. op. cit p. 120, 121 e 132 e D’ IORIO, Paolo. *Cosmologia e filosofia do eterno retorno em Nietzsche*. op.cit p. 199.

²¹ A noção de *amor fati*, indissociável da doutrina do eterno retorno, será examinada, detalhadamente, no desenvolvimento do terceiro capítulo de nossa tese.

²² Como exemplo, citemos um trecho do capítulo *O convalescente* do *Assim falava Zaratustra*: “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*. O convalescente § 2. Trad. Mário da Silva. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1995. p. 227. Grifo nosso).

²³ D’ IORIO, 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.

Pela ação combinada de recortes arbitrários de fragmentos, da perversão da ordem cronológica, de omissões e imprecisões da edição francesa, na *Vontade de potência* o diálogo entre Nietzsche e Vogt se apaga e parece que Nietzsche, nesta anotação rabiscada num caderno, está em vias de criticar sua própria idéia de eterno retorno como um ciclo – o que representaria um *unicum* em toda sua produção escrita [...].²⁴

Além de refutar a interpretação de Deleuze,²⁵ a análise de D'Iorio também se constitui como um importante instrumento de elucidação do aspecto cosmológico do eterno retorno. Tendo como ponto de partida um meticuloso trabalho de pesquisa nos manuscritos e na biblioteca particular do filósofo, o comentador detalhou de que forma o debate cosmológico-científico do século XIX foi decisivo nas formulações cosmológicas do eterno retorno:

Ler em conjunto estes volumes [da biblioteca particular], deixando-me guiar pelas anotações marginais da mão de Nietzsche, possibilitou-me de início, que eu estava diante de um debate mais amplo, que era necessário reconstituir e do qual Nietzsche conhecia perfeitamente os termos e os protagonistas.²⁶

O debate a que D'Iorio se refere trata-se da discussão – instalada após a postulação científica dos dois princípios da termodinâmica – acerca da dissipação da energia cinética e da *morte térmica* do universo. Essa contenda trouxe à tona, em pleno século XIX, o embate filosófico entre as concepções linear e circular de tempo. Se é verdade que a inserção nietzschiana no debate cosmológico-científico do século XIX já havia sido apontada – por exemplo, por Becker (em 1936) e por Müller-Lauter (em 1971)²⁷ –, D'Iorio teve, contudo, o mérito de radicalizar esse tema e retomá-lo no quadro da pesquisa Nietzsche mais recente. O trabalho de D'Iorio, nesse sentido, trouxe novamente à tona a importância da cosmologia para uma compreensão mais abrangente da doutrina nietzschiana. E é nesse sentido que, no final de seu artigo, *Cosmologia e filosofia do eterno retorno em Nietzsche*, ele afirma que a “análise dos manuscritos [que

²⁴ Ibidem. p.197

²⁵ Voltaremos a dialogar com a interpretação deleuzina no terceiro capítulo de nosso trabalho.

²⁶ D' IORIO, Paolo. *Cosmologia e filosofia do eterno retorno em Nietzsche*. op.cit. p.229.

²⁷ Ver: MÜLLER-LAUTER, Wolfgang. *Nietzsche: sua filosofia dos antagonismos e os antagonismos de sua filosofia*. op.cit. p. 275 à 280. Sobre o mesmo assunto, ver também: DANTO, Arthur. *Nietzsche as philosopher*. New York: Columbia University press, 1980, p. 208-210; MARTON, Scarlett. *O eterno retorno do mesmo: tese cosmológica ou Imperativo Ético?*, op. cit. p.99; 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. op.cit, p.330.

tratam sobre a cosmologia] [...] nos dá a **chave** para compreender a **gênese** e o **sentido** do eterno retorno”.²⁸

Ao considerar que o debate científico do século XIX é a “chave” para compreensão da “gênese” e do “sentido” da doutrina nietzschiana, D’Iorio está se vinculando à corrente interpretativa que elegeu a cosmologia como o aspecto fundamental do eterno retorno. Isso porque ele coloca a cosmologia como o instrumento que vai desvelar a compreensão acerca da origem, dos desdobramentos e das metas da doutrina. Apesar de não termos toda clareza acerca do que o comentador quis afirmar, compreendemos que a atitude de vincular a **gênese** da doutrina às especulações cosmológico-científicas parece querer sustentar que Nietzsche concebeu o eterno retorno a partir dessas especulações. O que no nosso entender seria insuficiente, pois estaria desconsiderando, por exemplo, a apropriação que Nietzsche faz da cosmologia e da mitologia antigas. Na mesma direção, atribuir o “descerramento” do **sentido** da doutrina à “chave” cosmológica pode levar-nos a uma interpretação reducionista de caráter fisicalista. E, aqui, D’Iorio recuperaria o posicionamento de Becker que, em 1936, sustentava que “só a comprovação teórica da doutrina do retorno decidiria sobre seu significado ético e religioso”.²⁹ Esse posicionamento cosmológico – como já defendemos – estaria superado, pois desconsidera o caráter multifacetado da doutrina. E, mais grave, não determina adequadamente o *locus* e o papel do eterno retorno no projeto transvalorativo.

Apesar de extremamente importante para a compreensão da doutrina como um todo, o âmbito cosmológico é algo que não deve ser analisado por si só, pois ele não constitui uma espécie de fundamento ontológico que dá sentido ao aspecto prático da doutrina.³⁰ Pelo contrário, é a transformação cultural almejada por Nietzsche que dá sentido – como meta – à utilidade da doutrina no contexto do projeto transvalorativo. E, aqui, concordamos com o posicionamento de Patrick Wotling que defende a necessidade de entender a relação entre o caráter cosmológico e prático da doutrina a partir de uma perspectiva hierarquizante em que a cosmologia deve ser entendida como subordinada ao aspecto prático: “Parece-nos que a lógica da reflexão construída por

²⁸ D’ IORIO, Paolo. *Cosmologia e filosofia do eterno retorno em Nietzsche*. op.cit. p. 258. Grifo nosso.

²⁹ BECKER, Oskar. *Nietzsche Beweise für seine Lehre Von der Ewigen Widerkunft*. op.cit. p.66. apud. MÜLLER-LAUTER, Wolfgang. *Nietzsche: sua filosofia dos antagonismos e os antagonismos de sua filosofia*. op.cit. p. 264.

³⁰ Como afirma Heidegger, “se a doutrina do eterno retorno for [...] separada por meio de frases e vista como uma teoria, então, uma tal formação é como uma raiz arrancada do solo e cortada do tronco, portanto, não é mais uma raiz que radica – uma doutrina [...], mas somente algo isolado” (HEIDEGGER, Martin. *Nietzsche I*. op. cit. p 256).

Nietzsche exige, antes de tudo, coordenar [as duas dimensões da doutrina] de forma hierárquica”.³¹ Assim, essas duas dimensões não poderiam ser entendidas como estando num mesmo plano, pois “na realidade, essas duas faces do eterno retorno mantêm uma relação estreita de subordinação”.³² “Não é porque Nietzsche crê na veracidade e na objetividade do pensamento do eterno retorno que ele faz dela um objeto de ‘pregação’”.³³ Ao contrário, a apresentação cosmológica da doutrina consistiria numa “estratégia” para promover a instauração de uma cultura afirmativa no Ocidente. Num momento histórico – o século XIX – em que o Ocidente estava dominado por uma mentalidade cientificista, Nietzsche enxergou a necessidade de se apropriar do dialeto da ciência para promover sua transvaloração.

“O verniz da justificação científica elaborada por Nietzsche teria por função assegurar a credibilidade do pensamento do eterno retorno junto ao tipo de homem ao qual ele se endereça”,³⁴ a saber, o homem europeu cientificista do século XIX. Portanto, “longe de atestar um tipo de cientificismo infantil *da parte de Nietzsche*, pode-se entender que essa vestimenta científica [...] se explica e se justifica pelo ambiente positivista da cultura européia do século XIX”.³⁵ A linguagem cientificista dos fragmentos póstumos seria explicada, portanto, “pelo lado do receptor e não pelo lado da fonte”.³⁶ Nesse sentido, considerando-se o “prestígio da ciência, do respeito unânime pela cientificidade, a aparência de rigor científico poderia, assim, constituir uma arma determinante para convencer”.³⁷ No nosso entender, essa relação de subordinação foi muito bem assinalada, pois também entendemos que cosmologia do eterno retorno está a serviço do projeto transvalorativo. E, nessa direção, realmente faz todo sentido compreender o eterno retorno como um “instrumento de cultura”: “o eterno retorno aparece então como o instrumento de cultura por meio do qual os filósofos do futuro legislarão (...) os valores superiores”.³⁸

Entretanto, é sabido que a filosofia de Nietzsche propõe uma inseparabilidade intransponível entre homem e mundo. Levando isso em conta, é necessário dizer que qualquer perspectiva prático-humana teria sempre como ponto de partida uma determinada cosmovisão e, por isso, dever-se-ia entender que a esfera ético-existencial e

³¹ WOTLING, Patrick. *La philosophie de l'esprit libre*. op.cit p. 420.

³² WOTLING, Patrick. *Nietzsche et le problème de la civilisation*. op.cit. p. 368.

³³ WOTLING, Patrick. *La philosophie de l'esprit libre*. op.cit p. 420.

³⁴ WOTLING, Patrick. *Nietzsche et le problème de la civilisation*. op.cit. p. 370.

³⁵ WOTLING, Patrick. *La philosophie de l'esprit libre*. op.cit p.418 (grifo do autor).

³⁶ Ibidem. 418.

³⁷ Ibidem. p. 418.

³⁸ WOTLING, Patrick. *Nietzsche et le problème de la civilisation*. op.cit. p. 360 (ver também p. 357).

a cosmovisão estariam sempre intrincadas. Considerar que esse “pensamento [do eterno retorno] é **inteiramente prático**”³⁹ e que “é apenas na perspectiva da práxis cultural que esse pensamento faz sentido”⁴⁰ consiste, no nosso entender, em não atentar para uma das atribuições fundamentais desse “instrumento de cultura”, a saber, sua utilidade como ferramenta transformadora da cosmovisão ocidental. Se a vida humana é entendida como inseparável do mundo – ou melhor, de alguma compreensão acerca do mundo –, então a efetivação do projeto transvalorativo necessita de uma nova cosmovisão. Em outras palavras, se o homem ocidental compreende o mundo como uma dualidade cósmica em que o além é quem dá sentido à existência terrestre, então, seria necessário substituir a cosmovisão vigente por uma outra que desse um novo sentido da existência humana.

Levando em conta a argumentação acima, podemos dizer que no contexto do pensamento nietzschiano não se poderia propor uma transformação do âmbito valorativo sem a promoção de uma mudança de cosmovisão. Ora, se Nietzsche entende que, no século XIX, a tarefa de substituição de cosmovisões deveria lançar mão dos elementos conceituais da cosmologia científica, então reafirmamos que compreender esses elementos é um passo essencial para o esclarecimento acerca da cosmovisão que possibilitaria a efetivação da transvaloração. Ou seja, é necessário investigar de que maneira os conceitos cosmológicos expostos por Nietzsche poderiam modificar a relação constitutiva do homem com o mundo, de tal forma que essa modificação pudesse provocar uma reviravolta no âmbito valorativo. Portanto, desconsiderar a análise dos fragmentos “científicos” – como acontece no trabalho de Wotling – acerca da doutrina é não levar em conta as nuances cosmológicas que possibilitam efetivamente a relação entre a cosmovisão e o âmbito prático.

Sobre essa questão é necessário voltar a uma interpretação anterior à de Wotling. Isso porque, em 1971, Wolfgang Müller-Lauter – fazendo uso de uma linguagem heideggeriana – já havia destacado “o pensamento do eterno retorno em sua importância **constitutiva** para o ser-no-mundo do além-do-homem”.⁴¹ Alertando que “deixa-se escapar esta última [isto é, esta ‘importância constitutiva’] [...], quando só se fala no

³⁹ WOTLING, Patrick. *La philosophie de l'esprit libre*. op.cit p. 411 (negrito nosso).

⁴⁰ WOTLING, Patrick. *Nietzsche et le problème de la civilisation*. op.cit. p. 362.

⁴¹ MÜLLER-LAUTER, Wolfgang. *Nietzsche: sua filosofia dos antagonismos e os antagonismos de sua filosofia*. op.cit. p. 284 (grifo nosso). Michel Haar também relaciona a noção heideggeriana de ser-no-mundo com o pensamento nietzschiano (Cf. HAAR, Michel. *Nietzsche et la métaphysique*. op.cit. p. 151).

sentido *ético* desse pensamento, deixando-se de lado seu conteúdo científico”.⁴² Compreender o aspecto prático destacado da cosmologia seria, como vimos, não atentar para aquela inseparabilidade homem-mundo já vislumbrada por Nietzsche na *Gaia ciência*: “rimos quando encontramos ‘homem e mundo’ colocados lado a lado, separados pela sublime pretensão da palavrinha ‘e!’”.⁴³ Levando essa inseparabilidade em consideração, Nietzsche – muito antes de Heidegger – já teria percebido que a constituição humana sempre se dá numa relação com uma determinada rede de significação a respeito do mundo. Ou seja, não há homem sem uma cosmovisão determinada – seja essa ou aquela.

E é nesse sentido que Müller-Lauter vai dar a entender que, de certa maneira, Nietzsche já teria concebido essa noção que Heidegger, mais tarde, viria a alcinhar de *ser-no-mundo*. O comentador defende que o eterno retorno, sendo entendido a partir do “conceito heideggeriano de ser-no-mundo [...] [,] permite designar a conexão de um *quem* com o *como* do encontro dos entes no *todo* do mundo”.⁴⁴ Ensinar o eterno retorno como cosmologia seria, então, tentar implantar uma cosmovisão através da qual – e com a qual – poder-se-ia engendrar um novo homem. Ou melhor, poder-se-ia engendrar um novo sentido para o caráter constitutivo da relação homem-mundo. Logo, por meio dessa ressignificação cósmico-antropológica se assentaria o solo a partir do qual floresceriam tantas outras significações práticas da vida humana. Portanto, desconsiderar a faceta cosmológica do eterno retorno seria desprezar sua função fundamental no contexto do projeto transvalorativo.

Levando isso em conta, Müller-Lauter dedica boa parte de seu último e conclusivo capítulo para tratar do aspecto cosmológico do eterno retorno.⁴⁵ Apesar da brilhante exposição que realiza num diálogo com Becker, Müller-Lauter deixa de tratar de um tema, ao nosso ver, central para compreensão da relação entre o âmbito cosmológico e o prático: o *fatalismo cosmológico* expresso pela doutrina nietzschiana em questão. No nosso entender, o fatalismo é o verdadeiro elo que possibilita a relação

⁴² Ibidem. p. 284.

⁴³ NIETZSCHE, Friedrich. A Gaia ciência § 346. In: _____. *Obras incompletas*. Trad: Rubens Rodrigues Torres Filho. São Paulo: Abril Cultural, 1983. Coleção Os Pensadores. p. 215.

⁴⁴ MÜLLER-LAUTER, Wolfgang. *Nietzsche: sua filosofia dos antagonismos e os antagonismos de sua filosofia*. op.cit. p. 254.

⁴⁵ É bem verdade que, apesar de afirmar a necessidade de esclarecimento acerca desse aspecto, Müller-Lauter diz “muito embora sua importância seja tão pequena para o pensamento do retorno, sendo preciso afirmar que essas linhas argumentativas estão ausentes, não se pode passar despercebido pelas reflexões de Nietzsche nesse contexto”. MÜLLER-LAUTER, Wolfgang. *Nietzsche: sua filosofia dos antagonismos e os antagonismos de sua filosofia*. op.cit. p. 265.

entre as duas facetas da doutrina – como examinaremos no terceiro capítulo desta tese. Além desse ponto em aberto, entendemos que o diálogo que o comentador realiza com Heidegger – apesar de apontar questões decisivas – ainda não esgotou o problema apontado pelo filósofo da Floresta Negra. Para tomarmos pé desse debate, é necessário, entretanto, tentar remontar a crítica heideggeriana ao pensamento de Nietzsche.

No volume I de *Nietzsche* – coletânea de textos editada a partir das preleções de Heidegger realizadas na universidade de Friburgo (1936-1940) –, encontramos um capítulo inteiro sobre o eterno retorno. Nesse estudo, Heidegger interpreta a doutrina do eterno retorno do mesmo como uma tentativa de pensar a totalidade do ente de uma forma contraposta ao posicionamento do dualismo ocidental:

A doutrina [do eterno retorno] 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.⁴⁶

Apesar de entender o eterno retorno como uma tentativa de confrontação com a tradição metafísica, o filósofo-intérprete é contrário à ideia de que a doutrina tenha superado a metafísica. Para Heidegger, seria justamente o *eterno retorno*, ao lado da noção de *vontade de potência*, que incluiria a filosofia nietzschiana dentro do modo de pensar metafísico. Através de tais noções, Nietzsche teria promovido o acabamento da metafísica, levando esta à última fase de sua história: “a determinação da conexão dessa doutrina [do eterno retorno do mesmo] com [...] a vontade de [potência] traz à tona a filosofia nietzschiana como a posição final histórica insigne da metafísica” – assevera Heidegger, no volume II de *Nietzsche*.⁴⁷

Para melhor compreendermos tal crítica, temos de apresentar um breve esclarecimento acerca do que Heidegger entende por metafísica. Para o autor, o pensamento metafísico se caracterizaria por ser uma investigação acerca dos fundamentos últimos do *ser* do *ente*. Essa inquirição metafísica se caracterizaria, entretanto, como o esquecimento do próprio *ser*. Isso porque, ao longo do desenrolar da história do pensamento ocidental, a metafísica teria promovido uma contínua identificação entre *ser* e *ente* e, com essa atitude, teria, na verdade, realizado um exame

⁴⁶ HEIDEGGER, Martin. *Nietzsche I*. op.cit. p. 197 e 199.

⁴⁷ HEIDEGGER, Martin. *Nietzsche II*. Trad. Marco Antônio Casanova. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2007. p. 2.

acerca do *ente* e não do *ser*. Ou seja, apesar de pretender investigar o *ser*, “[...] a metafísica [...] nunca sabe algo acerca do ser: esta é a sua distinção e ambigüidade ao mesmo tempo, uma vez que ela trata do ente”.⁴⁸ Nesse sentido, esse modo de proceder da metafísica teria provocado, ao longo de sua história, uma entificação do ser. Em alguns momentos teria sido realizada a identificação do *ser* a um *ente fundamental* – caracterizando-se, neste caso, como *ontoteologia* –; em outras ocasiões, porém, a metafísica teria buscado o caráter fundamental dos entes através da interrogação pelo modo de ser do *ente* – nesse caso o ser é entendido como *essência* e *existência*. Todavia, esses conceitos de *essência* e *existência* teriam, na verdade, tentado responder às seguintes questões: *como é o caráter constitutivo do ente?* E *que ente se ‘apresenta’ efetivamente?* Ambas as perguntas, no ponto de vista de Heidegger, não teriam, no entanto, se atido, verdadeiramente, à questão do *ser*.

No entender de Heidegger, a filosofia nietzschiana não estaria de fora dessa história da metafísica, mas teria herdado a mesma característica de identificar ser e 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”.⁴⁹ Heidegger afirma que, através das concepções de *vontade de potência* e *eterno retorno*, Nietzsche teria estabelecido uma espécie de *essência* ou caráter para a totalidade dos entes (com a vontade de potência) e também uma explicação sobre a *existência* do ente em sua totalidade (com o 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”.⁵⁰ Esse “ser entificado” e constituído essencialmente como vontade de potência se configuraria, em sua totalidade cosmológica, como eterno retorno do mesmo. 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*.⁵¹

⁴⁸ HEIDEGGER, Martin. *Nietzsche, Metafísica e niilismo*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2000. p.72.

⁴⁹ HEIDEGGER, Martin. *Nietzsche I*. op.cit. p. 7.

⁵⁰ Ibidem. p. 9.

⁵¹ Ibidem. p.361.

Donde, eterno retorno e vontade de potência seriam noções promovedoras de uma continuidade da história da metafísica. No caso do eterno retorno, a doutrina constituir-se-ia como um enunciado sobre a *existência* do ente em sua totalidade, e não como um verdadeiro questionamento sobre o sentido do ser. Enfim, esse pensamento cosmológico de Nietzsche seria mais uma etapa da maneira de pensar metafísica, pois – igualmente ao resto da tradição – não teria se atido à *diferença ontológica* (ser *versus* ente).⁵²

Como dissemos, Müller-Lauter, em *Nietzsche sua filosofia dos antagonismos e os antagonismos de sua filosofia*, vai tentar rebater essa crítica – sobretudo no que diz respeito à noção de *vontade de potência* – e não tanto acerca do eterno retorno. Vejamos o que diz o comentador: com “seu discurso da unidade do múltiplo, Nietzsche não visa a uma raiz metafísica, mas a uma relação recíproca: dependência dos múltiplos entre si que se dá no conjunto de um mundo *único*”.⁵³ “Portanto, toda manifestação de vontade de potência pressupõe uma multiplicidade”.⁵⁴ Scarlett Marton, seguindo a interpretação de Müller-Lauter, também entende que a *teoria nietzschiana das forças* e a *noção de vontade de potência* também responderiam aos questionamentos de Heidegger.⁵⁵ Inclusive, segundo Marton, Müller-Lauter “acaba por apresentar uma refutação filosófica decisiva da leitura proposta por Heidegger”.⁵⁶

Müller-Lauter persegue o objetivo de demonstrar que o empreendimento nietzschiano exclui a pergunta pelo fundamento do ente em seu sentido tradicional. Assim que ao tratar por exemplo da concepção de vontade de potência, esmera-se em destituí-la das conotações metafísicas com que os interpretes a carregam: unicidade permanência, substancialidade, fixidez, universalidade.⁵⁷

⁵² “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).

⁵³ MÜLLER-LAUTER, Wolfgang. *Nietzsche: sua filosofia dos antagonismos e os antagonismos de sua filosofia*. op.cit. p. 67.

⁵⁴ Ibidem. p. 35.

⁵⁵ Ver, por exemplo: MARTON, Scarlett. *O Eterno Retorno do Mesmo: Tese Cosmológica ou Imperativo Ético?*. op. cit. p.96 e 97 (nota 17).

⁵⁶ MARTON. Scarlett. Apresentação. In. MÜLLER-LAUTER, Wolfgang. *Nietzsche: sua filosofia dos antagonismos e os antagonismos de sua filosofia*. op.cit. p. 13.

⁵⁷ Ibidem. p. 14.

Para esses dois comentadores,⁵⁸ compreender o cosmo como um conjunto plural de forças conflitantes significaria escapar das teias da metafísica. Isso porque as forças não poderiam ser entendidas como entes, pois teriam o caráter fluido e mutável do puro vir-a-ser conflituoso. No combate cósmico eterno, as forças só “seriam” enquanto um movimento de oposição às forças rivais. Assim, elas não poderiam ser concebidas a partir de uma “rigidez” ontológica do ente. No nosso entender, entretanto, essa argumentação não responde à questão de Heidegger, pois a concepção do cosmo como um conjunto de forças ainda estaria no registro heideggeriano de metafísica. Afirmar que o mundo é constituído por um conjunto de forças oponentes – diria Heidegger – é entender o caráter geral do mundo como sendo *essencialmente* um impulso para a luta. Ou seja, a teoria das forças seria uma tentativa de responder à pergunta acerca da essência do ente em sua totalidade. Seria uma resposta a partir de uma explicação sobre a constituição última e essencial do cosmo, a saber, uma constituição entendida como força de oposição e domínio: vontade de potência.⁵⁹

Müller-Lauter poderia rebater nosso questionamento da seguinte forma: “a vontade de potência é, na verdade, qualidade comum ao que é quantitativamente distinto (conforme potência)”.⁶⁰ “Contudo, não se pode reduzir esse traço comum à simplicidade de um princípio fundante: essa qualidade existe somente na pluralidade das diferenças quantitativas”.⁶¹ “Falar de qualidade como se ela existisse ‘em si’, ‘antes’ das particularizações quantitativas, significa compreender mal a filosofia de Nietzsche, como se fosse uma metafísica”.⁶² Para Müller-Lauter, só há vontade de potência porque há multiplicidade de forças, pois a vontade de potência não é algo que subsiste ao conflito dessas forças. No entanto, podemos perguntar: *o que impulsionaria essas forças ao combate?* A resposta parece óbvia: *seu caráter constitutivo como vontade de potência*. Ora, essa resposta lança-nos num círculo: A vontade de potência só se

⁵⁸Podemos dizer que Michel Haar também vai numa direção semelhante à de Marton e de Müller-Lauter no que diz respeito à “solução” desse problema (C.f. HAAR, Michel. *Nietzsche et la métaphysique*. op.cit. p. 12). No rastro desses comentadores, também se encontra Clademir Araldi (C.f. ARALDI, Clademir Luís. “A vontade de potência e a naturalização da moral”, in. *Cadernos Nietzsche* 30, 2012, p. 101-120). Além desses quatro comentadores, devemos citar um trabalho que foi publicado recentemente no Brasil e que também adere ao ponto de vista dos autores citados (C.f. RUBIRA, Luis. *Nietzsche: do eterno retorno do mesmo à transvaloração de todos os valores*. op.cit. p.17).

⁵⁹ É importante ressaltar, entretanto, que a própria Scarlett Marton problematizou a teoria das forças – e a noção de ‘vontade de potência’ – como sendo a constituição última do cosmo. Ver: MARTON, Scarlett. *Nietzsche, Das Forças Cósmicas aos Valores Humanos*. Belo Horizonte: UFMG, 2010. p. 227 - 232.

⁶⁰ MÜLLER-LAUTER, Wolfgang. *Nietzsche: sua filosofia dos antagonismos e os antagonismos de sua filosofia*. op.cit. p. 35.

⁶¹ Ibidem. p. 35.

⁶² Ibidem. p. 35.

expressa pela multiplicidade conflitiva das forças, mas só há conflito porque há um caráter conflitivo que constitui essas mesmas forças, a saber, a vontade de potência!

Além de toda essa discussão acerca do caráter metafísico – ou não – da vontade de potência, temos de ressaltar outro aspecto da crítica heideggeriana que não foi tão levado em conta. Esse diz respeito mais diretamente ao *eterno retorno* – que é o que mais nos interessa neste trabalho. Para Heidegger, essa doutrina nietzschiana proclamaria uma espécie de *fundacionismo imanente* do cosmo. Isso porque, com a doutrina do eterno retorno do mesmo, o cosmo – entendido como um puro vir-a-ser eterno e recorrente – teria sido compreendido como uma espécie de ente fundante de si mesmo. Segundo Heidegger, Nietzsche teria trazido a característica do ser de Parmênides para as *unidades* temporais e *eternas* do vir-a-ser: o instante.⁶³ Cada instante, assim como tudo que está inserido no vir-a-ser, devém. Entretanto, cada um desses instantes retorna *eternamente* como sendo a *mesma unidade* temporal. Unidade pela qual passa *in aeternum* todo fluxo cósmico-temporal. Ou seja, cada instante compõe e funda a totalidade eterno-temporal do vir-a-ser. O cosmo estaria fundado em sua própria constituição como um vir-a-ser constituído por unidades eterno-temporais – a totalidade seria um eterno fluxo temporal que fundamentaria a si mesmo a cada instante. O instante seria uma espécie de *arché* do cosmo.

Promovendo um regresso ao problema pré-socrático do *vir-a-ser versus ser*, Nietzsche conceberia o instante – que passa, mas que retorna eternamente sendo sempre o mesmo – como uma “entidade” perecível e, ao mesmo tempo, eterna. No entender de Heidegger, o objetivo dessa atitude é “transformar o vir-a-ser em ente de tal modo que ele retenha como o que devém e possua consistência, isto é seja”.⁶⁴ Em outras palavras, com a intenção dar cabo à oposição “vir-a-ser *versus* eternidade”, Nietzsche teria identificado o *ser* ao *vir-a-ser*. Assim, nessa tentativa de resolver o antigo “problema Parmênides x Heráclito”, o filósofo teria proposto uma solução inversa à de Platão. Entretanto, essa solução, segundo Heidegger, permaneceria enredada no padrão metafísico de pensar: “a inversão não afasta a posição fundamental, mas antes consolida precisamente por meio da aparência de que ela é afastada”.⁶⁵ Mesmo subvertendo a solução platônica para o problema dos pré-socráticos citados, Nietzsche teria

⁶³ Quando dissemos que a questão não foi levada tão em conta, não queremos dizer com isso que ela tenha sido ignorada. Acerca do problema, Scarlett Marton faz uma pequena alusão – sem analisá-la profundamente – em: MARTON, Scarlett. Apresentação. In. MÜLLER-LAUTER, Wolfgang. *Nietzsche: sua filosofia dos antagonismos e os antagonismos de sua filosofia*. op.cit. p. 14.

⁶⁴ HEIDEGGER, Martin. *Nietzsche I*. op.cit. p. 363.

⁶⁵ Ibidem. p. 365.

respondido às mesmas questões respondidas por Platão há quase 2500 anos, a saber: *o que é o ente? e qual é o fundamento do ente?*

Apesar da pertinência da crítica heideggeriana, acreditamos que ela ainda não foi trabalhada, de forma totalmente satisfatória, pelos comentadores de Nietzsche. Ao nosso ver, poderemos refletir um pouco mais sobre a interpretação heideggeriana se incluirmos, no “diálogo Nietzsche-Heidegger”, a noção nietzschiana de *perspectivismo*. Nesse sentido, no desenvolvimento de nossa tese, tentaremos trabalhar essa problemática relacionando a cosmologia do *eterno retorno do mesmo* com o *perspectivismo*. A intenção será averiguar se a doutrina pode, realmente, ser concebida como uma cosmologia de caráter metafísico-fundamentalista, caso seja pensada a partir do paradigma perspectivista.

Deixando um pouco de lado a crítica heideggeriana, é necessário fazer menção a um trabalho que foi de extrema importância para o desenvolvimento de questões centrais de nossa tese. Referimo-nos ao estudo de Karl Löwith, que já na década 1930, constituía-se como uma pesquisa de fôlego acerca de nosso tema. Esse autor, que elegeu o eterno retorno do mesmo como o “pensamento unificante fundamental”⁶⁶ da filosofia nietzschiana, afirma que a doutrina é a ideia que permite dar sentido ao pensamento de Nietzsche como um todo coeso. Para Löwith, o eterno retorno promoveria uma união coerente entre o período inicial e o final do pensamento nietzschiano: “Nietzsche retorna [,] no fim do caminho [,] ao seu ponto de partida, de tal modo que o conjunto de seu movimento fecha-se regressando em círculo, para juntar o fim com o início. É assim que sua filosofia se transforma em sistema”.⁶⁷ Ou seja, para o intérprete, seria a doutrina do eterno retorno do mesmo que possibilitaria à filosofia nietzschiana possuir, de fato, um caráter sistemático.⁶⁸

Löwith constrói seu raciocínio da seguinte forma: 1) a cultura ocidental estaria fundada, desde seus primórdios, em princípios ideais e absolutos; 2) o desdobramento

⁶⁶ LÖWITH, Karl. *Nietzsche, philosophie de l'éternel retour du même*. op.cit. p.39.

⁶⁷ Ibidem. p. 37.

⁶⁸ É bem verdade que Löwith, quando afirma que a filosofia nietzschiana é um sistema, ele não se refere à acepção tradicional de sistema, mas ao que ele chama de *sistema em aforismos*: a “filosofia de Nietzsche não é nem um sistema fechado e coerente nem uma multidão de aforismos independentes um dos outros [...] É um sistema em aforismos”. Para o comentador, a forma de expressão assistemática do filósofo estaria em consonância com o conteúdo teórico de sua filosofia. Ou seja, o pensamento de Nietzsche, através de sua forma não sistemática, expressaria o caráter não sistemático do próprio mundo. Para Nietzsche, no entender de Löwith, os filósofos sistemáticos erram quando supõem “um mundo dogmaticamente imóvel e fechado” que poderia ser decifrado, com exatidão, por um pensamento bem ordenado: o “preconceito fundamental é de acreditar que ‘o ser verdadeiro’ é [...] ordenado e sistemático, de maneira que se pode fazer-lhe confiança”. LÖWITH, Karl. *Nietzsche, philosophie de l'éternel retour du même*. op.cit. p. 21 e 23. Não é nosso propósito, entretanto, discutir esse posicionamento do comentador.

histórico da cultura ocidental teria provocado, catastroficamente, o *advento da morte de deus*; 3) esse advento constitui-se como a dissolução dos fundamentos ideais e absolutos da cultura ocidental; 4) chegaríamos ao colapso da cultura ocidental, pois o desdobramento histórico dessa cultura teria levado ao esfacelamento dos seus próprios fundamentos. Em suma: a morte de deus teria trazido à tona o esvaziamento de fundamentos, isto é, o advento do *niilismo*. No entender de Löwith, entretanto, esse desmoronamento niilista permitiria, ao mesmo tempo, a edificação de um novo referencial substitutivo, a saber: o *eterno retorno do mesmo*. Pegando de empréstimo as “metáforas marítimas” das seções 125 e 343 da *Gaia ciência*, o intérprete afirma que o “eterno retorno [...] é também um novo ‘mar’”.⁶⁹ Ou melhor, um novo rumo para criação de novos valores, já que o vazio niilista trazido pela morte de deus poderia ser preenchido por este novo referencial de afirmação da eterna repetição da existência terrena.⁷⁰ Nesse sentido, defende Löwith, a doutrina possibilitaria, ao mesmo tempo, a superação do niilismo e a efetivação do “momento” criativo do projeto da *transvaloração dos valores*.⁷¹

Contudo, qual seria o efeito ético-existencial desse novo paradigma? Para o comentador, o eterno retorno do mesmo produziria sentimentos de participação e afirmação do mundo terreno. Vejamos por quê: se entendermos o eterno retorno como a repetição eterna de *tudo* o que compõe o cosmo, então o homem “pertenceria às condições necessárias da organização sempre idêntica [...] do mundo físico”.⁷² Sentindo-se parte necessária do eterno ciclo cósmico, o homem teria de afirmar o mundo tal como ele é. Ou seja, a doutrina em questão possibilitaria o “caminho em direção ao *amor fati*, [pois] reverte o niilismo extremo [...] em uma vontade [...] do eternamente necessário retorno do mesmo”.⁷³

Entendendo essa afirmação do mundo como sendo um sentimento *dionisíaco*⁷⁴ de participação com o todo cósmico, o intérprete defende que a doutrina do eterno retorno do mesmo remonta ao *Nascimento da tragédia*. Para Löwith, Nietzsche, no final

⁶⁹ LÖWITH, Karl. *Nietzsche, philosophie de l'éternel retour du même*. op.cit. p. 56.

⁷⁰ Nesse sentido, defende o intérprete, a “doutrina do eterno retorno teria sido, em definitivo, a resposta à questão do niilismo”. LÖWITH, Karl. *Nietzsche, philosophie de l'éternel retour du même*. op.cit. p. 72.

⁷¹ No entender de Löwith, é “a doutrina do eterno retorno [que] permite [...] a transvaloração dos valores”, pois ela transforma a “vontade de nada – do niilismo – em uma vontade [...] de eterno retorno do mesmo”. LÖWITH, Karl. *Nietzsche, philosophie de l'éternel retour du même*. op.cit. p. 37.

⁷² LÖWITH, Karl. *Nietzsche, philosophie de l'éternel retour du même*. op.cit. p. 117.

⁷³ Ibidem. op. cit. p. 36.

⁷⁴ Na última fase da obra de Nietzsche, as noções de ‘amor fati’, ‘sentimento dionisíaco’ e ‘trágico’ possuem praticamente a mesma acepção. Como veremos no desenvolvimento do terceiro capítulo de nosso trabalho, elas significam a afirmação incondicional do mundo terreno.

de seu trajeto filosófico, “se coloca sobre sua posição de partida”,⁷⁵ pois como “mestre da doutrina do eterno retorno ele se recorda do problema do *Nascimento da tragédia* e, no fim de sua experimentação, volta ao seu [próprio] começo”.⁷⁶ Em outras palavras, a doutrina do eterno retorno (1) promoveria a afirmação dionisíaca do *amor fati*, (2) proporcionaria a superação do niilismo e (3) daria à filosofia de Nietzsche um sentido como um todo coeso e sistemático: a “partir do Zaratustra, tudo se insere com facilidade numa filosofia do eterno retorno como ultrapassagem do [...] niilismo supremo”.⁷⁷

Na verdade, essa argumentação de Löwith tem como ponto de partida a seção final de *Crepúsculo dos ídolos*:

A psicologia do orgiástico como sentimento transbordante de vida e força, no interior do qual mesmo a dor age como estimulante, deu-me a chave para o conceito de sentimento *trágico*. [...] O dizer Sim à vida, mesmo em seus problemas mais duros e estranhos; a vontade de vida, alegrando-se da própria inesgotabilidade no *sacrifício* de seus mais elevados tipos – a isso chamei dionisíaco, nisso vislumbrei a ponte para a psicologia do poeta trágico. [...] ser em si mesmo o eterno prazer do vir-a-ser – esse prazer que traz em si também o *prazer no destruir*... E com isso toco novamente no ponto do qual uma vez parti – o *Nascimento da tragédia* foi minha primeira tresvaloração de todos os valores: com isso estou de volta ao terreno que medra meu querer, meu saber – eu, último discípulo do filósofo Dioniso – eu, o mestre do eterno retorno....⁷⁸

De fato, podemos observar que o próprio Nietzsche expõe uma ligação entre a doutrina do eterno retorno e a sua primeira obra publicada. No entanto, o trecho não parece indicar que é o eterno retorno que promove essa “conexão sistemática”. Se realmente for possível especular acerca de um elemento “unificante e fundamental”, este seria a noção do *trágico* ou do *dionisíaco*. Conforme afirma o filósofo, o solo comum a partir do qual “medram” as diferentes fases de sua filosofia é o sentimento trágico-dionisíaco, e não o eterno retorno. Dito de outra forma, é como discípulo de Dioniso que Nietzsche vai poder ensinar o eterno retorno, pois a sabedoria dionisíaca é mais primordial que a própria doutrina do eterno retorno. Portanto, ao ensinar o eterno retorno, Nietzsche volta ao mesmo solo dionisíaco a partir do qual teria sido engendrado, anteriormente, o *Nascimento da tragédia*.

⁷⁵ LÖWITH, Karl. *Nietzsche, philosophie de l'éternel retour du même*. p. 26.

⁷⁶ Ibidem. p. 26.

⁷⁷ Ibidem. p. 35.

⁷⁸ NIETZSCHE, Friedrich. *Crepúsculo dos ídolos*. O que devo aos antigos § 5. Trad. Paulo César de Sousa. São Paulo: Companhia das Letras, 2006. p. 107. Obs: Paulo César de Sousa prefere traduzir a expressão ‘*Umwertung der Wert*’ por ‘tresvaloração’.

Levando em conta o que dissemos acima, compreendemos que, em última instância, a doutrina do eterno retorno só fará sentido se for relacionada com o trágico. Contudo, ao contrário do que pode parecer, não vamos eleger o *trágico* (ou o dionisíaco) como um fio condutor para tentar explicar a filosofia nietzschiana como um todo sistemático. Isso porque não concordamos que esta noção seja o elemento fundante da filosofia nietzschiana. No nosso entender, escolher um tema como fundamento sistematizador é um procedimento interpretativo – realizado por boa parte dos comentadores – que peca por não levar em conta o *caráter pluralista* do modo de pensar de Nietzsche.⁷⁹ Na nossa ótica, a chave de compreensão seria, justamente, a conexão entre os temas, e não um princípio único e fundamentador. Se escolhemos pesquisar o eterno retorno do mesmo, isso não significa, entretanto, que consideramos essa doutrina como o fundamento último do pensamento nietzschiano. Nossa intenção é mostrar como esse tema se insere na teia de relações dos “conceitos” da filosofia de Nietzsche para, talvez, podermos entendê-la como um todo coeso.

Apesar de compreendermos que a interpretação de Löwith pode tender a um fundacionismo,⁸⁰ é necessário repetir que seu trabalho é uma de nossas principais referências. Ao trazer à tona a noção de *ego fatum* – a inseparabilidade entre o homem e o *fatum* cósmico – e relacioná-la com a doutrina do eterno retorno do mesmo, ele apresenta uma “pré-elucidação” sobre a conexão entre as noções nietzschianas do *fatalismo cósmico* e do *trágico*. Entretanto, a escassez de material bibliográfico acerca da esfera cosmológica do eterno retorno impediu que o intérprete viesse a radicalizar essa tarefa. Löwith não teve acesso, por exemplo, ao caderno de anotações póstumas ‘M III 1’, escrito por Nietzsche em 1881 e publicado, apenas, em 1973. Esse caderno, composto por 350 fragmentos, traz diversas argumentações cosmológicas sobre o eterno retorno.⁸¹

Outro trabalho que nos ajudou a levantar e tentar elucidar questões acerca do eterno retorno, foi o livro de Roberto Machado, *Zaratustra, Tragédia nietzschiana*. Esse

⁷⁹ A esse respeito, estamos de acordo com a posição de Marton. Conferir: MARTON, Scarlett. *Nietzsche, o Filósofo da Suspeita*. (Palestra em DVD) São Paulo: Cultura Marcas, coleção: I Curso Livre de Humanidades, Filosofia, n° VIII, 2005.

⁸⁰ O trabalho de Luis Rubira, RUBIRA, Luis. *Nietzsche: do eterno retorno à transvaloração de todos os valores* op. cit, parece caminhar na mesma direção da interpretação de Löwith, pois sustenta a tese central de que “o pensamento do eterno retorno é a condição de possibilidade da transvaloração”. Ao afirmar que o eterno retorno é a condição de possibilidade da transvaloração dos valores, reeamos que Rubira tenha aproximado a filosofia nietzschiana de uma cosmologia de caráter fundacionista, na qual o eterno retorno configurar-se-ia como uma espécie de fundamento cosmológico de uma proposta ética.

⁸¹ Sobre esse assunto, ver: D’ IORIO, Paolo. *Cosmologia e filosofia do eterno retorno em Nietzsche*. op.cit. p. 225 à 227.

texto, que expõe a íntima ligação entre a concepção nietzschiana do trágico e o âmbito ético-existencial da doutrina do eterno retorno, serviu como um novo direcionamento para nossas reflexões. Com *Zaratustra, Tragédia nietzschiana*, percebemos que o eterno retorno só tem sentido se for pensado a partir da noção nietzschiana de trágico. Apesar de ser tão representativo em nosso trabalho, entendemos que o livro de Roberto Machado peca por não se aprofundar no caráter cosmológico da doutrina.⁸² Isso porque defendemos a tese de que o *trágico nietzschiano* depende de uma concepção específica de *fatalismo cosmológico* que só é possibilitada pela cosmologia do eterno retorno do mesmo.⁸³

Como veremos no desenvolvimento de nossa tese, a cosmovisão cíclica do eterno retorno subverte o significado da noção tradicional de fatalismo, pois coloca em xeque a dicotomia “determinismo *versus* liberdade”. A eterna repetição de todas as configurações cósmicas não constitui uma determinação causal em que poderíamos diferenciar a ‘causa’ do ‘efeito’. O encadeamento dessas configurações se daria através de uma rígida necessidade circular na qual não é possível enxergar a anterioridade da causa em relação ao efeito. Concebidos a partir desse movimento cósmico cíclico, as concepções de ‘determinação’ e ‘liberdade’ não seriam excludentes, mas seriam polos necessários e complementares. Aqui, não seria mais possível pensar-se num sentido disjuntivo em que ter-se-ia de se escolher entre liberdade *ou* determinação. Nesse contexto nietzschiano, a ação do homem é, ao mesmo tempo, causa e efeito das configurações cósmicas que vieram a engendrar o próprio homem. Nesse ponto, a interpretação de Zuboff já apontava para essa direção: “Nietzsche não acredita no que ele denomina de determinismo nem [tampouco] em vontade livre”.⁸⁴ Estamos, entretanto, distantes de Zuboff, pois ele assevera que a doutrina do eterno retorno mantém uma forma específica de determinismo. No nosso entender, não haveria sentido falar em determinismo ou liberdade, já que a doutrina do eterno retorno pretende

⁸² O próprio autor afirma que não dá prioridade ao âmbito cosmológico da doutrina. Ver: MACHADO, Roberto. *Zaratustra Tragédia Nietzschiana*. op. cit. p.133.

⁸³ Outro autor que trabalhou a relação entre a doutrina do eterno retorno e a noção de trágico foi André Martins. Em seu artigo, *A experiência trágica na quarta parte de Assim falou Zaratustra*, ele desenvolve algumas ideias de Roberto Machado. Contudo, indo além de Machado, Martins vai tentar mostrar como a noção nietzschiana de trágico só pode ser bem entendida à luz do quarto capítulo do *Assim falou Zaratustra* (MARTINS, André. *A experiência trágica na quarta parte de Assim falou Zaratustra*. In: DIAS, Rosa; VANDERLEI, Sabina; BARROS, Tiago. *Leituras de Zaratustra*. Rio de Janeiro: Mauad X, FAPERJ, 2011. p. 447-466). A esse respeito, estamos de acordo com Martins. Entretanto, entendemos que, para bem compreender essa quarta parte, temos de ter em mente o fatalismo nietzschiano – noção que será trabalhada no terceiro capítulo desta tese.

⁸⁴ 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. 349.

superar essa dicotomia. E, nesse ponto, estamos mais próximos de comentadores como Eugen Fink e Michel Haar.⁸⁵ Observemos o que diz o primeiro:

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.⁸⁶

É bem verdade que, ao usar os termos ‘necessidade’ e ‘destino’ no lugar de ‘determinismo’, Fink corre o risco de trazer problemas conceituais para sua interpretação. Como veremos no decorrer de nossa tese, cada um desses termos possui significados específicos dentro da cosmologia nietzschiana e, por isso, precisam ser bem delimitados conceitualmente. Só a partir desses esclarecimentos é que podemos definir, de forma precisa, o ‘fatalismo cósmico’ de Nietzsche – noção, como dissemos, de suma importância para compreendermos o eterno retorno e seu efeito ético-existencial trágico. Em resumo: se, por um lado, Roberto Machado havia chamado a atenção para a centralidade da relação entre o eterno retorno e a noção nietzschiana do trágico e, por outro lado, Zuboff, Fink e Haar deram sinais sobre o “fatalismo cósmico” da doutrina, o esclarecimento acerca da relação propriamente dita entre o trágico e o fatalismo não foi efetivamente realizado.

Entendemos que o trabalho *O eterno retorno do mesmo: tese cosmológica ou imperativo ético?*, de Scarlett Marton, é um divisor de águas no que diz respeito à pesquisa acerca da doutrina nietzschiana do eterno retorno do mesmo.⁸⁷ No que se

⁸⁵ Acerca desse tema, Haar segue uma direção muito próxima à de Fink. “no fatum nietzschiano, não se trata de uma necessidade causal das leis da natureza (o mecanicismo), nem daquela de uma finalidade, nem de uma fatalidade cega [...] nem de uma liberdade que se determina por ela mesma”. Para o autor “não há mais contradição entre o determinismo, a liberdade e a contingência”. (HAAR, Michel. *Nietzsche et la métaphysique*. op.cit. p. 59 e 60).

⁸⁶ FINK, Eugen. *A Filosofia de Nietzsche*. Lisboa: Presença, 1988. p.114.

⁸⁷ Apesar de não ser um texto tão extenso – possui o formato de ensaio, com cerca de 34 páginas –, esse escrito tem servido como referência para pesquisas nacionais e internacionais sobre o tema. Um exemplo é um artigo de Blaise Benoit publicado nos *Nietzsche Studien* – esse texto trabalha de forma pontual a noção do eterno retorno no quarto livro da *Gaia ciência* – que remete o leitor interessado por uma compreensão mais global da doutrina ao ensaio de Scarlett Marton. Ver: BENOIT, Blaise. *Le Quatrième*

refere a nosso trabalho, o ensaio em questão constitui o principal ponto de partida. Primeiramente, porque ele oferece um levantamento de praticamente toda a história da fortuna crítica – isso, pelo menos, até 1992⁸⁸ – e promove uma confrontação entre as mais diferentes interpretações e posicionamentos acerca do tema. Em segundo lugar, partindo desse apanhado crítico, o texto levanta, problematiza e tenta elucidar questões que, no nosso entender, são cruciais para a precisa compreensão do eterno retorno nietzschiano.

Entre essas questões, podemos dizer que o texto responde àquela interrogação que se arrastava ao longo da “pesquisa Nietzsche”, a saber: “o eterno retorno está inscrito na esfera ética ou no âmbito cosmológico?”. Depois de enumerar posições favoráveis aos dois lados da contenda, a autora insere a doutrina do eterno retorno “no quadro do empreendimento filosófico nietzschiano enquanto um todo”⁸⁹ e, a partir disso, consegue resolver o problema proposto no título de seu ensaio:

O eterno retorno: tese cosmológica ou imperativo ético? a questão deixa de ter sentido. Exortar 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. 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 a realidade para tornar-se parte do mundo.⁹⁰

Todavia, entendemos que Scarlett Marton deixa em aberto diversas outras interrogações que ela mesma levanta no desenvolvimento do texto – isso porque o ensaio não é um trabalho que se propõe a investigar o eterno retorno de forma exaustiva. Entre essas questões podemos enumerar, por exemplo: 1) a relação entre o *determinismo* e eterno retorno;⁹¹ 2) como conciliar o *perspectivismo* nietzschiano e o

livre du Gai savoir et l'éternel retour. In: *Nietzsche Studien*. Berlin/New York: Walter de Gruyter, 2003, (vol. 32, p. 1-28). p. 1.

⁸⁸ O texto foi publicado, em 1992, na coletânea NOVAES, Adauto (org). *Ética*. São Paulo: companhia das letras, 1992, p.205-223. Depois, em 1996, em francês, nos *Nietzsche-Studien* (L'éternel retour du même: thèse cosmologique ou impératif éthique?, in: *Nietzsche-Studien* 25 (1996), Berlim: Walter de Gruyter & Co., p.42-63. E, finalmente, em 2000, em: MARTON, Scarlett. *Extravagâncias*. op.cit.

⁸⁹ MARTON, Scarlett. *Extravagâncias*. op.cit p. 11.

⁹⁰ MARTON, Scarlett. *O Eterno Retorno do Mesmo: Tese Cosmológica ou Imperativo Ético?*. op. cit. p. 118.

⁹¹ Apesar de apontar uma solução a partir da noção de *ego fatum* – solução também proposta por Löwith – a autora não aprofunda a relação entre as noções de fatalismo e trágico de Nietzsche. (MARTON, Scarlett. *O Eterno Retorno do Mesmo: Tese Cosmológica ou Imperativo Ético?*. op. cit. p. 116 e 117). No nosso entender, esse seria a chave para responder a esse problema. Na verdade, a questão do

eterno retorno?;⁹² 3) a questão do *acaso versus sequências encadeadas* não foi totalmente esgotada;⁹³ 4) a apropriação nietzschiana dos filósofos antigos (principalmente *Heráclito* e os *estoicos*) precisa ser aprofundada.⁹⁴ No que diz respeito aos estoicos, inclusive, discordamos do posicionamento de Scarlett Marton,⁹⁵ pois o pensamento desses filósofos helenistas já promovia uma vinculação entre ética e cosmovisão – procedimento que será retomado por Nietzsche em um sentido diferente. 5) Além dessas questões pontuais, entendemos que o texto deixa um espaço aberto para um aprofundamento no que diz respeito à relação entre o eterno retorno e a concepção nietzschiana do trágico que, no nosso entender, é um ponto determinante para a elucidação da doutrina nietzschiana.

Visto que em nosso trabalho tentaremos elucidar essas questões, podemos dizer que o ponto de partida de nossa pesquisa se caracteriza por ser, ao mesmo tempo, uma continuidade crítica e uma ampliação das investigações iniciadas por Scarlett Marton.

* * *

Para pôr à prova as nossas hipóteses interpretativas, dividimos o trabalho em quatro capítulos.⁹⁶ No *primeiro*, procuraremos elucidar e delimitar a nossa compreensão

determinismo no eterno retorno já vem sendo trabalhada desde o início da pesquisa sobre a filosofia nietzschiana. Heidegger, por exemplo, já apresentara o problema em HEIDEGGER, Martin. *Nietzsche I*. op. cit. p. 306 e 307. Como dissemos, entendemos que as respostas oferecidas a essa questão são, ainda, insuficientes.

⁹² A comentadora levanta esse problema em: MARTON, Scarlett. *O Eterno Retorno do Mesmo: Tese Cosmológica ou Imperativo Ético?*. op. cit. p. 103. No entanto, ela deixa a questão em aberto. É bem verdade, que ela tenta dar uma solução a um problema semelhante quando relaciona a noção de *vontade de potência* e o perspectivismo em outro trabalho (ver: MARTON, Scarlett. *Nietzsche, Das Forças Cósmicas aos Valores Humanos*. op.cit. p. 227-232). Apesar disso, no nosso modo de ver, a resposta à questão não foi, ainda assim, satisfatória.

⁹³ A autora levanta a questão em: MARTON, Scarlett. *O Eterno Retorno do Mesmo: Tese Cosmológica ou Imperativo Ético?*. op. cit. p. 101 e 102. O problema fica carecendo, entretanto, de um estudo mais aprofundado.

⁹⁴ A comentadora levanta a questão em: MARTON, Scarlett. *O Eterno Retorno do Mesmo: Tese Cosmológica ou Imperativo Ético?*. op. cit. p. 86, 87, 105, 106 e 109. Entretanto, só um estudo mais exaustivo pode dar conta dessa questão.

⁹⁵ Discordamos da seguinte afirmação: “Não resta dúvida de que a originalidade [de Nietzsche] reside em acoplar os efeitos éticos a uma concepção de mundo”. MARTON, Scarlett. *O Eterno Retorno do Mesmo: Tese Cosmológica ou Imperativo Ético?*. op. cit. p. 109. No desenvolvimento de nosso trabalho, veremos que os estoicos já vinculavam ética e cosmologia. E aqui estamos de acordo, por exemplo, com o especialista nos estoicos, Michael White: “A física [nos estoicos] [...] obviamente tem um significado ético [...] o conhecimento do mundo natural [...] [é] algo que nos capacita a viver em conformidade com a natureza”. (WHITE. Michael J. *Filosofia natural estoica*. op.cit. p. 139 e 143). No mesmo sentido vão (FREDE. Dorothea. *Determinismo estoico*. In: INWOOD. Brad (org). *Os Estóicos*. São Paulo: Odysseus, 2006. p. 205.) e (ILDEFONSE, Frédérique. *Os Estoicos I*. Trad: Mauro Pinheiro. São Paulo: Estação Liberdade, 2007. p. 28 e 29). Além disso, mesmo na antiguidade, essa questão já era apontada por autores posteriores ao estoicismo.

⁹⁶ Nossa tese é um desdobramento de um trabalho já iniciado durante o mestrado realizado na Universidade Federal de Pernambuco (MELO NETO, João Evangelista. *O eterno retorno como*

acerca da questão cosmológica. Só a partir desse procedimento é que poderemos estabelecer, com precisão, as relações desse tema com os outros elementos conceituais que estão em jogo no nosso trabalho – a *transvaloração*, o *trágico* e o *perspectivismo*. Nesse sentido, o primeiro capítulo será uma espécie de grande premissa a partir da qual iremos desdobrar o restante de nossa argumentação.

No nosso entender, realizar uma análise acerca do aspecto cosmológico do eterno retorno requer que investiguemos as relações entre essa doutrina nietzschiana e duas fontes do pensamento antigo que teriam influenciado Nietzsche, a saber, Heráclito e os estoicos.⁹⁷ Num primeiro sentido, defendemos esse ponto de vista, porque tomamos como referência a indicação deixada pelo próprio autor:

“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”⁹⁸

Num segundo sentido – este de ordem teórica –, entendemos que a cosmologia nietzschiana propõe um regresso à forma pré-socrática de pensar, mais especificamente à maneira heraclítica. Por essa razão, defendemos que a doutrina do eterno retorno só poderá ser bem compreendida se tivermos como pano de fundo a apropriação de Nietzsche da filosofia de Heráclito. Essa apropriação fica clara, sobretudo, no que diz

perspectiva cosmológica afirmativa da transvaloração moral de Nietzsche. Recife: O Autor, 2007. Dissertação de mestrado defendida no departamento de Filosofia da Universidade Federal de Pernambuco). Nesse sentido, já começamos a pesquisa de doutorado tendo como fio condutor aquele trabalho. Essa referência da dissertação de mestrado se reflete sobretudo na estruturação dos capítulos de nossa tese. O primeiro capítulo de nossa tese é um desdobramento do primeiro capítulo da dissertação. Enquanto que os três últimos são desdobramento do segundo – a dissertação em questão foi composta por apenas dois capítulos.

⁹⁷ Deleuze considera que a compreensão do eterno retorno como retorno do mesmo é um dos quatro grandes contrasensos “que o leitor de Nietzsche deve evitar”. Na verdade, o filósofo francês tenta afastar a doutrina nietzschiana das cosmologias cíclicas da antiguidade. Ao enumerar essa aproximação – Nietzsche e antigos – como o terceiro desses contrasensos, o intérprete afirma: “sobre o eterno Retorno (acreditar que trata-se de uma velha ideia emprestada dos gregos, dos hindus, dos babilônicos...; acreditar que ele se trata de um ciclo ou de um retorno do Mesmo, de um retorno ao mesmo” (DELEUZE, Gilles. *Nietzsche*. Paris: PUF, 1965, 9ª edição, 1992., p. 41). Ou seja, Nietzsche não teria se inspirado em Anaximandro, nos Pitagóricos, Heráclito, nos Estoicos etc para elaborar sua doutrina. Isso porque a doutrina nietzschiana não anunciaria a repetição de ciclos cósmicos que está presente no ensinamento dos antigos: “Nietzsche opõe sua hipótese à hipótese cíclica” (DELEUZE, Gilles. *Différence et répétition*. Paris: PUF, 1968, 6ª edição, 1989. p.14). Em suma, a ideia de ciclos dos antigos não faria sentido, pois o que se “repetiria” seria um devir que torna efetivo, apenas, o diferente. Como anunciamos nesta introdução, nosso posicionamento frente a esse aspecto da interpretação de Deleuze é de oposição. No terceiro capítulo desta tese, iremos nos confrontar diretamente com essa questão.

⁹⁸ NIETZSCHE, Friedrich. *Ecce Homo*. O Nascimento da tragédia § 3. op.cit p. 64 (grifo nosso).

respeito à “teoria das forças” e à noção do cosmo como eterno vir-a-ser – concepções fundamentais para formulação do eterno retorno.

Ademais, em um terceiro sentido – ainda no registro conceitual –, sustentamos que a confrontação entre a noção nietzschiana do eterno retorno e a versão estoica da doutrina se faz necessária. Isso por dois motivos: 1) a cosmologia estoica foi uma das referências à concepção nietzschiana do eterno retorno; 2) a filosofia da Estoa também vinculava o âmbito ético ao cosmológico e, por essa razão, o exame dessa conexão ajudar-nos-á a esclarecer a relação entre o eterno retorno e transvaloração dos valores.

Conforme narra o autor em *Ecce Homo*, o pensamento cósmico do eterno retorno teria lhe ocorrido como uma espécie de inspiração extática em agosto de 1881.⁹⁹ Essa narrativa que atribui um caráter intuitivo ao surgimento da doutrina parece, porém, ser contraditória ao que dissemos anteriormente, ou seja, que o eterno retorno teria sido fruto de um estudo dos antigos. Além disso, uma vez que Nietzsche já fazia referências ao eterno retorno desde 1874,¹⁰⁰ o filósofo parece contradizer a si próprio. Entretanto,

⁹⁹ Aqui está o conhecido trecho em que Nietzsche narra a inspiração: “Contarei agora a história do Zarathustra. 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*. Assim falou Zarathustra § 1. op.cit. p. 82).

¹⁰⁰ Ao contrário do que se costuma afirmar, não é em *A Filosofia na idade trágica dos gregos* (1873) que Nietzsche fala do eterno retorno do mesmo pela primeira vez. Nesse texto, ele expõe uma cosmologia cíclica, mas não apresenta explicitamente o eterno retorno do mesmo. A primeira vez em que o filósofo faz uma alusão mais direta ao eterno retorno do mesmo é na *Segunda Consideração Extemporânea* (1874). Nessa obra, Nietzsche trata a “ideia” de forma desdenhosa, duvidando de sua possibilidade efetiva. No trecho, o pensador atribui essa cosmovisão aos pitagóricos, mas não a Heráclito ou aos estoicos: “[...] 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 § 2. In: NIETZSCHE, Friedrich. *Obras incompletas*. op. cit. p.61). Vale ressaltar que não trataremos especificamente dos 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. 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. Ver: “jamais tem fim, esse eterno devir? Quais serão as molas desse grande mecanismo? Estão ocultas, mas são as mesmas desse grande relógio que chamamos de história. O mostrador são os acontecimentos. A cada hora avança o ponteiro, para recomençar a ronda após as doze; começa um novo período do mundo [...] Tudo se move em círculos imensos” (NIETZSCHE, Friedrich. *Fado e história*. In: _____ *Genealogia da Moral*. Trad. Paulo César de Sousa. São Paulo: Companhia das Letras, 2005. p. 165). Em *Sobre verdade e mentira no sentido extra moral* (1873), outro texto também da fase inicial de sua filosofia, Nietzsche parece insinuar um movimento circular de cosmo, no qual o homem se extinguiria e retornaria ao universo: “houve eternidades, em que ele [o humano] não estava; quando ele de novo tiver passado, nada terá acontecido” (NIETZSCHE, Friedrich. *Sobre verdade e mentira no sentido extra-moral* § 1. In: NIETZSCHE, Friedrich. *Obras incompletas*. op.cit. p. 45).

talvez a experiência de 1881 tenha sido o marco de nascimento da doutrina do eterno retorno propriamente nietzschiana – o que não quer dizer que o filósofo não conhecesse o tema nos antigos e que não tenha sido por eles influenciado.

Se antes de 1881 o filósofo se posicionava sobre o eterno retorno como um historiador da filosofia, depois da inspiração ele passa a assumir uma versão própria do tema. Portanto, os textos sobre o eterno retorno escritos após a inspiração de 1881 possuem um caráter original acerca do eterno retorno. Levando isso em conta, num último momento do primeiro capítulo, centrar-nos-emos nos textos “pós-1881”¹⁰¹ e tentaremos reconstituir a doutrina do eterno retorno propriamente nietzschiana. Com isso, pretendemos esclarecer nosso posicionamento acerca de algumas questões cosmológicas polemizadas pela fortuna crítica. Por exemplo: 1) o eterno retorno é do diferente ou do mesmo?, 2) as configurações cósmicas se dão de forma aleatória ou em sequências encadeadas?, 3) há algum tipo de *telos* no eterno retorno?, 4) o retorno é regido por uma ordem ou só há o acaso?, 5) o eterno retorno exprime um determinismo causal?

Depois de esclarecermos e delimitarmos nosso posicionamento acerca do âmbito cosmológico do eterno retorno, passaremos ao tema do *segundo capítulo*: a relação entre o *eterno retorno* e a *transvaloração dos valores*. Nesse capítulo, iremos, portanto, averiguar de que forma a concepção cosmológica do eterno retorno traz desdobramentos ético-existenciais para o projeto nietzschiano da transvaloração dos valores. Tendo em

¹⁰¹ Esses “textos pós-1881” estão divididos em dois grandes blocos: os *escritos publicados* e o que se convencionou chamar de *fragmentos póstumos*. 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. Esclarecemos: enquanto que nos textos publicados o eterno retorno é apresentado, geralmente, de forma poética e sem grandes argumentações cosmológicas – o que não quer dizer que não apresentem uma cosmovisão –, nos fragmentos póstumos há uma espécie de justificação teórica através de uma linguagem mais próxima da científica. Por outro lado, nas obras publicadas em vida, Nietzsche apresenta o eterno retorno – na maioria das vezes – mais aproximado da esfera ético-existencial, enquanto que, nos póstumos, o tema se assemelha a uma tese cosmológica. Acreditamos que, apesar de apresentarem a divergência descrita, os dois blocos não possuem um objeto distinto, pois ambos tratam, a partir de enfoques diversos, o mesmo tema: o eterno retorno do mesmo. Nesse sentido, usaremos tanto os textos publicados como os póstumos. Se, por um lado, utilizaremos os fragmentos póstumos para tentar remontar a argumentação cosmológica de Nietzsche, por outro lado servir-nos-emos das obras publicadas para mostrar os pontos de convergência entre os dois formatos. 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. Sobre hipóteses acerca dessa questão, indicamos: HEIDEGGER, Martin. *Nietzsche I*. op.cit. p. 204; 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*. op.cit. p. 322 e DANTO, Arthur. *Nietzsche as philosopher*. New York: Columbia University press, 1980, p.204. A questão “póstumos x obras publicadas” também 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* 18, 2001, p. 93-110. p. 85, 94, 96, 97, 98).

mente que Nietzsche vai entender que as noções transcendentais do platonismo e do cristianismo serviram como justificativa à moral do Ocidente, realizaremos, num primeiro momento, uma confrontação entre alguns textos da tradição platônico-cristã e a filosofia nietzschiana. A intenção é verificar se realmente e de que forma essas noções transcendentais constituíram justificativas para moral ocidental.

Num segundo momento, nossa intenção será mostrar que o eterno retorno do mesmo consiste num novo referencial cosmológico a serviço da efetivação da transvaloração dos valores. Ou seja, com o seu ensinamento do eterno retorno – uma cosmovisão cíclica e não dualista –, Nietzsche vislumbrou a possibilidade de suprimir e substituir a concepção cosmológica dominante no Ocidente – esta, enraizada numa compreensão linear de tempo e num dualismo de mundos. No lugar da dicotomia platônico-cristã, ‘mundo terreno e perecível’ *versus* ‘mundo redentor do além’, teríamos a ‘eterna repetição do mesmo mundo’. Com essa mudança de cosmovisões, o filósofo pretendeu promover uma transformação nos paradigmas éticos da tradição – e aí estaria a principal relação com a transvaloração dos valores –, pois as ações humanas, pensadas a partir do eterno retorno, não poderiam ser guiadas nem por uma esperança de redenção no além nem pelo medo do castigo eterno no inferno. O “peso ético” da eternidade não estaria mais localizado num além-mundo, mas sim neste mundo terreno.

A cosmologia cíclica de Nietzsche não só excluiria a concepção de além-mundo mas também a noção cristã de livre-arbítrio. Se pensarmos a partir do eterno retorno, as ações de cada homem estariam intrínseca e necessariamente atadas ao eterno e repetido vir-a-ser circular. E mais, essas ações repetir-se-iam *fatalmente* infinitas vezes de maneira idêntica. Nesse sentido, tornar-se-ia difícil pensar o ser humano como um ente totalmente livre e responsável por suas ações e “escolhas”. Essa constatação, porém, traz uma problemática que já anunciamos: qual é o efeito exortativo de uma cosmovisão que propõe uma eterna repetição das mesmas ações de modo “idêntico”? Como conciliar uma cosmologia aparentemente determinista com uma proposta de transformação dos valores morais? Estes questionamentos dão um caráter inconclusivo ao segundo capítulo. Entretanto, eles também constituem o ponto de partida para passarmos à temática do *terceiro capítulo*: o eterno retorno pensado a partir das noções nietzschianas do *trágico* e do *fatalismo*.

A concepção tardia de Nietzsche acerca do trágico pode ser traduzida pela expressão *amor fati*: “nada querer diferente, seja para trás, seja para frente, seja em toda a eternidade. Não suportar o necessário, menos ainda ocultá-lo – todo idealismo é

mendacidade ante o necessário – mas *amá-lo*”.¹⁰² Diversamente do herói trágico tradicional, o homem trágico nietzschiano teria de amar o seu destino sem excluir dele o prazer ou a dor. Ou seja, amar a vida terrena querendo o “eterno retorno da guerra e da paz”.¹⁰³ Essa noção de *amor fati*, entretanto, só tem sentido se levarmos em consideração a especificidade da noção nietzschiana de fatalismo que, por sua vez, está vinculada ao âmbito cosmológico do eterno retorno do mesmo.

O fatalismo é entendido, usualmente, como uma concepção segundo a qual os acontecimentos já estão fixados de antemão por um poder exterior e superior ao querer humano, a saber, o *fado*. A vontade humana, contraposta ao fado, seria impotente para orientar o rumo do acontecer, pois tudo já estaria dado independentemente de qualquer escolha. Nessa acepção de fatalismo, vontade e fado são concebidos a partir de uma dicotomia em que o segundo polo (o fado) determina o primeiro (a vontade). Nas obras de Nietzsche, contudo, o termo aparece com outra conotação, pois nelas o dualismo “fado e vontade” não consistiria numa dicotomia, mas numa oposição complementar em que os polos são necessariamente interdependentes.¹⁰⁴ O filósofo defende que a separabilidade entre o fado e a vontade humana é algo inconcebível, pois esta seria parcela necessária à efetivação daquele. Ou seja, a ação do homem não estaria contraposta, de forma excludente, ao fado, mas seria a condição do próprio fado:

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 [...].¹⁰⁵

Podemos perguntar, no entanto, o que Nietzsche entende por “cada um é necessário” e “está no todo”? Da mesma forma, o que ele quer dizer quando, também em *Crepúsculo dos ídolos*, afirma que “o indivíduo é [...] uma necessidade mais para tudo o que virá e será”?¹⁰⁶ Ao nosso ver, essas questões – e consequentemente a concepção nietzschiana de fatalismo – só podem ser elucidadas a partir da cosmologia do filósofo, a saber, a doutrina do eterno retorno. Nesse sentido, na argumentação do terceiro capítulo de nossa tese, iremos usar como premissa os elementos conceituais adquiridos no primeiro capítulo. Portanto, se o primeiro capítulo terá um aspecto

¹⁰² NIETZSCHE, Friedrich. *Ecce Homo*. Por que sou tão inteligente § 10. op.cit. p. 51.

¹⁰³ NIETZSCHE, Friedrich. *Gaia ciência* § 285. op. cit. p. 193.

¹⁰⁴ Quando trabalharmos essa temática no desenvolvimento de nossa tese será de fundamental importância termos em mente a apropriação nietzschiana do pensamento de Heráclito.

¹⁰⁵ NIETZSCHE, Friedrich. *Crepúsculo dos ídolos*. Os quatro grandes erros § 8. op.cit. p.46.

¹⁰⁶ Ibidem. *Moral com antinatureza* § 6. p. 37.

elucidativo e o segundo um caráter mais problematizador, o terceiro terá a pretensão de resolver a problemática levantada no segundo.

O *quarto capítulo* de nossa tese apresentará uma questão de caráter bem diverso da anterior: a suposta incongruência entre a atitude perspectivista de Nietzsche e a “tese” cosmológica do eterno retorno. Refletiremos, então, acerca das seguintes questões: ‘como uma filosofia perspectivista, que se contrapõe à ideia de uma verdade única e absoluta, pode ser compatível com uma tese que tenta explicar, argumentativamente, o cosmo como um todo?’; ‘como Nietzsche poderia propor uma cosmologia se ele mesmo critica a metafísica a partir do perspectivismo?’; ‘será que o eterno retorno não seria uma espécie de cosmologia racional e, desta forma, não estaria Nietzsche também inserido dentro da maneira metafísica de pensar?’¹⁰⁷

Podemos dizer, então, que o último capítulo possuirá um primeiro momento de caráter problematizador e um segundo momento que tentará elucidar sua própria problemática. Entretanto, a efetivação dessa tarefa só será possível se, mais uma vez, fizermos uso do conteúdo conceitual do primeiro capítulo e, a partir dele, promover e examinar sua relação com o perspectivismo. Só depois do exame dessa relação é que poderemos afirmar se o eterno retorno pode, de fato, ser concebido como uma cosmologia incongruente com o perspectivismo nietzschiano.

¹⁰⁷ Além da crítica efetuada por Heidegger, também poderíamos questionar Nietzsche a partir de Kant. 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 isso seria uma atividade metafísica que abandonaria o “solo seguro da experiência”. Explicitando o problema: como conceber o eterno retorno se levarmos em conta o raciocínio de Kant nas antinomias cosmológicas da *Dialética transcendental*? Sobre esse problema, Karl Jaspers já tinha feito uma consideração em: (JASPERS, Karl. *Nietzsche*. Buenos Aires: Sudamericana, 2003. p.363). Scarlett Marton também abordou o assunto em (MARTON, Scarlett. *Nietzsche, Das Forces Cósmicas aos Valores Humanos*. op.cit. p. 190).

I. O ÂMBITO COSMOLÓGICO DO ETERNO RETORNO

1. A APROPRIAÇÃO NIETZSCHIANA DA COSMOLOGIA DE HERÁCLITO

Na passagem de *Ecce homo* em que Nietzsche assinala a relação entre Heráclito e sua doutrina do eterno retorno, podemos ler o seguinte: a “doutrina do Eterno Retorno [...] essa doutrina **do Zaratustra poderia** afinal ter sido ensinada também por Heráclito”.¹⁰⁸ No trecho, o autor não afirma que a doutrina *foi* ensinada por Heráclito, mas sim que ‘poderia’ ter sido ensinada pelo pré-socrático. A “lição”, ressalta ele, é do Zaratustra, ou seja, do *alter ego* de Nietzsche. Seguindo essas palavras, é necessário deixar claro que não é nosso objetivo sustentar que Nietzsche tenha defendido a presença da noção do eterno retorno já nos fragmentos de Heráclito. Também não estamos interessados em demonstrar, nós mesmos, que a doutrina do eterno retorno já se encontrava nos textos do efésio.¹⁰⁹ Até porque a questão acerca da existência, ou não, da noção dos *ciclos cósmicos*¹¹⁰ no pensamento de Heráclito está longe de ser uma unanimidade entre os estudiosos de filosofia antiga.¹¹¹ Nossa intenção não é, tampouco, avaliar a “exatidão” da interpretação nietzschiana acerca do pré-socrático.

¹⁰⁸ NIETZSCHE, *Ecce Homo*, O nascimento da tragédia § 3. op.cit. p. 64. (negrito nosso).

¹⁰⁹ É bom lembrar que referências a um movimento cíclico do cosmo já podiam ser encontradas em algumas civilizações orientais anteriores à tradição filosófica. Vernant, por exemplo, faz referência ao poema babilônico, *Enuma Elis*, que, segundo o autor, já anunciaria uma cosmogonia circular. Ver: VERNANT, J-P. *As origens do pensamento grego*. São Paulo: Difel, 1986. p.81. Outro que também faz referência aos babilônicos no que tange a uma temporalidade cíclica é John Burnet. Ver: BURNET, John. *A Aurora da Filosofia Grega*. Rio de Janeiro: Contraponto: PUC Rio, 2006. p. 168. Scarlett Marton também faz várias referências a filosofias e a tradições religiosas da antiguidade que teriam expressado a doutrina. Ver: MARTON, Scarlett. Eterno Retorno do mesmo: tese cosmológica ou imperativo ético? In: *Extravagâncias*. op. cit. p.105.

¹¹⁰ Aqui é necessário fazer um esclarecimento acerca da distinção entre *eterno retorno do mesmo* e *cosmologia cíclica*: o eterno retorno do mesmo é um caso particular da noção geral de cosmologia cíclica. Essa noção geral abarca, por exemplo, a concepção de um movimento cósmico circular em que os ciclos cósmicos seriam diversos entre si. Mais adiante, voltaremos a essa questão.

¹¹¹ Essa problemática é, ainda hoje, questão de disputa. John Burnet, G.S. Kirk e J.E. Raven são exemplos de estudiosos que negam a noção dos ciclos cósmicos no pensamento de Heráclito. Ver: BURNET, John. *A Aurora da Filosofia Grega*. op.cit. 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. Para Kirk e Raven, a concepção cíclica acerca do movimento cósmico é, na verdade, uma ideia estoica que tem suas raízes numa interpretação de Toofrasto que, por sua vez, deriva de uma observação equivocada de Aristóteles sobre a cosmologia de Heráclito e Empédocles. Para os comentadores, essa interpretação aristotélica é fruto de uma confusão derivada de uma leitura imprecisa do *Sofista* de Platão. Ver: KIRK, G.S./RAVEN, J.E./SCHOFIELD, M.. *Os filósofos pré-socráticos*. op.cit. p. 207 e 208. No outro lado da polêmica está, por exemplo, Jaeger que afirma uma circularidade na cosmogonia 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. Ver: MONDOLFO, Rodolfo. *Heráclito, textos y problemas de su interpretacion*. siglo XXI: México, 2007. p. 231 à 284. E, também: MONDOLFO, Rodolfo. *O pensamento antigo*. São Paulo: Mestre Jou, 1964. p.48. Charles H. Kahn também se posiciona a favor da circularidade cósmica na filosofia de Heráclito, ressaltando que a interpretação realizada pelos estoicos guardou muita fidelidade ao pensamento

Nosso objetivo é, na verdade, tentar remontar o caminho que Nietzsche trilhou na elaboração de sua doutrina do eterno retorno.¹¹² Caminho que, a nosso ver, se iniciou a partir da leitura dos fragmentos de Heráclito. Juntamente com Löwith, sustentamos, portanto, que em “seus trabalhos filológicos, em particular concernindo a Heráclito, assim como seus escritos para seu projeto de livro sobre os pré-socráticos, já estavam contidos todos os aspectos principais da doutrina que viria aparecer dez anos mais tarde”.¹¹³ Nesse sentido, analisaremos de que forma algumas concepções heraclíticas – como, por exemplo, a *eterna luta dos contrários*, o *uno-múltiplo*, o “*mundo não criado*” e em *eterno devir*, a *visão cíclica do movimento cósmico* e a *harmonia dos contrários* – foram fundamentais para a elaboração¹¹⁴ da cosmologia do filósofo alemão. Mais à frente, veremos como Nietzsche realizou uma espécie de transposição dessas noções para linguagem científica do século XIX.

1.1. Anaximandro versus Heráclito

heraclítico. Ver: KAHN, Charles H. *A arte e o pensamento de Heráclito*, uma edição dos fragmentos com tradução e comentários. São Paulo: Paulus, 2009. p. 24 e 205 à 224. 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.

¹¹² Em nossa pesquisa, guiamo-nos basicamente por: *A Filosofia na idade trágica dos gregos*. Esse texto, é de 1873 e consiste num 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 Basileia. 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 enfoncée par l’esprit scientifique” e “Les manuscrits”. in: NIETZSCHE, Friedrich. *Les philosophes préplatoniciens*. Paris: Editions de L’Eclat, 1994 e, também, SOUTO, Marcelo Lion Villela. “Lições sobre os filósofos pré-platônicos” e a Filosofia na época trágica dos gregos: um ensaio comparativo”, in. *Cadernos Nietzsche* 13, 2002, p. 37-66.

Além desses dois escritos de Nietzsche, usamos também alguns outros trechos – póstumos e publicados – da obra do filósofo, os próprios fragmentos de Heráclito e, ainda, passagens de doxógrafos antigos.

¹¹³ LÖWITH, Karl. *Nietzsche, philosophie de l’éternel retour du même*. op.cit. p. 142.

¹¹⁴ Nesse ponto, discordamos parcialmente do artigo de Scarlett Marton, MARTON, Scarlett. Eterno Retorno do mesmo: tese cosmológica ou imperativo ético? In: *Extravagâncias*. op. cit. p.106. Apesar de esse texto ter sido um dos principais pontos de partida de nosso trabalho, divergimos quando 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 de essas 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 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).

No entender de Nietzsche, a filosofia de Anaximandro de Mileto propõe a seguinte formulação:¹¹⁵ todas as coisas individuais que possuem determinação e estão no mundo do devir foram engendradas a partir do *ápeiron*¹¹⁶ e, obrigatoriamente, vão se corromper, nesse mesmo *ápeiron*, “conforme necessidade, pois pagam [...] castigo e expiação pela injustiça, conforme a determinação do tempo”.¹¹⁷ Nesse *ápeiron*, que seria eterno e não possuiria nenhuma limitação nem determinação, “todas as coisas se dissipam,”¹¹⁸ pois foi nele “onde tiveram sua gênese”.¹¹⁹ Seguindo esse raciocínio, o *perecer* seria, portanto, uma penalidade fruto de uma injustiça cometida pela existência efetiva das coisas individuais e determinadas – uma injustiça frente ao *ápeiron* indeterminado e eterno:

todo devir [era visto por Anaximandro] como uma emancipação criminosa do ser eterno [o *ápeiron* **indeterminado**], como uma iniquidade que tem de ser expiada com a ruína. Tudo que uma vez entrou no devir torna a perecer, quer pensemos na vida humana, quer na água, no calor e no frio.¹²⁰

Conforme essa cosmologia, tudo o que tem caráter de “indivíduo [e foi] desprendido do *apeiron* deverá no final regressar, segundo a ordem do tempo [...]: o tempo existe apenas para o mundo individual, o *ápeiron* é atemporal”.¹²¹ No entanto, na perspectiva nietzschiana, “Anaximandro [...] não tratou o problema da origem do mundo como um problema puramente físico”,¹²² pois a cosmovisão do milésio seria, na verdade, fruto de um antropomorfismo jurídico-moral.¹²³ Ou seja, ao entender que a

¹¹⁵ É necessário que fique claro que estamos expondo a posição de Nietzsche, e não, necessariamente, a de Anaximandro. Os recortes e a composição dos fragmentos de Anaximandro aqui realizados servem para ilustrar a interpretação nietzschiana.

¹¹⁶ Não há um consenso acerca da tradução deste termo. Alguns comentadores usam “indeterminado”, outros usam “ilimitado” e “indefinido”. Por essa razão, iremos manter o termo na transliteração. É bom observar que – no que diz respeito às citações de Nietzsche – respeitamos a orientação da tradução de Rubens Rodrigues Torres Filho. Nesse sentido, usaremos ‘indeterminado’ nas citações feitas a partir dos textos nietzschianos.

¹¹⁷ ANAXIMANDRO. Fragmento 1. In: BORNHEIM, Gerd A. (org). *Os filósofos pré-socráticos*. São Paulo: Editora Cultrix, 2003. p. 25..

¹¹⁸ Ibidem. p. 25.

¹¹⁹ Ibidem. p. 25.

¹²⁰ NIETZSCHE, Friedrich. *A Filosofia na idade trágica dos gregos*, IV. Lisboa: Edições 70, 2002. p. 34. Grifo nosso.

¹²¹ NIETZSCHE, Friedrich. *Les philosophes préplatoniciens* § 6. Paris: Editions de L’ecolat, 1994. p. 118.

¹²² NIETZSCHE, Friedrich. *A Filosofia na idade trágica dos gregos*, IV. op cit. p. 35.

¹²³ Em *Filósofos pré-platônicos*, Nietzsche vai na mesma direção: a “questão colocada não era mais puramente física, mas concerne a formação do mundo como mundo concebido como uma soma de [injustiças] à expiar, abriria perspectivas sobre os mais profundos problemas éticos. [...]”. NIETZSCHE, Friedrich. *Les philosophes préplatoniciens*. op.cit. p. 118

existência das coisas individuais e determinadas é algo *injusto*, Anaximandro teria transposto ao âmbito cosmológico uma imputação de ordem jurídica e, assim, teria pensado o cosmo a partir de uma categoria da esfera social:¹²⁴

Se ele se apercebeu, na pluralidade das coisas vindas à existência, de uma soma de **injustiças** a expiar, foi o primeiro entre os gregos a captar com ousadia o núcleo do mais profundo problema **moral**. Como é que algo que tem **direito** à existência pode perecer?¹²⁵[...] A existência desta multiplicidade torna-se para ele um **fenômeno moral**; não se justifica, mas expia-se incessantemente pelo declínio.¹²⁶

Compreendendo o cosmo através dessa ótica jurídico-moral, o pré-socrático teria sido “obrigado” a conceber uma contraposição abstrata ao “injusto e criminoso” mundo do devir: o *ápeiron*. Nesse sentido, Anaximandro teve de pensar algo que não estivesse exposto à penalidade exercida pela corrupção do tempo e que, ao mesmo tempo, desse sentido a essa punição. Portanto, ao contemplar o fluxo cósmico e avaliá-lo como sendo o reino do dolo e da injustiça, o pensador jônico teria entendido que haveria a necessidade da existência de uma “entidade” abstrata e localizada além desse eterno movimento do engendrar e do perecer. Levando isso em conta, podemos dizer que a argumentação de Nietzsche traz a seguinte conclusão: Anaximandro criou o “conceito” de *ápeiron* com a intenção de dar uma sustentação ontológico-moral a sua apreciação valorativa acerca do devir. Ou seja, não seria a noção metafísica de *ápeiron* que teria levado Anaximandro a desvalorizar o devir, mas seria a maneira como Anaximandro

¹²⁴ Werner Jaeger também enxerga, na filosofia de Anaximandro, uma transposição do âmbito jurídico ao cosmológico. Ver: JAEGER, Werner. *Paideia: a formação do homem grego*. op.cit. p.201 e p.203. Giorgio Colli também vai na mesma direção que Nietzsche. Segundo o filólogo (que foi um dos editores da obra completa de Nietzsche), Anaximandro teria sido o primeiro a dar à palavra *Diké* uma significação cosmológica. Antes de Anaximandro, “a palavra *diké* tinha apenas uma significação estritamente jurídica, de caráter penal” (COLLI, Giorgio. *Philosophes plus qu’ humains*, précédé de Philologie pas morte. Paris: Éditions de l’éclat, 2010. p. 135). Jean-Pierre Vernant vai ainda mais longe e parece abranger a tese à pré-socrática em geral, pois defende uma íntima relação de dependência entre o nascimento da Filosofia e a nova estruturação “político-social-jurídico” fruto do aparecimento da *Polis*. Em *As origens do pensamento grego*, o autor defende a tese central de que a laicização política teria propiciado as condições para o surgimento do pensamento filosófico. Para Vernant, a cosmologia nascida na Jônia seria uma resposta laicizada às questões fundamentais acerca da *Physis*. (VERNANT, J-P. *As origens do pensamento grego*. op.cit. p.77 e 94). É interessante ressaltar, inclusive, que Vernant escolhe Anaximandro como representante maior dessa tendência laicizante. Para o autor, o filósofo de Mileto teria tomado a organização “político-urbana” da polis como paradigma para pensar o cosmo. Ver: VERNANT, J-P. Ibidem. p. 88. Também Giorgio Colli já sustentava a tese “segundo a qual a filosofia grega estava enraizada numa impulsão política” (COLLI, Giorgio. *Philosophes plus qu’ humains*. op.cit. p. 138).

¹²⁵ NIETZSCHE, Friedrich. *A Filosofia na idade trágica dos gregos*, IV op cit. p.35. (grifo nosso)

¹²⁶ Ibidem. p.36 e 37.

valorizou (ou desvalorizou) o devir que o teria levado a fazer metafísica. Para argumentar em favor de sua tese, Nietzsche usa o discurso direto e fala como se fosse o próprio filósofo de Mileto:

tudo que devém e que declina expia uma culpa [e] deve expiar a pena e as conseqüências de sua **injustiça!** Como pode perecer aquilo que tem o **direito** à existência!¹²⁷ [Portanto], o devir eterno só pode ter a sua origem no ser eterno [o indeterminado].¹²⁸

Para o Anaximandro de Nietzsche, o injusto devir das coisas determinadas deveria, portanto, estar fundado em um âmbito eterno, imutável, justo e indeterminado. Enfim, não podendo ser compreendido como o seu próprio princípio, o devir teria de ter como fundamento o *ápeiron*:

tudo o que devém perece e não pode, por isso, ser princípio. Todo ser dotado de qualidades determinadas está submetido ao devir. É por isso que o verdadeiro ser deve ser desprovido dessas qualidades determinadas, caso contrário ele pereceria.¹²⁹

Para Nietzsche, a noção de *ápeiron* seria o fruto de um exercício de abstração que teria negado todas as determinações de todas as coisas que se encontram no mundo do devir: o “[indeterminado], seio materno de todas as coisas, só pode ser designado de maneira negativa, como algo que não pode atribuir-se nenhum significado tirado do mundo do devir”,¹³⁰ a “verdade é que o *ápeiron* não tem nada em comum com as qualidades que nós conhecemos, é por isso que ele é de uma natureza indeterminada”.¹³¹ Ao realizar esse exercício de abstração, Anaximandro estaria, na verdade, estabelecendo uma oposição artificial entre *ápeiron* (noção abstrata acerca de um fundamento indeterminado) e devir (constatação empírica das coisas determinadas). Ao promover essa oposição, o pré-socrático estaria – no entender de Nietzsche – dando início ao dualismo metafísico da filosofia ocidental. Isso porque Anaximandro teria instituído a “existência” de dois âmbitos: um âmbito eterno, imutável, sem limitações e justo (o

¹²⁷ NIETZSCHE, Friedrich. *Les philosophes préplatoniciens* § 6. op.cit. p. 118 (grifo nosso).

¹²⁸ NIETZSCHE, Friedrich. *A Filosofia na idade trágica dos gregos*, IV. op cit.p. 37.

¹²⁹ NIETZSCHE, Friedrich. *Les philosophes préplatoniciens* § 6. op.cit. p. 121.

¹³⁰ NIETZSCHE, Friedrich. *A Filosofia na idade trágica dos gregos*, IV. op cit p.35.

¹³¹ NIETZSCHE, Friedrich. *Les philosophes préplatoniciens* § 6. op.cit. p. 119.

ápeiron) e outro âmbito mutável, injusto e formado por coisas corruptíveis e determinadas (o devir).

Se dissemos que a noção metafísica de *ápeiron* não é o ponto de partida a partir do qual Anaximandro nega o mundo do devir – já que o *ápeiron* é ele mesmo uma noção derivada de uma desvalorização do devir –, isso não quer dizer, entretanto, que o dualismo promovido por essa noção não tenha servido como justificação teórica para a desvalorização do mundo do devir. Ou seja, o dualismo instalado por Anaximandro deu sentido à sua negação do mundo do devir. Vejamos como Nietzsche coloca essa questão, deixando manifesto que realmente entende o pré-socrático como um depreciador do devir – o discurso direto continua sendo utilizado na passagem:

Qual o valor de vossa existência? E se nada vale, por que existe? É por vossa culpa, disso me apercebo eu, que permaneceis 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**?¹³²

Enfim, a filosofia de Anaximandro teria levado em conta o fluxo cósmico e a tragicidade em relação à finitude dos entes, pois seu pensamento contemplou a corrupção exercida pelo domínio do tempo.¹³³ Todavia, ao enxergar este mundo da eterna mudança como marcado por uma injustiça cometida frente ao seu princípio metafísico, o *ápeiron*, o filósofo de Mileto teria promovido a desvalorização deste mesmo mundo.¹³⁴

Em *A Filosofia na idade trágica dos gregos*, depois de expor sua interpretação acerca do pensamento de Anaximandro – defendendo a tese de que o pensador grego teria sido o primeiro metafísico dualista¹³⁵ –, Nietzsche começa a compará-lo a

¹³² NIETZSCHE, Friedrich. *A Filosofia na idade trágica dos gregos*, IV. op. cit. p. 35. (grifo nosso).

¹³³ A esse respeito, Nietzsche vai dizer que a posição de Anaximandro frente à “existência, [teria feito dele] o primeiro filósofo pessimista” (NIETZSCHE, Friedrich. *Les philosophes préplatoniciens* §6 op.cit. p. 123).

¹³⁴ 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).

¹³⁵ Neste ponto, Nietzsche estaria se opondo a alguns intérpretes modernos que vão entender que o primeiro filósofo dualista teria sido Parmênides. A esse respeito, conferir a interpretação de Kostas

Heráclito de Éfeso (posicionando-se a favor deste). No entender do pensador alemão, apesar de Heráclito também realizar uma transposição do campo jurídico ao cosmológico, o efésio não proporia, entretanto, uma desvalorização do devir nessa sua transposição.¹³⁶ Isso porque, para Nietzsche, Heráclito foi o pré-socrático que concebeu a efetividade total como um eterno devir regido por uma *justiça imanente* ao próprio movimento cósmico. No entender do efésio, as coisas determinadas que se encontram no devir não estariam cometendo uma injustiça frente a um âmbito transcendente a este fluxo cósmico, já que a justiça estaria intrinsecamente ligada ao próprio devir das “coisas determinadas” que constituem a *physis*. Assim, ao promover o confronto entre Heráclito e Anaximandro, Nietzsche considera que o pensador de Éfeso possui um olhar mais afirmativo acerca do mundo do devir, já que não pensa a corrupção das “coisas” como expiação de uma culpa¹³⁷ 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?¹³⁸

No lugar de duas “realidades”, só haveria um mundo em eterna transformação, pois o efésio consideraria como efetivo “apenas o que devém, o que flui”.¹³⁹ Alcinhando metaforicamente a totalidade cósmica como um *fogo* em eterna combustão, Heráclito defenderia que não há nada além desse movimento de ignificação. Em outras

Axelos: AXELOS, Kostas. *Héraclite et la philosophie*. La première saisie de l'être en devenir de la totalité. Paris : Éditions de Minuit, 1962. p. 84.

¹³⁶ E aqui podemos dizer que tanto a cosmologia de Anaximandro como a de Heráclito seriam transposições de categorias antropomórficas para explicar o cosmo. Obviamente, não seriam antropomorfismos no sentido estrito da palavra, mas sim antropomorfismos mais sofisticados que teriam sido transferidos do âmbito social ao cosmológico. Admitindo, porém, que as duas concepções são antropomórficas, o que faz Nietzsche preferir a cosmovisão de Heráclito em detrimento à de Anaximandro? Respondemos: o nível de valorização do mundo do devir. Ou seja, o que mais pesa para o filósofo alemão não é o caráter de veracidade das “teorias”, mas o caráter de afirmação do mundo do devir. A afirmação da unidade do mundo do devir como constituindo o caráter avaliador entre diferentes perspectivas será mais trabalhado adiante. Essa é uma questão central de nosso trabalho, pois iremos defender que a cosmologia de Nietzsche depende de seu projeto de transvaloração dos valores.

¹³⁷ Vale observar que Werner Jaeger dialoga com Nietzsche no que diz respeito a essa interpretação. Para Jaeger, o termo culpa – utilizado por Nietzsche – seria inapropriado para os gregos antigos. O comentador prefere usar ‘compensação’ (*pleonexia*). Ver: JAEGER, Werner. *Paideia*. op.cit. p. 201.

¹³⁸ NIETZSCHE, Friedrich. *A Filosofia na idade trágica dos gregos*, V. op.cit., p. 39.

¹³⁹ NIETZSCHE, Friedrich. *Les philosophes préplatoniciens* § 9. op.cit. p. 150.

palavras, pensar uma dualidade cósmica, nesse contexto, seria algo interdito, pois a totalidade seria um único fogo a queimar eternamente: “porque tudo é fogo, não pode existir nada que seja outro, que seja o contrário do fogo. Heráclito elimina um dualismo presente na doutrina de Anaximandro”.¹⁴⁰ Por meio dessa comparação, Nietzsche chega a afirmar, inclusive, que Anaximandro, ao contrário de Heráclito, teria proposto uma duplicação de **mundos**.¹⁴¹ Segundo Anaximandro, haveria uma “separação do mundo do ser eterno – para nós concebível unicamente de maneira negativa – e um mundo do empírico submetido ao devir e ao declínio”.¹⁴² Contrapondo-se a essa duplicação milésia, o efésio teria concebido a totalidade cósmica como uma unidade múltipla, e não como uma dualidade de mundos:

[Heráclito] em primeiro lugar, negou a dualidade de dois mundos totalmente diferentes, que Anaximandro vira obrigado a admitir; [Heráclito] já não distingue um mundo físico e um mundo metafísico, um domínio de qualidades definidas e um domínio da indeterminação indefinível.¹⁴³

Heráclito conceberia que cada “coisa determinada” derivaria de outra “coisa determinada”, ou melhor, cada coisa se transformaria em outra. A determinação de um ente se daria a partir da dissolução de outro ente, e não de uma gênese derivada de um fundo indeterminado. Da mesma forma, a destruição de cada “ente determinado” seria, na verdade, uma transformação em outro “ente determinado”, e não uma dissolução no seio do *ápeiron*. Cada ente, ao perecer, perderia suas qualidades determinantes, mas simultaneamente e conseqüentemente um outro ente surgiria com novas qualidades determinantes. Dito de outra forma, quando um ente deixa de ser determinado, na verdade, outro ente determinado se configura: o “dualismo entre um mundo do *ápeiron* e um mundo das qualidades não existe. Porque as qualidades são justamente os instrumentos do nascimento e da morte”.¹⁴⁴ Portanto, em Heráclito, não haveria a passagem do ente ao “não-ente” ou, ao contrário, do “não-ente” ao ente. Tudo se daria em um único plano, isto é, no plano do devir dos entes determinados. Examinemos o

¹⁴⁰ Ibidem. § 9. p. 155.

¹⁴¹ 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.

¹⁴² NIETZSCHE, Friedrich. *Les philosophes préplatoniciens* § 6. op.cit. p. 118.

¹⁴³ NIETZSCHE, Friedrich. *A Filosofia na idade trágica dos gregos*, V. op.cit. p. 40.

¹⁴⁴ NIETZSCHE, Friedrich. *Les philosophes préplatoniciens* § 9. op.cit. p. 150.

fragmento 62 de Heráclito, no qual Nietzsche talvez tenha se inspirado:¹⁴⁵ “Imortais, mortais; mortais, imortais. A vida destes é a morte daqueles e a vida daqueles a morte destes”.¹⁴⁶

Se estivermos de acordo com o raciocínio acima, podemos dizer que, no cosmo do Heráclito de Nietzsche, 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!’”.¹⁴⁷ Portanto, Nietzsche vê nos fragmentos de Heráclito uma filosofia que não aceitaria conceber nenhuma forma de transcendência. Enfim, a cosmologia heraclítica seria um pensamento que não abriria espaço para duplicidades de mundos, pois o pré-socrático só conceberia um único mundo em eterna mudança.¹⁴⁸ Um perpétuo devir 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.¹⁴⁹

Como podemos acompanhar no final da citação, Nietzsche deixa claro que, no entender de Heráclito, a justiça que rege o devir não deriva de nada que esteja além do próprio devir. A justiça seria imanente ao movimento cósmico promovido pela luta dos contrários.¹⁵⁰ Não haveria uma ideia de justiça ou moralidade transcendente ao mundo,

¹⁴⁵ Outros fragmentos que parecem corroborar a ideia são os de número 36, 76 e 88.

¹⁴⁶ HERÁCLITO. Fragmento-62. In. 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).

¹⁴⁷ NIETZSCHE, Friedrich. *A Filosofia na idade trágica dos gregos*, V. op. cit. p. 40.

¹⁴⁸ No início da década de 1960, Kostas Axelos viria corroborar a interpretação nietzschiana acerca da negação heraclítica da dualidade de mundos e da ideia de criação (C.f. AXELOS, Kostas. *Héraclite et la philosophie*. op.cit. p. 93, 124 e 125).

¹⁴⁹ NIETZSCHE, Friedrich. *A Filosofia na idade trágica dos gregos*, V. op. cit. p.. p.42.

¹⁵⁰ Essa procedimento de colocar Heráclito em contraposição a Anaximandro no que diz respeito à justiça e à ordem cósmica é uma atitude corrente entre alguns comentadores de Heráclito. Ver, por exemplo, o posicionamento de Kahn: “Anaximandro concebeu [...] a ordem como sendo governada desde fora pelo ilimitado primordial. [...] Heráclito [...] nega que essa ordem seja imposta sobre o mundo por qualquer potência exterior” (KAHN, Charles H. *A arte e o pensamento de Heráclito*. op.cit. 2009. p. 52). No mesmo sentido vai Burnet que, nesse ponto, se aproxima bastante da interpretação nietzschiana: “Anaximandro trata o conflito dos contrários como uma ‘injustiça’. O que o próprio Heráclito procurou mostrar foi, inversamente, que essa era a justiça suprema” (BURNET, John. *A Aurora da Filosofia Grega*. op.cit. p.160). Entre os especialistas de Nietzsche que promovem a relação Heráclito-Nietzsche essa posição também é muito frequente. Ver, por exemplo, o artigo: HERSHBELL, Jackson P. / NIMIS, Stephen A. *Nietzsche and Heraclitus*. Para os autores, o princípio que liga e promove todo o devir 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

pois a justiça seria manifesta no próprio combate entre os contrários que se alternariam na supremacia dessa guerra.¹⁵¹ 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”.¹⁵² Se seguirmos esse raciocínio, devemos dizer que a justiça heraclítica não poderia ser entendida como uma instância anterior ao combate, ela se daria na – e pela – própria peleja cósmica. Não haveria um resultado justo antes do embate. Não haveria “os fortes” por essência. No “heraclismo nietzschiano”, a fortaleza não é definida anteriormente à luta. O resultado da luta entre Davi e Golias, por exemplo, não está determinada *a priori* pela fortaleza essencial de um dos oponentes.

Indo mais adiante no exame dessa interpretação nietzschiana acerca da unidade “*pólemos-diké*”¹⁵³ (disputa-justiça), podemos observar que o trecho a seguir expõe uma faceta ainda mais radical dessa noção:

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”.¹⁵⁴

Como dissemos, a lei cósmica seria definida através de uma *diké* imanente ao combate: “o conflito como ação ininterrupta de uma *diké* unitária [...] regularidade imanente que advém do desenlace do combate [...]”.¹⁵⁵ Entretanto, se a justiça se faz a partir da luta, então cada oponente legislaria e julgaria a partir de sua própria perspectiva – uma perspectiva inserida na disputa. Logo, conclui-se que, nessa cosmologia, não há espaço para uma lei cósmica isenta e independente de perspectivas beligerantes. Uma legislação transcendente e absoluta seria pura obra da abstração

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).

¹⁵¹ Décadas depois da interpretação nietzschiana, Kostas Axelos vai apresentar uma leitura próxima a Nietzsche. Ver: “A harmonia é inseparável da luta, porque a justiça suprema se manifesta através da discórdia” (AXELOS, Kostas. *Héraclite et la philosophie*. op.cit. p. 91 e 92).

¹⁵² NIETZSCHE, Friedrich. *A Filosofia na idade trágica dos gregos*, V. op. cit. p. 43.

¹⁵³ NIETZSCHE, Friedrich. *Les philosophes préplatoniciens* § 9. op.cit. p. 152.

¹⁵⁴ NIETZSCHE, Friedrich. *A Filosofia na idade trágica dos gregos*, VI. op. cit.. p. 45.

¹⁵⁵ NIETZSCHE, Friedrich. *Les philosophes préplatoniciens* § 9. op.cit. p. 151.

humana. Seria uma criação *humana demasiada humana* e, nesse sentido, também concebida no devir e a partir de uma perspectiva interessada na luta. Portanto, tal perspectiva humana que se pretende absoluta, na verdade, julgaria através da sua própria posição no combate. Ou seja, os homens – também inseridos no eterno devir e por isso dentro do combate perene – não seriam legisladores isentos, pois também constituir-se-iam como parte envolvida na guerra cósmica.¹⁵⁶ Pensar, por exemplo, que a corrupção das coisas perante a ação do tempo é algo injusto só seria possível através de um determinado olhar jurídico-moral do ser humano, a saber, um olhar desvalorizador do próprio devir.

O cosmo, em si mesmo, não estaria submetido a uma moralidade ou a uma justiça absolutas. Ele seria um eterno devir que transforma a si próprio sem nenhuma forma de propósito ou teleologia. Em suma, teríamos “um devir e um declínio desprovido de qualquer justificação moral. [...] [onde] reina a inocência, mas também a criação e destruição”.¹⁵⁷ Acompanhemos 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

¹⁵⁶ 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 o 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 saudável; aos homens, impotável e prejudicial” (HERÁCLITO. Fragmento 61. In: BORNHEIM, Gerd A. (org). op.cit. p.40). Nesse sentido também vão os fragmentos: frag. 9- “Os asnos prefeririam a palha ao ouro”. (Ibidem. p. 36), frag.13- (Os porcos) alegram-se na lama (mais do que na água limpa) (Ibidem. p. 37), frag. 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) e frag. 37- Porcos banham-se na lama, pássaros no pó e na cinza (Ibidem. p.38). Sobre esse assunto ver: MARTON, Scarlett. Nietzsche e Hegel, leitores de Heráclito. In: MARTON, Scarlett. *Extravagâncias*. op.cit. p.131.

¹⁵⁷ NIETZSCHE, Friedrich. *Les philosophes préplatoniciens* § 9. op.cit. p. 158.

inocente. Mas, logo que constrói, liga e junta as formas segundo uma lei e em conformidade com uma ordem intrínseca.¹⁵⁸

Um eterno engendrar e destruir sem qualquer espécie de finalidade suprema, esse seria o mundo heraclítico na visão de Nietzsche: “Zeus, em sua atividade demiúrgica, é comparado a uma criança que (..) constrói, na beira do mar, castelos de areia para em seguida desmanchá-los”.¹⁵⁹ Portanto, a “tendência moral da totalidade assim como a teleologia são excluídas: pois a criança cósmica não age segundo fins, mas apenas conforme uma *diké* imanente”.¹⁶⁰ Muito provavelmente essa interpretação sobre a falta de finalismo¹⁶¹ no devir, 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”.¹⁶² 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”.¹⁶³ Com essa última 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 – aleatória no sentido da ausência de finalidade.

Teríamos uma harmonia cósmica que não é guiada por um *télos*, mas que resulta, necessariamente, da luta dos contrários.¹⁶⁴ “uma harmonia, mas uma harmonia que se funda sobre a discordância”.¹⁶⁵ O “jogo [dos contrários] é uma necessidade”¹⁶⁶ para o cosmo, pois, como afirma o próprio Heráclito, tudo “se faz por contraste; da luta dos contrários nasce a mais bela harmonia”.¹⁶⁷ Logo, seria a tensão entre os pólos conflituosos que exprimiria a harmonia cósmica: “harmonia de forças contrárias, como o arco e a lira”.¹⁶⁸ Seria, portanto, “necessário saber que a guerra é o comum; e a justiça,

¹⁵⁸ NIETZSCHE, Friedrich. *A filosofia na idade trágica dos gregos*, VII. op. cit. p. 49.

¹⁵⁹ NIETZSCHE, Friedrich. *Les philosophes préplatoniciens* § 9. op.cit. p. 153.

¹⁶⁰ Ibidem § 9. p. 158.

¹⁶¹ Axelos também insiste em ressaltar o caráter não teleológico do cosmo heraclítico: “todo finalismo é estranho a Heráclito” (AXELOS, Kostas. *Héraclite et la philosophie*. op.cit. p. 94. Conferir ainda as páginas 118 e 119).

¹⁶² HERÁCLITO. Fragmento-52. In. BORNHEIM, Gerd A. (org). *Os filósofos pré-socráticos*. o.cit. p. 39.

¹⁶³ Ibidem. Fragmento-124. p. 43.

¹⁶⁴ É necessário ressaltar que interpretar uma total falta de *télos* na cosmologia heraclítica é uma questão controversa, pois alguns comentadores 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.

¹⁶⁵ NIETZSCHE, Friedrich. *Les philosophes préplatoniciens* § 9. op.cit. p. 162.

¹⁶⁶ Ibidem § 9. p. 162.

¹⁶⁷ HERÁCLITO. Fragmento-8. In. BORNHEIM, Gerd A. (org). *Os filósofos pré-socráticos*. op.cit. p. 36.

¹⁶⁸ Ibidem. Fragmento-51. p. 39.

discórdia; e que tudo acontece segundo discórdia e necessidade”.¹⁶⁹ Se levarmos em conta o posicionamento acima e se compreendermos a noção heraclítica de *logos* como uma espécie de ordenamento cósmico¹⁷⁰ que rege o devir, então essa mesma noção de *logos* teria de ser entendida, simultaneamente, como dependente da luta dos contrários.

Em outras palavras, o *logos* seria um ordenamento que se dá através do devir e, concomitantemente, rege – de forma não teleológica – esse mesmo devir de contrários em luta. Nesse sentido, o *logos* seria um ordenamento imanente e simultâneo ao próprio devir conflitivo,¹⁷¹ pois não haveria uma anterioridade temporal – ou ontológica – do *logos*: “o **artista** criador que contempla e domina o todo é, antes de tudo, **idêntico** a sua **obra**”.¹⁷² A partir daqui, podemos entender o quão radical se apresenta a noção de unidade cósmica defendida pelo “Heráclito de Nietzsche”, pois as noções heraclíticas de *justiça*, *logos*, *fogo*, *harmonia* e *devir* constituiriam uma unidade cosmológica:

a **lei** dessa eterna transformação – o **logos** nas coisas – é precisamente esse ‘Um’, o **fogo**. Portanto o Um que devém é ele mesmo sua própria lei. Seu **devir** e o *como* de seu devir constituem sua obra. Heráclito vê portanto só o Um. [...] Todas as qualidades das coisas, todas as leis, todo nascimento e morte, são a contínua manifestação do Um.¹⁷³

O *logos*, a *justiça* (lei) – e aqui incluímos *harmonia* – parecem ser entendidos por Nietzsche como correlatos que exprimem o *como* (ou de que modo) se desenrola o *devir*. Esse *como* do devir não pode, entretanto, ser compreendido como uma determinação anterior ao próprio devir, pois ele se constitui no próprio belicismo do devir. A unidade cósmica, entendida metaforicamente como um *fogo* que acende e apaga conforme *justa* medida, é um eterno e bélico devir regido por um *logos* que se

¹⁶⁹ Ibidem. Fragmento-80. p. 41.

¹⁷⁰ De uma forma geral, vários comentadores entendem o *logos* heraclítico como uma ordem cósmica que dá medida ao desenrolar do devir. Esse *logos* também diria respeito, simultaneamente, a um correto modo de pensar humano que possibilitaria a comunhão do homem com esse *logos* cósmico. Ver, por exemplo, o que afirma Charles Kahn: “o *logos* que é a um só tempo o discurso de Heráclito, a natureza da própria linguagem, a estrutura da *psyché* e o princípio universal segundo o qual todas as coisas acontecem” (KAHN, Charles H. *A arte e o pensamento de Heráclito*. op.cit. p. 51). Ver também: KIRK, G.S./RAVEN, J.E./SCHOFIELD, M.. *Os filósofos pré-socráticos*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1994. p. 193 e 194. Ver, ainda: HUSSEY, Edward. Heráclito. In. *Primórdios da Filosofia grega*. Aparecida: Idéias e letras, 2008. p. 146.

¹⁷¹ A esse respeito, estamos de acordo com a interpretação de Kostas Axelos que também vai compreender o *logos* como uma ordenação imanente ao cosmo: “enquanto senso de direção interna da Totalidade, ele [o *logos*] é por essência comum a todos, mas ele não governa o todo do exterior” AXELOS, Kostas. *Héraclite et la philosophie*. op. cit. p. 11.

¹⁷² NIETZSCHE, Friedrich. *Les philosophes préplatoniciens* § 9. op.cit. p. 160 (negrito nosso).

¹⁷³ Ibidem § 9. p. 150 (negrito nosso).

constitui através desse mesmo devir. A harmonia, a lei e o logos são expressões dessa unidade cósmica pensada metaforicamente como fogo. Por isso, “não devemos esquecer da unidade entre o fogo e a *diké*: o **fogo é seu próprio juiz**”.¹⁷⁴

E, aqui, arriscamo-nos a afirmar que a metáfora do fogo foi muito bem aplicada para simbolizar esse cosmo heraclítico-nietzschiano. Vejamos: o fogo enquanto processo de combustão é uma unidade volátil produzida pela relação entre combustível e comburente. Entretanto, esse fogo também é o mesmo que os consome (o combustível e o comburente) no mesmo processo de combustão. Em sentido inverso, um fogo que determina e transforma os estados físicos do combustível e o do comburente necessita, simultaneamente, da existência do combustível e do comburente para realizar-se enquanto processo de combustão. E mais, os próprios conceitos de comburente e combustível só fazem sentido em sua relação mútua e, ainda, em sua relação com a própria combustão (no caso o fogo). O fogo como processo é que dá sentido aos elementos necessários à combustão, ao mesmo tempo em que depende desses mesmos elementos para ser um processo em quanto tal.¹⁷⁵ Por fim, o fogo que rege o queimar é ele mesmo o próprio queimar.¹⁷⁶

1.2. A luta dos contrários e a noção do uno-múltiplo

A partir deste ponto, é necessário dedicarmos uma maior atenção à compreensão de Nietzsche acerca do “conceito” heraclítico da luta dos contrários. Para o filósofo alemão, os polos conflituosos de Heráclito 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

¹⁷⁴ NIETZSCHE, Friedrich. *Les philosophes préplatoniciens* § 9. op.cit. p. 156 (negrito nosso).

¹⁷⁵ É interessante lembrar uma passagem do *Teeteto* de Platão. Num trecho em 153 a, Sócrates vai tratar de filósofos e poetas que defendem a teoria mobilista do cosmo (entre eles Heráclito). Para esses homens, “o calor e o fogo, que também gera e governa, **ele próprio é gerado a partir da mudança e da fricção**: pois são ambas movimento” (PLATÃO, *Teeteto*. Trad. Adriana Manuela Nogueira e Marcelo Boeri. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2010. p. 207. grifo nosso).

¹⁷⁶ Pelo que argumentamos, o “Heráclito de Nietzsche” estaria em extrema oposição ao “Heráclito de Giorgio Colli”. Para o filólogo, Heráclito conceberia que “de um lado há o fogo como individualidade suprema, [...] de outro, há as transformações do fogo, que constitui a vida terrestre e são necessariamente determinadas pela vontade do deus” (COLLI, Giorgio. *Philosophes plus qu’humains*. op.cit. p. 152). Por outro lado, a favor de Nietzsche estaria Kostas Axelos: “O governo do mundo é intrínseco ao mundo. O mundo não é um barco tendo o fogo como piloto. O fogo cósmico obedece a suas próprias medidas e mede as trocas de elementos cósmicos [...] É preciso compreender essa necessidade fatal, como uma destinação interior ao mundo e não concebê-la como regendo o mundo do lado de fora” (AXELOS, Kostas. *Héraclite et la philosophie*. op.cit. p. 105 e 106). O “fogo é apenas um juiz habitando o Cosmo [...] O fogo que tem o papel de animador do drama cósmico só pode realizar esse papel porque ele está em relação de interdependência com todos os outros elementos da totalidade do cosmo” (Ibidem. p.120).

“existir”, cada contrário necessitaria de seu oponente para efetivar-se como puro movimento de oposição e luta. Em outras palavras, cada contrário só “seria” durante a luta, isto é, só “seria” enquanto movimento de luta e oposição a seu contrário. Finda a luta, prevaleceria temporariamente o vencedor que, para continuar efetivo, já teria de ter entrado simultaneamente em outra luta contra um outro contrário. Portanto, na ótica 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”.¹⁷⁷

Levando isso em conta, tampouco poderíamos conceber os contrários como qualidades elementares imutáveis e eternas. Ou seja, os contrários não seriam qualidades primárias indestrutíveis que, ao se combinarem, produziriam as configurações das coisas determinadas. Compreender os contrários nesses termos seria entender a filosofia de Heráclito à luz do pensamento de outros pré-socráticos ou, até mesmo, a partir de teses platônicas. Ao concebermos os contrários heraclíticos como qualidades elementares, estaríamos muito próximos, por exemplo, da cosmologia de Empédocles. Para este pré-socrático, todas as configurações cósmicas seriam fruto da combinação de quatro raízes elementares e imutáveis, a saber, o fogo, a água, o ar e a terra. Aqui, a despeito do devir das coisas determinadas, haveria a permanência dessas quatro “qualidades” primordiais que seriam unidas e separadas segundo a força do “Amor” e do “Ódio”¹⁷⁸ – o que não seria o caso em Heráclito. Em outro registro teórico, Platão também parece conceber entidades indestrutíveis que, apesar de darem forma às coisas determinadas do mundo sensível, permanecem imunes ao devir. Essas entidades seriam as formas puras que se conservam imutáveis a despeito do perecimento dos entes do mundo sensível. Ao contrário de Empédocles e de Platão, o Heráclito de Nietzsche vai dizer que não há entidades eternas para além do devir – sejam elas qualidades, formas, ou elementos. Todas as qualidades que estão atreladas às coisas determinadas são engendradas, perecem e ressurgem:

¹⁷⁷ NIETZSCHE, Friedrich. *A filosofia na idade trágica dos gregos*, V. op.cit. p.41.

¹⁷⁸ Verificar, por exemplo, o fragmento 21: “Pois são sempre os mesmos (os quatro elementos), mas circulam uns através dos outros, tornam-se coisas diversas; tão grandes modificações traz sua mistura” (EMPÉDOCLES. . Fragmento-21. In. BORNHEIM, Gerd A. (org). *Os filósofos pré-socráticos*. op.cit. p. 71). Na mesma direção, ver o fragmento 26: “somente estes (os elementos) são, e, circulando uns nos outros, tornam-se homens e outras espécies de animais, ora unindo-se pelo Amor em uma só ordem, ora separando-se as coisas particulares na inimizade do Ódio” (Ibidem. p. 71)

[...] 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 [...], não são um ser rígido e arbitrário, nem aparência fúgida que atravessa os cérebros humanos.¹⁷⁹

Ainda é preciso ter em mente que cada contrário não é uma *unidade* independente de uma *multiplicidade*. A “identidade” momentânea de cada contrário, expressa por uma *unidade*, só tem efetividade quando relacionada a uma outra *unidade* rival. Em outros termos, 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. Assim sendo, 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 contra o oponente. Só a tensão possibilitaria a “existência” de cada contrário, pois os contrários só “são” durante a tensão conflituosa contra os seus adversários.¹⁸⁰ Por isso, sua identificação como *unidade* necessita de outros contrários, ou seja, precisa da “existência” da *multiplicidade*, pois cada contrário unitário apenas poderia efetivar-se em uma multiplicidade.¹⁸¹ Ele não poderia ser entendido em separado, mas sempre numa relação de tensão com a alteridade e, por essa razão, além de ser “um” seria também: *multiplicidade*.¹⁸² A unidade “distinta” de cada contrário só seria possível numa relação com um outro contrário.¹⁸³ Ou seja, para ser “um” seria preciso estar inserido, desde já, em uma multiplicidade, pois a unidade só poderia se

¹⁷⁹ NIETZSCHE, Friedrich. *A filosofia na idade trágica dos gregos*, V. op.cit. p. p. 46.

¹⁸⁰ 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).

¹⁸¹ Sobre essa questão indicamos, também: HERSHBELL, Jackson P. / NIMIS, Stephen A.. Nietzsche and Heraclitus. In: *Nietzsche Studien*. op.cit.p.22 e 23.

¹⁸² Löwith já enxergava essa relação heraclítica do uno-múltiplo na filosofia nietzschiana. Ver: LÖWITH, Karl. *Nietzsche, philosophie de l'éternel retour du même*. op.cit. p. 45.

¹⁸³ Nesse sentido, ver o fragmento 99: “Não houvesse o Sol, seria noite, a despeito das demais estrelas” (HERÁCLITO. Frag.-99. In. BORNHEIM, Gerd A. (org). *Os filósofos pré-socráticos*. op.cit. p. 42).

distinguir estando incluída numa unidade-múltipla e conflituosa:¹⁸⁴ a unidade múltipla é exigida para se “distinguir o dia da noite. Pois é uma e a mesma coisa”.¹⁸⁵ Portanto, cada unidade só seria reconhecida a partir da existência de sua alteridade, isto é, 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”.¹⁸⁶

Antes que pensemos que essa *necessidade da alteridade* se restringe ao plano linguístico, é preciso lembrar e deixar claro que – no entender de Nietzsche – ela diria respeito, sobretudo, 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. Enfim, o cosmo seria uma unidade coesa e 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).¹⁸⁷ Para

¹⁸⁴ 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 polo, 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.

¹⁸⁵ HERÁCLITO. Fragmento- 57. In. BORNHEIM, Gerd A. (org). *Os filósofos pré-socráticos*. op.cit. p. 39.

¹⁸⁶ Ibidem. Fragmento-23. p. 37.

¹⁸⁷ Poderíamos levantar várias outras questões acerca da noção uno-múltiplo dos contrários que, apesar de não estarem diretamente ligadas ao nosso trabalho, são de extrema relevância. Por exemplo: 1) a unidade e a multiplicidade seriam interdependentes como noções. Isso porque, se seguirmos o raciocínio de Heráclito, a noção mesma de unidade só poderia ser concebida se contraposta a sua alteridade, a saber, a noção de multiplicidade (ex: frag. 111 e 23). 2) 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. Além disso, cada “coisa”, identificada como sendo uma unidade, estaria inserida, ela mesma, em uma multiplicidade (ex: frag 10 e 67). 3) Noutro sentido, podemos dizer também que cada par de contrários forma uma unidade contínua em que cada contrário sucede o outro em sua supremacia momentânea (ex: frag 57, 88, 126). 4) Uma mesma coisa pode produzir efeitos múltiplos e contrários em diferentes seres. Assim como, uma mesma coisa pode ser descrita de maneiras múltiplas e contrárias (ex: frag 13, 9, 58, 59, 60, 61). Sobre diversas maneiras de se interpretar a noção de unidade múltipla dos contrários, ver: (KIRK, G.S./RAVEN, J.E./SCHOFIELD, M.. *Os filósofos pré-socráticos*. op.cit. p.196 e 198); (HUSSEY, Edward. Heráclito. In. *Primórdios da Filosofia grega*. Aparecida: Idéias e letras, 2008. p.

tentar explicar o que estamos denominando de *uno-múltiplo na totalidade cósmica*, examinemos 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.¹⁸⁸

No fragmento acima, podemos ler a seguinte afirmação: “todas as coisas são um”. Essa proposição pode ser interpretada da seguinte maneira: a totalidade das múltiplas coisas compõe a unidade do cosmo. Ou seja, a expressão “todas as coisas” indicaria a *multiplicidade* total que forma o “um”, a *unidade* cósmica total. Nesse sentido, o cosmo seria um uno-múltiplo, isto é, uma unidade composta por uma multiplicidade. Enfim, o uno total seria formado pela multiplicidade e, em sentido inverso, a unidade total englobaria a multiplicidade. A esse respeito, um trecho do fragmento nº 10 de Heráclito parece confirmar o ponto de vista proposto: “de todas as coisas, um, e de um todas as coisas”.¹⁸⁹ Desse texto, podemos extrair os seguintes postulados: 1) *todas as coisas* formariam uma unidade total; 2) esta unidade total englobaria *todas as coisas*. Em outras palavras, a multiplicidade (*todas as coisas*) constituiria uma unidade cósmica total (*um*). E, por outro lado, essa unidade total (*um*) englobaria e limitaria a multiplicidade (*todas as coisas*). O cosmo seria, portanto, compreendido como uma multiplicidade de contrários em luta que comporia, por sua vez, uma unidade limitadora.¹⁹⁰ Nesse ponto, a nossa hipótese interpretativa se aproxima do posicionamento de Kirk e Raven:

Cada par de contrários forma um único contínuo, os vários contínuos estão, também, ligados entre si, embora de maneira

146) e, ainda, (LESHER. J. H. Os primórdios do interesse pelo conhecimento. In. *Primórdios da Filosofia grega*. op.cit. p. 306).

¹⁸⁸ HERÁCLITO. Fragmento-50. In. BORNHEIM, Gerd A. (org). *Os filósofos pré-socráticos*. op. cit. p. 39.

¹⁸⁹ Ibidem. Fragmento-10. p. 36.

¹⁹⁰ É bem verdade que alguns comentadores de Heráclito interpretam o fragmento em questão em outras direções. Um exemplo disso é o posicionamento de Kahn que entende que o trecho anuncia, na verdade, a circularidade cósmica. Ou seja, todas as coisas seriam engendradas de uma unidade cósmica primária e retornariam eternamente a essa unidade. Ver: KAHN, Charles H. *A arte e o pensamento de Heráclito*. op.cit. p. 208. Esse posicionamento será trabalhado mais à frente.

diferente. Por conseguinte, a pluralidade total das coisas forma um complexo único [...] a que Heráclito chamou de unidade.¹⁹¹

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 o rearranjo dessa “soma”, que nunca diminuiria nem aumentaria, determinariam as configurações cósmicas a cada instante.¹⁹² Toda configuração possível seria fruto de uma combinação dos contrários. Essa ideia de uma unidade limitadora, que foi essencial para a construção da própria concepção cosmológica de Nietzsche, está muito presente nas suas anotações póstumas:¹⁹³

uma grandeza sólida e férrea de força, que não aumenta nem diminui, que não se gasta, mas apenas se transforma, cuja totalidade é uma grandeza invariável, uma economia sem gastos nem perdas, mas também sem acréscimos ou ganhos; envolto pelo “nada”, que constitui o seu limite, sem nada que desvaneça, nada que se dissipe, sem nada de infinitamente extenso, mas como uma força determinada, colocada num espaço determinado e não num espaço que compreenderia o “vazio” em alguma parte; uma força em todo lugar presente, um mundo **uno e múltiplo** como um jogo de forças e de ondas de força [...] ¹⁹⁴

Esse cosmo nietzschiano-heraclítico é uma unidade dinâmica constituída por forças contrárias e interligadas. Dessa mesma forma, também compreende 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”.¹⁹⁵ Em resumo, o mundo seria a unidade da totalidade de múltiplas forças (não fixas, não separadas e não eternas). Não existiria, dentro do devir, a possibilidade de uma real separação das forças contrárias e, consequentemente, também não haveria o

¹⁹¹ KIRK, G.S./RAVEN, J.E./SCHOFIELD, M. *Os filósofos pré-socráticos*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1994. p. 198.

¹⁹² 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.

¹⁹³ 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” (MULLER-LAUTER, Wolfgang. *A doutrina da vontade de poder em Nietzsche*. São Paulo: Anablume, 1997. p. 104).

¹⁹⁴ NIETZSCHE, Friedrich. KSA 11.610, 38 [12], junho-julho de 1885 (grifo nosso).

¹⁹⁵ MARTON, Scarlett. *Nietzsche e Hegel, leitores de Heráclito*. op. cit. p.105.

vazio. Há a total interligação dos contrários, formando uma unidade cósmica em que cada contrário é parte necessária da composição do todo cósmico. Donde qualquer modificação de um contrário representa uma modificação na totalidade.¹⁹⁶

1.3. A concepção de um movimento cíclico do cosmo

Ao contrário do que se costuma afirmar, defendemos que Nietzsche não teria atribuído a Heráclito a elaboração da doutrina do eterno retorno.¹⁹⁷ Além do que já argumentamos quando examinamos o trecho de *Ecce homo*, sustentamos esse posicionamento, porque, em *A Filosofia na idade trágica dos gregos*, o pensador alemão não assevera que o efésio proclama a doutrina em questão. O que Nietzsche diz, entretanto, é que o pré-socrático anuncia uma cosmologia cíclica que não significa, necessariamente, o eterno retorno do mesmo: “[Heráclito] acredita [...] num colapso do mundo, que se repete periodicamente, e no surgimento sempre novo de um **outro** mundo, nascido pela conflagração cósmica que tudo aniquila”.¹⁹⁸ Nessa passagem, como podemos ver, Nietzsche não fala num ressurgimento do mesmo mundo, mas de um outro mundo.¹⁹⁹ No entanto, essa interpretação de que o pré-socrático teria afirmado um movimento cíclico do cosmo – movimento que parece comum também ao pensamento de outros pré-socráticos²⁰⁰ – teria servido como principal inspiração para a

¹⁹⁶ Axelos viria a corroborar a interpretação nietzschiana nesse ponto: para esse intérprete, o cosmo de Heráclito seria “uma unidade onde a modificação de uma parte dá ensejo a uma transformação da totalidade”. Isso porque na “estrutura do Universo heraclítico nenhum elemento cósmico existe ‘em si’ [...], mas tudo está em relação com o todo” (AXELOS, Kostas. *Héraclite et la philosophie*. op.cit. p. 115 e 116).

¹⁹⁷ Nesse sentido, divergimos, neste ponto, do artigo: HERSHBELL, Jackson P. / NIMIS, Stephen A.. Nietzsche and Heraclitus. In: *Nietzsche studien*. op.cit.p. 35. Isso porque esses autores defendem que Nietzsche – seguido uma tendência de intérpretes do século XIX – teria afirmado que a noção de eterno retorno do mesmo já se encontrava no pensamento de Heráclito. Como vimos, isso não é, efetivamente, dito pelo filósofo alemão no trecho do *Ecce Homo* – citado anteriormente. Discordamos, também, de 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).

¹⁹⁸ NIETZSCHE, Friedrich. *A Filosofia na idade trágica dos gregos*, VI. op. cit. p. 48. grifo nosso.

¹⁹⁹ Em *Filósofos Pré-platônicos*, Nietzsche também sustenta o aparecimento de um mundo **novo**: “A hipótese de um fim periódico do mundo. O mundo atual se decompõe no fogo, e do incêndio cósmico surgirá um mundo **novo**” (NIETZSCHE, Friedrich. *Les philosophes préplatoniciens* § 9. op. cit. p. 155. Grifo nosso).

²⁰⁰ Exemplos de comentadores que defendem ciclos cósmicos na filosofia de Anaximandro e Empédocles são: Kahn (em: KAHN, Charles H. *A arte e o pensamento de Heráclito*. op. cit. p. 207) e Mondolfo (em: MONDOLFO, Rodolfo. *O pensamento antigo*. op.cit. p. 42). Outros estudiosos que – apesar de negar o movimento circular na cosmologia de Heráclito – também tratam sobre a circularidade cósmica em Anaximandro e Empédocles são: Kirk, Raven e Schofield (ver: KIRK, G.S./RAVEN, J.E./SCHOFIELD, M. *Os filósofos pré-socráticos*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1994. p. 121, 122 e 301). Burnet também aborda a questão, discutindo, inclusive, sobre a possibilidade de mundos coexistentes e não

elaboração da doutrina nietzschiana propriamente dita. Nesse sentido, entendemos que Nietzsche vê em Heráclito algumas das condições para a formulação da doutrina, o que não quer dizer que ele afirme que esta já estivesse efetivamente explícita na filosofia do efésio.²⁰¹ Deixemos de lado a controvérsia e retomemos *A Filosofia na idade trágica dos gregos*:

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.²⁰²

No texto acima, tivemos a oportunidade de observar que Nietzsche vê a filosofia de Heráclito – e também a de Anaximandro²⁰³ – 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*,²⁰⁴ e o

apenas sucessivos no pensamento de Anaximandro e outros pré-socráticos (BURNET, John. *A Aurora da Filosofia Grega*. op.cit p. 69 e 70). Keimpe Algra, no entanto, problematiza a noção dos ciclos cósmicos em Anaximandro. O comentador afirma que a conversão de todas as coisas no *ápeiron* tanto pode ser entendida como ocorrendo de uma só vez – e, assim, haveria os ciclos cósmicos – como pode ser entendida como uma via de mão dupla em que algumas coisas são corrompidas no *apeíron* e outras são engendradas, simultaneamente, a partir do mesmo *apeíron*. Ver: ALGRA, Keimpe. Os princípios da cosmologia. In. *Primórdios da Filosofia grega*. op.cit. p.106.

²⁰¹ Como vimos em nota da introdução, 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 cosmogonia aos Pitagóricos, mas não a Heráclito. *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.

²⁰² NIETZSCHE, Friedrich. *A Filosofia na idade trágica dos gregos*, VI. op. cit. p. 48.

²⁰³ Sobre a questão do movimento cíclico em Anaximandro, Nietzsche vai se debruçar, verdadeiramente, em *Filósofos pré-platônicos*. Nesse escrito, ele se opõe às interpretações – entre elas à de Zeller – que entendem a multiplicidade de mundos de Anaximandro como coexistência de mundos: “a questão acerca do que significa sua hipótese da existência de ‘mundos inumeráveis’, quer dizer coexistentes ou sucessivos, é uma outra consequência da má interpretação de seu princípio [...]. São exatas, as passagens que asseguram um fim do mundo: [...] a terra é pouco a pouco destruída pelo fogo. Esse mundo, portanto, perece, mas o devir não cessa: o mundo engendrado em seguida deverá também perecer. E assim por diante... É por isso que há mundos inumeráveis” (NIETZSCHE, Friedrich. *Les philosophes préplatoniciens* § 6. op.cit. p. 122).

²⁰⁴ É necessário ressaltar que alguns comentadores do pré-socrático são contra a ideia de que a noção de *conflagração universal* (*ecpyrosis*) se encontra na filosofia de Heráclito. Um exemplo disso é a posição de John Burnet. Para o autor, a transformação das coisas em fogo não deveria ser entendida como uma conflagração de todas as coisas de uma só vez. A conflagração teria de ser compreendida como uma “via de mão dupla”, pois, simultaneamente, algumas coisas se transformariam em fogo e outras adviriam do fogo. Haveria assim uma medida nesse incêndio cósmico que, na verdade, aconteceria a todo o momento. Vejamos o que diz esse especialista: a “maioria dos autores atribui a Heráclito a doutrina da conflagração

intervalo de tempo de reconstrução entre uma conflagração e outra se denominaria de *grande ano do devir*.²⁰⁵ 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 65, 66, 76 e 103. O fragmento 66, por

periódica [...] É evidente que tal doutrina é incompatível com sua visão geral [...], [pois] 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 quando afirmam que *ecpyrosis* (a conflagração universal) é, na verdade, uma ideia estoica. Ver: KIRK, G.S./RAVEN, J.E./SCHOFIELD, M. *Os filósofos pré-socráticos*. op.cit. p. 191 e 207. Além desse texto, Kirk possui uma obra dedicada exclusivamente a Heráclito. Nela, o intérprete oferece uma espécie de apanhado histórico sobre a questão da conflagração e mostra como a fortuna crítica se posicionou a esse respeito. Ver: KIRK, G. S. *Heraclitus, The cosmic Fragments*. Cambridge: University press, 1954. Ver, principalmente, o capítulo: *Summary of the arguments for and against na Ecpyrosis in Heraclitus*. p.335. Na década de 1960, Kostas Axelos viria a engrossar o coro dos que discordam que a noção de *ecpyrosis* já estivesse em Heráclito. Axelos vai apresentar um posicionamento muito próximo à interpretação de Burnet (C.f. AXELOS, Kostas. *Héraclite et la philosophie*. op.cit. p. 104 e 105). Além disso, Axelos também vai afirmar que o equívoco de enxergar a *ecpyrosis* em Heráclito é o resultado de uma leitura dos fragmentos à luz de uma interpretação estoica – como seria o caso, por exemplo, das leituras de Aécio, Diógenes Laércio e Simplício. Por vezes, esse equívoco também se daria por conta de uma cristianização de Heráclito – no caso, por exemplo, de Hipólito (C.f. AXELOS, Kostas. *Héraclite et la philosophie*. op.cit. p. 103). Fazendo oposição aos autores anteriores, estão, por exemplo, Giorgio Colli (COLLI, Giorgio. *Philosophes plus qu’humains*. op.cit. p. 135) e Rodolfo Mondolfo. Este último usa como argumento a favor de sua posição o fragmento 66: “tudo o fogo, aproximando-se, julgará (e condenará)”. Para o comentador, esse trecho é uma clara prova da presença da noção de *ecpyrosis* nos textos do pré-socrático (C.f. MONDOLFO, Rodolfo. *O pensamento antigo*. op.cit. p.48). Mondolfo dedica, em outra obra, um capítulo inteiro sobre o assunto. Ver: MONDOLFO, Rodolfo. *Heráclito, textos y problemas de su interpretación*. siglo XXI: México, 2007. p. 231 à 284). Damião Berge realizou um grande apanhado de posicionamentos acerca dessa polêmica – que tem suas raízes na antiguidade (com as interpretações de Aristóteles, de Teofrasto e dos estoicos) e se instala efetivamente no início do século XIX. Expondo uma lista de intérpretes que se inicia com Hegel, passa por Nietzsche, e chega a uma disputa entre Kirk e Mondolfo (no século XX), o comentador apresenta um bom panorama do desenrolar dessa questão (C.f. BERGE, Damião. *Logos Heraclítico*. Rio de Janeiro: Instituto nacional do livro, 1969. p. 146 e a nota 14 na. p. 342). Outro estudioso que também realiza um apanhado crítico sobre o assunto é Charles H. Kahn. Defendendo que o movimento circular e a *ecpyrosis* estão na cosmologia heraclítica, ele analisa as posições de Zeller (a favor da circularidade) e critica os posicionamentos de Burnet, Reinhardt, Kirk e Vlastos (esses quatro últimos se contrapõem à circularidade). Conferir: KAHN, Charles H. *A arte e o pensamento de Heráclito*. op.cit. p. 205 à 224. No final da década de 1990, o pesquisador Edward Hussey se posiciona a favor da interpretação do movimento cíclico e da ideia de que, em determinado momento, o universo inteiro estaria transformado em fogo. Ver: HUSSEY, Edward. Heráclito. In. *Primórdios da Filosofia grega*. Aparecida: Idéias e letras, 2008. p. 154. Vejamos, entretanto, como o jovem Nietzsche se posicionava sobre a questão. Para ele, a noção de uma conflagração já estaria em Heráclito mas não o termo ‘*Ecpyrosis*’: a “hipótese de um fim periódico do mundo. O mundo atual se decomporá no fogo, e do incêndio cósmico surgirá um mundo novo. Os estoicos chamaram a destruição do mundo de *ecpyrosis* (conflagração), Heráclito ainda não” (NIETZSCHE, Friedrich. *Les philosophes préplatoniciens*. op.cit. p. 155).

²⁰⁵ Também temos um problema com o termo ‘*grande ano do devir*’: não sabemos exatamente quem definiu o ‘*grande ano do devir*’ como o período entre uma conflagração e outra. Os Estoicos atribuem a Heráclito, mas esse é outro assunto que continua controverso. Sobre essa questão ver todas as referências citadas na nota anterior, em especial: BURNET, John. *A Aurora da Filosofia Grega*. op.cit. p.168 e 169. Ainda sobre as origens do termo, ver: WHITE, Michael J. *Filosofia natural estoica* Física e cosmologia. op.cit. p. 157. É preciso lembrar, no entanto, que o próprio Nietzsche – e é o que mais nos importa neste trabalho – utiliza o termo no sentido acima descrito. Um exemplo pode ser encontrado em *Assim falava Zaratustra*: “Tu ensinas que há um grande ano do [devir], 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. *Assim falava Zaratustra*. O convalescente § 2. In. *Obras incompletas*. op.cit. p. 254).

exemplo, parece sugerir a conflagração de tudo:²⁰⁶ “Pois tudo o fogo, aproximando-se, julgará (e condenará)”.²⁰⁷ Já no fragmento 103, Heráclito parece conceber a totalidade cósmica como um círculo. Examinemos este escrito juntamente com o trecho do texto de Porfírio – de onde o fragmento foi destacado: “o todo, que de fato pode ser imaginado como figura, é tanto princípio quanto fim: ‘o comum: princípio e fim na circunferência do círculo’”.²⁰⁸ Quanto ao fragmento 76, ele parece sugerir uma eterna transformação circular dos elementos físicos:²⁰⁹ “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”.²¹⁰ Nesse fragmento, podemos 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.²¹¹ Enfim, esse movimento de transformação de um elemento em outro parece sugerir uma circularidade eterna.²¹²

Por outro lado, é possível também especular que Nietzsche tenha extraído essa interpretação a partir dos estoicos, ou até mesmo do doxógrafo Diógenes Laércio.²¹³ 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”.²¹⁴ Indo diretamente, mais uma vez, aos textos de Heráclito, podemos observar, entretanto, 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

²⁰⁶ Na mesma direção vai o fragmento 65 que aparenta fazer uma alusão a uma alternância da predominância do fogo sobre o cosmo: “(fogo:) carência e abundância” (HERÁCLITO. Fragmento-65. In: BORNHEIM, Gerd A.. *Os filósofos pré-socráticos*. op.cit.. p. 40).

²⁰⁷ HERÁCLITO. Fragmento-66. In: BORNHEIM, Gerd A.. *Os filósofos pré-socráticos*. op.cit.. p. 40.

²⁰⁸ HERÁCLITO. Fragmento-103. In: COSTA, Alexandre, *Heráclito*. op.cit. p.167.

²⁰⁹ Aqui, o fogo não aparece como o fogo primordial no qual todas as coisas se trocam, mas é apenas um dos elementos da natureza.

²¹⁰ HERÁCLITO. Fragmento-76. In: BORNHEIM, Gerd A. *Os filósofos pré-socráticos*. op.cit. p. 40.

²¹¹ Kostas Axelos trabalhou detalhadamente os ciclos de transformações sugeridos pelo fragmento em questão (C.f. AXELOS, Kostas. *Héraclite et la philosophie*. op.cit. p. 96, 97 e 98).

²¹² O fragmento 60 – “O caminho para baixo e o caminho para cima é um e o mesmo”. (HERÁCLITO. Fragmento-60. In: 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.

²¹³ 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).

²¹⁴ BORNHEIM, Gerd A. (org). *Os filósofos pré-socráticos*. op.cit. p. 44.

conforme a medida”.²¹⁵ Nessas palavras de Heráclito, podemos encontrar uma concepção de mundo que, de certa maneira, é identificável na interpretação de seus dois ilustres comentadores: aqui, 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, isto é, um movimento cíclico de construção e destruição, de “acender e apagar-se conforme medida”.

Em resumo, o “conceito” de “universo cíclico” que Nietzsche extrai do pensamento de Heráclito poderia ser resumido da seguinte forma: o mundo não teria um início temporal e também não teria um fim – e não haveria, dessa forma, a ideia de criação; o cosmo seria um todo único que passaria por períodos de conflagrações universais e repetidas reconstruções; o devir eterno seria circular: um círculo “representaria” o eterno movimento de construção e destruição cósmica.

1.4. O uso dos “conceitos” de Heráclito na cosmologia nietzschiana

Acreditamos 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. Para realizar tal tarefa, começemos por revisar todos os conceitos de Heráclito apropriados por Nietzsche: o cosmo é entendido como um eterno devir; há a negação de uma dualidade de mundos e consequente ausência de um mundo transcendente ao devir (o cosmo é um); há uma concepção agonística de cosmo, pois o universo seria um eterno combate de contrários e esse combate seria o “motor” do devir; existe uma ligação e interdependência desses contrários e consequentemente ausência do espaço vazio entre eles – nesse sentido os contrários não podem ser compreendidos como substâncias eternas, átomos, mônada, determinações eternas etc; os contrários promovem o devir e ao mesmo tempo estão expostos ao próprio devir; a noção de uma justiça transcendente ao devir é afastada, já que a justiça é imanente à luta dos contrários; ausência de um olhar moralizante em direção ao devir; ausência de uma teleologia para o devir, pois o cosmo se transforma sem propósito (isso remete à metáfora da criança de Heráclito); o universo é concebido como uma unidade total, formada por uma multiplicidade de contrários em luta; o

²¹⁵ HERÁCLITO. Fragmento-30. In. BORNHEIM, Gerd A.. (org). op.cit. p. 38.

universo seria limitado e, dessa forma, o número de contrários em luta também seria limitado; há uma concepção cíclica do universo, pois 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 apropriação que faz do pensamento de Heráclito – mesclando-o com a linguagem científica do século XIX –, Nietzsche elabora 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 devir 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? Devo mostrá-lo a vocês no meu espelho? **Este mundo: um monstro de força, sem começo nem fim; uma grandeza sólida e férrea de força, que não aumenta nem diminui**, que não se gasta, mas apenas se transforma, cuja **totalidade é uma grandeza invariável**, uma economia sem gastos nem perdas, mas também sem acréscimos ou ganhos; envolto pelo “nada”, que constitui o seu limite, sem nada que desvaneça, nada que se dissipe, **sem nada de infinitamente extenso**, mas como uma força determinada, colocada num espaço determinado e **não num espaço que compreenderia o “vazio”** em alguma parte; uma força **em todo lugar presente**, um mundo **uno e múltiplo** como um jogo de forças e de ondas de força, aqui acumulando-se e ali diminuindo; um mar de forças em tempestade e em **fluxo perpétuo, eternamente mudando, eternamente refluindo**, com **gigantescos anos de retorno**, um fluxo e um refluxo de suas configurações, 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** ao prazer da **harmonia**, afirmando a si próprio nesta **regularidade de ciclos e anos**, abençoando a si próprio na sacralidade daquilo que deve eternamente retornar, como um devir que não conhece saciedade, nem desgosto, nem cansaço –: este é meu mundo dionisíaco que **se cria e se destrói a si próprio eternamente**, este mundo do mistério 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 [...]²¹⁶

²¹⁶ NIETZSCHE, Friedrich. KSA 11.610-611, 38 [12], junho-julho 1885 (grifo nosso).

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”, contraposição dos contrários (“das mais simples às mais complexas, [...] mais frias às mais ardentes”); e a falta de finalismo no vir-á-ser (“Sem finalidade, sem querer”). Outras referências, por não serem tão explícitas, merecem mais atenção do leitor: o desenrolar do devir num tempo eterno (“fluxo perpétuo, eternamente mudando”); a ausência de uma criação e de um fim dos tempos para o mundo (“Este mundo um monstro de força, sem começo nem fim”);²¹⁷ a concepção do uno-múltiplo entendida como uma totalidade formada por uma multiplicidade em luta (“uma grandeza sólida e férrea de força, que não aumenta nem diminui”); 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 (“**envolto pelo 'nada', que constitui 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 que se combatem eternamente.²¹⁸ É, então, dessa cosmovisão pré-socrática que Nietzsche elabora sua cosmologia do eterno retorno, a saber, a doutrina de que tudo retorna eternamente. Explicitemos o raciocínio do filósofo: se considerarmos o universo como um jogo de forças limitadas em número e concebermos o tempo como eterno, tudo deveria retornar eternamente do mesmo modo. Teríamos a eterna recorrência do mesmo regida pela necessidade harmônica da luta de forças contrárias. Ou seja, forças eternamente recorrentes que trazem

²¹⁷ Sobre a concepção de um tempo eterno, existem vários outros textos que confirmam a ideia. Veremos nos próximos tópicos.

²¹⁸ 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*.

configurações do cosmo eternamente recorrentes. Em resumo: forças finitas, combinadas em um tempo eterno, exigiriam o eterno retorno.²¹⁹

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. De fato, o pré-socrático afirma, em fragmentos separados, uma *unidade cósmica limitadora* e também uma *eternidade temporal*,²²⁰ mas não fala explicitamente na relação entre a finitude das forças e a eternidade do tempo. Contudo, se examinarmos o relato de Diógenes Laércio acerca da doutrina de Heráclito, podemos observar que o comentador enunciava algo muito próximo às premissas cosmológicas de Nietzsche. E mais, ele relacionava essas premissas com um movimento cíclico do cosmo. 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. Além disso, ele também menciona um ciclo que alterna periodicamente momentos de geração e corrupção do cosmo pelo fogo. Acompanhemos o trecho – já citado em parte – em que Diógenes Laércio parece esboçar as premissas nietzschianas:

O vir-a-ser [devenir] 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 da necessidade.²²¹

Teria Nietzsche se inspirado na doxografia de Diógenes Laércio para chegar a suas premissas cosmológicas? Provavelmente, pois, como foi dito, ele possuía uma grande familiaridade com a obra desse autor. O que é certo, entretanto, é que Nietzsche se apropriou dos fragmentos heraclíticos – filtrados por esta e outras fontes – para construir sua própria doutrina do eterno retorno do mesmo. Nessa apropriação,

²¹⁹ 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. *Nietzsche Studien* 6. Berlin: Walter de Gruyter & Co., 1977, p. 261-291. Mais à frente, vamos examinar o argumento cosmológico de Nietzsche mais detalhadamente.

²²⁰ Ver: frag. 10, 32, 50 (sobre a unidade cósmica) e frag 30, 59 (sobre a eternidade temporal).

²²¹ DIÓGENES LAÉRTIOS. *Vidas e doutrinas de Filósofos ilustres*. Brasília: UNB, 2008. p. 253. (grifo nosso)

entretanto, não devemos esperar uma fidelidade ao pensamento de Heráclito. Pelo contrário, com sua doutrina ele talvez tenha se contraposto a uma das concepções mais centrais do pensamento heraclítico: “não se pode entrar duas vezes no mesmo rio”.²²² Nesse sentido, se o eterno retorno do mesmo ocorre de fato, estamos fadados a entrar infinitas vezes no mesmo rio:

“Eu ensino a vocês a liberação do rio eterno: o curso desse rio retorna sem cessar a sua fonte, e sem cessar você entra no mesmo rio como o mesmo”.²²³

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

Antes de iniciarmos nosso exame acerca da relação entre Nietzsche e os estoicos (no que diz respeito ao eterno retorno) é preciso ressaltar, porém, que nossa pretensão não é realizar um longo estudo sobre os estoicos, até porque isso seria inviável para a concretização de nosso objetivo principal. O que faremos é examinar alguns conceitos centrais dessa filosofia helenista e confrontá-los com o pensamento nietzschiano.²²⁴

Vimos que Nietzsche admite uma ligação entre seu “pensamento mais abissal” e a filosofia dos estoicos.²²⁵ Isso ficou claro na parte final do, já citado, trecho do *Ecce homo*: “Ao menos encontra-se traços dela (da doutrina do eterno retorno) no estoicismo,

²²² HERÁCLITO. Fragmento- 91. In. BORNHEIM, Gerd A. (org). op.cit. p. 41.

²²³ NIETZSCHE, Friedrich. *Fragmento póstumo* 5 [1] -160 de novembro de 1882-fevereiro de 1883.

²²⁴ Gostaríamos também de observar 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 pörtico, 2) Médio pörtico, 3) O pörtico romano. Ver, por exemplo: SEDLEY, David. A Escola, de Zenon a Ário Dídimos. In. INWOOD, Brad (org). *Os Estóicos*. São Paulo: Odisseus, 2006. p.7 (a comentadora Rachel Gazola, apesar de adotar essa sistematização, levanta problemas sobre esta. Ver: GAZOLA, Rachel. *O ofício do filósofo estóico*, o duplo registro do discurso da Stoa. São Paulo: Loyola, 1999. p. 16, 17 e 18). Tendo em mente essa divisão histórica, é necessário dizer que o nosso trabalho estará mais centrado no antigo pörtico, fase do movimento que mais teria influenciado Nietzsche. Inclusive, vale lembrar que, entre 1867 e 1870, o pensador alemão realizou três trabalhos filológicos sobre o livro *Vidas e doutrinas de filósofos ilustres* de Diógenes Laércio – esta obra de Laércio é uma das principais fontes para o estudo do primeiro estoicismo. Um destes trabalhos de Nietzsche, o *de Lartii Diogenis fontibus*, chegou a ser premiado, em 1867, pela Universidade de Leipzig. Sobre essa obra e acerca da ligação entre Nietzsche e Diógenes Laércio ver: BARNES, Jonathan. Nietzsche and Diogenes Laertius. In: *Nietzsche studien*. Berlin/New York: Walter de Gruyter, 1986. (vol. 15, p. 16 – 40).

²²⁵ Nabais trabalhou essa relação em *Metafísica do trágico*: 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 Pörtico.” (NABAIS, Nuno. *Metafísica do Trágico*. Lisboa: Relógio d’Água. 1997. p.155).

que herdou de Heráclito quase todas suas ideias fundamentais”.²²⁶ 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.²²⁷ Partindo dessa ambivalência dos escritos nietzschianos, buscamos encontrar algumas aproximações e distanciamentos entre as filosofias do pensador alemão e da escola helenista em questão.

As pistas deixadas pelo próprio filósofo parecem apontar para uma aproximação no âmbito cosmológico e um afastamento no campo ético-existencial.²²⁸ Nesse sentido, efetuamos um exame de alguns aspectos da filosofia estoica da natureza – destacando a concepção de eterno retorno. A partir disso, relacionamos esses aspectos com alguns pontos da cosmovisão de Nietzsche – já adiantando parte da doutrina nietzschiana propriamente dita. Concomitantemente às exposições cosmológicas, abordamos também algumas questões do âmbito ético da filosofia estoica. Isso porque a ética da *Stoa* é inseparável de sua cosmologia e, por consequência, indissociável da concepção do eterno retorno.²²⁹ Debruçarmos-nos sobre essa conexão entre ética e cosmologia será uma tarefa de fundamental importância para entendermos a relação entre a doutrina nietzschiana do eterno retorno e o projeto de transvaloração dos valores.

2.1. Traços gerais da cosmologia pórtica

Partindo de uma reelaboração 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), *autogeradora e governada por uma razão* (também chamada por eles de *pneûma*) que estaria presente em todos os lugares do cosmo. Trata-se de uma espécie de cosmologia monista e panteísta, na qual a natureza é concebida como um *continuum* dinâmico, racional e

²²⁶ NIETZSCHE, Friedrich. *Ecce Homo*. O Nascimento da tragédia §3. op.cit. p. 64. (parênteses nossos)

²²⁷ Exemplos dessas citações são os aforismo: 306 e 326, da *gaia ciência*, e a seção 9 de *Para Além do bem e do mal*. Se Nietzsche se refere depreciativamente aos estoicos, por outro lado, ao fazer menção aos epicuristas, o pensador alemão, geralmente, é mais elogioso. “Sim, orgulho-me de sentir o caráter de Epicuro diferentemente de qualquer outro, talvez, e de fruir a felicidade vespéral da Antiguidade em tudo o que dele ouço e leio” (NIETZSCHE, Friedrich. *A gaia ciência* § 45. op. cit. p. 87).

²²⁸ Aqui, estamos de acordo com Haar (C.f. HAAR, Michel. *Nietzsche et la métaphysique*. op.cit. p. 168 e 169).

²²⁹ Sobre essa inseparabilidade entre a cosmologia e a ética, ver o posicionamento de Michael J. White: “a física – parte da filosofia que diz respeito à natureza e revela o significado de viver ‘em conformidade com a natureza’ – obviamente tem um significado ético” (WHITE. Michael J. *Filosofia natural estoica* (Física e cosmologia). In. INWOOD. Brad (org). *Os Estoicos*. São Paulo: Odysseus, 2006. p. 130).

fatalista.²³⁰ Nessa cosmologia, as concepções de ‘deus’, ‘razão’, ‘natureza’, ‘mundo’ e ‘destino’ são apresentadas, muitas vezes, como coincidentes.²³¹ Pelo menos é assim que parecer entender o historiador da Filosofia, Diógenes Laércio:

Deus é uma substância única, que se chama mente, ou destino, ou Zeus²³². [...] Zenôn diz que a substância de deus é o cosmo inteiro e o céu [...] ²³³ [...] o cosmos é um ser vivo, racional, animado e inteligente [...] ²³⁴. [...] 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 princípios seminais, produz e conserva tudo que germina por si em períodos definidos.²³⁵

Apesar desse direcionamento monista, alguns comentadores ressaltam, entretanto, um duplo caráter no cosmo estoico. Eles defendem que a compreensão cosmológica do Pórtico é norteadas por dois princípios cardeais: 1) um princípio ativo (*tò poioûn*), a razão divina e 2) um princípio passivo (*tò páskhon*), a matéria. De qualquer maneira, mesmo para esses estudiosos, os dois princípios seriam inseparáveis. Ou seja, a razão divina seria imanente à matéria, não podendo, de maneira alguma, ser compreendida como algo transcendente a esta.²³⁶

A partir desta exposição geral da cosmovisão estoica, passemos então a tratar de alguns pontos específicos que podem ser relacionados com a cosmologia nietzschiana. São eles: “as noções de espaço e tempo”; “o anticorpuscularismo, a ideia da fusão total, a ausência do vazio e a total coesão do cosmo”; “as noções de hilozoísmo e vitalismo do

²³⁰ É necessário dizer que os estoicos “eram panteístas no sentido de que para eles o mundo inteiro é permeado pelo *pneûma* divino. Mas esse tipo de panteísmo não deve ser confundido com o pan-psiquismo: o *pneûma* divino não está presente em todos os lugares da mesma forma e não confere consciência e razão a todas as coisas”. (FREDE. Dorothea. Determinismo estóico. In. INWOOD. Brad (org). *Os Estóicos*. São Paulo: Odyseus, 2006. p. 206).

²³¹ Para um melhor detalhamento dessas acepções, ver: GAZOLA, Rachel. Cosmologia do Estoicismo Antigo: existência, “sub-existência e destino. In. GAZOLA. Rachel (org). *Cosmologias*, cinco ensaios sobre filosofia da natureza. São Paulo: Paulus, 2008.

²³² DIÓGENES LAÉRTIOS. *Vidas e doutrinas de filósofos ilustres*. Brasília: UNB, 1977. VII (135) p. 212.

²³³ Ibidem. VII (148). p. 214.

²³⁴ Ibidem. VII (142). p. 213.

²³⁵ Ibidem. VII (148). p. 214.

²³⁶ Sobre essa questão dos dois princípios cosmológicos vejamos o que diz Rachel Gazola: “sendo princípios, têm o mesmo estatuto e se afirmam de uma só vez. Separar *phýsis* estoica em partes distintas não parece ser a intenção da Stoa [...] Os nomes indicam modos de exprimir o todo (*tò pan*) que é uno e eterno”. GAZOLA, Rachel. Cosmologia do Estoicismo Antigo. op. cit. p. 85. Ver também: (WHITE. Michael J. *Filosofia natural estóica* (Física e cosmologia). op.cit. p. 141) e (FREDE. Dorothea. *Determinismo estóico*. op.cit. p. 203).

cosmo”; “a noção de causalidade, de necessidade e de destino na cosmologia pórtica”; “a conflagração universal, o grande ano do devir e o eterno retorno”.

2.2. As noções estoicas de espaço e tempo.

O cosmo dos estoicos é concebido como uma unidade limitada e esférica. Por ser entendido como essa unidade limitada, ele é pensado como sendo finito no que diz respeito a sua extensão. Em outras palavras, as “fronteiras” esféricas – cercadas pelo vazio infinito²³⁷ – confeririam ao cosmo um limite espacial. É também por conceberem o mundo como uma unidade que os estoicos excluem a ideia de uma multiplicidade de mundos. Para eles, só existiria um único cosmo em eterna transformação. Vejamos como Diógenes Laércio resume essas características da cosmovisão pórtica: “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”.²³⁸

Nietzsche, ao pensar o mundo como um eterno retorno do mesmo, também concebe uma limitação espacial para o cosmo.²³⁹ O universo nietzschiano seria um jogo de forças “cercado de ‘nada’ como de seu limite”,²⁴⁰ não sendo, portanto, “nada de infinitamente extenso”.²⁴¹ Além dessa congruência em relação à concepção de espaço, Nietzsche e os estoicos também se aproximam no que diz respeito à interpretação de tempo, pois o tempo para os estoicos pode, em certa medida, ser entendido como sendo eterno. Isso porque o tempo para boa parte dos filósofos do pórtico está inextricavelmente atrelado ao eterno movimento do cosmo: “o tempo é a dimensão do movimento do mundo; e ele é infinito”.²⁴² Vejamos o que Simplicio relata a respeito dessa concepção estoica:²⁴³ “O tempo infinito, para existir, precisa da vida do mundo, que o determina e o acende segundo seu ritmo periódico”.²⁴⁴

²³⁷ “O vazio é dito ser infinito, De fato, o que está fora do mundo é assim” STOBÉE. A I, 161, 8-26 (extrait partiel de SVF II, 503). In. LONG, A; SEDLEY, D. N. *Les Philosophes hellénistiques II*. (Les Stoïciens) Paris: GF Flammarion, 2001. p. 295.

²³⁸ DIÓGENES LAËRTIOS. *Vidas e doutrinas de filósofos ilustres*. VII (140). op. cit. p. 213.

²³⁹ Danto chama atenção para o fato de 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.

²⁴⁰ NIETZSCHE, Friedrich. *Obras incompletas*. op. cit. p. 397.

²⁴¹ Ibidem. p. 397.

²⁴² STOBÉE. D I, 105, 8-16 (SVF III, Apollodore 8). LONG, A; SEDLEY, D. N. *Les Philosophes hellénistiques II*. op.cit. p. 318.

²⁴³ Por outro lado, é necessário dizer que 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,

É necessário lembrar que existe, entretanto, uma certa ambivalência na concepção de tempo dos estoicos. Enquanto alguns desses pensadores vão compreender que o tempo está atrelado ao movimento em geral, outros vão defender que o tempo depende do movimento, apenas, do cosmo em seu momento não conflagrado.²⁴⁵ A esse respeito, Simplicio já assinalava que essa era uma questão de disputa entre os próprios estoicos: “Entre os estoicos, Zenão disse que o tempo é a dimensão de todo movimento sem outra qualificação, mas Crisipo disse que é a dimensão do movimento do mundo”.²⁴⁶ Se assumirmos o ponto de vista de Crisipo, teríamos de afirmar que o tempo seria finito e, de certa forma, também eterno. Isso porque, quando ocorressem as *conflagrações universais* – quer dizer, a incineração total do universo (noção que detalharemos mais à frente) –, o tempo cessaria. No entanto, o tempo sempre recomençaria a cada nova série de reconstrução do cosmo. Isto é, em cada uma dessas reconstruções, começaria um novo *grande ano do devir* através do qual o tempo seria contado. Nesse contexto, o tempo seria infinito no que diz respeito à repetição eterna das séries de grandes anos do devir, pois o tempo sempre retornaria. Contudo, o tempo seria finito em referência a cada intervalo promovido pelas conflagrações. Enfim, a contagem do tempo, que dependeria do movimento cósmico, recomeça eternamente, mas também seria interrompida eternamente.

Por outro lado, se tomarmos partido de Zenão, podemos concluir que uma eternidade temporal englobaria a marcação finita do tempo de cada ciclo cósmico. O que significaria que a cronologia de cada ciclo estaria contida na eternidade cronológica do todo. Seguindo esse raciocínio, podemos dizer que o tempo finito de cada ciclo cósmico estaria contido na eternidade das repetições do número infinito das *conflagrações e anos do devir*. Isso porque o movimento de incineração e reconstrução do cosmo seria eterno e, por consequência, sempre haveria um “renascimento” do tempo cronológico. No nosso entender, se levarmos em conta qualquer das duas posições, estamos, mais uma vez, próximos da cosmologia nietzschiana, pois ou o

descrita por Diógenes Laércio: “O tempo passado e futuro são infinitos, e o presente é finito” (DIÓGENES LAÉRTIOS. op. cit. VII (141) p. 213). Essa noção pórica nos remete à uma relação com 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.

²⁴⁴ SIMPLÍCIO. Apud. ILDEFONSE, Frédérique. *Os Estoicos I*. Trad: Mauro Pinheiro. São Paulo: Estação Liberdade, 2007. p.58.

²⁴⁵ Sobre essa ambivalência, indicamos: ILDEFONSE, Frédérique. *Os Estoicos I*. op.cit. p. 54 à 65.

²⁴⁶ SIMPLICIUS. A *Sur les Catégories d'Aristote* 350, 15-16 (extraire partiel de SVF II, 510) In. LONG, A.; SEDLEY, D. N. *Les Philosophes hellénistiques II*. op.cit. p. 315.

tempo retornaria infinitas vezes, ou duraria infinitamente. Em resumo, “espaço finito e tempo eterno”, essa concepção cósmica seria comum aos estoicos e a Nietzsche.

2.3. O anticorpuscularismo, a ideia da fusão total, a ausência do vazio e a total coesão do cosmo

De acordo com os estoicos, o cosmo, em seu todo e em suas partes, seria uma unidade *corpórea*, *divina* e em eterna *transformação*. Logo, todas as “coisas” que compõem o cosmo também seriam corpos divinos e metamorfoseáveis, pois seriam componentes necessários do todo corpóreo que é o próprio cosmo.²⁴⁷ É preciso, porém, fazer um esclarecimento sobre a compreensão estoica acerca do corpóreo. O corpo, para os filósofos do pórtico, é uma união insolúvel entre dois elementos corpóreos: a razão divina, o princípio ativo-plasmador (*tò poioûn*), e a matéria, o princípio passivo-plasmado (*tò páskhon*): de “acordo com os estóicos, os princípios são dois: o ativo e o passivo. O princípio passivo é a essência sem qualidade – a matéria –; o princípio ativo é a razão da matéria, ou seja, Deus”.²⁴⁸ Esses dois princípios, que estariam presentes em tudo, se combinariam dando existência a todas as “coisas” particulares do universo. Enquanto que o princípio ativo daria forma aos objetos, o princípio passivo viria a constituí-los. O princípio ativo nunca poderia “vir” em separado da matéria, pois só existiria como estruturação imanente desta. No mesmo sentido, não haveria matéria sem estar permeada pela forma racional, pois a razão divina estaria no todo corpóreo. A “destruição” de um corpo nunca poderia ser entendida como a passagem de uma matéria plasmada pela razão divina, para uma matéria disforme. Isso porque, para os filósofos do pórtico, há sempre uma passagem de uma matéria plasmada (por certa “distribuição” divina) para uma nova “plasmação” em uma nova redistribuição da matéria. Enfim, essa concepção exclui tanto qualquer filosofia que conceba uma “realidade” puramente ideal – os dois princípios cósmicos são corpos físicos – como nega também a possibilidade de existência de uma matéria informe.²⁴⁹

²⁴⁷ Sobre a noção de corpo nos estoicos, indicamos: WHITE. Michael J. *Filosofia natural estóica* (Física e cosmologia). op.cit. p. 147 e 148.

²⁴⁸ DIÓGENES LAÉRTIOS. op. cit. VII (134) p. 212.

²⁴⁹ Há, aqui, também um afastamento das noções aristotélicas de causas formal, eficiente, final e material. Para os estoicos, a razão divina, que permeia toda a matéria, é, ao mesmo tempo, causa formal, eficiente e final de todas as coisas. Lembremos que o ‘primeiro motor imóvel’ de Aristóteles é causa final do devir, não podendo ser confundido com a causa eficiente. Sobre essa relação Aristóteles e Estoicos, indicamos: FREDE. Dorothea. *Determinismo estóico*. op.cit. p.199 à 204. Podemos dizer ainda que essa concepção corpórea dos estoicos está bem distante da concepção da filosofia natural dos séculos XVII e XVIII que

Outra característica do “corporismo” estoico – esta mais importante para nossa relação entre o estoicismo e Nietzsche – é o caráter incindível da matéria. Cada corpo seria inseparável do todo cósmico, pois é parte essencial do “uno” *coeso* e divino. Existiria uma única matéria que seria permeada por qualidades imanentes, racionais e plasmadoras de todas as coisas. Essas coisas, por sua vez, formariam um “organismo” único, fazendo com que cada corpo estivesse indissoluvelmente ligado a todos os outros corpos do universo. Não haveria, portanto, uma verdadeira separação matério-espacial entre esses corpos:²⁵⁰ os estoicos “pensam que não existe nada tal como (um espaço vazio) dentro do mundo, e que a totalidade da substância está unificada com ela mesma”.²⁵¹ Ao contrário dos epicuristas, que admitem os átomos separados pelo vazio, os estoicos rejeitam totalmente o *vazio* no interior do cosmo.²⁵² O vazio seria compreendido – na maioria das vezes²⁵³ – como circundante ao cosmo, como testemunha Simplicio: os estoicos queriam “que existisse um vazio no exterior do cosmo”.²⁵⁴ Enfim, a cosmologia estoica é *anticorpuscularista*. Ou seja, ela se opõe à noção de corpúsculos indivisíveis separados pelo vazio – isto é, ela se opõe à teoria dos átomos. No entender deles, há uma relação totalmente contínua entre todos os elementos corpóreos, de modo que não haveria partículas últimas da matéria e nem espaço vazio entre as partes corpóreas do todo. Enfim, o todo seria uma espécie de massa compacta circundada pelo vazio exterior, como atesta Diógenes Laércio:

No cosmo não existe vazio, sendo ele uma unidade compacta.²⁵⁵[...] No conceito de totalidade estão compreendidos

“conota o mundo corpóreo da matéria inerte”. WHITE. Michael J. *Filosofia natural estóica* (Física e cosmologia). op.cit. p. 144.

²⁵⁰ Aqui é necessário fazer uma ressalva quanto à ideia de separação entre objetos, pois há um debate entre os especialistas no que diz respeito à noção de ‘limite’. Para alguns comentadores o limite entre os objetos subsistiria como uma espécie de categoria do pensamento humano. Ou seja, não diria respeito às coisas existentes. Ver, por exemplo, WHITE. Michael J. *Filosofia natural estóica* (Física e cosmologia). op.cit. p. 166. Por outro lado, outros especialistas defendem que o limite de cada entidade individual se dá em função do equilíbrio interno do *pnêuma*. Ver, por exemplo: FREDE. Dorothea. *Determinismo estóico*. op.cit. p. 206. Neste texto, a autora promove, inclusive, um diálogo com Michael J. White no que diz respeito a esse tema.

²⁵¹ GALIEN, D. *De la différence des pouls* 8, 674, 13-14 (extrait partiel de SVF II, 424). In. LONG, A; SEDLEY, D. N. *Les Philosophes hellénistiques II*. op.cit. p. 296.

²⁵² É importante ressaltar que os estoicos fazem uma diferença entre o *tó pân* do *tó holon*. *Tó pan* é a totalidade “total” que compreende o *tó holon* (o cosmo propriamente dito) e o vazio, que limita o cosmo. Sobre esse assunto, ver: ILDEFONSE, Frédérique. *Os Estoicos I*. op.cit. p. 33.

²⁵³ É bem verdade que, por vezes, alguns testemunhos parecem afirmar que os estoicos negavam o vazio no exterior do cosmo (C.f. CLÉOMÈDE 10, 24-12, 5, SVF II, 540. In. LONG, A; SEDLEY, D. N. *Les Philosophes hellénistiques II*. op.cit. p. 298).

²⁵⁴ SIMPLICIUS. F. *Sur le traité Du ciel d'Aristote* 284, 28-285, 2 (SVF, 535). In. LONG, A; SEDLEY, D. N. *Les Philosophes hellénistiques II*. op.cit. p. 297.

²⁵⁵ DIÓGENES LAÉRTIOS. *Vida e doutrinas de filósofos ilustres*. op. cit. VII (140) p. 213.

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 infinito²⁵⁶.

Essa compreensão pórica do cosmo como um contínuo corpóreo e dinâmico – em que cada “coisa” está indissolivelmente ligada às outras – levaria à conclusão de que cada “coisa” é uma parte essencial do todo cósmico. E, nesse sentido, cada transformação “individual” resultaria na mudança de todo o “universo”. Aqui, estamos diante da noção estoica da ‘fusão total’ (*Krâsis di’ hólon*), em que tudo está ligado a tudo.²⁵⁷ Conforme essa noção, por não haver uma real separação entre os corpos, o movimento de transformação de uma unidade particular representa o movimento da unidade do todo coeso. Quando o movimento cósmico transforma um corpo particular, esse movimento produz uma redistribuição da “matéria” que compõe a totalidade cósmica.

Pelo que já foi dito, podemos notar uma íntima relação entre esse modo de pensar e a cosmologia nietzschiana. A partir de uma influência heraclítica, Nietzsche vai afirmar que o mundo é um “jogo de forças e ondas de forças ao mesmo tempo um e múltiplo”.²⁵⁸ Um mundo que se constitui como um espaço determinado, mas “não em [...] espaço que em alguma parte estivesse **vazio**, mas como **força por toda parte**”.²⁵⁹ Uma unidade múltipla de forças conflituosas “**cercada de nada**”.²⁶⁰ Apesar de Nietzsche usar o termo “força”, não fazendo menção a corpo ou corporeidade, ele – tal como os filósofos helenistas em questão – concebe a totalidade cósmica como um contínuo dinâmico em que as partes estariam intimamente ligadas. Enfim, tanto para Nietzsche, como para os estoicos, o cosmo é uma unidade coesa em que não há – em seu interior – nem vazio, nem partículas indivisíveis e eternas.

2.4. As noções de hilozoísmo e vitalismo do cosmo estoico.

²⁵⁶ Ibidem. VII (143) p. 214.

²⁵⁷ Ver: “A alegação de Crisipo, relativa a doutrina da fusão total (*Krâsis di’ hólon*), de que um pouco de vinho lançado ao mar penetrará o mar inteiro” (WHITE. Michael J. *Filosofia natural estoica*. Física e cosmologia. op.cit. p. 143).

²⁵⁸ NIETZSCHE, Friedrich. *Obras incompletas*. op. cit. p. 397.

²⁵⁹ Ibidem. p. 397 (grifo nosso).

²⁶⁰ Ibidem. p. 397 (grifo nosso).

Os estoicos consideram a unidade cósmica corpórea como um fluxo vivo. A totalidade cósmica seria uma espécie de grande organismo – “o cosmo é um ser vivo”²⁶¹ – composto por uma matéria viva permeada por uma inteligência plasmadora e divina. Essa inteligência seria imanente a toda matéria do universo, aquela não podendo ser entendida como estando separada desta²⁶² – novamente, vemos aqui a identificação panteísta entre *physis*, Deus e cosmo. Nessa cosmovisão, a inteligência divina e imanente ao cosmo se autotransformaria através da própria *physis*: a “natureza é a capacidade movida por si mesma que, de conformidade com seus princípios seminais, produz e conserva tudo que germina”.²⁶³ Do ponto de vista de Nietzsche, o cosmo é pensado como *vontade de potência*, uma espécie de constituição volitiva e impulsiva que permearia o modo de ser de todo universo. A vontade de potência – um querer impulsivo ligado ao domínio, à expansão e à apropriação – seria, assim, o modo de efetivar-se de cada força cósmica que compõe o universo conflituoso. Ora, nesse sentido, teríamos um cosmo pensado a partir de uma noção muito próxima a categorias vitalistas como pulsão, impulso, querer etc.

A partir desse ponto, entretanto, as aproximações entre a *Stoa* e Nietzsche devem ser feitas com muita atenção. Primeiramente, porque o filósofo alemão explicita, em *A Gaia Ciência*, uma posição contrária às cosmologias que compreendem o mundo 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?”.²⁶⁴ No mesmo sentido, ele escreve num fragmento póstumo de 1881: “se o todo pudesse tornar-se um organismo, já se teria tornado. Temos precisamente de pensá-lo, como inteiro, tão afastado quanto possível do orgânico”.²⁶⁵ Apesar do indicativo dessas passagens, poderíamos, entretanto, concluir apressadamente que o hilozoísmo estoico se aproximaria da noção nietzschiana de *vontade de potência*. Devemos, contudo, guardar as devidas diferenças entre as concepções. Quando Nietzsche afirma que “esse mundo é a vontade de potência [...] e nada além disso!”²⁶⁶ não está necessariamente dizendo que o cosmo é somente vida. É preciso lembrar que o

²⁶¹ DIÔGENES LAËRTIOS. op. cit. VII (143). p. 213.

²⁶² Ver, por exemplo, a interpretação de Dorothea Frede: “O elemento divino está imerso na própria natureza”. FREDE, Dorothea. *Determinismo estóico*. op.cit. p. 223.

²⁶³ DIÔGENES LAËRTIOS. op. cit. VII (148) p. 215.

²⁶⁴ NIETZSCHE, Friedrich. *A gaia ciência* § 109. op. cit. p.135.

²⁶⁵ NIETZSCHE, Friedrich. *Obras incompletas*. op. cit. p. 388.

²⁶⁶ Ibidem. p. 397.

pensador alemão nem sempre identifica vida e vontade de potência.²⁶⁷ Algumas vezes, principalmente quando trata da teoria das forças, vida aparece como caso particular da vontade de potência.²⁶⁸

Outro afastamento entre as duas cosmovisões diz respeito à divinização estoica do mundo. Ora, Nietzsche pretende excluir do devir qualquer tipo de ordenamento divino – seja transcendente ou imanente. De qualquer forma, apesar das divergências apresentadas neste capítulo, não duvidamos de que um estudo mais longo levar-nos-ia a encontrar muitas outras convergências entre a filosofia hilezoísta dos filósofos do pórtico e a concepção cosmológica da *vontade de potência* de Nietzsche.

2.5. Causalidade, necessidade, providência e 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, num certo sentido, perfeito e racional, pois foi constituído pela perfeição divina. Aqui, vem à tona a concepção estoica de providência (*prónoia*), que não pode de maneira alguma ser confundida com a providência de um deus pessoal. Isso porque, conforme os filósofos da Estoa:

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.**²⁶⁹

E, nesse sentido, a ‘providencia’ estoica *não* vai muito além da ideia de um perfeito ordenamento imanente ao universo. Ela é a perfeição inscrita no mundo, não podendo ser entendida como uma intervenção transcendente. Portanto, seria um erro compreender a potência divina como um ente que transcende o mundo. O deus dos estoicos está longe de ser uma divindade localizada acima ou fora do mundo. Enfim,

²⁶⁷ Nesse ponto, discordamos do comentador Nuno Nabais, para quem a concepção nietzschiana acerca da natureza se identifica com ‘vida’: “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.

²⁶⁸ Mais adiante, detalharemos as noções de ‘vontade de potência’ e ‘teoria das forças’.

²⁶⁹ DIÓGENES LAÉRTIOS. *Vidas e obras de filósofos ilustres*. op. cit. VII (147) p. 214. (grifo nosso).

nesse conteúdo, Deus não é um ser que supervisiona sua criação e interfere no andamento do todo para que ele siga seu plano pré-estabelecido.²⁷⁰

Ao delimitarmos a concepção estoica de providência, chegamos à outra noção importante da cosmologia pórtica, a saber, o destino (*heimarméne*).²⁷¹ Para os estoicos, o devir, regido pela providência divina, obedece a um encadeamento necessário de causas que fazem surgir e desaparecer todas as “coisas”. Haveria uma rede de causas interativas – e não uma linearidade pensada a partir da noção causa e efeito²⁷² – em que todos as partes do cosmo, por estarem interligadas, interagiriam de forma causal entre si.²⁷³ Todos os eventos passados, presentes e futuros estariam indissolivelmente ligados e seguiriam um ordenamento racional, perfeito e divino. Cada acontecimento, por mais ignóbil que fosse, obedeceria a essa ordem que comanda o desenrolar do todo. Vejamos o que Alexandre de Afrodísia relata a respeito dessa posição dos estoicos:

Eles [os estoicos] dizem que, já que esse mundo é uma unidade que engloba nele mesmo todas as coisas que existem, já que ele é governado por uma natureza viva, racional e inteligente, o governo das coisas existente que ele contém é eterno e procede segundo um encadeamento ordenado [...] De tudo o que se passa, alguma coisa de outra se segue, que está ligada a ela por uma dependência causal necessária [...] De fato, nada no mundo existe ou se produz sem causa, porque nada do que ele contém está separado nem independente de tudo o que foi produzido outrora [...] Eles dizem que o próprio destino, a natureza, e a razão segundo os quais tudo é governado é Deus.²⁷⁴

Nesse sentido, nada seria fortuito e tudo seguiria a necessidade cósmica. Não haveria acaso,²⁷⁵ pois o destino do cosmo seria guiado por uma concatenação de causas racionais: “Os estoicos (descrevem o destino como) um encadeamento de (isto é uma

²⁷⁰ Aqui estamos seguindo de perto os passos de Dorothea Frede: o “poder divino ativo não é um ser onisciente transcendente: não é uma deidade que paira acima ou fora da natureza, supervisionando a criação de acordo com um plano estabelecido” (FREDE. Dorothea. *Determinismo estóico*. op.cit. p. 223).

²⁷¹ Para um estudo mais pontual sobre a noção estoica de *heimarméne*, (inclusive para verificar os problemas da identificação do termo com o ‘fatalismo’) indicamos: GAZOLA, Rachel. *Cosmologia do Estoicismo Antigo*. op. cit. p.108.

²⁷² Sobre a noção de causalidade estóica e sua relação com o destino ver: FREDE. Dorothea. *Determinismo estóico*. op.cit. p. 210.

²⁷³ Clemente de Alexandria chama esse tipo de causalidade de “consecução recíproca”. Em um fragmento, ele dá o seguinte exemplo: “a faca é para carne a causa para o fato de ser cortada, e a carne é para a faca a causa do fato de cortar” (CLÉMENT D’ALEXANDRIE. D, *Mélanges* VIII, 9, 30, 1-3 (SVF II, 349). In. LONG, A; SEDLEY, D. N. *Les Philosophes hellénistiques* II. op.cit. p. 379 e 380).

²⁷⁴ ALEXANDRE D’APHRODISE, *Du destin* 191, 30-192, 28 (SVF II, 945). In. In. LONG, A. A./SEDLEY, D. N. *Les Philosophes hellénistiques* II. op.cit. p. 386.

²⁷⁵ As noções de *acaso* e *sorte* seriam fruto do desconhecimento dos homens que, ignorando a perfeita ordenação do universo, concluem que há acidentes fortuitos na ordem cosmológica. Aqui é possível, inclusive, promover uma relação entre os estoicos e a *Teoria do Caos*, como sugere WHITE. Michael J. *Filosofia natural estóica* (Física e cosmologia). op.cit. p. 156.

ordem e uma ligação invioláveis) de causas”.²⁷⁶ E é isso que também afirma o estoico Crísipos, segundo Diógenes Laércio:

o destino é um encadeamento de causas daquilo que existe, ou a razão que dirige e governa o cosmo. [...] Todas as coisas acontecem de acordo com o destino, diz Crísipos.²⁷⁷

Ao conceber o cosmo como um encadeamento totalmente fatalista, os filósofos do pórtico se veem diante de um problema: como encontrar, nessa concepção cosmológica, um lugar para a liberdade humana? E, conseqüentemente, como relacionar essa cosmologia com uma proposta ética?²⁷⁸ Esse problema, no nosso entender, não é de todo solucionado pela escola helenista. Contudo, há um indicativo de resolução quando eles identificam a “verdadeira liberdade” com a capacidade humana de compreender a ordem universal do cosmo e aceitar “livremente” o destino cósmico. Isso porque, ao que tudo indica, os estoicos defendiam que ordenamento racional e fatalista do cosmo poderia ser contemplado pelo homem que seguisse “somente a (natureza) universal e não a individual”.²⁷⁹

Provavelmente influenciados pela noção heraclítica da comunidade entre o *logos* humano e o *logos* divino – ver o frag. 112²⁸⁰ –, os estoicos considerariam que a liberdade e a sabedoria ética – indissolúvelmente intrincadas – significariam compreender e “viver de acordo com a natureza”²⁸¹ universal que a tudo governa. Conforme esse raciocínio, a liberdade só poderia se dar através de uma sintonia do pensar humano com o *logos* universal. Essa sintonia, por sua vez, só seria possibilitada pelo conhecimento das causas e leis que regem o cosmo. Assim, entender as causas necessárias e deixar-se conduzir por elas – em vez de ser arrastado pelo destino – seria condição do “dever ser” estoico. Viver segundo a própria natureza – preceito ético da *Stoa* – é utilizar a natureza racional humana para comungar com a razão cósmica divina e, a partir disso, obedecer ao destino universal. Portanto, a ética estoica está atrelada, indissolúvelmente, à cosmologia e, nesse sentido, podemos dizer, inclusive, que o conhecimento acerca do

²⁷⁶ AÉTIUS. J I, 28, 4 (SVF II, 917). In. LONG, A; SEDLEY, D. N. *Les Philosophes hellénistiques* II. op.cit. p. 384.

²⁷⁷ DIÓGENES LAËRTIOS. *Vidas e obras de filósofos ilustres*. op. cit.. VII (149). p. 215.

²⁷⁸ Esse problema é uma questão clássica na pesquisa acerca dos estoicos. Para um aprofundamento, indicamos: FREDE. Dorothea. *Determinismo estóico*. op.cit.

²⁷⁹ DIÓGENES LAËRTIOS. *Vidas e obras de filósofos ilustres*. op. cit.. VII (89). p. 202.

²⁸⁰ “O bem pensar é a mais alta virtude; e a sabedoria consiste em dizer a verdade e em agir conforme a natureza, ouvindo a sua voz”. HERÁCLITO. frag. 112. In. BORNHEIM, Gerd A. (org). *Os filósofos pré-socráticos*. op.cit. p. 42. Ver também os fragmentos: 34, 72, 101, 113 e 116.

²⁸¹ DIÓGENES LAËRTIOS. *Vidas e obras de filósofos ilustres*. op. cit.. VII (87). p. 201.

mundo natural não é almejado como um fim em si mesmo, mas como algo que nos possibilitaria viver em conformidade com natureza.²⁸² Cícero já assinalava essa conexão entre ética e cosmologia no pensamento estóico:

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.²⁸³

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 filósofos do pórtico, não são consideradas como algo de fundo irracional, pois seriam produzidas pela incompletude do *logos* humano. Em outras palavras, 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 polos opostos da mesma maneira de conceber o cosmo.²⁸⁴ Tanto os estoicos quanto Nietzsche (na maioria dos escritos cosmológicos) enxergam o devir 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 teleológico produzido por uma divindade – mesmo que essa divindade seja imanente. Segue o trecho de *A gaia ciência*:

²⁸² C.f. WHITE. Michael J. *Filosofia natural estóica* (Física e cosmologia). op.cit. p. 143.

²⁸³ CÍCERO. *Do sumo bem e do sumo mal*. Trad. Carlos Nogueira, São Paulo: Martins Fontes, 2005. III, XXI-XXII.

²⁸⁴ Vejamos, por exemplo, o que diz, Frédérique Ildefonse: mesmo “que [Nietzsche] substitua a *apátheia* do sábio estóico pelo tipo inverso do filósofo trespassado, entregue às flutuações ascendentes ou descendentes das impulsões, sua ética permanece estóica”. (ILDEFONSE, Frédérique. *Os Estoicos I*. op.cit. p. 183.

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 comande²⁸⁵.

Se por um lado Nietzsche considera a necessidade como algo imanente ao cosmo, por outro lado ele exclui dela qualquer caráter finalístico.²⁸⁶ Toda configuração cósmica seria resultado do embate imanente das forças contrárias, pois não existiria nenhuma lei teleológica regendo o devir. Portanto, não há em Nietzsche nada próximo à ideia da providência estoica. Além disso, para ele também não há a possibilidade de comunhão entre a razão humana e a necessidade da natureza. Isso porque o devir não obedeceria às leis das categorias humanas. Enfim, o preceito de “viver de acordo com a natureza” seria uma fábula derivada de 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.²⁸⁷

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. Para os filósofos do pórtico, 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 racionais do devir. Nietzsche, por outro lado, afirma que o homem é um “pedaço do destino”²⁸⁸ e pode influir na configuração cósmica total.

²⁸⁵ NIETZSCHE, Friedrich. *A Gaia Ciência* § 109. op.cit. 136.

²⁸⁶ 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” (NABAIS, Nuno. *Metafísica do Trágico*. Lisboa: Relógio d’Água. 1997. p. 122).

²⁸⁷ NIETZSCHE, Friedrich. *Além do Bem e do Mal* § 9. op.cit. p. 14.

²⁸⁸ NIETZSCHE, Friedrich. *Crepúsculo dos Ídolos*, Os quatro grandes erros. § 8 op.cit. p. 46.

Nesse sentido, o destino também passaria pelas “escolhas”²⁸⁹ 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.²⁹⁰ 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 – ou seja, as ações do homem integram necessariamente o desenrolar do *fatum*. Aprofundaremos esse assunto mais à frente – no terceiro capítulo – quando formos tratar da concepção do *fatalismo nietzschiano*.

2.5. A conflagração universal, o grande ano do devir e 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” (*ekpýrosis*)²⁹¹ que

²⁸⁹ 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.

²⁹⁰ É necessário ressaltar que, por conta das limitações temáticas de nosso trabalho, estamos realizando uma simplificação da tipologia do sábio estóico. Por outro lado, o próprio Nietzsche 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).

²⁹¹ Tratamos desse termo no tópico referente a Heráclito. É importante lembrar, entretanto, que a noção de conflagração universal (*ekpýrosis*) está mais claramente presente nos escritos dos estoicos do que nos fragmentos de Heráclito. Ela pode ser encontrada, por exemplo, nas seguintes passagens: (F Plutarque, Des contradictions des Stoïkien 1053B, extrait partiel de SVF II, 605; G Aristoclès, cité par Eusèbe, Préparation évangélique XV, 14, 2, extrait partiel de SVF I, 98; H Origène, Contre Celse IV, 14, extrait partiel de SVF II, 1052. Todos em LONG, A; SEDLEY, D. N. *Les Philosophes hellénistiques* II. op. cit. p. 256 e 257). Por outro lado, também é importante dizer que, apesar da *ekpýrosis* ser considerada por muitos como uma tese estoica, há trechos no *Timeu* em que Platão parece fazer menção a essa tese. Por volta de 22 b-c-d, o filósofo ateniense coloca na boca de um sacerdote egípcio a seguinte fala: “com efeito, conta-se [...] que Fáeton, o filho de Hélios, tendo atrelado o carro de seu pai, mas não sendo capaz de o conduzir pelo caminho de seu pai, pegou fogo a todo que havia sobre a terra, tendo ele próprio sido fulminado e destruído. Ora, isso é narrado sob forma de mito, mas a verdade é a seguinte: verifica-se uma variação de corpos que circulam no céu à volta da terra, produzindo, com longos intervalos de tempo, a destruição do que existe à superfície da terra por excesso de fogo” (PLATÃO. *Timeu*. Lisboa: Instituto Piaget, 2003. p. 58). É bem verdade que – apesar dessa passagem aparentemente apresentar uma referência à *ekpýrosis* – a continuação do texto parece fazer menção a uma conflagração apenas parcial do cosmo.

extinguiria todas as coisas e homens do universo.²⁹² Após essa corrupção total, o fogo novamente viria a reconstruir a totalidade cósmica: “em certos momentos fixados pelo destino, o mundo inteiro sofre uma conflagração, depois ele volta, novamente, a ser um mundo”.²⁹³ Nesse retorno, o mundo repetir-se-ia nos mesmos detalhes da configuração “anterior”, como o relata o testemunho de Alexandre de Afrodísia: “Estoicos defendem o ponto de vista que após a conflagração, todas as coisas se reproduzem no mundo, exatamente idênticas”.²⁹⁴ Cada intervalo entre uma conflagração e outra era chamado de “grande ano do devir”²⁹⁵ – cada um desses anos do devir seria, portanto, exatamente idêntico a todos os outros. Em resumo, o universo se movimentaria em ciclos de destruição e construção, se repetindo periodicamente durante toda a eternidade. Cada ano do devir reproduziria exatamente todos os detalhes acontecidos nos anos do devir “anteriores”. E, da mesma forma, tudo seria novamente repetido nos anos “posteriores”.²⁹⁶ Vejamos como Nemésio, atribuindo um caráter astronômico à doutrina, descreve a concepção estoica de eterno retorno:

Os Estoicos dizem que, quando os planetas retornam ao mesmo signo [zodiacal], no que diz respeito à longitude e à latitude em que cada um estava no princípio quando o cosmo começou a se formar, nesses períodos de tempo advém uma conflagração e uma

²⁹² Alguns comentadores entendem a conflagração universal como a fase cósmica de maior grau de divindade do cosmo. Ver, por exemplo, o que diz Orígenes: “por ocasião da conflagração, o deus estoico detém o todo da substância como princípio regulador” (ORIGÈNES, *Contre Celse*, IV 14, In. LONG, A. A./SEDLEY, D. N. *Les Philosophes hellénistiques II*. op.cit. p. 257).

²⁹³ ARISTOCLEÛS. G (Cité par Eusèbe, *Préparation évangélique* XV, 14, 2, extrait partiel de SVF I, 98). In. LONG, A. A./SEDLEY, D. N. *Les Philosophes hellénistiques II*. op.cit. p. 257.

²⁹⁴ ALEXANDRE D’APHRODISE, *Sur les Analytiques premiers d’Aristote* 180, 33-36; 181, 25-31 (extrait partiel de SVF II, 624). In. LONG, A. A./SEDLEY, D. N. *Les Philosophes hellénistiques II*. op.cit. p. 328.

²⁹⁵ O termo ‘Grande ano’ aparece em alguns fragmentos da doxografia dos Estoicos. Por exemplo em: EUSÈBE, *D préparation évangélique* XV, 19, 1-2 (extrait partiel de SVF II, 599) In. LONG, A. A./SEDLEY, D. N. *Les Philosophes hellénistiques II*. op.cit. p. 327. Na verdade, considera-se que a doutrina do “grande ano do devir” é anterior aos estoicos, mas não sabemos, exatamente, qual é a sua origem. Alguns autores atribuem a doutrina aos babilônicos. Ver: BURNET, John. *A Aurora da Filosofia Grega*. Rio de Janeiro: Contraponto: PUC Rio, 2006. p. 168. Vale ressaltar, ainda, que o assunto parece que já é tratado, por Platão, no *Timeu* 39 d. Ver: PLATÃO. *Timeu*. op.cit. p. 79. No *Político*, por outro lado, Platão apresenta o mito da sucessão de grandes eras que se alternariam em ciclos invertidos. Trata-se de uma espécie de cosmologia segundo a qual o movimento cósmico altera sua direção de acordo com sucessivas e alternados períodos cósmicos. Ou seja, num período teríamos um movimento progressivo. No outro, teríamos um movimento regressivo. Os entes pertencentes ao primeiro movimento passam por um desenvolvimento que vai da infância à juventude, da juventude à maturidade, da maturidade à velhice e da velhice a morte. No outro ciclo, teríamos o movimento contrário em que os entes nasceriam da terra e rejuvenesceriam até desaparecerem. Nesse contexto mitológico de Platão, a alternância das eras não se daria por meio de nenhum rompimento catastrófico. Não aconteceriam, por exemplo, *ekpyrosis* entre uma era e outra (C.f. PLATÃO. *Político* 369-e a 271-c c In. *Diálogos/Platão*. São Paulo: Abril cultural, coleção Os pensadores, 1983. p. 215 a 217).

²⁹⁶ É preciso ressaltar que não é possível falar em uma ‘posterioridade’ ou ‘anterioridade’ absolutas se pensarmos a partir da concepção do eterno retorno.

destruição de todas as coisas existentes; e novamente o cosmo se refaz do princípio; e quando os astros se movem de novo da mesma maneira, cada evento acontecido no período anterior se realizará outra vez sem nenhuma diferença. 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. O retorno de todas as coisas se produzirá 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 detalhes.²⁹⁷

Inserido nesses ciclos cósmicos, cada homem viveria infinitas vezes a mesma vida do mesmo modo que viveu:²⁹⁸ “o mesmo eu nasce novamente no renascimento (de todas as coisas)”.²⁹⁹ Ou, como afirma Crisipo (segundo Alexandre de Afrodísia): “o mesmo indivíduo qualificado particularmente existe e figura identicamente nesse novo mundo como no precedente; é isso que diz Crisipo”.³⁰⁰ Ou ainda como testemunha Orígenes:

todos retornarão, de período em período, sem nenhuma diferença em relação aos períodos anteriores, de tal sorte que não é Sócrates que voltará, mas alguém que não apresenta nenhuma diferença em relação a Sócrates; sua mulher não apresentará nenhuma diferença em relação a Xantipa; seus acusadores nenhuma diferença em relação a Ânito e Meleto.³⁰¹

Considerando-se o movimento circular de conflagração e reconstrução universal como uma premissa verdadeira, a teoria estoica da eterna recorrência estaria em concordância 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.³⁰² Ou seja, se o devir obedece a leis perfeitas, não poderia reconstruir o

²⁹⁷ NÉMÉSIOUS. C 309, 5-311,2 (SVF II, 625). In. LONG, A; SEDLEY, D. N. *Les Philosophes hellénistiques* II. op.cit. p. 325 e 326.

²⁹⁸ Já na antiguidade, havia um debate – e diversas variantes de interpretação – acerca dessa noção de repetição eterna das vidas individuais. Sobre essa discussão, ver: WHITE. Michael J. *Filosofia natural estóica* (Física e cosmologia). op.cit. p. 158.

²⁹⁹ SIMPLICIUS, Sur la Physique d’Aristote 886, 12-16 (extrait partiel de SVF II, 627). In. LONG, A; SEDLEY, D. N. *Les Philosophes hellénistiques* II. op.cit. p. 327.

³⁰⁰ ALEXANDRE D’APHRODISE, Sur les Analytiques premiers d’Aristote 180, 33-36;181, 25-31 (extrait partiel de SVF II, 624). In. LONG, A; SEDLEY, D. N. *Les Philosophes hellénistiques* II. op.cit. p. 328.

³⁰¹ ORIGÈNE, Contre Celse IV, 68, V, 20 (extrait partiel de SVF II, 626) In. LONG, A; SEDLEY, D. N. *Les Philosophes hellénistiques* II. op. cit. p. 329.

³⁰² Sobre essa relação entre a perfeição cósmica e o eterno retorno, indicamos: LONG, A. A. and SEDLEY, D. N. *The hellenistic Philosophers*. Cambridge: Cambridge University Press, 1987. Vol. 1. p.

cosmo de maneira diferente, pois estaria contrariando sua própria razão imanente. Em outras palavras, se articularmos a premissa que afirma que o universo passa por ciclos de destruição e engendramento, com a noção de que uma razão perfeita dirige o devir, parece que teríamos como conclusão o eterno retorno do mesmo.³⁰³ Enfim, nos infinitos anos do devir, o deus-cosmo se autodestruiria e se autoreconstruiria, eternamente, de forma idêntica :

O próprio deus, cuja qualidade é idêntica àquela de toda substância do cosmo; ele é por isso incorruptível e incréado, 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.³⁰⁴

Já sabemos que o eterno retorno nietzschiano também concebe o devir 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 anteriormente, 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 necessário lembrar que os estoicos também concebiam o cosmo como sendo limitado espacialmente e se transformando num tempo eterno. “A substância ou a matéria do universal não cresce, nem decresce [...] a substância é corpórea e finita”³⁰⁵ e “o infinito do tempo abarca a reprodução periódica do universo”.³⁰⁶ Apesar de não conceberem o cosmo com um jogo de forças – usavam os termos “corpo”, “matéria” e “substância” –, os filósofos do pórtico possuíam uma visão muito aproximada da noção de Nietzsche. Como dissemos, a concepção de “matéria corpórea” desta escola não é atomista, pois todos os corpos do universo estariam intimamente ligados e formando uma unidade múltipla. A esse respeito, voltemos ao fragmento póstumo 38 [12] de

311. Tradução francesa : LONG, A; SEDLEY, D. N. *Les Philosophes hellénistiques II*. (Les Stoïciens) Paris: GF Flammarion, 2001. p. 332.

³⁰³ É bom ressaltar, no entanto, que fontes antigas dos estoicos como Orígenes e Alexandre de Afrodísias levam a possibilidade de retornos não idênticos. Ver: WHITE. Michael J. *Filosofia natural estoica* (Física e cosmologia). op.cit. p. 159.

³⁰⁴ DIÓGENES LAÉRTIOS. *Vidas e doutrinas de Filósofos ilustres*. op.cit. VII (137). p. 212.

³⁰⁵ Ibidem. VII (150). p. 215.

³⁰⁶ MARCO AURÉLIO. *Meditações*. In: *Epicuro, Lucrécio, Cícero, Sêneca, Marco Aurélio*. Coleção os Pensadores. 2ª ed. São Paulo: Abril Cultural, 1980. p. 311.

junho-julho de 1885, nele, é possível observar as afinidades das duas visões cosmológicas:

Este mundo [...] uma grandeza sólida e férrea de força, que não aumenta nem diminui, que não se gasta, mas apenas se transforma, cuja totalidade é uma grandeza invariável, uma economia sem gastos nem perdas, mas também sem acréscimos ou ganhos; envolto pelo “nada”, que constitui o seu limite, sem nada que desvaneça, nada que se dissipe, sem nada de infinitamente extenso, mas como uma força determinada, colocada num espaço determinado e não num espaço que compreenderia o “vazio” em alguma parte; uma força em todo lugar presente, [um mundo] **uno e múltiplo** como um jogo de forças e de ondas de força [...] um mar de forças tempestuosas e em fluxo perpétuo, eternamente se modificando, eternamente refluindo; de mudar, eternamente em vias de refluir, com gigantescos anos de retorno.³⁰⁷

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

2.6. Aproximações e divergências na concepção do eterno retorno nos estoicos e em Nietzsche

No que diz respeito à **concepção espaço-temporal**, tanto para os estoicos, quanto para Nietzsche, o espaço onde se “desenrola” o devir é limitado. Esse espaço, porém, seria cercado por um vazio. Em ambas concepções, o tempo – que compreende a totalidade dos ciclos cósmicos – é entendido como sendo eterno. Quanto à **ideia do “contínuo dinâmico” e da ausência do vazio**, podemos dizer que, nas duas cosmovisões em questão, o Universo é pensado como um contínuo fluxo perpétuo. Cada “parte” do cosmo estaria interligada às outras “partes”. 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. Sobre o **hilozoísmo e vitalismo do cosmo**, há algumas divergências entre Nietzsche e os estoicos. Se, por um lado, os estoicos concebem o cosmo como um *grande organismo vivo*, por outro lado, Nietzsche fala em *vontade de potência*, conceito

³⁰⁷ NIETZSCHE, Friedrich. KSA 11.610, 38 [12] de junho-julho de 1885.

identificado, algumas vezes, com *vida*. É preciso 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. No que diz respeito à **necessidade e ao destino**, podemos afirmar o seguinte: necessidade e destino são dois conceitos importantes na arquitetura de ambas 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 dessa necessidade providencial. Para Nietzsche, por outro lado, a necessidade é “construída” a cada momento e a partir da *luta das forças cósmicas*. O destino é resultado da luta. Não é algo dado por uma divindade. Essa distinção será muito útil no nosso terceiro capítulo, quando estaremos examinando a noção nietzschiana de fatalismo. Enfim, no que se refere ao **eterno retorno** e à diferença entre *apátheia* e *amor fati*, entendemos que os estoicos e Nietzsche propunham, ambos, um eterno retorno de todas as configurações cósmicas. Os filósofos do pórtico prescreviam uma atitude de resignação e aceitação perante essa concepção e 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. Esse ponto também será retomado no terceiro capítulo de nossa tese.

3. A COSMOLOGIA DO ETERNO RETORNO EM NIETZSCHE

A doutrina nietzschiana do eterno retorno, em seu aspecto cosmológico, ensina que o universo consiste num movimento eterno e circular de repetidos ciclos cósmicos – *os grandes anos do devir*.³⁰⁸ Em cada um desses ciclos, tudo se repetiria de maneira idêntica a todos os outros ciclos. Onde, todos os acontecimentos retornariam eternamente do mesmo modo e na mesma ordem sequencial. É digno de nota verificar que, quando o filósofo apresenta essa sua doutrina nos escritos publicados em vida, ele não se preocupa em oferecer nenhum tipo de embasamento teórico. Em *Assim falava Zaratustra*, por exemplo, a doutrina aparece de maneira quase poética e de forma pouco

³⁰⁸ Como vimos, o termo ‘grande ano do devir’ é uma apropriação nietzschiana de uma noção da filosofia antiga.

argumentativa. Esse é o caso de uma passagem do capítulo *O convalescente*, quando o eterno retorno é anunciado pelos animais de Zaratustra:

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 à 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. [...]”³⁰⁹

No trecho acima, os animais de Zaratustra fazem referência a noções que, como veremos, integram a teoria cosmológica do eterno retorno – como é o caso das noções de “grande ano do devir” e das “causas do eterno retorno”. Esses personagens estão, entretanto, longe de explicar essas noções em termos propriamente teóricos. Na verdade, a argumentação cosmológica que tenta justificar as repetições cósmicas do eterno retorno só pode ser encontrada no que se convencionou chamar de fragmentos póstumos. Ao apontar essa diferença entre os textos publicados e os póstumos, não estamos defendendo que eles tratam de temas diversos. No nosso entender, a divergência diz respeito à forma de exposição da doutrina e não ao conteúdo.³¹⁰ Em suma, enquanto que, nas obras publicadas, Nietzsche recorre a uma linguagem mais poética, nos póstumos, ele lança mão – na maioria das vezes – de um discurso argumentativo e faz uso de um vocabulário científico.³¹¹ No presente momento de nossa tese, tentemos averiguar mais demoradamente as ideias centrais desses fragmentos póstumos.

³⁰⁹ NIETZSCHE, Friedrich. *Assim Falou Zaratustra*. III. O convalescente § 2. Trad. Mário da Silva. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1995. p. 226 e 227.

³¹⁰ Neste ponto, estamos próximos do que afirmou Paolo D'Iorio em: D'IORIO, Paolo. *Cosmologia e filosofia do eterno retorno em Nietzsche*. op.cit. p. 202.

³¹¹ Como exemplo dessa linguagem mais cientificista dos póstumos, temos um pequeno fragmento do período 1886-1887: “A tese da conservação de energia exige o eterno retorno” (KSA 12.205, 5 [54], verão de 1886 – outono de 1887).

3.1. A teoria das forças e a vontade de potência

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 vimos, Heráclito concebeu o mundo como uma infinita luta de contrários interligados. Nietzsche, por sua vez, se apropria dessa cosmovisão e oferece a ela uma roupagem mais cientificista. No lugar da palavra ‘contrários’, ele passa a utilizar uma terminologia mais próxima da *linguagem científica* de seu tempo, pois adota o termo ‘força’ como o novo elemento conceitual de sua cosmologia. Em outras palavras, ao elaborar sua *teoria das forças*, o filósofo alemão adapta a visão de mundo heraclítica à mentalidade cientificista de sua época, já que substitui a linguagem cosmológica do pré-socrático pelos termos da física moderna. No nosso entender, com esse procedimento, Nietzsche pretende resgatar a visão de mundo heraclítica para sua época.³¹² Como bem assinalou Wotling, a civilização ocidental do século XIX vive uma época de prestígio e fé na ciência. Ora, nesse contexto, nada mais coerente do que o uso da linguagem científica para propor a essa civilização uma “nova” cosmovisão.³¹³ Portanto, se, por um lado, Nietzsche se apropria do aspecto estrutural da cosmologia de Heráclito, por outro lado, ele irá expressar essa apropriação através de uma linguagem conceitual que possui prestígio e aceitação no século XIX.³¹⁴ Tendo isso em mente,

³¹² Como afirma Karl Löwith: “substituindo a cosmologia antiga pela ciência física moderna” (LÖWITH, Karl. *Nietzsche, philosophie de l'éternel retour du même*. op. cit. p. 103). Nietzsche “assume, de uma nova maneira, o mundo de Heráclito [...]. Ele repete a antiguidade no fim da modernidade” (Ibidem. p. 146).

³¹³ Aqui, estamos próximos ao posicionamento de Wotling (C.f. WOTLING, Patrick. *Nietzsche et le problème de la civilisation*. op.cit. p. 370 e WOTLING, Patrick. *La philosophie de l'esprit libre*. op.cit p. 418).

³¹⁴ Sobre o *locus* do caráter científico do eterno retorno, seguimos o posicionamento de Patrick Wotling, pois entendemos que esse âmbito da doutrina tem de ser entendido a partir de sua relação com a filosofia dos valores de Nietzsche. Wotling defende a necessidade de entender a relação entre o caráter cosmológico e prático da doutrina a partir de uma perspectiva hierarquizante em que a cosmologia deve ser entendida como subordinada ao aspecto prático. “Parece-nos que a lógica da reflexão construída por Nietzsche exige, antes de tudo, coordenar [as duas dimensões da doutrina] de forma hierárquica” (WOTLING, Patrick. *La philosophie de l'esprit libre*. Paris: Flammarion, 2008. p. 420). Assim, elas não poderiam ser entendidas como estando num mesmo plano, pois “na realidade, essas duas faces do eterno retorno mantêm uma relação estreita de subordinação” (WOTLING, Patrick. *Nietzsche et le problème de la civilisation*. Paris: Presses Universitaires de France, 1995. p. 368). “Não é porque Nietzsche crê na veracidade e na objetividade do pensamento do eterno retorno que ele faz dela um objeto de ‘pregação’” (WOTLING, Patrick. *La philosophie de l'esprit libre*. op. cit. p. 420). Pelo contrário, a apresentação científico-cosmológica da doutrina consistiria numa “estratégia” para promover a instauração de uma cultura afirmativa numa civilização dominada pela mentalidade cientificista. “O verniz da justificação científica elaborada por Nietzsche teria por função assegurar a credibilidade do pensamento do eterno retorno junto ao tipo de homem ao qual ele se endereça”: (WOTLING, Patrick. *Nietzsche et le problème de la civilisation*. op.cit. p. 370): o homem europeu cientificista do século XIX. Assim, “longe de atestar um tipo de cientificismo infantil da parte de Nietzsche, pode-se entender que essa vestimenta científica [...] se explica e se justifica pelo ambiente positivista da cultura européia do século XIX” (WOTLING, Patrick. *La philosophie de l'esprit libre*. op.cit. p. 418). Trilhando um caminho semelhante ao de

vejamos de que forma Nietzsche confecciona essa roupagem científica à cosmovisão do pré-socrático.

Podemos definir a noção nietzschiana de *vontade de potência* como uma espécie de impulso de dominação e imposição. Um impulso cego que quer, a todo o momento, se exercer numa luta por mais potência. Em *Assim falava Zaratustra*, Nietzsche identifica essa noção de *vontade de potência* à vida.³¹⁵ Ou seja, a vontade de potência permearia o modo de ser de todo e qualquer ente vivente. Contudo, aqui, ela se restringiria a esses entes. Em outros escritos, contudo, o conceito é ampliado também ao âmbito inorgânico e, neste caso, a vida passa a ser entendida como sendo um caso particular da vontade de potência. Esse segundo posicionamento – o qual iremos levar mais em conta –, trata-se da teoria das forças. De acordo com essa teoria, a vontade de potência não se restringe ao orgânico, mas constitui a totalidade cósmica.³¹⁶ Em outras palavras, o universo seria um conjunto *coeso* de forças (ou vontades de potência) que estão inter-relacionadas de forma conflituosa. Toda configuração momentânea do universo seria, então, o resultado dessa relação antagônica de forças. Agregadas pela necessidade de proximidade – imprescindível ao combate –, as diferentes combinações entre forças comporiam diversas unidades-múltiplas de centros de forças antagônicas. Ou seja, seria o próprio antagonismo das forças que possibilitaria a ligação entre elas, já que a disputa cósmica seria o elo que daria a cada centro de forças – constituído por múltiplas forças – o caráter de unidade.

Pensando dessa maneira, podemos dizer que cada “coisa singular” constituir-se-ia como uma coesão tensa de *múltiplas* forças agregadas. Nesse sentido, as “coisas singulares” seriam, na verdade, unidades-múltiplas e não unidades puras. Essa coesão antagônica, por sua vez, seria garantida por uma organização hierárquica das forças. Através da disputa “interna”, algumas forças submeteriam outras ao seu comando e constituiriam, assim, uma relação de obediência e comando que daria, momentaneamente, uma direção unitária a essa tensão múltipla.³¹⁷ Portanto, em cada

Wotling, Jeanne Champeaux (CHAMPEAUX, Jeanne. *Fatalisme et volontarisme chez Nietzsche*. In. *Lectures de Nietzsche*. Paris : Le livre de poche, 2000. p. 201 e 202). Na verdade, iremos tratar dessa questão, mais profundamente, no quarto capítulo dessa tese. Por enquanto, fiquemos com a apresentação e o exame da faceta cosmológica do eterno retorno.

³¹⁵ C.f. *Do superar a si mesmo*

³¹⁶ Aqui, seguimos a posição de Marton. Ver: MARTON, Scarlett. *Nietzsche, Das Forças Cósmicas aos Valores Humanos*. op.cit. p. 49-79

³¹⁷ Como já assinalava Muller-Lauter: toda “coesão pressupõe o domínio de um ‘impulso’ que subordina a si uma multiplicidade”. MÜLLER-LAUTER, Wolfgang. *Nietzsche: sua filosofia dos antagonismos e os antagonismos de sua filosofia*. op.cit. p.128.

unidade múltipla teríamos uma *harmonia* hierárquica produzida pela disputa de forças *contrárias* – dito de outra forma, heraclitismo em dialeto científico. Cada unidade-múltipla, que é resultado dessa organização hierárquica da tensão “interna”, se defrontaria, entretanto, com outras unidades-múltiplas. Desse modo, além do embate interno, também haveria uma tensão “externa” entre as agregações de forças.

Levando isso em conta, temos de concluir que as configurações cósmicas seriam determinadas não só pelo movimento de disputa por comando no “interior” das unidades-múltiplas, mas também pela disputa “externa” entre essas próprias “unidades-múltiplas”. O conjunto das “coisas singulares” que compõe o cosmo seria então o resultado de uma relação de tensão entre os *quantas* de forças que se agregam e se desagregam entre si. Ou seja, são os antagonismos – “internos” e “externos” – das forças que determinam tanto a agregação como a desagregação de cada “singularidade” componente do cosmo. Ora, seria justamente esse movimento de agregação e desagregação das forças que promoveria, a cada instante, o engendrar e o perecer de todo ente inserido no devir cósmico. A morte de um ente, por exemplo, nada mais seria do que o movimento de desagregação das forças que o compunham.

É necessário assinalar que cada força é entendida por Nietzsche como sendo um puro movimento de oposição frente a outras forças. Constituindo-se como um “mero exercer” antagônico, a força não pode ser concebida como existindo em separado de outras forças. “A força só existe no plural: não é em si, mas na relação com outras; não é algo, mas um agir sobre”³¹⁸ – como esclarece Scarlett Marton. Para “existir”, cada força necessita de sua oponente para efetivar-se.³¹⁹ Em outras palavras, as forças são interdependentes entre si, pois cada força só “é” enquanto “é” um movimento de luta e oposição a suas oponentes.³²⁰ Enfim, possuindo esse caráter puramente dinâmico, as forças (ou vontades de potência) não poderiam ser concebidas como substâncias fixas que possuem o poder de agir sobre outras substâncias. Ao contrário, as forças são ação. Ou mais precisamente, são vontades de potência que agem sobre outras vontades de potência. A esse respeito, examinemos a seção 36 de *Para além de bem e mal*:

³¹⁸ MARTON, Scarlett. *O eterno retorno do mesmo: tese cosmológica ou Imperativo Ético?*. op.cit. p. 97.

³¹⁹ A esse respeito, vale conferir o que afirma Deleuze: “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).

³²⁰ 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.

‘Vontade’, é claro, só pode atuar sobre ‘vontade’ e não sobre ‘matéria’ [...] é preciso arriscar a hipótese de que em toda parte onde se reconhecem ‘efeitos’, vontade atua sobre vontade – e de que todo acontecer mecânico, na medida em que nele age uma força, é justamente força de vontade, efeito da vontade. – Supondo, finalmente, que se conseguisse explicar toda a nossa vida instintiva como a elaboração e ramificação de uma forma básica da vontade – a vontade de [potência], como é *minha tese* –; supondo que se pudesse reconduzir todas as funções orgânicas a essa vontade de [potência] [...], então se obteria o direito de definir *toda* força atuante, inequivocamente, como *vontade de [potência]*.³²¹

Ora, levando isso em consideração, as forças também não poderiam ser confundidas com átomos ou mônadas, nem muito menos ser concebidas como qualidades eternas e imutáveis. Cada força vem a ser e, depois, perece no combate com as outras forças: não “há substâncias que duram eternidade; a matéria é um erro tal como o deus dos eleatas”.³²² Adotando essa “concepção energética”,³²³ Nietzsche vai então se opor diametralmente ao materialismo atomístico. Considerando que não há separação entre as forças, ele vai negar as noções de *espaço vazio* e de *átomo*.³²⁴ O que haveria seria apenas um eterno jogo de forças totalmente interligadas.³²⁵ “o espaço só surgiu com a suposição do espaço vazio. Este não existe. Tudo é força. [...] Não podemos imaginar nada mais como sendo material”.³²⁶

Admitindo que o mundo é esse puro jogo antagônico de forças, poderíamos, entretanto, colocar duas questões a Nietzsche: o que impulsiona essas forças ao combate? qual é a finalidade desse combate? De pronto, poderíamos responder com as próprias palavras do filósofo: “tudo é *vontade de potência* e nada além disso”. Essa

³²¹ NIETZSCHE, Friedrich. *Além do Bem e do Mal* § 36. op.cit. p. 40.

³²² NIETZSCHE, Friedrich. *Gaia Ciência* § 109. op.cit. p. 135 e 136.

³²³ O caráter energético da cosmologia nietzschiana foi essencial para a interpretação de Müller-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” (MÜLLER-LAUTER, Wolfgang. *A doutrina da vontade de poder em Nietzsche*. São Paulo: Anablume, 1997. p. 77).

³²⁴ Sobre essa questão, 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).

³²⁵ Na época em que era professor de filologia na Basiléia, Nietzsche já demonstrava desconfianças em direção ao materialismo mais tradicional. Vejamos o que ele escreve em *Sobre a personalidade de Homero*: “a terra modifica seu movimento em função dos movimentos de um outro corpo celeste, enquanto que entre eles não existe contato algum” (NIETZSCHE, Friedrich. *Sur la personnalité d’Homère*. In: *Sur la personnalité d’Homère et Nous autres philologues*. trad. Guy Fillion. Nantes : Le Passeur-Cecofop, 1992. p. 24). *Sobre a personalidade de Homero* trata-se de uma lição inaugural de um curso que seria dado por Nietzsche na Universidade da Basiléia, em 1869. O texto foi publicado mais tarde – em uma tiragem limitada – com o título de *Homero e a filologia clássica* (C. f. Ibidem. p.7).

³²⁶ NIETZSCHE, Friedrich. KSA 10.9, 1 [3], julho-agosto de 1882.

resposta destaca, na verdade, que a teoria das forças possui uma relação de dependência com a noção de vontade de potência – e vice-versa. Num primeiro momento, podemos dizer que a vontade de potência seria o próprio caráter impulsivo e dominador das forças cósmicas. E aqui teríamos a resposta à nossa primeira questão: as forças tenderiam ao combate porque seriam constituídas como vontades de potência, a saber, um puro movimento de querer dominar – querer mais potência.³²⁷ Essa tendência ao domínio seria, entretanto, um impulso cego que não visa a um fim para sua conquista, pois o querer que constitui as forças como vontades de potência seria um querer sem meta e sem termo. Aqui responderíamos à segunda questão: as forças se efetuariam sem um *telos*, pois não haveria um alvo último a atingir – o combate “visa” ao próprio combate.³²⁸ Não existiria uma teleologia, pois as forças apenas se exercem por serem constituídas intrinsecamente como vontade de potência. Não haveria um objetivo para a luta, mas apenas o puro lutar que não prevê um fim ou uma trégua. A esse respeito, o comentário de Scarlett Marton ajuda a elucidar a questão:

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 se o mundo tivesse algum objetivo, já o teria atingido; se tivesse alguma finalidade, já teria realizado.³²⁹

Se, por um lado, a vontade de potência é entendida como o modo de ser das forças – seu caráter mesmo –, por outro lado, ela não pode ser compreendida como uma espécie de essência a priori das forças. Ou seja, a vontade de potência não é uma característica fundamental que determina a força *antes* da confrontação com outras forças. Ao contrário, as forças são, elas mesmas, o movimento de querer dominar que é própria vontade de potência. E é por isso que a vontade de potência só se expressaria através do combate das múltiplas forças que são vontade de potência. Portanto, a

³²⁷ Aqui, acompanhamos, de perto, a interpretação de Scarlett Marton: “[a força] 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.

³²⁸ 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 detalhes sobre essa interpretação de Deleuze. Isso será realizado no terceiro capítulo desta tese.

³²⁹ MARTON, Scarlett. *O eterno retorno do mesmo: tese cosmológica ou Imperativo Ético?*. op. cit. p.98.

vontade de potência não pode ser compreendida como uma essencialidade independente do conflito das múltiplas das forças. Ela é simultânea ao combate que configura e reconfigura o universo a cada instante.³³⁰ Enfim, a vontade de potência não é a *essência* dos entes *existentes*, pois não é fruto da atuação de uma potencialidade que estaria *a priori* em cada ente. Se a vontade de potência é o caráter de tudo que existe, ela só pode sê-lo porque é puro movimento de combate.

Seria, então, a luta das forças anterior – como causa – à vontade de potência? Também não. E, aqui, devemos, mais uma vez, voltar ao Heráclito de Nietzsche para fazermos outra analogia. Como dissemos, para “Heráclito” a unidade cósmica é um eterno e bélico *devir* regido por um *logos* que se constitui através desse mesmo devir. Ou seja, o *logos* que rege e dá o caráter ao modo de “ser” do devir é, ele mesmo, constituído pelo próprio devir. Não há uma anterioridade do *logos*, como também não há uma anterioridade do devir. No mesmo sentido, em Nietzsche, não há uma anterioridade da vontade de potência e nem do devir conflituoso das forças. Como a vontade de potência poderia ser expressa se o devir não deviesse como uma luta de múltiplas forças? Como o devir deviria se as forças não fossem constituídas como vontade de potência? Como dissemos, entendemos que essas perguntas só podem ser respondidas se pensarmos a partir de um contexto heraclítico – como é o caso da filosofia de Nietzsche.

De posse da compreensão acerca da a teoria nietzschiana das forças, passemos a utilizá-la como premissa do argumento que nos auxiliará a entender a doutrina do eterno retorno em seu âmbito cosmológico.

3.2. O “argumento cosmológico” do eterno retorno

Nos textos póstumos, Nietzsche apresenta uma espécie de “fórmula” cosmológica através da qual ele vai argumentar a favor da repetição das configurações cósmica. Essa fórmula é composta pelas seguintes “premissas”: 1) o tempo é tido como infinito, pois o mundo, não teria sido criado nem teria fim; 2) o devir é visto como não possuidor de nenhuma forma de teleologia e, por isso, não visa a um estado de equilíbrio; 3) o cosmo é composto por uma incessante luta de forças; 4) o número das forças que compõe o cosmo é finito e, conseqüentemente, o número de combinações entre essas forças seria finito. Partindo dessas “premissas”, Nietzsche conclui: 5) todas

³³⁰ Como afirma Müller-Lauter: “a multiplicidade de vontades de potência [...] diz respeito a antagonismos interrelacionados, formando o mundo em tal relação” (MÜLLER-LAUTER, Wolfgang. *Nietzsche: sua filosofia dos antagonismos e os antagonismos de sua filosofia*. op.cit. p. 35).

essas combinações teriam de se repetir sem nunca variar.³³¹ Vejamos como o próprio filósofo argumenta num texto póstumo de 1888:

A nova concepção de mundo-

O mundo se conserva; não há qualquer coisa que devenha, 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.³³²

Desqualificando a ideia de criação cósmica – ao considerá-la como algo do âmbito da superstição –, Nietzsche proclama uma infinitude temporal para o passado: “a hipótese de um mundo criado não deve nos preocupar”; o mundo “jamais começou a devir”. No mesmo sentido, afirma um devir eterno para o porvir, isto é, ele também defende uma infinitude temporal para o futuro: o devir “não cessará de passar”. Além de postular a infinitude temporal para o passado e para o futuro, o fragmento acima também nos apresenta um cosmo que se constituiria como uma espécie de sistema fechado, no qual não caberia a noção de uma causa exterior ou transcendente ao devir. Nesse contexto, o movimento cósmico seria fruto de suas próprias relações internas, já que o devir “vive de si mesmo: os seus excrementos são sua alimentação”. Continuemos nossa análise:

Se é lícito que o mundo pode ser pensado como constituindo uma quantidade determinada de forças e com um número determinado de centros de força – e 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.³³³

Agora, Nietzsche passa a conceber o mundo a partir de sua *teoria das forças*. Aqui, entretanto, ele acrescenta um novo dado em relação ao que já falamos acerca dessa teoria. Isso porque ele vai dizer que o conjunto de forças antagônicas que compõe o cosmo seria um conjunto formado por uma quantidade finita de forças. Se o número

³³¹ Tentemos melhor explicar usando uma analogia trivial: 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.

³³² NIETZSCHE, Friedrich. KSA 13.374, 14 [188] da primavera de 1888.

³³³ NIETZSCHE, Friedrich. KSA 13.374, 14 [188] da primavera de 1888.

de forças é finito, então as possibilidades de combinações entre essas forças também são finitas. Ora, se é a combinação das forças que determina cada configuração possível do universo, então o número de tais configurações também seria finito. Em suma, forças finitas determinam combinações finitas que se manifestariam em um número finito de configurações cósmicas. Por isso, todos os momentos do “desenrolar” do movimento cósmico constituiriam um conjunto finito de possibilidades.³³⁴ Tendo esse dado em mente, acrescentemos, agora, aquela primeira “premissa” da “fórmula” nietzschiana, a saber, a noção de um *tempo infinito*:

Num tempo infinito, alcançar-se-ia toda combinação possível num momento ou noutro; melhor ainda: ela seria obtida um número infinito de vezes. E assim como, entre cada “combinação” e seu próximo “retorno”, todas as combinações possíveis deveriam decorrer³³⁵

Nesse último trecho, Nietzsche volta a sua concepção do tempo para relacioná-la com sua teoria das forças. Concebendo o tempo como sendo infinito e considerando a combinação de forças como sendo finitas, ele conclui que estas combinações estariam fadadas à repetição. Dito de outra forma, Nietzsche entende que, ao combinar a premissa do número finito de forças com a premissa do tempo eterno (infinito em direção ao passado e ao futuro), teríamos de concluir que todas as combinações de forças iriam se repetir eternamente. Ora, a consequência disso seria que todos os momentos do desenrolar cósmico iriam se reproduzir eternamente. Ou seja, tudo o que aconteceu, acontece e acontecerá repetir-se-ia infinitamente. Para deixar mais claro, iremos fazer uso de um primeiro exemplo provisório. Pensemos um embaralhamento aleatório de três cartas de baralho. A cada momento desse embaralhamento, cada uma dessas três cartas assume uma posição determinada dentre as três posições possíveis. Assim sendo, cada uma das cartas ou vai estar na frente, ou vai estar no meio, ou vai estar atrás. Ora, esse número limitado de posições também vai limitar o número de combinações. Com três cartas só existem seis possibilidades de combinações. Consideremos, agora, que esse embaralhamento *aleatório* é eterno. Nesse caso, as cartas iriam repetir infinitas vezes suas combinações, já que o número de combinações é finito.

³³⁴ A esse respeito, vejamos o que diz Müller-Lauter: “Nietzsche não apenas admite uma limitação na soma total de força, como também uma limitação do número possível de situações de força (*Kraftlage*)” (MÜLLER-LAUTER, Wolfgang. *A doutrina da vontade de poder em Nietzsche*. São Paulo: Anablume, 1997. p. 102).

³³⁵ NIETZSCHE, Friedrich. KSA 13.376, 14 [188], primavera de 1888.

Em suma, quando as seis possibilidades de combinações se esgotassem, todas elas teriam, necessariamente, de se repetir em algum momento da eternidade.

Todavia, esse exemplo não é *suficiente* para explicar o eterno retorno nietzschiano. Vejamos por quê:

[...] cada uma destas combinações determinaria toda a sequência das combinações na mesma série, também ficaria demonstrada a existência de um ciclo de séries exatamente idênticas: o mundo como ciclo que se repete um número infinito de vezes e que joga o seu jogo in infinitum.³³⁶

Nietzsche não diz apenas que todas as combinações vão se repetir eternamente. Ele também afirma que cada combinação determina “toda a sequência das combinações na mesma série”. Ou seja, cada configuração do universo estaria necessariamente interligada à totalidade de configurações do círculo cósmico e isso implicaria a repetição de “séries exatamente idênticas”. Por essa razão, 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 encadeada desta mesma série – “A”, “B”, “C”, “D”... Nesse sentido, o exemplo do embaralhamento das cartas seria *insuficiente* para simbolizar o modelo cósmico de Nietzsche, pois, no caso das cartas, a repetição não é necessariamente encadeada.³³⁷ O argumento cosmológico do filósofo não se desenvolve, portanto, apenas a partir das duas “premissas” citadas, a saber, 1) um *número finito de forças* e 2) um *tempo eterno*. O eterno retorno do mesmo necessita, também, de uma terceira premissa que, na maioria das vezes, não é citada pelos comentadores, a saber: 3) a *interligação ordenada de todas as configurações cósmicas*.³³⁸ Se considerássemos apenas as duas primeiras “premissas”, estaríamos falando de uma necessidade puramente lógica, segundo a qual *não* seria necessária uma repetição *encadeada* das mesmas séries de configurações. Nesse caso, as configurações repetir-se-iam ao acaso sem nenhuma conexão entre elas.

³³⁶ NIETZSCHE, Friedrich. *Fragmento póstumo* 14 [188] da primavera de 1888.

³³⁷ A esse respeito, Ulrich Haase já havia chamado atenção. Esse autor, num primeiro momento usa a analogia do jogo de dados, no entanto, posteriormente, aponta a insuficiência do exemplo (C.f. HAASE, Ulrich. *Nietzsche*. Porto Alegre: Artmed, 2011. p.122).

³³⁸ Soll já havia alertado que as premissas – tempo eterno e forças finitas – não eram suficientes para “provar” uma repetição de mesmas séries circulares (C.f. 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.329). Haase também já havia chamado atenção a esse respeito (C.f. HAASE, Ulrich. *Nietzsche*. op.cit. p. 122).

Por consequência, não poderíamos falar na repetição de mesmos círculos cósmicos, mas no retorno de casos idênticos que se repetiriam aleatoriamente.³³⁹

Num último trecho do fragmento em questão, Nietzsche também afirma que o eterno retorno não é uma ideia mecanicista.

Esta concepção não é de modo algum uma simples concepção mecanicista, pois, se ela fosse, não levaria um retorno infinito dos casos idênticos, mas a um estado final.³⁴⁰

Nietzsche entende que o mecanicismo guarda um finalismo velado, pois essa doutrina concebe o mundo como uma máquina. Ora, para o filósofo uma máquina é um instrumento construído para realizar uma tarefa prevista, isto é, a máquina possui uma finalidade determinada. Nesse sentido, comparar o movimento cósmico com a atividade de uma máquina é entender o universo a partir de uma teleologia. A esse respeito, a seção 109 de *A Gaia ciência* parece nos dar uma confirmação: “Guardemo-nos de crer também que o universo é uma máquina: certamente não foi construído com um objetivo”.³⁴¹ Na verdade, ao tentar afastar o eterno retorno do mecanicismo, Nietzsche tem em mente excluir a ideia de que devir objetiva um fim. Em sua doutrina, o movimento cósmico seria uma repetição sem alvo, uma repetição infinita e sem sentido. Nenhuma intenção estaria regendo o movimento do Universo.

Recapitulemos, sumariamente, todo o raciocínio de Nietzsche: o filósofo inicia postulando um mundo eterno, não criado e em perpétuo devir – contrapondo-se ao criacionismo judaico-cristão e a todas concepções lineares de história. Logo em seguida, rechaça a concepção de uma inteligência transcendente direcionando o devir. Depois, o pensador afirma que o mundo é um jogo de forças finitas que produzem combinações também finitas. A partir disso, conclui que, num tempo eterno, tudo se repetiria. Nietzsche fala, ainda, que essa repetição não é aleatória, mas que reproduz séries idênticas, pois haveria um encadeamento necessário entre todas as configurações. Por último, tenta excluir qualquer possibilidade de finalismo do movimento cósmico, mesmo que esse finalismo seja pensado em termos mecanicistas.

³³⁹ Haase chamou atenção sobre esse ponto (C.f. HAASE, Ulrich. *Nietzsche*. op.cit. p. 122 e 123).

³⁴⁰ NIETZSCHE, Friedrich. *Fragmento póstumo* 14 [188] da primavera de 1888.

³⁴¹ NIETZSCHE, Friedrich. *A Gaia Ciência* § 109. op. cit. p.135.

3.3. A apropriação da termodinâmica e o posicionamento frente ao debate acerca da “morte térmica do universo”.

Costuma-se dizer que Nietzsche deriva a premissa da finitude de forças cósmicas do primeiro princípio da termodinâmica. Por outro lado, também se afirma que o filósofo negaria um final dos tempos porque ele se oporia ao segundo princípio dessa disciplina física.³⁴² Examinemos essa tese interpretativa. Podemos dizer que o objeto central da termodinâmica é o estudo do movimento da energia e a transformação dessa energia em movimento.³⁴³ Dentro desse contexto, o primeiro princípio da termodinâmica – o princípio da conservação de energia – postula que a quantidade de energia no interior de um sistema fechado não sofre nenhuma alteração. Em outras palavras, a energia não é passível de ser criada nem destruída, mas somente pode se transformar. Ou seja, a energia pode passar de uma forma de energia a outra, mas não pode nem se extinguir nem aumentar. O segundo princípio, por outro lado, postula que, dentro de um tal sistema fechado, ocorre constantemente a transformação de energia cinética em energia térmica e vice-versa. Contudo, o calor oriundo da energia interna do sistema não pode ser completamente revertido em trabalho e, por essa razão, nunca é completamente reconvertido em energia cinética. Exemplifiquemos: um corpo que desliza sobre uma mesa áspera tem sua energia cinética convertida em energia térmica. O corpo e a mesa, por consequência, se aquecem. Todavia, o processo inverso não ocorre. Ou seja, a energia térmica da mesa e do corpo não se converterá, espontaneamente, em energia cinética. E, por isso, não é possível ao corpo consumir o calor do sistema – ou seja, resfriá-lo – para retomar sua velocidade inicial. Enfim, o corpo não deslizará novamente sobre a mesa.

³⁴²Sobre essa relação entre o eterno retorno e a termodinâmica ver: DANTO, Arthur. *Nietzsche as philosopher*. New York: Columbia University press, 1980, p. 208-210; MÜLLER-LAUTER, Wolfgang. *Nietzsche: sua filosofia dos antagonismos e os antagonismos de sua filosofia*. op.cit. p. 276 a 281; 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 a 356; 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*. op.cit. p. 330; MARTON, Scarlett. *O eterno retorno do mesmo: tese cosmológica ou Imperativo Ético?*, op. cit. p.99; e D'IORIO, Paolo. *Cosmologia e filosofia do eterno retorno em Nietzsche*. op.cit. p. 229 a 232.

³⁴³A termodinâmica se desenvolveu – no final do século XVIII e ao longo do século XIX – a partir dos estudos de Benjamin Thompson, Humphry Davy, James Joule e William Thomson (Lorde Kelvin). Em nosso breve estudo sobre essa disciplina da Física, guiamos-nos basicamente por dois materiais: o de Paul Tipler e o de Raymond A. Serway (C.f. TIPLER, Paul A. *Física para cientistas e engenheiros*. Vol I. 4ª ed. Rio de Janeiro : LTC, 2000. p. 527 a 585; e SERWAY, Raymond A. *Física 2*, para cientistas e engenheiros, com Física moderna, 3ª ed. Rio de Janeiro: LTC, 1996. p. 82 a 109 e 132 a 149).

À primeira vista, o argumento cosmológico do eterno retorno parece estar de acordo com o primeiro princípio da termodinâmica. Tanto é que, num fragmento póstumo do verão de 1886-outono de 1887, o filósofo parece deduzir sua doutrina cosmológica desse princípio: “a tese da conservação de energia exige o eterno retorno”.^{344,345} Ora, se estendermos o primeiro princípio da termodinâmica a um nível cósmico, isto é, se compreendermos a totalidade do universo a partir desse princípio, parece então que teríamos de concordar com Nietzsche. Isso porque o cosmo teria de ser pensado como um sistema fechado que se constitui como grandeza fixa de energia (grandeza fixa de forças, nos termos de Nietzsche). Dito de outra forma, o cosmo seria “uma grandeza sólida e férrea de força, que não aumenta nem diminui, que não se gasta, mas apenas se transforma, cuja totalidade é uma grandeza invariável, uma economia sem gastos nem perdas, mas também sem acréscimos ou ganhos”.³⁴⁶ Como já foi assinalado anteriormente, Nietzsche vai afirmar que o número de forças que compõe o cosmo é limitado e, por essa razão, a quantidade de combinações entre essas forças também seria limitada. Ou seja, o universo seria uma grande transformação energética em que o *quantum* total dessa energia se rearranjará a todo o momento, sem nunca crescer ou decrescer:

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 dessa força é, de certo descomunalmente grande e praticamente “imensurável”, mas, em todo caso, também determinado e não infinito.³⁴⁷

Aqui, a afirmação de que “a tese da conservação de energia exige o eterno retorno”,³⁴⁸ parece começar a fazer sentido. Isso porque, se combinarmos o princípio da conservação de energia (nesse caso a conservação do *quantum* de força do universo) com a premissa que afirma a existência do tempo eterno, poderíamos supor um retorno das mesmas formas energéticas. Examinemos o trecho:

³⁴⁴ NIETZSCHE, Friedrich. KSA 12.205, 5 [54], verão de 1886 – outono de 1887.

³⁴⁵ Na verdade, não podemos saber, se nesse fragmento Nietzsche está se referindo à lei geral de conservação de energia ou à lei de conservação de energia da termodinâmica. No entanto, como já dissemos, Nietzsche realiza uma intensa reflexão sobre a termodinâmica, o que leva a crer que ele estaria se referindo ao princípio da termodinâmica. Além disso, “a primeira lei da termodinâmica é uma generalização da lei de conservação” (SERWAY, Raymond A. *Física 2*. op.cit. p. 91).

³⁴⁶ NIETZSCHE, Friedrich. KSA 11.610, 38 [12], junho-julho de 1885.

³⁴⁷ NIETZSCHE, Friedrich. *Obras incompletas*. op.cit. p. 387.

³⁴⁸ NIETZSCHE, Friedrich. KSA 12.205, 5 [54], verão de 1886 – outono de 1887.

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.³⁴⁹

Como conciliar, contudo, a segunda lei da termodinâmica com o eterno retorno? Nietzsche teria levado apenas em consideração a primeira e descartado, aleatoriamente, a segunda? Na verdade, a segunda lei da termodinâmica complementa o que havia sido postulado pela primeira lei. Vimos que, conforme a primeira lei da termodinâmica, a energia sempre se conserva e não pode ser, efetivamente, gasta. Contudo, essa energia que sempre se conserva não pode, em sua totalidade, se transformar, novamente, em energia cinética. Nesse sentido, podemos dizer que a segunda lei da termodinâmica expressa uma ausência de simetria que não é evidenciada na primeira lei. Isso porque afirmar a *conservação* e a *transformação da energia* não significa dizer que a transformação dessa energia se dê de forma equitativa. Apesar do *quantum* total de energia ser invariável, há uma desproporção na troca de energia cinética por energia térmica, já que nem toda energia térmica retornará a ser energia cinética – o que levaria à irreversibilidade de alguns processos. Enfim, quando ocorre um desses processos irreversíveis, há a conservação de energia, todavia uma parcela dessa energia se torna indisponível como energia cinética. Essa perda irreversível de energia cinética e o ganho de calor é o que a termodinâmica chamou de *entropia*.³⁵⁰

Conforme o que se disse, pode-se afirmar que a entropia de um sistema nunca diminui. Ou ela permanecerá constante, ou aumentará. Ora, se realmente considerarmos essa afirmação, temos de concluir que a energia cinética de um sistema pode, num determinado momento, reduzir-se, totalmente, à energia térmica. É justamente essa conclusão trazida pela segunda lei da termodinâmica que vai dar ensejo à hipótese de um fim do mundo a partir de uma “morte térmica do universo”. Tema de debate entre cientistas do século XIX, essa hipótese da morte térmica do universo – uma ampliação da segunda lei da termodinâmica a uma escala cosmológica – vai defender que o cosmo caminha para um colapso térmico por conta de um total aquecimento.³⁵¹ Em outras

³⁴⁹ NIETZSCHE, Friedrich. *Obras incompletas*. op.cit. p. 387.

³⁵⁰ Aqui, também nos guiamos pelo material de Paul Tipler (C.f. TIPLER, Paul A. *Física*. op.cit. p. 527 a 585 e SERWAY, Raymond A. *Física 2*. op.cit. p. 82 a 109 e 132 a 149).

³⁵¹ A hipótese da morte térmica do universo vem à tona, por volta de 1850, com as ideias de William Thomson (C.f. THOMSON, William. On a universal tendency in nature to the dissipation of mechanical energy. In. *Mathematical and Physichal Papers*. Vol I. Cambridge: Cambridge University Press, 1911. p.

palavras, a totalidade da energia cinética do cosmo estaria em processo de esgotamento e se extinguiria num determinado momento, pois se transformaria completamente em calor.³⁵² Chegaríamos, portanto, num *estado final* – de entropia máxima – em que não haveria nenhuma outra forma de energia além da energia térmica.³⁵³ Não teríamos, por conseguinte, nenhuma energia cinética que pudesse promover o movimento e a vida.

Como assinalou D'Iorio, a tese da exaustão da energia cinética e a hipótese da morte térmica do universo constituíram questões que renovaram a discussão filosófica acerca da noção de tempo. Isso porque ela incentivou o embate entre os que defendiam a concepção linear e os partidários da concepção circular de tempo.³⁵⁴ Nietzsche teve conhecimento desse debate científico-filosófico e, através de sua cosmologia do eterno retorno, se posicionou frente a ele. Vejamos de que forma. À primeira vista, a segunda lei da termodinâmica parece inviabilizar a cosmologia do eterno retorno e, ao mesmo tempo, referendar a tese de um estado final do cosmo. Nietzsche, entretanto, tenta refutar essa ideia de um estado final. Para o autor, só poderíamos pensar em um estado final para o devir cósmico, se também concebêssemos um início temporal para ele. Isso porque, se considerarmos que o transcorrer cósmico não teve um início – ou seja, admitirmos uma infinidade temporal para o passado –, não haveria sentido afirmar que o cosmo poderia, ainda, chegar a um estado final. Isso porque, sem um início dos tempos, o devir teria tido toda a infinidade do tempo passado para chegar a esse estado final. Como não foi o caso – ou seja, como o devir ainda continua a acontecer –, Nietzsche conclui que o cosmo nunca deixará de devir.³⁵⁵ Examinemos o argumento do filósofo:

511-514. Originariamne In. Proceedings of the Royal Society of Edinburgh, April 1852). Posteriormente, as ideias de Thomson foram elaboradas mais detalhadamente por Hermann von Helmholtz e William Rankine.

³⁵² Müller-Lauter tratou desse tema, utilizando a tese de C. F. von Weizsäcker para ilustrar esse posicionamento catastrófico (C.f. MÜLLER-LAUTER, Wolfgang. *Nietzsche: sua filosofia dos antagonismos e os antagonismos de sua filosofia*. op.cit. p. 276).

³⁵³ Neste ponto, desconfiamos que D'Iorio não se refere a esse estado final do cosmo de maneira muito apropriada. D'Iorio fala de “uma perda progressiva de calor” (D'IORIO, Paolo. *Cosmologia e filosofia do eterno retorno em Nietzsche*. op.cit. p. 229 e 237). No nosso entender, o estado final do cosmo – segundo a ideia de entropia – seria exatamente o contrário. Ou seja, a transformação de toda a energia cinética em calor.

³⁵⁴ Paolo D'Iorio realizou um árduo trabalho de garimpagem na biblioteca particular de Nietzsche. Nessa pesquisa, o comentador italiano mostrou que Nietzsche tinha conhecimento do debate acerca da possibilidade da “dissipação de energia e sobre a morte térmica do universo”. Debate “que se abre após a descoberta dos dois princípios da termodinâmica [e que] renova o conflito entre a concepção linear e a concepção circular de tempo” (D'IORIO, Paolo. *Cosmologia e filosofia do eterno retorno em Nietzsche*. op.cit. p. 229). Esse comentador apresenta uma lista de cientistas e filósofos que se posicionavam acerca do tema (C.f. Ibidem. p. 229-254).

³⁵⁵ D'Iorio chamou atenção sobre o efeito que o trabalho de Otto Caspari (CASPARI, Otto. *Der Zusammenhang der Dinge*. Breslau: Trewendet, 1881) causou sobre Nietzsche. O argumento desenvolvido acima seria fruto dessas leituras (C.f. D'IORIO, Paolo. *Cosmologia e filosofia do eterno*

Se o mundo pudesse em absoluto fixar-se, ressecar-se, morrer, converter-se em nada, ou 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), então esse estado já teria sido alcançado. Mas não foi alcançado.³⁵⁶

Se traduzirmos o argumento de Nietzsche para os termos da termodinâmica, teremos o seguinte raciocínio: ao postularmos a infinidade temporal para o passado, não poderíamos afirmar que o cosmo poderia, ainda, se converter, por completo, em calor. Isso porque, se excluirmos a noção de um começo dos tempos, o universo teria tido toda a infinidade do passado para se transformar totalmente em calor. Como isso não aconteceu – ou seja, como ainda existe energia cinética no cosmo e o devir continua a transcorrer –, Nietzsche conclui que o cosmo irá sempre permanecer como devir.

E caso tivesse havido, de fato, um início para o devir cósmico? O universo estaria fadado a um colapso térmico definitivo? As concepções cíclicas de tempo cairiam por terra e, por consequência, o eterno retorno deixaria de ter sentido? Se considerarmos a possibilidade de um início dos tempos, poderíamos, contudo, perguntar: por que a morte térmica teria de ser permanente? Ora, se teria existido um estado estático que antecedeu o devir – e do qual adveio o devir –, o que nos impede de pensar que, de um novo estado estático pós-devir, poderia advir novamente o devir? Em termos termodinâmicos: se existiu um estado em que não havia energia cinética, mas que passou a ser um estado em que a energia cinética estava presente, por que não poderíamos pensar no surgimento de um novo ciclo de energia cinética a partir de estado de morte térmica? Ou seja, se concebermos que uma vez o devir se iniciou de um estado de fixidez, então por que não poderíamos conceber que isso poderia se repetir inumeráveis vezes? Em outras palavras, poderíamos, muito bem, pensar em ciclos oscilantes em que o universo, ora constituir-se-ia como pura energia térmica, ora como um misto de energia térmica e energia cinética. Nesse caso, cada morte térmica não precisaria ter, necessariamente, um caráter definitivo. Aqui, pode-se pensar que após

retorno em Nietzsche. op.cit. p. 230, 231 e 243). Na verdade, Caspari estaria tomando posição num debate que já estava em andamento. Trata-se da disputa entre Eugen Dühring e Eduard von Hartmann. D'Iorio examina com acuidade as relações entre Nietzsche e esse debate (Ibidem. p. 238). Ainda a esse respeito, Muller-Lauter ressaltou a influência de Vogt nas reflexões cosmológicas de Nietzsche (C.f. MÜLLER-LAUTER, Wolfgang. *Nietzsche: sua filosofia dos antagonismos e os antagonismos de sua filosofia*. op.cit. p. 280 e 281).

³⁵⁶ NIETZSCHE, Friedrich. KSA 13.375, 14 [188], primavera de 1888.

cada momento de ausência de acontecimentos cinéticos poderiam novamente advir novos períodos em que teríamos a reaparição desses acontecimentos.³⁵⁷ Enfim, a ideia de um início do devir e de um final por esgotamento térmico, não inviabilizaria uma concepção circular de tempo. Isso porque esse esgotamento cinético não significaria, necessariamente, uma “imutabilidade [...] ‘de uma vez por todas’”.³⁵⁸

Neste ponto, não podemos deixar de fazer um paralelo com as noções estoicas de *ecpyrosis* – momento em que todas as coisas do universo são consumidas pelo calor de uma conflagração universal – e de *grande ano do devir* – período entre uma conflagração e outra no qual se desenrola o devir cósmico. Como vimos no tópico em que tratamos da cosmologia estoica, essa oscilação entre grandes anos do devir e conflagrações universais não estariam em desacordo com a noção de um eterno retorno do mesmo e, nem muito menos, com a ideia de um tempo circular. Outra relação que podemos promover a partir dessa possibilidade da oscilação cósmica é entre a cosmologia do eterno retorno e a hipótese astronômica do *Universo oscilante*.³⁵⁹ A hipótese do *Universo oscilante* combina a teoria do *big bang* e uma hipótese que dela derivou-se, a saber, a hipótese do *big crunch*. Segundo a hipótese do *Universo oscilante*, o cosmo poderia passar por infinitos ciclos de inflação e contração. De que forma? Outrora, toda matéria do Universo estaria condensada. Essa matéria teria passado por uma grande explosão (*big bang*) da qual se teria seguido uma expansão por conta da força de inércia derivada dessa grande explosão. Limitada pela força gravitacional, essa expansão se converteria em contração e, novamente, “esmagaria” toda a matéria do universo (*big crunch*).³⁶⁰ Mais uma vez concentrada, toda essa matéria voltaria a

³⁵⁷ Muller-Lauter já havia falado sobre essa possibilidade: “a morte térmica futura não precisa ter caráter definitivo. Pois é possível pensar que *depois* de uma ausência futura de acontecimentos poderia outra vez suceder um novo começo de eventos” (MÜLLER-LAUTER, Wolfgang. *Nietzsche: sua filosofia dos antagonismos e os antagonismos de sua filosofia*. op.cit. p. 279). D’Iorio também fez menção à ideia: “Os cientistas formularam a hipótese de que a energia poderia se reconcentrar numa conflagração cósmica e inverter a tendência à dissipação” (D’IORIO, Paolo. *Cosmologia e filosofia do eterno retorno em Nietzsche*. op.cit. p. 230).

³⁵⁸ NIETZSCHE, Friedrich. KSA 13.374, 14 [188], primavera de 1888.

³⁵⁹ A hipótese do universo oscilante é um modelo cosmológico sugerido por Richard Tolman, em 1934 (C.f. TOLMAN, Richard C. *Relativity, Thermodynamics, and Cosmology*. Oxford: Clarendon Press, 1934. Reedição: New York: Dover, 1987).

³⁶⁰ O resultado de pesquisas realizadas em 1998 mostraram que a aceleração da expansão do universo é positiva. Isso significa que a velocidade de afastamento entre as galáxias está aumentando – e não diminuindo como poderia se supor segundo a hipótese do *Big Crunch*. Ora, afirmar que as galáxias estão se afastando com uma aceleração positiva significa dizer que o Universo está se expandindo cada vez mais rapidamente e não se contraindo. Com essa descoberta a hipótese do *Big Crunch* ficou bastante abalada – apesar de não totalmente descartada.

explodir, a se expandir, a se contrair, a se esmagar etc. Enfim, teríamos a repetição de infinitos ciclos cósmicos.³⁶¹

3.4 O caráter “não teleológico” e a noção de “necessidade” do eterno retorno cosmológico

Ao examinarmos a relação de Nietzsche com a termodinâmica, dissemos que o filósofo se contrapõe à ideia de que o devir chegaria a um estágio final de equilíbrio estático. Ao considerar o tempo como sendo eterno, ele entende que, se fosse possível alcançar um estado de equilíbrio, o universo já o teria alcançado. Isso porque o devir cósmico já teria disponibilizado de toda a eternidade passada para atingir esse equilíbrio, mas não o atingiu.

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 [devir] tivesse apenas um único instante de aptidão ao “ser”, mais uma vez, há muito teria terminado todo o [devir].³⁶²

Nietzsche também vai argumentar que, se o cosmo estivesse, neste instante presente, num estado final de equilíbrio, então não presenciaríamos o devir cósmico neste mesmo instante. Ora, o que observamos, contudo, é a mudança e não um equilíbrio estático, logo o universo não está num estado de equilíbrio. Em suma: se fosse o destino do cosmo atingir esse estado final de equilíbrio, ele já teria sido atingido; se esse estado de equilíbrio fosse o estado cósmico atual, não presenciaríamos a transformação cósmica. Seguindo essa linha de raciocínio, Nietzsche conclui que o mundo é um eterno fluir e refluir que não almeja um alvo último.³⁶³ Para o filósofo, a única possibilidade de se pensar um estado final nesse contexto cosmológico seria supor uma intencionalidade governando a transformação cósmica. Examinemos outro trecho do fragmento citado a cima:

³⁶¹ Haase já havia promovido a relação entre o eterno retorno nietzschiano e as teorias do *Big bang* e do *Big crunch* (C.f. HAASE, Ulrich. *Nietzsche*. op.cit. p.124 e 126).

³⁶² NIETZSCHE, Friedrich. *Obras incompletas*. op.cit. p. 395.

³⁶³ 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. *Nietzsche, a collection of critical essays*. Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1980, p. 349-350 e 356.

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. [...] É sempre ainda a velha maneira religiosa de pensar e desejar, uma espécie de aspiração a acreditar que, *em alguma coisa*, o mundo é igual ao velho querido, infinito deus [...]³⁶⁴

O fragmento acima parece sugerir que a noção de um estado final do cosmo seria resultado de uma espécie de preconceito teológico que restaria subjacente nas cosmologias escatológicas. Um preconceito que supõe um querer intencional permeando o movimento do universo. Pensada nesses termos, a noção de um estado final estaria descartada do contexto nietzschiano, já que a teoria das forças nega qualquer possibilidade de pensarmos uma intencionalidade para o devir da totalidade cosmológica. Portanto, a ideia de uma inteligência que dirigiria providencialmente o cosmo entra em contradição com a posição de Nietzsche, pois, em sua cosmologia, o que “dirige” o devir não seria uma espécie de *Nous*, mas o eterno embate das próprias forças que configuram o cosmo. Ou seja, não haveria propósitos estabelecidos para o cosmo, uma vez que tudo se dá pelo resultado momentâneo da luta de forças. Impulsionado por essa luta, o curso das configurações cósmicas apenas se repetiria infinitamente num eterno movimento circular carente de escopo.³⁶⁵ Aqui, o movimento do cosmo é pensado a partir da inocência da *grande criança heraclítica* que, sem conhecer fadiga nem alvo, joga dados por toda eternidade.

Ao dizermos que o cosmo de Nietzsche é carente de uma providência intencional, é necessário ter em mente que isso não se restringe à ideia de uma inteligência transcendente. No contexto nietzschiano, também não haveria como se pensar a concepção de uma inteligência divina imanente ao cosmo – como no caso da cosmologia dos estoicos. No entender do filósofo, “na natureza não há nenhum fim, não há nenhum espírito, salvo aqueles dos homens e dos seres semelhantes ao homem, não há milagres ou qualquer providência, não há nenhum criador, não há legislador, não há

³⁶⁴ NIETZSCHE, Friedrich. *Obras incompletas*. op.cit. p. 395.

³⁶⁵ Nesse sentido, se aceitarmos a doutrina do eterno retorno como uma concepção cosmológica, teremos que rejeitar qualquer interpretação redentora da história, como no caso da interpretação cristã. Essa incompatibilidade entre as perspectivas históricas do eterno retorno e do cristianismo é bem apontada por Arthur Danto no seu artigo: DANTO, Arthur, The eternal recurrence. In: SOLOMON, Robert C. *Nietzsche, a collection of critical essays*. Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1980, p. 320. Apesar de já assinalarmos essa característica de confrontação com a tradição cristã, não vamos nos ater, por enquanto, nessa comparação. No momento, continuemos a detalhar a cosmologia nietzschiana para, no segundo capítulo, promover esse embate.

culpa, não há punição”.³⁶⁶ Enfim, para Nietzsche, o “círculo cósmico” se repetiria infinitamente conforme a luta de suas partes:

Guardemo-nos de atribuir a esse curso circular qualquer tendência, qualquer alvo: ou de avaliá-lo segundo nossas necessidades, com enfadonho, 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.³⁶⁷

Na verdade, ao conceber as relações conflituosas de forças *finitas* como o único “motor” do devir e entender essas forças como um “exercer sem propósito”, Nietzsche também pretende afastar a possibilidade de pensarmos o surgimento de novas configurações cósmicas. Isso porque, no seu entender, a combinação *não intencional* de um *número finito de forças* exigira a repetição. E é nesse sentido que o filósofo vai conceber que a única forma de termos uma “não-repetição” seria admitir uma hipótese totalmente estranha a sua teoria das forças. Ou seja, admitir aquela hipótese do preconceito teológico que defende a existência de uma força portadora de propósitos e meios para evitar a repetição: “A renovação eterna do devir pressupõe que a própria força aumente espontaneamente, que ela não tenha somente o propósito, mas também os meios para guardar-se da repetição”.³⁶⁸ Só uma intenção finalística poderia criar novos arranjos do Universo, pois só isso impediria “uma recaída numa antiga forma”.³⁶⁹ Em suma, as forças teriam de possuir “os meios de controlar a cada momento cada um dos seus próprios movimentos para”,³⁷⁰ apenas assim, poderem evitar a repetição de casos idênticos.

³⁶⁶ NIETZSCHE, Friedrich. *Fragmento póstumo* 4 [55] do verão de 1880.

³⁶⁷ NIETZSCHE, Friedrich. *Fragmento póstumo* 11 [157] da primavera-outono de 1881. in. _____. *Obras incompletas*. op.cit. p. 389.

³⁶⁸ NIETZSCHE, Friedrich. *Fragmento póstumo* 11[292] da primavera-outono de 1881.

³⁶⁹ Ibidem.

³⁷⁰ Ibidem.

Ao negar qualquer tipo de teleologia cósmica, Nietzsche também recusa a noção de progresso,³⁷¹ seja ela referente ao movimento da natureza ou da história humana:³⁷² “o tempo progride – queremos crer que tudo o que está no tempo também progride, ‘vai adiante’... que a evolução é uma marcha para diante... esta é uma aparência enganadora que seduz [...] O século XIX não representa um progresso em relação ao XVIII”.³⁷³ Nesse mesmo sentido ele afirma que o “espírito alemão de 1888 é um retrocesso em relação ao espírito alemão de 1788”.³⁷⁴ Essa concepção antiprogressista expressada pela cosmologia do eterno retorno é, na verdade, uma constante do pensamento nietzschiano. Em *Humano demasiado humano*, por exemplo, Nietzsche defende que a passagem da cultura romana para o cristianismo seria uma espécie de involução.³⁷⁵ No trecho, ele chega, inclusive, a propor, ironicamente, que a humanidade estaria realizando uma espécie de “retorno ao macaco”:

[...] 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 simiesco.³⁷⁶

Deixemos um pouco de lado as apreciações nietzschianas sobre história e voltemos à cosmologia. Se a concepção do eterno retorno propõe um universo constituído por um fluxo de forças sem finalidade, será que teremos de afirmar que o

³⁷¹ A crítica nietzschiana à noção de progresso não está relacionada apenas à doutrina do eterno retorno, mas é uma constante na obra de Nietzsche. Ver, por exemplo, a seção 12 da segunda dissertação de *Para genealogia da moral*.

³⁷² 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 devir 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 antropomórfico. 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 devir é não compreender que o cosmo não tem “meio” temporal. Lembremos das palavras dos animais de Zarathustra, no *Convalescente*: “O meio está em toda parte. Curvo é o caminho da eternidade”. NIETZSCHE, Friedrich. *Assim Falou Zarathustra*. O convalescente § 2. op.cit. p. 224.

³⁷³ NIETZSCHE, Friedrich. *Fragmento póstumo* 15 [8] da primavera de 1888.

³⁷⁴ Ibidem. p. 626.

³⁷⁵ Na seção 4 de *O Anticristo* Nietzsche defende o mesmo ponto de vista, mas, desta vez, compara o europeu do século XIX com o do Renascimento: a “humanidade não representa um desenvolvimento para melhor ou mais forte ou mais elevado, do modo como hoje se acredita. [...] o europeu de hoje permanece, em seu valor, muito abaixo do europeu da Renascença”. NIETZSCHE, Friedrich. *O Anticristo* § 4. op.cit.p.11.

³⁷⁶ NIETZSCHE, Friedrich. *Humano demasiado humano* § 247. op.cit. p.156.

acaso permeia esse universo? Sim, mas apenas se o *acaso* for entendido na acepção de *ausência de télos*: é “a não-razão do acaso que é a regra! [...] no detalhe tudo sucede cegamente, estupidamente”.³⁷⁷

No entender de Nietzsche, vislumbrar *télos* nas configurações do universo só seria possível a partir de um “recorte” humano na totalidade cósmica. Isso porque a totalidade, em si mesma, seria um puro movimento caótico de forças que não obedece a nenhum fim predeterminado. Portanto, o recorte através do qual o homem concebe esse finalismo seria apenas “um fragmento do mundo *irracional carente de finalidade*”.³⁷⁸ Por essa razão, enxergar teleologia no “fluxo” caracterizar-se-ia como uma transposição de uma categoria antropomórfica – que só traduz uma parcela do cosmo – à totalidade da natureza.³⁷⁹ Enfim, apesar da perspectiva humana enxergar – a partir do seu ponto de vista – um finalismo na natureza, a natureza mesma – em seu todo – seria permeada pelo *acaso* da falta de *telos*.

Podemos dizer, ainda, que a noção de “causa final” não é a única a ser negada pelo filósofo, pois com sua concepção circular do cosmo ele também exclui a possibilidade de se conceber a inferência “causa e efeito” como sendo uma lei absoluta da natureza.³⁸⁰ 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. Tal como a noção de finalismo, a dualidade “causa e efeito” também seria fruto de recortes efetuados no todo cosmológico. Isto é, ‘causa e efeito’ seriam engenhos antropomórficos que diriam respeito às “partes isoladas” do devir circular. Acompanhemos um trecho 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 infindável de

³⁷⁷ NIETZSCHE, Friedrich. *Fragmento póstumo* 25 [166] da primavera de 1884.

³⁷⁸ NIETZSCHE, Friedrich. *Fragmento póstumo* 10 [B 37] da primavera de 1880-primavera de 1881.

³⁷⁹ O leitor de Heidegger poderia se perguntar: pensar um mundo sem finalidade, também não seria um antropomorfismo? Já que qualquer dizer acerca do mundo estaria enraizado na própria estrutura ontológica do *Dasein*, mais especificamente no existenciário, ser-no-mundo. Trataremos sobre esse assunto no quarto capítulo de nossa tese.

³⁸⁰ 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.

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.³⁸¹

Apesar de negar o tradicional dualismo “causa e efeito”, Nietzsche, contudo, utiliza o termo “causas” em alguns textos. Nessas passagens, o termo não pode, todavia, ser entendido na acepção tradicional – em que uma causa anterior determina um efeito posterior. Lembremos que o eterno retorno nos apresenta uma noção circular de tempo na qual não se pode compreender – de forma absoluta – algo como anterior ou posterior. Se não há um início dos tempos nem um final escatológico,³⁸² não há como falar em anterior e posterior. Nesse sentido, no contexto do eterno retorno, não há lugar para a concepção “causa e efeito”, pois ‘causa’ e ‘efeito’ se confundem no círculo eterno – sem uma linearidade temporal, essas categorias perderiam o sentido tradicional. Portanto, quando o termo “causas” aparece relacionado à doutrina do eterno retorno, ele sempre diz respeito à interligação necessária e simultânea entre todas as forças cósmicas – e não ao dualismo *causa e efeito*.³⁸³ Nessa unidade total em que as múltiplas forças estariam intrinsecamente interligadas, cada mudança interferiria *necessariamente* no todo. Cada concentração “singular” de forças atuaria na configuração total do *continuum energético*. Nesse contexto, “tudo estaria ligado a tudo” e cada “acontecimento” atuaria na totalidade cósmica dos “acontecimentos”. Examinemos o fragmento a seguir:

Supondo-se que o mundo dispusesse de um *quantum* de força, é evidente que todo deslocamento de força para qualquer lugar condicionaria o sistema completo – portanto, junto à causalidade de uma coisa, por trás da outra haveria uma dependência de uma coisa junto à outra e com a outra.³⁸⁴

Se podemos afirmar que Nietzsche nega a noção de “causa e efeito”, temos de atentar que, no lugar desse dualismo, ele insere essa concepção de “necessidade”

³⁸¹ NIETZSCHE, Friedrich. *Gaia Ciência* § 112. op.cit. p. 140.

³⁸² Ver: “Não há início, fim ou meio para a história do mundo: há apenas o monótono e eterno retorno do mesmo episódio” DANTO, Arthur. *Nietzsche as philosopher*. New York: Columbia University press, 1980, p. 202.

³⁸³ 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.

³⁸⁴ NIETZSCHE, Friedrich. *Fragmento póstumo* 2 [143] de 1885 outono de 1886.

cosmológica.³⁸⁵ Para refletir um pouco mais sobre ela, voltemos à apropriação nietzschiana da cosmologia heraclítica: o filósofo alemão concebe a unidade cósmica total como sendo formada pela plena interligação dos contrários (ou forças) 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 “causa e efeito”, já que o número de “causas” atuantes em cada ponto identificar-se-ia com a “quantidade” total de contrários (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.

Aqui, retomamos a noção de *acaso*, pois, no contexto nietzschiano, ela não pode ser entendida nos termos de ausência de necessidade.³⁸⁶ O acaso em Nietzsche não é aleatoriedade, mas, como dissemos, é ausência de finalismo. E é nesse sentido que na seção 109, da *Gaia Ciência*, o filósofo vai colocar em xeque a noção de *acaso* quando este é concebido como *falta de necessidade*. Nessa passagem, no lugar de ‘acaso’ ele utiliza ‘caos’ para se referir à ausência de *telos*:

Guardemo-nos de crer [...] 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

³⁸⁵ A esse respeito, conferir o que afirma Nabais: “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” (NABAIS, Nuno. *Metafísica do Trágico*. Lisboa: Relógio d’Água. 1997. p. 121). 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’, ‘ali não segue ‘o efeito e causa’, não rege nenhuma ‘lei’” (NIETZSCHE, Friedrich. *Além do Bem e do Mal* § 21. 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.

³⁸⁶ Aqui, estamos próximos da posição de Löwith a qual afirma que a filosofia de Nietzsche não é um “sistema que excluindo o acaso exclua também a necessidade” (LÖWITH, Karl. *Nietzsche, philosophie de l’éternel retour du même*. op.cit. 1998. p.27).

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.³⁸⁷

Além de reiterar pontos anteriormente discutidos sobre a cosmologia de Nietzsche,³⁸⁸ essa passagem também apresenta esclarecimentos essenciais acerca de alguns termos utilizados por ele. Primeiramente, o filósofo mostra que não enxerga uma incongruência entre *caos* e *necessidade*. Isso porque, nesse contexto, ‘caos’ não é falta de necessidade, mas ausência de ‘ordem’, ‘beleza’, ‘forma’ e ‘sabedoria’ – propósitos antropomórficos. O caos é entendido, aqui, como a falta de propósitos, pois as transformações da totalidade cósmica se dariam a partir de uma necessidade cega. Na verdade, o cosmo seria permeado por uma necessidade inexprimível pelas simbologias antropomórficas – e teleológicas – enumeradas acima.³⁸⁹ Ora, esse tipo de necessidade não teleológica é exatamente a necessidade que é possível exprimir da ideia de um eterno retorno de configurações necessariamente encadeadas. Ou seja, um retorno necessário que não almeja um alvo – ele é, ao mesmo tempo, necessário e sem sentido. Enfim, 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”.³⁹⁰

Resumindo as ideias deste tópico, podemos dizer que o universo pensado à luz da cosmologia do eterno retorno é um devir sem início e sem fim. Não há “causa primeira” e nem um objetivo a atingir, não há propósitos. O cosmo seria um eterno

³⁸⁷ NIETZSCHE, Friedrich. *Gaia Ciência* § 109. op.cit. p.135 e 136. (grifo nosso).

³⁸⁸ Podemos observar no trecho algumas características, já assinaladas, da cosmovisão nietzschiana: a ausência de finalismos no devir, a ausência de uma moral imanente ao cosmo e a crítica à “antropomorfização” racional da natureza. Podemos ainda, inclusive, encontrar no escrito uma possível alusão à doutrina do eterno retorno em um texto publicado. No texto, há uma passagem em que Nietzsche afirma: “Guardemo-nos de pensar que o mundo cria eternamente o novo”.

³⁸⁹ Clademir Araldi vai defender que a noção nietzschiana de caos – que se faz presente nos textos do filósofo, anos 1880 – está distante da cosmologia heraclítica. O comentador afirma que o caos nietzschiano estaria em oposição à noção da “lei da eterna justiça” de Heráclito. (C.f. ARALDI, Clademir. Luis. *Nihilismo, criação, aniquilação: Nietzsche e a filosofia dos extremos*. São Paulo: Discurso; Ijuí: UNIJUÍ. 2004. p. 368 e 369). Suspeitamos que o comentador não leve em conta a interpretação nietzschiana acerca da *diké* de Heráclito – da qual tratamos neste capítulo. Ora se considerarmos que o caos nietzschiano não significa ausência de necessidade, mas ausência de télos, então não enxergamos nenhuma incompatibilidade entre a “legalidade de Heráclito/Nietzsche” e o caos nietzschiano. A *diké* de Heráclito/Nietzsche é uma lei imanente a luta dos contrários. Uma lei que nasce e rege uma necessidade não teleologia.

³⁹⁰ NIETZSCHE, Friedrich. Fragmento póstumo 11 [125] da primavera-outono de 1881. In. *Obras incompletas*. op.cit. p. 389.

fluxo de forças que se movimenta sem finalidade, mas que é conduzido por uma necessidade imanente a interligações de todas as forças. Nesse sentido, essa noção de necessidade estaria além da noção de ‘causa e efeito’, já que essa categoria nunca abarcaria o *continuum* circular do devir: o binômio ‘causa e efeito’ só poderia ser pensado em uma concepção de tempo retilínea. Enfim, compreendendo o cosmo como um jogo de forças permeado por uma necessidade extrema, Nietzsche tenta banir algumas tradicionais noções metafísicas do Ocidente, a saber: a ‘causa criadora’, o ‘binômio causa e efeito’ e ‘causa final’.

Neste ponto é necessário, contudo, colocar uma inquietação: seriam, entretanto, as forças cósmicas os princípios ontológicos de todos os acontecimentos deste cosmo? Ou seja, por constituírem todos os entes que aparecem no devir elas seriam a *causa material* desses entes? Decididamente, não podemos entender as forças em termos de princípios ontológicos ou causas materiais. Se, na cosmologia nietzschiana, a noção de ‘causa’ como princípio efetivo do ‘efeito’ perde sentido, a noção de ‘causa’ num sentido de constituição ontológica também não se sustenta. As forças, que em eterna luta movimentariam o devir circular, não seriam eternas em-si-mesma. Tampouco, nenhuma delas seria “causa não causada”. Elas “causariam” e seriam “causadas”, pereceriam e fariam perecer. No eterno ciclo do devir, elas voltariam a ser engendradas e a ser destruídas. Levando isso em conta, se pudéssemos dizer que um ente qualquer é efeito de determinadas forças – porque é constituído por essas forças –, também poderíamos afirmar que esse mesmo ente é a causa efetiva dessas mesmas forças que o compõe. Isso porque, no tempo circular do eterno retorno, as forças que compõem os entes são engendradas a partir das configurações dos entes que elas mesmas compõem. Por exemplo, as forças que constituem o corpo de um homem perecerão e retornarão a aparecer por conta de todas as configurações cósmicas que existiram – inclusive o próprio corpo deste homem. Aqui, estamos longe da noção de *causa material* de Aristóteles. Isso porque, se pudéssemos entender as forças nos termos de uma causa material, teríamos de entender essa causa material como efeito de seu próprio efeito, isto é, dos entes que elas constituem.

3.5 O encadeamento dos “instantes” no âmbito cosmológico do eterno retorno

Como vimos, a concepção cosmológica do eterno retorno nos apresenta uma necessária interligação entre todas as configurações cósmicas possíveis. Cada momento do “desenrolar” do devir 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 noção do tempo cíclico oferecida pela doutrina, haveremos de convir que não existiria nem instante inicial, nem instante final para o devir. E mais, não poderíamos conceber que determinado instante é anterior ou posterior aos outros³⁹¹ e, sendo assim, também não poderíamos dizer que um instante é “causa” do outro.

Como acompanhamos, a noção tradicional de causa e efeito, na cosmologia de Nietzsche, dá lugar à ideia de uma rígida necessidade. Cada instante, ao invés de ser pensado a partir do encadeamento “causa e efeito”, teria, agora, de ser entendido como um elemento necessário à eternidade temporal do todo. Em outras palavras, numa representação linear de tempo, um instante passado determina o instante presente que, por sua vez, determina os instantes futuros. Na visão circular do eterno retorno, por outro lado, o instante presente determina tanto os instantes passados quanto os instantes futuros. Portanto, 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.³⁹² 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 das forças cósmicas determinaria toda uma cadeia circular de outras combinações que, ao mesmo tempo, traria necessariamente cada “arranjo” de volta. Nesse contexto, o instante da configuração presente também determinaria seu próprio retorno.

³⁹¹ 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 essa quebra das instâncias do tempo, pelo pensamento do eterno retorno, Martha Perrusi comenta: “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. Agora Filosófica. Revista do departamento de Filosofia da Unicap*. n. 2, jul/dez 2005. Recife: Fasa, 2005. p. 179).

³⁹² A esse respeito, vejamos o que diz Fink: “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” (FINK, Eugen. *A Filosofia de Nietzsche*. Lisboa: Presença, 1988. p.105).

Como exemplo, pensemos um modelo hipotético em que tivéssemos apenas três possibilidades³⁹³ de configurações cósmicas consecutivas “A”, “B” e “C”. Admitindo um tempo eterno-circular e uma interligação necessária entre elas, teríamos de 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. Isto é, o instante da configuração “A” “determinaria” seu próprio retorno.³⁹⁴ Numa nota póstuma de 1881, Nietzsche expõe essa interligação entre os instantes, mostrando a necessidade da repetição de cada um deles:

[...] 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.³⁹⁵

Em *Da visão e do enigma* – na terceira parte do *Assim falava Zaratustra* –, a doutrina da eterna recorrência aparece pela primeira vez, de forma explícita, nessa obra. É justamente nessa passagem que o filósofo dá maior destaque para a “questão do instante” no 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”, Zaratustra expõe a relação entre o eterno retorno e o instante. Nesse diálogo, o *alter ego* de Nietzsche 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

³⁹³ 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.

³⁹⁴ 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.

³⁹⁵ NIETZSCHE, Friedrich. *fragmento póstumo* 11 [202] da primavera outono de 1881. In: *Obras incompletas*. op.cit. p. 387.

“instante”. Depois de expor a imagem 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?”³⁹⁶ 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’”³⁹⁷ Depois de escutar a resposta do anão, Zaratustra continua a interrogá-lo, pois entende que a solução do anão é ainda incompleta. Zaratustra então apresenta outras questões que ressaltam o caráter necessário do instante no contexto de sua doutrina cíclica. Vejamos o trecho:

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?³⁹⁸

Se, por um lado, o anão compreende bem a concepção cíclica do tempo, por outro lado, sua compreensão é ainda insuficiente, pois não leva em consideração a necessidade do instante na configuração do cosmo. Em outras palavras, a compreensão do anão é incompleta, mas não exatamente errada. Isso porque a doutrina do eterno retorno expressa um tempo circular, mas também algo além disso. 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 concepção cíclica de tempo, mas também à eterna repetição encadeada de todos os instantes, ou seja, ao eterno retorno.³⁹⁹ No nosso entender, é, por

³⁹⁶ NIETZSCHE, Friedrich. *Assim Falou Zaratustra*. Da visão de do enigma § 2. op. cit. p. 166.

³⁹⁷ *Ibidem*, p. 166.

³⁹⁸ *Ibidem*. p. 166 e 167.

³⁹⁹ 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 noção cíclica de tempo, mas não se resume a isso. Sobre esta questão, alertou-nos Roberto Machado:

essa razão, que Zaratustra diz ao anão: “não simplifique as coisas tão de leve”.⁴⁰⁰ Enfim, Zaratustra tenta induzir o anão a pensar a importância do “instante” na circularidade temporal do eterno retorno.⁴⁰¹

De fato, a doutrina do eterno retorno não se limita à concepção de um puro devir circular em que não há um início nem final dos tempos. A cosmovisão não é apenas uma proposição de um tempo eterno e circular, mas significa também o retorno encadeado de todas as configurações cósmicas possíveis. Ou seja, o retorno de todos os instantes implicaria, também, o 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.⁴⁰² “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?”.⁴⁰³ Ora, pensar que cada “instante” retorna eternamente é dar ao “instante” um caráter que se aproxima, ao mesmo tempo, do “devir de Heráclito” e do “ser de Parmênides”. Se cada instante está no devir – isto é, “vem a ser” e perece –, esse mesmo “instante” também retornaria eternamente para ser a mesma unidade temporal que “foi e será” durante a infinitude dos tempos. Ao conceber o instante como sendo, ao mesmo tempo, perecível e eterno, Nietzsche tenta quebrar uma dicotomia muito presente na história da metafísica, a saber, a oposição entre as “coisas sensíveis-perecíveis” e a “eternidade”.⁴⁰⁴

“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*. op.cit. p. 122).

⁴⁰⁰ NIETZSCHE, Friedrich. *Assim Falou Zaratustra*. Da visão e do enigma § 2. op. cit. p. 166.

⁴⁰¹ 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 uma vez mais”. Ver: HEIDEGGER, Martin. *Nietzsche*. Trad. Marco Antônio Casanova. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2007. p.228.

⁴⁰² C.f. DANTO, Arthur. *Nietzsche as philosopher*. New York: Columbia University press, 1980, p. 211.

⁴⁰³ NIETZSCHE, Friedrich. *Assim Falou Zaratustra*. Da visão e do enigma § 2. op.cit. p.167.

⁴⁰⁴ 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” (HEIDEGGER, Martin. *Nietzsche I*. op.cit. p. 20). 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. Outro argumento de Heidegger para incluir 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. Trataremos desse assunto no quarto capítulo desta tese.

Antes de terminar este subtópico, adiantamos que o “instante,” dentro da doutrina do eterno retorno, não se restringe apenas ao âmbito cosmológico, pois, como veremos no capítulo III, ele é peça essencial para compreensão do caráter existencial do tema. Por enquanto, continuemos em nossas questões cosmológicas.

3.6. Um eterno retorno cosmológico do diferente?

Antes de encerrarmos nosso exame acerca do âmbito cosmológico do eterno retorno, entendemos que é necessário desfazer alguns equívocos que surgiram por conta de leituras apressadas dos fragmentos póstumos. Apesar de esses textos apresentarem – poderíamos dizer – a “evidência” de que Nietzsche fala de um retorno *do mesmo*, alguns estudiosos vão compreendê-los de outra maneira. Segundo esses estudiosos, um retorno *do mesmo* seria completamente indemonstrável e impensável; para eles, o retorno seria do diferente. Na verdade, essa posição controversa se estabeleceu por duas razões: 1) por conta da influência da interpretação deleuzeana e 2) por causa de uma confusão causada por uma leitura pouco atenta do fragmento póstumo 11 [202], da primavera-outono de 1881. Acerca da posição de Deleuze, já tratamos na introdução e voltaremos a ela no terceiro capítulo.⁴⁰⁵ Quanto ao problema do fragmento póstumo, será examinado agora.

Por mais de uma vez, comentadores de Nietzsche recortaram e citaram o fragmento em questão da seguinte maneira: “ao que parece, a situação geral novamente forma suas qualidades até nos mínimos detalhes, de modo que duas situações gerais não poderiam ter nada de idêntico”.⁴⁰⁶ Visto dessa maneira isolada, o trecho parece, realmente, negar o retorno do mesmo. Entretanto, se levarmos em conta o texto completo, vamos compreender que esse fragmento – como todos os outros – tratam de um retorno do mesmo.⁴⁰⁷ Tentemos analisar a passagem na íntegra, realizando pequenas quebras explicativas:

⁴⁰⁵ Como dissemos na introdução, Deleuze vai compreender o eterno retorno como uma doutrina do retorno do *diferente* e *selecionado*. No capítulo III de nossa tese, iremos retornar à posição desse intérprete, pois ela será de extrema importância para o desenvolvimento do nosso argumento. Isso porque, apesar de entendermos que há, no eterno retorno, um caráter seletivo, esse caráter seletivo não consistiria num retorno do diferente. Neste presente capítulo, contudo, não vamos tratar, ainda, da interpretação de Deleuze. Nossa preocupação, agora, é desfazer outros mal entendidos.

⁴⁰⁶ NIETZSCHE, Friedrich. *fragmento póstumo*. KSA 9.523, 11 [202], primavera-outono de 1881.

⁴⁰⁷ O ponto de vista de Rogério Miranda é um exemplo de interpretação que se construiu a partir de uma leitura apressada do fragmento em questão. Em *Nietzsche e Freud. Eterno Retorno e Compulsão à Repetição*, o comentador escreve o seguinte: Nietzsche “acentua [...] 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” (ALMEIDA, Rogério Miranda.

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 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.⁴⁰⁸

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 sua “fórmula 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.⁴⁰⁹

Nietzsche e Freud. *Eterno Retorno e Compulsão a Repetição*. São Paulo: Loyola, 2005. p. 27). Para sustentar sua tese, Almeida cita parte do fragmento póstumo 11 [202] da primavera-outono de 1881: “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 comentador não atenta, entretanto, para o fato de que, se levarmos em consideração o restante do texto, veremos que Nietzsche diz exatamente o contrário do que ele (o comentador) quer provar – como tentaremos demonstrar no corpo do texto. Na verdade, esse equívoco parece já ter sido cometido – e talvez ter sido originado – por outro comentador brasileiro: Leon Kossovitch. O trabalho de Kossovitch – que tem como pano de fundo a interpretação de Deleuze – faz uso de um recorte da mesma passagem que foi utilizada por Almeida. Kossovitch vai valer-se dela para entender o eterno retorno como um “sistema de diferenças” (C.f. KOSSOVITCH, Leon. *Signos e poderes em Nietzsche*. op.cit. p. 145). Curiosamente, a posição de Kossovitch no que diz respeito à querela acerca retorno não fica totalmente clara. No entanto, várias passagens de seu texto, que fazem uso de termos tipicamente deleuzeanos, parecem indicar que ele entenderia a doutrina nietzschiana como um retorno do diferente. Ver, por exemplo: “devir é a diferença em seu estado puro; mas é justamente por isso que a identidade dever ser suprimida” (Ibidem. p.143); “a diferença não pode ser traída em nenhum momento” (Ibidem. p.143).

⁴⁰⁸ NIETZSCHE, Friedrich. Fragmento póstumo 11 [20] da primavera outono de 1881. In. *Obras incompletas*. op.cit. p. 387.

⁴⁰⁹ Ibidem. p. 387 (grifo nosso).

Neste trecho, Nietzsche afirma que, se não levarmos em conta as descrições cosmológicas expostas no trecho anterior, a repetição seria indemonstrável. Portanto, o que seria “inteiramente indemonstrável” não seria o *retorno do mesmo*, em si, mas o retorno do mesmo sem considerar as “premissas” nietzschianas. Contudo, o fragmento também nos diz o seguinte: “parece que a situação global forma as propriedades de modo novo”. Por que cada situação global nos dá a impressão de que, a cada instante, uma configuração totalmente nova do cosmo é apresentada aos nossos olhos? Ora, por não possuímos uma percepção da totalidade temporal, a mudança de uma situação global à outra nos traria a falsa impressão da eterna renovação. Por essa razão, acharíamos que não poderia haver, na eternidade do devir, duas situações globais iguais. Continuemos 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 todas as alterações de situações globais e de toda criação de novas propriedades – uma admissão impossível!⁴¹⁰

Nietzsche finaliza a seção negando a possibilidade da igualdade em uma mesma situação global. Ou seja, num mesmo instante não poderia haver duas coisas exatamente iguais. Por exemplo: duas folhas de árvore idênticas, dois Sócrates ou dois Nietzsches idênticos não poderiam coexistir num mesmo instante. Se pensarmos a partir das rígidas e necessárias interligações cosmológicas do eterno retorno, teríamos de conceber gêneses idênticas para cada uma dessas duplicatas, pois, na necessidade do ciclo eterno, cada coisa só vem a ser a partir de todo o encadeamento de configurações que a “antecedeu”. Nesse sentido, a “mesma folha” do exemplo nietzschiano só retornaria com o retorno de todas as mesmas outras “coisas” que configuram o cosmo antes de seu aparecimento. E mais, essa folha retornaria com todas as mesmas coisas que compuseram o cosmo no instante em que ela sempre apareceu e sempre aparecerá. Na verdade, para pensar essas duplicatas, teríamos de conceber vários ciclos cósmicos idênticos e simultâneos – um para cada duplicata – o que não é o caso no contexto da doutrina nietzschiana. Enfim, o “mesmo” só viria com a repetição de cada instante em cada grande ciclo do devir.⁴¹¹ Por mais problemática que a posição cosmológica dos

⁴¹⁰ Ibidem. p. 387 (negrito nosso).

⁴¹¹ Como afirma 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

póstumos possa parecer, devemos ter em mente que ela defende “cosmologicamente” uma repetição cósmica do *mesmo*. E levando em conta que nos textos do próprio Nietzsche – sejam póstumos ou publicados – não aparecem referências ao retorno do diferente, não podemos aceitar a posição de quem tenha enxergado o retorno do diferente na doutrina nietzschiana. O comentário filosófico exige a fidelidade ao texto. Uma vez esclarecida essa questão, façamos uma enumeração das características do cosmo, quando pensado a partir da cosmologia do eterno retorno.

3.7. Retomada dos principais pontos do eterno retorno em seu âmbito cosmológico.

- a) Não há um mundo transcendente ao devir.
- b) Não há uma intencionalidade racional e transcendente ao devir. 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 devir e ao mesmo tempo estão expostas ao devir.
- f) Com a total interligação entre as forças, conseqüentemente, não existiria o vazio dentro do devir.
- g) Como não há intencionalidade no devir, o movimento é regido pela própria luta das forças.
- h) O combate das forças é o “motor” do devir. 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 repetidas séries cósmicas. Para falar desses ciclos, Nietzsche se apropria da expressão dos antigos: *grande ano do devir*.
- k) O número das forças é finito.
- l) Conseqüentemente, o número de combinações que configuram o universo também é finito.

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” (NABAIS, Nuno. *Metafísica do Trágico*. op.cit. 94).

- 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 pela perspectiva humana.
- 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) Nesse sentido, a repetição das configurações cósmicas não se dá de forma aleatória, mas em sequências encadeadas.
- q) Cada instante de uma configuração cósmica é essencial para a totalidade de configurações do eterno retorno.
- r) O instante retorna eternamente e é o ponto de referência para as concepções intratemporais.

II. O ETERNO RETORNO E A TRANSVALORAÇÃO DOS VALORES

Em 1277, a “tese cosmológica do eterno retorno” – a versão da antiguidade – foi uma das *219 teses condenadas* como contrárias à fé cristã.⁴¹² Ora, por que uma cosmologia representaria alguma ameaça ao cristianismo? Respondemos: porque a alteração da cosmovisão de um povo pode promover uma total reviravolta no âmbito valorativo deste povo. Tendo isso em mente, tentaremos, neste segundo capítulo, responder às seguintes questões: de que forma uma doutrina cosmológica – ou mesmo uma cosmovisão – pode exercer efeito sobre os valores de uma civilização? Qual é o papel da *doutrina cosmológica do eterno retorno* na efetivação do *projeto de transvaloração dos valores*? Tentaremos resolver o primeiro problema examinando de que maneira as cosmovisões dualistas serviram, até agora, como legitimação dos valores vigentes no Ocidente – e para isso vamos travar um corpo a corpo com os textos da tradição platônico-cristã. Num segundo momento, verificaremos de que forma Nietzsche utiliza a doutrina do eterno retorno para substituir essas cosmovisões

⁴¹² A condenação foi feita por 16 professores da Faculdade de Teologia de Paris e pelo Bispo daquela cidade, Estevão Tempier. O eterno retorno é a 92ª tese (C.f. DE BONI, Luis Alberto. *Filosofia Medieval: Textos*, 2ª ed. Porto Alegre: EDPUCRS, 2005. p. 296).

dualistas e como esse procedimento serviria para efetivar seu projeto transvalorativo – com isso, pretendemos responder à segunda questão.

1. O DUALISMO DE MUNDOS COMO COSMOVISÃO LEGITIMADORA DA MORAL DÉCADENTE DO OCIDENTE

1. 1. A história da moral: uma disputa entre a *grande saúde* e a *décadence*

1.1.1. O procedimento genealógico e as noções de *grande saúde* e a *décadence*

Com o *procedimento genealógico*, Nietzsche pretende realizar uma tripla tarefa: 1) indagar acerca da proveniência histórica dos valores morais, buscando revelar a partir de que perspectivas tais valores foram engendrados, 2) avaliar essas perspectivas avaliadoras e 3) avaliar os próprios valores por elas produzidos. Já no início de *Para genealogia da moral*, as duas últimas tarefas desse procedimento são apresentadas em forma de interrogações: *qual o valor das perspectivas avaliadoras? E qual o valor dos valores por elas engendrados?* Na tentativa de responder a essas questões, Nietzsche percorre um caminho que se inicia pela execução da primeira tarefa: o exame acerca das condições históricas que teriam engendrado os valores.⁴¹³ Nesse contexto investigativo, ele enxerga, então, a necessidade de apresentar outras perguntas preliminares, a saber: *de que forma os paradigmas morais teriam sido gerados no tempo? Por que povos? Em que época? Em que condições se desenvolveram e se modificaram?* Responder a essas indagações históricas constituiria, portanto, uma exigência preliminar a qualquer possibilidade de avaliação dos valores morais.⁴¹⁴

⁴¹³ Para efetivar essa investigação, Nietzsche põe a seu serviço os recursos não só da História, mas, também, da Filologia, da Etimologia e das Ciências naturais. É bom ressaltar, porém, que ao recorrer a essas disciplinas, o filósofo não assume o papel de um cientista positivista que busca *fatos* históricos, fisiológicos ou antropológicos. Nietzsche está longe de ser um pensador que se pretende isento e “objetivo”. Para ele, a investigação genealógica já é um procedimento que se realiza a partir de uma determinada perspectiva valorativa. Sua análise deve ser entendida como uma hipótese interpretativa que tem como pano de fundo instrumental o referencial das ciências, mas não como um método científico que se embasa em fatos. Acompanhemos o tom experimental e hipotético com que o filósofo descreve seu “método”: “encontrei e arrisquei respostas diversas, diferenciei épocas, povos, hierarquia dos indivíduos, especializei meu problema, das respostas nasceram novas perguntas, indagações, suposições, probabilidades”. (NIETZSCHE, Friedrich. *Genealogia da moral*. Prólogo § 3. op.cit. p. 9). Nesse sentido, aqui, estamos de acordo com André Itaparica: a “análise [de Nietzsche acerca da proveniência dos valores] obviamente deve ser entendida mais como uma hipótese interpretativa do que como um relato histórico ou científico” (ITAPARICA, André Luís Mota. *Notas sobre a naturalização da moral em Nietzsche*. op.cit. 33).

⁴¹⁴ Essa exigência de exame histórico dos valores já havia sido anunciada, por exemplo, na seção 186 de *Para Além do bem e do mal*: “deveríamos, com todo rigor, admitir o que se faz necessário por muito tempo, o que unicamente se justifica por enquanto: reunião do material, formulação e ordenamento conceitual de um imenso domínio de delicadas diferenças e sentimentos de valor que vivem, crescem, procriam e morrem” (NIETZSCHE, Friedrich. *Além do Bem e do Mal* § 186. op.cit. p. 74 e 75).

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.⁴¹⁵

Conhecendo-se o solo histórico a partir do qual os valores foram gerados, poder-se-ia efetuar um juízo de valor acerca da perspectiva avaliadora que veio a engendr-los e, por consequência, julgar os próprios valores por ela instituídos. Noutras palavras, sabendo-se *quem* exerce a avaliação, poder-se-ia avaliar o modo de ser desse *quem* e o resultado de sua avaliação.⁴¹⁶ Contudo, para efetivar esse julgamento, Nietzsche precisaria dispor de uma nova referência de valor. Uma referência que servisse como novo critério avaliador e que estivesse além das referências das perspectivas avaliadoras a serem avaliadas. Ou seja, a avaliação acerca das avaliações não poderia ser orientada pelos próprios valores das avaliações a serem avaliadas, pois, nesse caso, estaríamos ainda enredados nos critérios avaliativos da avaliação em questão. Para avaliar, por exemplo, os valores de ‘bom’ e de ‘mau’ de uma determinada perspectiva avaliadora, seria necessário uma referência de valor que se colocasse além deste ‘bom’ e deste ‘mau’. É então procurando um âmbito que escapasse dos domínios da moral que Nietzsche vai buscar esse novo referencial no registro *fisiológico*. Dito de outra maneira: para realizar a segunda tarefa do procedimento – ou seja, avaliar as perspectivas avaliadoras – o filósofo assumirá o papel de um *sintomatista* de avaliações. Nesse sentido, a referência que será utilizada para avaliar as avaliações será o nível de *saúde* – ou melhor, a saúde do tipo de vida que produz as avaliações. Vejamos como procede o filósofo.

Em *Crepúsculo dos ídolos*, Nietzsche vai então dizer que a vida seria o ponto de partida de toda e qualquer possibilidade de avaliação moral, pois quem avalia sempre é, obviamente, um determinado tipo de vivente. Isto é, ao discorrermos acerca de valores, sempre falaríamos “sob inspiração, sob a ótica da vida: a vida mesma nos força a estabelecer valores, ela mesma valora através de nós, ao estabelecermos valores”.⁴¹⁷ Todavia, o filósofo afirma que essa criação valorativa da vida não ocorre de maneira

⁴¹⁵ NIETZSCHE, Friedrich. *Genealogia da moral*. prólogo § 6. op. cit. p. 12.

⁴¹⁶ Neste ponto específico, estamos muito próximos da interpretação 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*. op.cit. p.6).

⁴¹⁷ NIETZSCHE, Friedrich. *Crepúsculo dos ídolos*. Moral como antinatureza § 5. op.cit. p.37.

uniforme, pois existiriam, basicamente, dois tipos de avaliações que são, por sua vez, engendradas por duas formas de vida antagônicas. Por um lado, teríamos uma forma de vida que se autoafirma enquanto vida – e por conta desse seu modo de ser, este tipo de vida geraria uma avaliação que promove, afirma e exalta a vida. Por outro lado, haveria uma forma de vida que nega a si própria que, por conseguinte, criaria uma avaliação que depõe contra a vida – depõe contra si própria.

Nietzsche vai *diagnosticar* o primeiro caso da seguinte maneira: a forma de valorar que exalta e afirma a vida constitui-se como um *sintoma* de uma forma de vida *saudável*. Isso porque os valores engendrados por essa perspectiva expressariam, no âmbito cultural, o modo de ser de um corpo saudável que se afirma enquanto corpo. Enfim, essa afirmação da vida pela vida expressaria a noção nietzschiana de *grande saúde*. Por outro lado, os valores que propõem a negação da vida configurar-se-iam como uma expressão *sintomática* de um tipo de vida *doente*. Em outras palavras, “uma condenação da vida por parte do vivente é, afinal, apenas um sintoma de uma determinada espécie de vida”,⁴¹⁸ a saber, a espécie de vida degenerada que está submetida a um desejo de perecimento do próprio corpo. Na ótica do filósofo, esse anseio pelo desintegrar-se desencadearia, por sua vez, um processo de autodesagregação chamado de : *décadence*.⁴¹⁹ Portanto, quando a vida propõe, através de juízos valores

⁴¹⁸ NIETZSCHE, Friedrich. *Crepúsculo dos ídolos*. Moral como antinatureza § 5. op.cit. p.36.

⁴¹⁹ Como salientou Clademir Araldi, Nietzsche utilizou três diferentes termos para se referir à decadência: *Untergang*, *Niedergang* e *décadence* (C.f. ARALDI, Clademir. Luis. *Nihilismo, criação, aniquilação*. op.cit. p. 92). Optamos por utilizar ‘*décadence*’, em francês, porque é assim que o termo aparece quando, na maioria das vezes, Nietzsche se refere ao processo de autodegeneração do qual falamos. Na verdade, a noção nietzschiana de *décadence* teria sido fruto de uma apropriação do conceito de Paul Bourget que aparece em *Essais de Psychologie Contemporaine* (Sobre o assunto ver: MÜLLER-LAUTER, Wolfgang. *Nietzsche: sua filosofia dos antagonismos e os antagonismos de sua filosofia*. op.cit. p.123 e 124; ANDLER, Charles. *Nietzsche, sa vie et sa pensée*. Paris. 1931, 6 vols. p. 418 à 424 - vol. 3; e ARALDI, Clademir. Luis. *Nihilismo, criação, aniquilação*. op.cit. p. 57 à 60 e 94). No entanto, ao se apropriar da noção de Bourget, Nietzsche teria subordinado o “conceito” de *décadence* a sua própria cosmologia. Se seguirmos, por exemplo, a interpretação de Müller-Lauter e de a Scarlett Marton, poderíamos dizer que o filósofo tem em mente que por trás das estimativas de valor moral estariam processos fisiológicos. Estes, por sua vez, remeteriam ao âmbito das forças cósmicas. Como acompanhamos no primeiro capítulo, as forças estariam agregadas em diversos centros de força que formariam unidades-múltiplas organizadas “internamente” de forma hierárquica. Em cada unidade-múltipla, uma força dominante subordinaria as outras forças numa direção determinada. Nesse sentido, a *décadence* seria o processo de desorganização e desagregação dessas unidades-múltiplas. Ou seja, na *décadence* a unidade tende a se enfraquecer por conta de uma disputa desordenada entre as forças. Para Müller-Lauter, a *décadence* trata-se “de uma forma particular dos ‘desencadeamentos de forças’ fisiológicos. As vontades de potência, antes mantidas em unidade, aspiram a separar-se. [...] A vontade condutora, que até então organizava a unidade do todo, perde sua potência. Forças subordinadas exigem independência. [...] A *décadence*, descrita como desagregação, não é um estado, mas um processo. De fato, tenciona-se a dissolução de uma organização”. (MÜLLER-LAUTER, Wolfgang. *Nietzsche: sua filosofia dos antagonismos e os antagonismos de sua filosofia*. op.cit. p. 126 e 127). Um corpo vivo que nega a própria vida seria, então, um corpo que deseja desintegrar-se, fazendo com que sua constituição como unidade-múltipla se despedaçasse. Como multiplicidade ele seria uma anarquia de forças que se combatem sem unidade de comando – ou com uma

morais, uma negação da própria vida, teríamos, na verdade, uma manifestação desse processo patológico de *décadence*.⁴²⁰ “é o *instinto de décadence* mesmo, que se converte em imperativo: [ele] diz ‘*pereça*’ – [ele] é o juízo dos condenados...”.⁴²¹ Enfim, tudo seria uma questão fisiológica de “desagregação dos instintos! [...] [pois] a mentira diz, na boca do *décadent*: ‘Nada tem valor – a vida não vale nada’”.⁴²²

Todavia, ao utilizarmos os termos ‘fisiologia’, ‘sintoma’, ‘saúde’ e ‘doença’ devemos estar atentos à subversão semântica à qual eles estão submetidos dentro do contexto nietzschiano. Como podemos notar, ‘doença’, por exemplo, não é entendido, aqui, no sentido habitual – não é a enfermidade propriamente dita. Isso porque a doença a que Nietzsche se refere consiste numa espécie de disposição fisiológica de negação da própria vida corpórea: “enfermos e moribundos, eram os que desprezavam o corpo e a terra”.⁴²³ Ou seja, essa acepção nietzschiana de doença – que, por derivação, poderíamos chamar de *grande doença* – só se constitui quando há um “corpo que desespera do corpo”.⁴²⁴ Inversamente, mas no mesmo contexto semântico, a “grande saúde” seria a expressão da afirmação da vida corpórea pela própria vida corpórea. Inclusive, ao subverter os sentidos usuais desses termos, Nietzsche vai afirmar que a doença, na acepção tradicional, poderia até servir como ferramenta de expressão de uma saúde maior: “para alguém tipicamente são [...] o estar enfermo pode ser até um

unidade de comando fraca. Como unidade, ele seria vontade de fim, vontade de nada, vontade de desmoroamento. Nesses termos, a *décadence* seria essa *grande doença* que permeia o modo de ser de alguns seres vivos que tendem a perecer por conta de um impulso à desagregação das forças. Ainda sobre esse ponto, vale ressaltar o trabalho de Clademir Araldi (que compartilha a posição de Müller-Lauter e Marton no que diz respeito à relação entre teoria das forças e *décadence* – ver nota 60 da página 95. op.cit).

⁴²⁰ Clademir Araldi vai dizer que a *décadence* é uma espécie de desagregação originária que estaria por trás do processo histórico do niilismo. Ou seja, a *décadence* seria a gênese a-histórica do niilismo; e o niilismo seria a manifestação histórica da *décadence* (Cf. ARALDI, Clademir. Luis. *Nilismo, criação, aniquilação*. op.cit. p. 94-97). Em outras palavras, por trás de todas as manifestações particulares de niilismo da história da humanidade, teríamos uma espécie de categoria universal: a categoria a-histórica da *décadence*. Ou seja, sob todo advento niilista, haveria uma desagregação de forças, impulsos etc. Acerca desse ponto, não estamos seguros de que Nietzsche concordaria com essa distinção entre o histórico e o a-histórico. Tampouco, temos certeza de que ele aprovaria a dependência – quase causal – que é estabelecida por Araldi. Isso porque, se admitirmos o ponto de vista do comentador, teríamos de fazer da *décadence* uma espécie de princípio ou causa ontológica do niilismo. Nesse sentido, deveríamos entender o âmbito da história dos acontecimentos da humanidade como uma mera consequência do “acontecer” de um devir mais originário. Desconfiamos que o raciocínio de Araldi não tenha levado em conta que – no contexto nietzschiano – a relação entre esses dois âmbitos não é unilateral. Em Nietzsche, os acontecimentos do âmbito histórico, por exemplo, sempre reverberariam reversivamente sobre aquela esfera “mais originária”. Ou seja, não é só um corpo doente que “causa” valores doentes, mas são, também, os valores doentes que fazem o corpo adoecer. Acerca dessa reversibilidade, falaremos mais detalhadamente ainda nesse capítulo

⁴²¹ NIETZSCHE, Friedrich. *Crepúsculo dos ídolos*. Moral como antinatureza § 5. op.cit. p.37.

⁴²² NIETZSCHE, Friedrich. *Crepúsculo dos ídolos*. Incursões de um extemporâneo § 35. op.cit. p.83.

⁴²³ NIETZSCHE, Friedrich. *Assim Falou Zaratustra*. Dos transmudanos op.cit. p.49.

⁴²⁴ Ibidem. p.48.

energético estimulante ao viver, ao mais viver”.⁴²⁵ Contudo, para que a doença – no sentido tradicional – possa se converter num “estimulante da vida [...] é preciso ser sadio o bastante [no significado amplificado] para esse estimulante!”.⁴²⁶ Enfim, um tipo de vida saudável seria aquele que afirma a vida até naquilo que ela possui de mais pesado e doloroso – inclusive a doença.

Ao admitir esses novos sentidos de ‘saúde’ e ‘doença’ e afirmando que os valores são sempre fruto de avaliações de determinado tipo de vida, podemos dizer que a avaliação nietzschiana acerca de uma determinada moral seria, na verdade, um exame daqueles *sintomas* que se revelam a partir das relações que essa moral estabelece com a própria vida: “moral é apenas [...] sintomatologia”.⁴²⁷ Nesse sentido, ao eleger a *saúde* como novo referencial, poderíamos afirmar que toda “moral sadia [...] é dominada por um instinto de vida [...]”⁴²⁸ e que a moral doente “[...] volta-se, pelo contrário, justamente contra os instintos da vida”.⁴²⁹ Em suma, Nietzsche acredita que, através desse “método clínico”, ele poderia *diagnosticar* as perspectivas avaliadoras das morais e, por consequência, avaliar os valores por elas engendrados. Ora, ao adotar esse posicionamento sintomatológico para examinar os diferentes modos de valoração moral, Nietzsche se colocou além do julgamento moral. Ou seja, a sintomatologia nietzschiana da moral não constitui uma revisão moral acerca dos valores estabelecidos, pois a intenção do filósofo não é verificar se os juízos de valor conferem *verdadeiramente* ou não com seus próprios princípios morais. Se fosse o caso, o filósofo ainda estaria inserido no âmbito moral e seria, na melhor das hipóteses, um *reformista* da antiga moral. O intuito dele é, na verdade, *diagnosticar* o tipo de disposição vital que está por detrás dos diferentes valores. Até mesmo porque “juízos de valor acerca da vida, contra ou a favor; nunca podem ser verdadeiros, afinal; eles têm valor apenas como sintomas, são considerados apenas enquanto sintomas – em si, tais juízos são bobagens”.⁴³⁰

É então utilizando esse seu procedimento sintomatológico para examinar os resultados de sua reflexão histórica que Nietzsche vai finalmente poder avaliar os tipos de valores morais que teriam existido efetivamente. Ou seja, a partir da combinação entre o referencial histórico e o fisiológico é que o filósofo poderá julgar a

⁴²⁵ NIETZSCHE, Friedrich. *Ecce Homo*. Por que sou tão sábio § 2. op.cit. p. 25.

⁴²⁶ NIETZSCHE, Friedrich. *O caso Wagner* § 5. São Paulo: Companhia das letras, 1999. p. 19.

⁴²⁷ NIETZSCHE, Friedrich. *Crepúsculo dos ídolos*. Os “melhoradores” da humanidade § 1. op.cit. p. 49. A noção de que a moral pode ser um sintoma de declínio é bastante recorrente. Ela aparece até mesmo no prólogo de *O caso Wagner*. NIETZSCHE, Friedrich. *O caso Wagner*. op.cit. p. 9.

⁴²⁸ NIETZSCHE, Friedrich. *Crepúsculo dos ídolos*. Moral como antinatureza § 4. op.cit. p.36

⁴²⁹ Ibidem. p. 36.

⁴³⁰ NIETZSCHE, Friedrich. *Crepúsculo dos ídolos*. O problema Sócrates. § 2. op. cit. p. 18

“salubridade” dos valores instituídos em diferentes épocas da história da humanidade. Em *Para a genealogia da moral*, por exemplo, ele usa esse procedimento para examinar a dicotomia ocidental entre os valores “bom *versus* mal”. Considerando esses referenciais como criações de um determinado tipo de vida humana, o filósofo questiona até que ponto eles têm sido *salutares* à nossa cultura. *Será que os valores da moral do Ocidente – que, segundo Nietzsche, teriam sua base firmada, primordialmente, nos pilares da tradição judaico-cristã e no platonismo – têm servido para o engrandecimento da vida? Será que esses valores não teriam efetivado exatamente o contrário, isto é, degradado a vida?*⁴³¹

Sob que condições o homem inventou para si os juízos de valor “bom” e “mau”? e 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?⁴³²

Para responder a essas questões, Nietzsche vai dizer que, no desenrolar da história ocidental, também teriam existido dois modos de valorar diferentes – os quais teriam produzido, efetivamente, dois conjuntos de valores distintos.⁴³³ Num primeiro plano, haveria um modo de valorar *nobre* que refletiria aquele modo de vida saudável e afirmador da própria vida. Essa nobreza – que não pode ser confundida com uma aristocracia de classe sócio-econômica ou algo parecido – poderia ser localizada em diferentes períodos históricos: ela se expressaria, por exemplo, nas figuras da aristocracia guerreira da Grécia antiga, em Heráclito e nos membros da classe guerreira de Roma.⁴³⁴ De acordo com o filósofo, os membros avaliadores dessa nobreza teriam atribuído, para si, o valor ‘bom’.⁴³⁵ Essa autoatribuição seria consequência da

⁴³¹ Essa preocupação com o valor dos valores já aparece, de forma embrionária, em *Aurora*. Ver, por exemplo, a seção 106. Nesta seção, Nietzsche considera que os “objetivos da moral” ainda não foram problematizados pela reflexão. Aceitos de antemão como dados, eles não teriam passado por um exame avaliador. Conferir: NIETZSCHE, Friedrich. *Aurora* § 106. op.cit. p. 77.

⁴³² NIETZSCHE, Friedrich. *Genealogia da moral*. prólogo § 3. op.cit. p. 09.

⁴³³ Esse modo de pensar que admite uma dupla origem genealógica dos valores não foi inaugurado em *Para a genealogia da moral*. Já temos claros sinais desse procedimento em *Humano demasiado Humano I*. Um exemplo clássico é a seção 45 do livro: “*A dupla pré-história do bem e do mal*”. NIETZSCHE, Friedrich. *Humano demasiado humano* § 45. op.cit. p. 48.

⁴³⁴ Nietzsche situa seu ‘nobre’, em períodos específicos na história. Por exemplo: nos séculos XVII e XVIII na nobreza francesa, no Renascimento, na comunidade aristocrata de Veneza, em Roma e na Grécia Homérica. Ver: MARTON, Scarlett. *Nietzsche e a revolução francesa*. In _____ (org) *Extravagâncias*. op.cit. p. 193 e 192

⁴³⁵ Para justificar seu ponto de vista, o filósofo remete a origem etimológica da palavra ‘bom’ à força e virilidade guerreiras. Ver, por exemplo, as seções 4 e 5 da primeira dissertação de *Para a genealogia da*

valorização das **suas próprias virtudes**: o vigor, a exuberância, a força, a beleza, o poder etc. Portanto, na perspectiva dos nobres, os *bons* seriam eles próprios, isto é, os fortes, os belos, os poderosos etc. Se a valoração do nobre teve como ponto de partida o próprio nobre e a autoafirmação de sua *vitalidade*,⁴³⁶ por outro lado, estes mesmos nobres/bons teriam designado como *ruim* tudo o que não dissesse respeito à sua nobreza: o plebeu, comum, baixo, fraco, covarde, doente etc.⁴³⁷ O julgamento acerca do ‘ruim’ seria, então, uma avaliação secundária decorrente de uma primeira auto-avaliação afirmativa. *Ruim* seria tudo aquilo que não se identificasse com os bons/nobres. A esse respeito, vejamos o que fala Zaratustra:

[...] de uma alma poderosa a que pertence o elevado corpo, o corpo belo, vitorioso, alentador, em torno do qual, todas as coisas tornam-se espelho [...] Esse contentamento, em tais corpos e almas, **chama-se a si mesmo: ‘virtude’**. Com suas palavras do bem e do mal, esse contentamento [...] proscree para longe de si tudo o que é desprezível. Proscree para longe de si tudo o que é covarde; diz: **‘Ruim** – isso é covarde’.⁴³⁸

Contudo, além dessa maneira nobre de valorar, teríamos também um modo oposto de engendrar valores, a saber, o modo dos que foram oprimidos e desvalorizados pelos nobres: os escravos/doentes negadores da vida exuberante. Esse ponto de vista escravo – segundo Nietzsche, caracterizado pela *décadence*, fraqueza, impotência, covardia e enfermidade – teria criado um conjunto de valores invertidos em relação aos valores dos nobres. Portanto, o que foi considerado virtude pelos nobres, passou a ser concebido como vício e defeito na moral escrava. Para o escravo, o *bom* seria o fraco, o sofredor, o doente, o humilde; enquanto que o forte, o dominador, o poderoso seria o *mal*. Nosso filósofo, entretanto, não considera que esse modo escravo de valorar constituir-se-ia como uma simples inversão inocente. Se, por um lado, a moral dos nobres teria nascido de uma auto-afirmação espontânea, a moral dos escravos, por outro lado, teria se originado a partir do *ressentimento* – este entendido como uma espécie de

moral. Lá o filósofo realiza uma análise etimológica do termo. No trecho, ele relaciona a origem latina da palavra à virtuosidade do guerreiro da Roma antiga. Ver, também, a *seção 10 da primeira dissertação* do mesmo livro. Nela, o filósofo usa seus recursos filológicos e seu conhecimento da língua grega para relacionar o valor nobre ‘ruim’ com ‘baixo’, ‘sofredor’, ‘infeliz’ etc..

⁴³⁶ Em suma, como disse Müller-Lauter, os fortes “em seus valores glorificavam tudo o que conheciam em si mesmos” MÜLLER-LAUTER, Wolfgang. *Nietzsche: sua filosofia dos antagonismos e os antagonismos de sua filosofia*. op.cit. p.106.

⁴³⁷ É necessário alertar, antes de continuarmos, que estes tipos: “fortes e fracos, nobres e ressentidos, senhores e escravos não constituem um a priori metafísico nem essências atemporais; são tipos que emergem da pesquisa histórica”. Ver: MARTON. Scarlett, *Nietzsche, a Transvaloração dos Valores*. op. cit. p. 60.

⁴³⁸ NIETZSCHE, Friedrich. *Assim Falou Zaratustra*. Dos três males § 2. op.cit. p. 196 (grifo nosso).

ódio, fruto da invidía e da impotência dos escravos *décadents* em relação aos nobres. Por serem incapazes, fracos e impotentes frente à opressão dos nobres, os escravos teriam criado uma moral invertida – “a incapacidade de resistência torna-se aí moral”⁴³⁹ – que serviu como um instrumento para efetivar uma vingança imaginária contra os nobres.⁴⁴⁰

Entendemos que, antes de continuarmos, devemos tentar desfazer uma pequena confusão que se tem construído, por vezes, quando se identifica, equivocadamente, a noção de *ressentimento* com a noção de *décadence*.⁴⁴¹ Apesar de estarem interligadas, as noções não se identificam exatamente. Como vimos, a *décadence* se expressa quando uma forma de vida degenerada nega a própria vida. Já o *ressentimento* é ódio fruto da invidía e da impotência dos *décadents* em relação aos afirmadores da vida. Isso significa, inclusive, que nem toda *décadence* se converte, necessariamente, em *ressentimento*.⁴⁴² Contudo, no caso dos “escravos criadores”, não teríamos apenas simples *décadents*, mas seres *décadents* e *ressentidos* que fazem uso do seu sentimento de *ressentimento* para engendrar uma moral de vingança. Ou como afirma Nietzsche: a “rebelião escrava da moral começa quando o próprio *ressentimento* se torna criador e gera valores: o *ressentimento* dos seres aos quais é negada a verdadeira reação, a dos atos, e que apenas por uma vingança imaginária obtêm reparação”.⁴⁴³

Levando em conta essa caráter *negativo* de *ressentimento*, podemos afirmar que, enquanto “toda moral nobre nasce de um triunfante Sim a si mesma”,⁴⁴⁴ a moral escrava, já de início, “diz Não a um ‘fora’, um ‘outro’, um ‘não eu’ – e este Não é seu ato criador”.⁴⁴⁵ Ou seja, o escravo não engendra seus valores a partir de uma afirmação

⁴³⁹ NIETZSCHE, Friedrich. *O anticristo*. § 29 . op.cit. p. 36

⁴⁴⁰ Os fracos, não “podendo lutar contra os mais fortes, deles tentaram vingar-se através [de um] artifício” moral. Ver: MARTON, Scarlett. *Nietzsche e a revolução francesa*. op. cit. p.190. Nessa mesma direção, também vai Éric Blondel. Ver : BLONDEL, Éric. *Nietzsche: Le “cinquième évangile”*. Paris: Les bergers et les Mages, 1980. p. 120.

⁴⁴¹ Como parece ter feito, por exemplo, Haar em: (HAAR, Michel. *Nietzsche et la métaphysique*. op.cit. p.40).

⁴⁴² Sobre a questão, o próprio Nietzsche se pronuncia, por exemplo, em *O anticristo* § 20, quando considera o Budismo como uma religião *décadent*, mas não *ressentida*. Conforme o filósofo as religiões cristã e budista “são próximas por serem religiões niilistas – religiões de *décadence* –”, mas se diferem porque no Budismo “não há nada a que sua doutrina mais se oponha do que ao sentimento de vingança, de aversão, de *ressentiment* [ressentimento]” (NIETZSCHE, Friedrich. *O anticristo*. § 20. op.cit. p. 24 e 25). Observação semelhante também aparece em *Ecce homo*. Ver: NIETZSCHE, *Ecce Homo*. Por que sou tão sábio § 6. op.cit. p. 31. Voltando a *O anticristo*, Nietzsche também vai dar pistas acerca da distinção entre *décadence* e *ressentimento*, quando identifica o Cristo como sendo *décadent*, mas não um *ressentido*. Ver, por exemplo: *O anticristo* § 40.

⁴⁴³ NIETZSCHE, Friedrich. *Genealogia da moral I*. § 10. op.cit. p. 28 e 29.

⁴⁴⁴ Ibidem. op.cit. p. 28 e 29.

⁴⁴⁵ Ibidem. op.cit. p. 28 e 29.

de suas próprias qualidades, mas sim através da negação ressentida das qualidades de seu opressor: “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 [...] sua ação é no fundo reação”.⁴⁴⁶ Com os nobres, aconteceria o movimento inverso, pois sua valoração “cresce espontaneamente” de uma afirmação de si próprio. O nobre buscaria “o seu oposto apenas para dizer Sim a si mesmo [...] – 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’”.⁴⁴⁷

1.1.2. A luta entre a *grande saúde* e a *décadence*

De posse das noções de *grande saúde*, *décadence* e *ressentimento*, Nietzsche vai entender a história moral da humanidade como um desenrolar de uma longa história de luta entre a perspectiva avaliadora dos sãos e a dos doentes: os “dois valores contrapostos, ‘bom e ruim’, ‘bom e mau’, travaram na terra uma luta terrível, milenar”.⁴⁴⁸ Em outras palavras, teríamos “uma guerra [...] entre ascensão e a decadência, entre vontade de vida e sede e vingança contra a vida [...]”. Ou seja, uma batalha entre a saúde e a *décadence* teria configurado os diferentes momentos de uma história que se manifestaria em oposições culturais, como: ‘cultura homérica *versus* socratismo-platonismo’, ‘Heráclito *versus* Anaximandro’, ‘pré-socráticos *versus* idealismo platônico’, ‘Roma *versus* cristianismo’, ‘renascimento *versus* reforma’ etc.⁴⁴⁹ Contudo, aqui, algumas questões se fazem necessária: como, nessa batalha, os fracos doentes poderiam fazer frente aos fortes saudáveis? Como constituições fisiologicamente decadentes podem representar um perigo a constituições bem logradas? E mais, se a vida saudável engendra para si valores saudáveis, como pensar que os valores *décadents* trazem alguma ameaça aos sãos?

⁴⁴⁶ Ibidem. op.cit. p. 28 e 29.

⁴⁴⁷ Ibidem. op.cit. p. 28 e 29.

⁴⁴⁸ NIETZSCHE, Friedrich. *Genealogia da moral*. II. § 16. op.cit. p. 43.

⁴⁴⁹ Em *Para Genealogia da moral*, por exemplo, Nietzsche elege a disputa ‘Roma *versus* Judeia’ como paradigma dessa luta: “‘Roma contra Judéia, Judéia contra Roma’: – não houve, até agora, acontecimento maior do que essa luta, essa questão, essa oposição moral. Roma enxergou no judeu algo como a própria antinatureza, como que seu monstro antípoda; em Roma os judeus eram tidos por ‘culpados de ódio a todo o gênero humano’: [...] os romanos eram os fortes e nobres, [...] Os judeus, ao contrário, foram o povo sacerdotal do ressentimento par excellence” (NIETZSCHE, Friedrich. *Genealogia da moral*. II. § 16. op.cit. p. 44). Em *Filosofia na época trágica dos Gregos*, como vimos, essa oposição se dá entre Anaximandro e Heráclito. Mais à frente, veremos como o socratismo constituir-se-ia como um elemento de dissolução da cultura homérica.

Neste momento, vem à tona o *caráter reversivo* do pensamento de Nietzsche. Se, no contexto da filosofia nietzschiana, a moral é sempre derivada de uma determinada espécie de vida corpórea – no entender de Nietzsche única forma de vida possível –, isso não quer dizer, entretanto, que a moral seja um produto passivo dessa vida. Pelo contrário, a moral teria um poder reversivo sobre a própria vida, pois os valores morais poderiam rebater na constituição corpórea, vindo a modificá-la ou ratificá-la. Em outras palavras, a vida engendraria uma cultura moral que reverbera na constituição da própria vida. Nesse sentido, ao mesmo tempo em que podemos dizer que a moral é um resultado da vida corpórea, também temos de atentar que ela poderia exercer um poder de configuração e modificação sobre essa vida.⁴⁵⁰ Logo, no contexto do pensamento nietzschiano, não temos um determinismo fisiológico em que um certo tipo de corporalidade irá sempre produzir e aderir, necessariamente, a uma moral equivalente ao seu modo de ser. O que há, aqui, é a possibilidade de reversibilidade entre cultura e corpo, em que uma moral *décadente* pode, por exemplo, ser aceita por – e reverter – uma constituição fisiológica bem lograda. Uma moral *décadente* poderia, portanto, reverter o estado de saúde de uma constituição, tornando-a doente.⁴⁵¹ Na verdade, caso desconsiderássemos a possibilidade dessa reversibilidade corpo-moral, deveríamos concluir que as reflexões de Nietzsche acerca da moral deixariam de ter sentido.

Ora, é justamente considerando que os sãos podem se tornar doentes – quando contagiados pelos valores *décadents* – que o filósofo vai se preocupar com a necessidade de afastamento dos “bem-logrados” dos valores morais dos doentes. Em outras palavras, o que está em questão é o perigo da degeneração de fisiologias sadias a partir do contágio cultural:

Que os doentes não tornem os sadios doentes – isto seria o debilitamento [...] mas isto requer, acima de tudo, que os sadios permaneçam *apartados* dos doentes, guardados inclusive da vista dos doentes, para que não se confundam com os doentes. [...] E afastamento de todos os hospícios e hospitais da **cultura!** [...] afastamento dos maus odores da degradação interna e da oculta carcoma da doença!...

⁴⁵⁰ Sobre essa questão, Cf. BLONDEL, Éric. *Nietzsche: Le “cinquième évangile”*. Paris: Les bergers et les Mages, 1980.

⁴⁵¹ Nesse ponto, estamos de acordo com Patrick Wotling. Conferir: WOTLING, Patrick. *Nietzsche et le problème de la civilisation*. p. VI.

⁴⁵² NIETZSCHE, Friedrich. *Genealogia da moral*. III. § 14. op.cit. p. 114 (grifo nosso).

Na ótica de Nietzsche, essa possibilidade de contágio cultural seria a grande arma da *décadence* na guerra contra a grande saúde. E seria por isso que a *décadence* teria promovido uma conspiração *ressentida* que teria se configurado através da inversão daqueles valores nobres de afirmação da vida: “a conspiração dos sofrendores contra os bem logrados e vitoriosos [...] Fora com esse ‘mundo ao avesso’! Fora com esse debilitamento do sentimento!”.⁴⁵³ Ou seja, ao propor e difundir que ‘bom’ significa negação da vitalidade corpórea, o *décadent-ressentido* conseguiria tornar doente os homens de constituições vitais bem-logradas:

Os doentes são o maior perigo para os sãos [...] Aqueles já de início desgraçados, vencidos, destruídos [...] são os *mais fracos*, os que mais corroem a vida entre os homens, os que mais perigosamente **envenenam e questionam nossa confiança na vida** [...] todos homens do ressentimento, estes fisiologicamente desgraçados e carcomidos [...] quando alcançariam realmente o seu último, mais sutil, mais sublime triunfo da vingança? indubitavelmente, quando lograssem **introduzir na consciência** dos felizes sua própria miséria, toda a miséria, de modo que estes um dia comessem a se envergonhar da sua felicidade, e dissessem talvez uns aos outros: “é uma vergonha ser feliz! *existe muita miséria!*”... Mas não poderia haver erro maior e mais fatal do que os felizes, os bem logrados, os poderosos de corpo e alma comecem a duvidar assim do seu *direito à felicidade*.⁴⁵⁴

Costuma-se dizer que o *valor da vida* é a referência a partir da qual Nietzsche vai julgar as avaliações e os valores morais que estão em jogo nessa disputa. No entanto, é necessário esclarecer que, quando o filósofo elege o valor vida como critério, ele não está pensando na vida num sentido absoluto, mas num tipo específico de vida, a *vida saudável*. Ora, nesse sentido poderíamos dizer que Nietzsche não está sendo isento ao escolher o seu critério de avaliação, pois se existem dois tipos antagônicos de vida – e por consequência duas formas de avaliar antagônicas –, o “juiz” dessa *polêmica* deveria se situar fora da disputa, colocando-se numa posição isenta aos interesses dos *beligerantes*. No entender do filósofo, essa isenção seria, todavia, impossível. Se quem exerce a avaliação é, necessariamente, um vivente, então qualquer avaliação seria sempre realizada por uma das partes interessadas no resultado da disputa – ou seja, por um determinado tipo de vida. Tanto a avaliação da vida que se afirma quanto a avaliação da vida que se nega são engendradas a partir de pontos de vista determinados

⁴⁵³NIETZSCHE, Friedrich. *Genealogia da moral*. III. § 14. op.cit. p. 112.

⁴⁵⁴NIETZSCHE, Friedrich. *Genealogia da moral*. III. § 14. op.cit. p. 111, 112, 113 e 114 (grifo nosso).

que estão inseridos na vida. Mesmo um juízo de valor que nega a própria vida seria “apenas um juízo de valor da vida – de qual vida? – já dei a resposta: da vida declinante, enfraquecida, cansada, condenada”.⁴⁵⁵

Ora, se não é possível a nenhuma das duas posições colocar-se fora da vida para avaliar de forma isenta, nenhuma delas poderia ser considerada como *justa* num sentido absoluto. Elas seriam “*justas*” apenas quando julgadas de seu próprio ponto de vista. Portanto, quando Nietzsche afirma que “o valor da vida não pode ser estimado”,⁴⁵⁶ isso quer dizer que um julgamento isento nunca poderia ser realizado “por um vivente, pois ele é parte interessada, até mesmo um objeto da disputa, e não juiz”.⁴⁵⁷ Aqui, entendemos que, se voltarmos à noção heraclítico-nietzschiana de “*pólemos-diké*”,⁴⁵⁸ poderíamos lançar uma luz sobre essa questão. Se lembrarmos do que foi exposto no primeiro capítulo, poderíamos afirmar que ideias de justiça ou moralidade transcendente à vida seriam inconcebíveis, pois a justiça manifestar-se-ia na disputa que permeia a própria vida: “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!’”.⁴⁵⁹ Ou seja, como a justiça se faria a partir da disputa, então cada beligerante legislaria e julgaria a partir de sua própria posição na polêmica.

Levando isso em consideração, devemos concluir que, quando Nietzsche elege a vida como critério avaliador, ele já está, de antemão, tomando partido de um tipo específico de vida, a saber, a vida saudável. Uma vida que, no seu entender, se manifesta na filosofia trágica de alguns pré-socráticos, na tragédia de Sófocles e Ésquilo, na cultura agônica da Grécia homérica, na Roma pré-cristianizada etc. Portanto, é a *grande saúde* que constitui a referência primeira de sua avaliação. A *décadence* e o *ressentimento* são referências secundárias derivadas dessa espontânea autoafirmação. Ou seja, são noções que representam “apenas uma imagem de contraste, pálida e posterior, em relação ao conceito básico, positivo, inteiramente perpassado de vida e paixão”.⁴⁶⁰

Ora, levando em conta que Nietzsche toma partido “da vida afirmativa”, temos de entender que o filósofo não vai analisar os valores platônicos e cristãos de forma

⁴⁵⁵ NIETZSCHE, Friedrich. *Crepúsculo dos ídolos*. Moral como antinatureza § 5. op.cit. p. 37.

⁴⁵⁶ Ibidem. p. 18.

⁴⁵⁷ Ibidem. p. 18.

⁴⁵⁸ NIETZSCHE, Friedrich. *Les philosophes préplatoniciens* § 9. op.cit. p. 152.

⁴⁵⁹ NIETZSCHE, Friedrich. *A Filosofia na idade trágica dos gregos*. op. cit.. p. 45.

⁴⁶⁰ NIETZSCHE, Friedrich. *Genealogia da moral* I §. 10. op.cit. p. 28 e 29.

isenta. Ao contrário, Nietzsche já terá como ponto de partida uma posição beligerante frente a essas correntes.⁴⁶¹ Vejamos, a seguir, como se dá esse duelo.

1.2. O papel ético do “além” na filosofia platônica (Platão *versus* Homero)

1.2.1. O *páthos* socrático como elemento de dissolução da *areté* homérica

Quando alude à moral dos *décadents* ressentidos, Nietzsche geralmente menciona o cristianismo e o judaísmo. Contudo, é necessário lembrar que ele também considera o pensamento platônico como um agente promovedor da negação da vida no contexto da formação civilizatória do Ocidente. Defendendo explicitamente uma íntima relação de semelhança e de continuidade entre o platonismo e o cristianismo, o filósofo vai afirmar, por exemplo, que o “cristianismo é platonismo para o ‘povo’”⁴⁶² e que “a calúnia platônica dos sentidos [é] a preparação do terreno para o cristianismo...”⁴⁶³ Ora, o que Nietzsche quer mostrar com essas afirmações é que a forma de legitimação ético-metafísica do platonismo serviu de exemplo e de base retórica à justificação moral do cristianismo. Em outras palavras, Nietzsche vai sustentar que a filosofia de Platão – tal como fará posteriormente a doutrina cristã – teria erigido o mundo supra-sensível como a referência cardinal de legitimação ética. Nesse sentido, o filósofo alemão vai defender que tanto os *mitos platônicos acerca do destino da alma*⁴⁶⁴ quanto a concepção de “*mundo inteligível*”⁴⁶⁵ seriam noções dualistas que deram sentido metafísico a uma ética

⁴⁶¹ E é isso que ele deixa claro no prólogo de *Para além de bem e mal*: “Mas a luta contra Platão, ou, para dizê-lo de modo mais simples e para o ‘povo’, a luta contra a pressão cristã-eclesiástica de milênios – pois cristianismo é platonismo para o ‘povo’ – produziu na Europa uma magnífica tensão do espírito, como até então não havia na terra” (NIETZSCHE, Friedrich. *Além do Bem e do Mal*. Prolog. op.cit. p.8).

⁴⁶² NIETZSCHE, Friedrich. *Além do Bem e do Mal*. Prolog. op.cit. p.8.

⁴⁶³ NIETZSCHE, Friedrich. Fragmento póstumo 11 [375], novembro de 1887 – março de 1888.

⁴⁶⁴ Os mitos escatológicos dos diálogos platônicos relatam o destino da alma no pós-morte. Em geral, eles fazem referência a um julgamento do morto no além. Este julgamento determinaria as recompensas ou os castigos de acordo com o comportamento moral – na vida terrena – do julgado. Por exemplo: na *Apologia* (40-e e 41-a), Sócrates levanta uma hipótese sobre um julgamento com “jurados de verdade” no Hades; no *Crítion* (54-b,c,d), há uma alusão a um julgamento a ser realizado pelas leis do Hades; no *Górgias* (523-a à 527-b), temos o mito da “ilha dos bem aventurados” e do “tártaro”; no *Mênon* (81- a, b), aparece o mito da imortalidade da alma e da reminiscência; no *Fedon* (107- c à 116-a) há o mito do destino e julgamento das almas; no *Fedro* (249 a,b) temos um mito reencarnacionista em que as almas são dirigidas à uma vida pós-morte a partir de julgamentos transcendentais; na *República* (613-e à 621-d), Platão apresenta o mito do guerreiro Er; no *Timeu* (42-c), aparece a noção de reencarnação relacionada com o comportamento moral; no *Teeteto* (177-a) Platão fala de dois lugares: um purificado dos males e outro no qual seriam reunidos os maus; e nas *Leis* (IX 870 d-e, XII 959b) a reencarnação e o julgamento pós-morte também se faz presente. Sobre uma análise acerca da relação entre os mitos escatológicos e o âmbito teórico do pensamento de Platão, ver: ROBINSON, Thomas M., *A psicologia de Platão*. São Paulo: Loyola, 2007. p. 168 à 171. Ver também: MCPHERRAN, Mark L. A religião platônica. In: BENSON. Hugh H (org). *Platão*. Porto Alegre: Artmed, 2011. p. 244.

⁴⁶⁵ É necessário explicitar que a concepção do ‘mundo inteligível’ como um outro plano de existência além da esfera sensível não é um consenso entre os comentadores de Platão. Para alguns estudiosos, o mundo inteligível deve ser concebido como o conjunto de arquétipos ideais que não constituem um outro

décadente de negação da vida terrena. Uma ética que, no entender de Nietzsche, foi um dos agentes responsáveis por promover a dissolução de um momento afirmativo da civilização ocidental: a cultura homérica.

Aqui é necessário destacar que não estamos querendo sustentar que o filósofo alemão compreenda o dualismo platônico como uma reflexão metafísica a partir da qual foi deduzida toda uma moral de negação da vida. Ao contrário, esse dualismo seria, na verdade, uma espécie de instrumento conceitual utilizado para justificar uma moral produzida por uma disposição que já se encontrava enferma. Afinal, Nietzsche defende que a “fundamentação” dualista de Platão teria sido engendrada, numa instância mais primordial, por um *páthos* negador e doente. Curiosamente, em diversas passagens da obra nietzschiana, esse *páthos* negador é creditado não a Platão, mas a seu mestre: Sócrates. Em outras palavras, o pensador alemão defende que a aversão platônica ao mundo terreno seria, na verdade, uma herança do *páthos* socrático – e não um elemento genuinamente platônico.^{466,467} E é nessa direção que já em uma de suas primeiras análises acerca da figura de Sócrates – que aparece em *Introdução à leitura dos diálogos de Platão*⁴⁶⁸ – o então professor da Universidade da Basileia vai afirmar que o “desprezo e o ódio de Sócrates para com a realidade efetiva”⁴⁶⁹ teria influenciado Platão: “ele [Sócrates] transmite esse ódio pelo sensível a Platão”.⁴⁷⁰ Todavia, essa noção de que existe um germe socrático-negador embutido no pensamento platônico não é exclusividade das reflexões do jovem Nietzsche, pois esse mesmo ponto de vista reaparece na fase final da obra nietzschiana. Em *Para além de bem e mal*, por exemplo,

plano de existência. Ou seja, o mundo inteligível não seria um lugar além do mundo sensível. De qualquer maneira, podemos dizer que, no entender de Nietzsche, admitir uma precedência ontológica de formas ideais puras e imutáveis – estejam elas numa região supraceleste ou sejam elas arquétipos ideais – seria desvalorizar o mundo do devir.

⁴⁶⁶ Quando Nietzsche discorre sobre a filosofia socrática, ele tem em mente, sobretudo, o Sócrates que aparece nos diálogos de Platão. Nesse sentido, o filósofo alemão parece se referir ao personagem de Platão como se ele fosse o Sócrates histórico. Na verdade, há um debate acerca da possibilidade – ou impossibilidade – de se poder falar de um Sócrates histórico a partir, apenas, dos testemunhos diretos (Aristófanes, Platão e Xenofonte) e indiretos (por exemplo, Diógenes Laércio e Aristóteles). Esse problema foi o que se convencionou chamar de “questão socrática”. Sobre o tema, Louis-André Dorion faz um bom apanhado e, depois, se posiciona pela impossibilidade de apreensão de um Sócrates histórico (C.f. DORION, Louis-André. *Compreender Sócrates*. Petrópolis: Vozes, 2006. 19 à 25).

⁴⁶⁷ Para o pensador alemão, o *páthos* socrático constituiu a semente de enfermidade que viria germinar no platonismo e depois florescer no cristianismo: “a filosofia grega a partir de Sócrates como sintoma de enfermidade e por conseguinte como preparação do cristianismo” (NIETZSCHE, Friedrich. KSA 12.204, 5 [50], verão de 1886 outono de 1887).

⁴⁶⁸ *Introdução à leitura dos diálogos de Platão* consiste numa série de textos organizados a partir dos cursos ministrados na universidade da Basileia nos invernos de 1971-1872, 1873-1874 e verão de 1876.

⁴⁶⁹ NIETZSCHE, Friedrich. *Einleitung in das Studium der platonischen Dialoge*. Gesammelte Werke, Vierter Band. München: Musarion Verlag, 1921, p. 401.

⁴⁷⁰ Idem, ibidem.

o filósofo escreve: “existe algo na moral de Platão que não pertence realmente a Platão, mas que se acha apenas em sua filosofia; [...] trata-se do socratismo”.⁴⁷¹

Via de regra, Nietzsche entende Sócrates como uma espécie de moralista racional que teria promovido uma reviravolta nos valores homéricos. No entender do pensador alemão, antes dessa reviravolta ter sido consolidada, a noção grega de virtude significava: distinção através da excelência (da *areté/ἀρετή*)⁴⁷² guerreira. O homem valoroso era o bom e belo guerreiro que possuía destreza no manejo das armas. Ou seja, os virtuosos eram aqueles que praticavam um exímio uso de seus instintos corpóreos para se destacar entre os demais mortais. Só através dessa excelência corpórea é que eles poderiam então conquistar um lugar na “casta” dos melhores (a *aristokratía*) – e talvez conquistarem a glória (*kleos*), caso fossem cantados pelos poetas.⁴⁷³ Levando isso em conta, poderíamos entender que a religião pública da Grécia – a religiosidade homérica e hesiódica – serviu como uma forma de legitimação paradigmática dessa “moral” corpórea e agônica que predominaria antes de Sócrates. Se formos fies à maneira nietzschiana de proceder, poderíamos dizer que a religião pública grega seria, na verdade, um resultado de uma transposição de um *páthos* naturalmente agonal para o âmbito dos valores. Valores que – como pensava o jovem Nietzsche, em *A Disputa de*

⁴⁷¹ NIETZSCHE, Friedrich. *Além do Bem e do Mal* § 190. op.cit. p.78.

⁴⁷² Um guerreiro, para mostrar sua *areté*, precisa de um oponente de valor. Só assim, ele pode honrar a sua vitória. No mesmo sentido, o guerreiro de *areté* não pode trapacear na disputa; ele busca a igualdade de condições para conquistar uma bela e honrada vitória. A fala do troiano Heitor direcionada a Ajax, no canto VII (verso 240) de *Ilíada* é bastante ilustrativa a esse respeito: “não quero atacar com nenhuma artimanha um inimigo como és, mas, lealmente, tentar alcançar-te” (HOMERO. *Ilíada*. Trad. Carlos Alberto Nunes. Rio de Janeiro: Ediouro, 2004. p. 186). Como assinalou Vidal-Naquet, a *areté* guerreira é repleta de regras de conduta que conduzem e regulam a bela e justa disputa. Lutar à noite, por exemplo, é algo reprovável dentro dessa mentalidade da aristocracia guerreira: “a noite não é hora de guerra heróica. A noite é o momento do disfarce, da trapaça, da emboscada” (VIDAL-NAQUET, Pierre. *Le monde d’Homère*. Paris : Perin, 2002. p. 71). Sobre essa questão, pode-se examinar, o canto VII (verso 290) de *Ilíada* quando Heitor e Ájax cessam seu duelo porque anoitece (C.f. HOMERO. *Ilíada*. Trad. Carlos Alberto Nunes. Rio de Janeiro: Ediouro, 2004. p. 188). Todavia, se, na *Ilíada*, a referência é honra guerreira e o respeito pela luta justa, na *Odisséia*, por outro lado, a trapaça e a esperteza predominam. Se, na *Ilíada*, a ‘bela morte’ – a morte valente resultado de um justo combate – é almejada pelo herói, na *Odisséia*, ao contrário, o importante é sobreviver. A esse respeito, ver a posição de Vidal-Naquet: “A bela morte é o valor exemplar da *Ilíada*. A *Odisséia* nos ensina magnificamente uma arte da sobrevivência” (VIDAL-NAQUET, Pierre. *Le monde d’Homère*. op.cit. p. 137). Sobre esse tema, conferir novamente o que diz Vidal-Naquet: (Ibidem. p. 72 e 73). Ainda sobre a concepção grega de *areté*, conferir: JAEGER, Werner. *Paidéia*. op.cit. p. 23 à 36. Neste texto, podemos acompanhar como Jaeger interpreta a modificação dessa noção nas diferentes etapas da civilização grega.

⁴⁷³ Roberto Machado já havia realizado uma análise acerca da relação entre o pensamento nietzschiano e as noções épicas de *agon*, *kleos*, *aristéia* etc. Em seu trabalho, Machado está, contudo, mais interessado em esclarecer de que forma essas noções da épica grega estariam intimamente ligadas ao “conceito” nietzschiano de ‘apolíneo’ (ver: MACHADO, Roberto. *O nascimento do trágico: de Schiller a Nietzsche*. Rio de Janeiro: Zahar, 2006. p. 202 a 246).

Homero – iriam nortear toda uma *paideia* agônica, na qual a *disputa* era entendida como uma virtude divina e “o mais nobre pensamento formador helênico”.⁴⁷⁴

Por serem constituídos predominantemente por esse *páthos* afirmador do *agon*, os gregos teriam, portanto, instituído deuses guerreiros e conquistadores como o fundamento paradigmático de seus valores. Em outras palavras, se enxergamos as divindades da *Ilíada* e da *Odisseia* impregnadas das qualidades terrenas dos homens, é porque o panteão olímpico seria a transposição daquela *vida grega* para o âmbito divino. Essa divinização das disputas humanas, por sua vez, serviria, reversivamente, como norte de uma *paideia* que visa estimular o talento e o surgimento do *aristoi* – isto é, as ações dos deuses e dos heróis serviriam como referência para a formação dos jovens gregos. É nesse sentido que Nietzsche vai afirmar que a cultura homérica elegeu a deusa *Eris*⁴⁷⁵ como um paradigma divino que teria a função de estimular “os homens para ação, mas não para a luta aniquiladora, e sim para a ação da *disputa*”.⁴⁷⁶ Uma disputa que visa distinguir os melhores: todo “talento deve desdobrar-se lutando, assim ordena a pedagogia popular helênica”.⁴⁷⁷

Seguindo o mesmo raciocínio, poderíamos entender que a *titanomaquia* da *Teogonia* hesiódica⁴⁷⁸ também seria uma forma de divinização de um conflito para o qual o próprio homem grego tendia – e vivia. Através do relato cosmogônico da guerra entre os deuses, os homens teriam então sacralizado afirmativamente seus próprios impulsos corpóreos. Impulsos agônicos que, aos seus olhos, impregnavam toda a natureza. Aqui, o divino é entendido como corpóreo e natural, pois não é pensado como sendo uma força transcendente ao devir cósmico. Em Homero e Hesíodo, a natureza é, portanto, entendida como um grande *agon* de forças divinas, *agon* do qual o homem faria parte. Ora, ao divinizar o cosmo e ao entender-se como parte integrante dele, o homem grego institui valores que estão em consonância com o mundo terreno. Logo,

⁴⁷⁴ NIETZSCHE, Friedrich. A disputa de Homero. In. *Cinco prefácios para cinco livros não escritos*. Rio de Janeiro: 7 Letras, 2007. p. 76. Ver também: para “os antigos [...] o objetivo da educação ‘agônica’ era o bem do todo, da sociedade cidadina” (Ibidem. p. 73).

⁴⁷⁵ Em *A disputa de Homero*, Nietzsche efetua uma análise acerca das duas *Eris* que aparecem em *Os Trabalhos e os dias* de Hesíodo (C.f. HESÍODO. *Os trabalhos e os dias* 10-15. Trad. Luis Otávio de Figueiredo. São Paulo, Odysseus, 2011. p. 47). Haveria uma má *Eris* que levaria o homem a uma disputa aniquiladora e a boa *Eris* que estimularia a disputa (NIETZSCHE, Friedrich. *A disputa de Homero*. op.cit. p. 69 e 70).

⁴⁷⁶ NIETZSCHE, Friedrich. *A disputa de Homero*. op.cit. p. 73.

⁴⁷⁷ Ibidem. p. 72.

⁴⁷⁸ Hesíodo nos conta, a partir do verso 617 da *Teogonia*, a *Titanomaquia*, a guerra entre os titãs e os deuses olímpicos. No nosso entender, a *Titanomaquia* exprime uma concepção religiosa que compreende o mundo a partir de uma visão agonística. Ver: HESÍODO, *Teogonia: a origem dos deuses*. estudo e tradução Jaa Torrano 6. ed. São Paulo: Iluminuras, 2006. p. 135.

para ser bom e virtuoso, nesse contexto, o homem não necessitava entrar em conflito com seus próprios instintos corpóreos e naturais.⁴⁷⁹ Pelo contrário, seria justamente através de seu corpo que o guerreiro honraria os deuses, pois é por meio do corpo que ele é admirado e se distingue como sendo um “melhor” (*aristoi*).⁴⁸⁰ Dito de outra forma: os deuses e os heróis homéricos e hesiódicos – os paradigmas éticos de então – estavam em consonância com a própria natureza animal, impulsiva, potente e agressiva dos homens e do mundo.⁴⁸¹ Ou como afirma o próprio Nietzsche, em *Para genealogia da moral*: “todo olhar lançado aos *deuses gregos*, esses reflexos de homens nobres e senhores de si, nos quais o *animal* no homem se sentia divinizado e não se dilacerava, não se enraivecia consigo mesmo!”.⁴⁸²

Ao entender as divindades como fazendo parte da natureza, os homens não precisam transcendê-la para louvar os deuses. Aqui, não haveria, portanto, uma necessidade de ascese, pois o mundo e o corpo eram entendidos como divinos.⁴⁸³ Vejamos como esse ponto de vista já aparece em *O nascimento da tragédia*:⁴⁸⁴

⁴⁷⁹ Michel Haar já havia chamado atenção sobre esse ponto: “Para Nietzsche, a cultura grega ‘na idade trágica’, ou seja, a cultura pré-platônica, soube realizar um equilíbrio vital sobre uma continuidade harmoniosa entre os ‘instintos naturais’ – mesmo os mais temíveis – e as práticas sociais, as obras, as instituições, o culto [...] As forças naturais se integram à cultura sem ser reprimidas nem extirpadas nem domesticadas do exterior” (HAAR, Michel. *Nietzsche et la métaphysique*. op.cit. p. 190 e 191).

⁴⁸⁰ Sobre a importância do corpo em Homero, vale lembrar como a magnitude do corpo de Odisseu – que modificado por uma intervenção de Atena (canto 6, verso 225) – se constitui como o meio através do qual o herói pôde se distinguir, como aristoi, numa disputa: “Maior e mais robusto erguia-se entre todos o corpo de Odisseu. A imagem dele deveria impressionar todos os faécios, admirado, respeitado, capaz de destacar-se em todas as provas que os faécios viessem a submetê-lo” (HOMERO. *Odisseia*. Vol. II. Regresso. Canto 8, verso 20. Porto Alegre: L&PM, 2010. p. 81). Ver também: “Há glória maior para um vivente do que a obtida na agilidade dos pés e na força no braço?” (Ibidem. canto 8, verso 145).

⁴⁸¹ Sobre esse ponto, o jovem Nietzsche de *A disputa de Homero* pode nos dar uma luz. Cf. NIETZSCHE, Friedrich. *A disputa de Homero*. In Cinco prefácios para cinco livros não escritos. Rio de Janeiro: 7 Letras, 2007. p. 65-76.

⁴⁸² NIETZSCHE, Friedrich. *Genealogia da moral*. II § 23. op.cit. p. 82.

⁴⁸³ De fato, alguns estudiosos da cultura helênica também sustentaram essa tese da conformidade entre a religiosidade homérica-hesiódica e as inclinações naturais dos homens. Mesmo antes de Nietzsche, Zeller, por exemplo, já compreendia a religiosidade pública da Grécia dessa maneira: “a divindade é representada sob uma figura natural; ela não difere essencialmente dos seres finitos, ela possui apenas uma superioridade de grau. Por conseguinte o homem não tem necessidade de se elevar acima do mundo que o cerca e acima de sua própria natureza para entrar em comunicação com a divindade; mas tal como ele é naturalmente, ele se sente em relação de parentesco com ela. O que a religião lhe pede não é uma transformação interna de sua maneira de pensar, uma luta contra suas inclinações e seus desejos naturais; ao contrário, tudo que é natural ao homem é considerado como legítimo aos olhos da divindade; o homem mais divino é aquele que emprega o melhor das forças humanas; e o cumprimento do dever religioso consiste essencialmente em que o homem faça, em vista de honrar a divindade, o que é conforme a sua natureza. [...] nessa religião a divindade é concebida como análoga ao homem [...]” (ZELLER, Édouard. *La Philosophie des grecs considérée dans son développement historique*. I. partie. Tome 1. Trad. Franc. Émile Boutroux. Paris: Hachette, 1877. p. 50 e 51). Já na primeira metade do século XX (em 1929), Walter F. Otto também publicou uma interpretação parecida: a “religião grega é tão natural, que a santidade parece não ter nenhum lugar nela”. Os deuses da tradição homérica “estão muito longe de livrar os homens do mundo e de fazê-los subir junto a eles [...]”. Isso porque “o divino não é colocado além do devir natural como sendo uma potência soberana: ele se manifesta nas formas do próprio natural, como

Aqui não há nada que lembre ascese, espiritualidade e dever, aqui só fala uma opulenta e triunfante existência, onde tudo que se faz no presente é divinizado, não importando que seja bom ou mal. E assim é possível que o observador fique realmente surpreendido ante essa fantástica exaltação da vida [...].⁴⁸⁵

Ora, levando em conta o raciocínio que foi desenvolvido nos parágrafos acima, poderíamos dizer que, para Nietzsche, a “moral” dos tempos homéricos seria um sintoma de uma cultura constituída por aquela disposição vital ascendente de afirmação da vida. Isso porque a “moral” homérica reflete o modo de ser da própria vida que a engendrou. Enfim, nos “gregos da era mais forte e mais valente”,⁴⁸⁶ teríamos a expressão de uma *vida nobre* que se autoafirma: “nós, de ascendência aristocrática, homens afortunados, bem constituídos, da melhor sociedade, de nobreza e virtude”.⁴⁸⁷ Essa afirmação helênica teria sido, entretanto, subvertida por um movimento *décadent*, a saber, o movimento engendrado pelo *páthos* socrático: a “aparição dos filósofo[s] gregos a partir de Sócrates é um sintoma de *décadence*: os instintos anti-helênicos predominam...”.⁴⁸⁸ E “pouco a pouco tudo o que é *genuinamente helênico* passa a ser tido como responsável pelo declínio”⁴⁸⁹ da própria Grécia. Eis o que seria, para Nietzsche, o raciocínio desses novos “filósofos socráticos”: “o mundo grego desmorona. Causa: Homero, o mito, a antiga moralidade, etc”.⁴⁹⁰ Em suma, em termos nietzschianos, poderíamos dizer que a cultura homérica teria sofrido uma reviravolta valorativa. Uma reviravolta impetrada por uma moral *décadente* que exprime, no seu

sua essência e seu ser”. Os gregos viam “os objetos da experiência e da vida mostrar-lhes os contornos veneráveis do divino, sem que estes percam algo de sua realidade natural”. Por essa razão o seu “templo é o mundo, do qual a plenitude, a vida e o movimento inspiram-lhe seu conhecimento de deus”. Enfim, “ao invés de, com uma fantasia piedosa, elevar suas forças e virtudes até o céu, o Grego examinou nas linhas fechadas de sua natureza a silhueta do divino” (OTTO. Walter F. *Les dieux de la Grèce*. Trad. Franc. Paris: Payot & Rivages, 1993. p. 23, 24, 27, 30 e 264). Vernant também foi numa direção parecida (Cf. VERNANT, Jean-Pierre. *Mito e religião na Grécia antiga*. São Paulo: WMF Martins Fontes. 2006. p. 9). Mais recentemente, Giovanni Reale retomou o posicionamento de Zeller, de Otto e de Vernant (Cf. REALE, Giovanni. *Pré-socráticos e Orfismo*. Col. História da Filosofia Grega e Romana, Vol I. São Paulo: Loyola, 2009. p. 21 e 22).

⁴⁸⁴ No nosso entender, é possível pensarmos esse trecho de o *nascimento da tragédia* no contexto do nosso trabalho, pois o próprio Nietzsche a autoriza essa leitura retroativa nas frases finais da seção 5 de *O que devo aos antigos* de *Crepúsculo dos ídolos*. Além do mais, uma das principais teses de *O Nascimento da Tragédia* é a de que o racionalismo de Sócrates seria o grande responsável pela dissolução da verdadeira noção trágica dos gregos. No livro, Nietzsche propõe um antagonismo entre a racionalidade socrática e as tragédias de Ésquilo e Sófocles – estas, exemplos de uma verdadeira expressão do sentimento trágico dos gregos.

⁴⁸⁵ NIETZSCHE, Friedrich. *O Nascimento da Tragédia* § 3. op.cit. p. 36.

⁴⁸⁶ NIETZSCHE, Friedrich. *Genealogia da moral*. II § 23. op.cit. p. 82.

⁴⁸⁷ NIETZSCHE, Friedrich. *Genealogia da moral*. II § 23. op.cit. p. 82

⁴⁸⁸ NIETZSCHE, Friedrich. KSA 13. 167, 11 [375], novembro de 1887 – março de 1888.

⁴⁸⁹ Ibidem. p. 168.

⁴⁹⁰ Ibidem. p. 168.

íntimo, uma disposição vital que se coloca contra a própria vida – a moral socrática seria indício dessa disposição.

Mas em que consistiria essa moral socrática no entender do filósofo alemão? E por que ele reconhece “em Sócrates um *décadent*”?⁴⁹¹ Nos textos de Nietzsche, Sócrates é retratado, em geral, como o criador de uma moral que elege a racionalidade como o alicerce do bem moral e a irracionalidade como a causa do mal. Em outras palavras, seria o saber racional que responderia à questão da moral, pois o homem que se conduzisse pela razão poderia alcançar o saber *epistêmico* do bem moral e, a partir, disso poderia guiar suas ações de forma reta. Por outro lado, quem se conduzisse pela simples opinião (*doxa/δόξα*) impensada, realizaria seus atos no âmbito da imoralidade. Nesse sentido é que Nietzsche vai dizer que, para Sócrates, “o pensamento lógico [seria entendido] como fundamento da moral, o imaginar e a opinião ilógica, como fundamento da imoralidade”.⁴⁹² De fato, algumas passagens dos diálogos de Platão parecem autorizar essa interpretação. Um exemplo, entre outros, é um trecho do *Crátilo* em que Sócrates afirma o seguinte: “os homens realmente bons são realmente razoáveis, os homens realmente maus são os desarrazoados [...]”.⁴⁹³

Na ótica de Nietzsche, esse racionalismo moral teria possibilitado a Sócrates sustentar que os instintos corpóreos – entendidos como irracionais – são a verdadeira causa do mal: o “instinto (*Trieb*) é inseparável do mal, [é preciso] fugir dele”.⁴⁹⁴ Levando isso em consideração, teríamos, então, uma doutrina moral dicotômica em que os instintos corpóreos (maus) deveriam ser subjugados pela razão (boa). Ora, se pensarmos a partir do procedimento genealógico, esse posicionamento socrático manifestaria, portanto, um sintoma da degeneração fisiológica do próprio Sócrates. Isso porque essa guerra contra os instintos – tão necessários à vida – seria um resultado necessário daquele *páthos* doente que, enfraquecido e cansado da vida terrena, teria formulado um tipo de virtude moral que propõe uma negação da própria vida. Ou seja, a virtude moral elaborada por Sócrates serviria como justificação racional para sua própria fraqueza frente à vida: a “racionalidade foi então percebida como salvadora, nem Sócrates nem os ‘doentes’ estavam livres de serem ou não racionais – isso era *de rigueur* [obrigatório], era o seu último recurso”.⁴⁹⁵ Enfim, a proposta da moral socrática

⁴⁹¹ NIETZSCHE, *Ecce Homo*. KSA. 6, p. 335.

⁴⁹² NIETZSCHE, Friedrich. *Einleitung in das Studium der platonischen Dialoge*, op. cit., p. 402.

⁴⁹³ PLATON. *Cratyle*. 386 b. Paris : Flammarion, 1998. p.73.

⁴⁹⁴ NIETZSCHE, Friedrich. *Einleitung in das Studium der platonischen Dialoge*, op. cit., p. 413.

⁴⁹⁵ NIETZSCHE, Friedrich. *Crepúsculo dos ídolos*. O problema Sócrates § 10. op.cit. p. 21 e 22.

– reflexo de uma disposição doente – seria uma forma de apologética do próprio caráter *décadent*: ter “de combater os instintos – eis a fórmula de *décadence*”.⁴⁹⁶

Que a filosofia de Sócrates proponha uma espécie de moral que assume a razão como fundamento, alguns diálogos de Platão parecem ratificar explicitamente. Contudo, afirmar que essa moral é uma manifestação de *décadence* não é algo tão simples de se verificar. Onde o Sócrates platônico teria realmente manifestado que é um representante de uma forma de vida doentia que almeja – ela mesma – fenecer? É apropriando-se interpretativamente do *Fédon* – diálogo da obra madura de Platão que talvez seja o mais emblemático para corroborar a tese nietzschiana – que Nietzsche, em *Crepúsculo dos ídolos*, vai tentar responder a essa questão. Nesse texto, ele diagnostica o tipo Sócrates como sendo constituído por um *páthos* decadente que experimenta a vida e o corpo como uma doença da qual deseja se curar com a morte: “Sócrates queria morrer [...] apenas a morte é o médico aqui... Sócrates apenas esteve doente por longo tempo...”.⁴⁹⁷ Para tentar provar seu diagnóstico, o filósofo alemão vai reinterpretar o significado das últimas palavras de Sócrates: “devemos um galo a Asclépio”.⁴⁹⁸ Para Nietzsche, essa frase é a evidência de que Sócrates entendeu a morte como um bem, ou melhor, como uma cura dadivosa oferecida pelo deus Asclépio, patrono da medicina, na mitologia grega.⁴⁹⁹

Até mesmo Sócrates falou, ao morrer: “Viver – significava há muito estar doente: devo um galo a Asclépio, o salvador”. Mesmo Sócrates estava farto”.⁵⁰⁰

Curiosamente, esse diagnóstico nietzschiano pode ser, até certo ponto, justificado pelo conteúdo do próprio *Fédon*. Nesse diálogo, as palavras de Sócrates parecem realmente sugerir uma negação da vida e do corpo em favor de uma sobrevalorização da alma racional: “[...] o homem que passou a vida sem dar o menor apreço aos prazeres do corpo e aos cuidados especiais que este requer”⁵⁰¹ poderia tranquilizar sua alma. Desvinculando o exercício filosófico da atividade corporal, Sócrates afirma ainda que “a alma pensa melhor quando não tem nada disso a perturbá-la, nem a vista, nem o ouvido, nem a dor, nem o prazer de espécie alguma [...] é nesse

⁴⁹⁶ NIETZSCHE, Friedrich. *Crepúsculo dos ídolos*. O problema Sócrates § 11. op.cit. p. 22.

⁴⁹⁷ NIETZSCHE, Friedrich. *Crepúsculo dos ídolos*. O problema Sócrates § 12. op.cit. p. 23.

⁴⁹⁸ PLATÃO. *Fédon* 118 a. In. *Diálogos*: Protágoras, Górgias e Fedão. trad. Carlos Alberto Nunes. 2.ed. Belém: EDUFPA, 2002. p. 338.

⁴⁹⁹ Uma interpretação semelhante dessas últimas palavras de Sócrates já aparecera em *A gaia ciência* § 340.

⁵⁰⁰ NIETZSCHE, Friedrich. *Crepúsculo dos ídolos*. O problema de Sócrates § 1. op.cit. p. 17.

⁵⁰¹ PLATÃO. *Fédon* 114 e. op.cit. p. 334 (grifo nosso).

estado que a alma do filósofo **despreza** o corpo e dele foge, trabalhando por concentrar-se em si própria [...]”.⁵⁰² Esse trecho (65- a, d) é muito ilustrativo, pois, além de expor a dicotomia platônica, apresenta claramente o corpo como um obstáculo à atividade da alma filosófica: “nisto, por conseguinte, antes de mais nada, é que o filósofo se diferencia dos demais homens: no empenho de retirar quanto possível a alma da companhia do corpo”.⁵⁰³

Se formos à *Apologia de Sócrates* – escrito platônico cujo conteúdo parte dos platonistas considerava que estaria próximo da filosofia do Sócrates “histórico”⁵⁰⁴ – e lermos as palavras de Sócrates à luz dessa crítica nietzschiana, podemos supor que o filósofo ateniense considerou plausível tomar a morte como sendo mais aprazível do que a vida.⁵⁰⁵ Nesse livro, o Sócrates platônico, inspirado por uma tradição mítica – provavelmente o orfismo – especula sobre a morte:⁵⁰⁶ morrer significa “[ou se tornar] igual a nada, e [o morto, nesse caso,] não sente nenhuma sensação; ou então, como se costuma dizer, trata-se de uma mudança, uma emigração da alma, do lugar desse mundo para outro lugar”.⁵⁰⁷ Depois de formular essas duas hipóteses, ele conclui: “se não há nenhuma sensação, se é como um sono em que o adormecido nada vê nem sonha, que maravilhosa vantagem é a morte! [...] se, [...] a morte é como a mudança daqui para outro lugar e está certa a tradição de que lá estão todos os mortos, que maior bem haveria [...]?”.⁵⁰⁸ Para arrematar, o grego afirma que os “de lá [do Hades] são mais felizes que os de cá, entre outros motivos, por serem imortais pelo resto do tempo, se a tradição está certa”.⁵⁰⁹

Como dissemos, essa nova virtude socrática, conforme o ponto de vista nietzschiano, seria antagonista à antiga noção de *areté* guerreira da épica homérica, pois,

⁵⁰² Ibidem. 65 c-d. op.cit. p. 260 (grifo nosso).

⁵⁰³ Ibidem. 65 a. op.cit. p. 259.

⁵⁰⁴ Como dissemos em nota, há um debate acerca da possibilidade de se conceber um Sócrates histórico.

⁵⁰⁵ É necessário ressaltar, entretanto, que, para o Nietzsche de *Introdução a leitura dos diálogos de Platão*, o “verdadeiro Sócrates segue a opinião popular acerca da possibilidade de um além, mas não o ponto de vista platônico, segundo a qual o filósofo aspira à morte. Mas Platão utiliza Sócrates como um exemplo mítico para demonstrar seu ponto de vista” (NIETZSCHE, Friedrich. *Einleitung in das Studium der platonischen Dialoge*, op. cit. p. 390). Isso não quer dizer, no entanto, que Sócrates já não fosse considerado como um *décadent* que transmitiu o ódio à realidade a Platão – como vimos nas citações acima. Na verdade, o que Nietzsche quer desvincular de Sócrates são as noções órficas que – como veremos à frente – vão ser atribuídas a Platão.

⁵⁰⁶ Apesar de não sustentar seguramente, na *Apologia*, a tese da vida pós-morte – pois declarou que “ninguém sabe [realmente] o que é a morte” (PLATÃO. *Apologia de Sócrates*. In. *Sócrates*. São Paulo: Nova Cultural (coleção os pensadores), 1999. p. 55) –, Sócrates parece considerar muito admissível a hipótese da imortalidade da alma.

⁵⁰⁷ PLATÃO. *Apologia de Sócrates*. op.cit. p.72

⁵⁰⁸ Ibidem. p.72

⁵⁰⁹ Ibidem. op.cit. 73

no contexto da ética socrática, um homem valoroso não é mais aquele que se distingue através da excelência corpórea. Ou seja, a partir do “fenômeno Sócrates”, o homem de *areté* deixa de ser aquele que possui a destreza no manejo das armas e que faz uso de seus instintos agressivos para se destacar entre os outros mortais.⁵¹⁰ Agora, o homem valoroso passa a ser aquele que nega seus instintos e passa a dominar a *techné* (τέχνη) do discurso racional. Em outras palavras, o racionalismo filosófico teria promovido uma reviravolta *décadente* nos valores guerreiros: “os filósofos são os *décadents* do helenismo, o antinovimento contra o gosto antigo e nobre (– contra o instinto agonal, contra a pólis, contra o valor da raça, contra a autoridade da tradição)”.⁵¹¹ E é nesse sentido que Nietzsche entende Sócrates e Platão como agentes da decadência da antiga *areté* grega: “percebi Sócrates e Platão como sintomas de declínio, como instrumentos da dissolução grega, como pseudogregos, antigregos”.⁵¹² Enfim, a moral racional de Sócrates teria constituído a degeneração do modelo homérico: a “equação socrática de razão = virtude = felicidade: a mais bizarra equação que existe, e que, em especial, tem contra si os instintos dos helenos mais antigos”.⁵¹³

1.2.2. O julgamento pós-morte nos mitos escatológicos de Platão

Para bem compreender os mitos escatológicos dos diálogos platônicos, é necessário levar em conta uma transformação religiosa promovida por uma nova crença que começara a se instaurar na Grécia por volta do século VI aC.: o orfismo.⁵¹⁴ Com o

⁵¹⁰ Jaeger, por exemplo, afirma que a *areté* é concebida por Homero, *apenas uma vez*, como uma qualidade moral e espiritual. Em geral, *areté* está relacionada à força e a destreza dos guerreiros e lutadores. Ver: JAEGER, Werner. *Paideia*. op.cit. p. 27.

⁵¹¹ NIETZSCHE, Friedrich. *Crepúsculo dos ídolos*. O devo aos antigos § 3. op.cit. p. 104.

⁵¹² NIETZSCHE, Friedrich. *Crepúsculo dos ídolos*. O problema de Sócrates § 2. op. cit. p. 18. Ver também: “Como poderia Platão suportar a vida – uma vida grega, à qual ele disse não – sem um Aristófanes?” (NIETZSCHE, Friedrich. *Além do Bem e do Mal* § 28. op.cit. p. 34).

⁵¹³ NIETZSCHE, Friedrich. *Crepúsculo dos ídolos*. O problema de Sócrates § 4. op.cit. p. 19.

⁵¹⁴ O Orfismo é uma entre várias religiões gregas dos mistérios – ou seja, religião restrita aos iniciados – que floresceu na Sicília e na Magna Grécia – acredita-se – por volta do século VI aC. Seus seguidores atribuíam sua fundação a Orfeu, o mítico poeta trácio que teria visitado a região dos mortos (*Hades*) para tentar resgatar sua amada Eurídice. Esse episódio mitológico teria servido para conferir aos iniciados da doutrina a prerrogativa de serem porta-vozes dos conhecimentos do mundo dos mortos. Além disso, a descida de Orfeu ao Hades e o seu retorno ao mundo dos vivos serviu como um elemento simbólico que legitimou uma das concepções basilares dessa doutrina religiosa: a transmigração das almas (metempsicose). Além da noção de transmigração da alma, também se considera que o orfismo foi o responsável pela introdução, na cultura grega, de concepções como: divisão corpo-alma, imortalidade da alma, juízo pós-morte e ciclo de reencarnações. Acerca dessas doutrinas, além de relatos de autores antigos – entre eles o próprio Platão –, temos fontes diretas como fragmentos de textos esotéricos, papiros e formulas mágicas. As obras integrais que foram transmitidas como órficas são, entretanto, falsificações tardias da época dos neo-platônicos. Sobre o orfismo original temos a coletânea de Otto Kern, *Orphicorum Fragmenta*, de 1921. Em 1977, uma nova coletânea foi publicada por Giorgio Colli COLLI, Giorgio. *La sapienza greca*, vol I. Milano: Adelphi, 1977 (que possui uma tradução para o francês:

Orfismo, “aparece” na cultura grega a concepção de que o homem é constituído por dois princípios distintos: um de natureza divina e imortal, a alma; e um outro não-divino e mortal, o corpo. Após a morte do corpo, o princípio imortal permaneceria intacto em sua unidade constitutiva, enquanto que o corpo se desintegraria e se misturaria com os outros elementos corpóreos da natureza. Uma vez destacada de seu corpo, a alma teria, entretanto, de retornar à vida terrena, vinculando-se a outros corpos. Isso porque elas deveriam pagar suas faltas cometidas em vidas anteriores.⁵¹⁵ Ou seja, a alma estaria atrelada a um longo e doloroso ciclo de reencarnações. Só após uma demorada purgação, que seria efetuada por meio de um doutrinamento órfico, é que a alma encontraria a liberação desses ciclos – que se estimava de três a dez mil anos. Apenas a partir daí é que a alma ganharia, definitivamente, o retorno à sua origem divina. Enfim, para serem *premiados* com o fim dos ciclos de reencarnações, os homens deveriam adotar os preceitos órficos que recomendavam, em geral, *práticas ascéticas* de cuidado da alma e de mortificação do corpo. Aos não iniciados – que não adotam as práticas purgatórias –, restaria, por outro lado, o *castigo* de retornar à prisão do corpo.⁵¹⁶ Para ilustrar essas novas noções religiosas, acompanhemos um fragmento que reproduz as

COLLI, Giorgio. *La Sagesse Grecque*. Vol. I. Paris: Éclat, 1990). Essa edição conta com novos fragmentos – como o papiro de Derveni – que foram encontrados graças a descobertas arqueológicas no século XX. No Brasil, existe uma pequena coletânea de alguns desses últimos fragmentos: GAZZINELI. Gabriela Guimarães (org. e trad.). *Fragmentos órficos*. Belo Horizonte: UFMG, 2007. Na verdade, não se sabe, seguramente, acerca da origem nem da forma de difusão do orfismo na Grécia. Apesar de Heródoto ter atribuído sua origem ao Egito, boa parte dos intérpretes modernos defende que suas principais noções são oriundas do Oriente. Entretanto há mesmo quem defenda que sua raiz esteja ligada ao xamanismo siberiano (DODDS, E. R. *Les grecs et l'irrationnel*. Trad. francesa: Michael Gibson. Paris: Flammarion, 1977. p. 139 à 178). Apesar de ter, provavelmente, florescido por volta do século VI ac, o Orfismo se espalhou por boa parte da região grega e se popularizou nos círculos filosóficos da Grécia arcaica, clássica e helenística – vestígios arqueológicos indicam que os mistérios órficos eram praticados durante o helenismo e mesmo em Roma; além disso, acredita-se que textos esotéricos chegaram a autores neoplatônicos que viveram na era imperial (Ver: GAZZINELI. Gabriela Guimarães (org. e trad.). *Fragmentos órficos*. op.cit. p. 12, 65 e 69).

⁵¹⁵ Outra versão para justificar a culpa dos homens se assentaria no seguinte mito: Dioniso teria sido despedaçado e devorado pelos Titãs. Zeus, por punição, teria então fulminado os Titãs. Das suas cinzas, teriam nascido os homens, possuidores de uma dupla natureza: metade com tendência ao bem (derivada de Dioniso) e metade com tendência ao mal (derivada dos titãs). Essas naturezas seriam, respectivamente, a alma e o corpo. Por terem nascidos marcados por essa impureza, os seres humanos necessitariam reencarnar diversas vezes (até mesmo como animais e plantas) para purgarem o crime cometido pelos Titãs. Dodds usa esse mito para tentar explicar a ideia de um “pecado original” nos gregos. Propõe, inclusive, uma relação com o mito bíblico de Adão. Ver: DODDS, E. R. *Les grecs et l'irrationnel*. op.cit. p. 159 à 160. Sobre a relação entre Dioniso e o Orfismo ver: DETIENNE, Marcel. *Dionysos mis à mort*. Paris: Tel Gallimard, 1998 (sobretudo o quarto capítulo). Ainda sobre essa questão ver: OTTO. Walter F. *Dionysos. Le myte et le culte*. Trad. francesa. Paris: Mercure, 1960. nova edição da Gallimard. col. Tel, 1992. p. 200. E, ainda: VERNANT, Jean-Pierre. *Mito e religião na Grécia antiga*. São Paulo: WMF Martins Fontes. 2006. p. 82 e 83.

⁵¹⁶ Sobre os vestígios das noções de juízo, recompensas e castigos pós-morte, ver, por exemplo, o *Papiro de Derveni* (coluna III, linha 8) e a *Lâmina de ouro B4 Feres* em: FRAGMENTOS ÓRFICOS. GAZZINELI. Gabriela Guimarães (org. e trad.). *Fragmentos órficos*. op.cit. p. 39 e 81 (respectivamente).

palavras de um iniciado quando de sua purificação e libertação do ciclo de reencarnações:

Puro, eu venho de entre os puros, ô rainha dos reinos dos mortos
[...] eu me lisonjeio de pertencer a vossa linhagem bem-aventurada
[...] eu voei para longe do ciclo que é fonte de ansiedade e de
pesada pena, e com meus pés velozes eu me lancei para alcançar a
coroa desejada, e receber os cuidados da deusa, rainha subterrânea
[...] ‘Bem-aventurado e triunfante, tu serás deus e não mais mortal’
[responde a deusa].⁵¹⁷

Na religiosidade grega anterior ao orfismo noções como *juízo*, *premiação* e *pena* no pós-morte – apesar de não inexistentes – não eram correntes, já que, na religião homérica, o Hades era entendido, em geral, como uma região de sombras em que a *psukhê* passaria a residir quase que de forma vegetativa.⁵¹⁸ Além disso, quando os

⁵¹⁷ Fragmento órfico: *Tablettes découvertes à Thurium I*, 4 [A 65] 5. In. COLLI, Giorgio. *La Sagesse Grecque*. Vol. I. Paris: Éclat, 1990. p.179.

⁵¹⁸ Como também ressaltou Dodds, a noção de vida após a morte e mesmo a concepção do dualismo corpo e alma já estavam presentes em Homero: não “era a questão portanto de introduzir a ideia de vida após a morte; ela já estava presente: implicitamente, no costume antigo, nos ritos em torno do túmulo do morto, que era ao mesmo tempo alma e cadáver; explicitamente, em Homero no que concerne a noção de sombra nos infernos, que era alma apenas. Em segundo lugar, a noção de recompensa e punição após a morte também não era novidade. No meu entender, encontram-se alusões na *Ilíada* e [...] [descrições] na *Odisseia*. [...] o novo movimento [o Orfismo] apenas torna essas ideias de domínio popular [...]”. DODDS, E. R. *Les grecs et l'irrationnel*. op.cit. p. 140, 141 e 142. Entretanto, na época homérica, essa ideia de vida após a morte ainda não tinha o mesmo significado e abrangência dos tempos do orfismo. Para Vernant, a noção da permanência da unidade individual da alma não fazia sentido na religião pública: em “que medida o culto funerário concerne à ‘pessoa’ do defunto? Tem ele a função de assegurar a permanência, além da morte, de uma individualidade humana na sua singularidade? De maneira nenhuma. Seu papel é outro: manter a continuidade do grupo familiar e da cidade. No além, o morto perde seu rosto, seus traços distintivos; ele se funde numa massa indiferenciada que não reflete o que cada um foi durante a vida, mas um modo geral de ser, oposto e ligado à vida, o reservatório de potência no qual ciclicamente a vida se alimenta e se perde”. No entender do autor, só por volta dos séculos VI e V é que aparecerá uma nova noção de alma: “a *psuchê* não é mais como em Homero, essa fumaça inconstante, esse fantasma sem relevo e sem força que se exala do homem quando do seu último suspiro, ela é uma potência instalada no coração do homem vivo [...] que ele tem por tarefa desenvolver, purificar e liberar [...] a *psuchê* apresenta toda a consistência de um objeto, de um ser real podendo existir além” (VERNANT, Jean-Pierre. *La personne dans la religion*. In: *Mythe et pensée chez les grecs*. Paris: La Découverte, 1990. p. 365, 368 e 369). Em *Mito e religião na Grécia antiga*, o helenista vai na mesma direção (C.f. VERNANT, Jean-Pierre. *Mito e religião na Grécia antiga*. op.cit. 8, 9, 74, 87 e 88). Na verdade, no século XIX, Erwin Rohde já defendia que a noção de uma alma entendida como algo divino – e com maior dignidade do que o corpo – é uma ideia que aparece tardiamente na cultura grega (C.f. ROHDE, Erwin. *Psyché, le culte de l'âme chez les grecs et leur croyance à l'immortalité*. Paris: Bibliothèque des Introuvables, 1999. p. 264 e 265). Para esse autor, a crença na divindade da alma foi instalada com o culto dionisíaco (C.f. ROHDE, Erwin. *Psyché*. op.cit. p. 266). Rohde também vai se opor à noção de que a noção de um julgamento no além seria corrente nos tempos homéricos: os eruditos “bem-pensantes modernos, que gostariam de moralizar o mundo helênico, estariam felizes se encontrassem na tradição popular dos gregos a firme crença no julgamento e na recompensa, no além túmulo, das ações e do caráter do defunto. Contudo, de uma tal crença, não se encontra em Homero nem mesmo os traços mais fracos” (ROHDE, Erwin. *Psyché*, op.cit. p. 254). Sobre a alma em Homero, ver: *Ilíada* 23. 103; 3. 278; 19. 259; *Odisseia* II 216. 224. Além dessas essas passagens, vale lembrar o momento da *Odisseia* em que Ulisses e Aquiles dialogam no Hades (485-490). Ulisses tenta conformar

textos religiosos de antes do século VI tratavam sobre castigos e prêmios na vida além da morte, tais castigos e prêmios estavam restritos a casos de exceção.⁵¹⁹ No orfismo, essas noções de retribuição pós-morte – que começam a se popularizar – passam a ser entendidas como o destino de todos: a todos os homens compete uma pena ou prêmio conforme tenham vivido. Ora, se nos guiarmos pelo que escreve o jovem Nietzsche, em *A disputa de Homero*, podemos entender o orfismo como uma espécie de reviravolta nos valores aristocráticos da tradição homérica: “na **virada órfica** [...], o pensamento de base era que uma vida [com as características do *agôn* homérico] não era digna de ser vivida. A luta e o desejo de vitória eram repudiados”.⁵²⁰ Em outras palavras, essa nova noção de religiosidade de bases dualista que pregava uma valorização da interioridade espiritual – e que oferecia a possibilidade de “salvação” a qualquer um – estava em franca oposição aos valores aristocráticos da religião “naturalista” da tradição homérica. No orfismo, a referência que norteia a conduta “moral” na vida terrena é o julgamento de todas as almas no além-mundo, enquanto que, em Homero, os paradigmas de valor, apesar de divinos, são mundanos e aristocráticos.

Com o advento das crenças órficas, a *areté* guerreira começaria a deixar de ser o paradigma hegemônico de virtude, pois os valores da nova religiosidade já não mais elegem a excelência do corpo como referência. Ora, num contexto cultural em que a alma é entendida como pertencente a uma estirpe divina e o corpo é considerado como uma prisão para esta, o importante passa a ser o culto das virtudes “espirituais”. E mais, quando as pulsões corpóreas são consideradas um obstáculo para a purgação das dívidas, começa a fazer sentido negar os impulsos corpóreos e mortificar o corpo. Aqui, temos um raciocínio que leva o homem a entender-se a partir de uma cisão ontológico-moral. Ou seja, o ser humano seria substancialmente constituído por princípios ontológico-morais antagônicos: a alma (boa) e o corpo (mau). E, nesse sentido, para se liberar das tendências maléficas do corpo, o homem deveria entrar em conflito com uma parte de si mesmo. Portanto, da concepção do pós-morte trazida pela “revolução órfica”, nasce uma nova noção de homem: um homem cindido que passou a viver essa vida terrena em função de um além. Ao contrário do referencial homérico, que sacralizou

Aquiles, dizendo que este continua reinando entre os mortos. Aquiles responde que preferiria integrar o mais baixo nível social dos vivos do que reinar entre as sombras. Essa passagem mostra como a permanência da alma no além não era algo muito valorizado na cultura homérica. Vidal-Naquet também já havia analisado esse trecho numa direção semelhante (C.f VIDAL-NAQUET, Pierre. *Le monde d'Homère*. op.cit. p. 122).

⁵¹⁹ Ver, por exemplo, o que diz Reale em: REALE, Giovanni. *Pré-socráticos e Orfismo*. Col. Historia da Filosofia Grega e Romana, Vol I. São Paulo: Loyola, 2009. p. 185.

⁵²⁰ NIETZSCHE, Friedrich. *A disputa de Homero*. op.cit. p. 68 (negrito nosso).

afirmativamente o *agon* do mundo e dos impulsos corpóreos, o orfismo engendrou uma nova concepção religiosa que teria levado à negação do corpo e da terra.⁵²¹

Em *Introdução à leitura dos diálogos platônicos*, Nietzsche nega que Sócrates já fosse adepto dessa noção da imortalidade da alma propagada pelo orfismo. Referindo-se à *Apologia de Sócrates*, o pensador alemão atribui essa noção a Platão e defende que Sócrates seria cético a respeito do tema: o “verdadeiro Sócrates segue a opinião popular acerca da possibilidade de um além, mas não o ponto de vista platônico [...]. Mas Platão utiliza Sócrates como um exemplo mítico para demonstrar seu ponto de vista”.⁵²² Os “primeiros gregos tinham sempre um ‘se’ cético na cabeça: se os mortos tinham sensação etc., etc., [...] ‘se o que dizem é verdade’ [...] A partir de Platão, já não se pensa *popularmente* a alma no mundo subterrâneo, mas no céu”.⁵²³ Tendo isso em mente, Nietzsche vai então afirmar que os mitos escatológicos que propõem a imortalidade da alma e recompensas no além – herança do orfismo⁵²⁴ – são uma constante na obra de Platão: “os mitos da República, do Fédon e do Górgias colocam em evidência as retribuições no além”.⁵²⁵ Ao chamar a atenção para essa questão, o filósofo alemão ressalta que, no contexto platônico, é justamente essa noção de recompensa no pós-morte que oferece uma significação moral à vida terrena.

Ora, se levarmos em conta o exame nietzschiano acerca da figura de Sócrates e se relacionarmos seus resultados com a noção órfico-platônica de “julgamento no além

⁵²¹ Sobre essa revolução do orfismo, vejamos o que diz Dodds: a “alma [na religiosidade homérica] não era de maneira alguma a prisioneira recalcitrante do corpo; ela era a vida ou espírito do corpo, e ela se encontrava aí perfeitamente à vontade. É aqui que a nova estrutura religiosa traz uma contribuição decisiva: atribuindo ao homem um ‘eu’ oculto de origem divina, e opondo corpo e alma, ela introduz na cultura européia uma nova interpretação da existência humana”. DODDS, E. R. *Les grecs et l'irrationnel*. op.cit p.143.

⁵²² NIETZSCHE, Friedrich. *Einleitung in das Studium der platonischen Dialoge*, op. cit., p. 390.

⁵²³ Idem. p. 391.

⁵²⁴ Sobre a relação entre Platão e Orfismo, Zeller já admitia a influência de certas noções órficas – como a concepção da imortalidade da alma – na filosofia platônica, apesar de entender que Platão chegaria a essa noção sem a ajuda dos mitos órficos (ZELLER, Édouard. *La Philosophie des grecs considérée dans son développement historique*. I. partie. Tome 1. op.cit. p. 69). Reale, que cita Zeller, dá uma maior importância a essa influência e afirma que Platão só começa a falar da imortalidade da alma quando passa a tratar dos mitos órficos. Ver: REALE, Giovanni. *Pré-socráticos e Orfismo*. Col. História da Filosofia Grega e Romana, Vol I. São Paulo: Loyola, 2009. p.25 (esse autor também faz uma menção à fortuna crítica sobre a discussão acerca da influência do orfismo na filosofia em geral. Ver: Ibidem. 175). Apesar de parecer evidente a influência órfica em Platão, devemos ressaltar que o filósofo, por vezes – pouco frequentemente –, parece apresentar opiniões negativas acerca do orfismo. Ver, por exemplo: *República* (364b-365a). Para iniciar uma pesquisa mais aprofundada acerca da relação entre o Orfismo e Platão, um bom referencial são as notas realizadas por Giorgio Colli para sua coletânea dos fragmentos órficos. Nelas, o autor comenta – e relaciona – praticamente todos os fragmentos órficos extraídos dos diálogos de Platão (vão do 4 [A 26] a 4 [A 52]). Ver: COLLI, Giorgio. *La Sagesse Grecque*. op. cit. p. 394 à 397. Em português, há um pequeno apanhado das passagens dos diálogos platônicos onde o filósofo grego assume ou se aproxima das noções órficas. Ver: FRAGMENTOS ÓRFICOS. GAZZINELI. Gabriela Guimarães (org. e trad.). *Fragmentos órficos*. op.cit. p. 19 à 32.

⁵²⁵ NIETZSCHE, Friedrich. *Einleitung in das Studium der platonischen Dialoge*, op. cit. p. 437.

mundo”, poderemos levantar a hipótese de que essa noção foi uma forma de legitimar aquela moral. Em suma, se o *páthos* socrático teria sido a semente responsável pelo caráter negador da filosofia de Platão, as teses órfico-platônicas serviram como referencial transcendente para justificar essa negação. Seguindo esse posicionamento, acreditamos que essa legitimação transcendente da moral pode ser, de fato, observada como uma constante no corpus platônico. Nesse sentido, iremos percorrer alguns diálogos de Platão a fim de examinar se essa tese nietzschiana procede.⁵²⁶ Acompanhemos o nosso exame...

É sabido que, no *Crátilo*, o Sócrates de Platão parte da premissa dicotômica da separação entre alma (*psukhe*) e corpo (*soma*) para realizar uma espécie de reconstituição etimológica do termo ‘corpo’. Nesse diálogo, Sócrates admite o ensinamento órfico de que “a alma purga uma pena”⁵²⁷ no corpo. A partir disso, propõe uma relação de parentesco linguístico entre ‘corpo’ (*soma*) e ‘túmulo’ (*sema*). Esse pressuposto da dicotomia entre corpo e alma, apesar de basilar, não é o único elemento órfico apropriado por Platão, pois em diversos diálogos também estão presentes as noções do *pós-morte* e de um *juízo* da alma num plano transcendente. Essas noções já podem ser observadas, por exemplo, na *Apologia de Sócrates*: “ao chegar ao Hades, a gente vai encontrar os verdadeiros juízes que, segundo consta, lá distribuem justiça”.⁵²⁸ Ainda na primeira fase dos escritos platônicos, podemos também observar que essa concepção de um julgamento além-vida aparece no mito escatológico contado no *Crítion*. Nesse diálogo, Platão faz uso da prosopopeia e apresenta as leis terrestres interpelando Sócrates. Num trecho próximo ao final do livro, essas leis terrestres advertem acerca de um julgamento – a ser realizado pelas leis do Hades – que deve ocorrer em outra vida: “se chegares ao Hades possas discorrer sobre tudo isso em tua defesa junto aos governantes de lá [...] não te farão no Hades boa acolhida nossas irmãs, sabendo que tentaste destruir-nos quanto de ti dependia”.⁵²⁹

⁵²⁶ É importante que fique claro que não é nosso objetivo realizar uma espécie de interpretação sistemática da filosofia platônica com o objetivo de provar – nós mesmos – que Platão realmente adiantou um procedimento que, segundo Nietzsche, viria a ser popularizado pelo cristianismo. O que estamos propondo aqui é apenas um apanhado de passagens que parecem corroborar a perspectiva nietzschiana.

⁵²⁷ PLATON. *Cratyle* 399d – 400c. Paris : Flammarion, 1998. p. 104-107.

⁵²⁸ PLATÃO. *Apologia de Sócrates*. op.cit. p. 72.

⁵²⁹ PLATÃO. *Critão* 54 b In. *Diálogos*: Critão, Menão, Hípias Maior e outros. trad. Carlos Alberto Nunes. 2.ed. Belém: EDUFPA, 2007. p. 79.

Nessa mesma direção do *Crítion* e da *Apologia*, também podemos citar o *Górgias*.⁵³⁰ Sobre esse diálogo, Nietzsche afirma, por exemplo, que a necessidade da correção moral para com a verdade se assenta numa espécie de justificação “metafísica”: “mesmo se um homem justo é maltratado, ele deverá dizer a verdade, [pois] a vida tem uma significação metafísica”.⁵³¹ Isto é, a promessa de felicidade no além-vida é que daria sentido à vida terrena, uma vez que “a vida em Platão tem uma significação metafísica que ultrapassa a felicidade sobre esta terra”.⁵³² Levando em conta à própria letra de Platão, acreditamos que o posicionamento de Nietzsche parece corroborado. No diálogo em questão a concepção de um além-vida figura como a referência ético-jurídica. Tomando o mito da “Ilha dos Bem-aventurados” como fio condutor de sua argumentação – mas afirmando esse mito como verdadeiro (“eu digo ser verdadeira”)⁵³³ –, Sócrates propõe uma justiça no pós-morte: “o homem que houvesse passado a vida com justiça e santidade, depois de morto, iria para a Ilha dos Bem-aventurados, onde permaneceria livre do mal, em completa felicidade”⁵³⁴ e o homem que “tivesse vivido impiamente e sem justiça, iria para o cárcere da punição e da pena, a que dão o nome de Tártaro”.⁵³⁵ Em resumo: a concepção platônica de um julgamento pós-morte parece servir como referencial para o posicionamento ético proposto por Sócrates,⁵³⁶ pois viver conforme Sócrates sugere seria “vantajoso até mesmo no outro mundo”.⁵³⁷

Em consonância com os diálogos anteriores, podemos também citar o *Mênon*. Nesse escrito, antes de começar a expor sua teoria da reminiscência, Sócrates apresenta uma clara sugestão ético-religiosa endossada pelas noções da imortalidade e reencarnação da alma: dizem “[os sacerdotes, sacerdotisas e divinos poetas] que a alma do homem é imortal, e que ora chega ao fim e eis aí o que se chama morrer, e ora nasce de novo, mas que ela não é jamais aniquilada. É preciso pois, por causa disso, viver da

⁵³⁰ Nesse diálogo (considerado, por alguns comentadores, como texto da maturidade e por outros como texto intermediário) também fica claro que Platão considera a morte a partir de uma noção dicotômica entre corpo e alma: “[...] a morte, conforme penso, nada mais é do que a separação de duas coisas: a alma e o corpo” (PLATÃO. *Górgias* 524 b In. *Diálogos*: Protágoras, Górgias e Fedão. trad. Carlos Alberto Nunes. 2.ed. Belém: EDUFPA, 2002. p. 241).

⁵³¹ NIETZSCHE, Friedrich. *Einleitung in das Studium der platonischen Dialoge*, op. cit. p. 394.

⁵³² Ibidem. p. 71.

⁵³³ PLATÃO. *Górgias* 523 a. op.cit. p. 239.

⁵³⁴ Ibidem. 523 a-b. op.cit. p. 239 e 240.

⁵³⁵ Ibidem. 523 a-b. op.cit. p. 239 e 240.

⁵³⁶ No nosso entender, poderíamos especular que o *Górgias* já expressa traços de ressentimento: “Homero é testemunha disso, pois nos mostra reis e potentados a sofrer castigos eternamente no Hades” (PLATÃO. *Górgias* 525 e. op.cit. p. 243). Nesta passagem, o julgamento no além parece servir como uma espécie de vingança contra os nobres.

⁵³⁷ PLATÃO. *Górgias* 527 b. op.cit. p. 244.

maneira mais pia possível”.⁵³⁸ Na *Carta VII*,⁵³⁹ esse mesmo posicionamento acerca de um julgamento extra-mundano reaparece: “é preciso crer sempre nas antigas e sacras palavras que nos revelam ser a alma imortal e que, quando libertada do corpo, vai a julgamento e paga com os maiores castigos”.⁵⁴⁰ No mesmo contexto da *possível influência* órfica, temos também o mito reencarnacionista do *Fedro* que nos relata julgamentos transcendentais que destinam as almas para uma recompensa celeste ou para um castigo subterrâneo: “[algumas almas] são submetidas a julgamento, depois do qual umas tantas descem para prisões correcionais embaixo da terra, a fim de cumprirem a pena cominada, enquanto outras, aligeiradas pela sentença, são conduzidas para determinado lugar do céu, onde levam uma vida mais digna do que a anteriormente vivida sob forma”.⁵⁴¹

Voltando ao *Fédon*, diálogo em que Platão radicaliza essa ideia de *compensação* no pós-morte, encontramos a alegoria escatológica do “mito do destino das almas” (107d-115a).⁵⁴² Na passagem, o filósofo conta que a alma descolada do corpo – após a morte – viajaria por planos cósmicos incomuns para ser submetida a um julgamento. Após esse julgamento, e em conformidade com o grau dos seus crimes terrestres, a alma “desvirtuada” passaria por uma purificação desses desvios. Uma vez no *Hades*, a alma do homem desvirtuado seria lançada em rios de fogo e sofreriam longos castigos de purgação dos desvios de virtude que teria cometido na vida terrena. Atirada nessas torturantes correntes flamejantes, a alma seria levada às profundezas da Terra até chegar ao Tártaro, onde continuaria a ser atormentada por milênios. Os homens que tiveram

⁵³⁸ PLATÃO. *Mênon* (81-b). Texto estabelecido por John Burnet. Trad. Maura Iglésias. Rio de Janeiro: PUC-Rio; São Paulo: Loyola, 2001. p. 51.

⁵³⁹ Entre as 13 cartas atribuídas a Platão, a *Carta VII* é a única aceita, por alguns comentadores da filosofia de Platão, como autêntica. Entretanto, essa autenticidade continua constituindo tema de debate nos círculos dos especialistas. Há estudiosos que atribuem sua autoria a algum dos discípulos continuadores da academia. Irwin, por exemplo, acha plausível que ela tenha sido escrita pelo sobrinho e sucessor de Platão na Academia, Espeusipo. Ver: IRWIN. H. Terence. Introdução à Carta VII, de Platão. In: PLATÃO. *Carta VII*. Texto estabelecido por John Burnet. Trad. José Trindade Santos e Juvino Maia Jr. Rio de Janeiro: PUC-Rio; São Paulo: Loyola, 2008. p. 40 à 43. Apesar dessa polêmica, a Carta VII constitui um importante documento para a história da filosofia, pois apresenta informações e teorias – que mesmo que não sejam do próprio Platão – que constituíram ou viriam a influenciar o platonismo posterior. Além do mais, apesar desse texto apresentar algumas teses que não aparecem nos diálogos como – por exemplo, a “tese da inexpressabilidade” –, ele nos testemunha a noção de *julgamento pós-morte*, que é o que nos interessa neste momento.

⁵⁴⁰ PLATÃO. *Carta VII* (335-b). op.cit. p. 73.

⁵⁴¹ PLATÃO. *Fedro* 249- a, b In: *Diálogos: Fedro, Cartas e Primeiro Alcibiades*. trad. Carlos Alberto Nunes. 2.ed. Belém: EDUFPA, 2007. p.74 e 75.

⁵⁴² É sobretudo no *Fédon* que o pós-morte é apresentado como recompensa a um determinado modo de vida terreno, a saber, o modo de vida do filósofo. Sócrates fala a Simias que “o indivíduo que se dedicou a vida inteira à Filosofia terá de mostrar-se confiante na hora da morte, pela esperança de vir a participar, depois de morto, dos mais valiosos bens” (PLATÃO. *Fedão* 64 a. op.cit. p. 258. Ver também: *Fedão* 63 b. op.cit. p. 257).

uma vida virtuosa, por outro lado, teriam uma existência pós-morte repleta de recompensas. Estes ficariam livres dos “castigos” e seriam conduzidos para habitar em uma parte superior do cosmo. Ora, no *Fédon*, assim como em todas as passagens dos diálogos citados, podemos verificar que o julgamento no além-túmulo é usado como um artifício que serve para direcionar moralmente a existência terrena. Nesse sentido, poderíamos dizer que a versão platônica do julgamento da alma deslocaria o “centro de gravidade” da vida terrena em direção a uma vida “fictícia” no pós-morte. Em outras palavras, a escatologia psico-cosmológica de Platão promoveria um esvaziamento de significado da vida terrena. Ou melhor, na filosofia platônica, o significado da vida terrena é dado pelo além.⁵⁴³

Além dos trechos até agora referidos, devemos ainda citar um último relato mítico acerca do pós-morte e do julgamento da alma, a saber, o *mito de Er*. Nessa alegoria – que se encontra no livro X de *A República* –, Sócrates, mais uma vez, relata as dádivas e castigos que a alma do homem receberia, conforme justiça transcendente no pós-morte.⁵⁴⁴ Er, segundo Platão, foi um valente soldado que tombou morto em combate e que, no entanto, voltou à vida para narrar um insólito julgamento que presenciou no “além”. Segundo a narrativa de Er, esse julgamento, que levaria em conta aquilo que os homens fizeram em vida, é que determinaria o destino das almas:

sentados juízes que, depois de pronunciarem sua sentença, mandavam os **justos** avançar para o caminho da **direita**, que subia para o céu, depois de lhe terem atado à frente a nota do seu julgamento; ao passo que, aos **injustos**, prescreviam que tomassem a **esquerda**, e para baixo, levando também atrás a nota de tudo quanto haviam feito”.⁵⁴⁵ [...] umas a gemer e a chorar, recordavam [...] quais sofrimentos haviam suportado e visto na sua viagem por baixo da terra, viagem essa que durava mil anos, ao passo que outras, as que vinham do céu, contavam

⁵⁴³ Como bem assinala a helenista Cynthia Freeland, “o cosmo físico na fábula do *Fédon* é um palco feito para o julgamento das almas humanas. O conto é de natureza consequencialista, sugerindo que devemos ser bons nesta vida em razão das preocupações com nosso destino no pós-morte” (FREELAND. Cynthia. O papel da cosmologia na filosofia de Platão. In. BENSON. Hugh H (org). *Platão*. Porto Alegre: Artmed, 2011. p.194).

⁵⁴⁴ Na verdade, mesmo antes de contar o mito de Er, o livro X da *República* já apresenta um relato sobre uma justiça divina que poderia vir após a morte. Na passagem em questão, fica aparente o componente de resignação da moral platônica. Ver: “deve entender-se, relativamente ao homem justo, que, se ficar na miséria, doente ou sob a alçada de qualquer outro desses estados considerados maus, tal situação acabará como benefício para ele, quer em vida, quer depois de morto. Efectivamente os deuses nunca descumram quem quiser empenhar-se em ser justo e em se igualar ao deus, até onde isso é possível a um homem, na prática da virtude” (PLATÃO. *A República* (613-a,b). Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2008. p. 482).

⁵⁴⁵ PLATÃO. *A República* (614-c). Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2008. p.485. (Grifo nosso).

as suas deliciosas experiências e visões de uma beleza indescritível.⁵⁴⁶

Se, por um lado, as recompensas e castigos desse mito platônico não possui um caráter eterno – mas milenar –, por outro lado, a proximidade com a noção escatológica do evangelho de Mateus é evidente: “[o Filho do Homem] separará as pessoas umas das outras, assim como o pastor separa as ovelhas das cabras. Ele porá os **bons** à **direita** e os outros, à **esquerda** [...] estes [os **maus**] irão para o castigo eterno, mas os bons irão para a vida eterna”.⁵⁴⁷ Corroborando a relação que Nietzsche propõe entre platonismo e cristianismo, ambos os relatos utilizam o além-vida como referência máxima para o comportamento ético na vida terrena. Neles, o julgamento divino⁵⁴⁸ passa a pesar sobre os atos humanos como “o maior dos pesos” morais.

1.2.3. O mundo suprassensível das formas puras como argumento para a negação do mundo corpóreo

Até agora tratamos dos diálogos platônicos no que diz respeito aos mitos do destino das almas. Mostramos, então, como a dualidade psico-cosmológica *vida terrena versus vida pós-morte* tem influência determinante no âmbito moral. Agora, passaremos a examinar alguns trechos do *corpus* platônico no que diz respeito à noção do “mundo das ideias” – e seus reflexos sobre a esfera moral. Como dissemos em nota, a tese que sustenta que o mundo das ideias é um outro plano de existência além da esfera sensível não é um consenso entre os platonistas. Para alguns comentadores, o mundo das ideias não seria propriamente um lugar – uma espécie de “céu das ideias” –, mas sim um conjunto de arquétipos ideais que não possuiriam existência em separado do sensível. No entanto, boa parte da tradição ocidental que interpretou e absorveu a filosofia platônica – sobretudo a tradição cristã – assumiu a noção do mundo das ideias como sendo uma *região* suprassensível. Ora, se estamos tentando compreender em que sentido Nietzsche concebe o platonismo como uma das forças que promoveu a negação do mundo terreno na cultura ocidental, então entendemos ser de bom senso optar pela interpretação que exerceu mais influência sobre a cultura ocidental-cristã.

⁵⁴⁶ Ibidem. (615-a). p.486.

⁵⁴⁷ BÍBLIA SAGRADA. *Mateus 25, 31 a 46*. op.cit.. p. 25 e 26. (Grifo nosso).

⁵⁴⁸ É curioso notar que a noção do caminho da direita para “os bons” e o da esquerda para os “maus” já estava presente nos órficos. Ver: *lâmina de ouro de Turi IV* em GAZZINELI, Gabriela Guimarães (org. e trad.). *Fragmentos órficos*. op.cit. p. 80.

Além do mais, a posição do próprio Nietzsche – enquanto comentador de Platão –, em *Introdução à leitura dos diálogos platônicos*, indica que ele entendia as formas platônicas como entidades independentes do homem e localizadas além do mundo sensível. Nos trechos a seguir, o filósofo alemão indica, claramente, que interpreta a filosofia platônica como a expressão de uma dualidade composta pelo mundo do ser e pelo mundo do devir:

O conceito não pode existir somente na alma sem qualquer coisa que lhe corresponda na realidade efetiva.⁵⁴⁹ O imutável [...] existe independentemente do particular e *para além* da mudança [...].⁵⁵⁰ O que a doxa (opinião) é para a episteme (a ciência), o mundo empírico do devir deve ser necessariamente por relação para o mundo do ser.⁵⁵¹

Tendo esclarecido o posicionamento que adotaremos – ou seja, vamos considerar que Platão professa a existência de dois âmbitos ontológicos distintos –, passemos à análise de algumas passagens do *corpus* platônico. Na verdade, podemos encontrar, nos próprios diálogos de Platão, alguns termos que indicam o plano das formas inteligíveis como sendo uma espécie de lugar além-sensível.⁵⁵² Em *A república* (509d), Platão fala de um “lugar inteligível” (*noetòs topos*) e, no *Fédro* (247c), ele se refere a uma “região supraceleste” (*hyperouránios topos*). Além dessas passagens, o *Fédon* – como dissemos, o diálogo mais paradigmático para corroborar a tese nietzschiana – também propõe um “lugar” suprassensível para as formas puras. Analisemos algumas passagens dos diálogos referidos.

No livro VI de *A República*, Platão vai propor uma dualidade entre *inteligível* x *sensível* da seguinte forma: segundo o relato de Sócrates, haveria um lugar “inteligível, [e] outro [...] visível”⁵⁵³ e, em cada um desses lugares, existiriam entidades correlatas a eles. Ou seja, entidades “da espécie visível”⁵⁵⁴ habitariam o lugar sensível e entidades “da inteligível”⁵⁵⁵ restariam no lugar inteligível. As entidades sensíveis seriam múltiplas, mutáveis e perecíveis, enquanto que as inteligíveis – ou seja as ideias – seriam unas, imutáveis e eternas. O diálogo vai dizer-nos também que essas *ideias unas*

⁵⁴⁹ NIETZSCHE, Friedrich. *Einleitung in das Studium der platonischen Dialoge*, op. cit., p. 397.

⁵⁵⁰ Idem, *ibidem*.

⁵⁵¹ *Ibidem*. p.41.

⁵⁵² Como bem assinalou Roberto Bolzani Filho (C.f. BOLZANI FILHO, Roberto. Introdução. In. PLATÃO. *A República*. São Paulo: Martins Fontes, 2006. p. XV).

⁵⁵³ PLATÃO. *A República 509-d*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2008. p. 310.

⁵⁵⁴ *Ibidem*. 509-d. p. 311.

⁵⁵⁵ *Ibidem*. 509-d. p. 311.

seriam as essências das *coisas múltiplas e sensíveis*: “a todas as coisas que então postulamos como múltiplas [...] postulamos que a cada uma corresponde uma ideia, que é única, e chamamos-lhes a sua essência”.⁵⁵⁶ No ápice de todas as essências ideais, estaria a ideia de ‘bem’, que, além de possibilitar a cognição das outras entidades, daria sustentação ontológica a todas elas: “é por ele [o bem] que o Ser e a essência lhes são adicionados, apesar de o bem não ser uma essência, mas estar acima e para além da essência”.⁵⁵⁷ Enfim, são as ideias que – sendo a essência das coisas sensíveis – possibilitam o ser de cada entidade sensível, porém é a ideia de bem que constitui o fundamento último que liga essas entidades sensíveis as suas essências.

A essa metafísica dualista estaria relacionada uma espécie de epistemologia também dualista. Isso porque, enquanto as entidades múltiplas e mutáveis do mundo sensível poderiam ser captadas pelos sentidos, as entidades unas e imutáveis do mundo inteligível só poderiam ser contempladas pela inteligência: as coisas múltiplas “são visíveis, mas não inteligíveis, ao passo que as ideias são inteligíveis, mas não visíveis”.⁵⁵⁸ Segundo *A República*, “os filósofos são aqueles que são capazes de atingir aquilo que se mantém sempre do mesmo modo”.⁵⁵⁹ Só a esses enamorados do saber poder-se-ia ser revelado “algo daquela essência que existe sempre, e que não se desvirtua por ação da geração e da corrupção”.⁵⁶⁰ A aristocracia filosófica em questão chegaria às essências e ao bem em si através do exercício da dialética (498-a, 511-b), um procedimento intelectual que faz uso de hipóteses puramente intelectuais para chegar aos princípios ideais.⁵⁶¹ Portanto, o protótipo de filósofo platônico é aquele que “não se detém em cada um dos muitos aspectos particulares que existem na aparência, mas prossegue [...] [até] atingir a natureza de cada Ser em si, pela parte da alma à qual é dado atingi-lo – pois sua origem é a mesma”.⁵⁶²

No mesmo livro VI de *A República*, Platão vai sugerir que o filósofo – preocupado em contemplar o Ser em si (480 a) através da alma⁵⁶³ – “não cuidará senão

⁵⁵⁶ Ibidem. 507-b. p. 305.

⁵⁵⁷ Ibidem. 509-b. p. 309 e 310.

⁵⁵⁸ Ibidem. 507-b. p. 305.

⁵⁵⁹ Ibidem. 484 -a. p. 265.

⁵⁶⁰ Ibidem. 485-b. p. 267.

⁵⁶¹ Na verdade, o livro VI apresenta a analogia da “linha cortada”, através da qual, Platão vai sugerir que o conhecimento passa por estágios que iriam das imagens sensíveis até os seres puramente ideais (509 e até 511e). Neste trabalho, não é do nosso interesse esmiuçar essa teoria cognitiva.

⁵⁶² PLATÃO. *A República* 485-d. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2008. p. 268.

⁵⁶³ Ou melhor, de uma das partes da alma, a saber, a alma intelectual. Em *A República*, temos de pensar a partir da teoria platônica da tripartição da alma (436 a, b).

do prazer da alma em si, e deixará o que vem através do corpo”.⁵⁶⁴ Nesse mesmo sentido, ele também vai dar a entender que “aquele que possuir um espírito superior e contemplar a totalidade do tempo e a totalidade do ser, [não] é capaz de julgar que a vida humana tem grande importância”.⁵⁶⁵ Por essa razão, o filósofo de Platão não teria “a morte na conta de uma coisa terrível”.⁵⁶⁶ Ora, se levarmos realmente em conta a onto-epistemologia de Platão, parece então que teremos de concordar que ela promoveria um certo desdém em relação ao corpo. Isso porque seria através da alma – e não do corpo – que o filósofo poderia chegar a contemplar as ideias puras e o bem em si. Nesse sentido, mesmo quando ele sugere um cuidado com o corpo,⁵⁶⁷ esse cuidado estaria subordinado à atividade intelectual da filosofia: “uma educação filosófica juvenil, cuidando muito bem dos corpos, em que se desenvolvam e em que adquiram a virilidade, pois eles são destinados a servir a filosofia”.⁵⁶⁸

Se, em *A República*, o exercício intelectual da dialética levaria o filósofo a subordinar o corpo à alma, no *Fedro* e no *Fédon* a atividade filosófica exige algo além disso, a saber, um distanciamento do corpo. No *Fedro*, Platão fala de uma “**região** supraceleste nunca [...] cantada por nenhum poeta cá de baixo”.⁵⁶⁹ Neste “lugar”, situado *além do céu*, estariam as verdadeiras realidades, a saber, as essências incorpóreas, perfeitas e imutáveis. A alma humana, entretanto, só teria acesso a essas essências quando descolada do corpo por ocasião da transmigração e da contemplação dessa região supraceleste. Ou seja, as essências “perfeitas, simples, imutáveis [só poderiam ser contempladas pelos intelectos] puros [...] libertos deste cárcere [...] com o nome de corpo”.⁵⁷⁰ A apreensão das essências puras não se daria por meio dos sentidos, mas pela pura contemplação intelectual da alma. Enfim, a verdadeira realidade não possuiria nada de corpóreo e, por isso, não poderia ser captada através do corpo. No entanto, mesmo presas ao corpo e situadas no mundo sensível, algumas almas poderiam *rememorar* a verdadeira realidade supraceleste outrora contempladas. Isso porque, no

⁵⁶⁴ PLATÃO. *A República* 498-b. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2008. p. 290.

⁵⁶⁵ Ibidem. 486-a. p. 268.

⁵⁶⁶ Ibidem. 486-b. p. 268.

⁵⁶⁷ Em *A república* há uma certa valorização do corpo. No livro II, a ginástica chega a ser prescrita como um cuidado com o corpo (376 e). A esse respeito, conferir: BOLZANI FILHO, Roberto. *Introdução*. op.cit. p. XXIX e XXX.

⁵⁶⁸ PLATÃO. *A República* 498-b. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2008. p. 290.

⁵⁶⁹ PLATÃO. *Fedro*. In. *Diálogos: Fedro, Cartas e Primeiro Alcibíades*. trad. Carlos Alberto Nunes. 2.ed. Belém: EDUFPA, 2007. grifo nosso p.72

⁵⁷⁰ Ibidem. p.76

mundo terreno, teríamos acesso a múltiplas imagens sensíveis que refletiriam as essências do mundo ideal:

Realmente, a condição humana implica a faculdade de compreender o que denominamos idéia, isto é, ser capaz de partir da multiplicidade de sensações para alcançar a unidade mediante a reflexão.[Isso é] a reminiscência do que nossa alma viu quando andava na companhia da divindade e, **desdenhando** tudo o a que atribuímos realidade na presente existência, alçava a vista para o verdadeiro ser.⁵⁷¹

Conforme o próprio Platão assinala no final do trecho, essa lembrança do ser “verdadeiro” levaria o homem a desdenhar o mundo sensível. Isso porque “as imagens **terrenas** são totalmente privadas de brilho”⁵⁷² quando comparadas ao divino “modelo original”.⁵⁷³ A reminiscência das ideias puras faria, portanto, com que o homem se tornasse “indiferente às atividades humanas e ocupado só com as coisas divinas”.⁵⁷⁴ Quando, por exemplo, “despertada a lembrança da verdadeira beleza, a alma [...] dirige o olhar para o céu, sem atentar absolutamente nas coisas **cá de baixo**”.⁵⁷⁵ Em resumo, temos aqui uma negação do mundo terreno corroborada por uma cosmovisão dualista que entende o mundo terreno como sendo ontologicamente inferior ao mundo ideal. O mundo terreno, cópia imperfeita, deve servir apenas como meio de *reminiscência* e ascese ao mundo inteligível e incorpóreo. E é nessa direção que entendemos a interpretação do jovem Nietzsche acerca do dualismo platônico. Para o filósofo alemão, essa suposta superioridade do mundo ideal em relação ao sensível teria levado Platão a defender que “o ser empírico é um tipo do ser totalmente mau e imperfeito”.⁵⁷⁶ Enfim, Platão seria o que Zaratustra chamou de transmudano, ou seja, aquele que afirma que este mundo é “eternamente imperfeito, imagem, também imperfeita”.⁵⁷⁷

No *Fédon*, Platão também advoga que a sabedoria e a verdade em seu estado puro só podem ser alcançadas no pós-morte: “se quisermos alcançar o conhecimento puro de alguma coisa, teremos de separar-nos do corpo e considerar apenas com a alma como as coisas são em si mesmas”.⁵⁷⁸ Portanto, só teríamos acesso ao conhecimento das

⁵⁷¹ Ibidem. p.7. Grifo nosso.

⁵⁷² Ibidem. p.76. Grifo nosso.

⁵⁷³ Ibidem. p.76.

⁵⁷⁴ Ibidem. p.75.

⁵⁷⁵ Ibidem. p.75 Grifo nosso.

⁵⁷⁶ NIETZSCHE, Friedrich. *Einleitung in das Studium der platonischen Dialoge*, op. cit., p. 402.

⁵⁷⁷ NIETZSCHE, Friedrich. *Assim Falou Zaratustra*. Dos transmudanos. op.cit. p. 48

⁵⁷⁸ PLATÃO. *Fedão* 66 e. op. cit. p. 262.

formas puras apenas “depois de mortos [...] nunca em quanto vivermos”.⁵⁷⁹ Nesse diálogo, no entanto, Platão não aponta a *região supraceleste* como a sede das essências puras e incorpóreas. Agora é o próprio *Hades* – o local dos mortos, segundo a tradição mítica – que constitui o lócus da verdade: “em parte alguma [poderá] encontrar a [sabedoria e a verdade] a não ser no Hades”.⁵⁸⁰ No *Fédon*, ele também sustenta a noção de *reminiscência* e da imortalidade da alma que aparece no *Fedro*. Para o filósofo, o aprendizado seria, na verdade, uma recordação das ideias contempladas em outra vida: “nós devemos forçosamente ter aprendido num tempo anterior o de que nos recordamos agora, o que seria impossível se nossa alma não preexistisse **algures**, antes de assumir a forma humana [ou seja, o composto corpo e alma]”.⁵⁸¹ Portanto, o verdadeiro conhecimento para Platão – como já interpreta Nietzsche em *Introdução à leitura dos diálogos platônicos* – só “é possível graças à preexistência da alma [e] à reminiscência”.⁵⁸² Na verdade, a “episteme [seria uma] anamnese”⁵⁸³ das ideias contempladas pela alma quando descolada do corpo. O “corpo e os sentidos, [por outro lado], seriam como nevoeiro e Maya”⁵⁸⁴ em relação a essa verdadeira sabedoria.

Assumindo a teoria de que o verdadeiro conhecimento só se realiza *algures* no além mundo, Platão passa, então, a negar explicitamente o âmbito corpóreo.⁵⁸⁵ As passagens do *Fédon* em que aparecem termos depreciativos à condição corpórea do homem são inúmeras: a) o corpo seria um “cárcere que nos é vedado abrir para escapar”;⁵⁸⁶ b) o filósofo deveria “retirar o quanto possível a alma da companhia do corpo”;⁵⁸⁷ c) sobre “os cuidados com o corpo? [...] o verdadeiro filósofo os despreza”;⁵⁸⁸ d) “o corpo intervém para perturbar de mil modos”;⁵⁸⁹ e) o filósofo deve purificar a

⁵⁷⁹ Ibidem. 66 e. p. 262.

⁵⁸⁰ Ibidem. 68 b. p. 264.

⁵⁸¹ Ibidem. 72 e. p. 272 (grifo nosso).

⁵⁸² NIETZSCHE, Friedrich. *Einleitung in das Studium der platonischen Dialoge*, op. cit., p. 418.

⁵⁸³ Ibidem. p. 418.

⁵⁸⁴ Ibidem. p. 418.

⁵⁸⁵ Quando o jovem professor Nietzsche comenta essa concepção platônica, ele já enxergava nela uma negação do corpo: “O que conhece é uma substância imaterial fundamentalmente diferente do corpo, que se chama alma; o **corpo é um obstáculo para o conhecimento**. Nesse sentido, todo conhecimento transmitido pelos sentidos é enganador: o único conhecimento verdadeiro é aquele que é desprovido de caráter sensível [...] e está afastado dele. Por consequência, o pensamento puro se efetua por meio de conceitos abstratos. Por isso, a alma efetua esse pensamento puro inteiramente por seus próprios meios. Em consequência, isso se cumpre melhor **quando ela está separada do corpo**. Uma teoria muito pesada de consequências”. NIETZSCHE, Friedrich. *Introduction à la lecture des dialogues de Platon*. op.cit. p. 55. (grifo nosso)

⁵⁸⁶ PLATÃO. *Fedão* 62 b. op. cit. p. 255.

⁵⁸⁷ Ibidem. 65 a. p. 259.

⁵⁸⁸ Ibidem. 64 e. p. 259.

⁵⁸⁹ Ibidem. 66 d. p. 262.

alma dos “grilhões do corpo”.⁵⁹⁰ Levando em conta essas passagens, não é surpreendente que Nietzsche afirme que a tarefa do filósofo platônico consiste “numa morte constantemente renovada”.⁵⁹¹ Isso porque, se pensarmos a partir da dualidade platônica, o “filósofo perfeito”⁵⁹² seria aquele que “vive inteiramente nas abstrações mais puras [e] odeia o mundo real”.⁵⁹³

Se considerarmos o que examinamos, podemos dizer que toda essa negação platônica do âmbito terreno e corpóreo é justificada por uma *teoria cognitiva* enraizada numa *cosmovisão metafísico-dualista* que considera o âmbito supresensível superior ao sensível. Acompanhemos: as coisas do mundo sensível “se podem ver e tocar ou perceber por intermédio de qualquer sentido, ao passo que as essências, que se conservam sempre iguais a si mesmas, só podem ser apreendidas pelo raciocínio”.⁵⁹⁴ Em suma, há aqui uma espécie de metafísica dualista que admite dois âmbitos de realidade: um sensível e outro apenas inteligível. Essa metafísica dualista oferece, por sua vez, sustentação a uma teoria cognitiva que defende que só a alma – que possuiria as mesmas características das coisas inteligíveis – é que poderia se relacionar cognitivamente com o âmbito inteligível. Por fim, essa “teoria do conhecimento”, fundamentada na cosmovisão dualista, propõe a negação da vida terrena e propaga o desejo da morte. Em suma, se, como defende Platão, morrer consiste em apartar a alma do corpo e, se a contemplação das formas puras exige uma separação entre corpo e alma, então “os que se dedicam verdadeiramente à Filosofia a nada mais aspiram do que morrer e estarem mortos”.⁵⁹⁵

No nosso entender, é por perceber esse caráter mórbido da filosofia platônica que Nietzsche se opõe a Platão. E é por isso que ele adverte que é “de capital importância que se elimine o *mundo verdadeiro*”,⁵⁹⁶ pois esse mundo “é o grande introdutor de dúvidas e desvalorização do *mundo que nós somos*: ele foi até agora nosso mais perigoso *atentado* contra a vida. Guerra a todos os pressupostos com os quais se tem fingido um mundo verdadeiro”.⁵⁹⁷ Na verdade, essa citação expressa que o interesse último do confronto não é de caráter epistemológico, mas de caráter valorativo. Ou seja, Nietzsche se coloca como oponente de Platão não por questões teóricas, pois ele não

⁵⁹⁰ Ibidem. 67 c. p. 263.

⁵⁹¹ NIETZSCHE, Friedrich. *Einleitung in das Studium der platonischen Dialoge*, op.cit., p. 438.

⁵⁹² Ibidem. p. 403.

⁵⁹³ Ibidem. p. 404.

⁵⁹⁴ PLATÃO. *Fedão* 79 a. op. cit. p. 282.

⁵⁹⁵ Ibidem. 64 a. p. 258

⁵⁹⁶ NIETZSCHE, Friedrich. KSA 13.281, 14 [103] da primavera de 1888.

⁵⁹⁷ Ibidem.

almeja “refutar” a filosofia platônica por ela ser equivocada. Nietzsche pretende “refutar” Platão porque enxerga em sua filosofia toda uma influência cultural nociva à vida.⁵⁹⁸ Portanto, se o filósofo alemão afirma que sua “filosofia [é] *platonismo invertido*”⁵⁹⁹ e que “quanto mais longe nos colocamos do verdadeiro ente [...] melhor estamos”,⁶⁰⁰ é porque ele entende que a filosofia platônica levaria à *décadence*.⁶⁰¹ Se o filósofo alemão vai elaborar – como veremos – uma argumentação cosmológica que se coloca em oposição à cosmovisão platônica é porque ele está preocupado com a questão dos valores que vem atrelada à metafísica dualista do pensador grego. Portanto, a argumentação cosmológica de Nietzsche não teve como objetivo último mostrar que a cosmovisão de Platão era falsa ou insustentável teoricamente. O objetivo é afastar o efeito ético que essa cosmovisão promoveu na civilização ocidental.⁶⁰²

1.2.4. A Cosmologia do *Timeu* como antecâmara da cosmovisão cristã

No *Timeu*, Platão apresenta um mito cosmogônico que viria marcar profundamente a cosmovisão ocidental. Esse mito, que é narrado pelo personagem Timeu – um renomado astrônomo do Sul da Magna Grécia⁶⁰³ –, conta os feitos do Demiurgo, um deus que seria uma espécie de grande artesão do universo (29 a). No relato de Timeu, o Demiurgo tomou as perfeitas “formas ideais” como modelo para moldar e ordenar uma massa caótica preexistente.⁶⁰⁴ Ou seja, “olhando para as coisas

⁵⁹⁸ Wotling comentou essa nocividade cultural do platonismo e especulou sobre outras possibilidades não dualistas: “Ignorando essa repugnância primordial a respeito do engano – não tendo feito dela um valor –, outras culturas poderiam muito bem aceitar identificar o real com a mudança, acolher o sensível com generosidade e venerar o corpo com reconhecimento sem se deparar com o bloqueio de uma proibição inaugural, tal caso não é o caso da cultura européia edificada sobre os valores platônicos” (WOTLING, Patrick. *La philosophie de l'esprit libre*. op.cit. p.150).

⁵⁹⁹ NIETZSCHE, Friedrich. 1 [156] fim de 1870 – abril de 1971.

⁶⁰⁰ NIETZSCHE, Friedrich. 1 [156] fim de 1870 – abril de 1971.

⁶⁰¹ Haar já chamara a atenção para o caráter niilista da filosofia de Platão: “o niilismo inventa ‘um mundo verdadeiro’, quer dizer, um mundo que possui os atributos que a vida não possui: unidade, estabilidade, identidade, felicidade, verdade, bem. Também a cisão de dois mundos feita por Platão constitui-se como o ato do niilismo por excelência” (HAAR, Michel. *Nietzsche et la métaphysique*. op.cit. p. 32).

⁶⁰² Aqui, estamos de acordo com o que disse Reiner Wiehl: “O platonismo é mais que uma filosofia determinada, mais que um simples traço constitutivo que ressurgue sempre na filosofia européia. O platonismo é, para Nietzsche, uma forma da vida e da civilização européia, uma figura da realidade européia mesma, que ele pretende não apenas criticar mas ainda combater de maneira infatigável”. “Nietzsche ataca o platonismo como expressão da civilização européia e concebe seu antiplatonismo como uma série de condições próprias para favorecer outras formas de expressões possíveis”. WIEHL. Reiner. L’antiplatonisme de Nietzsche. In. DIXSAUT. Monique (org). *Contre Platon 2, renverser le platonisme*. Paris: Librairie Philosophique J.Vrin, 1995.p. 28 e 39.

⁶⁰³ No *Timeu*, Sócrates assume um papel secundário.

⁶⁰⁴ Nesse sentido, o demiurgo não cria o mundo *ex nihilo* mas a partir de um estado de desordem preexistente. C.f. CARONE, Gabriela Roxana. *A cosmologia de Platão e suas dimensões éticas*. São Paulo: Loyola, 2008. p. 49.

que são idênticas, das quais se serve na sua qualidade de paradigmas”,⁶⁰⁵ o Demiurgo teria dado forma e ordenamento ao cosmo. Sendo bom e, por isso, possuindo um propósito benéfico, o Demiurgo teria esculpido o cosmo da maneira mais próxima possível aos paradigmas ideais – também bons em sua perfeição ideal. Em outras palavras, o benévolo Demiurgo sendo “desprovido de inveja, quis que todas as coisas geradas fossem o mais possível semelhante a ele”⁶⁰⁶ e, nesse sentido, “quis que todas as coisas fossem boas e que, na medida do possível, nenhuma fosse má”.⁶⁰⁷ O cosmo seria, portanto, um resultado de um *télos* benévolo, já que teria sido moldado a partir do desígnio divino do bom Demiurgo.

Nesse discurso de *Timeu*, podemos identificar “quatro gêneros” de entidades: (1) aquele que gera, (2) “aquele que se gera, [(3)] aquele no qual se gera e [(4)] aquele à semelhança do qual nasce aquele que se gera”.⁶⁰⁸ Dito de outra forma, existiriam: 1) o Demiurgo que é o responsável pela ação de plasmar e ordenar o cosmo; 2) as cópias sensíveis que estão em processo de devir (“a imitação do paradigma, tendo geração e sendo visível”)⁶⁰⁹; 3) uma espécie de massa amorfa que constitui essas cópias sensíveis (“uma massa moldável, que recebe todas as coisas”⁶¹⁰ e que “por natureza [é] desprovida de todas as Formas”)⁶¹¹; 4) os paradigmas ideais a partir dos quais o Demiurgo dá forma às cópias sensíveis (são as “Formas que não são sensoriáveis por nós, mas que apenas podemos inteligir”).⁶¹²

Na mesma direção dos diálogos em que a teoria das formas se faz presente, o *Timeu* apresenta as cópias sensíveis como possuindo um estatuto ontológico inferior em relação às formas inteligíveis. Enquanto as formas seriam “aquilo que é sempre, e não tem geração”,⁶¹³ as coisas sensíveis seriam “aquilo que se gera sempre, e nunca é”.⁶¹⁴ Além disso, a própria existência das cópias sensíveis estaria subordinada ao ser das formas inteligíveis. Isso porque a forma inteligível é concebida como um princípio ontológico da coisa sensível: a primeira “a forma paradigma, sendo inteligível, eterna e sempre a da mesma maneira”⁶¹⁵ é quem possibilita a forma sensível da “segunda [...] a

⁶⁰⁵ PLATÃO. *Timeu* 28 a. op.cit. p. 65.

⁶⁰⁶ Ibidem. 29 e. p. 67 e 68.

⁶⁰⁷ Ibidem. 30 a. p. 68.

⁶⁰⁸ Ibidem. 50 d. p. 96.

⁶⁰⁹ Ibidem. 48 e. p. 93.

⁶¹⁰ Ibidem. 50 c. p. 95.

⁶¹¹ Ibidem. 51 a. p. 97.

⁶¹² Ibidem. 51 d. p. 98.

⁶¹³ Ibidem. 28 a. p. 65.

⁶¹⁴ Ibidem. 28 a. p. 65.

⁶¹⁵ Ibidem. 48 e. p. 93.

imitação do paradigma”.⁶¹⁶ Como de costume em Platão, esses dois níveis de ser também teriam seus correlatos no âmbito cognitivo. O primeiro modo de ser – o ideal – “pode ser apreendido pelo pensamento, acompanhado pelo raciocínio uma vez que é sempre desta maneira”.⁶¹⁷ Por outro lado, “o segundo pode ser opinado pela opinião, acompanhada pela sensação desprovida de raciocínio, uma vez que se gera e se corrompe, nunca sendo realmente”.⁶¹⁸

À primeira vista, se considerarmos a relação desses dois âmbitos ontológicos, poderíamos dizer que a crítica que Nietzsche direciona a Platão também poderia se estender ao *Timeu*. Ou seja, segundo a argumentação onto-epistêmica de *Timeu* o mundo sensível teria de ser entendido como um aquém em relação a um mundo ideal. Contudo, o diálogo mostra que *Timeu* assume um dos cinco sentidos humanos – a visão – como o ponto de partida da cognição. Conforme o relato do personagem, os astros, seres divinos (40 b) moldados pelo deus demiurgo, obedeceriam a um movimento ordenado e constante. A permanência constante desse movimento expressaria, por sua vez, algo próximo à perfeição das formas paradigmáticas. Segundo *Timeu*, a visualização dessa ordem astronômica possibilitaria que o ser humano abstraísse a noção de ‘número’. Noção que serviria para medir o tempo e realizar a Astronomia propriamente dita. O saber astronômico seria, por seu turno, uma espécie de propedêutica à Filosofia:

nenhum dos discursos que agora fazemos acerca do universo poderia ser feito se não tivéssemos visto os astros, ou o sol ou o céu. [...] vendo o dia e a noite, os meses e o circuito dos anos, os equinócios e os solstícios, inventamos os números, que nos proporcionam a noção de tempo e nos permitiram investigar a natureza do universo. A partir daí, abrimos o caminho para o gênero da filosofia, um bem maior do que o qual nenhum outro foi concedido (....) E afirmo que este foi o maior dos bens que ganhamos com os olhos.⁶¹⁹

Em suma, a Filosofia derivaria da astrologia que, em última instância, se originaria da visão. Nesse sentido, ao contrário do *Fédon*, do *Fédro* e – num certo sentido – da *República*, o *Timeu* apresenta uma teoria do conhecimento que tem uma forte raiz empírica. Isso porque o processo epistemológico que levaria à Filosofia

⁶¹⁶ Ibidem. 48 e. p. 93.

⁶¹⁷ Ibidem. 28 a. p. 65.

⁶¹⁸ Ibidem. 28 a. p. 65.

⁶¹⁹ Ibidem 47 a, b. p. 90 e 91.

começaria pelo sentido da visão. Além disso, *Timeu* também parece dar um uso moral à sensibilidade, pois afirma que a correção de nossas ações poderia ser conquistada a partir da contemplação astronômico-sensível do movimento ordenado dos astros: “participando dos cálculos que estão de acordo com a correção da natureza e imitando o movimento do deus, [...] podemos estabilizar aqueles que, em nós, se tornaram errantes”.⁶²⁰ Ou seja, a moral platônica – ao contrário do que proporia Nietzsche – não dependeria de uma legitimação transcendente, já que tem como paradigma uma ordem imanente ao cosmo. Levando em conta essas questões, entendemos, contudo, que, se conseguirmos distinguir a diferença entre ‘tempo’ e ‘eternidade’ na cosmologia platônica do *Timeu*, podemos dar uma resposta favorável a Nietzsche.

Conforme uma tradição interpretativa que remete à antiguidade tardia,⁶²¹ o Demiurgo do *Timeu* engendrou o tempo. Isso porque o tempo não existiria até esse Demiurgo ter “criado” os corpos celestes através dos quais o tempo passou a ser mensurado (38 b 6-7).⁶²² “os dias e as noites, os meses e os anos, não existiam antes de o céu ter sido gerado”.⁶²³ Segundo o relato de *Timeu* o tempo “foi gerado de acordo com o paradigma da natureza eterna, para que fosse, na medida do possível, semelhante a ela”.⁶²⁴ Todavia, o tempo, enquanto cópia gerada, não poderia reproduzir fielmente o modelo a partir do qual foi copiado, já que “o paradigma é um ser para toda a eternidade, enquanto a cópia foi gerada”.⁶²⁵ Nesse sentido, o tempo seria apenas uma *imagem* movente da eternidade: uma “imagem móvel da eternidade”.⁶²⁶ Enfim, o Demiurgo, “ao ordenar o céu, produziu uma imagem [...] que se move segundo o

⁶²⁰ Ibidem 47 c. p. 91.

⁶²¹ Referimo-nos aqui a uma tradição que se inicia com Fílon e, posteriormente se desenvolve com Orígenes de Alexandria. Os dois tentaram conciliar o mito cosmogônico do *Timeu* com as doutrinas criacionistas da Bíblia. Fílon, que era hebreu, abriu caminho para esse tipo de interpretação ao ler o mito platônico a partir do *Gênesis*. Orígenes, que era cristão, seguiu o os rastros de Fílon e cristianizou o diálogo de Platão. Para ambos os intérpretes, o tempo se diferencia da eternidade. Aquele teria sido criado, esta existiria desde sempre (C.f. REALE, Giovanni. *História da Filosofia Antiga, Vol IV As escolas da era imperial*. São Paulo: Loyola, 1994. p. 244-256; ver também: REALE e ANTISERI, Giovanni e Dario. *História da Filosofia, Vol I*. São Paulo: Paulinas, 1990. p. 411-417).

⁶²² Carone vai problematizar a ideia de que o cosmo de Platão tem um início temporal. Num primeiro momento, essa comentadora efetiva essa tarefa ao realizar um apanhado dos estudiosos que discutiram essa questão (Cf. CARONE, Gabriela Roxana. *A cosmologia de Platão e suas dimensões éticas*. op.cit. p. 53 a 59). Posteriormente, ela coloca sua posição que defende que a criação do Demiurgo se dá, de forma contínua, a cada momento do desenrolar cósmico. A criação seria “um processo perpétuo” (Ibidem. p. 56) em que o demiurgo é “causa eficiente que está perpetuamente gerando e [...] sustentando a ordem no universo” (Ibidem. p. 58).

⁶²³ PLATÃO. *Timeu* 37 d,e op.cit. p. 76.

⁶²⁴ Ibidem. 38 b,c. p. 77.

⁶²⁵ Ibidem. 38 b,c. p. 77.

⁶²⁶ Ibidem. 37 d, e. p. 76.

número, e que é aquilo que chamamos de tempo”.⁶²⁷ Segundo essa cosmovisão, haveria, portanto, dois âmbitos: o âmbito do que sempre foi, é e será, ou seja, o âmbito da eternidade; e o âmbito do que é gerado e perece, o âmbito do tempo. O que é eterno vai ser entendido como “aquilo que permanece sempre, sem se mover”,⁶²⁸ já que a ele “não se aplica tornar-se mais velho, nem tornar-se mais novo [...] nem ter sido gerado no passado, nem ser gerado agora, nem vir a ser no futuro”.⁶²⁹ Às coisas que estão no tempo, por outro lado, restaria sempre se mover “na ordem sensível”.⁶³⁰

Ora, se levarmos em consideração essa divisão entre tempo e eternidade, temos de admitir que a aparente “epistemologia empirista” do *Timeu* possui um fundamento ontológico que transcende o sensível. Vejamos: 1) o caminho epistemológico que leva à Filosofia depende da Astronomia como propedêutica; 2) o número é o que possibilita a Astrologia; 3) mas Timeu diz que o número é inventado a partir da observação da constância dos movimentos cósmicos;⁶³¹ 4) esse movimento cósmico é o que engendra o passar do tempo que é medido pelo número; 5) o tempo, por sua vez, é apenas uma imagem móvel da eternidade; 6) em suma, se o saber filosófico se inicia pelo empírico – pela visão – esse saber, por outro lado, está enraizado num fundamento ontológico que está além do âmbito empírico-temporal: a eternidade.⁶³² Estendendo esse raciocínio ao âmbito moral, veremos que aquela moral que parecia ser legitimada por uma ordem puramente imanente está, em última instância, enraizada em um princípio transcendente: a eternidade. Como vimos, Timeu parece afirmar uma moral da imanência quando diz que “o deus [...] nos deu a visão, para que, contemplando os circuitos do pensamento no alto do céu, os utilizássemos, aplicando-os às órbitas do nosso pensamento, que são afins daqueles” para que, com isso, pudéssemos, “imitando os movimentos do deus, que são completamente estáveis, [pudéssemos] estabilizar aqueles que, em nós, se tornam errantes”.⁶³³ Contudo, Timeu vai entender que esse movimento divino dos astros está aquém de uma realidade transcendente que serve como fundamento ontológico, epistemológico e moral para o mundo sensível. Essa

⁶²⁷ Ibidem. 37 d, e. p. 76.

⁶²⁸ Ibidem. 38 a. p. 77.

⁶²⁹ Ibidem. 38 a. p. 77.

⁶³⁰ Ibidem. 38 a. op.cit. p. 77.

⁶³¹ Lembremos do trecho citado há pouco: “vendo o dia e a noite, os meses e o circuito dos anos, os equinócios e os solstícios, inventamos os números” (PLATÃO. *Timeu* 47 a, b. op.cit. p. 90).

⁶³² É bem verdade que Timeu diz que “há um único mundo” (PLATÃO. *Timeu* 55 d. op.cit. p. 104). Contudo, mesmo se considerarmos essa afirmação, temos de entender que a doutrina desse astrônomo expressa um dualismo entre eternidade e tempo.

⁶³³ PLATÃO. *Timeu* 47 b,c. op.cit. p. 91.

“realidade transcendente” – ou seja, a eternidade –, apesar de servir como paradigma para o movimento uniforme dos astros, não é, ela mesma, móvel de forma alguma.

Até aqui, poderíamos concordar com Nietzsche, pois parece que a cosmologia do *Timeu* se sustenta, em última instância, num fundamento transcendente ao mundo sensível. Entretanto, é curioso notar que, em oposição à proposta de negação do corpo que se encontra no *Fédon*, há, no *Timeu*, uma espécie de prescrição de cuidado com o corpo.⁶³⁴ Nesse diálogo, Platão fala, por exemplo, da necessidade da ginástica para os matemáticos (88 c) e alerta que não se deve “exercitar a alma sem o corpo, nem o corpo sem a alma”.⁶³⁵ Portanto, o *Timeu* não parece advogar uma negação do corpo, mas propor uma relação harmoniosa entre corpo e alma.⁶³⁶ Além disso, no mito escatológico que é narrado no diálogo, as retribuições pós-morte seriam retribuições num pós-morte corpóreo. A recompensa das almas virtuosas consistiria em levar, após a morte, uma vida feliz habitando num corpo incorruptível de algum astro divino. Por outro lado, o “castigo” para as almas não virtuosas seria reencarnar em corpos considerados “inferiores” – primeiro num corpo feminino e posteriormente, se continuasse no mal, num corpo animal (42 b,c).⁶³⁷ Por fim, temos de observar que, em seu discurso, Timeu vai afirmar que o mundo sensível foi feito para ser bom, pois ele vai dizer que este mundo, por ter sido engendrado por um deus benévolo e a partir de formas boas, deve também ser, na medida do possível, bom (29 a, 30 a).

Ora, qual seria o sentido da acusação de Nietzsche nesse contexto? Por que a cosmologia do *Timeu* seria nociva à vida terrena, se ela afirma que o mundo é bom? Onde estaria, aqui, a negação do corpo do mundo e da vida? Para responder a essas questões, temos de tentar refletir sobre outro problema que o próprio diálogo parece nos colocar: se o Demiurgo é essencialmente benévolo e, por isso, promove o bem, de onde viria o mal? Se esse deus é bom e só faz o bem, quem é responsável pelo mal? Se o mal

⁶³⁴ É bem verdade que, em *A república*, Platão já apresentava uma preocupação com o cuidado do corpo. Neste diálogo, a ginástica aparece como um dos requisitos da educação dos guardiões – classe de onde surgiria o rei filósofo (PLATÃO. *A República* 376 e. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2008. p. 86). Portanto, como apontou Bolzani Filho, “o filósofo [na *República*,] não pode ser exatamente aquele” do *Fédon* que tentava “vencer as vicissitudes do corpo, tomando a filosofia simplesmente como uma preparação para a morte” (BOLZANI FILHO, Roberto. *Introdução*. op.cit. p. XXIX e XXX). Enfim, “o próprio filósofo, antes de sê-lo, deverá, como guardião, receber uma educação corpora” (Ibidem. p. XXX).

⁶³⁵ PLATÃO. *Timeu* 88 b. op.cit. p. 151.

⁶³⁶ Na verdade, no *Timeu*, Platão parece retomar a tripartição da alma que aparece na *República*. Teríamos a “parte da alma que participa da coragem” (70 a) que é mortal, “a parte apetitiva” (70 d,e) que também é mortal e a parte racional que é deliberativa e imortal. No *Timeu*, essas almas aparecem mais ligadas ao corpo do que em outros diálogos. A medula seria o elo entre o corpo e a alma (73 b).

⁶³⁷ Cf. CARONE, Gabriela Roxana. *A cosmologia de Platão e suas dimensões éticas*. op.cit. p. 84.

não está no Demiurgo nem nos paradigmas ideais, onde ele estará?⁶³⁸ Examinemos o trecho abaixo e tentemos refletir sobre as questões colocadas acima:

Ora, se este mundo ordenado é belo e se o demiurgo é bom, é claro que olhou para o que é eterno [...] o mundo é a mais bela de todas as coisas **que foram geradas**, e o demiurgo a melhor de todas as causas. E assim, aquilo que foi gerado foi produzido pelo demiurgo, a olhar para o que é apreensível pelo raciocínio e pelo pensamento e é idêntico.⁶³⁹

Ora, se a imperfeição e o mal do mundo sensível não podem ter sido causados, nem pelos paradigmas nem por sua “causa eficiente” – o Demiurgo –, então essa imperfeição parece ter sua causa naquele terceiro gênero ontológico do qual falamos: a massa amorfa. O discurso de *Timeu* sugere que, apesar de tomar como exemplo as formas puras e pretender moldar a massa amorfa de maneira mais similar possível a esses modelos eternos e inteligíveis, o Demiurgo nunca poderia dar às coisas sensíveis a perfeição de seus modelos, a saber, as formas puras inteligíveis.⁶⁴⁰ Afinal, se o “deus quis que todas as coisas fossem boas e que, **na medida do possível**, nenhuma fosse má”,⁶⁴¹ ele foi limitado, entretanto, pela imperfeição da “massa moldável”. Por conta de sua constituição “material”,⁶⁴² as coisas sensíveis guardariam sempre uma carência em relação às formas inteligíveis. Seria justamente nessa carência em relação à perfeição que se localizaria o mal. Nesse sentido, o caráter “corpóreo” do mundo sensível sempre guardaria um déficit em relação às formas inteligíveis. Nem o deus demiurgo nem as formas puras seriam “culpados” pela imperfeição do universo. Essa imperfeição seria fruto de um abismo entre o paradigma inteligível e a cópia sensível e corpórea.⁶⁴³

⁶³⁸ Alguns comentadores chamaram essa questão de “o problema do mal”. Ver, por exemplo: SANTOS, José Trindade. *O problema do mal*. In. PLATÃO. *Timeu*. Trad. Maria José Figueiredo. Lisboa: Instituto Piaget, 2003. p. 43. Nesse texto, José Trindade Santos vai colocar a seguinte questão: “Como é que o demiurgo bom, imitando um modelo bom, constrói uma cópia boa, apenas na medida do possível?” (Ibidem. p. 43). A essa questão, ele responde da seguinte forma: “As fontes do mal são basicamente duas: a natureza do visível e as almas dos mortais” (Ibidem. p. 43).

⁶³⁹ PLATÃO. *Timeu* 29 a. op.cit. p. 66 (negrito nosso).

⁶⁴⁰ Carone tentou explicar essa questão do problema do mal a partir da relação entre o *nous* do demiurgo e a necessidade (*anankê*) que permeia a matéria amorfa Cf. CARONE, Gabriela Roxana. *A cosmologia de Platão e suas dimensões éticas*. op.cit. p. 61 a 69.

⁶⁴¹ PLATÃO. *Timeu* 30 a. op.cit. p. 68 (negrito nosso).

⁶⁴² Ao usarmos o termo ‘material’ para pensar a massa moldável do *Timeu*, devemos guardar um cuidado para não entendermos essa massa nos termos modernos. Aliás, quando a “matéria” do *Timeu* já está “informada”, ela não é uma matéria inanimada, pois todo corpo, mesmo o corpo não vivo, é animado. A esse respeito conferir: SANTOS, José Trindade. *Introdução*. In. PLATÃO. *Timeu*. Trad. Maria José Figueiredo. Lisboa: Instituto Piaget, 2003. p. 39.

⁶⁴³ Gabriela Roxana Carone realiza um imenso esforço para desvincular o dualismo da cosmologia tardia de Platão. Essa comentadora defende que o *Timeu*, por exemplo, expressa uma espécie de panteísmo em que o caráter “espiritual” não pode ser desvinculado do corpóreo. Para a autora, o demiurgo deveria ser

Enfim, tudo o que é corpóreo carregaria a “culpa” pelo mal e pela imperfeição do mundo.⁶⁴⁴

* * *

Ao propor a separação entre tempo e eternidade, o *Timeu* teria incitado uma espécie de reviravolta dualista na cosmovisão ocidental. Isso porque, essa cisão ontológica passou a ser utilizada e reformulada, durante séculos, por uma tradição hebraico-cristã que viria constituir um dos pilares da cosmovisão do Ocidente. Se antes dessa apropriação a eternidade era concebida – majoritariamente⁶⁴⁵ – como uma eternidade temporal (móvel), depois dela, o que vai prevalecer é a noção de uma eternidade entendida como um ser estático e transcendente ao devir. Ou seja, a eternidade que estava inscrita no devir de todos os entes sensíveis foi lançada para além do mundo sensível.⁶⁴⁶ Além disso, essa cisão também veio ajudar a estabelecer um arranjo hierárquico entre os dois âmbitos. A eternidade transcendente estaria acima do âmbito sensível-temporal, já que haveria uma espécie de anterioridade ontológica da eternidade ideal (modelo) em relação ao sensível temporal (cópia) – e a consequente

identificado com a alma do mundo (C.f. CARONE, Gabriela Roxana. *A cosmologia de Platão e suas dimensões éticas*. op.cit. p. 74). No entanto, a interpretação de Platão com a qual Nietzsche se defronta é a interpretação que enxerga no filósofo grego um dualismo que viria influenciar a religião cristã. É essa tradição que nos importa aqui.

⁶⁴⁴ Parece ser possível afirmar que *Timeu* constrói uma fisiologia em que o homem está em íntima relação com o mundo. Ou seja, ele vai propor uma espécie de fisiologia à luz da cosmologia. Aqui, a fisiologia vai ser entendida como dependente dos elementos que compõem o cosmo, como fogo, ar, água e terra. Por exemplo, o som que escutamos seria “o embate que é transmitido à alma por meio do ar, através dos ouvidos, do cérebro e do sangue” (PLATÃO. *Timeu* 67 b. op.cit. p. 121). Contudo, essa valorização do corpo e da ligação desse corpo com o cosmo parece ainda conviver com aquela noção que concebe o corpo como cárcere à alma: a alma “liberta de forma natural, levanta vôo prazenteiramente” (PLATÃO. *Timeu* 81 d, e. op.cit. p. 142). Ver também: “é por causa de todas essas afecções que agora, como no princípio, a alma começa por ser desprovida de pensamento, quando é presa num corpo mortal”. PLATÃO. *Timeu* 44 b. op.cit. p. 86.

⁶⁴⁵ O trabalho de Luís Rubira vai dar extrema importância a essa dualidade – ‘tempo x eternidade’ – que se exprime do *Timeu*. Esse comentador vai dizer, inclusive, que foi “Platão que abriu caminho para a concepção de uma eternidade atemporal” (RUBIRA, Luis. *Nietzsche: do eterno retorno do mesmo à transvaloração de todos os valores*. op.cit. p. 52). Apesar de concordarmos que o *Timeu* desempenhou um papel central na constituição dessa dualidade na mentalidade ocidental, entendemos que Platão não seria o primeiro a instituir o dualismo ‘tempo x eternidade’. Desconfiamos que alguns pré-socráticos já possuíam essa noção. Pensamos, aqui, sobretudo em Parmênides de Eléia.

⁶⁴⁶ Luís Rubira realizou um longo apanhado histórico-filosófico sobre a relação entre eternidade e tempo no pensamento ocidental (C.f. RUBIRA, Luis. *Nietzsche: do eterno retorno do mesmo à transvaloração de todos os valores*. op.cit. p. 51-126). Nesse apanhado ele passa por Empédocles, Platão, Aristóteles, Fílon, Plotino, Santo Agostinho, Boécio, Tomás de Aquino, Duns Scotus, Guilherme de Ockham, Descartes, Gassendi, Newton e Kant. Na verdade, em seu texto, ele tenta mostrar como, a partir do *Timeu*, a noção de *Aiôn* passou a ser entendida como estando separada de *Khronos* (tempo). Para Rubira, houve “uma reviravolta no modo de compreensão de *Aiôn* que vai se consolidar com o pensamento de Platão” (Ibidem. 66). Para ele, o *Timeu* de Platão, “faz despontar a concepção de uma eternidade atemporal” (Ibidem. 67).

dependência deste em relação àquela. Outra noção que também foi muito cara à apropriação hebraico-cristã é a ideia de um Deus demiurgo que organiza o mundo com propósitos benéficos.⁶⁴⁷ Se, por um lado, é verdade que – ao contrário da cosmogonia do *Timeu* – o Deus bíblico cria o mundo a partir do nada (*ex nihilo*), por outro lado, em ambos há uma espécie de *télos* moral da criação.

Considera-se que o primeiro pensador da tradição hebraico-cristã que se apropriou do mito cosmogônico do *Timeu* e tentou conciliá-lo com as doutrinas criacionistas da Bíblia foi Fílon,⁶⁴⁸ um hebreu helenizado de Alexandria. Ele se empenhou em realizar, no século I d.C, uma fusão entre filosofia grega – sobretudo a platônica – e a teologia mosaica. Fílon vai dizer que Deus dá forma ao mundo sensível-temporal a partir de eternas ideias paradigmáticas. Contudo, ao contrário do mito platônico, esses modelos ideais eram entendidos, por Fílon, como as ideias de Deus. Além disso, a massa amorfa não seria pré-existente, pois o Deus criaria a matéria do nada e depois imprimiria forma sobre ela. Aqui, Deus não seria apenas demiurgo, mas criador. Orígenes⁶⁴⁹ seguiu os passos de Fílon e, por volta de 185 d.C, também em Alexandria, promoveu uma síntese entre a filosofia platônica e a fé cristã. Para Orígenes, Deus é uma entidade intelectual, espiritual e benéfica que criou todas as coisas. Também em Orígenes, as ideias platônicas são entendidas como sabedoria do logos divino.⁶⁵⁰ Sabedoria a partir da qual todas as coisas recebem suas formas. Em outras palavras, na sabedoria do logos divino “estava a Verdade, isto é, as ideias ou imagens originais ou prototípicas [...] a cujo modelo as coisas foram feitas”.⁶⁵¹ Para Orígenes, Deus é a bondade absoluta da qual é derivado todo bem. Nesse sentido, a sua criação também seria boa e bela.⁶⁵² Enfim, tal como no *Timeu*, temos, aqui, a ideia de que um propósito benéfico permeia o cosmo.

Herdeiro desse “sincretismo” alexandrino, Santo Agostinho vai dizer que tudo que possui “alguma forma, ainda que tênue e incipiente, deixa de ser nada. E enquanto

⁶⁴⁷ Na verdade, no *Timeu*, o *télos* permeia todo o universo. Por exemplo: as plantas foram criadas para a alimentação do corpo (77 a) e a visão existe para a prática da filosofia (46 e- 47c). A esse respeito, conferir: CARONE, Gabriela Roxana. *A cosmologia de Platão e suas dimensões éticas*. op.cit. p. 51.

⁶⁴⁸ C.f. REALE, Giovanni. *História da Filosofia Antiga, Vol IV*. op.cit. p. 244-256.

⁶⁴⁹ C.f. BOEHNER e GILSON, Philotheus e Etienne. *História da Filosofia Cristã* (Desde as origens até Nicolau de Cusa). Petrópolis: Vozes, 2003. p. 48 a 78.

⁶⁵⁰ A esse respeito, conferir o seguinte comentário: “Poder-se-ia [...] denominar o Logos de ‘lugar’ das ideias”, pois Orígenes se empenhou “em excluir a concepção platônica de um mundo de ideias separado de Deus” (BOEHNER e GILSON, Philotheus e Etienne. *História da Filosofia Cristã*. op.cit. p. 61).

⁶⁵¹ C.f. BOEHNER e GILSON, Philotheus e Etienne. *História da Filosofia Cristã*. op.cit. p.61.

⁶⁵² C.f. BOEHNER e GILSON, Philotheus e Etienne. *História da Filosofia Cristã*. op.cit. p. 65

possui uma forma, essa não pode provir senão de Deus”.⁶⁵³ Ou seja, todas as coisas sensíveis receberam suas formas a partir das ideias divinas. Por ter sido concebido por Deus, “todo ser, em qualquer grau em que se encontre, é algo de bom”,⁶⁵⁴ pois procede de Deus, o sumo bem criador. Em outras palavras, Agostinho conserva de Platão a noção de uma demiurgia benéfica (no caso de Agostinho uma criação) em que todas as coisas sensíveis recebem forma a partir de um âmbito ideal (nesse caso das ideias divinas). Outra noção platônica que será apropriada pelo filósofo cristão é a dualidade tempo *versus* eternidade.⁶⁵⁵ Para Agostinho, não seria possível falar em eternidade temporal,⁶⁵⁶ pois tempo e eternidade estariam necessariamente separadas. De um lado, haveria a “imutável eternidade”⁶⁵⁷ divina e, de outro, “o tempo sempre móvel”.⁶⁵⁸ Essa cisão justificaria a afirmação da eternidade e a desvalorização da esfera temporal: “esquecendo do passado”, sem a preocupação das coisas futuras que passarão, e inteiramente ‘voltado para o que é’ eterno, ‘poderei caminhar para o prêmio da vocação do alto’ [...] agora, porém, transcorrem meus anos em lamento”.⁶⁵⁹ Santo Agostinho vai negar, contudo, a noção de uma matéria pré-existente: “Mesmo supondo que o mundo seja feito de alguma matéria informe, essa matéria foi tirada totalmente do nada”.⁶⁶⁰ Para Agostinho, Deus não tinha “à mão matéria alguma com que moldasse o céu e a terra”.⁶⁶¹ Teria sido a partir de sua palavra que “as coisas [teriam sido] feitas”.⁶⁶²

Levando em conta essa síntese entre platonismo e cristianismo, podemos elencar no mito cosmogônico do *Timeu* algumas noções que foram retomadas e metabolizadas pelo cristianismo: 1) a dualidade formada por dois planos de realidade, o *plano eterno e ideal* e o *plano sensível e temporal*; 2) uma hierarquia valorativa entre esses dois âmbitos de realidade – âmbito ideal estaria acima do âmbito sensível; 3) a ideia de um Deus demiurgo que passa a ser entendido, no cristianismo, como o Deus criador; 4) há uma teleologia moral no ato de “criação” do cosmo, pois o Deus concebe o mundo com propósitos benéficos. Ora, essas noções parecem expor uma clara linha de continuidade

⁶⁵³ AGOSTINHO SANTO, *A verdadeira religião* § 35. São Paulo: Paulus, 2002. p.59

⁶⁵⁴ AGOSTINHO SANTO, *A verdadeira religião* § 35. op.cit. p.58

⁶⁵⁵ Rubira já havia chamado atenção acerca desse ponto (RUBIRA, Luis. Nietzsche: *do eterno retorno do mesmo à transvaloração de todos os valores*. op.cit. p. 77).

⁶⁵⁶ C.f. AGOSTINHO, Santo. *Confissões* XI livro § 14, 17 São Paulo: Paulus, 1997. p. 342

⁶⁵⁷ Ibidem. XI livro § 11, 13. p. 340

⁶⁵⁸ Ibidem. p. 340

⁶⁵⁹ Ibidem. XI livro § 29, 39. p. 360.

⁶⁶⁰ AGOSTINHO SANTO, *A verdadeira religião* § 36. op.cit. p.59. Ver também: AGOSTINHO, Santo. *Confissões* XII livro § 7, 7 op.cit. p. 369.

⁶⁶¹ AGOSTINHO, Santo. *Confissões* XI livro § 5, 7 op.cit. p. 334 e 335.

⁶⁶² Ibidem. p. 335.

entre platonismo e cristianismo, o que veria corroborar a tese nietzschiana de que o cristianismo é platonismo para as massas. Contudo, nossa intenção principal não é verificar a validade dessa tese, mas tentar mostrar como esses elementos “cosmológicos” foram de extrema importância para a legitimação da moral cristã. Continuemos nosso exame.

1.3. A noção de transvaloração dos ressentidos

1.3.1 A transvaloração judaica

Dissemos que o *projeto nietzschiano de transvaloração dos valores* consiste num intento que tem por propósito promover uma transformação nas referências de valores vigentes na civilização ocidental. Todavia, é necessário fazer um esclarecimento, pois a leitura dos textos da última fase da obra de Nietzsche nos conduz à distinção entre *uma* noção geral de *transvaloração* e o caso específico do *projeto nietzschiano de transvaloração*. No primeiro sentido, a *transvaloração* é entendida numa acepção mais ampla, pois significa todo e qualquer movimento de total reviravolta dos valores vigentes de uma determinada cultura. Nesse significado geral de *transvaloração*, estariam então incluídos os diferentes casos específicos de reviravoltas valorativas possíveis. Ao contrário do *projeto nietzschiano de transvaloração*, alguns desses casos de reviravoltas já teriam ocorrido, de fato, no decorrer da história da humanidade. Exemplos destas seriam: a dissolução dos valores homéricos promovida pela filosofia socrático-platônica e a vitória dos valores cristãos sobre Roma.

Na verdade, apesar de Nietzsche entender Sócrates e Platão como agentes *décadents* da dissolução da cultura homérica, é apenas ao se referir ao judaísmo e ao cristianismo que o filósofo vai usar, de fato, a expressão *transvaloração dos ressentidos*. Aliás, em *Para Genealogia da moral*,⁶⁶³ essa noção não é apresentada por meio de uma definição conceitual, mas através do exemplo “histórico” da reviravolta judaica dos valores. Nesse texto, o filósofo reafirma a tese – que já aparece em *Para Além de bem e mal* – de que os sacerdotes judeus teriam realizado uma transvaloração na moral dos poderosos de sua época: “os judeus realizaram esse milagre da inversão

⁶⁶³ É importante ressaltar que, antes de *Para genealogia da moral*, já existia uma referência à *transvaloração de todos os valores* nas obras publicadas. ‘*Transvaloração*’ aparece nas seções 46 e 203 de *Para além de bem e mal*. Apesar do termo só se fazer presente na obra publicada a partir deste livro, entendemos que a noção mesma de *transvaloração dos valores* – e não o termo – já se encontrava em outras obras anteriores – em especial a partir de *Assim falava Zaratustra*. É bem verdade que já em *Aurora* § 20, §71 e § 87 a noção já se apresenta em forma embrionária.

dos valores [...] com ele[s] começa a rebelião escrava da moral”.⁶⁶⁴ Ao inverter os valores de seus opressores, os judeus – o povo historicamente oprimido e escravizado pelos egípcios, babilônicos, romanos etc. – forjaram uma moral de orientação resignada. Todavia, essa resignação seria, na verdade, um mero reflexo de sua impotência frente a seus senhores. Para justificar essa reviravolta valorativa e instituir sua nova moral, os judeus tiveram de se apoiar, de forma imaginária, numa vingança divina. Ou seja, o povo judaico poderia e deveria se conformar com a opressão, pois Deus promoveria, num momento futuro, uma desforra contra os opressores.

Ora, aqui teríamos um claro exemplo histórico daquela moral escrava que engendra seus valores através da negação ressentida das qualidades de seu opressor. Para ilustrar e talvez corroborar a argumentação nietzschiana, examinemos um trecho de *Êxodo*, do *Antigo Testamento*. Nessa passagem bíblica, podemos observar que o Deus judaico, falando a Moisés, promete uma vingança contra os egípcios, povo que escravizou os hebreus durante o segundo milênio antes de Cristo:

Mas eu estenderei a mão e **castigarei** O Egito com toda sorte de prodígios [...] Depois ele vos deixará sair. Farei este povo **conquistar as boas graças dos egípcios**, de modo que ao sairdes não ireis de mãos vazias. Cada mulher pedirá à vizinha e a mulher que mora em sua casa objetos de prata e de ouro e vestidos, que poreis em vossos filhos e em vossas filhas, **levando assim os despojos do Egito** (*Êxodo*: 3 - 20, 21 e 22).⁶⁶⁵

Outra passagem do *Antigo Testamento* que parece legitimar a noção nietzschiana de transvaloração ressentida aparece no *Salmo 37*. Esse trecho – que também prega uma resignação justificada pela vingança divina – parece revelar o estratagema moral denunciado por Nietzsche. Como poderemos acompanhar, a *Escritura* apresenta as pessoas que “têm êxito” como sendo os “maus” (malfeitores e ímpios), enquanto que os “humildes” são identificados como sendo o “povo eleito por Deus” que irão receber a recompensa da Terra prometida.

A sorte dos bons e dos maus: Não te irrite por causa dos ímpios, não inveje os malfeitores, pois **murcharão tão depressa como o capim e secarão como a erva verde**. [...] Sossega junto ao SENHOR e espera nele! **Não te irrite por causa de quem tem êxito**. [...] Reprime a cólera, abandona o furor. [...] Porque os **malfeitores serão excluídos, mas os que esperam no SENHOR possuirão a terra**. Ainda um pouco, e não haverá mais ímpio [...]

⁶⁶⁴ NIETZSCHE, Friedrich. *Além do Bem e do Mal* § 195. op.cit. p. 83.

⁶⁶⁵ BÍBLIA SAGRADA. *Êxodo*: 3-20, 21 e 22. *Edição da Família*. Petrópolis: Vozes, 2005. p. 83. (grifo nosso).

Mas os **humildes possuirão a terra e gozarão de abundante paz.** [...] Ele te exaltará pela posse da terra, e **verás os ímpios serem exterminados.** [...] a posteridade dos ímpios será extirpada. A salvação dos justos vem do SENHOR, ele é sua fortaleza no tempo do perigo (*Salmos*: 37 - 1 a 39).⁶⁶⁶

Enfim, fruto do ressentimento, a transvaloração dos sacerdotes judeus teria invertido a moral nobre e instituído uma nova moral em que os nobres seriam, a partir de então, “os maus”. Através desse artifício, a *vitalidade* nobre teria passado a ser considerada um vício e a impotência plebéia, uma virtude. Vejamos como o próprio Nietzsche expõe o movimento transvalorativo dos judeus:

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 **tresvaloração 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 aventura – 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....”⁶⁶⁷

No entender de Nietzsche, o advento do cristianismo representou um movimento de continuidade desse ressentimento, desse ódio e dessa vingança da moral judaica. Para o filósofo, o devoto cristão é, na verdade, a “derradeira consequência do judaísmo, [pois] [...] o cristianismo pode ser entendido unicamente a partir do solo em que cresceu – ele não é um movimento contra o instinto judeu, é sua própria consequência, uma inferência mais em sua lógica apavorante”.⁶⁶⁸ Levando isso em conta, devemos colocar a seguinte questão: o cristianismo adiciona algum novo elemento na lógica ressentida do judaísmo?

⁶⁶⁶ Ibidem. *Salmos*: 37, 1 a 39. p. 704 e 705 (grifo nosso). É necessário ressaltar que não se trata de afirmar que Nietzsche tivesse em mente justamente essas passagens quando fala da sua transvaloração ressentida. Elas são invocadas, aqui, por seu caráter ilustrativo.

⁶⁶⁷ NIETZSCHE, Friedrich. *Genealogia da moral* I § 7.op.cit. p. 25 e 26. (grifo nosso). Obs: Paulo César de Sousa prefere traduzir a expressão ‘*Umwertung der Werte*’ por ‘tresvaloração’.

⁶⁶⁸ NIETZSCHE, Friedrich. *O anticristo*. § 24 . op.cit. p. 29.

1.3.2 O juízo final e a vida no além-mundo como justificativa dos valores cristãos

No entender de Nietzsche, a relação de parentesco com o judaísmo teria levado a doutrina cristã a proceder moralmente da mesma maneira por meio da qual a moral judaica havia operado até então. Isto é, a moral cristã também avaliaria o tipo “nobre” através de seu olhar bilioso e ressentido, mantendo assim a mesma atitude de identificá-lo como um tipo moralmente “mau”.⁶⁶⁹ Apesar de defender essa continuidade, Nietzsche entende que a doutrina cristã foi ainda mais extrema no caráter imaginativo de sua vingança contra os nobres. Impotentes para realizar uma reação efetiva contra seus opressores, os cristãos “forjaram” a existência de um *julgamento divino* que determinaria uma revanche *na vida do além-mundo*. Em suma, através de novas categorias transcendentais – no entender de Nietzsche, heranças do platonismo⁶⁷⁰ –, o cristianismo haveria levado a transvaloração judaico-cristã a sua fase de acabamento.⁶⁷¹

Em *O anticristo*, Nietzsche deixa claro que a invenção desse além é um resultado de um ódio ressentido contra a “realidade” bem-lograda. E, aqui, precisamos relembrar de algo importante: não estamos afirmando que os valores do cristianismo são gerados a partir das concepções de ‘juízo final’ ou de ‘vida eterna no além’. No entender de Nietzsche, o que engendra os valores é o *ressentimento* contra a vida bem-lograda; o ódio e a decepção em relação ao mundo terreno. Como dissemos, o ponto de partida da criação de valores seria sempre um determinado tipo de disposição de um “vivente”. Portanto, conceitos morais, noções metafísicas de valor ou qualquer tipo de

⁶⁶⁹ Sobre essa continuidade do cristianismo em relação à tendência ressentida do judaísmo, ver também a seção 27 de *O anticristo*. op. cit. p. 33. Ver, ainda, a seção 8 da primeira dissertação de *Para a genealogia da moral*: NIETZSCHE, Friedrich. *Genealogia da moral* I. § 8 op. cit. p. 26 e 27.

⁶⁷⁰ Há pouco, examinamos como a tradição cristã da antiguidade tardia se apropriou de noções platônicas. Vimos que filósofos como Fílon (esse ainda judeu), Orígenes e Santo Agostinho tentaram realizar uma fusão entre o mito cosmogônico do *Timeu* e o criacionismo bíblico.

⁶⁷¹ É importante que fique claro que não estamos afirmando que na tradição judaica anterior ao Cristianismo não houvesse a noção de uma vida após a morte. Em algumas passagens do *Antigo Testamento*, existem referências a uma vida em um mundo do além, o *Sheol* (sobre o *Sheol*, ou *Xeol*, ver, por exemplo: *Gênesis* 37, 35; *Isaías* 38, 18; *Jó* 10, 21 e *Eclesiastes* 9, 10). No entanto, essas passagens, na maioria das vezes, descrevem o *Sheol* como um lugar caótico e dominado pelas trevas: “o país da escuridão e das trevas [...] e da desordem onde a luz é como a escuridão”. (BÍBLIA SAGRADA. *Jó* 10, 21-22. op.cit. p. 342). No Antigo Testamento, a vida pós-morte era, algumas vezes, identificada com uma espécie de estado vegetativo: “Tudo o que você tiver de fazer faça o melhor que puder pois, no mundo dos mortos não se faz nada, e ali não existe pensamento, nem conhecimento, nem sabedoria. E é para lá que você vai”. (BÍBLIA SAGRADA. *Eclesiastes* 9, 10. op.cit. p. 444). A noção de um reino dos céus como um lugar de redenção extraterreno foi sendo elaborada aos poucos na cultura judaica. Mesmo na época de Jesus, temas como a ressurreição, o juízo final e a existência de anjos eram motivos de debates entre os sacerdotes judeus. Os *fariseus*, por exemplo, acreditavam na ressurreição e na existência de seres celestiais. Os *saduceus*, por outro lado, negavam a ressurreição, o juízo final e a existência de anjos e espíritos (ver: *Atos* 23, 8). Enfim, foi a doutrina cristã que exerceu o papel institucionalizador e popularizador dos “conceitos” de vida eterna, juízo final e reino dos céus.

pensamento ético seriam meros resultados de afetos vitais, já que, para o filósofo, “sob cada pensamento habita um afeto”.⁶⁷² Tal como teria acontecido no platonismo, os referidos “conceitos transcendententes” do cristianismo seriam abstrações secundárias engendradas a partir de um *páthos décadent* e vingativo.⁶⁷³

Para poder dizer Não a tudo o que constituí o movimento *ascendente* da vida, a tudo o que na Terra vingou, o poder, a beleza, a auto-afirmação, o instinto do *ressentiment*, aqui tornado gênio, teve de inventar um **outro mundo**, a partir do qual a *afirmação da vida* apareceu como o mau, como o condenável em si.⁶⁷⁴

Enfim, uma vez que esses valores teriam sido gerados, primordialmente, pela avaliação ressentida que, por sua vez, seria fruto de um *páthos décadent*, não podemos dizer, portanto, que o *além* constituiu o solo que produziu os valores cristãos. Ressalva feita, podemos afirmar, contudo, que, para efetivar sua desforra espiritual, o cristianismo teria institucionalizado e popularizado suas duas noções “fantasiosas”: 1) o *juízo final* e 2) a *vida eterna no além* – seja ela de recompensas, no *Reino de Deus*, ou de castigos infinitos, nas *trevas infernais*. Além de vingar imaginariamente os impotentes ressentidos, essas noções transcendententes serviriam para dar sentido ao próprio martírio cristão no mundo terreno: “e como [os cristãos] chamam aquilo que lhes serve de consolo por todo sofrimento da vida? – sua fantasmagoria da bem-aventurança futura antecipada? [...] A isto chamam de ‘Juízo Final’, o advento de seu reino, do Reino de Deus [...]”.⁶⁷⁵ Portanto, derivadas do ressentimento contra os nobres, as categorias transcendententes do cristianismo constituir-se-iam como um instrumento com dupla função: vingança e consolo imaginários. O *juízo final* seria “o doce consolo da vingança”⁶⁷⁶ e a *vida no além* “um meio de denegrir o aquém [...]”,⁶⁷⁷ palco das dores e opressões sofridas pelos cristãos.⁶⁷⁸ Enfim, ressentimento, “sofrimento e

⁶⁷² NIETZSCHE, Friedrich. *fragmento póstumo*. KSA 12.26, 1[61], outono de 1885 – primavera de 1886.

⁶⁷³ Nesse ponto, seguimos Patrick Wotling. Para o comentador, toda produção intelectual, inclusive os juízos de valor, é engendrada pela afetividade pulsional: “as representações intelectuais, os juízos e os conceitos são relacionados às procedências pulsionais e afetivas [...] não há valoração sem acompanhamento afetivo, ou melhor ainda, sem investimento afetivo” (WOTLING, Patrick. *As paixões repensadas: axiologia e afetividade no pensamento de Nietzsche*. In. MARTON, Scarlett. *Nietzsche um “francês” entre os franceses*. op. cit. p. 99).

⁶⁷⁴ NIETZSCHE, Friedrich. *O anticristo*. § .24. op.cit..p. 29 e 30 (grifo nosso).

⁶⁷⁵ NIETZSCHE, Friedrich. *Genealogia da moral* I. § 14. op. cit. p. 39.

⁶⁷⁶ NIETZSCHE, Friedrich. *Crepúsculo dos ídolos*. Incursões de um extemporâneo § 34. op. cit. p. 83.

⁶⁷⁷ Ibidem. p. 83.

⁶⁷⁸ Essa concepção de Nietzsche acerca dessas categorias cristãs não é exclusiva do final de sua obra. Em *Aurora*, ele afirma, por exemplo, que o juízo final é uma noção que tem por finalidade realizar uma

impotência – foi isso que criou todos os transmundos; e a mais breve loucura da felicidade que só o grande sofredor experimenta”.⁶⁷⁹ Nesse mesmo sentido, vejamos também o que Zaratustra falava a respeito desses inventores de além mundos, os *transmundanos*:

De sua própria miséria, queriam libertar-se, e achavam as estrelas por demais distantes. Então, suspiraram: ‘Ah, se houvesse caminhos celestes para entrar de mansinho noutra ser e noutra felicidade!’ E inventaram suas artimanhas e sangrentas poçõeszinhas’. E alimentavam, os ingratos, a ilusão de ter fugido da terra.⁶⁸⁰

Todavia, aqui é necessário fazer uma ressalva acerca de uma possível e apressada categorização de todo e qualquer gênero de cristianismo como sendo um fruto do ressentimento. Isso porque, em *O anticristo*, Nietzsche defende a tese de que a religião cristã teria sido engendrada por um movimento de oposição ao Cristo e aos seus verdadeiros ensinamentos. No entender do filósofo, este verdadeiro Cristo não seria um ressentido, mas apenas um *décadent* que teria ensinado e praticado – ao extremo – uma doutrina da resignação. Ou seja, enquanto que a “verdadeira mensagem dos evangelhos” teria ensinado “somente” a prática da negação da vida, a religião cristã – entendida como uma derivação equivocada desses ensinamentos originais – teria pregado a vingança através de suas noções além-vida.⁶⁸¹ E é por isso que Nietzsche vai afirmar o

vingança imaginária contra os romanos: o cristianismo “juntou Roma, ‘mundo’ e pecado numa só percepção: vingam-se dela, imaginando um fim próximo e repentino para o mundo: vingam-se dela, pondo novamente um futuro diante de si [...] vingam-se dela, sonhando com o *juízo final*” (NIETZSCHE, Friedrich. *Aurora* § 71. op.cit. p. 56).

⁶⁷⁹ NIETZSCHE, Friedrich. *Assim Falou Zaratustra*. Dos transmundanos. op.cit..p. 48.

⁶⁸⁰ Ibidem. p. 49.

⁶⁸¹ Sobre as passagens de *O anticristo* que parecem corroborar a tese da distinção entre o Cristo e o “cristianismo”, ver as seções: 29, 32, 33, 34, 35, 36, 38, 39, 40, 41 e 42 de *O anticristo*. Apesar de trazermos essa questão à tona, é necessário esclarecer que não é do nosso interesse esmiuçar o tema. O que nos importa neste trabalho é a crítica que Nietzsche endereçou ao cristianismo vigente na civilização ocidental que, no seu entender, foi disseminado pelos apóstolos originais e por Paulo. De qualquer maneira, acerca desse tema, vale lembrar do trabalho de Karl Jaspers: *Nietzsche und das Christentum*. Nesse texto, Jaspers vai confrontar a “realidade psicológica Jesus”, tal como ela foi compreendida por Nietzsche, com o cristianismo que teria sido engendrado de forma desvirtuada pelas primeiras comunidades cristãs (JASPERS, Karl. *Nietzsche et le Christianisme*, suivi de Raison et existence. Paris : Bayard, 2003. Ver, sobretudo o trecho da p. 24 à 49). Jaspers vai então defender que, para Nietzsche, Jesus seria um “décadent sem hipocrisia” (Ibidem. p. 29) que teria proposto uma maneira de viver que “diz sim a tudo e [...] e recusa todo tipo de luta” (Ibidem. p. 26). Por outro lado, o cristianismo primitivo teria sido engendrado a partir de um “sentimento de vingança e represália”: o “ressentimento dos fracassados” (Ibidem. p. 32, 35 e 40). Portanto, contrário ao ensinamento original de Jesus, o cristianismo teria usado a figura do Cristo “como meio [...] para seus próprios fins” (Ibidem. p. 33). Sobre o tema em questão, também é válido trazermos o trabalho de Éric Blondel: *Nietzsche: Le “cinquième évangile”*. Para Blondel, a verdadeira oposição de Nietzsche se dá contra um falso cristianismo – o que o comentador chama de cristianismo com aspas. Blondel aponta, inclusive, que o título ‘*Antichrist*’ poderia

seguinte: com a noção de que “‘o reino de Deus’ vai julgar seus inimigos [...] está tudo mal compreendido”.⁶⁸² Esse reino seria uma experiência interna do *décadent* e “não algo que virá ‘acima da Terra’ ou ‘após a morte’ [...] O ‘reino de Deus’ não é nada que se espere; [...] não virá em ‘mil anos’ – é a experiência de um coração; está em toda parte, está em nenhum lugar...”.⁶⁸³ Portanto, a doutrina cristã que foi popularizada pelos apóstolos, após a morte do Cristo, seria uma falsificação da mensagem primitiva do próprio Cristo: “história do cristianismo – da morte na cruz em diante – é a história da má compreensão, gradativamente mais grosseira, de um simbolismo original”.⁶⁸⁴ Enfim, para Nietzsche, Jesus Cristo foi o único a praticar, de fato, a sua doutrina, pois só ele teria vivido da forma que pregou: houve “apenas um cristão, e ele morreu na cruz. O ‘evangelho’ morreu na cruz. O que desde então se chamou ‘evangelho’ já era o oposto daquilo que *ele* viveu”.⁶⁸⁵

No entender de Nietzsche, o apóstolo Paulo – assaz criticado pelo filósofo em *O anticristo* – teria sido o maior responsável pela disseminação das noções transcendentais e ressentidas do cristianismo.⁶⁸⁶ Conhecido como o “apóstolo dos pagãos”, Paulo empreendeu três grandes viagens missionárias com o objetivo de converter, sobretudo, os moradores de cidades dominadas pela cultura greco-latina.⁶⁸⁷ Ora, em termos

significar ‘anticristão’ e não, necessariamente, o “adversário do Cristo”. Para o comentador, Nietzsche “visa muito mais aos cristãos” e não tanto ao Cristo. Ver: BLONDEL, Éric. *Nietzsche: Le “cinquième évangile”*. op.cit. p. 159. Além disso, nesse texto, o comentador defende a tese de que Nietzsche é a superação de um movimento reformador inaugurado por Lutero. Ou seja, o anticristianismo do filósofo, além de criticar o catolicismo, seria uma espécie de auto-superação da própria reforma protestante, pois aponta a necessidade de negar a própria base doutrinária de Lutero – que o comentador entende que é a noção de salvação pela fé (ver: Ibidem. p.166, 167, 168, 172 e 173). Ainda acerca dessa questão, ver o quarto capítulo de MÜLLER-LAUTER, Wolfgang. *Nietzsche: sua filosofia dos antagonismos e os antagonismos de sua filosofia*. op.cit. (da página 149 à 16). Neste capítulo – *Nihilismo e Cristianismo* – ele também vai defender que, para Nietzsche, Jesus de Nazaré não possuiria nenhum traço de ressentimento (Ibidem. p. 149), mas seria apenas um *décadent* (Ibidem. p. 150). O ressentimento cristão teria sido obra posterior, obra de Paulo (Ibidem. p.159). Conferir, ainda, HAAR, Michel. *Nietzsche et la métaphysique*. op.cit. p. 217.

⁶⁸² NIETZSCHE, Friedrich. *O anticristo*. § 40 . op.cit. p. 47.

⁶⁸³ Ibidem. § 34 . op.cit. p. 41.

⁶⁸⁴ Ibidem. § 37 . op.cit. p. 43.

⁶⁸⁵ Ibidem. § 39 . op.cit. p. 45.

⁶⁸⁶ Em *O anticristo*, as seções em que Nietzsche se refere ao apóstolo Paulo de maneira depreciativa são: 24, 41, 42, 44, 45, 47, 51 e 58. Em quase todas, o apóstolo é apontado como um falsificador que institucionalizou as concepções de reino dos céus e vida eterna. Com tais concepções ele teria promovido, na civilização ocidental, uma negação do mundo terreno. Outra obra em que Paulo aparece como figura central da institucionalização do cristianismo é *Aurora*. Ver, por exemplo, as seções: 68, 72, 94 e 192. Apesar de ser um texto de 1881 – que estaria situado no que se convencionou como sendo a segunda fase da obra do autor – *Aurora* já apresenta muitas das ideias que serão desenvolvidas na fase final da filosofia nietzschiana.

⁶⁸⁷ Algumas informações sobre a biografia e formação cultural de Paulo podem ajudar a compreender como esse missionário cristão pôde exercer tanta influência sobre os povos pagãos: oriundo da tribo de Benjamim, Paulo – então Saulo – nasceu de pais judeus, em Tarso na Cilícia, no ano 10 depois de Cristo. Cidadão romano de nascença, perseguiu os discípulos de Jesus e só posteriormente converteu-se ao

nietzschianos, poderíamos dizer que ele teria sido o grande ativista da reviravolta vingativa da moral judaico-cristã, pois foi o apóstolo que transmitiu o “embuste” cristão a uma “cultura nobre”: “Paulo foi o maior de todos os apóstolos da vingança”.⁶⁸⁸ Levando em conta essa acusação nietzschiana, é necessário, contudo, dar a palavra ao próprio Paulo. Através dela, poderemos verificar se o missionário fez, de fato, um uso ressentido das noções de *juízo final*, de *Reino de Deus* e de *castigo eterno*. Vejamos um trecho da carta aos *Tessalonicenses*:⁶⁸⁹ “você se tornarão merecedores do Reino, pelo qual estão sofrendo. Deus fará o que é justo: ele **trará sofrimento** para aqueles que fazem com que vocês sofram e **dará descanso** a vocês e também a nós, que sofremos. Ele fará isso quando Jesus vier do céu”.⁶⁹⁰

Se interpretarmos as palavras de Paulo por um viés nietzschiano, podemos dizer que os “conceitos” cristãos são realmente usados, pelo apóstolo, como ferramenta de revanche e “sublimação”⁶⁹¹ do sofrimento terreno. Estimulado por um ressentimento constitutivo e de posse dessas noções consoladoras, o cristão poderia, finalmente, levar a cabo sua vingança imaginária: condenar, de forma mendaz, os “maus” a um castigo eterno. Os “bons cristãos”, por outro lado, receberiam, como consolo pelas dores sofridas, a recompensa da bem-aventurança no Reino de Deus. Lá, eles seriam finalmente felizes e *assistiriam* aos “maus” – bem-logrados na vida terrena – pagarem por suas “maldades”.⁶⁹² Ou seja, exatamente como adverte aquele trecho do evangelho

Cristianismo – quando mudou seu nome de Saulo para Paulo. Durante a infância e juventude, Paulo recebeu uma refinada formação helênica, o que deu a ele um vasto conhecimento da língua grega e da cultura do mundo greco-romano. Entendemos que esses elementos foram de suma importância em sua “militância” pela fé cristã nas regiões pagãs. Roma, Atenas, Corinto, Éfeso, Creta, Tessalônica e Macedônia são exemplos de cidades – e regiões – de cultura greco-romana que teriam recebido a influência paulina. A Paulo são atribuídas catorze epístolas – há dúvida quanto à autoria de algumas. Ver: BÍBLIA SAGRADA. *Edição da Família*. op.cit. p. 1325.

⁶⁸⁸ NIETZSCHE, Friedrich. *O anticristo* § 45. op.cit. p.55.

⁶⁸⁹ A cidade de Tessalônica foi fundada em 315 a.C. pelos macedônicos. Obteve os privilégios de uma cidade livre sob o domínio romano. Enfim, seja sob domínio macedônico ou romano, naquela cidade predominava a cultura pagã – é bem verdade que o judaísmo também se encontrava presente (C.f. BÍBLIA SAGRADA. *Edição da Família*. op.cit. p. 1390).

⁶⁹⁰ BÍBLIA SAGRADA. *Nova tradução na linguagem de hoje*. Segunda carta de Paulo aos Tessalonicenses. 1- 5 ao 10. Barueri: Sociedade Bíblica do Brasil, 2000. p.169 (grifo nosso).

⁶⁹¹ Nietzsche usa o termo ‘sublimação’ (*Sublimierung*) para designar o mecanismo de transpor o prazer na crueldade “para o plano imaginativo e psíquico, e ornado de nomes tão inofensivos que não despertassem suspeita nem mesmo na mais delicada e hipócrita consciência” (NIETZSCHE, Friedrich. *Genealogia da moral* II. § 7. op. cit. p. 57).

⁶⁹² Para legitimar sua análise acerca da vingança cristã, o próprio Nietzsche chega a citar, em *Para a Genealogia da moral*, uma longa passagem de São Tomás de Aquino. No trecho, o sofrimento dos condenados (bem logrados na vida terrena) é apresentado como um prazer adicional à beatitude eterna dos salvos (malogrados na vida terrena): “os abençoados no reino dos céus verão as penas dos danados, para que sua beatitude lhes dê maior satisfação. [...] Como admirarei! Como rerei! Lá me alegrarei! Lá exultarei, vendo tantos e tão grandes reis, de quem se dizia estarem no céu, gemendo nas mais fundas trevas [...] derretendo-se em chamas mais cruéis do que aquelas com que eles maltrataram os cristãos! [...]”

de Mateus: “[o Filho do Homem] separará as pessoas umas das outras, assim como o pastor separa as ovelhas das cabras. Ele porá os bons à direita e os outros, à esquerda [...] estes [os maus] irão para o castigo eterno, mas os bons irão para a vida eterna”.⁶⁹³ Ora, Nietzsche vai dizer que foi a inveja e a impossibilidade da desforra terrena que teriam engendrado essa noção de vingança futura e transcendente. Uma vingança que deu aos fracos a sensação de força, felicidade e conforto resignado. Ou como comentou Scarlett Marton: é a impossibilidade de agir neste mundo que leva o homem do ressentimento “a forjar a existência de outro, onde terá posição de destaque, ocupará lugar privilegiado, será figura eminente”. É por essa razão que ele “inventa o reino de Deus e, graças a esse estratagema, procura transformar em força a própria fraqueza”.⁶⁹⁴

Devemos atentar para o fato de que, além de promover a vingança e o consolo, as noções de *juízo final* e de *vida eterna no mundo do além* também teriam a função de dar legitimidade a um modo de vida proposto pela doutrina cristã-paulina. Uma vez que no Reino de Deus as “virtudes” cristãs seriam, enfim, recompensadas, o além-mundo passou a servir como justificativa para uma vida terrena conforme os preceitos desse “cristianismo”.⁶⁹⁵ Preceitos estes que *defendem* a resignada manutenção da vida. Ou seja, *condenam* os excessos de vida como também a autodestruição imediata desta. Em outras palavras, apenas através das noções de ressurreição e de vida eterna de bem-aventurança haveria sentido: negar os excessos terrenos, recusar o suicídio, conservar o lento processo de *décadence* e viver esta vida de acordo com o parâmetro “cristão” de virtude. Pode parecer surpreendente, mas o apóstolo Paulo parece “concordar” com esse raciocínio nietzschiano, pois ele conclui que, caso a ressurreição não fosse uma verdade de fato, a vida terrena deveria ser vivida de forma totalmente diversa do que pregara a doutrina cristã:⁶⁹⁶ “Se é verdade que os mortos não

Então se contemplarão os atletas não no ginásio, mas no fogo lançado pelos dardos” (NIETZSCHE, Friedrich. *Genealogia da moral* I. § 15. op. cit. p. 40 e 42).

⁶⁹³ BÍBLIA SAGRADA. *Nova tradução na linguagem de hoje. Mateus 25, 31 a 46*. op.cit.. p. 25 e 26. É necessário dizer que Vânia Dutra de Azeredo já havia formulado um argumento similar ao nosso. Inclusive, ela havia citado a mesma passagem do evangelho de Mateus (C.f. AZEREDO, Vânia Dutra de. *Nietzsche e a Aurora de uma nova ética*. São Paulo: Humanitas; Ijuí: Unijuí, 2008. p.185).

⁶⁹⁴ MARTON, Scarlett. *Nietzsche e a revolução francesa*. op.cit. p.190.

⁶⁹⁵ Acompanhemos a argumentação de Scarlett Marton: “Desprezando o que ocorre aqui e agora, a religião cristã arquitetou a vida depois da morte para redimir a existência; assim, fabricou o reino de Deus para justificar as avaliações humanas”. MARTON, Scarlett. *A morte de Deus e a transvaloração dos valores*. In: _____. *Extravagâncias*, op.cit. p. 82.

⁶⁹⁶ Aqui, Paulo se contrapõe ao *Antigo Testamento* ao aludir a uma passagem do *Eclesiastes* 9, 7: “Portanto, vá em frente. Coma com prazer a sua comida e beba alegremente o seu vinho, pois Deus já

são ressuscitados, façamos o que diz o ditado: ‘Comamos e bebamos porque amanhã morreremos’”.⁶⁹⁷ Na mesma direção, o apóstolo ainda afirma: “se nossa esperança em Cristo só vale para esta vida, nós somos as pessoas mais infelizes deste mundo. Mas a verdade é que Cristo foi ressuscitado, e isso é garantia de que os que estão mortos também serão ressuscitados”.^{698, 699}

Se levarmos em consideração esse raciocínio de Paulo, podemos dizer que as noções transcendentais de *vida eterna no além* e de *julgamento final* são, enfim, as referências cardinais que dão direcionamento à aplicabilidade moral dos valores cristãos. Isso porque a submissão à ordem moral cristã é justificada pela fé no âmbito divino-transcendente: a “moral cristã [tem] origem [...] transcendente; [...] ela tem verdade apenas se Deus for verdade – ela se sustenta ou cai com a fé em Deus”.⁷⁰⁰ Por conseguinte, a obediência moral e a tranquilidade cristã são sustentadas por uma espécie de narcotizante imaginário, pois a esperança de redenção do sofrimento terreno e de recompensa transcendente garantem o conformismo e a obediência dos sofredores. Ora, nesse sentido, poderíamos afirmar que foi através do artifício do mundo do além que o cristianismo teria legitimado uma moral invertida que travestiu as pusilanimidades em virtudes: a “fraqueza é mentirosamente mudada em mérito, [...] e a impotência [...] em 'bondade'; a baixeza medrosa, em 'humildade'; a submissão àqueles que se odeia em 'obediência' [...], a própria covardia [...] recebe aqui o bom nome de 'paciência' [...] o não-poder-vingar-se chama-se [...] talvez mesmo perdão”.⁷⁰¹

Em outras palavras, o cristão passou a ter o *juízo do além-mundo* como justificativa para sua moral de resignação, pois só através dessa noção “fantasiosa” ele pôde inverter, de forma mendaz, o valor e o significado de sua impotência frente à opressão e ao sofrimento terreno: “eles me dizem que sua miséria é uma eleição e distinção por parte de Deus, [...] algo que um dia será recompensado e pago com juros enormes [...]. A isto chamam de 'bem-aventurança', 'beatitude’”.⁷⁰² Acreditando nessa recompensa transcendente – pois através de sua virtude poderiam trocar o “céu pela terra e eternidade pelo”⁷⁰³ hoje –, os cristãos enxergariam uma total coerência no seu

aceitou com prazer o que você faz”. BÍBLIA SAGRADA. *Nova tradução na Linguagem de hoje*. op.cit. p. 444.

⁶⁹⁷ BÍBLIA SAGRADA. *Nova tradução na linguagem de hoje*. 1 Coríntios 15. op. cit. p. 144 e 145.

⁶⁹⁸ BÍBLIA SAGRADA. *Nova tradução na linguagem de hoje*. 1 Coríntios 15. op. cit. p. 144 e 145.

⁶⁹⁹ Na verdade, o próprio Nietzsche citaria Paulo (1 Coríntios, 15,14), em *O anticristo* § 41.

⁷⁰⁰ NIETZSCHE, Friedrich. *Crepúsculo dos ídolos*. Incursões de um extemporâneo § 5. op.cit. p.66.

⁷⁰¹ NIETZSCHE, Friedrich. *Genealogia da moral*. I. § 14. op. cit. p. 38.

⁷⁰² Ibidem. p. 38.

⁷⁰³ NIETZSCHE, Friedrich. *Assim Falou Zaratustra*. Dos virtuosos. op.cit..p. 107.

modo resignado de viver. No entender de Nietzsche, essa “coerência” foi, então, uma peça retórica fundamental na missão paulina, já que, por meio dela, o apóstolo conseguiu dar sentido ao sofrimento e, através disso, legitimar a sua proposta moral. Vejamos como ele “argumenta”: “eu penso que o que sofreremos durante a nossa vida não pode ser comparado, de modo nenhum, com a glória que nos será revelada no futuro”.⁷⁰⁴ Em suma, através da “premissa” do *além*, a doutrina cristã sustentou sua moral doente.

Disseminado por Paulo na cultura pagã, esse “argumento do além-mundo” teria *contagiado* todo o imaginário moral da civilização ocidental, pois, ao introduzir “prêmio e castigo no fundo das coisas”,⁷⁰⁵ ele teria introjetado as categorias transcendentais no imaginário do homem ocidental em geral. Ou seja, a noção do além foi incorporada mesmo por homens em que predominaria o anseio e afirmação da vida. E é nesse sentido que o próprio Zaratustra exclama ao falar das “eternas paredes” que desviam o sentido da terra: ah, “ainda agora vive, em nosso corpo, toda essa demência e engano: tornaram-se, nele, corpo e vontade”.⁷⁰⁶ Enfim, os seres bem-logrados, em contato com as ideias dos *décadents*, poderiam ser transformados em *décadents*. Tal como acontece com Zaratustra quando escuta as palavras *décadents*: “Assim ouviu Zaratustra falar um adivinho; e a sua profecia, penetrando-lhe no coração, transformou-o. Soturno, vagueava, e cansado; e tornou-se igual àqueles dos quais o adivinho falara”.⁷⁰⁷

Levando em conta essa possibilidade de disseminação, o artifício retórico do ‘além’ teria constituído não só um *anódino* consolador do sofrimento e uma vingança imaginária, mas também um instrumento de dominação moral dos cristãos sobre a cultura pagã. O ‘medo’ e a ‘esperança’ suscitados pelas noções de ‘juízo final’ e ‘vida eterna’ teriam propiciado esse domínio cristão: os “conceitos de ‘além’, ‘Juízo final’, ‘imortalidade da alma’ [foram] instrumentos de tortura, [...] sistemas de crueldades, mediante os quais”⁷⁰⁸ os sacerdotes do cristianismo impuseram sua moral ressentida. Dito de outra maneira, por meio do estratagema mendaz do dualismo, a cultura afirmativa e *sã* teria sido *contagiada* e subjugada pela moral *doente* do cristianismo. Portanto, foi transformando os *sãos* em “*doentes* – [pois] o debilitamento é

⁷⁰⁴ Palavras de Paulo em: BÍBLIA SAGRADA. *Romanos* 8. op.cit. p.129.

⁷⁰⁵ NIETZSCHE, Friedrich. *Assim Falou Zaratustra*. Dos virtuosos. op.cit. p. 107.

⁷⁰⁶ NIETZSCHE, Friedrich. *Assim Falou Zaratustra*. I. Da virtude dadivosa § 2. op.cit. p. 91.

⁷⁰⁷ NIETZSCHE, Friedrich. *Assim Falou Zaratustra*. II. O adivinho. p. 146.

⁷⁰⁸ NIETZSCHE, Friedrich. *O anticristo*. § 38. op.cit. p. 44

a receita cristã para a *domesticação*”⁷⁰⁹ – que a doutrina de Paulo se tornou “mais forte que todo partido *afirmador* da vida”.⁷¹⁰ Por meio da *contaminação* da *décadence*, a transvaloração escrava foi sacramentada. Com ela, os valores ressentidos foram instituídos e os escravos tomaram o poder:

A *décadence* é, para a espécie de homem que no judaísmo e no cristianismo exige o poder, apenas *meio*: essa espécie de homem tem interesse vital em tornar *doente* a humanidade e inverter as noções de ‘bom’ e ‘mau’, ‘verdadeiro’ e ‘falso’, num sentido perigoso para a vida e negador do mundo.⁷¹¹

Contudo, esse “argumento do além” – ao mesmo tempo em que conferiu poder a Paulo – conduziu quase toda a civilização ocidental à negação do mundo terreno. Isso porque, para a maioria dos membros dessa civilização, a vida terrena deveria ser vivida sob a perspectiva de que há uma outra vida num mundo melhor do que este – ou pior do que este, no caso do Inferno.⁷¹² Ou seja, as ações da vida terrena passaram a ser guiadas pela esperança de recompensa no além e pelo medo do castigo eterno, pois um *juízo final transcendente* passou a constituir o fundamento do argumento moral que colocou a vida terrena e os interesses necessários a ela em segundo plano:

não se preocupem com comida e com bebida que precisam para viver nem com a roupa que precisam para vestir [...] ponham em primeiro lugar na sua vida o **Reino de Deus** e aquilo que Deus quer [...] Quem procura os próprios interesses nunca terá a vida verdadeira; mas quem esquece a si mesmo, porque é meu seguidor terá a vida verdadeira.⁷¹³

Ao perceber o prejuízo que estaria implícito nesse estratagema cristão, Nietzsche vai então denunciar que é a “ilusão” do além-mundo que dá significado à negação moral de tudo o que diz respeito às necessidades corpóreas e naturais.⁷¹⁴ Isso porque, a partir

⁷⁰⁹ Ibidem. § 22 . op.cit. p. 27.

⁷¹⁰ Ibidem. § 24 . op.cit. p. 30.

⁷¹¹ Ibidem. § 24 . op.cit. p. 30.

⁷¹² Sobre a análise nietzschiana acerca do papel do *Inferno* na doutrina cristã, ver, por exemplo, a seção 72 de *Aurora* (*O “após-morte”*): o “inferno [...] tornou-se um **instrumento** bem-vindo nas mãos dos missionários: surgiu a nova doutrina de que também o pecador e não-redimido é imortal, a doutrina da danação eterna, e ela foi mais poderosa que o pensamento da morte definitiva” (NIETZSCHE, Friedrich. *Aurora* § 72. op.cit. p. 58. grifo nosso) Ver também, no mesmo livro, a seção 77.

⁷¹³ BÍBLIA SAGRADA. *Nova tradução na linguagem de hoje. Mateus 6- 24 a 34 e 10- 39* op.cit.. p. 7 e 11. (grifo nosso)

⁷¹⁴ Ver, por exemplo: “o cristianismo, que desprezava o corpo, foi até agora a maior desgraça da humanidade” (NIETZSCHE, Friedrich. *Crepúsculo dos ídolos*. Incursões de um extemporâneo § 47. op.cit. p. 97).

das noções transcendentais da doutrina cristã, os impulsos necessários à vida são vistos como algo pecaminoso, pois passam a ser entendidos “como culpa em relação a Deus”.⁷¹⁵ Os desejos do corpo se tornam, portanto, um dolo passível de castigo, como confirma Paulo, na carta endereçada aos, até então, “saudáveis” pagãos de Éfeso:⁷¹⁶ “vivíamos de acordo com nossa natureza humana, fazendo o que o nosso corpo e nossa mente queriam. [...] estávamos destinados a sofrer o castigo de Deus”.⁷¹⁷ Fundamentado num antagonismo entre o *Espírito divino* e o *corpo*, o apóstolo vai mais longe e prega, em *Carta aos Gálatas*,⁷¹⁸ o esquecimento do corpo e a entrega ao Espírito divino: “deixem que o Espírito de Deus dirija a vida de vocês e não obedeçam os desejos da natureza humana. Porque o que nossa natureza humana quer é contra o que o Espírito quer [...]. Os dois são inimigos”.⁷¹⁹ Seguindo a tendência de sustentar a “argumentação” moral em categorias transcendentais, Paulo se fundamenta na dicotomia *céu versus terra* para intimar os *colossenses*⁷²⁰ à rejeição das vontades do corpo e do mundo terreno:

por que é que vocês estão vivendo **como se fossem desse mundo?** [...] **ponham seus interesses nas coisas que são do céu [...].** Pensem nas coisas lá do alto e **não nas daqui da terra.** [...] Portanto matem os desejos desse mundo que agem em vocês, isto é imoralidade sexual, a indecência, as paixões más, os maus desejos [...] é por causa dessas coisas que o castigo de Deus cairá sobre os que não lhe obedecerem.⁷²¹

Entendendo toda essa pregação cristã como essa espécie de contaminação ameaçadora à vida, Nietzsche vai afirmar que o advento do “cristianismo [...] foi até agora a maior desgraça da humanidade”.⁷²² Essa religião – assentada “nos pressupostos [...] da *vida eterna* e da *danação* ou *beatitude*”⁷²³ – teria submetido a civilização

⁷¹⁵ NIETZSCHE, Friedrich. *Genealogia da moral* II § 22. op. cit. p. 81.

⁷¹⁶ Éfeso, na antiga região da Jônia, é mais um exemplo de uma cidade com forte histórico da cultura pagã que recebeu a influência cristã de Paulo. Ver: BÍBLIA SAGRADA. *Edição da Família*. op.cit. p. 1375.

⁷¹⁷ BÍBLIA SAGRADA. *Efésios* 2. op.cit.. p. 158.

⁷¹⁸ “Os gálatas são os Celtas ou gauleses, de origem indo-ariana, que no século III ac invadiram a região do baixo Danúbio e a Macedônia, e se fixaram no planalto da Ásia menor” (BÍBLIA SAGRADA. *Edição da Família*. Petrópolis: Vozes, 2005. p. 1369).

⁷¹⁹ BÍBLIA SAGRADA. *Gálatas*. 5,16 op.cit.. p. 156.

⁷²⁰ Apesar de nunca ter estado em Colossos, Paulo escreveu essa carta endereçada aos seus moradores. Nessa cidade, a palavra de Paulo foi divulgada pelo missionário Epafras. A comunidade cristã de Colossos foi basicamente formada por ex-adeptos do paganismo. Ver: BÍBLIA SAGRADA. *Edição da Família*. op. cit. p. 1386.

⁷²¹ BÍBLIA SAGRADA. *Colossenses*. 1-3. op.cit. p. 165 (grifo nosso).

⁷²² NIETZSCHE, Friedrich. *Crepúsculo dos ídolos*. Incursões de um extemporâneo § 47. op.cit. p. 97.

⁷²³ NIETZSCHE, Friedrich. KSA 12.314, 7 [58], fins de 1886 – primavera de 1887.

ocidental a uma moral de mortificação. A fundamentação transcendente da moral cristã teria, portanto, disseminado a negação da vida terrena no íntimo dessa própria vida: “e não souberam amar o seu Deus de outro modo, senão crucificando o homem! Pensaram em viver como cadáveres”.⁷²⁴

Se concordarmos com as “denúncias” do posicionamento nietzschiano, podemos dizer que as abstrações e dualidades cósmicas cristãs serviram como instrumentos transvalorativos que deram continuidade à reviravolta dos valores promovida pelos “escravos”. Isso porque a transvaloração judaico-cristã vem a ser legitimada pelas noções cósmicas de ‘criação divina’, ‘linearidade retilínea do tempo com final dos tempos escatológico’, ‘juízo final’ e ‘mundo do além’. Em outras palavras, a cosmovisão cristã seria, na verdade, uma espécie de ferramenta imaginária através da qual os cristãos – caso particular de *décadents* – deram sentido e legitimaram os seus valores. Isto é, eles precisaram de um mundo oposto ao mundo terreno para justificar seu sentimento de negação para com a Terra. De posse de “conceitos” opostos ao mundo natural – ‘deus’, ‘além’, ‘juízo final’, ‘vida eterna’ –, eles tiveram subsídios argumentativos para reprovar o “mundo natural”:

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 (– a 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 dos sentimentos de desprazer sobre os sentimentos de prazer é a *causa* dessa moral e dessa religião fictícias: uma tal preponderância também **transmite** a fórmula da *décadence*...⁷²⁵

Esses elementos da cosmovisão cristã teriam deslocado o referencial ético do mundo terreno para o Reino dos Céus. Ou seja, a confiança na existência de um além-mundo eterno – no qual teríamos uma vida também eterna – teria constituído o “fundamento cosmológico” que afiançou a moral cristã. Essa perspectiva “cosmológica”, entretanto, teria decretado, através do embuste, uma consequente exigência de uma moral negadora da Terra e da vida: “a vida acaba onde o ‘Reino de Deus’ começa”.⁷²⁶ Em resumo: esse estratagema cristão – popularizado pelo apóstolo

⁷²⁴ NIETZSCHE, Friedrich. *Assim Falou Zaratustra*. Dos sacerdotes. op.cit. p.106.

⁷²⁵ NIETZSCHE, Friedrich. *O anticristo* § 15. op.cit. p.21 (grifo nosso).

⁷²⁶ NIETZSCHE, Friedrich. *Crepúsculo dos ídolos*. Moral como antinatureza § 4. op.cit. p.36.

Paulo – teria esvaziado a vida terrena de significado, uma vez que teria deslocado o “centro de gravidade” desta vida para uma vida fictícia num além-mundo:

Quando se coloca o centro de gravidade da vida não na vida, mas no “além” – *no nada* –, despoja-se a vida do seu centro de gravidade. A grande mentira da imortalidade pessoal destrói toda razão, toda natureza de instinto [...] Viver de modo que já não há sentido viver, *isso* torna-se o sentido da vida.⁷²⁷

Para Nietzsche, “Paulo simplesmente deslocou o centro de gravidade de toda aquela existência [terrena] para trás dessa existência – na *mentira* do Jesus ‘ressuscitado’”.⁷²⁸ Se concordarmos com esse raciocínio, podemos dizer que na perspectiva do apóstolo, a própria vida terrena parece não ter mais sentido quando comparada à promessa de vida eterna com Cristo. Vejamos o que ele afirma: “para mim viver é Cristo, e morrer é lucro [...] quero muito deixar esta vida e estar com Cristo que é bem melhor”.⁷²⁹ Levando em conta que a *vida terrena* é o referencial que Nietzsche elege para diagnosticar as perspectivas avaliadoras – e que ele entende como avaliação doente toda aquela avaliação que nega a ‘vida’ –, essa “argumentação” de Paulo deveria ser compreendida como uma tentativa mendaz de justificação por parte de uma disposição *décadente*:

Disto se segue que também essa *antinatureza de moral*, que concebe Deus como antítese da vida – de qual vida? de qual espécie de vida? – já dei a resposta: da vida declinante, enfraquecida, cansada, condenada [...] é o *instinto de décadence* mesmo que se converte em imperativo: ele diz: “*pereça*”! – ela é o juízo dos condenados...⁷³⁰

Enfim, a cosmovisão dualista do cristianismo – sobretudo a divulgada pelo cristianismo paulino – seria uma maneira de justificar, de forma transcendente, toda a recusa do próprio “instinto cristão” em relação ao mundo terreno.

1.4. A falência do projeto ascético da civilização Ocidental

1.4.1. O além: um estratagema “político” do sacerdote ascético

⁷²⁷ NIETZSCHE, Friedrich. *O anticristo*. §. 43. op.cit. p. 50.

⁷²⁸ NIETZSCHE, Friedrich. *O anticristo* § 42. op.cit. p. 49.

⁷²⁹ BÍBLIA SAGRADA. *Filipenses*. 1,2. op.cit. p. 162.

⁷³⁰ NIETZSCHE, Friedrich. *Crepúsculo dos ídolos*. Moral como antinatureza § 5. op.cit. p.37.

Vimos que Nietzsche considera que os valores da cultura ocidental estão enraizados numa moral platônico-cristã e que essa moral só gozaria de uma legitimidade porque faz uso do “artifício” da noção de vida no além-morte. Vimos também que, através desse estratagema, essa moral teria promovido a negação da vida, do corpo e do mundo terreno. Enfim, para Nietzsche, a civilização ocidental seria constituída por uma cultura *décadente* que pregaria uma atitude *ascética* de negação da própria vida terrena. No entender do filósofo, os grandes responsáveis pela disseminação dessa cultura teriam sido os *sacerdotes ascéticos*, estes identificados como um caso muito particular de *décadents*. Como vimos anteriormente, uma forma de vida *décadente* seria uma forma de vida degenerada que nega a si mesma – seria a condenação da vida por parte do próprio vivente. Ou seja, por ser constituído por numa espécie de disposição fisiológica que não suporta o *peso* dos sofrimentos intrínsecos a sua condição fisiológica, o *décadent* nega a sua própria vida corpórea. O *décadent* consistiria, portanto, num tipo de ser vivo que sofre com a própria vida – sofre com sua própria existência – e por essa razão não suporta mais viver.

Mas em que sentido o sacerdote ascético seria um caso particular de *décadent*? No entender de Nietzsche, seria a prática do sacerdote ascético que o distingue como um caso singular entre os demais *décadents*. Isso porque essa prática constituir-se-ia, curiosamente, como uma atividade promotora da negação da vida que, ao mesmo tempo, configurar-se-ia como um artifício de conservação de um determinado tipo de vida, a saber, a vida *décadente*. Por isso, apesar de ser constituído por um desejo de perecimento, o sacerdote ascético possuiria algo de sadio que impediria a sua extinção imediata – e também a de seus seguidores. Traduzindo em termos mais fisiológicos: a despeito de ser constituído, ele mesmo, como um processo orgânico de degeneração, haveria nele algo que promove a coesão dos impulsos que tendem à total desagregação.⁷³¹ É caracterizando o sacerdote ascético a partir dessa hibridez que, na terceira dissertação de *Para genealogia da moral*, Nietzsche vai afirmar que, apesar do seu caráter *décadent*, este sacerdote “está entre as grandes potências *conservadoras* e *afirmadoras* da vida”:⁷³²

mesmo esse nojo, essa fadiga, esse fastio de si mesmo – tudo isso irrompe tão poderosamente nele [no sacerdote ascético], que se

⁷³¹ Como já dissemos em nota, essa noção pode ser entendida a partir de um ponto de vista cosmológico em que a *décadence* é compreendida como um movimento de desagregação das forças que comporiam o vivente.

⁷³² NIETZSCHE, Friedrich. *Genealogia da moral*. III, § 13. op.cit. p. 110.

torna imediatamente um novo grilhão. O Não que ele diz à vida traz à luz, como por mágica, uma profusão de Sins mais delicados⁷³³

Essa afirmação que parece paradoxal seria justificada, porque Nietzsche entende que o sacerdote ascético faz uso de um “artifício ideal” contra o que ele chamou de “niilismo suicida”.⁷³⁴ Isso porque as noções proferidas e os procedimentos sugeridos por ele evitariam a morte repentina dos entes *décadents*. Nesse sentido, o asceticismo seria uma prática que, por mais contraditória que pareça, tenta, através de certos artifícios, conservar um determinado tipo de vida, a saber, a vida *décadente*. Mas como o sacerdote ascético pôde promover a manutenção da vida decadente e evitar o niilismo suicida? Qual foi o artifício utilizado por ele? Acompanhamos durante boa parte do nosso texto que os ditos *décadents* da civilização ocidental encontraram um anódino para o seu sofrimento através de noções ideais – os *ideais ascéticos* – como: julgamento no além, vida eterna, paraíso, inferno, alma, Deus, Bem ideal, Justiça ideal, liberação dos ciclos dolorosos de reencarnação etc. Fazendo uso dessas noções, os grandes sacerdotes ascéticos do Ocidente – Paulo, Sócrates, Platão etc⁷³⁵ – prometeram prêmio e vingança para recompensar as dores e injustiças sofridas no mundo terreno.

Ora, se o sofrimento é entendido como o meio através do qual os *décadents* serão futuramente recompensados e vingados, então suportar o *peso* do sofrimento terrestre passa a fazer sentido – ou melhor, permanecer vivo passa a fazer sentido. O que significaria um período de sofrimento terreno, quando comparado à eternidade de bem-aventurança? ... uma efemeridade passageira. A existência terrena dos *décadents* é, portanto, conservada através de uma imaginária relação de dependência com “uma **existência inteiramente outra**, [...] [, pois] a vida vale como uma ponte **para essa outra existência**”.⁷³⁶ Se a ausência de sentido para o sofrimento “era a maldição que até então se estendia sobre a humanidade [então] o *ideal ascético lhe ofereceu um*

⁷³³ Ibidem. p. 111.

⁷³⁴ NIETZSCHE, Friedrich. *Genealogia da moral*. III, § 28. op.cit. p. 149.

⁷³⁵ É bom lembrar que Nietzsche caracteriza o sacerdote ascético como um “tipo” que aparece em diversas, culturas, classes sociais, “raças”, épocas e regiões. Ele tanto pode se fazer presente entre os judeus e cristão como entre os romanos e os gregos. Pode florescer na antiguidade ou na contemporaneidade: “consideremos com que regularidade, com que universalidade, como em quase todos os tempos aparece o sacerdote ascético; ele não pertence a nenhuma raça determinada; floresce em toda parte; brota de todas as classes. Não que ele cultive e propague seu modo de valoração através da herança: ocorre o contrário – em geral, um profundo instinto lhe proíbe a procriação. Deve ser uma necessidade de primeira ordem, a que faz sempre crescer e medrar essa espécie *hostil à vida* deve ser *interesse da vida mesma*, que um tipo tão contraditório não se extinga” (NIETZSCHE, Friedrich. *Genealogia da moral*. III, § 11. op.cit. p. 107).

⁷³⁶ NIETZSCHE, Friedrich. *Genealogia da moral*. III, § 11. op.cit. p. 106 (grifo nosso).

sentido!”.⁷³⁷ Por meio dele, “o sofrimento era *interpretado*; a monstruosa lacuna parecia preenchida; a porta se fechava para todo niilismo suicida”.⁷³⁸

Em outras palavras, com a instituição dos ideais ascéticos, a sofrida existência terrestre dos *décadents* teria, finalmente, recebido uma razão de ser e permanecer.⁷³⁹ Portanto, esses ideais – sobretudo as noções ideais de além-vida – passaram a constituir o *centro de gravidade* que deu sentido ao tipo de vida que se nega enquanto vida, pois, para essa vida negadora, apenas uma “outra vida” pôde dar sentido ao *peso* desta vida terrena. Assim, apesar do sacerdote ascético ser constituído por um desejo *décadent* “de ser outro, de ser-estar **em outro lugar**, é o mais alto grau desse desejo, [...] [que] o prende aqui”.⁷⁴⁰ Enfim, os ideais transcendentais desse sacerdote converteram-se, ironicamente, em instrumento de conservação da vida terrena dos indivíduos *décadents*:

*o ideal ascético nasce do instinto de cura e proteção de uma vida que degenera, a qual busca manter-se por todos os meios, e luta por sua existência; [...] os instintos de vida mais profundos, permanecidos intactos, incessantemente combatem com novos meios e invenções. O ideal ascético é um tal meio: ocorre, portanto, exatamente o contrário do que acreditam os adoradores desse ideal – a vida luta nele e através dele com a morte, contra a morte, o ideal ascético é um artifício para a preservação da vida.*⁷⁴¹

Por ter evitado o “niilismo suicida” e, conseqüentemente, conservado a forma de vida doente, as doutrinas ideais proferidas pelos os sacerdotes ascéticos teriam conferido a estes uma forma de poder sobre esses “sobreviventes malogrados”. Isso porque, ao oferecer um bálsamo consolador que deu sentido aos sofrimentos dos *décadents*, o sacerdote ascético foi legitimado como o líder desse batalhão de sobreviventes sofredores. Portanto, os ideais transcendentais, ao mesmo tempo em que mantiveram “apegado à vida todo o rebanho de malogrados, desgraçados, frustrados, deformados, sofredores de toda espécie”,⁷⁴² também colocou o sacerdote ascético “à sua frente como pastor”.⁷⁴³ Ora, se levarmos esse raciocínio às últimas conseqüências e se concordarmos com a proposição nietzschiana de que os valores ocidentais estão

⁷³⁷ NIETZSCHE, Friedrich. *Genealogia da moral*. III, § 28. op.cit. p. 148 e 149 (grifo nosso).

⁷³⁸ Ibidem. p. 148 e 149 (grifo nosso).

⁷³⁹ Em *Para genealogia da moral*, Nietzsche aponta outros artifícios e técnicas do sacerdote ascético. Sobretudo o uso que este faz da *má consciência*. O filósofo mostra que o sacerdote ascético redireciona o ressentimento dos fracos, chegando a imputá-los como a causa de seu próprio sofrimento etc. Entretanto, neste trabalho, não é nossa tarefa esmiuçar essa questão.

⁷⁴⁰ NIETZSCHE, Friedrich. *Genealogia da moral*. III, § 13. op.cit. p. 110. (grifo nosso).

⁷⁴¹ Ibidem. p. 110 (grifo nosso).

⁷⁴² NIETZSCHE, Friedrich. *Genealogia da moral*. III, § 13. op.cit. p. 110.

⁷⁴³ Ibidem. p. 110.

enraizados numa moral legitimada pela “artimanha” da vida no além-morte, então devemos concluir que a civilização ocidental é – de uma forma geral – constituída por um rebanho de homens *décadents* conduzido por pastores *décadents*.⁷⁴⁴ E é nesse sentido que Nietzsche afirma que para “apoderar-se dos homens da maneira como a história ensina, em especial onde se impôs a civilização e domesticação do homem, nisto se expressa uma grande realidade: a *condição doentia* do tipo de homem até agora existente”.⁷⁴⁵ Na verdade, temos, aqui, uma espécie de mecanismo circular que se autoabastece: o sacerdote ascético possui um poder que promove a conservação dos homens *décadents* do Ocidente e esse poder é alimentado, retroativamente, pela condição *décadente* dos homens ocidentais.

Ora, se a conservação da condição *décadente* dos homens ocidentais é o que constitui o poder do sacerdote ascético, então é do interesse deste clérigo manter a civilização em sua condição degenerada. Nesse sentido, é que “o sacerdote quer exatamente a degeneração do todo, da humanidade” e por isso ele “*conserva* o que degenera – a este preço ele a domina”.⁷⁴⁶ Se foi através de suas noções transcendentais que ele preservou o seu rebanho de *décadents*, também foi por meio delas que ele submeteu os *sãos* a uma repressão promovida pela vigilância imaginária do além: “os conceitos de ‘além’, ‘Juízo final’, ‘imortalidade da alma’; são instrumentos de tortura, são sistemas de crueldades, mediante os quais o sacerdote se tornou senhor, ficou senhor”.⁷⁴⁷ A manutenção de uma civilização que nega a vida terrena em função de um além seria, portanto, o meio de conservar o poder desses pastores, pois só através dessa subordinação da vida ao além – da vida à morte – é que os sacerdotes legitimaram o seu poder. O que temos como resultado dessa artimanha “política”?⁷⁴⁸ ... Uma civilização

⁷⁴⁴ É bem verdade que Nietzsche não restringe o fenômeno *décadent* do asceticismo ao Ocidente. Em *O anticristo*, por exemplo, o filósofo aponta o Budismo como exemplo de religião *décadent*. Ver: *O anticristo* § 20. Inclusive, mesmo em *Para Genealogia da moral*, ele defende que o asceticismo permeia a humanidade inteira e “apelida” o planeta Terra de “estrela ascética”: “Um tal monstruoso modo de valorar não se acha inscrito como exceção e curiosidade na história do homem: é um dos fatos mais difundidos e duradouros que existem. Lida de um astro distante, a escrita maiúscula de nossa existência terrestre levaria talvez à conclusão de que a terra é a *estrela ascética* por excelência, um canto de criaturas descontentes, arrogantes e repulsivas, que jamais se livram de um profundo desgosto de si, da terra, de toda a vida, e que a si mesmas infligem o máximo de dor possível, por prazer em infligir dor – provavelmente o seu único prazer”. NIETZSCHE, Friedrich. *Genealogia da moral*. III, § 11. op.cit. p. 107.

⁷⁴⁵ NIETZSCHE, Friedrich. *Genealogia da moral*. III, § 13. op.cit. p. 110.

⁷⁴⁶ NIETZSCHE, *Ecce Homo*. Aurora § 2. op.cit. p. 80.

⁷⁴⁷ NIETZSCHE, Friedrich. *O anticristo*. § 38. op.cit. p. 44

⁷⁴⁸ Apesar de entendermos que a interpretação política de Domenico Losurdo é, por vezes, um pouco exagerada, concordamos, neste ponto, com ele. Isso porque entendemos que Nietzsche vislumbra, de fato, uma luta pelo poder entre facções negadoras e afirmadoras da vida. No entanto, não nos arriscamos – como faz Losurdo – em ler a filosofia nietzschiana como uma disputa política entre dois partidos

ascética povoada por entes ascéticos que deixam de viver a vida terrena na esperança de uma outra vida; uma cultura que coloca a morte como o cerne e a razão de ser da vida;⁷⁴⁹ uma cultura que promove a proliferação e conservação de *cadáveres que respiram*.⁷⁵⁰ Enfim, no entender de Nietzsche, os sacerdotes ascéticos, através de suas “ficções” ideais, teriam degenerado fisiologicamente a civilização:

Que sentido tem aqueles conceitos mentirosos, os conceitos *auxiliares* de moral, ‘alma’, ‘espírito’, ‘livre-arbítrio’, ‘Deus’, senão o de arruinar fisiologicamente a humanidade?... Quando se retira a seriedade da autoconservação, da fortificação do corpo, *ou seja, da vida*, quando se faz da anemia um ideal, do desprezo ao corpo a ‘salvação da alma’, que é isto, senão uma *receita de décadence*?⁷⁵¹

1.4.2. A morte de Deus e o colapso do projeto ascético da civilização ocidental

Contudo, foi por meio dessas noções transcendentais que os preceitos e relações morais dessa civilização foram, até agora, abalizados, já que as noções, por exemplo, de *bem absoluto*, *Deus* e de *juízo divino no além mundo* teriam constituído, até então, o parâmetro para as ações humanas. Ora, entre os preceitos da moral cristã – e também da moral platônica –, encontrar-se-ia o que Nietzsche chamou de “educação para a verdade”.⁷⁵² Com essa expressão, o filósofo tem em mente um tipo de doutrina moral que teria ensinado que *a retidão para com a verdade consiste num valor divino e absoluto*. No entender de Nietzsche, essa ideia – de que probidade intelectual é uma virtude moral – constituiu um dos elementos fundamentais da cultura da civilização ocidental. No entender de Nietzsche, esse preceito platônico-cristão teria lançado reflexos, sobretudo, na compreensão ocidental de ciência. Isso porque a atividade científica teria como principal meta a conquista da verdade a qualquer preço: “a sutileza

políticos: o partido da subversão *décadent* e o partido da afirmação aristocrata da vida, do qual Nietzsche seria, obviamente, partidário (C.f. LOSURDO, Domenico. *Nietzsche: o rebelde aristocrata* (bibliografia intelectual e balanço crítico. Rio de Janeiro: Revan, 2009. p. 494).

⁷⁴⁹ Como afirma Harr: “O ideal ascético com a ficção de um outro mundo, de um ‘mundo verdadeiro’ que possui as características opostas ao mundo da ‘vida’ representa o meio de realizar a morte no seio da vida”. HAAR, Michel. *Nietzsche et la métaphysique*. op.cit. p. 46. No mesmo sentido, vai o comentário de Blondel: “Deus [...] é a morte no coração da própria vida [...] Aqueles que vivem apenas em referência a um além não vivem: já mortos para essa vida, eles podem apenas divinizar a morte”. BLONDEL, Éric. *Nietzsche: Le “cinquième évangile”*. op.cit. p. 107.

⁷⁵⁰ “Pensaram em viver como cadáveres” (NIETZSCHE, Friedrich. *Assim Falou Zaratustra*. Dos sacerdotes. op.cit..p. 106).

⁷⁵¹ NIETZSCHE, *Ecce Homo*. Aurora § 2. op.cit. p. 80.

⁷⁵² NIETZSCHE, Friedrich. *Genealogia da moral*. III, § 27. op.cit. p. 147.

confessional da consciência cristã, traduzida e sublimada em consciência científica, em asseio intelectual a qualquer preço”.⁷⁵³

Levando isso em conta, o *verdadeiro* e *probo* homem de ciência deveria, portanto: 1) ser guiado por um anseio de verdade a todo custo – por uma *vontade de verdade*; 2) assumir como resultado de sua conquista apenas o que se mostrasse como sendo, *de fato*, verdadeiro à razão científica. Ora, aqui temos dois preceitos que desvelam as raízes platônico-cristãs da cultura ocidental. No primeiro, está implícito o pressuposto da verdade como um bem absoluto, algo que devemos almejar a todo custo – posicionamento que podemos encontrar tanto na razão platônica como, de certa maneira, na fé cristã. No segundo, o que está subentendido é que a razão é o guia incontestável da ação científica – neste caso temos uma noção que está enraizada, sobretudo, na filosofia socrático-platônica. Como esses dois pressupostos se conjugam? Num primeiro momento, poderíamos facilmente afirmar que a verdade é a meta e que a razão é o meio para conquistarmos essa meta. No entanto, devemos notar que, nessa relação, a razão também se apresenta como o parâmetro que vai julgar ‘o que é’ e ‘o que não é’ verdade, pois pressupõe-se que é ela que tem autoridade para isso. Por outro lado, devemos ainda notar que, aqui, a verdade se apresenta como o referencial moral para esse julgamento científico-racional: claro, o cientista deve ser *probo* e aceitar as verdades expressas por sua cientificidade! Ele não pode ser imoral e negar o que se mostra racionalmente como verdade.

No entender de Nietzsche, essa intrincada relação lógico-moral – que teria se desdobrado e se desenvolvido ao longo do desenrolar da história da civilização ocidental – teria levado essa própria relação a um colapso. Uma civilização que se desenvolveu a partir do *referencial moral da verdade* e que, por outro lado, glorificou a *razão como a desveladora legítima dessa verdade*, teria chegado a um impasse: ou admite as hipóteses racionais trazidas pelo próprio desenvolvimento da razão ou, de forma mendaz, continua aceitando a existência de referenciais absolutos.⁷⁵⁴ Em outras palavras, a relação entre o *valor moral da verdade* e a “*razão científica*” atingira um momento catastrófico. Isso porque a razão não poderia mais ser guiada por um referencial ideal absoluto, já que mostra a impossibilidade racional deste. Se “nossa fé

⁷⁵³ NIETZSCHE, Friedrich. *A Gaia Ciência*. § 357. op. cit. p. 255 e 256

⁷⁵⁴ Aqui, estamos próximos da posição de Haar: “A prática religiosa secular do exame da consciência produziu geneologicamente o espírito do escrúpulo científico que engendrou um ateísmo metodológico, a interdição de recorrer a ‘causas ocultas’ dos fenômenos, a obrigação de se ater aos fatos” (HAAR, Michel. *Nietzsche et la métaphysique*. op.cit. p. 196).

na ciência repousa ainda numa crença metafísica [...] aquela crença **cristã**, que era também de **Platão**, de que Deus é a verdade, de que a verdade é divina”⁷⁵⁵ e “se o próprio Deus se revela como a nossa mais longa mentira”,⁷⁵⁶ então temos, como resultado, um grande colapso da civilização ocidental.

Em outras palavras, a “educação para a verdade” seria o preceito moral da “fé ocidental” que se voltou contra o próprio fundamento da civilização ocidental, a saber, a fé em paradigmas ideais absolutos – como Deus, bem absoluto, verdade absoluta etc.⁷⁵⁷ O dogmatismo moral do Ocidente teria, portanto, perecido pela própria justeza moral para com a verdade: “última consequência da moral = a moral deve negar a si própria”.⁷⁵⁸ A “apavorante *catástrofe*”⁷⁵⁹ da moral ocidental teria sido fruto de uma “educação para a verdade que dura dois milênios”⁷⁶⁰ e “que por fim se proíbe *a mentira de crer em Deus*”.⁷⁶¹ Sobre essa questão, o diálogo entre Zaratustra e o “último papa” – que ocorre no capítulo, *O sem ofício*, do *Assim falava Zaratustra* – é bastante ilustrativo. Nele, o *alter ego* de Nietzsche indaga o seguinte ao “último papa” (que se encontra recém-desempregado após o advento da morte de deus): “Não é, acaso, a tua própria devoção que não te deixa mais acreditar num Deus? A tua suprema honestidade ainda te há de levar para além do bem e do mal!”.⁷⁶² Para Zaratustra/Nietzsche, todos os ideais absolutos, “todos os deuses” teriam sido, portanto, mortos “por moralidade”.⁷⁶³ Ou como formula o filósofo em um fragmento póstumo de 1882: “Deus matou Deus”.⁷⁶⁴

Nietzsche considera que a descoberta do “fato de que ‘Deus está morto’, de que a crença no Deus cristão perdeu o crédito”⁷⁶⁵ faria desmoronar tudo que “estava sobre ela construído, nela apoiado, nela arraigado: toda a nossa moral européia por

⁷⁵⁵ NIETZSCHE, Friedrich. *A Gaia Ciência*. § 344. op. cit. p. 236 (grifo nosso).

⁷⁵⁶ Ibidem. p. 236.

⁷⁵⁷ Curiosamente, essa noção de que a razão científica levaria à morte de Deus não é algo que aparece tardiamente nas reflexões nietzschianas, pois já aparece, por exemplo, num fragmento póstumo anterior à publicação de *O nascimento da tragédia*: “‘Todos os deuses devem morrer’, a ideia alemã muito antiga que a ciência executa até o presente com uma força enorme”. KSA 5 [57], setembro de 1870 – janeiro de 1871.

⁷⁵⁸ NIETZSCHE, Friedrich. KSA 10.44, 2 [5], verão-outono de 1882.

Sobre a questão ver também *Ecce Homo*: “A auto-supressão da moral pela veracidade, a auto-superação do moralista em seu contrário”. NIETZSCHE, Friedrich. *Ecce Homo*. Por que sou um destino. § 4. op.cit. p.111.

⁷⁵⁹ NIETZSCHE, Friedrich. *Genealogia da moral*. III, § 27. op.cit. p. 146, 147 e 148.

⁷⁶⁰ Ibidem. p. 146, 147 e 148.

⁷⁶¹ Ibidem. p. 146, 147 e 148.

⁷⁶² NIETZSCHE, Friedrich. *Assim Falou Zaratustra*. Sem ofício. op.cit.p. 264.

⁷⁶³ NIETZSCHE, Friedrich. *A Gaia Ciência*. § 153. op. cit. p. 161 e 162.

⁷⁶⁴ NIETZSCHE, Friedrich. KSA 10.30, 1 [75], julho-agosto de 1882.

⁷⁶⁵ NIETZSCHE, Friedrich. *A Gaia Ciência*. § 343. op. cit. p. 233 e 234.

exemplo”.⁷⁶⁶ Contudo, “os ateus” e “livres pensadores” não teriam levado em conta a verdadeira amplitude das consequências da morte de Deus, o “maior acontecimento recente”.⁷⁶⁷ Eles – os próprios assassinos desse dogma ocidental – não se ativeram para o fato de que, ao destruir a fé em Deus, destruíram também o paradigma fundamental da moral que rege a civilização em que eles mesmos estão inseridos. Ora, vimos que a “moral foi morta por causa da moralidade”,⁷⁶⁸ pois, por conta do comprometimento com a probidade intelectual – ou melhor, com a moralidade –, a razão não poderia, em tese, admitir seus próprios princípios morais absolutos. No entanto, essa justeza moral para com a verdade parece continuar – ela mesma – fundada na fé moral. E é nesse sentido que Nietzsche afirma que mesmo o “ateísmo incondicional e reto [...] não está, portanto, em oposição a esse ideal [o ideal da verdade moral], como parece à primeira vista”.⁷⁶⁹ Nesse sentido, o ateísmo probo seria, inconscientemente, “uma das últimas fases do [...] desenvolvimento, uma de suas formas finais e consequências internas”⁷⁷⁰ desse ideal. Por conseguinte, o livre pensador seria “agora o homem mais *religioso* que existe”.⁷⁷¹ Em outras palavras, os ateus e livres pensadores não teriam levado em conta que a morte de Deus provocou a falência e esvaziamento de referências do Ocidente – ou seja, suas próprias referências.⁷⁷² No nosso entender, é exatamente sobre essa questão que o “homem louco”, da seção 125 de *A gaia ciência*, quer alertar quando se dirige aos ateus:

Não ouviram falar daquele homem louco que em plena manhã ascendeu uma lanterna e correu ao mercado, e pôs-se a gritar incessantemente: ‘Procuro Deus! Procuro Deus!’? – E como lá se encontrassem **muitos daqueles que não criam em Deus**, ele

⁷⁶⁶ Ibidem. p. 233 e 234.

⁷⁶⁷ Ibidem. p. 233 e 234.

⁷⁶⁸ NIETZSCHE, Friedrich. KSA 10.30, 1[76], julho-agosto de 1882.

⁷⁶⁹ NIETZSCHE, Friedrich. *Genealogia da moral*. III, § 27. op.cit. p. 146, 147 e 148.

⁷⁷⁰ Ibidem. p. 146, 147 e 148.

⁷⁷¹ NIETZSCHE, Friedrich. KSA 10.30, 1 [74], julho-agosto de 1882.

⁷⁷² Sobre a morte de Deus como sendo o resultado de uma “autossupressão” da própria moralidade cristã, ver: JASPERS, Karl. *Nietzsche et le Christianisme*. op.cit. sobretudo da p. 14 à 24 e 70 à 88. Neste texto o autor vai defender que “é sob o efeito de uma impulsão cristã que Nietzsche se coloca em luta contra o cristianismo” (Ibidem. p. 18). Ainda sobre o tema, também é válido verificar: BLONDEL, Éric. *Nietzsche: Le “cinquième évangile”*. op.cit. p. 86 à 149. Blondel defende, entretanto, que Nietzsche manteria uma noção específica de Deus, em que Deus e natureza se confundiriam. Fazendo uso de uma linguagem bem humorada e se servindo de categorias freudianas, ele defende que esse novo Deus nietzschiano não poderia ser mais entendido como sendo o Deus juiz-carrasco do cristianismo: “o Deus morto é o Deus do superego do pecado (...) aquele que poderia [...] julgar e condenar os pecados” (Ibidem. p. 127). Com a morte de Deus “o homem não é mais culpado, a vida não é mais culpada”. (Ibidem. p. 126). O Deus nietzschiano seria um Deus vivo que é “alteridade, devir, ultrapassamento, força, morte criadora de vida, tensão alternante, falta, discordia [...]” (Ibidem. p. 149). Acerca da possibilidade dessa teologia nietzschiana, não estamos totalmente em desacordo, mas trataremos dela no terceiro capítulo.

despertou com isso uma grande gargalhada. [...] gritavam e riam uns para os outros. O homem louco se lançou no meio deles e trespassou-os com seu olhar. ‘Para onde foi Deus?’, gritou ele, ‘já lhes direi! Nós o matamos – vocês e eu. Somos todos seus assassinos! [...] Como conseguimos beber inteiramente o mar? Quem nos deu a esponja para apagar o horizonte? **Que fizemos nós, ao desatar a terra do seu sol? Para onde se move ela agora?** Para onde nos movemos nós? Para longe de todos os sóis? Não caímos continuamente? Para trás, para todos os lados, para a frente, em todas as direções? Existem ainda um ‘em cima’ e ‘embaixo’? Não vagamos como que através de um **nada infinito**? Não sentimos na pele o sopro do **vácuo**? [...] Deus está morto! [...] O mais forte e mais sagrado que o mundo até então possuía sangrou inteiro sobre nossos punhais.⁷⁷³

Se considerarmos o argumento que foi desenvolvido nos quatro últimos parágrafos, podemos afirmar que o *advento da morte de deus* pode ser entendido como o ocaso e a dissolução dos fundamentos ideais/absolutos até então vigentes na civilização ocidental. Ou seja, o acontecimento em questão, fruto do desdobramento histórico da civilização ocidental, teria provocado, catastroficamente, a dissolução dos próprios fundamentos dessa mesma civilização. Teríamos, então, o colapso de uma cultura que estaria fundada, desde seus primórdios, em princípios ideais e absolutos. Em outras palavras, a morte de Deus trouxe à tona o perigo do total esvaziamento de referência do mundo ocidental, ou seja, o perigo do *niilismo*. Ora, se a civilização ocidental teria, até então, pensado suas referências a partir do nada (o nada entendido como absoluto ideal, o além), com o advento da morte de Deus – com o descrédito e desaparecimento desse antigo nada – um “nada mais denso” se faz presente. Se a civilização era niilista porque almejava o nada, agora, ela correria o perigo de se tornar niilista por nada almejar. Um novo niilismo mais profundo “bate à porta”, pois esse novo nada não é nem mesmo um ideal vazio ao qual se poderia almejar. Se na civilização platônico-cristã o centro de gravidade do mundo terreno estava deslocado para outro mundo, agora, com a morte de Deus, o mundo terreno perde totalmente qualquer centro de gravidade.

Se levarmos realmente em conta esse *diagnóstico* nietzschiano acerca da cultura ocidental, um problema se apresenta: apesar de promover “a morte no seio da vida”, o sacerdote ascético, ao menos, propunha um sentido para a civilização ocidental. Através da “invenção” das noções transcendentais, a vida nessa civilização foi, até o momento, mantida – mesmo que essa vida seja entendida como uma vida *décadente*. Ora, no

⁷⁷³ NIETZSCHE, Friedrich. *A Gaia Ciência*. § 125. op. cit. p. 147 e 148 (grifo nosso).

entender de Nietzsche, a vontade dos homens⁷⁷⁴ necessita de uma meta para continuar se efetivando como vontade – mesmo que essa meta seja o além, o nada, em termos nietzschianos. Portanto, foi o além (o nada) revestido de ser verdadeiro que deu ao homem um sentido para essa sua vontade: “apesar de tudo o homem estava *salvo*, ele possuía um *sentido*, a partir de então não era mais uma folha ao vento, um brinquedo do absurdo, do sem-sentido, ele podia *querer* algo – não importando no momento para que direção, com que fim, com que meio ele queria: *a vontade mesma estava salva*”.⁷⁷⁵ Enfim, a *cosmovisão dualista* que prometia uma vida pós-morte de recompensas tinha fornecido, até então, um sentido para a existência humana. Com a morte de Deus a vontade fica vazia de sentido, ela não tem um alvo a atingir.

Seria possível suprir esse espaço vazio de uma maneira tal que a vida não negasse a própria vida? Seria possível promover a substituição dos valores ascéticos por valores de afirmação da vida e, com isso, assentar a civilização ocidental sobre novas bases valorativas?

2. O ETERNO RETORNO COMO NOVA COSMOVISÃO PARA A EFETIVAÇÃO DO PROJETO TRANSVALORATIVO

2.1. Um primeiro esclarecimento acerca da relação entre o projeto de transvaloração dos valores e a doutrina do eterno retorno

Entendemos que Nietzsche tentou resolver o problema colocado no final do tópico anterior através da elaboração de sua doutrina do eterno retorno. Para o filósofo, por meio dessa doutrina seria possível afastar o niilismo trazido pela falta de sentido e refundar as bases valorativas da civilização ocidental. Em outras palavras, o eterno retorno constituiria uma espécie de instrumento de efetivação do projeto de transvaloração dos valores. Todavia, um esclarecimento preliminar acerca da relação lógica entre as duas noções se faz necessário. Vejamos.

Com o projeto de transvaloração dos valores,⁷⁷⁶ Nietzsche pretendeu realizar uma total “reviravolta” nos valores da civilização ocidental. Nesse sentido, não é à toa que o filósofo conclui seu *Anticristo* conclamando à transvaloração da seguinte forma:

⁷⁷⁴ Quando trazemos o termo ‘vontade’, estamos distante de ‘vontade’ entendida como deliberação ou um querer relacionado com o livre-arbítrio. Na verdade, o que está subentendido, aqui, é a noção de ‘vontade’ enquanto vontade de potência.

⁷⁷⁵ NIETZSCHE, Friedrich. *Genealogia da moral*. III, § 28. op.cit. p. 148 e 149.

⁷⁷⁶ ‘Transvaloração dos valores’ é a tradução da expressão *Umwertung der Werte*. Essa expressão também é traduzida, para o português, por ‘tresvaloração dos valores’, ‘transposição dos valores’ e ‘reviravolta dos 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”.⁷⁷⁷ Embora esse tom iconoclasta possa levar a pensar que a transvaloração dos valores se resume a uma simples inversão dos valores, entendemos que ela consiste em algo mais complexo, pois seria uma espécie de processo constituído por três “movimentos” complementares.⁷⁷⁸ 1) A *supressão* das referências a partir das quais os valores até então foram legitimados:⁷⁷⁹ nesse primeiro sentido, “transvalorar” assume um caráter crítico e destrutivo frente à tradição metafísica e religiosa do ocidente. A intenção, aqui, é demolir os fundamentos do “antigo” modo de valorar, o que, por conseguinte, faria ruir os antigos valores. 2) A *inversão* da direção da forma de valorar:⁷⁸⁰ no entender de Nietzsche, a maneira de valorar da civilização ocidental teria sido, até então, direcionada pelo além, pois esta civilização teria construído seus valores a partir da adoração de noções como ‘Deus’, ‘além’, ‘vida eterna’ e ‘alma’. Essa *veneração* do além teria, entretanto, promovido o *desprezo* do ‘mundo terreno’, da ‘vida terrena’ e do ‘corpo’. Para Nietzsche, chegara a hora de inverter a direção desse valorar. Agora, o que deveria ser *estimado* seria a Terra e não além. 3) A *criação* de novos valores:⁷⁸¹ através da supressão das antigas referências e da inversão do modo de valorar, estaria aberta a possibilidade de criar novos valores afirmativos do mundo, do corpo e da vida. Enfim, a destruição das antigas tábuas de valores – e de tudo o que as legitima – e o redirecionamento das estimativas de valor possibilitaria, simultaneamente, a criação de novas tábuas.

⁷⁷⁷ NIETZSCHE, Friedrich. *O anticristo*. § 62. op.cit. p. 80.

⁷⁷⁸ Aqui, seguimos de perto as análises de Scarlett Marton. No nosso entender, a interpretação da comentadora constitui, neste momento, um bom ponto de partida para compreendermos a transvaloração dos valores. Ver: MARTON, Scarlett. *A morte de Deus e a transvaloração dos valores*. In: _____. *Extravagâncias*. op. cit. p. 75, 77 e 78.

⁷⁷⁹ Quando Scarlett Marton vai tratar sobre esse primeiro “movimento” da transvaloração, ela afirma o seguinte: “transvalorar é, antes de mais nada, suprimir o solo a partir do qual os valores até então foram engendrados” (MARTON, Scarlett. *A morte de Deus e a transvaloração dos valores*. op.cit. p. 75). Como podemos observar, o texto da comentadora traz ‘solo’ no lugar de ‘referência’ e ‘engendrado’ no lugar de ‘legitimado’. No nosso entender, um esclarecimento acerca desses termos é muito importante, pois, como veremos mais à frente, os valores são *engendrados* a partir de disposições afetivas e só, posteriormente, são *legitimados* por referenciais metafísicos e religiosos. Ao afirmar que transvalorar é suprimir o solo a partir do qual os valores foram gerados, entendemos que a comentadora quer dizer, na verdade, que transvalorar é suprimir os ídolos, os alicerces e os fundamentos suprasensíveis nos quais “até então os valores encontraram *legitimidade*” (Ibidem. p.70. grifo nosso).

⁷⁸⁰ Aqui também partimos da interpretação de Marton. No entanto, desenvolvemos nosso raciocínio de uma forma um pouco diferente. A comentadora diz: “Transvalorar é inverter valores” (MARTON, Scarlett. *A morte de Deus e a transvaloração dos valores*. op.cit.. p. 77).

⁷⁸¹ Ibidem. p. 78.

Levando em conta essa definição do *projeto nietzschiano de transvaloração dos valores*, devemos colocar a seguinte questão: qual é a relação entre esse *projeto* e a *doutrina cosmológica* que foi exposta no capítulo anterior? Na verdade, nessa questão, reside um problema preliminar: o *eterno retorno* é uma cosmologia sobre a qual o *projeto de transvaloração* está fundado, ou essa *doutrina cosmológica* é uma noção que está a serviço da efetivação desse projeto? Em outras palavras, qual das duas noções possui a primazia hierárquica? Respondemos: no nosso entender, Nietzsche só elaborou a cosmologia cíclica do eterno retorno porque tinha em mente realizar uma transformação radical dos valores ocidentais, isto é, a transvaloração dos valores. Nesse sentido, somos completamente contrários a qualquer tese que defenda que o filósofo tenha concebido sua transvaloração, assumindo a cosmologia do eterno retorno como fundamento.⁷⁸² Pensar dessa maneira seria compreender a filosofia nietzschiana como uma espécie de metafísica imanente – como vimos no caso dos estoicos –, em que uma “ordem” cosmológica fundamentaria uma ética. Nietzsche defende, inclusive, que enxergar qualquer legalidade cosmológica no todo da natureza já seria, de antemão, um procedimento derivado de um posicionamento moral – e não o contrário.⁷⁸³ Aliás, é utilizando os estoicos como exemplo, que, em *Para além de bem e mal* § 9, o filósofo fala sobre essa tendência de transpor a moral ao mundo:

[...] 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 à 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.⁷⁸⁴

Ao defender esse posicionamento, parece que Nietzsche está invertendo a “ordem normal dos fatos”, já que, durante boa parte da história da Filosofia, as avaliações morais foram entendidas como devendo ser fundamentadas e derivadas de princípios metafísicos gerais – sejam eles transcendentais ou imanentes. Ora, é a

⁷⁸² Neste ponto, concordamos com Nuno Nabais: “A idéia de Eterno Retorno não é uma intuição fundadora cujo significado cosmológico e alcance ético Nietzsche tivesse explorado ao longo da sua obra”. (NABAIS, Nuno. *Metafísica do Trágico*. op.cit. p.182).

⁷⁸³ Quando confrontamos a cosmologia de Anaximandro com a de Heráclito e chegamos à conclusão de que ambas são transposições de categorias antropomórficas, vimos que o que foi decisivo para Nietzsche não foi o caráter de veracidade das “teorias”, mas o caráter de afirmação valorativa do mundo do devir.

⁷⁸⁴ NIETZSCHE, Friedrich. *Além do Bem e do Mal* § 9. Trad. Paulo César de Sousa. São Paulo: Companhia das Letras, companhia de bolso, 2005. p. 14 e 15.

contemplação da ideia transcendente de Bem que daria a Platão a possibilidade de fundamentar uma moral; em Aristóteles, é o estudo da “filosofia primeira” que dá sentido a todos os outros saberes, inclusive, os saberes práticos;⁷⁸⁵ no helenismo, são as cosmologias estoica e epicurista que – como metafísicas imanentes – possibilitam a sustentação de suas respectivas éticas;⁷⁸⁶ na filosofia cristã, é Deus que constitui a principal base metafísica da moral; em Descartes, a *res cogitans* e a *res infinita* são os princípios metafísicos que garantiriam um verdadeiro e seguro conhecimento científico que, por sua vez, possibilitaria, futuramente, a construção de uma *perfeita moral definitiva*.⁷⁸⁷ É o próprio Descartes, inclusive, que dá contornos metódicos a esse tradicional ordenamento dos “sistemas filosóficos”, já que, no seu entender, erigir a moral a partir das bases seguras da metafísica, deveria ser uma “regra de conduta da razão” filosófica. Na célebre passagem em que compara o saber filosófico com uma árvore, a moral aparece como o último dos galhos de uma árvore que está enraizada na metafísica. Ou seja, a moral filosófica – que seria a moral definitiva de Descartes – consistiria o resultado final de um saber filosófico acerca “das primeiras causas, quer dizer, dos princípios”⁷⁸⁸ a partir dos quais poderíamos “regular nossos costumes e nos conduzir nessa vida”.⁷⁸⁹ Examinemos a analogia cartesiana:

Toda a filosofia é como uma **árvore**, da qual as raízes são a **metafísica**, o tronco é a física, e os galhos que saem do tronco são todas as outras ciências, que se resumem a três principais, a saber, a medicina, a mecânica e a **moral**; eu entendo que a mais alta e a mais perfeita moral [–] que pressupondo um inteiro conhecimento das outras ciências [–] é o último grau da sabedoria.⁷⁹⁰

⁷⁸⁵ Conferir: “a ciência em máximo grau [...] é a ciência do que é maximamente cognoscível. Ora, maximamente cognoscíveis são os primeiros princípios e as causas; de fato, por eles e a partir deles se conhecem todas as outras coisas, enquanto, ao contrário, eles não se conhecem por meio das coisas que lhes são sujeitas” (ARISTÓTELES. *Metafísica* 982 b 5. São Paulo: Loyola, 2002. p.11).

⁷⁸⁶ A esse respeito, já vimos, no primeiro capítulo deste trabalho, como se dá a relação entre o âmbito ético e a esfera cosmológica na filosofia estoica.

⁷⁸⁷ Descartes faz uma distinção entre essa *moral permanente* e a *moral provisória*. A primeira é um projeto irrealizado, pois, no entender de Descartes, esta moral só poderia ser erigida quando a razão concluísse todo o seu percurso filosófico, que vai dos fundamentos metafísicos à construção das ciências particulares. A moral provisória seria, por sua vez, uma moral racional constituída por “três ou quatro máximas” que guiariam a vida humana durante esse período anterior à conquista da moral permanente. Sobre essas máximas, ver a terceira parte de: DESCARTES, René. *Discours de la méthode. Oeuvres philosophiques*. Tome I. 1618-1637. Paris: Éditions Classiques Garnier, 2010. p. 591.

⁷⁸⁸ DESCARTES, René. *Lettre-préface de l'Édition Française des Principes. Oeuvres philosophiques*. Tome III. 1643-1650. Paris: Éditions Classiques Garnier, 2010. p. 770.

⁷⁸⁹ Ibidem. p. 771.

⁷⁹⁰ DESCARTES, René. *Lettre-préface de l'Édition Française des Principes*. op.cit. p. 779 e 780 (grifo nosso).

Ora, se Nietzsche sustenta um posicionamento inverso ao da tradição da metafísica fundacionista, então ele colocaria a analogia vegetal de Descartes “de cabeça para baixo”. No nosso entender, parece que foi justamente isso que ele pretendeu realizar na seção seis de *Para além de bem e mal*.⁷⁹¹

Se tornou claro que as **intenções morais** (ou imorais) de toda filosofia constituíram sempre o germe a partir do qual cresceu a **planta** inteira. De fato, para explicar como surgiram as mais remotas **afirmações metafísicas** de um filósofo é bom (e sábio) se perguntar antes de tudo: a que moral isto (ele) quer chegar?⁷⁹²

Aqui, a moral não seria algo que recebe uma sustentação ontológica de raízes metafísicas. Pelo contrário, as “intenções morais” seriam a semente a partir da qual a árvore de todo conhecimento filosófico germinaria. Nesse sentido, as noções metafísicas – mesmo que sejam concepções cosmológicas – não são mais entendidas como princípios *absolutos* e *eternos* a partir dos quais uma moral vai ser derivada. Em Nietzsche, essas noções metafísicas são reduzidas a “afirmações humanas” que “surgiram” de interesses morais preexistentes. Se admitirmos esse modo de pensar, teremos de entender que a “metafísica” perderia seu caráter de fundamentação ontológica. Isso porque as suas “categorias fundamentais” deixariam de ser propriamente metafísicas – no sentido tradicional de fundamento primeiro – para serem reduzidas a elementos retóricos que, “hipostaseados”, serviriam para defender uma moral à qual se “quer chegar”.⁷⁹³ Dito de outra forma, a “metafísica” deixaria de ser metafísica, para se tornar uma ferramenta de implementação ou de justificação de um determinado conjunto de valores morais.⁷⁹⁴

Se usarmos os argumentos de Nietzsche para compreender a própria filosofia de Nietzsche, então deveríamos concluir que a doutrina do eterno retorno está subordinada

⁷⁹¹ Scarlett Marton já havia chamado atenção sobre a relação entre a *Lettre-préface de l'Édition Française des Principes* e a seção seis de *Para além de bem e mal*. Ver o artigo: MARTON, Scarlett. Nietzsche e Descartes: Filosofia de epitáfio. In: _____. *Extravagâncias*. op.cit. p. 165. É bem verdade que, neste artigo, a comentadora não se detém exclusivamente a essa questão.

⁷⁹² NIETZSCHE, Friedrich. *Além do Bem e do Mal*. § 6 . op.cit. p. 12 (grifo nosso).

⁷⁹³ Já em *Aurora*, Nietzsche defendia um posicionamento parecido, quando sustentara que Kant teria criado sua filosofia epistemológica a partir do 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 [...]”. NIETZSCHE, Friedrich. *Aurora*. São Paulo: Companhia das Letras, 2004. p.12. O curioso é que o próprio Kant parece confirmar essa posição de Nietzsche no prefácio B da Crítica da Razão Pura (C.f. B-XXX)

⁷⁹⁴ Voltaremos a trabalhar essa questão no final do quarto capítulo deste trabalho, onde dialogaremos com a crítica de Heidegger a Nietzsche.

aos interesses “morais (ou imorais)” do próprio filósofo! Levando isso em conta, entendemos que fica claro, porque, entre as duas respostas que sugerimos como solução para o nosso problema, ficamos com a segunda: o *eterno retorno* é uma doutrina cosmológica que está subordinada ao projeto de transvaloração dos valores. Contudo, se aceitarmos essa afirmação como premissa, uma nova questão se faz necessária: qual é o papel da *doutrina cosmológica do eterno retorno* nos “movimentos” de *supressão*, *inversão* e *criação* que constituem o *projeto de transvaloração*?

2.2 O eterno retorno como ferramenta transvalorativa

2.2.1. O eterno retorno suprime a antiga justificação dos valores, inverte a maneira de valorar e traz a possibilidade da criação de novos valores

No início deste capítulo, colocamos a seguinte questão: qual é o efeito de uma doutrina cosmológica – ou mesmo de uma cosmovisão – sobre os valores de uma cultura? Entendemos que essa questão já foi, em parte, respondida, pois vimos o peso que uma cosmovisão possui na legitimação da moral de uma determinada cultura – como vimos no caso do dualismo cristão-platônico. Resta mostrar como, especificamente, a cosmologia do eterno retorno promoveria uma transformação cultural na civilização ocidental. Ou seja, falta esclarecer qual é o papel da doutrina cosmológica do eterno retorno no *projeto de transvaloração*. Compreendemos que já podemos tentar responder a essa questão, pois, no nosso entender, o eterno retorno do mesmo é o novo referencial cosmológico que *legitimaria* a efetivação dos três movimentos da transvaloração dos valores. O que, por consequência, promoveria uma total reviravolta na cultura dessa civilização.

Entendemos que os três movimentos transvalorativos estariam imbricados de uma maneira tal que a transvaloração dos valores só poderia ser realizada através da efetivação mútua destes. Nietzsche ressalta por diversas vezes que o processo de criação de valores está necessariamente atrelado ao exercício de destruição das antigas tábuas: apenas “aquele que parte suas tábuas de valores, o destruidor, o criminoso; – mas esse é o criador” é que pode escrever “novos valores em novas tábuas”.⁷⁹⁵ Ora, se “o negar e o destruir são condição para o afirmar”,⁷⁹⁶ apenas através da destruição das antigas

⁷⁹⁵ NIETZSCHE, Friedrich. *Assim Falou Zaratustra*. prólogo § 9. op.cit. p. 39. No mesmo sentido, ver também: “aquele que deva ser um criador no bem e no mal: em verdade, primeiro, deverá ser um destruidor e destroçar valores”. (Ibidem. *Do superar si mesmo*. p 128).

⁷⁹⁶ NIETZSCHE, Friedrich. *Ecce Homo*. Por que sou um destino. § 4. op.cit. p.111.

referências legitimadoras é que as novas poderiam ser estabelecidas. Enquanto os antigos “fundamentos” não forem dinamitados, os novos não poderão ser erguidos. Em outras palavras, enquanto a noção além – que legitima os antigos valores – não for *suprimida*, a *criação* de novos valores estará impossibilitada.

Com a “implementação” do eterno retorno – uma cosmovisão cíclica, e não dualista –, Nietzsche poderia, ao mesmo tempo, *suprimir* e substituir a concepção cosmológica dominante no Ocidente – esta, enraizada numa compreensão linear de tempo, num dualismo de mundos e num Deus criador e providente. E é, nesse sentido, que o “*processo circular do universo* [...] implica a antítese de todas as formas de teísmos até agora!”.⁷⁹⁷ Com a adoção da doutrina, no lugar de um Deus criador e daquela dicotomia cristã-platônica, ‘mundo terreno e perecível’ *versus* ‘mundo redentor do além’, teríamos a ‘eterna repetição do mesmo mundo’. Ora, para negar essas antigas dicotomias da religião e da metafísica dualista, Nietzsche teve a necessidade de *criar* uma nova cosmovisão que afirmasse a unicidade do mundo e da vida. Nesse sentido, no contexto do projeto transvalorativo, da mesma maneira que o movimento de *criação* de novos referências legitimadores carece do movimento de *supressão* dos antigos, o movimento de *supressão* carece, portanto, do movimento de *criação* de novos referenciais. Aqui temos a clara expressão de uma filosofia dionisiaca que “não sabe separar o *dizer Sim* do *fazer Não*”.⁷⁹⁸

Como acompanhamos no primeiro capítulo, o eterno retorno se caracteriza por ser uma doutrina cosmológica circular na qual todos os acontecimentos se repetem infinitamente de maneira “idêntica”. Vimos também que a cosmologia do eterno retorno, além de *suprimir* a concepção de duplicação de mundos, também descarta a concepção de criação divina e nega qualquer noção que defenda um princípio fundador para o devir. Nela também não existem finalismos nem um “fim dos tempos redentor”. Na cosmovisão de eterno retorno só há um mundo e só há uma vida repetidos eternamente. Ora, aqui, fica claro que a concepção cosmológica de Nietzsche vai de encontro à visão linear da tradição judaico-cristã e à escatologia platônica. A primeira tradição concebe o mundo como tendo sido criado por Deus e proclama uma direção finalista do devir – que aponta para um julgamento final –; a segunda pensa a estadia na

⁷⁹⁷ NIETZSCHE, Friedrich. KSA 9.561, 11 [312], primavera-outono de 1881.

⁷⁹⁸ NIETZSCHE, Friedrich. *Ecce Homo*. Por que sou um destino §2. p.110. Nesse mesmo sentido, ver também *Ecce homo*: “Entre as condições para uma tarefa *dionisiaca*, é a decisiva dureza do martelo, o *prazer mesmo do destruir*. ‘Tornai-vos duros!’, a mais básica certeza de que todos os *criadores são duros*, é a verdadeira marca de uma natureza dionisiaca”. (Ibidem. Assim falou Zaratustra. § 8. op.cit. p.94).

Terra como uma passagem purgatória que vai definir um julgamento no além-vida. Na concepção do eterno retorno, por outro lado, não há: nem um início dos tempos, nem um final redentor, nem nenhuma forma de julgamento no além.

Na proposta nietzschiana, não haveria uma causa primeira que teria dado início ao devir, nem, muito menos, um Deus que, transcendente ao mundo, lhe prescreveria uma finalidade. Também não poderíamos pensar ciclos de reencarnações guiados por uma moralidade metafísica, como em Platão. No eterno retorno, o mundo se transformaria sem uma finalidade definida, pois se repetiria eternamente em ciclos. Tudo recorreria de maneira “idêntica” e a mesma vida terrena seria repetida para sempre. Não há, portanto, 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’”.⁷⁹⁹

Examinando o *Assim falou Zaratustra*, mais especificamente o capítulo *O Convalescente*, poderemos conferir essa tentativa nietzschiana de apresentar uma nova cosmologia que negasse e substituísse as visões instituídas no Ocidente – aqui, sobretudo, a concepção judaico-cristã. No trecho, há, aliás, uma espécie de paródia à Bíblia, já que Zaratustra descansa por sete dias⁸⁰⁰ e só no fim do sétimo dia é que o pensamento do eterno retorno vem a ser transmitido pela boca de seus animais. Inversamente, no *Gênesis*, o Deus judaico-cristão finaliza a criação do mundo no sétimo dia e depois descansa. Acompanhemos o texto do Zaratustra e comparemos com a Bíblia:⁸⁰¹

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”

⁷⁹⁹ NIETZSCHE, Friedrich. *Assim Falou Zaratustra*. O convalescente § 2. op.cit. p. 227 (grifo nosso).

⁸⁰⁰ Sobre essa alusão à Bíblia, Roberto Machado já havia chamado atenção. Cf MACHADO, Roberto. *Zaratustra tragédia nietzschiana*. op.cit. p. 138.

⁸⁰¹ Há diversas outras passagens do Zaratustra – e em outras obras de Nietzsche – em que o filósofo apresenta paródias à tradição platônico-cristã. Uma delas é início do prólogo do *Assim falou 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.

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.⁸⁰²

No *Gênesis*, o mundo foi feito em sete dias e, criado a partir do nada, teve um início temporal. Além disso, o escopo da criação divina é mostrado como sendo próprio o homem. Na Bíblia, o mundo teria sido feito providencialmente para ser dominado e utilizado 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.⁸⁰³

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. O centro está em toda parte, já que 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”.⁸⁰⁴ Na verdade, aqui, há uma tentativa de exclusão do antropocentrismo, pois nesta doutrina a natureza *não* “gira” em seu devir tendo como finalidade o homem. Portanto, a “paródia nietzschiana” pretende *suprimir* a concepção de que o homem é o centro do cosmo e da natureza. Logo, nesse contexto não é dada ao homem uma dignidade especial frente aos outros “componentes” da natureza, pois a natureza não seria permeada por uma finalidade que vislumbra o homem como seu fim.⁸⁰⁵ Enfim, o mundo não possuiria alvo nem, muito menos, teria o homem como este alvo.

⁸⁰² NIETZSCHE, Friedrich. *Assim Falou Zaratustra*. O convescente § 2. op.cit. p. 224.

⁸⁰³ BÍBLIA SAGRADA: *Nova tradução na linguagem de hoje*. Barueri: Sociedade Bíblica do Brasil, 2000. *Gênesis*. p.3.

⁸⁰⁴ NIETZSCHE, Friedrich. *Assim Falou Zaratustra*. O convescente § 2. op.cit. p. 224

⁸⁰⁵ Apesar de levantar vários problemas acerca da doutrina do eterno retorno, Zuboff ressalta essa característica antiteológica e antiantropomórfica 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.

Ao *suprimir* o antigo referencial que compreendia o homem como uma espécie de ser além-natureza, a doutrina nietzschiana viria, portanto, *criar* uma nova concepção de homem. Isso porque, no contexto da cosmologia do eterno retorno, o homem teria de ser pensado como sendo feito da única e mesma “matéria-prima” que constitui o restante da natureza.⁸⁰⁶ Em outras palavras, a cosmologia em questão possibilitaria a “retradução” do homem de volta à natureza. Essa necessidade de “retradução” foi anunciada, por exemplo, na seção 230 de *Para além de bem e mal*:

Retraduzir o homem de volta à natureza; triunfar sobre as muitas interpretações e conotações vaidosas e exaltadas, que até o momento foram rabiscadas e pintadas sobre o eterno texto *homo natura*. [A intenção é não mais escutar] os metafísicos [...] que por muito tempo sussurraram: “Você é mais! É superior! Tem outra origem”.⁸⁰⁷

Com o eterno retorno, o ser humano passaria a ser entendido como parte constitutiva da própria natureza. Uma parte *necessária* à natureza: “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”.⁸⁰⁸ Concebido a partir da doutrina nietzschiana, o homem tem o mesmo peso de necessidade que todos os elementos naturais citados por Nietzsche: o Sol, a Terra, a águia e a serpente.

Como dissemos, além da *supressão*, a ação *criativa* da transvaloração necessita de um novo sentido, já que, para serem diferentes dos antigos valores, os novos valores não poderiam ser direcionados pelas antigas referências. Se antes as avaliações se orientavam pelo além – pois era o além que dava significado à vida terrena –, agora, a direção do valorar deverá ser *invertida* para, com isso, se voltar à própria Terra. A Terra mesma deveria dar significado à vida terrena. Levando isso em conta, a ação de inverter o *sentido* dos valores possuiria tanto a acepção de *significado* como de *direção*. Isso porque, *redirecionar* a maneira de valorar – isto é, fazer com que a valoração se volte em direção à Terra – também consistiria em dar um novo *significado* à vida terrena. Um significado a partir da própria Terra. Em outras palavras, para criar novos valores, seria

Nietzsche, *a collection of critical essays*. Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1980, p. 343, Trad. nossa.

⁸⁰⁶ 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).

⁸⁰⁷ NIETZSCHE, Friedrich. *Além do Bem e do Mal* § 230. op. cit. p. 124.

⁸⁰⁸ NIETZSCHE, Friedrich. *Assim Falou Zaratustra*. O convalescente § 2. op.cit. p. 227

necessário reorientar a direção da valoração: trazei “como eu, essa virtude **desorientada** de volta à terra – sim, de volta ao corpo e à vida: para que dê seu destino à terra, um sentido humano!”.⁸⁰⁹ Portanto, é por essa razão que, na execução de sua tarefa transvalorativa, Zaratustra ensina “aos homens: não mais enfiar a cabeça na areia das coisas celestes, mas, sim, trazê-la erguida e livre, uma cabeça terrena, que **cria** o **sentido** da terra!”.⁸¹⁰

Com a mudança de cosmovisões promovida pela doutrina do eterno retorno, Nietzsche entende que poderia promover essa *inversão* no modo de valorar da tradição ocidental, já que as ações humanas, pensadas a partir do eterno retorno, não poderiam ser guiadas nem por uma esperança de redenção no além nem pelo medo do castigo eterno no inferno. Pensando a partir da doutrina, o homem não poderia “vislumbrar uma bem-aventurança, uma bênção e um perdão distantes e desconhecidos, mas [teria de] viver de tal maneira que [quisesse] viver ainda e viver *assim* por toda a eternidade! – Nossa tarefa nos exige a cada instante”.⁸¹¹ Portanto, o “peso ético” da eternidade não estaria mais localizado num além-mundo, mas sim neste mundo terreno, já que “esta vida — [seria] tua vida eterna!”.⁸¹² Nesse sentido, ao assumirmos o eterno retorno do mesmo, estaríamos fazendo o caminho *inverso* em relação ao modo de valorar das religiões dualistas. Isso porque colocaríamos, “sobre *nossa* vida o selo da eternidade! Esse pensamento comporta muito, muito mais que todas as religiões que desprezam a existência por terem ensinado que há uma *outra* existência, totalmente indefinida”.⁸¹³ Essa eternidade, que outrora desviava a vida da própria vida, viria, agora, a funcionar como instrumento de redirecionamento da “amor à vida, a fim de que nos enraizássemos de *todas* as maneiras possíveis nesta vida aqui!”.⁸¹⁴

Levando isso em conta, a doutrina do eterno retorno expressaria uma nova forma de conceber a eternidade. Ou seja, o eterno retorno traria uma nova noção de eternidade que levaria à refundação das bases valorativas da civilização ocidental. Nesse sentido, podemos dizer que o eterno retorno é uma forma de combater o niilismo trazido pelas cosmovisões dualistas – o niilismo ocasionado pela noção do além-mundo que promove a negação da vida no seio da vida. Por outro lado, a doutrina também parece ser uma maneira de afastar aquela segunda forma de niilismo – o niilismo da falta de sentido

⁸⁰⁹ NIETZSCHE, Friedrich. *Assim Falou Zaratustra*. Da virtude dadivosa § 2. op.cit. p. 91

⁸¹⁰ NIETZSCHE, Friedrich. *Assim Falou Zaratustra*. Dos trasmundanos. op.cit. p. 49.

⁸¹¹ NIETZSCHE, Friedrich. KSA 9.503, 11 [161], outono de 1881.

⁸¹² NIETZSCHE, Friedrich. KSA 9.513, 11 [183], outono de 1881.

⁸¹³ NIETZSCHE, Friedrich. KSA 9.503, 11 [158], outono de 1881.

⁸¹⁴ NIETZSCHE, Friedrich. KSA 9.512, 11 [183], outono de 1881.

trazido pela queda dos valores transcendentais – que começara a se instalar com a morte de Deus e a falência da civilização ascética. Em outras palavras, o eterno retorno viria para suprir o vazio deixado pelo colapso da noção que legitimava a antiga maneira de viver. Com a doutrina do eterno retorno, a eternidade que era conferida ao além é, agora, concedida a este mundo. Com isso, a Terra passaria a ter o mesmo peso referencial que outrora era dado ao além.⁸¹⁵ Se era a esperança de vida eterna no além que dava sentido a esta vida, agora, é a repetição eterna desta mesma vida que daria significado a esta vida. Outrora, o *peso da eternidade* do além mundo direcionava as ações da existência humana. A partir de agora, seria a doutrina do eterno retorno que deveria trazer o *peso da eternidade* sobre cada ato da existência de cada homem. E é nesse sentido que Nietzsche acredita que a doutrina do eterno retorno poderia transformar radicalmente o homem ocidental. Num póstumo de 1881, por exemplo, ele especula sobre esse poder de transformação. No trecho, ele compara sua doutrina à noção de danação eterna:

Mesmo se o círculo da repetição for apenas verossímil ou possível, a ideia de uma tal possibilidade não deixaria de ter o poder de nos transtornar e de transformar não apenas nossos sentimentos ou determinadas expectativas! O quanto a *possibilidade* da danação eterna soube trabalhar nesse sentido!⁸¹⁶

Enfim, da mesma forma que o medo da possibilidade de danação eterna – ou a esperança da recompensa eterna – teve poder para orientar as ações humanas em direção a uma negação do mundo, uma doutrina que ensinasse a eternidade de cada instante terreno poderia redirecionar essas ações.⁸¹⁷

2.2.2. A doutrina do eterno retorno como um desafio existencial frente a uma terceira forma de niilismo?

⁸¹⁵ Aqui, estamos de acordo com Héber-Suffrin. Ver: HÉBER-SUFFRIN, Pierre. *Lecture d'ainsi parlait Zarathoustra*. Tome I. De la vertu sommeil à la vertu éveil. Paris: Kimé, 2012. p. 58.

⁸¹⁶ NIETZSCHE, Friedrich. KSA 9.523, 11 [203] outono de 1881.

⁸¹⁷ Aqui, estamos próximos do comentário realizado por Haar: “Da mesma maneira que o simples pensamento da danação eterna pôde modificar as ações dos homens, a fé em que cada instante da vida é digno de retorno elevaria a humanidade acima dela mesma” (HAAR, Michel. *Nietzsche et la métaphysique*. op.cit. p.57).

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 seqüência e ordem – e assim 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?⁸¹⁹

Alguns comentadores interpretaram a passagem acima como uma espécie de paródia ao imperativo categórico de Kant.⁸²⁰ 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”. Se concordarmos que Nietzsche realmente propõe essa reformulação do imperativo categórico, será preciso que também 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

⁸¹⁸ É neste texto que o eterno retorno aparece explicitamente, pela primeira vez, em um texto publicado. Como dissemos, o eterno retorno já se faz presente em outros escritos anteriores, mas não se configura como a doutrina nietzschiana propriamente dita.

⁸¹⁹ NIETZSCHE, Friedrich *A gaia ciência* § 341. op. cit. p. 230.

⁸²⁰ Acerca dessa questão, indicamos a análise de Marton (C.f. MARTON, Scarlett. *O Eterno Retorno do Mesmo: Tese Cosmológica ou Imperativo Ético?*. op.cit. p. 92, 93 e 94). Além de refletir sobre a relação entre o imperativo categórico e o eterno retorno, esse texto apresenta um bom apanhado dos autores que também trabalharam o tema – Etterich, Kittmann e Simmel são alguns exemplos (C.f. Ibidem. p. 92 e 93). Apesar de entendermos que a questão estava praticamente resolvida por Marton, Ullrich Haase voltou, recentemente, a promover a relação entre a doutrina do eterno retorno e o imperativo categórico (C.f. HAASE, Ulrich. *Nietzsche*. op.cit. p. 128).

à existência de cada homem, pois levaria cada um a se questionar sobre a própria existência.⁸²¹ 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 já deixara clara essa diferença entre o imperativo de Kant e a proposta de Nietzsche:

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.⁸²²

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 e não um conselho ou uma prescrição. A pergunta é: “Você quer isso mais uma vez e por incontáveis vezes?”. Ora, o autor admite duas possibilidades de reação frente à questão 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!’”. Portanto, 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.⁸²³ Enfim, a

⁸²¹ Sobre a relação entre o imperativo categórico de Kant e o eterno retorno, Roberto Machado também já havia chamado atenção acerca do caráter singular deste e da pretensão universal daquele. Ver: MACHADO, Roberto. *Zaratustra tragédia nietzschiana*. op.cit. p. 133 e 134.

⁸²² MARTON, Scarlett. *O Eterno Retorno do Mesmo: Tese Cosmológica ou Imperativo Ético?*. op.cit. p. 94.

⁸²³ 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 conseqüência, 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

doutrina não apregoaria uma maneira única e “correta” para se viver, mas proporia uma avaliação acerca da vida terrena, tendo como referência a própria vida terrena.

Nesse sentido, entendemos que o impacto do eterno retorno sobre os homens seria mais semelhante a um questionamento existencial do que a uma proclamação de norma ética. Aqui, é necessário dizer que, no entender de Nietzsche, a doutrina do eterno retorno estaria permeada por uma terceira forma de niilismo, pois a eterna repetição sem fins pré-determinados e a ausência de uma ordenação teleológica do devir excluiriam qualquer possibilidade de concebermos um sentido absoluto para o movimento cósmico. E é nessa direção que Nietzsche vai falar sobre o eterno retorno da seguinte forma: “sem sentido e alvo, mas inevitavelmente retornando, sem final no nada: ‘o eterno retorno’. Essa é a mais extrema forma de niilismo: o nada (o ‘sem sentido’) eterno!”.⁸²⁴ Essa falta de sentido que permearia o movimento circular do cosmo traria como consequência um vazio de significações para o âmbito existencial: “a desilusão sobre uma pretensa *finalidade do vir-a-ser* como causa do niilismo”.⁸²⁵ Em outras palavras, o “niilismo como *estado psicológico* terá de ocorrer, *primeiramente*, quando tivermos procurado em todo acontecer por um sentido que não está nele”.⁸²⁶ Contudo, essa terceira forma de niilismo traria à tona um vazio que abriria espaço para que o homem criasse um novo significado *humano demasiado humano* para sua existência. Se “as condições de todos os alvos estão negadas”,⁸²⁷ se “todos os *alvos* são negados”,⁸²⁸ os “homens devem *se dar* um”⁸²⁹ novo alvo. Dito de outra forma, o niilismo que permeia o âmbito cosmológico do eterno retorno possibilitaria novos

“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. *Nietzssche, 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. *Nietzssche, 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).

⁸²⁴ NIETZSCHE, Friedrich. *Obras incompletas*. op.cit. p. 383.

⁸²⁵ NIETZSCHE, Friedrich. *Obras incompletas*. op.cit. p. 380.

⁸²⁶ NIETZSCHE, Friedrich. *Obras incompletas*. op.cit. p.381.

⁸²⁷ NIETZSCHE, Friedrich. KSA 10.154, 4 [137], novembro de 1882 – fevereiro de 1883.

⁸²⁸ Ibidem.

⁸²⁹ Ibidem.

significados para esfera existencial.⁸³⁰ Por isso, a partir da doutrina, estariam abertas múltiplas alternativas existenciais a serem “escolhidas”:

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!⁸³¹

O texto acima – apesar de mostrar-nos claramente a ligação entre as esferas cosmológica e “humana” 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. No nosso entender, essa questão só pode ser bem respondida se colocarmos em cena as noções nietzschianas de *fatalismo* e *trágico*. Como veremos no próximo capítulo, essas noções vão dar uma nova significação às categorias de determinismo e liberdade. Além disso, só a partir do esclarecimento dessas noções nietzschianas é que vamos, realmente, compreender como a doutrina do eterno retorno poderia possibilitar o florescimento de uma nova cultura – a cultura trágica.

⁸³⁰ 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.

⁸³¹ NIETZSCHE, Friedrich. Fragmento póstumo 11 [163] da primavera-outono de 1881. In. *Obras incompletas*. op.cit .p. 390.

III. O FATALISMO DO ETERNO RETORNO E O PROJETO DE UMA CULTURA TRÁGICA

1. O FATALISMO NIETZSCHIANO COMO RESPOSTA AO “PROBLEMA DO DETERMINISMO NO ETERNO RETORNO”

Num fragmento póstumo de 1881, Nietzsche coloca a seguinte questão acerca da relação entre as ações humanas e a necessidade circular do eterno retorno: “Mas se tudo é necessário, como posso dispor sobre minhas ações?”.⁸³² Tendo essa questão em mente, elencamos o *problema do determinismo no eterno retorno* – assim “batizamos” a questão na introdução deste trabalho – como sendo um dos principais impasses teóricos da relação entre o projeto de transvaloração dos valores e a doutrina do eterno retorno. Esse problema consiste na seguinte dificuldade: se pensarmos a partir da cosmologia do eterno retorno, as “ações” de cada homem estariam necessariamente atadas ao eterno e repetido devir circular. Por conta disso, essas “ações” repetir-se-iam *necessariamente* infinitas vezes. Ora, como conciliar essa cosmologia aparentemente determinista com o projeto da transvaloração dos valores? Ou seja, se tudo está condicionado pela eterna repetição das mesmas sequências cósmicas, como pensar numa proposta que exorta à transformação dos valores morais? Como Nietzsche poderia propor uma ação de transformação se ele também parece dizer que tudo está determinado? Qual é o efeito exortativo de uma cosmovisão que propõe uma eterna repetição das mesmas ‘ações’? Ainda é possível pensar em “ações humanas” dentro dessa cosmovisão? Se não é possível, como pode haver sentido em aspirar a uma nova tábua de valores que iria nortear uma nova cultura?

É fato que o impasse em questão já havia sido levantado – entre outros comentadores – por Scarlett Marton: como “conciliar [...] o estrito determinismo que [Nietzsche] postula na visão cosmológica do eterno retorno e o impacto que espera causar com esse ‘pensamento abissal’?”.⁸³³ A autora oferece uma resposta a essa questão fazendo uso da noção nietzschiana de *ego fatum* – noção que aparece em um fragmento póstumo de 1884.^{834,835} Segundo Marton, Nietzsche, através dessa noção,

⁸³² Nietzsche, Friedrich. KSA 9.496, 11 [143], primavera-outono de 1881.

⁸³³ MARTON, Scarlett. *O Eterno Retorno do Mesmo: Tese Cosmológica ou Imperativo Ético?*. op. cit. p. 101. Jeanne Champeaux também se debruçou sobre o tema (C.f. CHAMPEAUX, Jeanne. *Fatalisme et volontarisme chez Nietzsche*. In: Lectures de Nietzsche. Paris: Le livre de poche, 2000. p.163). Posteriormente Fornazari também voltaria à questão (C.f. FORNAZARI, Sandro Kobol. *Sobre o suposto autor da autobiografia de Nietzsche: reflexões sobre Ecce Homo*. São Paulo: Discurso; Ijuí: UNIJUÍ, 2004. p. 35 e 37).

⁸³⁴ C.f. NIETZSCHE, Friedrich. KSA 11.55, 25 [158], primavera de 1884.

negaria “a oposição entre *ego* e *fatum*” e acreditaria “que o ser humano partilha o destino de todas as coisas”.⁸³⁶ Em outras palavras, um homem que sentisse seu *ego* como sendo parte necessária do cosmos poderia afirmar o eterno retorno de todas as coisas: “quem percebe que seu próprio ser está envolvido no cosmos” poderia “afirmar tudo o que foi e será”.⁸³⁷ Na verdade, somos partidários desse ponto de vista e acreditamos que a resposta dessa comentadora oferece a boa direção para a compreensão do problema. No entanto, entendemos que a questão precisa ser levada adiante. Isso porque é necessário esclarecer: 1) o que Nietzsche entende, realmente, por *fatum* (ou fado); 2) por que o eterno retorno teria o poder de provocar uma afirmação incondicional desse fado; 3) de que forma essa afirmação do fado resolveria, de fato, o “problema do determinismo”.

1.1. Um breve exame na crítica nietzschiana às noções de ‘eu’, ‘consciência’, ‘alma’, ‘livre-arbítrio’ e ‘cativo arbítrio’.

Antes de abordarmos diretamente o *problema do determinismo no eterno retorno*, entendemos que é necessário realizarmos um breve exame em algumas apreciações nietzschianas acerca das noções de *eu*, *consciência*, *alma*, *livre-arbítrio* e *cativo arbítrio*. A realização dessa tarefa dar-nos-á subsídios para melhor compreendermos de que forma Nietzsche vai repensar a relação homem e mundo. Essa reflexão, por sua vez, será de crucial importância para começarmos a entender de que maneira será delineada a noção nietzschiana de fatalismo e, conseqüentemente, o posicionamento do filósofo frente ao problema do determinismo.

Colocando em questão o *cogito* cartesiano, Nietzsche vai dizer que a ideia de um “eu” entendido como um sujeito substancial seria fruto da “sedução da linguagem”. Quando Descartes afirma que vê “muito claramente que, para pensar, é preciso

⁸³⁵Essa noção também é muito cara a Löwith. Conferir: “a existência [...] sem saída se projeta no *fatum*, como se seu *ego* particular pertencesse às condições necessárias da organização sempre idêntica do mundo físico” (LÖWITH, Karl. *Nietzsche, philosophie de l'éternel retour du même*. op.cit. p. 117. Outro autor que vai numa direção parecida é Fink. Ver: FINK, Eugen. *A Filosofia de Nietzsche*. Lisboa: Presença, 1988. p.114). Seguindo a trilha percorrida por Löwith e Marton, temos, no Brasil, Sandro Kobol Fornazari (C.f. FORNAZARI. Sandro Kobol. *Sobre o suposto autor da autobiografia de Nietzsche: reflexões sobre Ecce Homo*. op.cit. p. 50).

⁸³⁶MARTON, Scarlett. *O Eterno Retorno do Mesmo: Tese Cosmológica ou Imperativo Ético?*. op. cit. p. 117. Ver também: MARTON, Scarlett. *Por uma filosofia dionisíaca*. In. Nietzsche seus leitores e suas leituras. São Paulo: Barcarola, 2010. p.155.

⁸³⁷MARTON, Scarlett. *Por uma filosofia dionisíaca*. op.cit. p.155.

existir”,⁸³⁸ ele não estaria se dando conta de que essa inferência seria um mero resultado das imposições, não manifestas, das regras da sintaxe gramatical – regras que regulam as relações formais de concordância, subordinação e ordem dos elementos de uma frase. Por exemplo, o “preconceito” linguístico que relaciona um predicado adjetivo a um sujeito substantivo faria pensar que, efetivamente, todo atributo deve aderir a uma substância real. No mesmo sentido, a rotineiro uso gramatical que faz inferir que todo verbo de ação está relacionado a um sujeito agente⁸³⁹ passa por uma hipóstase metafísica que faz concluir que a realidade constitui-se a partir da relação de subordinação entre agente e ato.⁸⁴⁰

Para Nietzsche, a conclusão do *cogito* estaria enraizada nesses hábitos da gramática que, introjetados no homem ocidental, teriam levado Descartes a inferir que todo e qualquer agir seria fruto de um sujeito que age.⁸⁴¹ Em outras palavras, no esquema lógico do *cogito, ergo sum* “se conclui segundo um hábito gramatical”.⁸⁴² Seduzido pela gramática, Descartes entenderia que “pensar é uma atividade, [e que] toda atividade requer um agente, logo”⁸⁴³ deveria haver um agente que pensa. Enfim, o costume gramatical, hipóstiado ao âmbito metafísico, teria feito com que Descartes acreditasse na necessidade da existência de uma *res cogitans* como sendo um suporte substancial para o pensar. A esse respeito examinemos o que afirma Nietzsche em um fragmento póstumo de 1887:

‘Pensa-se: por conseguinte há um ser pensante’: nisto desemboca a *argumentatio* de Descartes. [...] – que ao pensar tem de haver algo ‘que pensa’ é, porém, formulação simplesmente de nosso hábito gramatical, que para uma ação insere um agente. Em suma, aqui já está se fazendo um postulado lógico-metafísico. [...] Pela via de

⁸³⁸ DESCARTES, René. *Discurso do método*. São Paulo: Abril Cultural, Col. Os pensadores, 1999. p. 63.

⁸³⁹ É interessante que o português é uma das poucas línguas ocidentais em que é possível a ocorrência de oração sem sujeito ou o sujeito inexistente.

⁸⁴⁰ A esse respeito, é válido conferir o seguinte trabalho: ONATE, Alberto Marcos. *O crepúsculo do sujeito em Nietzsche ou como abrir-se ao filosofar sem metafísica*. São Paulo: Discurso; Ijuí: Editora Unijuí, 2000. p. 40 e 41.

⁸⁴¹ Essa posição de que noções como ‘sujeito’, ‘eu’ etc. são frutos de uma confusão gramatical também está presente no prólogo de *Para além de bem e mal* e na primeira dissertação de *Genealogia da moral*. No prólogo de *Para além de bem e mal*, Nietzsche diz o seguinte: “superstição do sujeito e do Eu, ainda hoje causa danos [...] talvez” seja fruto de “algum jogo de palavras, alguma sedução por parte da gramática” (NIETZSCHE, Friedrich. *Além do bem e do mal* § prólogo. op.cit. p. 7). Na primeira dissertação de *Genealogia da Moral*, Nietzsche afirma que a noção de ‘sujeito’ é resultado de uma “sedução da linguagem” (NIETZSCHE, Friedrich *Genealogia da Moral*. I. § 13. op.cit. p. 36).

⁸⁴² NIETZSCHE, Friedrich. *Além do bem e do mal* §17. op.cit. p. 22.

⁸⁴³ Ibidem. p. 22.

Descartes não se chega a algo absolutamente certo, mas apenas a um fato de uma crença muito forte.⁸⁴⁴

A “fé” na sintaxe gramatical teria, portanto, condicionado o filósofo francês a concluir que há um “eu” substancial por traz das ações humanas. Um “eu” como sendo uma espécie de causa responsável pelo efeito ‘ação’: “antigamente [...] se acreditava na gramática e no sujeito gramatical: dizia-se que ‘eu’ é condição, ‘penso’ é predicado condicionado – pensar é uma atividade, para a qual um sujeito *tem* que ser pensado como causa”.⁸⁴⁵

O leitor de Descartes poderia, contudo, afirmar que Nietzsche compreendeu a inferência cartesiana de uma maneira equivocada. Isso porque – diria esse leitor – Nietzsche entendeu o *cogito* como uma espécie de silogismo em que a premissa ‘tudo que pensa existe’ consistiria numa condição necessária à conclusão ‘existio’. A esse respeito, esse leitor poderia, inclusive, trazer à baila o que disse Descartes em *Objecções e repostas às meditações metafísicas*:

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.⁸⁴⁶

É “em si próprio”, através de “simples inspeção do espírito”, que Descartes diz encontrar sua verdade. Ou seja, essa verdade se mostraria ao espírito de forma imediata, como uma espécie de certeza que vem à tona sem intermediários. Ora, no nosso entender, é justamente isso que Nietzsche tem em mente ao criticar Descartes. Nas seções de *Para além de bem e mal*, por exemplo, Nietzsche *não* vai dizer que Descartes se refere à “verdade” do *cogito* como um resultado de um silogismo, mas como uma “certeza imediata” advinda de uma “observação de si”:⁸⁴⁷ ainda “há ingênuos

⁸⁴⁴ NIETZSCHE, Friedrich. KSA 12.549, 10 [158], outono de 1887.

⁸⁴⁵ NIETZSCHE, Friedrich. *Além do bem e do mal* § 54. op.cit. p. 53. [no curso do texto, logo acima, o nome da obra está grafado de outra maneira].

⁸⁴⁶ DESCARTES, René. *objecções e repostas às Mediações metafísicas*. São Paulo: Abril Cultural, Col. Os pensadores, 1983. p. 158 (negrito nosso).

⁸⁴⁷ Nesse sentido, não compreendemos a interpretação de Alberto Marcos Onate quando ele afirma que um “primeiro grupo de considerações nietzschianas acerca do *cogito* procura apresentá-lo apenas como

observadores de si mesmos que acreditam existir ‘**certezas imediatas**’; por exemplo, ‘eu penso’, [...] como se aqui o conhecimento apreendesse seu objeto puro e nu”.⁸⁴⁸ É justamente tendo em mente essa noção cartesiana de “certeza imediata” que o filósofo alemão vai criticar o *cogito*. Parra ele, a conclusão de que o *cogito* é uma certeza que se apresenta de forma *imediate* ao espírito seria uma mera impressão, fruto do hábito adquirido pelo uso constante das regras de inferência da gramática. Desse modo, a gramática constituiria o *intermediário* velado do *cogito*, pois seria justamente *por meio* do hábito gramatical que a conclusão de Descartes seria efetuada de forma aparentemente direta.

Encantado pelas regras de sintaxe que direcionam sua maneira de pensar, Descartes não conseguiria questionar essa “certeza imediata” e consideraria a existência do eu como algo “conhecido por si só”. Contudo, segundo Nietzsche, a constatação de que *há* a ação ‘pensar’ não implica na conclusão *imediate* da existência de um agente pensante por trás desse pensar. Aqui, tudo o que se constataria é apenas a existência da própria ação efetiva do pensar. Ou seja, o que se mostra de maneira imediata é só o ‘pensar’, e não a ‘existência do eu’. No entender do filósofo alemão, essa verificação do ‘pensar’ levaria, no máximo, a uma tautologia: “Se a proposição se reduz a ‘se se pensa, por conseguinte há pensamentos’, tem-se uma mera tautologia”.⁸⁴⁹ Nesse sentido, “o eu penso logo existo” de Descartes não poderia ser entendido como uma espécie de fato psicológico que se mostra ao espírito de maneira imediata: “Isso pensa: mas que ‘isso’ seja precisamente o velho e decantado ‘eu’ é [...] apenas uma suposição, uma afirmação, e certamente não uma ‘certeza imediata’. E mesmo ‘isso pensa’ já se foi longe demais”.⁸⁵⁰ Portanto, ao contrário do que pensava Descartes, inferir um “eu-sujeito” por traz desse pensar já seria uma conclusão *mediada* pelas regras da sintaxe linguística.⁸⁵¹

um silogismo sem conteúdo real, que tem por premissa maior: ‘o que pensa existe’, premissa menor ‘eu penso’ e conclusão ‘logo existo’” (ONATE, Alberto Marcos. *O crepúsculo do sujeito em Nietzsche ou como abrir-se ao filosofar sem metafísica*. op. cit. p.29). No nosso entender, as seções das quais falamos mostram que Nietzsche não concebe o *cogito* como silogismo mas como uma certeza imediata.

⁸⁴⁸ NIETZSCHE, Friedrich. *Além do bem e do mal* §16. op.cit. p. 21 e 22 (negrito nosso).

⁸⁴⁹ NIETZSCHE, Friedrich. KSA 12.549, 10 [158], outono de 1887.

⁸⁵⁰ NIETZSCHE, Friedrich. *Além do bem e do mal* §17. op.cit. p. 22.

⁸⁵¹ Em seu artigo *Nietzsche e Descartes: Filosofias de epítáfios* – texto que foi de grande valia para a elaboração do nosso posicionamento –, Scarlett Marton retraça o raciocínio de Descartes. Nessa investigação, a comentadora tenta mostrar que o filósofo francês realiza, equivocadamente, um “salto” do âmbito psicológico à esfera metafísica. Isso porque nada autorizaria o filósofo a concluir “sou uma coisa que pensa” a partir de “eu penso logo existo” (Cf. MARTON, Scarlett. *Nietzsche e Descartes: Filosofia de epítáfio*. op.cit. p. 158 e 159). Na verdade, nesse momento do texto, Marton não leva a crítica nietzschiana à radicalidade. Isso porque ela considera a “primeira certeza” cartesiana – o “eu penso logo existo” – como uma espécie de “fato” psicológico. Pelo que entendemos do texto de Marton, o “erro” de Descartes – segundo a comentadora – seria passar desse fato psicológico à afirmação metafísica da

deveríamos nos livrar, de uma vez por todas, da sedução das palavras! [...] se decompõem o processo que está expresso na proposição ‘eu penso’, obtenho uma série de afirmações temerárias, cuja fundamentação é difícil, talvez impossível – por exemplo, que sou *eu* que pensa, que tem de haver necessariamente um algo que pensa, que pensar é atividade e efeito de um ser que é pensado como causa, que existe um ‘Eu’.⁸⁵²

Se há, de fato, uma auto-reflexão que manifesta que há pensar – algo do qual Nietzsche não discorda⁸⁵³ –, essa auto-reflexão não garante, contudo, a existência do ‘eu’ como uma unidade substancial responsável por esse pensar. Ser *consciência* de que há pensamento não confere a essa consciência o caráter de um substrato agente.⁸⁵⁴ Portanto, ao ter concebido a consciência como sendo uma unidade substancial constituída como uma espécie de princípio causal de todo pensar, Descartes estaria hipervalorizando o poder da auto-reflexão. E é nesse sentido que, num fragmento póstumo de 1888, Nietzsche vai afirmar que foi “a absurda supervalorização da consciência, que fez dela uma unidade, uma essência, ‘o espírito’, ‘a alma’, algo que sente, pensa, quer –”.⁸⁵⁵ Na verdade, Nietzsche vai entender a consciência como uma resultante e não como um princípio.⁸⁵⁶ Isso porque, ao contrário do que asseverava o dualismo cartesiano, o filósofo alemão vai defender que a consciência seria fruto de processos orgânicos e sociais ligados à sobrevivência.⁸⁵⁷ Contrariando a tese de que o corporal e o mental consistem em substâncias distintas, já em *A gaia ciência*, ele afirmará, por exemplo, que a consciência é algo que “veio-a-ser” como o “último e

segunda certeza, a saber: “sou uma coisa que pensa”. No nosso entender, a crítica de Nietzsche não se limita à afirmação cartesiana dessa “segunda certeza”. Isso porque a “primeira certeza”, na ótica do filósofo alemão, já seria um equívoco provocado pela sedução da gramática. É bem verdade que, apesar da comentadora desenvolver o seu raciocínio da maneira como explicamos, ela, num trecho próximo ao final do artigo vai também trazer à baila a questão da linguagem – incluindo o argumento nietzschiano do “habito gramatical” (Ibidem. p. 160).

⁸⁵² NIETZSCHE, Friedrich. *Além do bem e do mal* §16. op.cit. p. 21 e 22.

⁸⁵³ Aqui, estamos de acordo com Abel quando ele defende que Nietzsche “[...] não é um eliminador reducionista” da consciência (ABEL, Günter. *Consciência – linguagem – natureza*, A filosofia da mente em Nietzsche. MARTON. Scarlett (org). *Nietzsche na Alemanha*. São Paulo: Discurso editorial, Ijuí: Unijuí, 2005. p. 201).

⁸⁵⁴ Michel Haar já havia chamado a atenção a esse respeito: “A substancialização metafísica do eu resultaria assim da vaidade e da cegueira sem limites da consciência, que acredita tudo ‘vigiar’ e reger, e no final de contas acredita mesmo comandar os pensamentos” (HAAR, Michel. *Nietzsche et la métaphysique*. op.cit. p. 173).

⁸⁵⁵ NIETZSCHE, Friedrich. KSA 13.330, 14 [146], primavera de 1888.

⁸⁵⁶ Como assinalou Haar, “o que era considerado como causa aparece claramente como efeito” (HAAR, Michel. *Nietzsche et la métaphysique*. op.cit. p. 141).

⁸⁵⁷ Sobre essa questão, vale conferir: ONATE, Alberto Marcos. *O crepúsculo do sujeito em Nietzsche ou como abrir-se ao filosofar sem metafísica*. op.cit. p. 33-39.

derradeiro desenvolvimento do orgânico”.⁸⁵⁸ Na seção 354 desse mesmo livro, o pensador vai levantar a hipótese de que esse desenvolvimento do orgânico teria sido engendrado a partir de relações sociais que visavam suprir necessidades relacionadas à manutenção da vida. Ou seja, para o filósofo, “*a consciência desenvolveu-se apenas sob a pressão da necessidade de comunicação*”⁸⁵⁹ entre os membros dos bandos animais. O homem “precisava, sendo o animal mais ameaçado, de ajuda, proteção, precisava de seus iguais, tinha de saber exprimir seu apuro e fazer-se compreensível – e para isso tudo ele necessitava antes da ‘consciência’, isto é, ‘saber’ o que lhe faltava, ‘saber’ como se sentia, ‘saber’ o que pensava”.⁸⁶⁰ Numa direção semelhante vai o fragmento póstumo 26 [157] do verão-outono de 1884: “Para entender a aparição da consciência humana poderíamos nos valer do surgimento da consciência de rebanho”.⁸⁶¹

Ora, se a consciência seria resultado de toda uma série de “eventos” orgânicos e sociais anteriores à constituição dela própria,⁸⁶² então a consciência não, poderia ser pensada como sendo o “*âmago* do ser humano, o que nele é duradouro, derradeiro, eterno, primordial!”.⁸⁶³ Na verdade, o que Nietzsche parece ter em mente é mostrar que a “auto-experiência” da consciência não corroboraria a existência de noções como ‘*res cogitans*’, ‘alma’, ou ‘espírito’.⁸⁶⁴ Nesse sentido, quando o filósofo tenta mostrar que a atitude de *considerar a consciência como princípio* foi o equívoco que engendrou a “falsa unidade ‘alma’, ‘eu’, ‘pessoa’”,⁸⁶⁵ ele não restringe sua crítica ao dualismo cartesiano. Ao contrário, vai estendê-la à toda tradição dualista que compreende o homem como um composto de corpo e alma. E é nessa direção que o filósofo vai problematizar e subverter essas duas noções. No que diz respeito à ‘alma’, ele vai sugerir que não abandonemos essa velha noção, mas que a pensemos a partir de novas definições. Examinemos a seção 12 de *Para Além do Bem e Mal*:

⁸⁵⁸ NIETZSCHE, Friedrich *A gaia ciência*. § 11. op. cit. p. 62.

⁸⁵⁹ NIETZSCHE, Friedrich. *A gaia ciência* § 354. op.cit. p. 248 e 249.

⁸⁶⁰ Ibidem. p. 248 e 249.

⁸⁶¹ NIETZSCHE, Friedrich. KSA 11.190-191, 26 [157], verão-outono 1884.

⁸⁶² Nesse sentido, as raízes orgânicas da consciência escapariam, na maioria das vezes, da compreensão da própria consciência: “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” (NIETZSCHE, Friedrich *A gaia ciência*. § 8. op. cit. p. 60).

⁸⁶³ NIETZSCHE, Friedrich *A gaia ciência*. § 11. op. cit. p. 62.

⁸⁶⁴ A esse respeito conferir, entre outros, o fragmento 14 [144], primavera de 1888 (KSA 13.328), e o 11 [145], novembro de 1887-março de 1888 (KSA 13.67).

⁸⁶⁵ NIETZSCHE, Friedrich. 13.593, 22 [22], setembro-outubro de 1888.

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.⁸⁶⁶

E quanto ao corpo? Na seção 19 de *Para além de bem e mal*, Nietzsche apresenta uma definição curiosa para o ‘corpo’. Este seria uma estrutura social composta por uma multiplicidade de almas:

nosso corpo é apenas uma estrutura social de muitas almas. [...] *L’effet c’est moi* [O efeito sou eu]: ocorre aqui o mesmo que em toda comunidade bem construída e feliz, a classe regente se identifica com os êxitos da comunidade. Em todo querer a questão é simplesmente mandar e obedecer, sobre a base, como disse, de uma estrutura social de muitas almas.⁸⁶⁷

O que o filósofo está pensando quando sugere essa tese irreverente? A que consequências teóricas seríamos levados ao assumir essa afirmação? Primeiro, o corpo seria uma unidade múltipla resultante das “relações sociais” dessas almas. Segundo, teríamos de negar o dualismo “corpo-alma”, pois, se o corpo seria um composto de múltiplas almas, ele não poderia mais ser entendido como uma substância diversa da alma. Terceiro, alma não poderia mais ser compreendida como a unidade substancial que dá um caráter singular a cada homem. De fato, essas seriam algumas conclusões às quais chegaríamos se admitirmos essa hipótese nietzschiana. Contudo, será que podemos, realmente, levar a sério uma tese que compara o corpo a uma “comunidade bem construída e feliz” em que “a classe regente se identifica com os êxitos da comunidade”? O que podemos entender quando Nietzsche afirma que “em todo querer a questão é simplesmente mandar e obedecer, sobre a base [...] de uma estrutura social de muitas almas”?

Aqui, compreendemos que, se voltarmos à noção nietzschiana de *vontade de potência*, poderemos jogar uma luz sobre essa questão. Segundo essa noção – como vimos no primeiro capítulo –, o universo seria uma interminável luta de múltiplas forças

⁸⁶⁶ NIETZSCHE, Friedrich. *Além do bem e do mal* § 12. op.cit. p.18 e 19.

⁸⁶⁷ Ibidem. § 19. op.cit. p 24.

(ou vontades de potência). Nesse sentido, cada “coisa singular” do cosmo constituir-se-ia, na verdade, como uma tensa coesão de *múltiplas* forças agregadas. Essa coesão, por sua vez, seria garantida por uma “tensão hierárquica” entre essas forças. Em outras palavras, através de uma disputa “interna”, algumas forças submeteriam outras forças ao seu mando e constituiriam, dessa forma, uma relação de obediência e comando que daria, momentaneamente, uma direção unitária a cada tensão múltipla. Cada uma dessas unidades-múltiplas – resultado dessa organização hierárquica da tensão “interna” – se defrontaria ainda com outras unidades-múltiplas que visam subjugar-las. Enfim, seriam os antagonismos – “internos” e “externos” – das forças que determinam a hierarquia, a permanência, a desagregação e a direção de cada “singularidade” componente do cosmo.

Ora, Nietzsche vai entender que o corpo vivo não seria uma exceção a essa luta. Isso porque o orgânico também seria constituído como *vontade de potência*. E é nesse sentido que o filósofo defende a seguinte tese na seção 36 de *Para além de bem e mal*:

Supondo, finalmente, que se conseguisse explicar toda a nossa vida instintiva como a elaboração e ramificação de uma forma básica da vontade – a vontade de [potência], como é *minha tese* –; supondo que se pudesse reconduzir todas as funções orgânicas a essa vontade de [potência] [...], então se obteria o direito de definir toda *força* atuante, inequivocamente, como *vontade de [potência]*.⁸⁶⁸

Se levarmos em conta essa tese nietzschiana, teremos de entender que também o corpo humano – um caso do orgânico em geral – seria uma resultante do combate entre forças “internas” e “externas”.⁸⁶⁹ Ou seja, analogamente a todo o restante do universo, o corpo seria uma tensão de forças hierarquicamente agregadas “internamente” que se contrapõe “externamente” a outros corpos – ou melhor, a outras tensões também hierarquicamente agregadas. Pensando dessa forma, Nietzsche vai conceber que o antagonismo das forças daria origem a antagonismos que comporiam as células que, numa tensão agregadora, formariam os tecidos que, por sua vez, dariam vazão a outra disputa por poder entre órgãos – e assim por diante. O corpo, nesse sentido, não poderia ser entendido como uma unidade funcional, mas como unidade-múltipla composta por

⁸⁶⁸ NIETZSCHE, Friedrich. *Além do bem e do mal* § 36. op.cit. p. 39.

⁸⁶⁹ Deleuze foi um dos comentadores que relacionou o tema do corpo 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 [...]” (DELEUZE, Gilles. *Nietzsche e a Filosofia*. Porto: Rés-editora, 2001. p.63).

vários seres vivos em disputa por mais potência.⁸⁷⁰ Vejamos como explica Scarlett Marton, que trabalhou exaustivamente esse tema em *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.⁸⁷¹

Ora, ao entender o homem como corpo e o corpo como *vontade de potência* – ou seja, como uma multiplicidade conflituosa de forças –, Nietzsche reitera sua crítica à compreensão de que o homem seria, em seu âmago, uma alma substancial, um “eu anímico indivisível”:

Que o gato homem caia sempre sobre suas quatro patas, quer dizer, sobre sua única pata o ‘eu’, é apenas um sintoma de sua ‘unidade’, ou mais corretamente de sua ‘unificação’ *fisiológica*: não uma razão para crer em sua ‘unidade anímica’.⁸⁷²

Na verdade, mesmo quando esse “eu” é pensado em termos corpóreos, ficaria difícil compreendê-lo estritamente como uma entidade absolutamente individual. Isso porque o que vem à tona como um aparente “eu individual” seria um mero resultado momentâneo do conflito de forças que compõem o corpo. Ou melhor, seria uma resultante da hierarquização temporária determinada pelas relações de forças impostas

⁸⁷⁰ Essa noção acerca do corpo seria fruto de leituras que Nietzsche teria realizado entre 1881 e 1883. Segundo Diego Sanchez Meca o filósofo teria empreendido pesquisas em “diversos tratados de ciências naturais”: em “especial os de teoria celular de Rudolf Virchow, Wilhelm Roux e Claude Bernard, são decisivas para configurar o modo específico e original com que o filósofo compreenderá o mundo como vontade de potência e, por consequência, os organismos vivos e o homem” (MECA, Diego Sánchez. “Vontade de potência e interpretação como pressupostos de todo processo orgânico”, in. *Cadernos Nietzsche* 28, p. 13-47. p. 14).

⁸⁷¹ MARTON, Scarlett. *Nietzsche, Das Forças Cósmicas aos Valores Humanos*. op. cit. p. 51. Outra passagem muito esclarecedora é a seguinte: “Na ótica nietzschiana, o corpo humano ou, para sermos mais precisos, o que se considera enquanto tal, seria formado por numerosos seres vivos microscópicos que lutam entre si, uns vencendo e outros definhando – e assim se manteria durante certo tempo. [...] Constituído numa pluralidade de adversários, tanto no nível das células, quanto dos tecidos ou órgãos, o corpo humano é animado por combate permanente. [...] a todo instante qualquer elemento pode vir a predominar ou perecer. [...] Vencedores e vencidos surgem a cada momento”. MARTON, Scarlett. *Nietzsche: consciência e inconsciente*. In _____ (org) *Extravagâncias, ensaios sobre a Filosofia de Nietzsche*. São Paulo: Discurso editorial e Editora Unijuí, 2001. p. 171.

⁸⁷² NIETZSCHE, Friedrich. KSA 12.29, 1 [72], outono de 1885 – primavera de 1886.

por esse conflito. Nesse sentido, no contexto da vontade de potência, o que se entende por “ego” é uma multiplicidade, pois no “indivíduo” coexistiriam inúmeros “indivíduos” querentes, as vontades de potência.⁸⁷³ Ora, se o homem é *vontade de potência* – ou seja, uma multiplicidade de vontades que combatem entre si –, então ficaria interdita a noção que vai explicar o “querer” como algo unitário oriundo de um *eu* substancial: “Querer me parece, antes de tudo, algo complicado, algo que somente como palavra constitui uma unidade”.⁸⁷⁴ Em outras palavras, a vontade, essa “coisa tão múltipla, para qual o povo tem uma só palavra,”⁸⁷⁵ não poderia ser fruto da deliberação de um “eu” substância. Pelo contrário, esse *eu*, como vimos, é que passaria a ser visto como um resultado das ações das múltiplas vontades.⁸⁷⁶

Ao criar novos sentidos para as noções de “eu”, “consciência”, “alma” e “vontade,” Nietzsche vai, conseqüentemente, abalar os alicerces da concepção de livre-arbítrio, uma vez que essas noções constituem princípios para essa concepção. Em outras palavras, no contexto da vontade de potência não é mais possível pensar a vontade livre como uma deliberação consciente oriunda de um eu anímico e individual. Isso porque o que se entende por vontade livre seria o resultado de relações de pequenas “vontades”, e nunca um querer autônomo de uma unidade consciente. Ou, como assinalou Müller-Lauter, não existiria vontade “concebida como algo simples, pertencente a um eu-substância que está no fundo do nosso agir como causa”.⁸⁷⁷ Levando isso em conta, será que ainda poderíamos falar em livre-arbítrio no contexto nietzschiano? Como conciliar a ideia de um “eu” entendido como uma multiplicidade de vontades que se organizam hierarquicamente com a concepção que compreende o homem como um ente possuidor de uma vontade unilateral capaz de decidir de maneira isenta de qualquer condicionamento? A esse respeito, deixemos o parágrafo § 19 de *Para Além de bem e mal* nos ajudar:

O que é chamado de livre-arbítrio é essencialmente, o afeto de superioridade em relação àquele que tem de obedecer: eu sou livre,

⁸⁷³ Nesse ponto, estamos de acordo com Müller-Lauter: “do ‘indivíduo’ emerge um sem número de ‘indivíduos’, o ego mostrou-se como uma multiplicidade de forças de espécie pessoal, o sujeito esfacelou-se ‘numa variedade de sujeitos’” (MÜLLER-LAUTER, Wolfgang. *Nietzsche: sua filosofia dos antagonismos e os antagonismos de sua filosofia*. op.cit. p. 53).

⁸⁷⁴ NIETZSCHE, Friedrich. *Além do bem e do mal*. § 19. op.cit. p. 22

⁸⁷⁵ Ibidem. § 19. op. cit. p.23.

⁸⁷⁶ Sobre esse tema, conferir: MARTON, Scarlett. *Nietzsche, Das Forças Cósmicas aos Valores Humanos*. op.cit. Sobretudo, o capítulo *A constituição cosmológica*, a partir da página 49.

⁸⁷⁷ MÜLLER-LAUTER, Wolfgang. *Nietzsche: sua filosofia dos antagonismos e os antagonismos de sua filosofia*. op.cit. p. 59.

ele tem de obedecer”. [...] Um homem que quer – comanda algo dentro de si que obedece, ou que ele acredita que obedece.⁸⁷⁸

Aqui, livre-arbítrio não é mais visto como o poder de realizar uma escolha totalmente autônoma, mas como uma espécie de sensação de subjugação de um afeto sobre o outro. Ou seja, a liberdade nasceria de uma tensão que estabelece uma hierarquia de comando e obediência, na qual o comando de determinadas vontades de potência se impõe sobre outras vontades de potência. Portanto, a liberdade seria uma conquista de afetos dominantes que em seu poder de dominação se sentem livres por conseguirem exercer-se sobre os afetos dominados. Curiosamente, nesse contexto, liberdade exige a *oposição* e o *constrangimento*. Isso porque só há sensação de liberdade quando algumas forças passam a dominar e constranger suas forças oppositoras. Aquelas necessitam destas últimas para se sentirem livres, já que é através do constrangimento das forças dominadas que as forças dominantes sentem-se livres.⁸⁷⁹ Segundo esse argumento, livre-arbítrio seria, portanto, um sentimento de poder que nasceria da relação entre comandar e obedecer: “Livre-arbítrio é a expressão para o multiforme estado de prazer do querente, que ordena e ao mesmo tempo se identifica com o executor da ordem”.⁸⁸⁰ Enfim, livre-arbítrio seria fruto do prazer da parte que comanda no jogo de forças do organismo.

É interessante observar que, em *Para além de bem e mal*, Nietzsche tenta subverter, mas não abandona, por completo, o termo que designa a noção de liberdade mais popular da civilização ocidental, a saber, o livre-arbítrio. Isso ocorre porque a oposição do filósofo se dá, na verdade, contra a noção supervalorizada de liberdade que permeia a *metafísica do sujeito*. Uma metafísica que compreende o homem como um ente destacado do mundo e dotado de uma liberdade sem constrangimento. É nesse sentido que o filósofo vai criticar essa tradição, afirmando que o “‘livre-arbítrio’, na superlativa acepção metafísica”⁸⁸¹ constitui-se como uma ideia de liberdade que compreende o homem como “nada menos do que [...] *causa sui*”⁸⁸² de suas ações. Em suma, a oposição do filósofo alemão é contra essa metafísica que desconsidera que o

⁸⁷⁸ NIETZSCHE, Friedrich. *Além do bem e do mal* § 19. op.cit. p.22 e 23.

⁸⁷⁹ Como já assinalamos não entendemos as forças como sendo, em sua essência, dominantes e dominadas, ativas e reativas etc. Nesse ponto, estamos longe da interpretação deleuzeana, pois compreendemos que essas características são sempre temporárias e depende de cada contexto no qual essas forças estariam inseridas. Voltaremos a analisar interpretação de Deleuze no final deste capítulo.

⁸⁸⁰ NIETZSCHE, Friedrich. *Além do bem e do mal*. § 19. op.cit. p. 24.

⁸⁸¹ Ibidem. § 21. p.25.

⁸⁸² Ibidem. § 21. p.25.

homem está sempre inserido num contexto. Uma metafísica que caracteriza a liberdade a partir do “anseio de carregar a responsabilidade última pelas próprias ações, dela desobrigando Deus, mundo ancestrais, acaso, sociedade”.⁸⁸³

Ora, levando em conta que Nietzsche subverte, mas não abandona de todo, uma certa noção de liberdade, não se deve concluir que o filósofo é partidário de uma visão determinista de mundo. Essa posição fica clara quando ele também coloca em xeque o que vai chamar de “cativo-arbítrio” – termo usado por Nietzsche para designar uma total falta de liberdade humana. Criticando a noção de livre-arbítrio e cativo-arbítrio, ele pede o olvido conceitual de ambos: “peço [...] que risque da cabeça também o contrário desse conceito-monstro [do conceito de livre-arbítrio]: isto é, o ‘cativo-arbítrio’, que resulta de um abuso de causa e efeito”.⁸⁸⁴ Em concordância com seu posicionamento que concebe tudo como resultado de um embate de vontades de potência contrárias, Nietzsche se nega a aceitar o determinismo unilateral de causa e efeito. Não haveria uma linearidade causal em que a causa determinaria o efeito de maneira mecanicista, mas um nó de forças em que seria impossível destingir a causa do efeito, pois essas forças estariam atuando umas sobre as outras em direções diversas. Enfim, para o pensador, “o ‘cativo-arbítrio’ não passa de mitologia”, pois haveria apenas o embate de “vontades fortes e fracas”⁸⁸⁵ configurando o mundo.

Com a noção de vontade de potência, Nietzsche vai oferecer outra possibilidade de se conceber a relação entre homem e mundo. Sendo um composto de forças que se opõe a outras forças cósmicas, o homem não pode ser pensado como um ente substancial portador de uma liberdade. Tampouco, poderia ser entendido como um brinquedo dessas forças, pois ele *também é essas forças*. Ele também toma parte da disputa que configura todas as coisas. Apesar de parecer inusitada, essa tese nietzschiana faz transparecer uma preocupação do filósofo, a saber, a necessidade de se repensar a tradicional dicotomia entre liberdade e determinação. Todavia, no nosso entender, a noção de vontade de potência, apesar de ser um elemento necessário nessa reflexão, não é suficiente para elucidar, por completo, a posição nietzschiana acerca da questão. Para elucidá-la, teremos de esclarecer o que Nietzsche compreende por *fatalismo*.

⁸⁸³ Ibidem. § 21. p.25.

⁸⁸⁴ Ibidem. § 21. p.25.

⁸⁸⁵ Ibidem. § 21. p 26.

1.2. Uma nova concepção de fatalismo

1.2.1. Da crítica à dicotomia entre vontade e fado à noção de *ego fatum*

O fatalismo é entendido usualmente como uma concepção segundo a qual os acontecimentos já estão fixados de antemão por um poder exterior e superior ao querer humano.⁸⁸⁶ Esse poder seria o *fado*, uma força independente do homem, mas que determinaria, previamente, todo transcorrer dos fatos. Nesse contexto, 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 (o fado) determina o primeiro (a vontade). Portanto, nesse esquema lógico, a vontade dos homens é encarada como estando sempre subjugada ao fado. No conjunto das obras de Nietzsche, todavia, o termo ‘fado’ aparece, geralmente, com outra conotação. Nelas, na maioria das vezes, o dualismo “fado e vontade” não consistiria numa dicotomia, mas numa oposição em que os pólos são necessariamente complementares e interdependentes.⁸⁸⁷

Já em *Fado e história* – ensaio produzido em 1862, quando o filósofo tinha apenas 17 anos⁸⁸⁸ –, um esboço desse posicionamento já pode ser encontrado. Nesse texto, o jovem filósofo vai tentar resolver o problema da oposição entre “*livre vontade*”

⁸⁸⁶ Essa acepção de fado tem aqui o significado de ‘destino’ – termo, de sentido filosófico muito ambíguo, geralmente compreendido como uma força exterior que determina, previamente, o transcorrer das vidas humanas. Vejamos como Lalande tem a dizer sobre fatalismo e destino. Sobre o fatalismo: A- O sentido próprio da palavra “Doutrina segundo a qual a vontade e a inteligência humanas são impotentes para dirigir o curso dos acontecimentos, de modo que o destino de cada um está fixado antecipadamente, seja o que for que se faça” (LALANDE, André. Vocabulário técnico e crítico da filosofia. São Paulo: Martins Fontes, 1999. p. 286). Sobre Destino: A- “Propriamente, potência pela qual certos acontecimentos seriam fixados antecipadamente independentemente do que pudesse acontecer, e do que os seres dotados de inteligência de vontade pudessem fazer com vista para evitá-los” (Ibidem. p. 242). Segundo Lalande é um termo mais poético do que filosófico (Ibidem. p. 243). Nesse sentido, ‘fado’ e ‘destino’ parecem ser intercambiáveis. No sentido nietzschiano, como veremos mais à frente, eles também possuem um significado comum que, no entanto, se apresenta como diverso do significado acima referido. Mais à frente, também aparecerá, nos textos de Nietzsche, o vocábulo *fatum*, que terá o mesmo sentido de ‘fado’.

⁸⁸⁷ Fornazari já havia chamado atenção a respeito dessa especificidade da compreensão nietzschiana acerca do fatalismo (C.f. FORNAZARI, Sandro Kobl. *Sobre o suposto autor da autobiografia de Nietzsche: reflexões sobre Ecce Homo*. op.cit. p. 47).

⁸⁸⁸ Apesar de *Fado 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, *Fado 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, durante os estudos em *Pforta*. (fonte: SAFRANSKI, Rüdiger. *Biografia de uma tragédia*. São Paulo: Geração Editorial, 2005).

e “*fado*” recorrendo a uma espécie de lógica heraclítica.⁸⁸⁹ Isso porque ele vai conceber esses dois termos como sendo contrários que se definem a partir da alteridade. Para ele, enquanto que a “vontade livre se apresenta como aquilo sem vínculos [...] é o infinitamente livre e errante”, o “*fado* [...] é uma necessidade” que se constitui como “a infundável força de resistência contra a livre vontade”.⁸⁹⁰ Ou seja, seria justamente a oposição entre eles que daria as características definidoras de cada um: “livre vontade sem *fado* é tão pouco concebível como o espírito sem real, bem sem mal. Pois só a oposição cria o atributo”.⁸⁹¹

Ainda em *Fado e história*, Nietzsche também vai entender estes dois “conceitos” – *vontade livre* e *fado* – a partir de uma espécie de teoria cosmológica que conceberá o universo como um devir que se desenrola dentro de círculos concêntricos. Esses círculos seriam de variados tamanhos, sendo que os maiores compreenderiam os menores. Ou seja, os círculos menores estariam mais aproximados do centro e os maiores mais afastados. Nessa composição, os círculos mais amplos e mais periféricos estariam ligados ao movimento da “história universal”, enquanto que os menores e mais centrais estariam relacionados com a “história da humanidade”. Nesse “processo” circular, tanto o devir da natureza quanto o da história se moveriam sem uma finalidade pré-estabelecida. Acompanhemos o que diz o filósofo:

Jamais tem fim, esse devir? Quais são as molas desse grande mecanismo? Estão ocultas, mas são as mesmas desse grande relógio que chamamos história. O mostrador são os acontecimentos. A cada hora avança o ponteiro, para recomençar sua ronda **após as doze; começa um novo período do mundo...** Tudo se move em círculos imensos, sempre mais amplos; o homem é um dos círculos mais interiores. Querendo medir as oscilações daqueles exteriores, ele terá de, a partir de si e dos círculos mais próximos, abstrair aqueles mais abrangentes. Os mais próximos são a história dos povos, da sociedade e da humanidade.⁸⁹²

⁸⁸⁹ Não podemos precisar se já existia realmente uma influência heraclítica no pensamento do jovem Nietzsche, estudante de *Pforta*. No entanto, se levarmos em conta que já em 1858 – no primeiro ano de estudos em *Pforta* – Nietzsche teve aulas de grego a partir do *Fédon* de Platão, podemos concluir que, pelo menos de forma indireta, o filósofo alemão teve contato com a filosofia de Heráclito. Isso porque, Platão – no *Fédon* 70 e, 71 a-b-c – realiza uma discussão sobre a noção heraclítica da luta dos contrários (Ver: PLATÃO. *Fedão*. op.cit. p. 268 e 269). Lembremos que *Fado e história* é de 1862, ou seja, de um período posterior a essas aulas. As informações acerca das leituras e aulas do jovem Nietzsche em *Pforta* foram retiradas de FIGL, Joham. “Os primeiros contatos de Nietzsche com o pensamento asiático”, in. *Cadernos Nietzsche* 15, 2003, p. 83-103.

⁸⁹⁰ NIETZSCHE, Friedrich. *Fado e História*. In. _____. *Genealogia da Moral*. Trad. Paulo César de Sousa. São Paulo: Companhia das Letras, 2005. p.166

⁸⁹¹ Ibidem. p.166

⁸⁹² Ibidem p. 165 (negrito nosso).

O texto acima parece mostrar que alguns elementos cosmológicos da doutrina do eterno retorno já estavam presentes no primeiro ensaio do jovem filósofo. No escrito, podemos enxergar pelo menos duas características comuns à concepção de universo que viriam a ser apresentadas, anos mais tarde, com a doutrina da eterna recorrência: a *visão cíclica de tempo* e a *negação de uma teleologia do devir*. Aliás, o texto traz, até mesmo, a metáfora das “doze horas”, que será utilizada, posteriormente, para aludir ao recomeço de ciclos cósmicos.⁸⁹³ Contudo, deixemos de lado as especulações que poderiam ser feitas acerca das aproximações entre essa teoria e a cosmologia do eterno retorno, e voltemos a examinar como o jovem Nietzsche entende as suas noções de *vontade livre* e *fado* a partir dessa preliminar concepção cíclica de cosmo. Para o filósofo, os círculos menores e mais próximos do centro consistiriam em “âmbitos” onde seria possível conceber uma vontade livre. Essa disposição faria com que a vontade humana estivesse, portanto, restrita a um dos menores círculos desse esquema concêntrico. Por outro lado, à medida que houvesse o afastamento do centro e o conseqüente aumento dos círculos, estaríamos nos aproximando gradativamente de um *fado* social e posteriormente de um *fado* físico:

na medida em que o homem é arrastado nos círculos da história universal, surge essa luta da vontade individual com a vontade geral; aqui se insinua este problema infinitamente importante, a questão do direito do indivíduo ao povo, do povo à humanidade, da humanidade ao mundo; aqui se acha também a relação fundamental entre *fado* e *história*.⁸⁹⁴

Ora, nessa prematura e controversa teoria cosmológica, Nietzsche insere o círculo no qual se encontra a *vontade livre* no interior de outros grandes círculos de determinações sociais e físicas. Nesse sentido, poder-se-ia dizer que não haveria uma vontade livre e totalmente independente do restante devir cósmico. Pelo contrário, a vontade livre estaria atrelada a esse devir e constituir-se-ia como uma parte ínfima do grande cosmo que, em sua maior parcela, deviria de maneira determinista. Portanto, essa vontade seria concebida como estando sempre circundada por determinações físicas, biológicas ou culturais:

⁸⁹³ Sobre a metáfora do meio dia, conferir, por exemplo: NIETZSCHE, Friedrich. *Fragmento póstumo* 11 [148] da primavera-outono de 1881.

⁸⁹⁴ NIETZSCHE, Friedrich. *Fado e História*. In. _____. *Genealogia da Moral*. op.cit. p.165.

Uma conformação fatalista do crânio e da coluna vertebral, a condição da natureza de seus pais, o cotidiano das suas relações, o ordinário de seu ambiente, mesmo o monocorde de seu lugar natal. Fomos influenciados sem carregar conosco a força suficiente para contrariar estas influências, sem saber sequer que estamos sendo influenciados.⁸⁹⁵

Concebendo o homem como um ente possuidor de uma vontade livre, mas que, ao mesmo tempo, seria fruto de determinações sociais e fisiológicas, o jovem Nietzsche vai tentar afastar a unilateralidade exclusiva dos pólos ‘vontade’ e ‘fado’. Aqui, o homem nem é entendido como detentor de uma livre vontade absoluta, nem como um ente completamente determinado por um *fado* absoluto: a “livre vontade absoluta, sem *fado*, transformaria o homem em Deus; o princípio fatalista em um autômato”.⁸⁹⁶ Ou seja, para o Nietzsche de *Pforta*, o homem não poderia ser compreendido como uma espécie de “Eu autônomo” separado das determinações do devir nem como um simples joguete das determinações do mundo. Enfim, podemos enxergar, nessa reflexão do jovem Nietzsche, a semente de um projeto filosófico que visa pensar o homem como parte constitutiva e necessária do mundo.

Em *O andarilho e sua sombra* (1880), um dos textos escrito por Nietzsche como uma espécie de apêndice ao *Humano demasiado humano*, o pensador também já apresenta uma concepção acerca do *fado* através da qual tenta fugir da mera oposição excludente entre *fado* e vontade livre. Na seção 61, intitulada de *Fatalismo turco*, Nietzsche defende que a separabilidade entre o *fado* e a ação humana é algo inconcebível, pois esta seria parcela necessária à efetivação daquele. Em outras palavras, a ação do homem não estaria contraposta, de forma excludente, ao *fado*, mas seria, no entanto, a condição para efetivação do próprio *fado*.

Criticando o que denomina de fatalismo turco, Nietzsche afirma: 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*”.⁸⁹⁷ Se pensarmos dessa maneira, 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, [...]

⁸⁹⁵ *Ibidem*. p. 166.

⁸⁹⁶ *Ibidem*. p.168.

⁸⁹⁷ NIETZSCHE, Friedrich. *Humano demasiado humano II*. Trad. Paulo César de Sousa. São Paulo: Companhia das Letras, 2008. p. 199.

em você está de antemão determinado o porvir do mundo humano, de nada lhe serve ter pavor de si mesmo”.⁸⁹⁸ Nessa acepção, o fatalismo não é, portanto, entendido a partir de uma espécie de *télos* estabelecido por uma força maior e exterior. Isso porque não haveria uma prévia determinação conforme a qual o homem não fosse, ele também, uma força atuante no cumprimento do destino. Aqui, o *fado* não é um alvo teleológico a se atingir, mas a ligação necessária de todo transcorrer dos acontecimentos. Pensando dessa maneira, Nietzsche deixa claro que, no seu entender, “contrariar” ou “resignar-se” ao *fado* seriam, ambas, atitudes fatalistas, pois, se “a luta é uma ilusão”, a resignação a esse fado também seria.⁸⁹⁹ Ora, nesse sentido, não haveria efetivamente uma oposição entre *fado* e vontade, já que qualquer ação humana – “contrária” ou a “favor” do fado – constituir-se-iam como fado.

Em *Crepúsculo dos ídolos*, obra da fase final do pensamento nietzschiano, o filósofo 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* [fado, destino] [...], uma necessidade [...] para tudo o que virá e será”.⁹⁰⁰ 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 [...]”.⁹⁰¹ No nosso entender, as afirmações “cada um é necessário e está no todo” e “o indivíduo é uma necessidade para o que foi e será” podem ser compreendidas a partir da noção nietzschiana de *ego fatum*. Isso porque *ego fatum* vai nomear justamente essa concepção de Nietzsche acerca da relação entre as ‘ações humanas’ e o ‘fado’. Pensadas a partir do *ego fatum* “**cada ação** humana tem influência *ilimitadamente grande* no todo vindouro” e por isso, afirma o filósofo, a “mesma veneração que ele, olhando para trás, dedica ao **destino inteiro**, tem de dedicar também a si mesmo. **Ego fatum**”.⁹⁰² Em outras palavras, no contexto do *ego fatum*, as ‘ações do eu’ e o ‘fado’ estariam imbricados de tal forma que não poderíamos falar em uma primazia de um sobre o outro. Aqui, ‘ação’ e ‘fado’ não podem ser concebidos a partir daquela velha dicotomia

⁸⁹⁸ Ibidem. p.199.

⁸⁹⁹ Cf. Ibidem. p.199.

⁹⁰⁰ NIETZSCHE, Friedrich. *Crepúsculo dos ídolos*. Moral como antinatureza §6. op.cit. p.37.

⁹⁰¹ Ibidem. p.46.

⁹⁰² NIETZSCHE, Friedrich. KSA 11.55, 25 [158], primavera de 1884.

em que o ‘fado’ determina a ‘ação’.⁹⁰³ Ao contrário, a ‘ação humana’ seria parcela do ‘fado’ e, por isso, também determinação na maneira de ser desse mesmo ‘fado’.

Levando tudo isso em conta, poderíamos, contudo, perguntar: o que Nietzsche entende, realmente, por “cada um é necessário”? O que ele quer dizer, de fato, com: “está no todo” e “o indivíduo é uma necessidade para o que foi e será”? Como “cada ação humana pode influenciar o grande todo”? Ao nosso ver, essas questões e consequentemente a noção de fatalismo do último Nietzsche, só podem ser entendidas se pensadas a partir do âmbito cosmológico da doutrina do eterno retorno.

1.2.2. O fatalismo nietzschiano pensado a partir da cosmologia do eterno retorno

Como vimos no primeiro capítulo, Nietzsche vai afirmar – em seus fragmentos póstumos – que o Universo é um devir conflituoso de forças que constitui uma repetição eterna de mesmos ciclos cósmicos.⁹⁰⁴ Nesses ciclos, todas as configurações cósmicas possíveis deveriam retornar de forma necessária e encadeada. Assim, cada estado do cosmo se repetiria e condicionaria, necessariamente, o retorno sequencial de todos os mesmos estados dos ciclos cósmicos. Nesse sentido, qualquer estado presente, além de condicionar todos os estados “passados” e “futuros”, condicionaria a si mesmo.⁹⁰⁵ Sem alvo a atingir, esse devir cíclico se repetiria numa total ausência de *télos*. Vimos também – desta vez, no segundo capítulo – que essa cosmologia colocaria em xeque as principais noções cósmicas que orientam a cosmovisão ocidental (sobretudo a cosmovisão cristã e a platônica). Isso porque as concepções de *criação divina*, *fim dos tempos*, *dualidade de mundos*, *finalismo para o devir*, *vida eterna no além* e *Deus providente* seriam substituídas pela *eterna repetição não teleológica das mesmas configurações cósmicas*. No lugar da cosmovisão linear que vige no Ocidente, teríamos uma concepção circular que compreenderia o movimento cósmico a partir de grandes círculos de retorno. No lugar da vontade providente do Deus cristão, haveria aquela total ausência de *télos*, pois o cosmo se transformaria eternamente em repetidos períodos circulares. Nenhuma

⁹⁰³ Como disse Haar, o *fatum* “não é de maneira nenhuma um encadeamento ‘objetivo’, posto fora de mim, de todos os acontecimentos do mundo [...] concebidos como inevitáveis e determinados de antemão” (HAAR, Michel. *Nietzsche et la métaphysique*. op.cit. p. 164).

⁹⁰⁴ Podemos relembrar a argumentação do próprio Nietzsche: “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 decorrer, e cada uma dessas combinações determinaria toda a sequência das combinações na mesma série, e com isso ficaria provada a existência de um ciclo de séries exatamente idênticas [...]” NIETZSCHE, Friedrich. KSA 13.376, 14 [188], primavera de 1888.

⁹⁰⁵ Devemos esclarecer que, ao utilizarmos os termos ‘presente’, ‘passado’ e ‘futuro’, estamos sendo imprecisos, pois, num tempo cíclico, as “instâncias intratemporais” perdem seu sentido usual.

inteligência, transcendente ou imanente, estaria regendo o movimento da história ou da natureza, já que ele seria resultado do combate incessante das forças. Enfim, a doutrina do eterno retorno do mesmo colocou em xeque, ora os dualismos do cristianismo – “mundo terreno *versus* mundo do além”, “vida terrena *versus* vida eterna” –, ora as dicotomias da metafísica platônica – “transitório *versus* perene”, “mutável *versus* permanente”, “sensível *versus* inteligível”, “ideal *versus* material”.⁹⁰⁶

No nosso entender, é necessário ressaltarmos, no entanto, outros dois pares de dualidades que também são questionados pela doutrina. São eles: *causa e efeito* e *determinação versus liberdade*. Se pensarmos a partir do ensinamento circular do eterno retorno, teremos de dissolver essas dualidades tão caras à ciência e à metafísica. Num tempo eterno e circular não poderíamos falar em anterioridade de uma causa em relação a um efeito – como argumentamos no primeiro capítulo. Se não há anterioridade nem posterioridade, mas apenas um encadeamento repetido e circular, o efeito seria tão “causa” de sua causa, quanto o inverso. Ou seja, essas representações tradicionais perderiam seu sentido usual, dando lugar a uma noção de necessidade circular. Isso porque cada configuração cósmica “determinaria” todas as outras; e, ao mesmo tempo, cada configuração seria “determinada” por todo transcorrer do devir – não haveria anterioridade temporal ou ontológica de nenhuma configuração ou elemento do cosmo.

Seguindo esse mesmo raciocínio, a dicotomia *determinação versus liberdade* também se dissolveria, pois todo transcorrer necessário do devir circular “passaria” pelas ações de cada homem.⁹⁰⁷ Se, na cosmovisão do eterno retorno, cada homem é compreendido como parte integrante da totalidade do Universo cíclico – pois cada “um é necessário, é um pedaço de destino, pertence ao todo, está no todo”⁹⁰⁸ –, então as ações de cada homem também “determinariam” as “causas” do eterno retorno de todas as forças que vieram a engendrar esses mesmos homens. Se, por um lado, a ação humana seria a filha das configurações das forças cósmicas, por outro lado, essa mesma ação seria a mãe das mesmas forças que vieram a possibilitá-la. Teríamos, portanto, uma necessidade circular sem início nem fim na qual seria impossível apontar qual desses polos é

⁹⁰⁶ No capítulo anterior, vimos como essas dualidades são devedoras da filosofia platônica, sobretudo à cosmogonia do *Timeu*.

⁹⁰⁷ Jeane Champeaux, no artigo *Fatalisme et volontarisme chez Nietzsche* afirma que, se entendermos bem o pensamento do trágico, a hipótese da vontade de potência e a doutrina do eterno retorno, poderíamos “compreender como Nietzsche finalmente pode ultrapassar a dicotomia do fatalismo e do voluntarismo” (CHAMPEAUX, Jeane. *Fatalisme et volontarisme chez Nietzsche*. op.cit. p. 163). Nisso, estamos de acordo com a comentadora. Entretanto, não entendemos que a argumentação da autora, nesse artigo, tenha sido satisfatória.

⁹⁰⁸ NIETZSCHE, Friedrich. *Crepúsculo dos ídolos*. Os quatro grandes erros § 8. op.cit. p. 46.

exclusivamente determinante ou qual desses é exclusivamente determinado.⁹⁰⁹ Nesse contexto, a ação de cada homem e o jogo de forças se “determinariam” reciprocamente.⁹¹⁰ Como falam os animais de Zaratustra, o *ego* de cada homem estaria emaranhado ao nó de “causas” do retorno de todas as coisas: “eu mesmo pertencço às causas do eterno retorno”.⁹¹¹

Se, por um lado, Nietzsche afasta, de sua cosmologia, uma noção de determinismo que vai compreender o transcorrer do destino como algo independente das ações humanas, por outro lado, ele também não vai cair no voluntarismo do livre-arbítrio. Isso porque as ações humanas não poderiam ser entendidas como decisões a partir de uma espécie de puro espírito substancial. No contexto nietzschiano, o homem, como vimos, seria uma configuração hierárquica de forças que se relaciona com outras composições hierárquicas de forças. Por isso, suas ações estariam atreladas indissolavelmente a forças atuantes nele e sobre ele. E mais, as ações humanas não poderiam ser compreendidas como algo destacado do fluxo circular das forças, pois como parte essencial desse fluxo, dependeriam, necessariamente, de todos os acontecimentos do fluxo circular. A *ação* humana, nesse paradigma, viria sempre atrelada a um *fado* e vice-versa. Aqui, a velha oposição exclusiva entre liberdade *versus* determinação ficaria sem sentido.⁹¹² Isso porque, se pensarmos a partir da cosmologia do eterno retorno, o ser humano não poderia nem ser entendido como um sujeito portador de livre-arbítrio (destacado do cosmo) nem como um autômato (impotente frente ao devir), mas teria de ser compreendido como uma das configurações de forças atuantes e necessárias ao cosmo.⁹¹³ Em outras palavras, no

⁹⁰⁹ Fornazari já havia apontado essa questão em FORNAZARI. Sandro Kobol. *Sobre o suposto autor da autobiografia de Nietzsche: reflexões sobre Ecce Homo* op.cit. p. 51 e 52.

⁹¹⁰ Haar já havia assinalado essa noção de necessidade em Nietzsche quando ele afirma que “a lógica tradicional proíbe confundir a ordem da liberdade, a ordem do acaso e a ordem do destino [...] [Nietzsche, ao contrário,] faz surgir das velhas oposições uma nova ligação, uma nova necessidade” (HAAR, Michel. *Nietzsche et la métaphysique*. op.cit. p. 61).

⁹¹¹ NIETZSCHE, Friedrich. *Assim falou Zaratustra*. O convescente § 2. op.cit. p.227.

⁹¹² 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. *Nietzsche, a collection of critical essays*. Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1980, p. 349.

⁹¹³ Nesse ponto específico, estamos de acordo com Ivan Soll, Karl Löwith e Scarlett Marton. Conferir: 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. *Nietzsche, a collection of critical essays*. Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1980, p.334 (trad. nossa). A esse mesmo respeito, conferir também o comentário de Löwith: “o homem participa necessariamente desse jogo [...] porque a existência humana é um anel dos anéis do eterno retorno” (LÖWITH, Karl. *Nietzsche, philosophie de l’éternel retour du même*. op.cit. p. 111).

contexto do eterno retorno, o cumprimento do *fado* 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.

1.2.2 O fatalismo das tragédias como paradigma do fatalismo do eterno retorno?

É sabido que Nietzsche nos oferece algumas pistas acerca da ligação entre a tragédia grega e o eterno retorno. Uma delas é uma curiosa conexão existente entre as obras *A gaia ciência* e *Assim falava Zaratustra*. Vejamos. Nietzsche afirmou que o tema central do *Assim falava Zaratustra* é o eterno retorno.⁹¹⁴ Contudo, a primeira vez que essa doutrina aparece numa obra publicada é na seção 341 de *A gaia ciência*, o *maior dos pesos*.⁹¹⁵ É interessante observar que essa seção antecede outra seção intitulada de *Incipit tragoedia* (começa a tragédia) a qual, na verdade, se trata do início do prólogo do *Assim falava Zaratustra*, livro imediatamente posterior à *gaia ciência*.⁹¹⁶ Ora, parece-nos que essa disposição bibliográfica não foi gratuita, pois o pensador coloca o tema principal do *Zaratustra* antecedendo a seção que adianta um trecho dessa – até então inédita – obra capital. E, como dissemos, ele intitula essa seção de *começa a tragédia*, expondo a íntima relação entre o “livro do eterno retorno” e a tragédia.⁹¹⁷ Desconfiamos que essa conexão entre as temáticas não se reduz a uma curiosidade de ordem decorativa, pois acreditamos que ela indica uma ligação teórica entre a tragédia grega e a doutrina do eterno retorno. Qual seria essa ligação? Arriscaremos uma hipótese de caráter ensaístico que pode trazer um pouco mais de luz sobre nossa tentativa de

Conferir, ainda: “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” (MARTON, Scarlett. *O Eterno Retorno do Mesmo: Tese Cosmológica ou Imperativo Ético?*. op. cit. p. 117 e 118).

⁹¹⁴ Cf. NIETZSCHE, Friedrich. *Ecce Homo*. Assim Falou Zaratustra § 1. op.cit. p. 82.

⁹¹⁵ O eterno retorno aparece anteriormente na *Segunda Consideração Extemporânea*, mas nesse texto o “conceito” não se configura, ainda, como a doutrina nietzschiana propriamente dita. No escrito, o filósofo atua muito mais como um comentador da História da Filosofia. Em outro texto, *Filosofia na idade trágica dos gregos* – um estudo sobre a filosofia pré-socrática – Nietzsche atribui a Anaximandro e a Heráclito uma cosmovisão circular, porém tal concepção não pode ser entendida, ainda, como eterno retorno.

⁹¹⁶ A primeira edição de *A gaia ciência*, composta por quatro livros, é de 1882; a segunda e definitiva edição, de 1887, contou com cinco livros. “Zaratustra” teve suas quatro partes escritas e publicadas entre 1883 e 1885.

⁹¹⁷ Na verdade essa conexão já foi remarcada por alguns comentadores, como Roberto Machado: “Ao apresentar, no § 342 de *A gaia ciência*, o início da trajetória do personagem central do livro seguinte como um declínio, um ocaso, uma descida, Nietzsche significativamente o intitulou de *Incipit tragoedia*, ‘começa a tragédia’”. MACHADO, Roberto. *Zaratustra tragédia nietzschiana*. op.ci. p.27.

esclarecer o fatalismo nietzschiano: *Nietzsche teria concebido o fatalismo de sua cosmologia do eterno retorno tendo como referencial o fatalismo da tragédia grega.*

Um dos temas mais recorrentes nas tragédias antigas é o conflito entre a “vontade”⁹¹⁸ inflexível do herói trágico e o destino proferido pelo “desígnio” insondável dos deuses.⁹¹⁹ Em algumas tragédias, esse conflito é colocado nos termos de

⁹¹⁸ 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’ em referência às “ações” do herói trágico. A esse respeito, vale ressaltar o posicionamento de Jean-Pierre Vernant que, ao analisar a tragédia de Ésquilo, assevera que o conflito trágico ocorre, na verdade, entre *êthos* e *daímon*. Ele afirma que nenhum desses termos – o primeiro entendido por ele como *caráter* e o segundo como uma *potência divina* – corresponde à concepção moderna de “vontade”. No entender do helenista, mesmo em Eurípedes, que daria maior importância aos caracteres individuais dos personagens, “o agente não estaria nitidamente delineado” (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). Bernard Knox, por outro lado, insiste, no seu *Édipo em Tebas*, em entender *Édipo Rei* a partir de uma concepção 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 aos anacronismos 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. Na verdade, Aristóteles, na *Poética*, já apontava a tragédia como a imitação de uma *ação*. Para ele, a ação do personagem seria a razão de ser de todo o desenrolar trágico. Seria a ação que determinaria todo o acontecer da tragédia: “é por causa das ações que todos vencem ou fracassam” (ARISTÓTELES. *Poética*. 6º cap. 1450a 5. Lisboa: Fundação Calouste Gubenkian, 2011. p. 48). “É que a tragédia não é a imitação dos homens mas das ações e da vida (tanto a felicidade como a infelicidade estão na ação [...] os homens são classificados pelo seu caráter [*ethos*], mas é pelas suas ações que são infelizes ou o contrário)” (Ibidem. 6º cap. 1450a 15. p. 49). Ainda sobre o debate acerca da liberdade da ação do herói trágico, conferir: VIEIRA, Trajano. Entre a razão e o *daímon*. In: *Édipo rei de Sófocles*. São Paulo: perspectiva, 2007. p. 20 à 33. Nesse estudo, o comentador vai discutir como a questão liberdade x determinação vai se configurar no *Édipo rei* de Sófocles – inclusive, ele realiza um longo diálogo com Bernard Knox. Outra estudiosa que se debruçou sobre a questão do papel da ação do herói trágico – sobretudo no que diz respeito à tragédia de Ésquilo – é Jacqueline de Romilly. Para essa autora, “a própria ideia de justiça divina implica que os homens sejam responsáveis por seus atos. E, no teatro de Ésquilo, eles são completamente” (ROMILLY, Jacqueline de. *La tragédie grecque*. Paris: PUF, 2011. 67).

⁹¹⁹ Entendemos que uma das características que distingue a tragédia enquanto tal é justamente a maneira como se dá o conflito entre a vontade inflexível do herói e o destino proferido pelos deuses. Apesar de ser uma força de oposição ao destino, a vontade obstinada do herói constitui-se como o meio de efetivação desse mesmo destino. Em *Édipo rei*, por exemplo, a *catástrofe* só é efetivada através da insistência de Édipo. Ou seja, o *momento catastrófico* – isto é, a “hora” em que a verdade trágica da trama vem à tona – só se efetua por conta da irredutibilidade de Édipo. Algumas vezes, durante o desenrolar do enredo, o personagem é aconselhado a abandonar a busca por suas respostas, mas se mantém firme na investigação. Ver, por exemplo, o diálogo entre Tirésias e Édipo em SÓFOCLES. *Édipo Rei* (320). Trad. Trajano Vieira. São Paulo: perspectiva, 2007. p. 52. A esse respeito, conferir também a súplica de Jocasta que tenta fazer Édipo desistir da investigação (Ibidem. 1055-1060. p.89). Ainda sobre a questão da inflexibilidade de Édipo, ver as passagens 650 e 1150-1165, na mesma tragédia. No mesmo sentido de *Édipo rei*, em *As bacantes*, Penteu, assim como Édipo, se mostra irredutível: “Recuar? Jamais! [...] À frente marcharei contra as dionísias” (EURÍPEDES. *As bacantes* -780. Trad. Trajano Vieira. São Paulo : Perspectiva, 2010. p.87). O destino trágico de Penteu não teria sido cumprido se ele não se colocasse em oposição a Dioniso. E, conforme o relato mítico das Bacantes, o culto de Dioniso não teria se popularizado na Grécia sem os acontecimentos de Tebas. Dioniso necessitou de Penteu para se introduzir na Grécia. Sobre o tema da irredutibilidade desse herói trágico, ver o que escreve Jean Bollack acerca da firmeza do rei Penteu: a “obstinação é um traço que caracteriza o papel do rei [...] que o faz a vítima e o ‘sofredor’ da tragédia [...] Sua obstinação real fará dele um sofredor”: BOLLACK, Jean. *Dionysos et la tragédie*, Le dieu homme dans les Bacchantes d’Euripide. Paris : Bayard, 2005. p. 38. Na verdade, mesmo

uma dubiedade em que os polos conflituosos, ‘destino’ e ‘vontade’, parecem ser interdependentes: o personagem é visto, simultaneamente, como determinado pelos desígnios do destino e também como ator essencial para o cumprimento desse mesmo *fado*.⁹²⁰ Além de ser caracterizado por essa dubiedade, o herói trágico 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.⁹²¹ Essa situação de dubiedade e ocultamento na qual o herói trágico está inserido, nos remete a vários exemplos.⁹²² Entre estes, o mais célebre é *Édipo rei*. Após saber do seu lastimável destino através do oráculo de Apolo, Édipo deixa Corinto na intenção de desviar-se do trágico anúncio do deus. Sem saber que *Mérope* e *Pólibo* de Corinto eram, na verdade, seus pais adotivos, o herói tenta fugir do seu *fado*. No entanto, com essa *decisão*, acaba apenas por levar a profecia a cabo. Édipo segue em direção a *Tebas*, assassina seu legítimo pai, *Laio*, e se casa com sua verdadeira mãe,

em algumas tragédias em que o conflito entre os desígnios dos deuses e a vontade dos homens não parece ser o tema central, essa questão também se faz presente. Ver, por exemplo, as passagens 1070 e 1105 de *Antígona* (SÓFOCLES. *Antígona*. Trad. Maria Helena da Rocha Pereira. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2010. p.100 e 102). Essas passagens mostram o arrependimento do, até então, inflexível Creonte. No entanto, esse arrependimento não chegou a tempo para desfazer o destino que foi “deflagrado” por suas ações intransigentes.

⁹²⁰ Alguns comentadores defendem que o arquétipo do herói trágico foi construído a partir do modelo do herói da epopéia homérica – sobretudo a partir da imagem do maior guerreiro da *Iliada*, Aquiles. O herói trágico seria um *aristoi* que, mesmo sabendo de seu ocaso fatal, é inflexível no que diz respeito à sua “vontade”. Édipo, como diz o sacerdote no início da peça, é “o melhor entre os melhores” (SÓFOCLES. *Édipo Rei*. 45. op.cit. p.40). Tal como Aquiles, é um herói irredutível que, por não se submeter passivo às forças do destino, é conduzido ao ocaso. A respeito da aproximação entre o herói trágico e o herói épico, conferir a posição de Vidal-Naquet (C.f. VIDAL-NAQUET, Pierre. *Le monde d'Homère*. op.cit. p. 57). Esse comentador sugere, inclusive, que a “ideia fundamental de que a tragédia ática é uma derivação da *Iliada*” (Ibidem. p. 139). Jacqueline de Romilly também ressaltou a relação entre a poesia épica e a tragédia (C.f. ROMILLY, Jacqueline de. *La tragédie grecque*. op.cit. p.19). Na verdade, já Aristóteles entendia o modelo do herói trágico a partir da inflexibilidade dos heróis homéricos: “A tragédia é a imitação de homens melhores do que nós [...] homens admiráveis, da mesma forma que Homero representou Aquiles nobre, mas modelo de inflexibilidade” (ARISTÓTELES. *Poética*. cap 15, 1454b 10 e15. op.cit. p. 69).

⁹²¹ A esse respeito, é interessante verificar, em *O nascimento da tragédia*, a análise que Nietzsche realiza sobre a relação atividade-passividade na figura do herói trágico de *Édipo em Colono* (Cf. NIETZSCHE, Friedrich. *O Nascimento da Tragédia* § 9. op .cit. p. 64).

⁹²² Vejamos, em *As bacantes*, o que diz Dioniso ao se dirigir a Penteu: “Ignoras o que falas, fazes, és!”. Penteu, tal como Édipo ignora sua identidade e destino. Tanto aqui, como lá, há um trágico desconhecimento do destino. EURÍPEDES. *As bacantes* - 505. Trad. Trajano Vieira. São Paulo : Perspectiva, 2010. p.74.

Jocasta. Sem saber, mas através de suas próprias ações, o personagem cumpre o seu destino.⁹²³

Na verdade, não escolhemos o exemplo de *Édipo Rei* aleatoriamente, pois acreditamos que essa tragédia possui algo de peculiar e paradigmático em relação às outras tragédias que analisamos. Afirmamos isso porque Édipo, apesar de ser ignorante acerca de sua verdadeira descendência, cumpre seu destino por meio de “escolhas lúcidas”.⁹²⁴ Diversamente de Édipo, temos o exemplo Ájax que – na tragédia homônima, também de Sófocles – age a partir do encantamento de Atena. Enlouquecido pela deusa, o herói trucidou o rebanho de animais saqueados de Tróia, supondo assassinar os chefes da esquadra grega.⁹²⁵ Caso semelhante é o de *As bacantes* de Eurípides, quando Agave, “entorpecida” por Dioniso, esquarteja seu próprio filho, Penteu.⁹²⁶ Em *Édipo rei*, por outro lado, Édipo age em sobriedade, fazendo o cumprimento do destino depender de ações lúcidas.⁹²⁷ Em outras palavras, Édipo cumpriu o anúncio de Apolo através da tentativa de fuga elaborada, conscientemente, por ele mesmo. Nesse sentido, o enredo mostra que a realização dos designios de Apolo depende da “vontade” e das ações conscientes de Édipo, pois, na trama em questão, todo enredo se desenrola como uma consequência dessa “vontade” e dessas ações.⁹²⁸ Aqui, o desfecho dos acontecimentos não está sujeito a nenhum artifício encantatório de Apolo, pois é um desdobramento necessário dos atos do herói.

⁹²³ Na verdade, esse mito não acontece de forma simultânea ao desenrolar da peça. A trama de *Édipo rei* de Sófocles inicia-se depois do parricídio e do incesto. No enredo, o mito aparece retrospectivamente, já que é lembrado e contado em algumas passagens. Por exemplo em: SÓFOCLES. *Édipo Rei*. 710 -725. op.cit. p.72; Ibidem. 785-830. p. 75, 76 e 77; Ibidem. 995. p. 85.

⁹²⁴ Aristóteles fala que na tragédia há a possibilidade de ações “conscientes” ou “na ignorância”. Na verdade, o que o estagirita entende por “na ignorância” não diz respeito a entorpecimento. O “na ignorância” de Aristóteles não significa possessão divina, mas o simples não conhecimento da verdade dos fatos. E, é nesse sentido, que Aristóteles vai entender a ação de Édipo como uma ação na ignorância (C.f. ARISTÓTELES. *Poética*. 14º cap. 1453b 25 e 30. op.cit. p. 48)

⁹²⁵ C.f. SÓFOCLES. Ájax, 50-60. In. *Três tragédias gregas*. Trad. Trajano Vieira. São Paulo: Perspectiva, 2007. p.186 e 187. Numa passagem dessa tragédia, o Corifeu fala, inclusive, de “um nítido produto de loucura” (Ibidem. 355. p. 195).

⁹²⁶ C.f. EURÍPEDES. *As bacantes*-1120. Trad. Trajano Vieira. São Paulo : Perspectiva, 2010. p.108.

⁹²⁷ Agave, ao contrário de Édipo, estava encantada por Dioniso, e, por isso, não conseguiu escutar a súplica de Penteu, vindo a dilacerá-lo. Ver: “ela espuma e espirala, contorcendo, pupilas, ignorando o que ignorar não deveria: dionísia, não o ouvia” (EURÍPEDES. *As bacantes*-1120. op.cit. p.108). 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 (C.f. EURÍPEDES. *As troianas*. 1195 a 1220. Trad. Mário da Gama Kury. In. Medeia; Hipólito; As troianas. Rio de Janeiro: Zahar, 2007. p. 214).

⁹²⁸ Vejamos como o estudioso da tragédia grega, 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 seja levado pela divindade a experimentar o terrível, e sim que o terrível aconteça por meio do fazer humano” (SZONDI, Peter. *Ensaio sobre o trágico*. Trad. Pedro Süssekind. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2004. p. 89).

Ora, através de sua trama, Sófocles apresenta uma determinada concepção fatalista da condição humana: o ser humano seria uma parte do destino, pois é considerado parcela essencial para o cumprimento deste *fado*. Dito de outra maneira, a realização da trama fatídica só é possível através das ações do herói trágico, pois são justamente essas ações que levam o herói à determinação anunciada pelos deuses.⁹²⁹ E é por isso que, em *Édipo rei*, o herói constitui-se como uma parte atuante e necessária no desenrolar de seu próprio destino. Porém, como dissemos, ele é “parte”, e não algo que se autodetermina de uma maneira totalmente independente. Isso porque suas ações não podem ser entendidas como escolhas transcendentais a este mesmo “desenrolar”. Em outras palavras, no universo dessa tragédia de Sófocles, o enredo representa um todo em que todas as partes estão interligadas de forma necessária. Portanto, cada ação humana, ao mesmo tempo em que vai “determinar” o resultado do todo, também está atrelada, necessariamente, às “determinações” desse todo.⁹³⁰ As ações de Édipo só têm sentido, quando pensadas em relação ao vaticínio de Apolo. Caso não soubesse do destino profetizado pelo deus, o herói não teria agido da forma que agiu – ele só foge de Corinto e faz tudo o que faz porque fica sabendo de seu destino fatídico.⁹³¹ Portanto, se

⁹²⁹ A esse respeito, um diálogo de outra tragédia de Sófocles é bastante ilustrativo. Em *Édipo em Colono* (1425 a 1440), Polínice e Antígona discutem sobre o vaticínio que Édipo lança a seus filhos, Polínice e Eteocles (*Édipo em Colono*. 1375 a 1385). Segundo essa predição, esses irmãos cumpririam o destino de se assassinar mutuamente num combate pelo domínio de Tebas. Na passagem, Antígona suplica a Polínice que desista do ataque à Tebas, pois seria justamente nesse ataque que Polínice cumpriria, por meio de seus atos, o destino proferido por Édipo. Antígona diz o seguinte: “Percebes como cumpre o seu oráculo, segundo a morte há de ser mútua? [...] E quem irmão, por ti não choraria, se visse como agora buscas o inferno?” (SÓFOCLES. *Édipo em Colono*. 1425 a 1440 Trad. Trajano Vieira. São Paulo: Perspectiva, 2005. p. 104 e 105). Na verdade, as reflexões acerca dos pares ‘liberdade x destino’ (965-975), ‘imputabilidade x inimputabilidade’ (265-270; 545; 985), ‘consciência x inconsciência’ (520-525; 545; 975) percorrem quase todo o enredo de *Édipo em Colono*.

⁹³⁰ Segundo Aristóteles, o enredo da tragédia deveria constituir um todo coeso em que todos os acontecimentos estariam interligados necessariamente: “o enredo, como imitação que é de uma ação deve ser a imitação de uma ação uma, que seja um todo, e que as partes dos acontecimentos se estruturam de tal modo que, ao deslocar-se ou suprimir-se uma parte, o todo fique alterado e desordenado” (ARISTÓTELES. *Poética*. cap 8 1451a 30. op.cit.. p. 53). Nesse sentido, não são poucas as passagens em que ele vai apontar a ‘necessidade’ como um princípio essencial da tragédia (C.f. ARISTÓTELES. *Poética*. cap 7, 1451a 15. op.cit.. p. 52; Ibidem. cap 8, 1451b 25. p. 53; Ibidem. cap. 9, 1451a 35. p. 54; Ibidem. cap. 15. 1454a 35. p. 68).

⁹³¹ A profecia de Apolo, em *Édipo rei*, não aparece como uma advertência, como é o caso de *Os sete contra Tebas*. Em *Os sete contra Tebas* de Ésquilo, o vaticínio diz que, se Laio não tivesse o filho, nada de mal ocorreria com a cidade: “Laio, surdo à voz de Apolo, três vezes ouvida no santuário da mesonfália Pítom: deverás morrer sem filhos se salvar a cidade queres” (ÉSQUILO, *Os sete contra Tebas*. 745. Trad. Donald Schüller. Porto Alegre: L&PM, 2007. p. 78). Como bem assinalou Trajano Vieira “Laio morre por desconsiderar o alerta apolíneo” (VIEIRA, Trajano. Entre a razão e o *daímon*. In. *Édipo rei de Sófocles*. op.cit. p. 19). Caso Laio não tivesse desobedecido, a desgraça não cairia sobre Tebas. Ora, aqui, o destino parece estar subordinado à ação do herói. Ele é um mero resultado dessa ação. Em *Édipo rei*, o vaticínio anuncia algo necessário, algo que vai acontecer de uma forma ou de outra. Curiosamente, esse acontecer necessário só é levado a cabo pela ação do herói. Ele só se cumpriu porque

podemos dizer que, em *Édipo rei*, o homem é visto como parte necessária à efetivação do destino – pois é por via da vontade dos homens que se efetivaria a vontade divina –, também devemos entender, por outro lado, que é o destino vaticinado pelos deuses que dá sentido à ação humana – pois essa ação só possui significado dentro de um enredo em que a profecia dos deuses constitui um elemento indispensável.⁹³² Enfim, nessa tragédia de Sófocles, a ação do herói não pode ser compreendida desatrelada do destino, e vice-versa.⁹³³

Édipo tenta driblá-lo. Enfim, aqui, as ações e o destino estão entrelaçados, de tal maneira, que não se pode dizer qual dos pólos é mais determinante.

⁹³² Na verdade, quando analisa *Édipo rei* de Sófocles, Nietzsche não deixa clara sua posição acerca da questão ‘liberdade x determinação’ no contexto dessa tragédia. Contudo, em *Introdução à tragédia de Sófocles* – que se trata de uma série de preleções proferidas na Basiléia em 1870 –, ele oferece algumas pistas a esse respeito. Na introdução desse texto, o filósofo critica o que ele chama de “estética moderna”: essa corrente artística possuiria uma compreensão equivocada acerca da tragédia em geral, pois entenderia o drama trágico a partir de uma perspectiva moralizante. Para os partidários desse ponto de vista estético, a tragédia seria uma forma de conciliação moral da antinomia “destino absoluto x culpa”. Isso porque esses intérpretes modernos teriam como princípio estético o que Nietzsche chama de “justiça poética” (C.f. NIETZSCHE, Friedrich. *Introdução a Tragédia de Sófocles*. Introdução. Trad. Ernani Chaves, Rio de Janeiro, Jorge Zahar, 2006. p. 37). Ou seja, eles entenderiam o ocaso do herói como uma punição de faltas: “toda infelicidade é punição, o sentimento enquanto se assiste à tragédia aparenta-se ao de um tribunal” (Ibidem. p. 37). Ao analisar *Édipo rei*, essa estética da “justiça poética” entenderia a tragédia em questão como uma tragédia de má qualidade, pois ao não encontrar, na trama, uma culpa convincente para Édipo (Ibidem. p. 39), concebem que o enredo não resolve satisfatoriamente o conflito entre destino e culpa: “*Édipo rei* 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’” (Ibidem. p. 37). No entender de Nietzsche, essa estética da “justiça poética” pressuporia alguma forma de voluntarismo do herói trágico, pois só assim poderiam encontrar culpa em suas ações: “se infelicidade é punição, então a culpa deve ser imputável, isto é, deve surgir da vontade livre e não consequência de determinações anteriores, de predisposições espirituais e corporais, de disposições herdadas etc” (Ibidem. p. 38). Se Nietzsche vai, por um lado, criticar essa interpretação mais voluntarista da tragédia por entendê-la como uma perspectiva “estético-moral” (Ibidem. p. 40) ele também vai, por outro lado, criticar a “tragédia do destino moderna”. Sabemos que a tragédia do destino é um tipo de tragédia que mostra o herói vivendo sob uma total determinação do *fado*. Nesses enredos, o homem é um brinquedo do destino e está inexoravelmente condenado a um fim terrível. Curiosamente, o filósofo critica esse tipo de tragédia pelos mesmos motivos que repreende a estética da “justiça poética”. Ou seja, a tragédia do destino cometeria uma má interpretação da arte trágica porque esta também entenderia a tragédia pelo mecanismo dolo-pena. Pegando como exemplo a tragédia de Schiller, *Noiva de Messina*, Nietzsche vai dizer: “Também aqui, o *trágico* se estabelece nas relações entre culpa e punição. Na *Noiva de Messina* a culpa não é negada, mas legada a toda uma geração: o princípio do destino é a consangüinidade. Ou seja, não [há] punição sem culpa, mas [há] um outro culpado, o ancestral” (Ibidem. p. 42). Ora, o que podemos apreender de toda essa análise nietzschiana? O que isso tem a ver com o fatalismo trágico da fase final da obra do filósofo? Ora, não podemos afirmar, com segurança, que, quando Nietzsche resgata o trágico na última fase de sua obra, ele tenha em mente essa posição inicial sobre a tragédia. Entretanto, duas coisas podemos dizer: 1) que já nos tempos de docência da Basiléia ele tinha consciência do debate acerca da questão ‘determinismo x liberdade’ em *Édipo rei*; 2) apesar de não deixar clara sua posição acerca da questão, ele não adere totalmente a nenhum dos pólos do conflito – posição que, no nosso entender, permanecerá na última fase de seu pensamento.

⁹³³ Aqui, estamos de acordo com Trajano Vieira, pois esse comentador vai defender que o “herói é agente e paciente da ação” (VIEIRA, Trajano. Entre a razão e o *daímon*. In. *Édipo rei de Sófocles*. op.cit. p. 33). Sustentando essa complexidade do personagem de Sófocles, Vieira vai afastar a interpretação que entende *Édipo rei* como uma tragédia do destino: “se lemos a peça desse ângulo, deixamos escapar traços

No nosso entender, podemos dizer que a situação do herói trágico é análoga à condição do “homem do eterno retorno”, pois ambos são entendidos como partes necessárias ao cumprimento do destino. No eterno retorno, tal como no enredo de *Édipo rei*, todo desenrolar fatalista está atrelado às ações humanas e vice-versa. Ora, se levarmos isso em conta, poderíamos dizer que pensar o mundo a partir da doutrina do eterno retorno seria conceber o devir de todo existente como um desenrolar de um fatalismo trágico.⁹³⁴ Nesse sentido, entendemos que a doutrina de Nietzsche é uma espécie de resgate – por meio da cosmológica – do fatalismo trágico dos gregos. No lugar da vontade insondável dos deuses, teríamos, agora, um novo *fado*: o ciclo condicionado por forças cósmicas. Seria a recuperação de uma cosmovisão mitológico-trágica a partir de uma linguagem moderna, a linguagem da ciência do século XIX.⁹³⁵

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 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. Ambos, portanto, possuem uma “liberdade” atrelada ao seu *fado*, pois seus *fados*, para se realizarem, dependem das suas “liberdades”. Na tragédia, o destino proferido pelos deuses só é levado a cabo a partir das “escolhas” do herói. No mesmo sentido, no caso do eterno retorno, o “querer” do homem é constitutivo das “causas” do eterno retorno,⁹³⁶ pois o homem é entendido como “parte” essencial na configuração do todo cosmológico: “Cada

marcantes do personagem – caráter voluntarioso, grandeza heróica, talento intelectual –, responsáveis em grande parte pelo próprio enredo dramático” (Ibidem. p. 35 e 36). Nesse sentido, como afirma o comentador, não “se deve concluir [...] que Édipo é tratado como um brinquedo de forças divinas. Um dos aspectos mais formidáveis da tragédia é justamente o caráter paradoxal do personagem” (Ibidem. p. 19).

⁹³⁴ Como afirmou Heidegger: “com o pensamento do eterno retorno do mesmo, o trágico como tal se transforma em caráter fundamental do ente” (HEIDEGGER, Martin. *Nietzsche*. op. cit. p. 215).

⁹³⁵ Na verdade, pensar questões filosóficas – sobretudo a questão ‘determinismo x liberdade’ – a partir das tragédias gregas, é um procedimento corrente entre os intelectuais alemães do final do século XVIII e início do XIX. Podemos observar esse tipo de reflexão, por exemplo, em Schiller, Schelling, Hegel, Hölderlin e Schopenhauer. Sobre esse tema, ver: MACHADO, Roberto. *O nascimento do trágico: de Schiller a Nietzsche*. Rio de Janeiro: Zahar, 2006. Schelling, inclusive, realiza, na décima das suas *Cartas filosóficas*, uma análise de *Édipo rei* de Sófocles, em que vai considerar essa tragédia como a possibilidade de conciliação dialética da contradição filosófica entre liberdade e a necessidade (Conferir o comentário de Roberto Machado em: Ibidem. p. 80 a 109). Hegel, apesar de se debruçar menos tempo sobre o tema, também vai utilizar *Édipo rei* para refletir sobre a antinomia ‘ação consciência do herói x destino’ (verificar o comentário de Machado em: Ibidem. p.132). Ora, tendo em mente que o tema em questão fazia parte das ideias do espírito do tempo de Nietzsche – ou de um tempo imediatamente anterior ao dele –, não é incoerente supor que o filósofo tenha sido influenciado por essa tendência. Ou seja, não é improvável que ele tenha pensado a questão liberdade x determinação a partir das tragédias e que tenha transposto esse modelo à sua cosmologia.

⁹³⁶ Lembremos do *Assim falava Zaratustra*: “eu mesmo pertenço às causas do eterno retorno” (NIETZSCHE, Friedrich. *Assim falou Zaratustra*. O convescente § 2. op.cit.p. 227).

um é necessário, é um pedaço de destino, pertence ao todo, está no todo”.⁹³⁷ Em outras palavras, 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.

Como já foi dito, a concepção cosmológica do eterno retorno substituiria a dualidade causa-feito, por uma noção de necessidade circular. Levando isso em conta, se podemos dizer que nossas “ações” seriam fruto de certo jogo de forças “anteriores” a nós próprios, também teríamos de entender que esse mesmo jogo de forças depende das nossas ações, pois, no interior do tempo cíclico do eterno retorno, não existem anterioridade ou posterioridade. Enfim, se pensarmos a partir das noções do eterno retorno, ou da situação do herói das tragédias, somos levados, em ambos os casos, a entender que o cumprimento do destino passa pelas “ações” de cada homem. Destino e ação humana não seriam mais concebidos como excludentes entre si, mas necessários um ao outro.⁹³⁸

1.2.3. O instante como possibilidade da “ação”?

Num fragmento póstumo de 1885/1886, Nietzsche vai reafirmar a ideia de que o homem é um “ser minúsculo” constituído por uma multiplicidade conflituosa de forças. Essa pequena multiplicidade – que é o homem – estaria em contato, por sua vez, com uma quantidade monstruosa de forças cósmicas. O filósofo não vai, entretanto, conceber esse “ser minúsculo” como um simples joguete determinado por essas forças monstruosas. Pelo contrário, Nietzsche entende o homem como um agente capaz de atuar sobre elas:

O homem é a prova de que forças monstruosas podem ser desencadeadas por um ser minúsculo de conteúdo múltiplo (ou por uma luta perene, concentrada em muitos pequenos seres). Seres jogando com as estrelas”.⁹³⁹

⁹³⁷ NIETZSCHE, Friedrich. *Crepúsculo dos Ídolos*. Os quatro grandes erros § 8. op.cit. p. 46.

⁹³⁸ Vejamos o que diz o intérprete Eugen Fink, que já possuía uma apreciação próxima à nossa. Observemos como ele descreve o tema: 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 (FINK, Eugen. *A Filosofia de Nietzsche*. Lisboa: Presença, 1988. p.114).

⁹³⁹ NIETZSCHE, Friedrich. KSA 12.40, 1 [124], outono de 1885 – primavera de 1886.

Ora, como esse ser minúsculo – que já é um resultado de uma minúscula luta interna – poderia interferir sobre a totalidade da luta cósmica? Tentemos responder a essa questão. Acompanhamos por quase todo o primeiro capítulo desta tese que o universo pensado a partir da cosmologia nietzschiana é um emaranhado de forças que *agem* sobre forças. Em outras palavras, o universo de Nietzsche é o resultado de *ação* sobre *ação*. Portanto, nesse contexto, não há espaço para um materialismo atomístico que concebe o mundo como uma combinação aleatória de partículas que se unem e se separam num espaço vazio. Ou seja, não há, aqui, um mecanicismo cego em que essas supostas partículas cósmicas se unem e se separam independentemente de seu “*querer*”. Ao contrário, para Nietzsche, todas as configurações cósmicas seriam resultado do *querer* de forças que se exerce sobre o *querer* das outras forças. Enfim, entendido como *vontade de potência*, o universo nietzschiano *quer* a todo momento. Ora, se o homem – tal como o restante do cosmo – é *vontade de potência*, então ele não poderia ser entendido como uma entidade que não participa dessa disputa de vontades. Com esse argumento, Nietzsche afasta a noção de um sujeito que age a partir da deliberação de um eu substancial, mas *não* destitui o homem de seu poder de ação no cosmo. Em suma, o homem também é *querer* que atua sobre *querer*; é força que atua sobre força; é *ação* que age sobre *ação*.

Também no primeiro capítulo, examinamos que o ‘instante’ se apresenta como “peça” essencial na “engrenagem” da cosmologia do eterno retorno. Naquele momento, tentamos esclarecer como a totalidade da eternidade circular dependeria reversivamente de cada instante. Isso porque, no contexto da doutrina do eterno retorno, qualquer instante determinaria toda a eternidade, pois todos os instantes estariam necessariamente encadeados e interligados. Para esclarecer, voltemos ao modelo hipotético que usamos no primeiro capítulo. Suponhamos três possibilidades de configurações cósmicas consecutivas “A”, “B” e “C”. Admitindo as premissas do eterno retorno – a saber, um tempo eterno-circular e uma interligação necessária entre elas –, teríamos de afirmar o seguinte: o instante da configuração “A” engendra o instante da configuração “B” que engendra o instante da configuração “C”. O instante da configuração “C” volta, contudo, a engendrar o instante de “A”, pois estamos num círculo. Ora, aqui, o instante de “A” é tão “causa” do instante de “C”, quanto o instante de “C” é “causa” do instante

de “A”. E mais, o instante de “A” é “causa” de si mesmo, já que o instante da configuração “A” “determinaria” seu próprio retorno.

Levando em conta os argumentos dos dois últimos parágrafos, podemos dizer que cada “ação” realizada num determinado instante “determinaria” toda a eternidade, já que todos os *instantes* estariam necessariamente interligados e encadeados. Dito de outra forma, o *eterno regresso* dependeria das “ações” de cada homem, pois ela “arrasta(ria) consigo todas as coisas vindouras [...] [e] portanto também a si mesmo”.⁹⁴⁰ Aqui, entretanto, uma questão se faz necessária: de que maneira o instante constituir-se-ia, de fato, como o *locus* da inserção da ação humana no eterno retorno? Para tentar responder a essa pergunta, examinemos novamente o diálogo entre Zaratustra e o anão, em *Da visão e do enigma*. Num primeiro momento, Zaratustra lança o enigma:

“Olha esse portal, anão! [...] “ele tem duas faces. Dois caminhos que se juntam [...] Essa longa rua que leva para trás: dura uma eternidade . E aquela longa rua que leva para a frente – é outra eternidade. Contradizem-se, esses caminhos, dão com a cabeça um no outro; e aqui, neste portal, é onde se juntam. Mas o nome desse portal está escrito no alto: ‘momento’ [sic: instante]. Mas quem seguisse por um deles – e fosse sempre a diante [...] pensas, anão, que esses caminhos iriam contradizer-se eternamente?”

O anão então responde desdenhoso: “‘tudo o que é reto mente’ [...] O próprio tempo é um círculo”. Zaratustra retruca – “‘não simplifiques demais as coisas” – e retoma a charada insistindo na questão do instante:

“Deste portal chamado momento [sic: 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 momento [sic: 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?”⁹⁴¹

Ora, quem “olha” e se atém ao instante e faz dele o centro do devir circular, coloca a si próprio como sendo esse ponto de convergência daqueles dois caminhos temporais aparentemente opostos. Assim, é justamente no instante e pelo instante, que o

⁹⁴⁰ NIETZSCHE, Friedrich. *Assim falou Zaratustra*. Da visão e do enigma § 2 op.cit. p. 166.

⁹⁴¹ Ibidem. p. 166 e 167.

homem seria capaz de compreender-se como uma das forças – ou configuração de forças – “determinantes” no eterno retorno do mesmo.⁹⁴² Ou seja, ao terem a possibilidade de estar à frente do portal em que o passado e o presente se encontram, alguns homens seriam capazes de saber que suas “ações” rebateriam sobre toda eternidade do desenrolar cósmico. Portanto, situar-se nesse ponto de encontro entre o “passado” e o “futuro” é saber que o que é feito em cada instante será integrado como parte necessária de todo devir circular. Nesse sentido, o *retorno do mesmo* passa pelo que quis o homem que se compreendeu, naquele instante, como força atuante no cosmo. Enfim, o eterno retorno depende também das “ações” dos homens que se inserem, no instante, como força atuante: cada “ação”, em cada instante, “determina” o retorno de todas as coisas, inclusive, da própria ação.⁹⁴³

Por tudo o que vimos até agora, essa “ação” possibilitada pelo instante, não pode, obviamente, ser pensada como uma deliberação de um eu substancial que carrega, em si, o atributo da identidade. Se o homem é uma mutável tensão hierárquica de forças, então a direção de suas ações sempre será uma resultante momentânea dessa tensão. Nesse sentido, aqui, não há como conceber uma ação decidida por um eu idêntico. Isso porque, se fôssemos falar em “eu”, teríamos de falar de uma inumerável quantidade de “eus” que vem à tona a cada instante de acordo com o resultado da tensão de forças que constitui o homem. Ora, mesmo que uma identidade contínua do eu seja algo impossível nesse contexto,⁹⁴⁴ é através do instante que a configuração que constitui o homem,

⁹⁴² Jeanne Champeaux vai chamar essa autocompreensão do homem enquanto jogo de forças de “resposta trágica”: “aquele que toma consciência de que o mundo sendo apenas uma luta de vontades de potências, tem de ser uma dessas forças” (CHAMPEAUX, Jeanne. *Fatalisme et volontarisme chez Nietzsche*. op.cit. p 189).

⁹⁴³ Neste ponto específico, estamos inteiramente de acordo com a interpretação de Heidegger acerca de *Da visão e do Enigma*: “uma colisão ocorre aí [no instante]. Com certeza ela só ocorre para aquele que **não permanece um espectador**, para aquele que *é antes ele mesmo* o instante que age e se projeta para o futuro [...] o que diz respeito ao futuro é justamente uma questão de **decisão**, o **anel não se fecha** em um lugar qualquer no infinito, mas tem seu fechamento inquebrado no instante como o meio da contenda; o que retorna – quando retorna – **é decidido pelo instante** e pela força de dominação das coisas contraditórias que nele se chocam. [...] que a eternidade *esteja* no instante, que o instante não seja o agora fugaz, que não seja um momento apenas escorregando e passando ao largo de um certo espectador, mas sim a colisão de futuro e passado. Nessa colisão, o instante vem até si mesmo. **Ele determina como tudo retorna**” (HEIDEGGER, Martin. *Nietzsche I*. op. cit. p. 241. Negrito nosso). Nessa mesma direção, conferir também o seguinte trecho: a “eternidade só será decidida em teu instante e a partir do que tu mesmo tomas pelo ente e como tu te reténs nele – a partir do que tu queres e podes querer para ti mesmo (Ibidem. p. 308). Na mesma linha de raciocínio, conferir ainda: Ibidem p. 211 e 309.

⁹⁴⁴ Contudo, se pensarmos a partir do eterno retorno, o ‘idêntico’ ocorreria com a “volta do grande ano do devir”, pois o retorno de cada configuração traria de volta o instante em que aquele querer se produziu. Ora, aqui, há uma subversão do conceito de identidade pessoal, pois ela passa a ser concebida a partir de uma descontinuidade produzida pelo destruir e reconstruir do eterno retorno do mesmo. Sobre essa questão, Nuno Nabais já havia tratado: 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

naquele instante, pode entender-se enquanto força atuante, querer e “agir”. É pelo instante que o homem pode se perguntar: “o que eu *quero* que se repita eternamente?”.⁹⁴⁵

Apesar de ter de repetir infinitas vezes a mesma vida, o homem, através do instante, tem a possibilidade de desejar e “agir”. Isso não quer dizer, contudo, que ele possa mudar o ciclo cósmico, mas que o retorno desse ciclo não pode ser uma determinação alheia ao seu querer. Aqui, as supostas determinações cosmológicas dependeriam do desejo e da “ação” que cada homem realiza em cada instante.⁹⁴⁶ Ou seja, nesse contexto, voltamos à perda de sentido da dicotomia ‘determinação *versus* liberdade’, pois, ao mesmo tempo em que a repetição virá por conta do que desejou o homem, esse mesmo homem terá de desejar infinitas vezes da mesma maneira como quis durante toda a eternidade de ciclos. Nesse sentido, é só abolindo a contradição da dicotomia ‘determinismo *versus* liberdade’, que o aparente paradoxo de Nietzsche faz sentido. É só assim que ele pode exortar o homem a desejar:

Meu ensinamento diz: viver de tal modo que tenhas de *desejar* viver outra vez, é a tarefa, – pois assim será *em todo caso*! Quem

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” (NABAIS, Nuno. *Metafísica do Trágico*. op.cit. p. 93).

⁹⁴⁵ Michel Haar já havia realizado uma análise semelhante à nossa (HAAR, Michel. *Par-delà le nihilisme: nouveaux essais sur Nietzsche*. Paris: PUF, 1998. p. 163 a 177).

⁹⁴⁶ Para Clademir Araldi, se pensássemos a partir da teoria nietzschiana das forças, seria necessário entender que a ação humana perde o sentido no fluxo do devir (C.f. ARARLDI, Clademir. Luis. *Nihilismo, criação, aniquilação*. op.cit. p. 374). Contudo, com a reversibilidade possibilitada pelo eterno retorno, entendemos que a ação humana tem total sentido “no fluxo incessante de atrações e repulsões do vir-a-ser” (Ibidem. p. 374). A ação é algo necessário na determinação de todas as configurações cósmicas do devir. Ora, aqui, suspeitamos que o ponto de vista do comentador acerca da incompatibilidade entre a “vertente científica” e a existencial do eterno retorno pode ser contestada (C.f. Ibidem. p. 375). No nosso entender, no eterno retorno, a existência humana não é “alienada do mundo”, mas é necessária ao mundo. Isso porque o fluxo circular do mundo não pode ser entendido, se descartarmos dele as ações do homem. Enfim, considerando o raciocínio que estamos desenvolvendo no corpo do texto, entendemos que é problemático afirmar que Nietzsche “não compatibiliza de um modo coerente e definitivo ambos os aspectos” (ibidem. p. 376). No mesmo sentido, compreendemos ainda que também é precipitado afirmar que o filósofo tenha posto de lado a vertente cosmológica “por inviabilizar o projeto criador de valores” (Ibidem. p. 376). Ora, há fragmentos póstumos que trabalham a questão cosmológica do eterno retorno nos anos de 1885, 1886, 1887 e mesmo em 1888 (ver, por exemplo: 2 [143], outono de 1885 e outono de 1886, KSA 12.137; 5 [54], verão de 1886 e outono de 1887, KSA 12.205; 14 [188], primavera de 1888, KSA 13.374).

encontra no esforço o mais alto sentimento, que se esforça; 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!”⁹⁴⁷

Apesar de ser apenas uma das configurações de forças entre todas as outras que compõem natureza, o homem constitui-se como a possibilidade de a *natureza* olhar reflexivamente para si mesma e, a partir disso, “tomar consciência do que é que lhe dá o mais alto sentimento”. Isso não significa dizer, entretanto, que a humanidade possua uma dignidade frente às outras partes da natureza. Sendo uma parte da natureza como todas as outras, a humanidade renasceria e pereceria no movimento sem sentido de cada ciclo cósmico. Essa “tomada de consciência da natureza” não significa a chegada a um alvo teleológico, mas é apenas mais um acontecimento que se repetiria eternamente, da mesma maneira, em todos os ciclos cósmicos. Por outro lado, esse momento seria, ao mesmo tempo, a ocasião em que a humanidade tomaria consciência de que é uma parte necessária da totalidade cósmica. Esse momento seria a “*hora do meio-dia*” da enorme ampulheta cósmica:

Seja qual for o estado que esse mundo *possa* alcançar, ele tem de tê-lo alcançado, e não uma vez, mas inúmeras vezes. Assim esse instante: ele já esteve aí uma vez e muitas vezes e igualmente retornará, todas as forças repartidas exatamente como agora: e do mesmo modo se passa com o instante que gerou este e com o que é filho do de agora. Homem! Tua vida inteira, como uma ampulheta, será sempre desvirada outra vez e sempre escoará outra vez, – um grande minuto de tempo no intervalo, até que todas as condições, a partir das quais viestes a ser, se reúnam outra vez no curso circular do mundo. E então encontrarás cada dor e cada prazer e cada amigo e inimigo e cada esperança e cada erro e cada folha de grama e cada raio de sol outra vez, a inteira conexão de todas as coisas. Esse anel, em que és um grão, resplandece sempre outra vez. E em cada anel da existência humana em geral há sempre uma hora, em que primeiro para um, depois para muitos, depois para todos, emerge o mais poderoso dos pensamentos, o pensamento do eterno retorno de todas as coisas: – é cada vez, para a humanidade, a hora do *meio dia*”⁹⁴⁸

⁹⁴⁷ NIETZSCHE, Friedrich. Fragmento póstumo 11 [163] da primavera-outono de 1881. In. *Obras incompletas*. op.cit.p. 390.

⁹⁴⁸ NIETZSCHE, Friedrich. Fragmento póstumo 11 [148] da primavera-outono de 1881. In. *Obras incompletas*. p. 389 e 390.

Voltemos, contudo, a *Da visão e do enigma*. Na verdade, para o anão, a resposta ao enigma proposto por Zaratustra consiste apenas na seguinte proposição: “tudo gira e o cosmo se transforma ciclicamente sem depender, em nada, da minha escolha”. Nesse sentido, sua resposta não leva em consideração toda a importância do instante no eterno retorno. E, no nosso entender, por não se ater a essa questão, ele deixa de perceber que é justamente no instante (e através do instante) que o homem se insere como força atuante no desenrolar do devir circular ao qual ele se refere. Negligenciar o instante na composição do eterno retorno seria interpretar a doutrina como um puro devir cíclico em que tudo se repete sem a interferência humana. E é por essa razão que, para o anão, o ensinamento provocaria apenas uma atitude desdenhosa perante a existência: se tudo retorna indefinidamente e se a ação humana nada tem a ver com esse retorno, todas essas ações perdem o sentido.⁹⁴⁹ Concebida dessa maneira, a doutrina do eterno retorno resultaria apenas em enfado, negação da vida e apatia.⁹⁵⁰ Enfim, ao não vislumbrar o caráter reflexivo do instante, o anão se exime do seu papel ativo dentro do devir, como analisou Heidegger:

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.⁹⁵¹ [Considerando dessa maneira, se] “tudo gira em círculos, nada vale a pena”.⁹⁵²

Como vimos no primeiro capítulo de nossa tese, os estoicos possuem uma “leitura ética” do eterno retorno semelhante ao ponto de vista do anão, pois esses filósofos antigos pregam uma atitude de resignação (a *apátheia*) perante o querer. Os pensadores do *pórtico* – mais especificamente os das fases mais iniciais – acreditam que tudo está resolvido por um rígido determinismo, estando o homem inserido num *fado* no

⁹⁴⁹ Neste ponto, estamos inteiramente de acordo com a formulação de Heidegger acerca da posição do anão: “se tudo retorna, toda decisão, todo empenho e todo anseio de ascensão [passam a ser] indiferentes” (HEIDEGGER, Martin. *Nietzsche I*. op. cit. p. 239).

⁹⁵⁰ A esse respeito, conferir, por exemplo, o que diz Salaquarda: “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, recairá em si mesmo” SALAQUARDA, Jörg. “A concepção básica de Zaratustra”, in. *Cadernos Nietzsche* 2, 2001, p.17-39.

⁹⁵¹ HEIDEGGER, Martin. *Nietzsche I*. op. cit. p. 240 e 241. (grifo nosso).

⁹⁵² (Ibidem p. 239).

qual nada pode fazer para mudá-lo.⁹⁵³ O ser humano teria duas opções: ou aderir “livremente” ao destino, ou ser por ele arrastado. No contexto do eterno retorno nietzschiano, teríamos, contudo, uma espécie de estoicismo invertido, isto é, um estoicismo sem ataraxia ou resignação.⁹⁵⁴ Isso porque, na ótica de Zaratustra, o ‘instante’ dá ao eterno retorno um caráter existencial diverso dessa negatividade estoica, já que traz a possibilidade de o homem não ser um mero espectador frente ao fluxo circular.⁹⁵⁵ Enfim, é para mostrar a possibilidade de o homem constituir-se como uma força atuante no devir que Zaratustra insiste para que o anão se atenha ao pórtico chamado ‘instante’.

2. A DOUTRINA DO ETERNO RETORNO E A AFIRMAÇÃO TRÁGICA DO MUNDO

2.1. O eterno retorno e o sim dionisíaco

2.1.1. O caráter específico do trágico nietzschiano

No final da seção *O maior dos pesos*, de *A Gaia ciência*, vimos que Nietzsche levanta duas possibilidades de impacto existencial frente ao anúncio do eterno retorno. A primeira possibilidade vem em forma de uma interrogação, feita por um demônio que acabara de evocar a doutrina. Esse demônio pergunta o seguinte: “você não se prostraria e rangeria os dentes e amaldiçoaria o demônio que assim falou?”.⁹⁵⁶ Depois disso, Nietzsche apresenta uma segunda alternativa existencial: “Ou você já experimentou um instante imenso, no qual responderia: ‘Você é um deus e jamais ouvi coisa tão divina’?”.⁹⁵⁷ Na primeira possibilidade de impacto, o eterno retorno representaria algo penoso e desagradável. Viver infinitas vezes, de forma idêntica, seria algo próximo a uma condenação. Por outro lado, a segunda hipótese traz uma reação oposta, pois apresenta

⁹⁵³ E já que estamos estabelecendo essa 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 estoico, 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.

⁹⁵⁴ Aqui, estamos de acordo com Haar que já havia entendido o fatalismo nietzschiano como um estoicismo invertido (C.f. HAAR, Michel. *Nietzsche et la métaphysique*. op. cit p. 168, Trad. nossa).

⁹⁵⁵ “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 [devir], 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).

⁹⁵⁶ NIETZSCHE, Friedrich. *Gaia Ciência* § 341. op.cit. p. 230.

⁹⁵⁷ Ibidem. p. 230.

uma alternativa de resposta alegre ao enunciado do demônio. Ora, ter um posicionamento positivo perante o eterno retorno é afirmar incondicionalmente tudo o que foi vivido nos mínimos detalhes. É querer viver, repetidas vezes, “cada dor e cada prazer”. É afirmar a eternidade da vida terrena tal como ela é efetivamente.⁹⁵⁸

Como vimos, podemos dizer que o tipo de fatalismo que é expresso pela doutrina do eterno retorno resgata algo do fatalismo presente, por vezes, nas tragédias antigas. Contudo, devemos notar que a relação afetiva que o herói trágico estabelece com seu destino está distante da relação que o homem afirmador do eterno retorno encerra com o fatalismo da doutrina nietzschiana. Enquanto este homem afirmador diz sim à eterna repetição encadeada de todo seu *fado*, os personagens trágicos tradicionais se lamentam de seu passado, referindo-se com pesar aos seus destinos dolorosos. Édipo, por exemplo, afirma que teria sido melhor morrer quando ainda era criança, pois, assim, teria evitado todo o encadeamento necessário ao cumprimento do destino:

Antes morrera quem meus pés – seja quem for! – livrou das duras travas, no ermo campo. O que ele fez não foi favor. Morto, tamanha dor eu evitaria aos amigos e a mim. [...] Não teria sido um parricida, de mim ninguém diria: esposo de quem lhe deu a vida.⁹⁵⁹

Levando isso em conta, podemos dizer que a reação de Édipo frente ao destino se aproximaria muito mais da primeira possibilidade de resposta ao anúncio do demônio – isto é, a resposta de lamento frente ao eterno retorno. Nesse sentido, a “tipologia” de Édipo – e de boa parte dos outros heróis das tragédias gregas – estaria distante do modo de ser do homem que conseguisse afirmar o eterno retorno, pois este último teria de dizer sim à eterna repetição encadeada de tudo, inclusive, de todos os seus sofrimentos. Ora, não são poucas as passagens em que Nietzsche relaciona a afirmação incondicional do eterno retorno do mesmo ao trágico. Como é possível, então, compreender essa relação, se os afetos dos heróis trágicos parecem apontar para uma negação do destino? Para responder a essa questão, temos de entender o que Nietzsche – ou pelo menos o Nietzsche

⁹⁵⁸ Roberto Machado já havia chamado atenção para as diferentes possibilidades de impacto da doutrina: se “não for afirmado, querido, desejado, o eterno retorno [...] pode tornar-se o pensamento mais negro e mais pesado; pode tornar-se um pensamento niilista, dar náusea e oprimir. Mas para quem tiver a força, a coragem de enfrentar, encarar, assumir esse pensamento abissal, a vida se transformará, criando a leveza sobre-humana do riso”. MACHADO, Roberto. *Zaratustra tragédia nietzschiana*. op.cit. p. 132 (Ver também: Ibidem. p.136).

⁹⁵⁹ SÓFOCLES. *Édipo Rei*. 1350 -1360. op.cit. p. 104.

da fase da transvaloração – compreende por trágico.⁹⁶⁰ Analisemos um trecho de *Crepúsculo dos Ídolos*:

A psicologia do orgiástico como sentimento transbordante de vida e força, no interior do qual mesmo a dor age como estimulante, deu-me a chave para o conceito do sentimento *trágico*, que foi mal compreendido tanto por Aristóteles como, sobretudo, por nossos pessimistas. A tragédia está longe de provar algo sobre o pessimismo dos helenos [...] O dizer Sim à vida, mesmo em seus problemas mais duros e estranhos; [...] a isso chamei de dionisíaco, nisso vislumbrei a ponte para a psicologia do poeta *trágico*. [...] ser em si mesmo o eterno prazer do [devir] – esse prazer que traz em si também o *prazer no destruir*...⁹⁶¹

Aqui – como em quase todas as passagens da última fase da obra do filósofo –, o trágico não significa uma negação pessimista do destino. Ao contrário, o trágico é entendido como um sentimento dionisíaco de afirmação da existência tal como ela é. E é nesse sentido que ele vai dizer que “artista trágico *não* é um pessimista – ele diz justamente *Sim* a tudo questionável e mesmo terrível, ele é o *dionisíaco*...”⁹⁶² Em consonância com esse ponto de vista, Nietzsche vai afirmar, também em *Crepúsculo dos ídolos*, que a tragédia seria uma espécie de tônico que estimularia a afirmação da vida:

que comunica de si o artista trágico? [...] Diante da tragédia, o que há de guerreiro em nossa alma festeja suas saturnais; aquele que está habituado ao sofrimento, aquele que busca o sofrimento, o homem *heróico* exalta sua existência com a tragédia – apenas a ele o artista trágico oferece o trago dessa dulcíssima crueldade.⁹⁶³

Enfim, para Nietzsche, a tragédia seria um estimulante para um determinado tipo de homem -- o tipo de homem que afirma a vida mesmo em seus aspectos mais pesados e dolorosos. O sentimento trágico, efeito desse estimulante, seria a afirmação de “toda sua existência”.

2.1.2. Quem é o Dioniso de Nietzsche e em que consiste o “sim dionisíaco”?

⁹⁶⁰ Na verdade, quando Nietzsche fala em trágico, ele está muito longe de se limitar a uma categoria dramática que estaria restritivamente ligada à tragédia. O trágico em Nietzsche assume o caráter de conceito filosófico a partir do qual ele vai pensar a efetividade. Sobre esse ponto, Haar já havia chamado a atenção (C.f. HAAR, Michel. *Nietzsche et la métaphysique*. op. cit p. 221); ver também: MACHADO, Roberto. *O nascimento do trágico: de Schiller a Nietzsche*. Rio de Janeiro: Zahar, 2006.

⁹⁶¹ NIETZSCHE, Friedrich. *Crepúsculo dos Ídolos*. O que devo aos antigos § 5. op.cit. p.106 e 107.

⁹⁶² NIETZSCHE, Friedrich. *Crepúsculo dos Ídolos*. A razão na filosofia § 6. op.cit. p. 244.

⁹⁶³ NIETZSCHE, Friedrich. *Crepúsculo dos Ídolos*. Incursões de um extemporâneo § 24. op.cit. p.78.

No nosso entender, a doutrina do eterno retorno estaria a serviço do projeto da transvaloração dos valores que, como dissemos desde a introdução, visa transformar os valores ocidentais e implantar uma cultura trágica – ou seja, uma cultura de afirmação do mundo. Defendemos essa tese porque compreendemos que a implantação dessa cultura trágica dependeria de uma transformação na cosmovisão do Ocidente que seria efetuada com a adoção da doutrina cosmológica do eterno retorno. Enfim, entendemos que a afirmação trágica do mundo estaria sujeita a uma concepção específica de *fatalismo cosmológico* que só é possibilitada pela cosmologia do eterno retorno do mesmo. Contudo, uma questão se faz necessária: de que maneira, de fato, esse fatalismo poderia estimular a trágica afirmação do mundo? Qual a ligação entre esse fatalismo e o sim dionisíaco? Para responder às questões acima é necessário, porém, realizar um esclarecimento acerca da noção de “dionisíaco”, no último Nietzsche.

Quando o filósofo, na última fase de sua obra, se refere ao termo ‘dionisíaco’, ele expressa uma definição muito próxima à sua noção de *trágico*: com “a palavra ‘dionisíaco’ é expresso: um ímpeto à unidade [...] o embevecido dizer-sim ao caráter global da vida”.⁹⁶⁴ Dionisíaco seria, portanto, a afirmação da “grande participação panteísta em alegria e sofrimento, que aprova e santifica até mesmo as mais terríveis e problemáticas propriedades da vida; a eterna vontade de geração, de fecundidade, de retorno; o sentimento da unidade da necessidade do criar e do aniquilar”.⁹⁶⁵ Dionisíaco seria, então, um sinônimo para trágico? Quem é o Dioniso de Nietzsche? Por que afirmar o mundo tal como ele é constituiria um sim dionisíaco?

Na época de *O nascimento da tragédia* – influenciado por Schopenhauer –, Nietzsche vai assumir como pressuposto uma espécie de dualidade. Por um lado, haveria um âmbito fenomenal, aparente, destrutível e mutável – este caracterizado pelo surgimento e perecimento dos seres individuais. Por outro lado, haveria um âmbito “mais profundo”, verdadeiro, indestrutível e permanente – este caracterizado pela vida eterna do “ser primordial”. Assumindo essa dualidade como fundamento, Nietzsche vai defender que a tragédia grega produziria um êxtase que levaria o espectador a escapar momentaneamente do “âmbito ilusório” do devir dos casos individuais. Esse escape extático fundiria – também momentaneamente – o espectador naquele ser primordial. Essa união produziria, por sua vez, uma alegria dionisíaca que serviria como um “consolo metafísico” frente ao perecer de tudo o que o homem vislumbra em seu estado

⁹⁶⁴ NIETZSCHE, Friedrich. Fragmento póstumo. In. *Obras incompletas*. op.cit. p. 393.

⁹⁶⁵ Ibidem. p. 393.

normal.⁹⁶⁶ Portanto, o êxtase proporcionado pela tragédia mostraria que, por detrás de todo perecer da vida individual, haveria um eterno ser vivente ao qual o homem poderia se apegar alegremente e se consolar: o “consolo metafísico – com que [...] toda a verdadeira tragédia nos deixa – de que a vida, no fundo das coisas, apesar de toda mudança das aparências fenomenais, é indestrutivelmente poderosa e cheia de alegria”.⁹⁶⁷

Ora, nesse contexto, a alegria dionisiaca do consolo metafísico só teria sentido porque ela possui como fundamento um dualismo – aparência *versus* ser primordial. Tanto é assim que, na seção § 17, Nietzsche afirma que essa alegria proporcionada pela arte dionisiaca deveria ser buscada por trás das aparências, ou seja, no contato extático com o ser primordial:

a arte dionisiaca quer nos convencer do eterno prazer da existência: só não devemos procurar esse prazer nas aparências, mas por trás delas. Cumpre-nos reconhecer que tudo quanto nasce precisa estar pronto para um doloroso acaso; [...] não devemos todavia estarrecer-nos: um consolo metafísico nos arranca momentaneamente da engrenagem das figuras mutantes. Nós mesmos somos realmente, por breves instantes, o ser primordial e sentimos o seu indomável desejo e prazer de existir.⁹⁶⁸

Seria por poder desvelar a existência de um âmbito indestrutível que se localiza além do devir dos casos individuais que a tragédia seria capaz de produzir um efeito consolador. A tragédia mostraria que, além da vida que perece, há uma vida eterna: “tragédia, com o seu consolo metafísico, aponta para a vida perene”.⁹⁶⁹ Em outras palavras, o êxtase dionisiaco só consolaria o homem ao expor que há “por trás do *principium individuationis*, a vida eterna para além de toda a aparência e apesar de todo o aniquilamento”.⁹⁷⁰ Nesse sentido, para o Nietzsche de *O nascimento da tragédia*, a alegria dionisiaca produzida pelo efeito da tragédia é fruto de um sentimento de união com um outro “mundo” que não é este mundo aparente das individualidades que devêm. Enfim, a tragédia permitiria ao homem acolher a dor e a morte que permeiam o mundo aparente, pois apesar do aniquilamento dos casos individuais, eles saberiam que a vida do ser eterno continuaria intocada. Aqui, há, portanto, um consolo frente à dor através

⁹⁶⁶ Conferir: “Na tragédia antiga fazia-se sentir no fim o consolo metafísico, sem o qual não há como explicar de modo algum o prazer pela tragédia” (NIETZSCHE, Friedrich. *O Nascimento da Tragédia* § 17. op.cit. p. 107).

⁹⁶⁷ NIETZSCHE, Friedrich. *O Nascimento da Tragédia* § 7. op.cit. p. 55.

⁹⁶⁸ Ibidem. § 17. op.cit. p. 102.

⁹⁶⁹ Ibidem. § 8. op.cit. p. 57 e 58.

⁹⁷⁰ Ibidem. § 16. op.cit. p. 101 e 102.

de um apego a outra vida, a uma “vida eterna da vontade [que] não é tocada de modo nenhum”⁹⁷¹ pelo aniquilamento dos casos individuais.⁹⁷²

Ora, como conciliar esse alegria dionisíaca do consolo metafísico – que depende do dualismo schopenhauriano – com o “sim dionisíaco” que está presente na fase final de sua obra – momento em que o filósofo já abandonou, há muito, aquele dualismo? Ou seja, como poderia haver um consolo metafísico se não há nada por trás do mundo do eterno perecer dos casos individuais? Como dizer sim a este mundo que nos mostra uma vida que sofre e que passa? Haveria uma diferença entre o Dioniso do jovem Nietzsche e o Dioniso da fase final? No nosso entender, ao respondermos à última questão, poderemos solucionar as outras. Vejamos. O “conceito” nietzschiano de Dioniso vai se modificar por volta de 1876, quando Nietzsche abandona o dualismo – Apolo x Dioniso –, presente em *O nascimento da tragédia*.⁹⁷³ Não estando mais sob a influência do desse dualismo, Nietzsche agora vai entender Dioniso como a totalidade múltipla que se autogera num movimento de destruição e renascimento. Na noção tardia de Dioniso, os entes individuais são entendidos como parte do próprio Dioniso. Isto é, os entes individuais são Dioniso, pois este só se mantém eternamente vivo através da vida e da morte daqueles. Para esclarecer, examinemos o que Nietzsche afirma acerca de Dioniso no penúltimo parágrafo de *Crepúsculo dos ídolos*:

somente nos mistérios dionisíacos, na psicologia do estado dionisíaco, expressa-se o *fato fundamental* do instinto helênico – sua ‘vontade de vida’. Que garantia o heleno para si com esses

⁹⁷¹ NIETZSCHE, Friedrich. *O Nascimento da Tragédia* § 16. op.cit. p. 101 e 102.

⁹⁷² Roberto Machado já havia esclarecido a finalidade da tragédia no primeiro Nietzsche: “fazer o espectador aceitar o sofrimento com alegria, como parte integrante da vida, porque seu próprio aniquilamento como indivíduo em nada afeta a essência da vida [...] Para Nietzsche, o efeito trágico [...] é a ‘consolação metafísica’. Se, ao apresentar a sabedoria dionisíaca através de meios apolíneos, a tragédia produz alegria com o aniquilamento do indivíduo, é porque a representação trágica é capaz de fazer o próprio indivíduo experimentar temporariamente, por trás das aparências das figuras mutantes, o eterno prazer da existência pela identificação, pela fusão com o ser primordial, o uno originário” (MACHADO, Roberto. *O nascimento do trágico*. op.cit p. 238).

⁹⁷³ Gerard Lebrun também vai entender que o conceito de Dioniso se transformou ao longo da obra de Nietzsche. Para esse autor, teria havido um remanejamento sob aparência de continuidade. Segundo Lebrun, essa mudança teria ocorrido a partir de 1876 e se deu por conta do abandono, por parte de Nietzsche, de uma metafísica dicotômica – Apolo x Dioniso – que estaria presente em *O Nascimento da Tragédia* (ver: LEBRUN, Gerard. *Quem era Dioniso?*. In. A filosofia e sua história. São Paulo: Cosac Naif, 2006. p. 357 e p. 362). Lebrun, no entanto, também vai dizer que a mudança desse conceito não se deu apenas pela simples exclusão do polo ‘apolíneo’ (ver: Ibidem. p. 366); para o autor francês, o Dioniso tardio de Nietzsche exerceria o papel de ambos os polos de *O nascimento da tragédia* (Ibidem p. 373). Roberto Machado, por outro lado – que, como dissemos, vai ler o *Assim falava Zaratustra* a partir de *O Nascimento da Tragédia* – defende a tese de que Nietzsche elabora o seu “Zaratustra” tendo em mente ainda as polaridades Apolo e Dioniso. Ele vai dizer, por exemplo, que Zaratustra inicia seu caminho de aprendizado trágico como herói apolíneo e, ao longo do percurso, se transforma em dionisíaco. (Cf. MACHADO, Roberto. *Zaratustra tragédia nietzschiana*. p. 28 e 29).

mistérios? A vida *eterna*, o eterno retorno da vida: o futuro prometido e consagrado no passado; o triunfante Sim à vida, acima da morte e da mudança; a *verdadeira* vida, como continuação geral mediante a procriação, mediante os mistérios da sexualidade. [...] [Os gregos] “santificam a dor em geral – todo [devir] e crescer, tudo o que garante o futuro *implica* a dor ... Para que haja o eterno prazer da criação, para que a vontade da vida afirme eternamente a si própria, tem de haver também eternamente a ‘dor da mulher que pare’... A palavra ‘Dioniso’ significa tudo isso: não conheço simbolismo mais elevado que esse simbolismo grego, o das dionisiacas. O mais profundo instinto da vida, aquele voltado para o futuro da vida, a eternidade da vida, é nele sentido religiosamente – e o caminho mesmo para a vida, a procriação como caminho *sagrado* ...”⁹⁷⁴

No trecho acima, Nietzsche expõe uma concepção de vida em que nada se aniquila definitivamente, mas apenas se transforma. Ou seja, aqui, a vida é compreendida como uma espécie de fluxo orgânico, metamórfico e eterno. Um fluxo vivo que se nutre da dor e da morte de suas próprias partes e que, apesar disso – e por isso –, se mantém vivo em sua totalidade. Em outras palavras, esta é uma vida que está “acima da morte e da mudança; [pois é] a *verdadeira* vida, como continuação geral”.⁹⁷⁵ Aqui, a dor e a morte dos casos particulares de seres vivos propicia a vida de outros casos particulares e, com isso, mantém vivo o fluxo total: “todo [devir] e crescer, tudo o que garante o futuro *implica* a dor”.⁹⁷⁶ Enfim, nesse contexto, “a vida vive sempre à custa de outra vida”.⁹⁷⁷ Se na época de *O nascimento da tragédia* o êxtase dionisiaco proporcionado pela tragédia faria com que nos sentíssemos como “viveres, não como indivíduos, porém como o *uno* vivente”,⁹⁷⁸ nessa nova noção de Dioniso, não há separação entre o indestrutível *uno* vivente e a vida individual de cada ente. Ou seja, a vida eterna de Dioniso se constitui como o conjunto dos casos individuais viveres. Agora, não há mais dualismo “à moda anaximândrica”, mas sim um heraclitismo que compreende Dioniso como uma unidade múltipla.

Ora, ainda na passagem citada acima, Nietzsche vai dizer ainda que Dioniso é o melhor símbolo para representar a vida concebida nesses termos: a “palavra ‘Dioniso’ significa tudo isso: não conheço simbolismo mais elevado que esse simbolismo grego”.⁹⁷⁹ Por que Dioniso seria um bom símbolo para o fluxo total da vida? Desde os

⁹⁷⁴ NIETZSCHE, Friedrich. *Crepúsculo dos Ídolos*. O que devo aos antigos § 4. op.cit. p.105 e 106.

⁹⁷⁵ Ibidem.

⁹⁷⁶ Ibidem.

⁹⁷⁷ NIETZSCHE, Friedrich. KSA 12.167, 2 [205], outono de 1885 – outono de 1886.

⁹⁷⁸ NIETZSCHE, Friedrich. *O Nascimento da Tragédia* § 17. op.cit. p. 102 e 103.

⁹⁷⁹ Ibidem.

tempos creto-micênicos, Dioniso é cultuado, na Grécia, como uma divindade que simbolizava o acontecer metamórfico de toda natureza.⁹⁸⁰ A esse respeito, não são poucas as referências antigas que nos apresentam esse caráter metamórfico do deus. Em diversos relatos mitológicos, Dioniso assume diferentes formas, transformando-se em pessoas, animais, vegetais e outros elementos da natureza.⁹⁸¹ É necessário atentar que essas transformações não se tratam, *apenas*, de metamorfoses mágicas com fins determinados, como ocorre com outros deuses. As metamorfoses do deus Brômio possuem um sentido muito mais denso do que, por exemplo, as transformações de Atena, contadas nas passagens de *A Odisseia*, quando a deusa assume diferentes formas para ajudar Telêmaco e Odisseu.⁹⁸² Baco é, ele mesmo, um deus que se efetivava pelas – e nas – transformações. Isso implica dizer que é a transformação mesma que define

⁹⁸⁰ As escavações arqueológicas que ocorreram em Creta e Micenas evidenciaram que traços de uma religião dionisíaca já podiam ser encontrados, desde o segundo milênio a.C., na região da Grécia. Nos sítios arqueológicos de Pilos e Cnossos, por exemplo, foram achados tabletes de argila cozida em que o nome de Dioniso estava escrito em linear B (C.f. TRABULSI, José Antônio Dabdad. *Dionisismo poder e sociedade na Grécia até o fim da época clássica*. Belo Horizonte: UFMG, 2004. p. 22-24). Além disso, essas mesmas escavações sugerem que, já no II milênio, o deus era relacionado com o vinho (C.f. Ibidem. p. 24). Levando essas evidências em conta, Trabulsi afirmou que “a tese de um Dioniso chegando mais tarde à Grécia vindo do exterior, e efetuando a partir da Trácia uma verdadeira invasão da Grécia, não deve ser mais aceita” (Ibidem.p.21). Kerényi foi outro a se contrapor à tese do estrangeirismo. Conforme relata a interpretação desse estudioso, escavações em questão mostram que representações taurinas e marinhas do culto dionisíaco eram comuns na arte de Cretenses (C.f. a primeira parte de *O prelúdio cretense* em KERÉNYI, Carl. *Dioniso*, Imagem arquetípica da vida indestrutível. São Paulo: Odysseus, 2002, sobretudo da p. 71 a 78). Na verdade, a tese de um Dioniso estrangeiro remete à própria antiguidade grega. Heródoto, por exemplo, defendia uma origem egípcia, enquanto que Eurípedes falava que o culto de Dioniso vinha da Lídia e da Frígia (sobre as teses do estrangeirismo de Dioniso, conferir: Ibidem. p. 30-36). Nietzsche, que não teve acesso aos resultados dessas escavações e conhecia muito bem as versões antigas do mito, defendia uma origem estrangeira de Dioniso. Para o autor, o dionisíaco é um elemento tardio e teria penetrado na Grécia “por todos os caminhos da terra e do mar” (NIETZSCHE, Friedrich. *Nascimento da Tragédia*. § 2. op.cit. p. 33). Na verdade, Nietzsche já havia defendido a origem tráciana de Dioniso em NIETZSCHE, Friedrich. *Le service divin des grecs*. Paris: l’herne, 1992. p. 53 e 54. Além de Nietzsche, o colega Erwin Rohde foi um dos principais expoentes do século XIX a sustentar o estrangeirismo de Dioniso. O estudioso também defendeu a origem tráciana de Dioniso (conferir o capítulo: *Le culte thrace de Dionisos*. In. ROHDE, Erwin. *Psyché*. op.cit. p. 264 a 293). Ora, mesmo tendo se equivocado acerca da origem do culto de Dioniso, Nietzsche vai entender esse deus em termos muito próximos à ideia que expomos acima. Ou seja, Nietzsche – como veremos – vai entender Dioniso como a representação do acontecer metamórfico da natureza.

⁹⁸¹ Ora Dioniso é leão, ora é pantera, ora é dragão, ora é touro, ora é cabrito, ora é garota, ora é árvore ou mesmo é fogo ou água. Nos Hinos Homéricos, por exemplo, ele se transforma em leão (C.f.- h. Hom. 7: A Dioniso- 45) e é chamado de cabrito (C.f.- h. Hom. 1: a Dioniso – 1A-5 e 1D-10) (HINOS HOMÉRICOS. RIBEIRO JUNIOR, Wilson A. (org). São Paulo: UNESP, 2010. p. 336, 328 e 332, respectivamente). Em *As bacantes* (1015) recebe os epítetos de touro, dragão e leão: “Aparece touro, dragão-serpente multicrânio, leão piroflâmeo! Ó Baco” (EURÍPEDES. *As bacantes* - 1015. Trad. Trajano Vieira. São Paulo : Perspectiva, 2010. p.103). Ainda sobre esse caráter multiforme de Dioniso ver as seções 1 [A2] e 1 [A5] de COLLI, Giorgio. *La sagesse greque*. I Dionysos, Apollon, Orphée, Musée, Hepeboréens, Engine. Paris: Éclat, 1990. p. 53 e 57 (respectivamente).

⁹⁸² Acerca das transformações de Atena, na *Odisseia*, ver: Canto 2, verso 380 e 400 de HOMERO. *Odisseia*. Vol. I. Telemaquia. op.cit. Ver também: Canto 7, verso 15; Canto 8, verso 05 e 190 de HOMERO. *Odisseia*. Vol II. Regresso. op.cit. Ver ainda: Canto 13, verso 220 e 310 de HOMERO. *Odisseia*. Trad. Donald Schüller. Vol. III. Ítaca. Porto Alegre: L&PM, 2011.

seu caráter ôntico, pois Dioniso era entendido como a representação do próprio devir do todo, um todo vivo que se transforma sem cessar. Enfim, Dioniso era o símbolo divino de todos os meandros e transformações – repentinas ou sazonais – da natureza.

Dioniso representava a sagrada sinfonia barroca do cosmo que, de um lado, soa como prazer, mas, de outro, soa como dor. Em um aspecto, ecoa como beleza, mas em outro, como fealdade. Para uns, ele é morte, mas, para outros, é vida. Conhecido como o “deus da selvageria mais **barulhenta** [...] e do **silêncio** mortal”,⁹⁸³ possui um modo de ser dúbio que o leva a transitar por opostos.⁹⁸⁴ Ao mesmo tempo em que aporta em Tebas como um estrangeiro, também é filho da família real desta cidade.⁹⁸⁵ Em sua sexualidade, carrega o antagonismo dos dois gêneros sexuais, pois é o andrógono⁹⁸⁶ conhecido como o “estrangeiro efeminado” (ver *As bacantes* 353).⁹⁸⁷ A respeito dessas dubiedades, não são poucos os epítetos que indicam o antagonismo que ele carrega em seu modo de ser. Se, por um lado, Dioniso é conhecido como: “o dispensador de vinho que afasta toda a aflição e aborrecimento”, “a delícia dos mortais”, “o rico em alegrias”, “o dançarino amante extático”, “o doador de riquezas”, “o benfeitor” e “o mais encantador entre os deuses”, por outro lado, ele também é conhecido como o “dilacerador de homens”, “o comedor de carne crua”, “o que se apraz com a efusão de sangue”.⁹⁸⁸

O próprio Dioniso define-se, em *As bacantes*,⁹⁸⁹ como o “terribilíssimo e gentil!”.⁹⁹⁰ E é nessa mesma tragédia que suas seguidoras, as mônades, refletem esse seu

⁹⁸³ OTTO. Walter F. *Dionysos. Le myte et le culte*. Trad. francesa. Paris: Mercure, 1960. nova edição da Gallimard. col. Tel, 1992. p. 100.

⁹⁸⁴ Sobre esse caráter dúbio de Dioniso, conferir: VERNANT, Jean-Pierre. *Mito e religião na Grécia antiga*. op.cit. 2006. p. 77 e 78.

⁹⁸⁵ É curioso que a tragédia grega pareça herdar a dubiedade de seu patrono, Dioniso. Sobre a dubiedade na tragédia, ver, por exemplo, as seguintes passagens de *Édipo rei*: Édipo determina a pena e ele mesmo é o apenado (220-225); Édipo é o investigador e o objeto investigado (360); Édipo enxerga, mas não vê (410 e 450); Édipo é, ao mesmo tempo, forasteiro e tebano (450); seu mal é causado e sofrido (1270). Ora, aqui, poderíamos pensar naquela afirmação de Nietzsche na seção 10 de *O nascimento da tragédia*: “Prometeu, Édipo e assim por diante, são tão-somente máscaras daquele proto-herói, Dioniso” (NIETZSCHE, Friedrich. *Nascimento da Tragédia*. § 10. op.cit. p. 69).

⁹⁸⁶ Sobre a dubiedade sexual de Dioniso, Otto já afirmara: Dioniso “possui algo de feminino na sua natureza” (OTTO. Walter F. *Dionysos. Le myte et le culte*. op.cit. p. 184).

⁹⁸⁷ Ou, como traduz Trajano Vieira: “alienígena adorado” (EURÍPEDES. *As bacantes* - 353. op.cit. p.64). Segundo Trabulsi, essa imagem do Dioniso efeminado é tardia. Ela só vem a se fixar por volta do final do século V (Cf. TRABULSI, José Antônio Dabdab. *Dionisismo poder e sociedade na Grécia até o fim da época clássica*. op.cit. p. 122). Sobre as transformações históricas nas representações de Dioniso, ver: (Ibidem. p. 110-123).

⁹⁸⁸ Para uma lista de referências de textos antigos acerca dos epítetos de Dioniso, ver: OTTO. Walter F. *Dionysos. Le myte et le culte*. Trad. francesa. Paris: Mercure, 1960. nova edição da Gallimard. col. Tel, 1992. p. 120.

⁹⁸⁹ Vernant já havia chamado atenção para essa passagem de *As bacantes* (C.f. VERNANT, Jean-Pierre. *Mito e religião na Grécia antiga*. op.cit. p. 79).

modo de ser, pois elas, repentinamente, passam de um polo a outro no que diz respeito às relações afetivas que estabelecem com os animais com os quais se relacionam.⁹⁹¹ A esse respeito, o mensageiro – personagem da peça que presenciou as atividades dionisiacas dessas mônades – relata como, de súbito, uma atitude amorosa se transforma em violência desenfreada. Num primeiro momento, ele descreve uma relação maternal com as feras: “com serpentes que lhes lambiam a face [...] erguiam cabritos, feras crias lupinas, branco leite oferecendo-lhes as que traziam os seios ainda mais túrgidos”.⁹⁹² Num segundo momento, relata a violência selvagem das mesmas mônades:⁹⁹³ “à mão nua, atacam novilhas na pastagem. Puderam ver naquelas mãos a vaca: mamas repletas, bipartida, muge! Houve quem vitelo desmembrasse”.⁹⁹⁴

Até mesmo o mito do nascimento de Dioniso mostra-nos a dubiedade dessa divindade: Zeus “engravidada Sêmele [que] em espasmos de um **parto** imposto [...] do ventre prematuro expulsa [Dioniso] e **morre** sob o golpe do corisco”.⁹⁹⁵ Zeus, então salva o feto ao recebê-lo “num recesso-nascedouro: no fêmur recluso, preso com ágrafos dourados [...]. Ao ditame das Moiras, Zeus deu à luz deus cornitáuro coroado de dragões e serpentes”.⁹⁹⁶ Além de relatar a dubiedade andrógena da interpenetração corpórea, em que o papel de gestante é assumido por um ente masculino, esse mito mostra que a morte de Sêmele foi um acontecimento necessário à vida imortal de Dioniso. Isso porque foi sob a condição da morte de Sêmele que Baco foi salvo para ser gestado na coxa de Zeus – “fato” que lhe conferiu uma imortalidade peculiar. Ou seja, foi por ser costurado “por Zeus à própria coxa, quando o fulgor de um raio queimava-o com sua mãe Sêmele”,⁹⁹⁷ que Dioniso ganhou uma imortalidade que é símbolo de uma vida infinita que necessita, contudo, morrer. Por ser filho de uma mortal, ele herda o caráter mortal da mãe, mas, ao mesmo tempo, por ter sido gestado em Zeus, ganha uma

⁹⁹⁰ EURÍPEDES. *As bacantes* - 860. Trad. Trajano Vieira. São Paulo : Perspectiva, 2010. p.93.

⁹⁹¹ A esse respeito, ver o comentário de Walter Otto: “as mônades oferecem o seio aos filhotes das feras, mas também lhes caçam, lhes despedaçam e devoram suas carnes sangrentas” (OTTO. Walter F. *Dionysos. Le myte et le culte*. op.cit. p. 113). Conferir também: VERNANT, Jean-Pierre. *Mito e religião na Grécia antiga*. op.cit. p.78.

⁹⁹² EURÍPEDES. *As bacantes* – 695 e 700. op.cit. p.84.

⁹⁹³ Aliás, não é à toa que, em muitas representações artísticas, Dioniso está relacionado à imagem da pantera. Ao mesmo tempo em que a pantera possui a graça e a leveza de uma bacante, ela também é selvagem e mortal. Ela é fascinante e sanguinária como uma mônade. Sobre essa questão, ver o comentário de Walter Otto em: OTTO. Walter F. *Dionysos. Le myte et le culte*. op.cit. p. 118 e 119. Apesar das representações de Dioniso só aparecerem tardiamente na cerâmica, desde o século VII aC, pelo menos, a pantera já aparece como um atributo desse deus (Cf. TRABULSI, José Antônio Dabdab. *Dionisismo poder e sociedade na Grécia até o fim da época clássica*. op.cit. p. 110).

⁹⁹⁴ EURÍPEDES. *As bacantes* – 730 e 735. op.cit. p.85.

⁹⁹⁵ Ibidem. 85 a 100. op.cit. p.53 (negrito nosso).

⁹⁹⁶ Ibidem. 85 a 100. op.cit. p.53.

⁹⁹⁷ Ibidem. 240. op.cit. p. 60.

imortalidade. Uma imortalidade que carrega, dentro de si, a morte.⁹⁹⁸ Por isso, Dioniso é justamente o símbolo da vida eterna que está inscrita na natureza – da qual fala Nietzsche – que sofre, morre e renasce. Ele representa aquele infinito devir da natureza que necessita da finitude de seus casos particulares. Aqui, a imortalidade passa pela morte e pelo sofrimento.⁹⁹⁹

Nos mitos de Dioniso, quase sempre o sofrimento e a destruição mortal se fazem presente. Um dos casos mais emblemáticos é o relato acerca do despedaçamento do menino Dioniso-Zagreus¹⁰⁰⁰ – ao qual o próprio Nietzsche faz menção em *O nascimento da tragédia* § 10.¹⁰⁰¹ A mando da ciumenta Hera – que não esquecia a relação adúltera entre Zeus e Sêmele –, os titãs atraíram o pequeno Dioniso com brinquedos e um espelho. Enquanto o deus contemplava sua imagem no espelho, os titãs despedaçaram e cozinham as partes de seu corpo num caldeirão. Contudo, em vez de ser destruído definitivamente, a criança divina foi salva e reconstituída por sua avó, Reia.¹⁰⁰² Enfim, tal como tudo que está inserido no fluxo vivo da natureza, Dioniso-Zagreus sofre, morre, mas volta à vida.¹⁰⁰³ Ora, o que nos conta a simbologia de Dioniso nesse mito?

⁹⁹⁸ Acerca desse assunto, conferir o que diz Walter Otto: “Dioniso ele mesmo é um deus que sofre e morre” (OTTO. Walter F. *Dionysos. Le myte et le culte*. Trad. francesa. Paris: Mercure, 1960. nova edição da Gallimard. col. Tel, 1992. p. 111).

⁹⁹⁹ Sobre esse ponto, Walter Otto não se cansa de chamar atenção: “O turbilhão e o frisson da vida devem sua profundidade à embriaguez da morte” (OTTO. Walter F. *Dionysos. Le myte et le culte*. op.cit. p. 145); “o êxtase do horror, da vitalidade ilimitada e da destruição mais cruel” (Ibidem p. 144). “A plenitude da vida e a violência da morte são todas as duas igualmente prodigiosas em Dioniso” (ibidem 149).

¹⁰⁰⁰ Pelo que apontam alguns estudiosos, a origem do mito de Zagreus – posteriormente chamado de Dioniso-Zagreus – remete à civilização minóica (Sobre o assunto ver a primeira parte de *O prelúdio cretense* em KERÉNYI, Carl. *Dioniso*, Imagem arquetípica da vida indestrutível. op.cit. sobretudo da p. 71 a 78). Contudo, para o poeta e estudioso, Robert Graves, há, na verdade, uma confusão entre Zagreus e Dioniso e não, necessariamente, uma derivação entre os dois mitos: “Dioniso foi confundido com Zagreus que, como ele, foi despedaçado [...]” (GRAVES, Robert. *Les mythes grecs*. Trad. Mounir Hafez. Paris: La Pochothèque, Fayard, 2009. p. 178. Ver também p.195). Ainda sobre o Dioniso-Zagreus, conferir o trabalho de Walter Otto que repertoria algumas referências antigas – como os Hinos órficos e Plutarco – acerca desse mito. Ver: OTTO. Walter F. *Dionysos. Le myte et le culte*. Trad. op.cit. p. 198 a 208. Marcel Detienne também dedica um capítulo inteiro sobre esse mito, sobretudo a sua relação com o orfismo. Ver: DETIENNE, Marcel. *Dionysos mis à mort*. Paris: Tel Gallimard, 1998. p. 163 a 207.

¹⁰⁰¹ Dioniso “sendo criança, foi despedaçado pelos Titãs” NIETZSCHE, Friedrich. *Nascimento da Tragédia*. § 10. op.cit. p.70. Outra referência ao mito já aparecia em *O serviço divino dos gregos*, texto preparado para um curso na Basileia durante o inverno de 1875 e 1876 (C.f. NIETZSCHE, Friedrich. *Le service divin des grecs*. op.cit. p. 53).

¹⁰⁰² Em algumas versões do mito, é Atena e não Réia que cuida do renascimento de Dioniso. Sobre a questão, ver: GRAVES, Robert. *Les mythes grecs*. op.cit. p. 195.

¹⁰⁰³ É curioso que o mito de Dioniso-Zagreus estaria na base fundadora de dois fenômenos religiosos opostos: o dionisismo e o orfismo. Enquanto que os ritos do dionisismo se caracterizavam por um êxtase transbordante em que os seus membros caçavam, esquartejavam e devoravam a carne crua de animais selvagens, a prática do orfismo tinha por característica o asceticismo e o vegetarianismo. O mito do desmembramento de Dioniso-Zagreus teria influenciado o rito do esquartejamento no dionisismo. A volta à vida do deus teria influenciado a noção de reencarnação no orfismo. Sobre essas relações, ver o capítulo quatro de: DETIENNE, Marcel. *Dionysos mis à mort*. op.cit. p. 163 a 207.

Como deus que sofre, Dioniso ensina que o sofrimento e a morte são elementos necessários à conservação do eterno fluxo da vida em sua totalidade.

Para melhor compreendermos essa relação entre Dioniso e a totalidade ambígua da vida, é importante analisarmos uma especificidade da língua grega no que diz respeito a duas palavras que designam aspectos diferentes da compreensão acerca da vida. Estamos nos referindo à distinção apontada pelo estudioso húngaro Carl Kerényi, a saber, a distinção entre a vida concebida como *zoé* (ζωή) e como *bíos* (βίος). Como remarcou esse helenista, *zoé* significa a vida em geral, sem caracterização particular de um indivíduo vivo. Ela é aquele fluxo unitário, imortal e sem contornos que subjaz a todos os entes vivos. *Bíos*, por outro lado, diz respeito à vida do ente individual e finito que nasce e morre – dentro da *zoé*. Enfim, *zoé* e *bíos* estão relacionadas da seguinte forma: *zoé* é a vida eterna e subjacente a toda e qualquer caracterização de *bíos*, enquanto que *bíos* designa a vida finita de cada unidade que compõe *zoé*. Levando isso em conta, devemos entender que, se a morte afeta e pode destruir os casos particulares de *bíos*, ela não pode, contudo, extinguir *zoé*.¹⁰⁰⁴ Ou como diz o próprio Carl Kerényi: “*zoé* não admite a experiência de sua aniquilação. É experimentada como sem fim, uma vida infinita. Nisso ela difere de todas as outras experiências que nos sobrevêm no curso de *bíos*, na vida finita”.¹⁰⁰⁵

Para o estudioso húngaro, Dioniso é a “imagem arquetípica” de *zoé*, pois é a divindade que melhor traduz esta vida indestrutível (*zoé*). Kerény afirma, entretanto, que “*zoé* [...] faz com *thánatos* um contraste exclusivo”.¹⁰⁰⁶ Ora, nesse último ponto, preferimos seguir o colega de Kerényi, Walter F. Otto, que afirma que, em Dioniso, “a morte e a vida se tocam numa alegria demente”,¹⁰⁰⁷ pois pertence “à essência do dionisíaco que a vida e a morte, a mortalidade e a eternidade se interpenetrem uma a outra”.¹⁰⁰⁸ Ora, Dioniso é o símbolo religioso de *zoé*, porque é a representação de uma vida eterna que morre e renasce. Uma vida que se mantém às custas do ciclo de morte,

¹⁰⁰⁴ Ainda sobre a posição de Kerényi, ver: “Em grego, o termo *zoé* tem uma ressonância diferente de *bíos*. [...] O significado de *zoé* é vida em geral, sem caracterização ulterior. Quando a palavra *bíos* é pronunciada, outra coisa ressoa; ela toca os contornos, por assim dizer, os traços característicos de uma vida específica, as linhas de fronteira que distinguem um vivo de outro. Ela tange a ressonância de ‘vida caracterizada’”. KERÉNYI, Carl. *Dioniso*. op.cit. p. XVIII. “A língua grega apegou-se à idéia de uma ‘vida’ (*zoé*) não caracterizada, subjacente a todo *bíos*, e cuja relação com morte vem a ser muito diversa daquela existente no caso da ‘vida’ (*bíos*) que inclui morte entre suas características” (Ibidem. p. XXI).

¹⁰⁰⁵ KERÉNYI, Carl. *Dioniso*. op.cit. p. XXII.

¹⁰⁰⁶ Ibidem. p. XIX.

¹⁰⁰⁷ OTTO, Walter F. *Dionysos. Le mythe et le culte*. op.cit. p. 145.

¹⁰⁰⁸ Ibidem. p. 194.

nascimento e sobrevivência dos casos individuais de viventes (*bíos*). É só por conta da morte da vida enquanto *bíos* que a continuidade da vida enquanto *zoé* é possibilitada. Isso porque o eterno ciclo da vida (*zoé*) é constituído pela luta dos casos individuais de seres vivos. Nessa luta, a vida de um ser vivo particular só se mantém com a morte de outros seres vivos particulares. É à custa da morte de alguns seres vivos (*bíos*) que a vida finita de outros seres vivos (também *bíos*) se mantém e garante a infinitude da vida infinita (*zoé*). Enfim, a totalidade eterna da vida (*zoé*) necessita da luta e da morte de suas partes (*bíos*).

Ora, no nosso entender, a cosmologia proposta pelo último Nietzsche traduz, nos termos da ciência do século XIX, essa visão de mundo dionisíaca que está inscrita na noção grega de *zoé*. Ou seja, a teoria das forças/vontade de potência teria como pano de fundo o objetivo de resgatar uma cosmovisão que enxergava o mundo como uma totalidade múltipla em que todas as suas partes estão necessariamente interligadas por uma luta eterna.¹⁰⁰⁹ Tal como o fluxo vivo de *zoé*, a totalidade do devir proposta pela cosmologia nietzschiana seria constituída pela eterna luta de suas partes transitórias – as forças. Essa luta cósmica faria com que algumas das forças surgissem e outras se dissipassem (tal como *bíos*), provocando um eterno movimento de “criar e destruir” que garantiria uma transformação sem início nem termo (tal como *zoé*). Teríamos, portanto, um cosmo dionisíaco que consistiria num fluxo perene em que as modificações de suas partes finitas determinam necessariamente a circulação permanente da totalidade. Tal como Dioniso, esse cosmo nietzschiano passaria pela destruição e renascimento: o cosmo provaria da morte em suas partes, mas permaneceria imortal em seu todo. Nesse sentido, não é à toa que, num texto póstumo de 1885 – já citado anteriormente –, Nietzsche afirme que o seu mundo é um mundo dionisíaco do eternamente criar e destruir a si próprio:

E sabeis sequer o que é para mim “o mundo”? Devo mostrá-lo a vós em meu espelho? Este mundo: uma monstruosidade de força sem início, sem fim [...] que não consome, mas apenas se transmuda [...] que eternamente tem de retornar, como um [devir] que não conhece nenhuma saciedade, nenhum fastio, nenhum cansaço – :esse meu **mundo dionisíaco** do eternamente-criar-a-si-próprio, do eternamente-destruir-a-si-próprio, esse mundo secreto de dupla volúpia, esse meu para além de bem e mal, sem alvo, se

¹⁰⁰⁹ O trabalho de Scarlett Marton foi o ponto de partida para essa nossa analogia entre cosmologia e a figura do Dioniso. Cf: MARTON, Scarlett. *Por uma filosofia dionisíaca*. op.cit. 2010. p. 146.

na felicidade do círculo não está um alvo, se um anel não tem boa vontade consigo mesmo.¹⁰¹⁰

Não estando mais sob a influência do dualismo schopenhaueriano, Nietzsche agora vai entender o cosmo conforme a imagem de “seu segundo Dioniso”. Em outras palavras, o cosmo dionisíaco é a própria multiplicidade que se autogera num movimento de destruição e nascimento. Se voltarmos a utilizar aqueles termos gregos, podemos dizer que o cosmo é o fluxo de *zoé* que se constitui pelo movimento da multiplicidade de *bíos*. Isto é, a *zoé*, que é o devir do cosmo, se exerce pela morte e pela vida de cada *bíos*, já que, na noção tardia de Nietzsche acerca de Dioniso, os casos individuais fazem parte, necessariamente, de Dioniso. Ou melhor, os casos individuais também são Dioniso, pois *zoé* só se mantém viva através de *bíos*. Portanto, as partes (*bíos*) que constituem *zoé* são imprescindíveis ao todo (*zoé*). Ora, retraduzindo isso nos termos da cosmologia de Nietzsche, podemos dizer o seguinte: se cada configuração de força é parte indispensável do todo cósmico, então cada uma delas é necessária ao desenrolar da totalidade do devir.

Nesse ponto, compreendemos que já respondemos o que Nietzsche entende por Dioniso e acreditamos que já podemos responder, porque *afirmar o mundo tal como ele é* consiste num sim dionisíaco. Se Dioniso é a vida em sua totalidade, uma vida eterna em que todas as partes individuais estão interligadas. Adorar Dioniso é, portanto, amar a alegria e o sofrimento necessários à vida como um todo. Por isso, o amor à *zoé* deve passar pelo amor à *bíos*, já que amar a totalidade cósmica é amar cada configuração cósmica desse eterno devir. Ou seja, ser um servidor de Dioniso é amar a vida no seu caráter alegre e prazeroso, mas também no seu caráter tenebroso e doloroso, como anuncia o coro de *As bacantes* de Eurípedes: “em **penar prazeroso**, em **dor indolor** empenho-me por Brômio, deus-Rumor, no louvor a Baco!”.¹⁰¹¹ Ser um servidor desse deus significa, portanto, afirmar a ambiguidade da vida em sua totalidade.

Aqui, acreditamos que também já temos uma maior precisão acerca da relação entre os termos ‘trágico’ e ‘dionisíaco’. Se Dioniso é o mundo pensado como uma

¹⁰¹⁰ NIETZSCHE, Friedrich. Fragmento póstumo 38 [12] de junho-julho de 1885. In. *Obras incompletas*. op.cit. p. 397 (negrito nosso).

¹⁰¹¹ EURÍPEDES. *As bacantes* - 65. Trad. Trajano Vieira. São Paulo : Perspectiva, 2010. p.51 (negrito nosso).

unidade múltipla e ambígua e a afirmação desse mundo é uma afirmação trágica, essa afirmação é, portanto, um sim dionisíaco – um sim à totalidade.¹⁰¹²

2.1.3. O fatalismo do eterno retorno e o *amor fati*

A partir desse ponto, introduziremos mais um termo nietzschiano, a saber, o *amor fati*:¹⁰¹³ “nada querer diferente, seja para trás, seja para frente, seja em toda a eternidade. Não suportar o necessário, menos ainda ocultá-lo – todo idealismo é mendacidade ante o necessário – mas amá-lo”.¹⁰¹⁴ Ora, se levarmos em conta a noção nietzschiana de trágico, então poderemos afirmar que o *amor fati* constitui-se como um amor trágico ao *fado*. Ou seja, *amor fati* é uma afirmação dionisíaca do *fado* que permeia a totalidade da existência: “colocar-se dionisiacamente frente à existência –: minha forma para isso é *amor fati*”.¹⁰¹⁵ E aqui aparece com mais clareza a relação dessa afirmação trágica com o fatalismo do eterno retorno. Diferentemente do herói trágico tradicional, o homem afirmador da eterna recorrência teria de amar o seu destino sem negar o sofrimento. Ele teria de amar a vida com todo o prazer e a dor que a constituem; ele teria de desejar o “eterno retorno da guerra e da paz”.¹⁰¹⁶ Contudo, podemos colocar uma questão: qual o sentido de amar a dor? Ora, seria justamente na afirmação da dor que também se afirmaria o prazer, pois a dor e o prazer estariam indissolúvelmente interligados. É precisamente a partir dessa ligação indissolúvel entre os polos “prazer” e “dor” que Nietzsche enxerga o *amor fati* como possibilidade de afirmação do eterno retorno e do fatalismo da doutrina. Acompanhemos o trecho do capítulo *O canto ébrio*¹⁰¹⁷ do *Assim falava Zaratustra* e observemos como o autor expõe, de forma poética, o que estamos a tratar:

Disseste sim, algum dia, a um prazer? Ó meus amigos, então o disseste, também, a todo sofrimento. Todas as coisas acham-se

¹⁰¹² Sobre esse ponto, conferir o que afirma Marton: “Dionisiaca é a filosofia que afirma sem reservas o *fatum*, que aceita que ele se afirme através do homem” (MARTON, Scarlett. *Por uma filosofia dionisiaca*. op.cit. p.156).

¹⁰¹³ A primeira vez que a noção de *amor fati* aparece na obra de Nietzsche é na primeira seção do livro IV (276), intitulada de *Para o ano novo*.

¹⁰¹⁴ NIETZSCHE, Friedrich. *Ecce Homo*. Por que sou tão inteligente § 10. op.cit. p.51.

¹⁰¹⁵ NIETZSCHE, Friedrich. KSA 13.492,16 [32], primavera – verão de 1888.

¹⁰¹⁶ NIETZSCHE, Friedrich. *Gaia ciência* § 285. op. cit. p.193.

¹⁰¹⁷ André Martins também utilizou *O canto ébrio* para trabalhar essa questão (C.f. MARTINS, André. *A experiência trágica na quarta parte de Assim falou Zaratustra*. op.cit. p. 462). Esse autor realiza, inclusive, uma análise que compara *O canto ébrio* com *O outro canto de dança* (da terceira parte do Zaratustra). O que ele coloca em relevo é a relação de Zaratustra com a dor. Para o intérprete, essa relação se transforma na passagem da terceira para quarta parte. Segundo Martins, a afirmação da dor só acontece, de fato, em *O canto ébrio* – seção da quarta parte do Zaratustra (C.f. Ibidem. p. 464).

encadeadas, entrelaçadas, enlaçadas pelo amor – e se quisesstes, algum dia, duas vezes o que houve uma vez, se dissesse, 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!¹⁰¹⁸

Na passagem acima, podemos observar a afinidade entre as “concepções” de um *eterno retorno fatalista* (nos termos de Nietzsche) e do *amor fati*. Vejamos. Partindo mais uma vez da concepção heraclítica da unidade conflituosa de polos opostos, Nietzsche nos remete à noção do encadeamento circular de todas as coisas. Em outras palavras, aqui temos, novamente, aquela ideia de que todos os acontecimentos estariam encadeados ciclicamente. Isto é, nesse contexto, cada um desses acontecimentos é necessário a todas as 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, pois ambos seriam mutuamente condicionados e condicionantes do movimento circular:¹⁰¹⁹ “não há como desconsiderar nada do que existe, nada é dispensável”.¹⁰²⁰ Quem desejasse os gozos no devir não poderia, portanto, pretender excluir, dele, a dor.¹⁰²¹ Aqui, mesmo o hedonista – que busca do prazer e se evade da dor – teria de dizer sim a todos os momentos dolorosos do cosmo, pois estes constituir-se-iam como *fado* necessário ao gozo:

Supondo que digamos sim a um único instante, com isso teríamos dito sim a toda a existência e não apenas a nós mesmos. Pois nada se basta a si mesmo, nem em nós mesmos, nem nas coisas: e se uma única vez nossa alma tremeu e vibrou de felicidade como uma lira, então toda a eternidade foi necessária para ocasionar esse acontecimento único – e toda a eternidade terá sido salva, justificada e afirmada nesse único instante de nosso dizer sim.¹⁰²²

¹⁰¹⁸ NIETZSCHE, Friedrich. *Assim falou Zaratustra*. O canto ébrio § 10 op. cit. p. 323 e 324.

¹⁰¹⁹ Klossowski já havia assinalado algo nessa direção (C.f. KLOSSOWSKI, Pierre. *Nietzsche e o círculo vicioso*. Trad. Hortência S. Lencastre. Rio de Janeiro: Pazulin, 2000. p. 91 e 92). André Martins também já havia apontado essa questão: “Integrando o eterno retorno ao amor fati da forma mais intrincada, a dor quer passar *mas também* retornar, porque [...] para que o prazer retorne, é preciso que a dor retorne também” (MARTINS, André. *A experiência trágica na quarta parte de Assim falou Zaratustra*. op.cit. p. 465).

¹⁰²⁰ NIETZSCHE, Friedrich. *Ecce Homo*. O Nascimento da tragédia § 2. op.cit. p 63.

¹⁰²¹ Ivan Soll também faz uma reflexão sobre esse assunto e vai numa direção próxima à nossa. Conferir: 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.

¹⁰²² NIETZSCHE, Friedrich. KSA 12.307, 7 [38], final de 1886 – primavera de 1887.

Enfim, nesse contexto, dizer sim ao instante em que se “tremeu e vibrou de felicidade” significa amar o *fado* tanto na dor quanto no gozo. Ora, se o servidor de Dioniso é aquele que, em seu sentimento de comunhão com o deus, afirma *zoé* em todas as suas ambiguidades constitutivas, então podemos concluir que a embriaguez à qual o *Canto ébrio* se refere é a embriaguez dionisíaca.¹⁰²³ Nesse sentido, *Zaratustra* fala justamente sobre a ebriedade da afirmação trágica da totalidade da vida. Ou seja, ele nos apresenta o “estado supremo de afirmação da existência, do qual nem mesmo a suprema dor pode ser excluída”. Enfim, temos, aqui, a embriaguez do “sentimento trágico-dionisíaco”.¹⁰²⁴ É justamente através do fatalismo da doutrina do eterno retorno do mesmo que Nietzsche tenta estimular esse tipo de sentimento trágico-dionisíaco: um sentimento de união cósmica entre homem e mundo. Em outras palavras, por meio de seu ensinamento cosmológico, Nietzsche visa mostrar que há um laço inquebrantável entre todos os momentos do devir e cada homem. Dessa forma, para o homem que estivesse de “bem consigo mesmo e com a vida”,¹⁰²⁵ o eterno retorno seria um estímulo à afirmação da totalidade cósmica. Isso porque, com a doutrina, esse homem entenderia que ele só pode ser o que é, em relação com a totalidade. Seu modo de ser, sua constituição mesma, só está aí por conta de todos os acontecimentos cósmicos. Mesmo os mais dolorosos acontecimentos seriam necessários à sua existência. Vejamos o que Nietzsche afirma num fragmento póstumo de 1887:

*cada “traço característico fundamental que está no fundamento de cada acontecer, que se exprime em cada acontecer, se fosse sentido pelo indivíduo como seu traço característico fundamental, teria de impelir esse indivíduo a achar bom, triunfalmente, cada instante da existência universal”.*¹⁰²⁶

¹⁰²³ Colega de Nietzsche, Erwin Rohde compartilhava, com ele, algumas posições acerca do fenômeno dionisíaco. Rohde já falava, por exemplo, de um estado de excitação dionisíaca em que o servidor de Dioniso estaria em “um estado da sensibilidade no qual a própria dor é uma alegria” (ROHDE, Erwin. *Psyché*. op.cit. p. 278). O helenista também mencionava ritos em que os servidores de Dioniso se sentiam em uma união mística com o deus: os adoradores de Dioniso “participam da própria vida do deus”, “em seu êxtase, formam apenas um com ele” (ROHDE, Erwin. *Psyché*. op.cit. p. 275). Nesse sentimento místico, os seguidores de Dioniso se perceberiam como fazendo parte da unidade infinita da vida: “eles vivem e são no deus; apesar de ainda estarem no seu eu finito, eles experimentam a plenitude de uma vida infinita” (Ibidem. p.279). É verdade, contudo, que Rohde vai entender essa união com Dioniso a partir do dualismo ‘corpo e alma’. Segundo Rohde, essa união aconteceria “quando a alma é libertada da prisão do corpo e vive em comunhão com o deus” (Ibidem. p. 279).

¹⁰²⁴ KSA 13.522, 17 [3], maio-junho de 1888.

¹⁰²⁵ NIETZSCHE, Friedrich. *A gaia ciência*. § 341. op.cit. p. 230,

¹⁰²⁶ NIETZSCHE, Friedrich. O niilismo europeu, Lenzer Heide, 10 de junho de 1887. 8 §. Utilizamos: *Obras incompletas*. op.cit. p. 384.

No ponto em que chegamos, já podemos afirmar que é a especificidade do fatalismo da doutrina do eterno retorno que permite a Nietzsche conceber o trágico como uma atitude de incondicional afirmação dionisíaca de todos os momentos do devir. Com o eterno retorno, o *amor* ao *fatalismo* circular passa a ser a verdadeira característica do “herói trágico” nietzschiano.¹⁰²⁷ Por isso, *amor*, *júbilo* e *afirmação* constituem o próprio Zaratustra que, ao afirmar o eterno retorno, se coloca além do herói trágico tradicional, pois passa a amar tanto as dores quanto os prazeres que constituem a vida enquanto *zoé*.¹⁰²⁸ Ora, com isso, entendemos que já é possível compreender melhor a relação entre as duas facetas da doutrina nietzschiana: a cosmologia e a existencial. Vejamos: *amor fati* ao invés da “negação do destino” seria o impacto existencial produzido por uma cosmologia que vai pensar o cosmo como um movimento circular e fatalista, e não como um desenrolar linear em direção a um final escatológico. Círculo no lugar da reta seria a faceta cosmológica de um projeto existencial que vai pensar o homem como pedaço do destino, e não como um ente de livre-arbítrio passível de ser julgado e condenado num além. Em outras palavras, a ideia é substituir as referências paradigmáticas do Ocidente: trocar o “Deus da cruz [...], uma maldição sobre a vida”, pela figura trágica e cíclica do “Dionísio cortado em pedaços [...], uma promessa de vida: eternamente”¹⁰²⁹ renascendo e voltando da destruição. Enfim, conceber o mundo e a existência a partir do eterno retorno significaria repensar a civilização ocidental por meio de um novo referencial: o fatalismo-trágico.

2.2. O eterno retorno como ferramenta de *seleção* a serviço do projeto transvalorativo de implantação de uma cultura trágica

2.2.1 A *seleção* do eterno retorno provocaria um retorno do diferente? (um diálogo com Deleuze)

Na introdução deste trabalho, vimos que, a despeito da posição da grande maioria dos comentadores da filosofia de Nietzsche, alguns estudiosos sustentam que a doutrina nietzschiana do eterno retorno anuncia um retorno do *diferente* e não um

¹⁰²⁷ Conferir o posicionamento de Deleuze: “nunca se compreendeu bem o que era o trágico segundo Nietzsche: trágico = alegria” (DELEUZE, Gilles. *Nietzsche e a Filosofia*. op.cit. p.57).

¹⁰²⁸ 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*. op.cit. p.29.

¹⁰²⁹ NIETZSCHE, Friedrich. *Obras incompletas*. op.cit.p. 394.

retorno do *mesmo*. O maior expoente dessa corrente interpretativa é, sem dúvida, Gilles Deleuze que defende um retorno de um *diferente selecionado*. Também por ocasião da introdução, dissemos que nosso posicionamento diante da interpretação de Deleuze – e dos outros comentadores que defendem o retorno do diferente – é de objeção, pois entendemos que essa doutrina nietzschiana expressa a exata repetição do *mesmo*. Também no momento de nossa introdução, afirmamos que nossa discordância se dá por três razões: 1) seja em obras publicadas ou póstumas, o filósofo nunca se pronuncia acerca de um retorno do diferente, mas sim de uma idêntica repetição de mesmos ciclos cósmicos – a esse respeito, nosso trabalho mostrou que todos os textos de Nietzsche que tratam sobre o eterno retorno se referem a um movimento circular do mesmo;¹⁰³⁰ 2) a má qualidade das fontes utilizadas e a imprecisão da pesquisa bibliográfica realizada pelo filósofo francês produziu uma interpretação equivocada – questão que, como vimos, foi esclarecida por D’Iorio;¹⁰³¹ 3) o *eterno retorno do diferente* é teoricamente

¹⁰³⁰ A primeira vez que Nietzsche faz uma alusão mais direta ao eterno retorno do mesmo é na *Segunda consideração extemporânea* (1874). Nessa obra, ele ainda trata a noção de forma desdenhosa, duvidando de sua possibilidade efetiva, mas, mesmo assim, não menciona um “retorno do diferente”. Pelo contrário, no trecho – em que o filósofo atribui essa cosmovisão aos pitagóricos –, Nietzsche fala o seguinte: “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* § 2. In. *Obras incompletas*. op.cit. p. 61, grifo nosso). A primeira vez que fez menção – em textos publicados – à **sua** doutrina é na, supracitada, seção *O Maior dos Pesos*, de *A gaia ciência*. Nessa passagem, o demônio lança um desafio existencial a partir da hipótese do eterno da *mesma* vida repetida infinitamente na mesma “sequência e ordem”: 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**” (NIETZSCHE, Friedrich. *A gaia ciência*. § 341. op.cit. p. 230, grifo nosso). No *Zaratustra*, o eterno retorno também aparece como uma repetição do mesmo. Examinemos uma passagem de *O convalescente*, onde os animais do Zaratustra falam sobre a doutrina: “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 [...] De tal sorte que **esses anos todos são iguais a si mesmos, nas coisas maiores como nas menores** [...] nós mesmos, em cada grande ano, **somos iguais a nós mesmos**, nas coisas maiores como nas menores. [...] Retornarei [...] **não para uma vida nova ou uma vida melhor ou semelhante – Eternamente retornarei para esta mesma e idêntica vida**” (NIETZSCHE, Friedrich. *Assim falou Zaratustra*, O convalescente. op.cit. p. 227). Não só nesses textos publicados mas também nos póstumos o que encontramos é a repetição do *mesmo*: “entre cada ‘combinação’ e seu ‘retorno’ seguinte, todas as combinações possíveis deveriam decorrer, e cada uma dessas combinações determinaria toda a sequência das combinações na **mesma série**, e com isso ficaria provada a existência de um ciclo de **séries exatamente idênticas**: o universo enquanto ciclo que se repete um número infinito de vezes e que joga o seu jogo *in infinitum*. Essa concepção não é absolutamente uma simples concepção mecanicista, pois, se ela fosse, não determinaria **um retorno infinito dos casos idênticos**, mas a um estado final” (KSA 13.376, 14 [188], primavera de 1888).

¹⁰³¹ Como vimos na introdução, Paolo D’Iorio mostra que Deleuze formulou sua interpretação do “eterno retorno seletivo” a partir de um fragmento apócrifo da obra – também apócrifa – *Vontade de Potência*. Esse texto (o fragmento 334 do segundo livro *Vontade de potência*) é, na verdade, a reunião de dois fragmentos póstumos de 1881. Neles, Nietzsche compara “sua própria concepção do eterno retorno do mesmo [...] com a concepção mecanicista de Johannes Gustav Vogt”, mas não nega, contudo, um eterno

incompatível com as outras noções que estão intimamente relacionadas à doutrina nietzschiana do eterno retorno – as noções nietzschianas de fatalismo e de *amor fati*, por exemplo, deixam de fazer sentido quando pensadas à luz de um retorno do diferente.

Visto que o ponto de discordância (1) já foi trabalhado durante toda a nossa tese e que o (2) foi tratado durante a introdução, resta-nos tentar demonstrar a incoerência teórica dos que defendem o retorno do diferente. Apontar que há um problema na relação lógica entre o retorno do diferente e as noções nietzschianas acima citadas não consiste, contudo, num mero exercício de refutação a Deleuze. Na verdade, nosso interesse é, a partir da realização dessa tarefa, apontar o verdadeiro sentido do caráter seletivo da doutrina e, com isso, mostrar de que maneira a seleção do eterno retorno está relacionada com o projeto transvalorativo que visa à implantação de uma cultura trágica.

Gilles Deleuze sustenta que a doutrina nietzschiana do eterno retorno anuncia um retorno do *diferente* e não um retorno do *mesmo*. Examinemos o que diz o autor de *Nietzsche e a filosofia*:

O eterno retorno, segundo Nietzsche, não é, de maneira alguma, um pensamento do idêntico, mas um pensamento [...] do absolutamente diferente [...] O princípio é [...] da reprodução do diverso enquanto tal, [...] da repetição do diferente. 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 [...] nem a permanência do idêntico. No eterno retorno, não é o mesmo ou o um que retornam, mas o retorno é [...] do diverso e do que difere.¹⁰³²

Segundo Deleuze, precisaríamos “evitar fazer do eterno Retorno um eterno do mesmo”.¹⁰³³ Isso porque seria apenas o próprio devir que – enquanto transformação perpétua – retornaria como o mesmo: “o mesmo não revém, é apenas o retornar do devir que é o mesmo”.¹⁰³⁴ Ou seja, o que permaneceria como o mesmo seria o devir e não as configurações cósmicas singulares. Por mais que o devir permanecesse como um incessante fluir cósmico, esse devir não produziria a repetição de uma mesma situação

retorno do mesmo (C.f. D’ IORIO, Paolo. *Cosmologia e filosofia do eterno retorno em Nietzsche*. op.cit. p. 194).

¹⁰³² DELEUZE, Gilles. *Nietzsche et la philosophie*. Paris: PUF, 1962, 6ª ed, 2010. p.52-53 (trad. nossa). No mesmo sentido, Deleuze afirma que na “expressão ‘eterno retorno’, nós realizamos um contrassenso quando compreendemos: retorno do mesmo” (Ibidem. p. 54-55, trad. nossa).

¹⁰³³ DELEUZE, Gilles. *Nietzsche*. Paris: PUF, 1965, 9ª edição, 1992. p. 36 (trad. nossa).

¹⁰³⁴ Ibidem. p.36 (trad. nossa).

cósmica. Enfim, no entender do intérprete francês, o “eterno Retorno não faz revir ‘o mesmo’, mas o revir constitui o único Mesmo do que devém”.¹⁰³⁵

Na verdade, Deleuze considera a doutrina nietzschiana do eterno retorno não somente como um devir do diferente, mas como um devir do selecionado: o “segredo de Nietzsche é que *o eterno Retorno é seletivo*”.¹⁰³⁶ O intérprete francês chega a essa conclusão depois de uma complexa interpretação sobre a *teoria nietzschiana das forças/vontade de potência*. Tomando como ponto de partida a teoria de Nietzsche, Deleuze também vai afirmar que o cosmo é o resultado de uma tensão conflituosa de forças. Em sua análise, entretanto, Deleuze identifica dois “modos de ser originários” das forças que comporiam a totalidade cósmica. Por um lado, existiriam as forças de *qualidade ativa* e, por outro lado, haveria as forças de *qualidade reativa*: as “forças superiores ou dominantes são chamadas de *ativas*, as forças inferiores ou dominadas são chamadas de *reativas*. O ativo e o reativo são precisamente as qualidades **originais**, que exprimem a relação da força com a força”.¹⁰³⁷ Conforme essas qualidades originais, as forças se relacionariam hierarquicamente compondo todas as configurações cósmicas possíveis. Em suma, o modo de ser originário de cada força determinaria seu *locus* hierárquico na relação agônica de poder que compõe o cosmo.

No entender de Deleuze, quando essas forças são pensadas em relação à doutrina do eterno retorno, teríamos não só a determinação do *locus* hierárquico dessas forças, mas também do destino delas. As forças ativas, por possuírem o caráter dominante, se imporiam numa afirmação no devir do eterno retorno e, portanto, retornariam efetivamente. Por outro lado, por causa do seu próprio caráter reativo e negador do devir, as forças reativas seriam excluídas – ou, se transformariam em forças ativas: “basta relacionar a vontade de nada ao eterno retorno para percebermos que as forças reativas não retornam. Por mais longe que elas vão, e por mais profundo que seja o devir reativo das forças, as forças reativas não retornarão”.¹⁰³⁸ O eterno retorno realizaria, portanto, uma espécie de triagem de caráter ontológico, pois promoveria a permanência das forças constituídas por um ser afirmativo e expulsaria as forças de caráter reativo:

¹⁰³⁵ DELEUZE, Gilles. *Différence et répétition*. Paris: PUF, 1968, 6ª edição, 1989. p.61 (trad. nossa).

¹⁰³⁶ DELEUZE, Gilles. *Nietzsche*. op.cit. p. 37 (trad. nossa).

¹⁰³⁷ DELEUZE, Gilles. *Nietzsche et la philosophie*. op.cit. p.45 (trad. nossa).

¹⁰³⁸ DELEUZE, Gilles. *Nietzsche et la philosophie*. op.cit. p. 80 (trad. e grifo nossos).

O eterno Retorno não é apenas o pensamento seletivo, mas também o Ser seletivo. Apenas revém a afirmação, apenas revém o que pode ser afirmado [...]. Tudo que pode ser negado, tudo que é negação, é expulso pelo próprio movimento do eterno retorno. [...] O eterno Retorno deve ser comparado a uma roda; mas o movimento da roda é dotado de um poder centrífugo, que afasta todo negativo [...] ele expulsa de si tudo o que contradiz a afirmação [...].¹⁰³⁹

No entender do intérprete francês, essa “triagem” de forças do âmbito ontológico reverberaria na esfera antropológica, pois o eterno retorno também promoveria uma seleção exclusiva do “homem mesquinho, niilista e reativo”. Por ser composto de forças predominantemente reativas, esse “homem pequeno” não poderia se afirmar e, conseqüentemente, seria excluído do devir: o “homem pequeno, mesquinho, reativo não retornará”.¹⁰⁴⁰ Portanto, o homem mesquinho não retornaria por conta da sua própria constituição “reativa”, pois esta faria com que ele não suportasse a ideia de viver a vida terrena infinitas vezes:

O eterno retorno do homem pequeno, mesquinho, reativo não faz apenas do pensamento do eterno retorno algo de insuportável; ele faz do eterno retorno algo de impossível, coloca a contradição no eterno retorno [...] Como o eterno retorno [...] poderia se afirmar de um devir niilista?¹⁰⁴¹

Comparando o eterno retorno com uma “roda centrífuga”, Deleuze vai então questionar: como “o que é reativo e niilista, como o negativo pode revir”? Enfim, ele vai concluir que o “eterno Retorno empurra e expulsa” o niilismo.¹⁰⁴² Ora, se entendermos as forças cósmicas como sendo constituídas *originariamente* por qualidades *ativas e reativas*¹⁰⁴³ – concepção que nunca foi afirmada explicitamente por Nietzsche –, estaríamos transformando o pensamento nietzschiano numa espécie de

¹⁰³⁹ DELEUZE, Gilles. *Nietzsche*. op.cit. p. 38 (trad. nossa).

¹⁰⁴⁰ DELEUZE, Gilles. *Nietzsche et la philosophie*. op.cit. p. 80 (trad. nossa).

¹⁰⁴¹ DELEUZE, Gilles. *Nietzsche et la philosophie*. op.cit. p. 74 (tra. nossa).

¹⁰⁴² DELEUZE, Gilles. *Nietzsche*. op.cit. p. 40 (trad. nossa). Durante o desenvolvimento de sua obra, Deleuze mantém essa interpretação e passa a utilizá-la na sua própria filosofia. Examinemos um trecho de *Différence et Répétition* “Se o eterno Retorno é uma roda, é preciso dotá-lo de um movimento centrífugo violento que expulsa tudo que pode ser negado, o que não suporta a prova” (DELEUZE, Gilles. *Différence et répétition*. op.cit. p.77. Trad. nossa).

¹⁰⁴³ Michel Haar, apesar de se opor à interpretação deleuzeana do eterno retorno, mantém a noção de uma dupla tipologia qualitativa das forças: “aparecem desde a origem, no seio da vontade de potência, dois tipos de força ou de vida: a força ativa e a força reativa” (HAAR, Michel. *Nietzsche et la métaphysique*. op. cit p. 27, trad. nossa). Ver também: “é a partir da bipolaridade inicial da vontade de potência que se definirá todo desdobramento genealógico”. (Ibidem. p. 29).

filosofia de caráter essencialista e dualista.¹⁰⁴⁴ Isso porque considerar que “na origem há a diferença de forças ativas e reativas” e que a “ação e a reação não estão numa relação de sucessão, mas de coexistência na própria origem”¹⁰⁴⁵ é praticamente afirmar que o cosmo é composto por dois conjuntos distintos de tipos de forças que se caracterizam, cada um, por uma essência determinada. Ou seja, algumas forças seriam, por essência, reativas, e outras, ativas.

Apesar de, por vezes, falar em reatividade, Nietzsche não se refere às forças quando utiliza esse termo. Como bem ressaltou D’Iorio, o filósofo alemão fala – em *Para Genealogia da Moral* – de *afetos* reativos (*reaktiven Affekte*), *páthos* reativos (*reaktiven Pathos*) e de *homem* reativo (*reaktive Mensch*), mas não de forças reativas.¹⁰⁴⁶ Quando trata da qualidade das forças, Nietzsche exclui o dualismo, pois concebe que todas as forças são permeadas por uma única tendência. Num póstumo de outubro de 1888, o filósofo afirma, por exemplo, que é “uma e a mesma força que se gasta na criação artística e no ato sexual: só há uma espécie de força”.¹⁰⁴⁷ Em suma, a reatividade não estaria incrustada no íntimo de certas forças, mas, como afirma D’Iorio, se daria a partir do “resultado de um conjunto complexo de configuração de centros de força, em si ativos”.¹⁰⁴⁸

Todavia, é necessário ressaltar que Deleuze afirma o seguinte: para “Nietzsche a **relação** essencial de uma força com outra nunca é concebida como um elemento negativo na essência”.¹⁰⁴⁹ Isso porque “na sua relação com a outra, a força que se faz obedecer não nega a outra”.¹⁰⁵⁰ Ou seja, a força ativa que obriga a força reativa a obedecer nunca tem como ponto de partida a negação, mas a afirmação. Nesse sentido, o negativo não estaria “presente na essência como se dele tirasse sua atividade”. Ao “contrário, [o negativo] resulta dessa atividade, da existência de uma força ativa [...]”.¹⁰⁵¹ E, portanto, sem as forças ativas “as próprias reações não seriam forças”.¹⁰⁵²

¹⁰⁴⁴ Tanto Scarlett Marton como Paolo D’Iorio já apontavam esse problema. Ver: (MARTON, *Nietzsche e Hegel, leitores de Heráclito*, 2001, p. 120, 121 e 132); (MARTON, Scarlett. *Deleuze, leitor de Nietzsche*. In: Nietzsche seus leitores e suas leituras. São Paulo: Barcarola, 2010. p. 44, 45 e 46) e (D’ IORIO, *Cosmologia e filosofia do eterno retorno em Nietzsche*. op.cit. 2007, p. 199).

¹⁰⁴⁵ DELEUZE, Gilles. *Nietzsche*. op.cit. p. 63 (trad. nossa).

¹⁰⁴⁶ Ver a seção 11 da segunda dissertação de *Para genealogia da moral*: NIETZSCHE, Friedrich. Zur Genealogie der Moral. (Band. 5). *Werke. Kritische Studienausgabe* (KSA). Berlim: Walter de Gruyter & Co. 1988, 15V. p. 310 e 311.

¹⁰⁴⁷ NIETZSCHE, Friedrich. KSA 13.600, 23 [2], outubro de 1888.

¹⁰⁴⁸ D’IORIO, Paolo. *Cosmologia e filosofia do eterno retorno em Nietzsche*. op.cit. p. 200.

¹⁰⁴⁹ DELEUZE, Gilles. *Nietzsche et la philosophie*. op.cit. p. 9 e 10 (Grifo e trad. nossos).

¹⁰⁵⁰ Ibidem. p. 9 e 10 (trad. nossa).

¹⁰⁵¹ Ibidem. p. 9 e 10 (trad. nossa).

¹⁰⁵² Ibidem. p. 47 (trad. nossa).

Ora, esses trechos parecem indicar que Deleuze defende que o caráter originário das forças reativas é um simples resultado da atuação das forças ativas. Contudo, o que ele, de fato, afirma é que as forças reativas só podem se *manifestar* – enquanto forças reativas – a partir da relação com as forças ativas, pois, por si sós, as forças reativas não agiriam. Isso não quer dizer, entretanto, que Deleuze não defenda – equivocadamente – que as forças reativas sejam, em sua origem, reativas. Como assinalou o próprio Deleuze:

as reações não podem ser constatadas, nem cientificamente compreendidas como força, se não as relacionamos com as forças superiores que são precisamente de outro tipo. **Reativo é uma qualidade original da força, mas que só pode ser interpretada em relação com o ativo, a partir do ativo.**¹⁰⁵³

Aqui, ainda estaríamos, portanto, num contexto das essências dualistas, pois independente da sua manifestação, as forças já seriam, em sua origem, potencialmente reativas. Ou seja, a ‘negação reativa’ seria uma espécie de “potência” que só poderia ser “atuada” a partir da relação com as forças ativas.¹⁰⁵⁴

Na verdade, a seleção deleuzeana propõe uma espécie de cosmologia progressiva, enquanto que a concepção cíclica de Nietzsche nega qualquer possibilidade de progresso teleológico para a totalidade cósmica. Excluir o retorno do “homem pequeno” seria negar o próprio caráter inocente da falta de *télos* do devir, seria enxergar uma evolução progressiva nos “anos de retorno”. Isso porque a eliminação de pequenos homens, a cada ciclo cósmico, significa introduzir, na ideia do eterno retorno, a noção de um progressivo caminhar em direção a um “estado perfeito” do qual todos os pequenos homens estariam excluídos definitivamente.¹⁰⁵⁵ Ora, defender um *télos* seletivo através da exclusão do aspecto “reativo” do devir também seria contrariar a

¹⁰⁵³ Ibidem. p. 48 (trad. nossa e grifo nossos).

¹⁰⁵⁴ É bem verdade que, em *Diferença e repetição*, Deleuze parece mudar de posicionamento quando afirma: a “negação resulta da afirmação: isso quer dizer que a negação surge em seguida da afirmação, ou ao lado dela, *mas apenas como sombra do elemento genético mais profundo*” (DELEUZE, Gilles. *Différence et répétition*. Paris: PUF, 1968, 6ª edição, 1989. p. 78, trad. nossa). Nesse sentido, quando se considera a negação como algo que é por si, dar-se-ia ao “epifenômeno o valor do fenômeno e da essência” (Ibidem. p. 78). Ou seja, em *Diferença e repetição* parece não haver, de fato, um dualismo. No entanto, enquanto intérprete de Nietzsche – que é o que conta na nossa análise –, Deleuze parece ter pensado a filosofia nietzschiana a partir de uma espécie de dualismo essencialista.

¹⁰⁵⁵ O trabalho de Jean Lefranc – apesar de se tratar de um trabalho de caráter introdutório – tem o mérito de esclarecer essa questão: “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” (LEFRANC, Jean. *Compreender Nietzsche*. Petrópolis: Vozes, 2005. p.311).

noção nietzschiana da trágica afirmação do mundo terreno, o *amor fati*. Se *amor fati* seria querer o *fatum* do devir e não buscar outros mundos além deste que eternamente se transforma e revém, então sustentar a supressão do “reativo” do devir é negar o mundo terreno tal como ele é. Portanto, o eterno retorno do selecionado implicaria em não amar o mundo e a vida tal como são. Negar o lado “reativo” do devir seria contrário a amar o mundo e a vida tal como são.

Deleuze afirma que o “que torna Zaratustra doente é precisamente a ideia de ciclo: a ideia de que tudo revém, que o mesmo revém” e que “o homem pequeno e mesquinho, o niilismo e a reação retornarão também”. E que Zaratustra se cura porque compreende “que [o retorno] não é um círculo, que ele não é retorno do mesmo, nem retorno ao mesmo. [...] Zaratustra compreende a identidade ‘eterno Retorno = Ser seletivo’”.¹⁰⁵⁶ No entanto, no nosso entender, é justamente ao afirmar o retorno do homem pequeno que Zaratustra consegue afirmar, realmente, o eterno retorno. Isso porque é somente ao afirmar o retorno do homem pequeno que Zaratustra consegue afirmar o eterno retorno e a falta de sentido teleológico e a necessidade que ele expressa. É apenas depois da total afirmação do ciclo cósmico que Zaratustra passa da doença à convalescência. E é por isso que Zaratustra se refere ao mal-estar que sentia com o retorno do homem pequeno usando o tempo verbal no pretérito: “Ah, eternamente retorna o homem! o pequeno homem! [...] **era** este o fastio que eu **sentia** do homem. [...] era este o fastio que eu sentia de toda a existência!”.¹⁰⁵⁷

Se, por vezes, alguns textos póstumos de Nietzsche podem levar a entender que o eterno retorno promoveria uma seleção do homem pequeno,¹⁰⁵⁸ essa seleção não significaria, contudo, a exclusão, definitiva, deste homem. Isso porque, no contexto da cosmologia do eterno retorno, cada homem pequeno reconfigurar-se-ia novamente de acordo com os retornos das configurações de forças que o engendraram. Ou seja, em cada ciclo cósmico, os homens pequenos seriam necessariamente recriados, pois são parcelas da totalidade cósmica. Na verdade, a seleção proposta pela doutrina nietzschiana se constitui, *em princípio*, como um desafio existencial que vai mostrar quem suportaria viver – e quem não – sob a perspectiva do retorno de todas as coisas. E aqui voltamos à questão do demônio da *Gaia Ciência*: quem suportaria viver esta *mesma vida terrena* infinitas vezes? Ora, Zaratustra, que afirma o mundo

¹⁰⁵⁶ DELEUZE, Gilles. *Nietzsche*. op.cit. p. 39 e 40 (trad. nossa).

¹⁰⁵⁷ NIETZSCHE, Friedrich. *Assim falou Zaratustra*. O convalescente. op.cit. p. 225.

¹⁰⁵⁸ Como, por exemplo, o fragmento 11 [338] do outono de 1881 e o 2 [4] do verão-outono de 1882.

incondicionalmente, pode dizer sim a todos os aspectos negativos do eterno retorno – inclusive ao retorno do homem pequeno. Zaratustra diz sim ao retorno do homem pequeno porque Zaratustra sabe que a totalidade cósmica tem necessidade, até mesmo, do retorno desse homem.

Foi, todavia, com custo que Zaratustra descobriu que o homem pequeno também é necessário à totalidade cósmica: “custo a compreender que gente pequena seja *necessária!*”.¹⁰⁵⁹ Só a sua própria doutrina do eterno retorno do *mesmo* pôde lhe fazer compreender que os momentos negativos, dolorosos e difíceis são parcelas necessárias do círculo cósmico. Aqui, voltamos ao canto ébrio: “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”.¹⁰⁶⁰ Nesse contexto, todas as dores – inclusive a dor de reencontrar o homem pequeno – estariam necessariamente encadeadas a todos os gozos. Ora, se aceitarmos a seleção proposta por Deleuze, estaríamos, portanto, afirmando que Nietzsche propõe a negação de um aspecto necessário à totalidade cósmica, a saber, o aspecto “reativo”. Em suma, a interpretação de Deleuze é totalmente contrária ao ensinamento nietzschiano, pois se opõe a duas noções que são indissociáveis da doutrina do eterno retorno: a necessária interligação de todas as coisas e o amor ao mundo em sua integralidade.¹⁰⁶¹

2.2.2 O verdadeiro caráter seletivo do eterno retorno e seu efeito sobre a civilização ascética

Apesar de defendermos que a tese de Deleuze acerca do eterno retorno não procede, resta ainda uma dúvida, pois Nietzsche utiliza, por diversas vezes, o termo ‘seleção’ quando se refere à sua doutrina. O que o filósofo alemão queria realmente dizer quando falava em seleção? Como vimos, a seleção não é a “exclusão centrífuga” do homem pequeno, pois este retornaria eternamente nos infinitos ciclos cósmicos. Contudo, compreendemos que a doutrina não se limita, apenas, a distinguir quem

¹⁰⁵⁹ NIETZSCHE, Friedrich. *Assim falou Zaratustra*. Da virtude amesquinhadora. op.cit. p. 175.

¹⁰⁶⁰ NIETZSCHE, Friedrich. *Assim falou Zaratustra*. O canto ébrio. op.cit. p. 323 e 324.

¹⁰⁶¹ Que Deleuze tenha se apropriado da doutrina nietzschiana do eterno retorno do mesmo – e a transformado em eterno retorno do “diferente” – para utilizá-la como elemento teórico na elaboração de sua própria filosofia, não há dúvida. Aliás, no nosso entender, não há problemas em compreender o eterno retorno nesses termos, se a intenção é investigar a *filosofia deleuzeana*. Contudo, levando em conta o que dissemos nesta tese, podemos concluir que tomar a interpretação deleuzeana como ferramenta histórico-filosófica para compreender a *doutrina nietzschiana do eterno retorno* constitui um procedimento problemático – e anacrônico. Acerca de uma conclusão próxima a nossa, conferir: MARTON, Scarlett. *Deleuze, leitor de Nietzsche*. op.cit. p.47.

suportaria ou não viver sob a perspectiva do eterno retorno. Isso porque, no nosso entender, a doutrina poderia vir a promover uma espécie de autoseleção do homem que a assumisse como verdade.¹⁰⁶² Para bem compreendermos esse justo caráter seletivo da doutrina do eterno retorno, teremos de retomar um tema sobre o qual nos debruçamos no segundo capítulo, a saber: o tema do além como um estratagema “político” do sacerdote ascético. Naquele momento de nossa tese, vimos que Nietzsche vai entender que a moral vigente na civilização ocidental teria engendrado uma civilização *décadente* caracterizada por uma atitude niilista de negação *ascética* da vida terrena. Vimos também que os grandes responsáveis pela disseminação dessa *décadence* civilizatória teriam sido os *sacerdotes ascéticos*. Identificados como um caso muito particular de *décadents*,¹⁰⁶³ esses sacerdotes incitariam práticas promotoras da negação da vida, mas que, ao mesmo tempo, configurar-se-iam como artifícios de conservação do tipo de vida *décadente*. Ou seja, apesar de ser constituído por um desejo de perecimento, o sacerdote ascético possuiria algo de sadio que impediria a extinção imediata de seus seguidores e dele próprio.¹⁰⁶⁴

Seria fazendo uso de anódinos ideais – que aliviariam o sofrimento e prometem vinganças transcendentais – que o sacerdote ascético impediria que a tendência *décadent* ao “niilismo suicida”¹⁰⁶⁵ se efetivasse de fato. Esses anódinos seriam os *ideais ascéticos*: julgamento no além, vida eterna, paraíso, inferno, alma, Deus, Bem ideal, Justiça ideal, liberação dos ciclos dolorosos de reencarnação etc. Imaginados pelos grandes sacerdotes ascéticos do Ocidente, esses ideais dariam sentido à sofrida vida dos *décadents*. Isso porque, à luz desses consolos, o sofrimento passa a ser entendido como o meio através do qual os *décadents* seriam futuramente recompensados e vingados. Suportar o *peso* do efêmero sofrimento terrestre passava, enfim, a fazer sentido, pois

¹⁰⁶² No Brasil, Leon Kossovitch já havia tratado do caráter seletivo do eterno retorno. No entanto, ele realiza essa tarefa, tendo como pano de fundo a interpretação de Deleuze (C.f. KOSSOVITCH, Leon. *Signos e poderes em Nietzsche*. Rio de Janeiro: Azougue, 2004. p.135 à 140).

¹⁰⁶³ Como foi dito, a vida *décadente* seria uma forma de vida degenerada que nega a si mesma. Ou seja, por ser constituído por uma espécie de disposição fisiológica que não suporta os sofrimentos intrínsecos a sua condição fisiológica, o *décadent* nega a sua própria vida. Como vimos, Nietzsche teria subordinado a noção de *décadence* a sua própria cosmologia. Se seguirmos a interpretação de Muller-Lauter e de Scarlett Marton, poderíamos dizer que o filósofo tem em mente que por trás das estimativas de valor moral estariam processos fisiológicos. Estes, por sua vez, remeteriam ao âmbito das forças cósmicas. (MÜLLER-LAUTER, Wolfgang. *Nietzsche: sua filosofia dos antagonismos e os antagonismos de sua filosofia*. op.cit. p. 126 e 127).

¹⁰⁶⁴ Ainda que o sacerdote ascético fosse constituído como um processo orgânico de degeneração, haveria algo nele que promoveria a coesão dos impulsos que tendem à desagregação total. Cf.: “mesmo esse nojo, essa fadiga, esse fastio de si mesmo – tudo isso irrompe tão poderosamente nele [no sacerdote ascético], que se torna imediatamente um novo grilhão. O Não que ele diz à vida traz à luz, como por mágica, uma profusão de Sins mais delicados” (NIETZSCHE, Friedrich. *Genealogia da Moral*. III, § 13. op.cit. p.111).

¹⁰⁶⁵ NIETZSCHE, Friedrich. *Genealogia da Moral*. III, § 28. op.cit. p. 149.

seria esse sofrimento que daria acesso a uma eternidade de bem-aventurança e revanche. Nesse sentido, com a invenção dos ideais ascéticos, a sofrida existência terrestre dos *décadents* teria, finalmente, recebido uma razão de ser e *permanecer*. Ou seja, a existência terrena dos *décadents* teria sido conservada por meio de uma imaginária relação de dependência com “uma **existência inteiramente outra**”.¹⁰⁶⁶

Ao evitar esse “nihilismo suicida” e, portanto, conservar a forma de vida *décadente*, os ideais ascéticos conferiram aos sacerdotes ascéticos um poder sobre os demais *décadents*, colocando-os como pastores à frente do rebanho desses malogrados.¹⁰⁶⁷ Vimos que essa relação entre o sacerdote e seu rebanho constituiria uma espécie de mecanismo circular de autoabastecimento: o sacerdote ascético possui um poder que promove a conservação dos homens *décadents* do Ocidente e esse poder é alimentado, retroativamente, pela condição *décadent* dos homens ocidentais. Ora, se a conservação da condição *décadente* dos homens ocidentais é o que constitui o poder do sacerdote ascético, então é do interesse deste líder manter a civilização em sua condição degenerada.¹⁰⁶⁸ A manutenção de uma civilização que nega a vida terrena em função de um além seria, portanto, o meio de conservar o poder desses pastores, pois só através dessa subordinação da vida terrena ao além é que os sacerdotes legitimaram o poder deles.

Por ocasião do nosso segundo capítulo, perguntamos: o que teríamos como resultado dessa artimanha “política”? Naquele momento, respondemos o seguinte: por um lado, teríamos uma civilização ascética povoada por rebanho de *décadents*, por outro lado, teríamos entes *sãos* submetidos a uma repressão promovida por uma vigilância moral legitimada pelas noções transcendentais dos sacerdotes ascéticos. Também no segundo capítulo, vimos que a doutrina do eterno retorno seria o meio através do qual seria possível assentar a civilização ocidental sobre novas bases e, com isso, promover a troca da civilização ascética por uma cultura de afirmação da vida e do mundo. No presente capítulo, vimos porque Nietzsche vai chamar essa afirmação de uma afirmação trágica e como fatalismo presente na cosmologia do eterno retorno poderia possibilitar essa afirmação. Resta agora responder às seguintes questões: que efeitos sua doutrina teria, de fato, sobre esse “cenário político” que é dominado pelo

¹⁰⁶⁶ NIETZSCHE, Friedrich. *Genealogia da Moral*. III, § 11. op.cit. p. 106 (grifo nosso).

¹⁰⁶⁷ NIETZSCHE, Friedrich. *Genealogia da Moral*. III, § 13. p. 110.

¹⁰⁶⁸ Nesse sentido é que “o sacerdote quer exatamente a degeneração do todo, da humanidade” e por isso ele “*conserva* o que degenera – a este preço ele a domina” (NIETZSCHE, *Ecce Homo*. Aurora § 2. op.cit. p. 80).

sacerdote ascético e pelo grande rebanho de seguidores decadentes? Como Nietzsche tomaria o poder e implantaria uma cultura trágica de afirmação do mundo e da vida, se na civilização ocidental prevalece a *décadence*? Como os afirmadores da vida fariam frente ao batalhão de negadores?

No entender de Nietzsche, as grandes instituições ascéticas do Ocidente evitaram o niilismo suicida e, conseqüentemente, conservaram e aumentaram, durante séculos, o contingente de malogrados. A esse respeito, o filósofo vai dizer, por exemplo, que a igreja cristã “em vez de encorajar à morte e à autodestruição, protege tudo que é doente e malogrado, e faz reproduzir-se”.¹⁰⁶⁹ Por meio “da ideia de imortalidade pessoal”¹⁰⁷⁰ e da “esperança da ressurreição”¹⁰⁷¹, o cristianismo garantiria a resignação dos *décadents* e estaria “sempre impedindo o *ato do niilismo*, o suicídio...”.¹⁰⁷² Em outras palavras, “ao conferir a *cada um* um valor infinito, um valor metafísico”,¹⁰⁷³ os fundamentos transcendentais da moral resguardariam os “enjeitados” da autodestruição. Enfim, foi só através do estratagema da eternidade transcendente que a moral cristã “ensinou resignação, humildade”¹⁰⁷⁴ e impediu o fim repentino dos *décadents*. Contudo, ao substituir o ato de niilismo radical “pelo lento suicídio”, o cristianismo conservaria uma civilização composta por entes que vivem “uma vida mesquinha [...] pobre, durável, [...] medíocre [e] completamente ordinária”.¹⁰⁷⁵ E é por essa razão que Nietzsche afirma que ao evitar a extinção súbita do *décadent*, o cristianismo estaria depreciando “o valor de um [...] *niilismo purificador*”,¹⁰⁷⁶ pois a crença na moral cristã impediu que a *décadence* prosseguisse seu fluxo de autoaniquilamento. Se, para o filósofo, “os fracos e malogrados devem perecer”,¹⁰⁷⁷ como então “deve-se ajudá-los nisso”?¹⁰⁷⁸ Vejamos como Nietzsche responde a essa questão: “suposto que a crença nessa moral sucumba, os enjeitados não teriam mais seu consolo – e *sucumbiriam*”.¹⁰⁷⁹ Aqui, um outro

¹⁰⁶⁹ NIETZSCHE, Friedrich. KSA 13.222, 14 [9], primavera de 1888.

¹⁰⁷⁰ Idem, ibidem.

¹⁰⁷¹ Idem, ibidem.

¹⁰⁷² Idem, ibidem.

¹⁰⁷³ NIETZSCHE, Friedrich. Fragmento póstumo. In. *Obras incompletas*. op.cit. p. 384.

¹⁰⁷⁴ Ibidem. p. 384.

¹⁰⁷⁵ Confirmamos a citação de Nietzsche sem tantos recortes: o cristianismo “depreciou o valor de um tal grande movimento *niilista purificador* [...] através da ideia de imortalidade pessoal: do mesmo modo que pela esperança da ressurreição: enfim, sempre impedindo o *ato do niilismo*, o suicídio... Ele lhe substituiu pelo lento suicídio: pouco a pouco uma vida mesquinha e pobre, mas durável; pouco a pouco, uma vida burguesa, medíocre completamente ordinária” (KSA 13.222, 14 [9], primavera de 1888).

¹⁰⁷⁶ NIETZSCHE, Friedrich. KSA 13.222, 14 [9], primavera de 1888.

¹⁰⁷⁷ NIETZSCHE, Friedrich. *O Anticristo*. § 2 . op.cit. p. 11.

¹⁰⁷⁸ NIETZSCHE, Friedrich. *O Anticristo*. § 2 . op.cit. p. 11.

¹⁰⁷⁹ NIETZSCHE, Friedrich. *Fragmento póstumo*. In. *Obras incompletas*. p. 384. Conferir, também: “Niilismo como sintoma de que os enjeitados não tem mais nenhum consolo: [...] dissociados da moral,

problema se faria presente: como fazer sucumbir a crença nessa moral, estimular o niilismo suicida e vencer essa civilização repleta de “entes de vida vegetativa”? É exatamente como um problema a ser resolvido que o próprio Nietzsche coloca essa questão num póstumo da primavera de 1888:

Problema: com que tipo de meios poder-se-ia atingir uma forma estrita do grande niilismo contagioso: uma forma que, com uma probidade totalmente científica, ensine e pratique a morte voluntária ... (e *não* a arte de continuar a vegetar franzinamente, tendo em vista uma ‘pós-existência’ falaciosa –)¹⁰⁸⁰

Se, para Nietzsche, “nada seria mais útil e mais digno de ser encorajado que um *niilismo* consequente *da ação*”,¹⁰⁸¹ então o que fazer para estimulá-lo? Ora, se através de suas doutrinas os sacerdotes ascéticos conseguiram, até hoje, conservar uma forma de vida doente, a doutrina do eterno retorno, por outro lado, serviria como um catalisador que iria acelerar o processo de *décadence*. Se a esperança de vida eterna no além serve de anestésico imaginário para o sofrimento na vida do mundo terreno, o eterno retorno dá ao sofrimento terreno o *peso* da eternidade.¹⁰⁸² Para os negadores da vida e do mundo, o eterno retorno assumiria, portanto, o *peso* de sofrimentos infernais.¹⁰⁸³ Ora, é justamente nesse sentido que a doutrina do eterno retorno constituiria um *instrumento de seleção* na mão dos novos filósofos. Isso porque ela selecionaria a permanecerem na vida apenas aqueles que suportariam viver sob a ideia do eterno retorno de todas as coisas. Ou seja, se por um lado, a doutrina pode – como vimos – servir como um tônico para a forma de vida afirmativa, por outro lado, ele é um veneno para as formas de vida *décadentes*.¹⁰⁸⁴ O *décadent* que incorporasse a doutrina

não tem mais nenhum fundamento para ‘se resignarem’ [...] Eis a forma européia do budismo, o *fazer-não*, depois que toda existência perdeu seu ‘sentido’”. (Ibidem. p. 384 e 385).

¹⁰⁸⁰ NIETZSCHE, Friedrich. KSA 13.222, 14 [9], primavera de 1888.

¹⁰⁸¹ Idem, KSA 13.221.

¹⁰⁸² Jeanne Champeaux já havia chamado atenção a esse respeito: o “eterno retorno significaria apenas sofrimento para aqueles que são fracos” (CHAMPEAUX, Jeanne. *Fatalisme et volontarisme chez Nietzsche*. op. cit. p.203).

¹⁰⁸³ Aqui, não estamos de acordo com Vânia Dutra de Azeredo, quando ela afirma que o eterno retorno retira do mundo “qualquer espécie de punição, condenação, castigo” (AZEREDO, Vânia Dutra de. *Nietzsche e a Aurora de uma nova ética*. op.cit. p. 170).

¹⁰⁸⁴ Na verdade, não nos arriscaríamos a afirmar, categoricamente, que, desde os escritos póstumos de 1881, Nietzsche já teria em mente esse caráter seletivo do eterno retorno, tal como ele aparece em textos ulteriores. A noção da seleção dos *décadents*, como resultado da crença nessa cosmovisão, só aparece, de maneira clara, em textos posteriores, sobretudo a partir de 1887. Nos textos de 1881, Nietzsche dá mais destaque ao âmbito cosmológico da doutrina e a apenas uma das possibilidades de impactos existenciais proporcionados por ela, a saber, o efeito tonificante naqueles que conseguissem afirmá-la – ver, por exemplo: 11[161], 11[163], 11 [165], 11 [183] (KSA 9.503-512), todos do outono de 1881. Contudo, o fragmento 11 [338] (KSA 9.503), também do outono daquele ano, talvez seja uma exceção. Nele,

do eterno retorno “rangeria os dentes”, pois receberia esta doutrina como estímulo para acelerar seu fim.¹⁰⁸⁵ E é nesse sentido que Nietzsche afirma que o “[enfeitado] sentirá a crença no eterno retorno como uma *maldição*, e sentirá que quem é atingido por ela não recua mais diante de nenhuma ação: não extinguir-se passivamente, mas fazer-se extinguir-se”.¹⁰⁸⁶ Ou seja, os que não conseguissem amar esta vida e este mundo tal como eles são, tenderiam a perecer mais rápido e só retornariam – para perecer novamente – em outro ciclo cósmico.

Ao colocar o sentido da existência terrestre na própria existência terrestre, o eterno retorno estimularia a reconfiguração do tipo de população de seres que habita o Ocidente. Em outras palavras, ao mesmo tempo em que o eterno retorno instigaria tonicamente o tipo de vida que se afirma enquanto vida terrena, também estimularia o processo de degeneração dos *décadents*. Ele alegraria os que amam a vida, mas também traria uma niilista falta de sentido à vida de quem esperava uma redenção no além.¹⁰⁸⁷ Enfim, a doutrina seria uma ferramenta indispensável ao estímulo do niilismo suicida almejado por Nietzsche:

Nietzsche afirma o seguinte: a “história futura: *esse pensamento* triunfará sempre mais – e aqueles que não acreditam nisso deverão finalmente, segundo suas naturezas, *desaparecer!* Apenas subsistirá aquele que considera que sua existência é apta para a repetição eterna [...]”. Aqui, Nietzsche parece querer dizer que o eterno retorno provocaria uma seleção exclusiva dos que não acreditassem nele – e não dos que não suportariam viver sob ela. Por outro lado, o fragmento 11 [160] do outono de 1881 (KSA 9.503) parece complicar, ainda mais, a questão. Nele, o filósofo afirma que essa “doutrina é suave para aqueles que não acreditam nela, não contendo infernos nem ameaças. Aqueles que não acreditam nela tem apenas a consciência de uma vida *efêmera*”. Agora, o filósofo afirma o contrário do fragmento anterior. Aqui, ele diz que, para os que não acreditassem no eterno retorno, a doutrina não seria opressora. De qualquer maneira, nenhum dos dois fragmentos contradiz a noção de seleção que vai aparecer posteriormente. Isso porque Nietzsche não afirma que a doutrina *não* poderia oprimir os que nela acreditassem. Ainda sobre a questão da presença – ou da ausência – do caráter seletivo nos textos de 1881, vale trazer à baila a seção 341 do *Gaia ciência, O maior dos pesos* (texto escrito num período muito próximo em que foram redigidos os fragmentos de 1881, ou seja, no início de 1882). Essa seção já mostrava as duas possibilidades de reação frente à doutrina, a saber, o desespero de quem “rangeria os dentes” e a alegria de quem entende a fala do demônio como algo “divino”. Ora, esse tipo de distinção entre os que negam (e enxergam a perspectiva do eterno retorno como uma danação) e os que afirmam (e divinizam a existência terrestre) a doutrina é uma premissa necessária para a ideia de seleção que vai aparecer de forma mais clara posteriormente. Ainda mais contundente é o fragmento 2 [4] do verão – outono de 1882. Nele, Nietzsche já relaciona a ideia de um suicídio em massa com sua teoria do retorno: “Nascimento inevitável do desprezo e da raiva à vida. [...] A energia europeia se voltará ao suicídio em massa. Sobre isso: minha teoria do retorno como peso mais temido” (KSA 10.41). Enfim, levando esses textos em conta, desconfiamos que, mesmo em 1881/1882, a preocupação com a noção de seleção já estava presente nas reflexões de Nietzsche. Contudo, é arriscado afirmar que ela já possuía sua forma tardia.

¹⁰⁸⁵ Neste ponto, estamos de acordo com Clademir Araldi (C.f. ARARLDI, Clademir. Luis. *Niilismo, criação, aniquilação*. op.cit. p. 399 e 401).

¹⁰⁸⁶ NIETZSCHE, Friedrich. **Fragmento póstumo**. In. *Obras incompletas*. p. 385.

¹⁰⁸⁷ Conferir: “pensemos esse pensamento em sua forma mais terrível: a existência, assim como é, sem sentido e alvo, mas inevitavelmente retornando, sem um final no nada: ‘o eterno retorno’. Essa é a mais extrema forma do niilismo: o nada (o ‘sem sentido’) eterno!” (NIETZSCHE, Friedrich. **Fragmento póstumo**. In. *Obras incompletas*. p. 383).

Um estilo de pensamento e uma doutrina pessimista, um niilismo extático podem, em certas circunstâncias, ser precisamente indispensáveis ao filósofo: como poderosa pressão [...] para inspirar nos degenerados e declinantes o desejo de fim.¹⁰⁸⁸

A falta de perspectiva de consolo através de uma redenção em um outro mundo, somada à proposição da eternidade desse mundo, levaria o *décadent* a se “lançar ao chão” em desespero, pois eles prefeririam a morte rápida a ter de enfrentar, por toda a eternidade, o “martírio” da vida terrena. Em outras palavras, a doutrina do eterno retorno arderia como um fogo eterno na consciência dos decadentes que sofrem com a vida terrena. Antes que tiremos conclusões apressadas acerca desse caráter seletivo do eterno retorno, é necessário dizer que Nietzsche não está propondo uma espécie de política de eugenia que favorecesse os mais aptos à vida. Ele não está incitando o assassinato em massa dos fracos e a conservação dos fortes. Até porque, só após a decisão frente ao desafio, é que saberíamos quem, de fato, é forte e fraco. Além disso, a pesada decisão de continuar, ou não, na vida não viria de uma coerção “exterior”. A vontade de perecer ou permanecer emanaria da própria constituição físico-psicológica de cada vida que acolhesse a doutrina como verdade. Quem desejasse, de fato, perecer, pereceria naturalmente: o “*sucumbir* se apresenta como um *se fazer sucumbir*, como uma instintiva seleção daquilo que *destrói necessariamente*”.¹⁰⁸⁹ Enfim, o eterno retorno funcionaria como uma espécie de autodesafio mortal que é lançado a cada homem que tomasse essa doutrina para si.¹⁰⁹⁰

¹⁰⁸⁸ NIETZSCHE, Friedrich. KSA 35.547, 35 [82], maio-julho de 1885.

¹⁰⁸⁹ NIETZSCHE, Friedrich. **Fragmento póstumo**. In. *Obras incompletas*. p. 384.

¹⁰⁹⁰ Domenico Losurdo também vai verificar que há uma diferença entre duas acepções de niilismo em Nietzsche: o “niilismo incompleto” e o “niilismo radical”. O primeiro seria o niilismo dos valores cristãos, o niilismo do suicídio lento. O segundo seria o niilismo da ação da autoaniquilação, o niilismo suicida. Para esse autor, Nietzsche enxergaria a necessidade de estimular esse segundo tipo de niilismo. Losurdo, contudo, vai entender a questão do estímulo ao suicídio a partir de uma interpretação política à filosofia nietzschiana. Para Losurdo, haveria “uma guerra eugênica [em] que o ‘partido da vida’ é chamado para travar” contra o partido dos malsucedidos. O estímulo à autoaniquilação niilista seria um instrumento que faria parte da política eugênica do “partido da vida”. Ou seja, este partido possuiria “um programa eugênico de um radicalismo extremo” que visaria liquidar os fracos (LOSURDO, Domenico. *Nietzsche: o rebelde aristocrata*. op.cit. p. 607). Discutir se a filosofia de Nietzsche propõe, ou não, uma eugenia, não é o objetivo do nosso trabalho. No entanto, entendemos que Losurdo peca ao não levar em conta a doutrina do eterno retorno, quando vai tratar da noção nietzschiana de estímulo à aniquilação – Losurdo não coloca o eterno retorno como a ferramenta por meio da qual Nietzsche promoveria esse estímulo ao niilismo suicida. Ora, se realizarmos, de fato, a relação entre os dois temas, não estamos seguros se poderíamos ainda falar em política eugênica – como dissemos no corpo do texto. Isso porque a doutrina do eterno retorno não daria, ao “partido da vida”, o poder para decidir sobre a morte dos *décadents*. Seriam os próprios *décadents* que decidiriam se deveriam, ou não, levar a cabo a possibilidade de aniquilação repentina. Como o próprio Losurdo escreve, “a vontade de suicídio e de auto destruição” são “expressão de um niilismo radical e **consciente de si**” (Ibidem p. 599, grifo nosso). Ou seja, a “escolha” pela autoaniquilação não é uma determinação que vem “de fora”. A eliminação das crianças

Mesmo que a doutrina do eterno retorno não consista numa política eugenista, Nietzsche parece acreditar que ela teria, realmente, o poder de provocar uma “crise” que promoveria uma espécie de reorganização “purificadora” na configuração de forças que organizava a civilização ocidental: “O valor de uma tal *crise* é que ela *purifica* [...], e assim põe em marcha uma *ordenação hierárquica das forças*, do ponto de vista da saúde: reconhecendo mandantes como mandantes, obedientes como obedientes”.¹⁰⁹¹ O eterno retorno, portanto, levaria ao colapso a civilização ascética povoada por entes doentes e desgostosos da vida. Em outras palavras, através da substituição das concepções dualistas pela doutrina do eterno retorno é que Nietzsche entende que poderia promover uma reviravolta numa civilização que teria sido, até agora guiada, pela ideia de um além eterno: “no lugar da metafísica e da religião, a *doutrina do eterno retorno* (essa como meio de cultivo e de seleção)”.¹⁰⁹² Doutrinado pelo eterno retorno, o homem trágico – que afirma o mundo sem reservas – se alastraria pela face da terra. Desesperado com o peso da doutrina, o homem *décadent* se “autoexcluiria”. Enfim, teríamos, no “porvir”, uma população em que prevaleceriam saudáveis homens trágicos.

2.2.3. Dioniso *versus* o crucificado

Tal como Cristo, Dioniso é filho de uma mortal e de um deus. No caso de Cristo, a virgem Maria é fecundada sem uma união corpórea. No caso de Dioniso, contudo, houve uma união sexual entre Sêmele e Zeus – como diz o próprio Dioniso ao se apresentar no sétimo hino homérico: “sou eu Dioniso, o que grita alto, ao qual gerou a mãe Cadmeia Sêmele a Zeus em amor unida”.¹⁰⁹³ Ora, se os mitos sobre as concepções desses deuses possuem essa aproximação conflituosa, na morte e na “ressurreição” eles vão manter o mesmo espírito. Os mitos do despedaçamento e renascimento de Dioniso – tal como a paixão e ressurreição de Cristo – expressam uma vitória da vida sobre a morte. Expressam a eternidade da vida. No entanto, enquanto a eternidade anunciada pela ressurreição e ascensão de Cristo representa a continuidade da vida no além, a

deficientes em Esparta ou a solução definitiva para o problema judeu se configuram – estas sim políticas eugênicas – como decisões que estão além da escolha do ente a ser eliminado.

¹⁰⁹¹ NIETZSCHE, Friedrich. **Fragmento póstumo**. In. *Obras incompletas*. p. 385.

¹⁰⁹² NIETZSCHE, Friedrich. KSA 12.342, 9 [8], outono de 1887.

¹⁰⁹³ HINOS HOMÉRICOS (h.Hom 7: A Dioniso-55). RIBEIRO JUNIOR, Wilson A. (org). São Paulo: UNESP, 2010. p. 338. Além do Hino homérico, vejamos como ele fala em *As bacantes*: “Da mãe Sêmele faço apologia: mostro-me um deus-demônio, o sêmen nela de Zeus” (EURÍPEDES. *As bacantes* - 40. op.cit p. 50). No mesmo sentido, podemos conferir a passagem (938-949) da *Teogonia* de Hesíodo em que diz que Dioniso é fruto de uma união amorosa entre Sêmele e Zeus.

eternidade da vida que é narrada no mito de Dioniso está inscrita no mundo terreno. O ocaso e o renascimento do mito representam os ciclos da natureza, representa a vida entendida como *zoé*. Dioniso não é um outro em relação ao mundo.¹⁰⁹⁴ Ele é o próprio mundo. A vida eterna de Dioniso é a vida eterna da vida terrena, a vida enquanto *zoé*. A vida eterna de Cristo é uma vida no além, pois ele sobe aos céus. Quando ascende aos céus, Jesus é um outro em relação ao mundo, ele transcende o mundo.

Enquanto Cristo redime o martírio com o consolo de uma santidade eterna no além, Dioniso o redime com a divinização da vida terrena e o retorno a ela. Vejamos como Nietzsche analisa essas duas divindades:

Os dois tipos: Dioniso e o Crucificado. – Verificar se o típico homem religioso é uma forma de *décadence* [...]; mas aqui deixamos de fora um tipo do homem religioso, o *pagão*? Não é o culto pagão uma forma de ação de graças e de afirmação da vida? Seu mais alto representante não teria de ser uma apologia e divinização da vida? Tipo de espírito bem-logrado e transbordante em enlevo! Tipo de espírito que acolhe em si e *redime* as contradições e problemáticas da existência! Aqui coloco o Dioniso dos gregos: a afirmação religiosa da vida, da vida inteira, não negada e pela metade [...] Dioniso contra o ‘Crucificado’: aí tendes a oposição. Não é uma diferença quanto ao martírio, – é só que ele tem um outro sentido. A vida mesma, sua eterna fecundidade e retorno, condiciona o tormento, a destruição, a vontade de aniquilamento. No outro caso, o sofrer, o ‘crucificado como inocente’, vale como objeção contra esta vida, como fórmula de condenação. – Adivinha-se: o problema é o do sentido do sofrer: se é um sentido cristão, se é um sentido pagão. No primeiro caso, deve ser o caminho para um ser que seja santo; no segundo, o ser vale como santo o bastante para justificar ainda uma monstruosidade de sofrimento. O homem trágico afirma ainda o mais acerbo sofrer: ele é forte, pleno, divinizando o bastante para isso; o cristão nega ainda a sorte mais feliz sobre a terra: ele é fraco, pobre, deserdado o bastante, para em cada forma ainda sofrer com a vida. O deus na cruz é uma maldição sobre a vida, um dedo apontado para redimir-se dela: – o Dioniso cortado em pedaços é uma promessa de vida: eternamente renascerá e voltará da destruição.¹⁰⁹⁵

Na verdade, aqui, estamos de volta àquele embate entre *décadence* versus afirmação da vida – do qual falamos no segundo capítulo. As armas do combate seriam

¹⁰⁹⁴ Sobre o caráter imanente do mito e do culto de Dioniso vale a pena conferir o que diz Vernant: Dioniso “em nenhum caso vem anunciar uma sorte melhor no além. Ele não preconiza a fuga para fora do mundo, não prega a renúncia nem pretende proporcionar às almas, por um tipo de vida ascético, o acesso à imortalidade” (VERNANT, Jean-Pierre. *Mito e religião na Grécia antiga*. op.cit. p.80).

¹⁰⁹⁵ NIETZSCHE, Friedrich. Fragmento póstumo 14 [89] da primavera de 1888. In. *Obras incompletas*. op.cit. p. 394.

o discurso acerca da dor e a eternidade. Enquanto o discurso que propõe a eternidade no além torna mais poderoso o sacerdote ascético – pois conserva a da vida *décadent* –, ele intoxica os seres de natureza afirmativa. Por outro lado, a eternidade expressa pela doutrina nietzschiana constituir-se-ia como um tônico para a vida que afirma o mundo, e um veneno para os *décadents*.¹⁰⁹⁶ Nesse embate, em que as figuras emblemáticas são Cristo e Dioniso, o que estaria em jogo seria o futuro da civilização ocidental.¹⁰⁹⁷ Caso vencesse Nietzsche, teríamos um novo paganismo em que o dionisismo ganharia uma roupagem cosmológica. A civilização ocidental seria transvalorada em uma cultura trágica e viveríamos sob o signo de uma alegre sabedoria dionisíaca. Uma sabedoria que proclama que “‘todos os dias [...] deverão ser sagrados’”¹⁰⁹⁸ e que “‘Divinos deverão ser [...] todos os seres’”.¹⁰⁹⁹

¹⁰⁹⁶ Clademir Araldi enxerga “um problema na argumentação nietzschiana, no sentido que o filósofo não esclarece como os fortes, absoluta e incondicionalmente, triunfarão no futuro sobre os fracos” (ARALDI, Clademir. Luis. *Nihilismo, criação, aniquilação*. op.cit. p. 404). Contudo, no nosso entender, a argumentação de Nietzsche – por mais irreverente e inusitada que possa parecer – faz sentido. Vejamos. Em primeiro lugar, entendemos que Nietzsche não defende que a vitória dos fortes virá de forma absoluta e incondicional, pois o resultado da guerra ainda estaria em aberto (e provavelmente sempre estaria). Em segundo lugar, “mesmo que a vontade criadora” dos fracos não se esgote (como defende o comentador), a aceitação do eterno retorno como referência cardinal de valor traria a diminuição do número de fracos e aumento do número dos fortes. Ou seja, no entender de Nietzsche, seria o efeito seletivo do eterno retorno que daria poder e triunfo aos fortes.

¹⁰⁹⁷ Essa noção de embate entre as referências culturais da civilização atual e a civilização antiga parece que já estava presente nas reflexões do jovem filólogo Nietzsche. Um indício disso é uma passagem de *Nós filólogos*, quando ele afirma que tem por objetivo desencadear uma guerra entre essas duas civilizações: “Meu objetivo é começar a guerra entre nossa civilização atual e a antiguidade. Quem quiser servir à primeira terá de odiar a segunda” (NIETZSCHE, Friedrich. *Nous autres philologues*. In. *Sur la personnalité d’Homère et Nous autres philologues*. trad. Guy Fillion. Nantes : Le Passeur-Cecofop, 1992. p. 53).

¹⁰⁹⁸ NIETZSCHE, Friedrich. *Assim falou Zaratustra*. O canto do túmulo. op.cit. p. 124

¹⁰⁹⁹ *Ibidem*. p.124.

IV. ETERNO RETORNO E PERSPECTIVISMO

Entendida por muitos como problemática ou mesmo como impossível, a relação entre a *cosmologia do eterno retorno do mesmo* e o *perspectivismo nietzschiano* é uma das questões mais espinhosas da filosofia de Nietzsche.¹¹⁰⁰ De fato, quando pensamos na relação entre os dois temas, algumas interrogações se impõem: como a noção de perspectivismo – que se contrapõe à noção de verdade única e absoluta – pode ser compatível com uma tese cosmológica?; será que a cosmologia do eterno retorno não poderia ser entendida como uma espécie de cosmologia racional e, dessa forma, não estaria Nietzsche enredado nas teias da metafísica? No presente capítulo, iremos nos confrontar com essa problemática e verificar se realmente existe uma incompatibilidade teórica entre a *cosmologia do eterno retorno* e o *perspectivismo nietzschiano*. Para efetivar nosso intento, esclareceremos, num primeiro momento, o que entendemos acerca do perspectivismo. A partir disso, examinaremos a relação entre os dois temas em foco.

1. UMA DELIMITAÇÃO DO PERSPECTIVISMO NIETZSCHIANO

Através de sua noção de *perspectivismo*, Nietzsche promove um franco diálogo com a teoria do conhecimento. O que não quer dizer, entretanto, que o perspectivismo seja a versão nietzschiana para esse ramo filosófico – a noção de perspectivismo não é mais uma corrente gnosiológica entre as outras. O debate promovido pelo perspectivismo não se dá – apenas – com as correntes teóricas que constituem a teoria do conhecimento, mas com a própria concepção de conhecimento. Na verdade, podemos dizer que esse debate nietzschiano tem por finalidade promover uma espécie de subversão da teoria do conhecimento, já que ele propõe uma reviravolta nos significados de *elementos teóricos fundamentais* dessa disciplina. No contexto nietzschiano, noções *elementares* do domínio gnosiológico – tais como verdade, sujeito, objeto, adequação, correspondência etc – assumem um sentido completamente

¹¹⁰⁰ Esse problema já foi levantado por vários comentadores como Scarlett Marton, Arthur Danto e Gianni Vattimo, Clademir Luís Araldi. Para Vattimo, por exemplo, seria incompatível com o perspectivismo “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.

subvertido o que, por consequência, subverte a própria ideia – e a pretensão – de teoria do conhecimento.

Ao longo de nossa delimitação acerca do perspectivismo, veremos que Nietzsche utilizará dois elementos centrais para efetivar tal subversão: a *fisiologia* e a *linguagem*. Veremos que, além de atores de subversão, esses elementos também possuirão uma função positiva, pois é a partir deles que uma nova noção de “conhecimento” perspectivista será reedificada. As evidências de que o perspectivismo nietzschiano está vinculado à fisiologia e à linguagem podem ser encontradas, com modificações acidentais, em textos que vão de 1873 (sobretudo em *Sobre verdade e mentira no sentido extra-moral*) aos escritos de 1888 (póstumos e publicados).¹¹⁰¹ Levando isso em conta, o fio condutor que nos irá guiar na tentativa de clarificar a noção de perspectivismo será esse componente teórico que permanece como tese central dentro de praticamente todo o *corpus nietzschiano*. Portanto, quando utilizarmos escritos de diferentes períodos, o que estamos levando em consideração é uma unidade teórica fornecida por tal tese. Nesse sentido, advertimos que não é nosso interesse repertoriar detalhadamente todas as modificações e todos os desenvolvimentos que ocorreram na noção nietzschiana de perspectivismo. Isso requereria um trabalho específico sobre o tema. Além disso, é necessário lembrar que a exposição de nossa compreensão acerca do perspectivismo tem a finalidade instrumental de promover a reflexão sobre a relação de tal noção com a doutrina do eterno retorno do mesmo.

1.1 O caráter pragmático e fisiológico do perspectivismo

Em diferentes momentos de sua obra, Nietzsche retoma uma tese que já sustentara em *Sobre verdade e mentira no sentido extra-moral*, a saber: *foi a luta pela vida que impôs o surgimento do “conhecimento”, este um artifício pragmático através do qual o organismo humano molda e manipula o mundo a partir de suas necessidades*

¹¹⁰¹ Desde *Sobre verdade e mentira no sentido extra-moral* – um dos primeiros textos em que Nietzsche dá sinais de sua filosofia perspectivista –, o autor já exprime essa noção de determinação fisiológico-linguística. Comparando as “verdades” com metáforas, o filósofo descreve o percurso do “conhecimento” humano: “de antemão, um estímulo nervoso transposto em uma imagem! Primeira metáfora. A imagem, por seu turno, remodelada num som! Segunda metáfora” (NIETZSCHE. Friedrich. *Sobre verdade e mentira no sentido extra-moral*. São Paulo: Hedra, 2007. p. 32). No que diz respeito às obras posteriores, entendemos que a fisiologia e a linguagem permanecem como referências maiores que dão sentido ao perspectivismo. Damos como exemplo algumas passagens que serão trabalhadas durante nosso texto: a seção 11 de *Humano Demasiado Humano* p. 20 e 21; as seções 111, 121 e de *A gaia ciência*. p. 145; *Zarathustra*; o fragmento póstumo 6 [11], verão de 1886 – primavera de 1887 (KSA 12.237); *Para uma aparência lógica*, 9 [144], outono de 1887 (KSA 12.417); *sobre a teoria do conhecimento: simplesmente empírica*, 14 [122], primavera de 1888 (KSA 13.301); *A ciência. Origem do mundo verdadeiro*, 14 [153], primavera de 1888 (KSA 13.336); seção 268 de *Para além de bem e mal*.

vitalis. Em outras palavras, para poder viver num mundo hostil e perigoso, o homem necessitou do “conhecimento”, uma forma parcial e simplificadora de esquematizar e manusear este mesmo mundo. Ora, podemos desmembrar essa tese nietzschiana em, pelo menos, quatro elementos teóricos: (1) o “conhecimento” está inscrito na história natural, pois veio a ser por conta das imposições das necessidades e interesses vitais – ele não é algo dado desde sempre; (2) se o “conhecimento” é fruto da “necessidade de ordenar um mundo no qual nossa existência [fosse] possível”,¹¹⁰² então a legítima e mais primitiva “função” do conhecimento possui um caráter pragmático.¹¹⁰³ O “objetivo” originário é a manutenção da vida humana e não a descoberta da verdade; (3) por ser uma esquematização simplificadora a serviço dos *interesses* ligados à manutenção da vida, o conhecimento não reproduz fielmente a realidade. O “conhecimento” constitui-se como uma “produção” fisiológica e parcial da “realidade”; (4) se o conhecimento está exposto à temporalidade e aos processos de modificação e adaptação, não podemos falar nem em universalidade nem em imutabilidade do conhecimento.

Como é possível observar, os três últimos elementos teóricos estão subordinados, de forma lógica, ao primeiro. O que significa dizer que a argumentação de Nietzsche adota, como ponto de partida, uma posição naturalista próxima das correntes evolucionista, pois insere o surgimento do “conhecimento” no processo geral da luta pela vida.¹¹⁰⁴ É pensando dessa forma que o filósofo vai entender que o

¹¹⁰² NIETZSCHE, Friedrich. KSA 12.417, 9 [144] (97), outono de 1887.

¹¹⁰³ Quando utilizamos ‘pragmático’, não queremos vincular a filosofia nietzschiana à corrente filosófica do pragmatismo. Até porque, isso seria um contrasenso cronológico, pois, como afirma Scarlett Marton, Nietzsche expressa “um pragmatismo *avant la lettre*” (MARTON, Scarlett. *Das forças cósmicas aos valores humanos*. op. cit. p. 218). Nesse sentido, apesar de enxergarmos aproximações entre Nietzsche e a corrente filosófica em questão, é importante que fique claro que não estamos lendo o perspectivismo a partir de premissas do pragmatismo. Quando utilizamos o termo ‘pragmático’, estamos próximos do seu uso mais originário. Ou seja, pragmático seria algo que visa a resultados práticos a partir de uma ação determinada (etimologia: gr. *pragmatikós, ê,ôn* ‘que concerne à ação, próprio da ação; eficaz’). Um pensamento pragmático constituir-se-ia como aquele que tem por fim os resultados práticos, diferenciando-se da especulação teórica que visa a resultados puramente teóricos. No caso específico do pensamento nietzschiano, esses resultados práticos teriam como referência a utilidade em favor da *vida*. Além de Marton, outros autores fazem uso do termo ‘pragmático’ para se referir ao perspectivismo. Ver, por exemplo: REBOUL. Olivier. *Nietzsche critique de Kant*. Paris: Presses Universitaires de France, 1974. p. 21; e, principalmente, GRANIER, Jean. *Le Problème de la vérité dans la philosophie de Nietzsche*. Paris: Seuil, 1966. p.86 e, sobretudo, o capítulo III do livro II. p. 563.

¹¹⁰⁴ Quando trazemos o quadro do evolucionismo, é bom ressaltar que a influência dessa corrente sobre Nietzsche não se restringe ao darwinismo. Inclusive, podemos dizer que o filósofo estaria mais próximo de Lamarck do que de Darwin. Além de Lamarck, também é necessário ressaltar alguns estudiosos das teorias celulares do século XIX. Nesse contexto, podemos citar autores como Rudolf Virchow, Wilhelm Roux e Claude Bernard os quais sustentavam que as modificações orgânicas estariam muito mais atreladas a configurações de lutas intraorgânicas do que a luta entre indivíduos. Para comentadores como Diego Sánchez Meca, por exemplo, seria mais correto afirmar que Nietzsche teria sido mais influenciado

“conhecimento” não é prerrogativa do homem, mas um impulso natural de caráter pragmático comum a todo ser vivo que participa desse combate. Constituindo-se como

por uma espécie de “evolucionismo celular” do que propriamente por Darwin: a “luta externa entre os indivíduos implicada no que Darwin entendia como ‘seleção natural’ não basta para explicar a emergência da diversidade e a adaptação ao meio. [...] A compreensão do organismo como um complexo de partes que lutam entre si em função de suas diversas gradações de força será decisiva para a formulação de seu conceito de vontade de potência como multiplicidade de forças que se contrapõem”. Para Meca, o Nietzsche maduro vai então entender que “todos os seres terão o caráter de organizações configuradas como estruturas de dominação. E de tal ideia será derivada, como importantíssima consequência, que a vida não se desenvolve a partir de um simples instinto de autoconservação, como postulavam os evolucionistas darwinianos”. E é nesse sentido que o comentador defende que, através da leitura de *O Organismo como luta interna* de Roux, Nietzsche teria sido convencido de que “o impulso básico da vida não é conservar [...] uma identidade estável [...], mas sim nutrir-se, crescer e exceder em cada momento o já alcançado, esforçando-se para tornar-se cada vez mais forte [...]. Assim, acima do impulso de autoconservação há outro mais forte, poderoso e originário que é a vontade de todo ser vivo de desenvolver sua própria energia e atualizar todas as suas potencialidades” (MECA, Diego Sánchez. *Vontade de potência e interpretação como pressupostos de todo processo orgânico*. op.cit. p. 14 à 20). Esse posicionamento que defende que Nietzsche concebera a vontade de potência como um impulso orgânico mais originário do que o *struggle for life* darwiniano é, no nosso entender, legítimo. Isso porque vários textos do próprio filósofo apontam nessa direção. Inclusive, como já mostrara Scarlett Marton, a ‘conservação’ seria um mero fruto da necessidade de expansão e domínio impulsionada pelo caráter intrínseco da vontade de potência. Ora, que o conceito de vontade de potência não signifique “essencialmente busca pela utilidade para a autoconservação, mas sim esforço de autossuperação” (MECA. Ibidem. p.44) nós estamos de acordo. No mesmo sentido, concordamos que esse mesmo conceito está intimamente ligado às “concepções gnosiológicas” da fase final da obra de Nietzsche. Conhecemos, inclusive, a tese – com a qual dialogaremos mais à frente – que defende que essas concepções gnosiológicas estão subordinadas a uma cosmologia da vontade de potência. Entretanto, entendemos que a atitude de vincular o surgimento do “conhecimento” às condições de sobrevivência na luta pela vida é um pano de fundo teórico que permanece presente nas diferentes fases da obra de Nietzsche. A conservação, seja entendida como princípio ou como algo subordinado à noção de vontade de potência, está sempre vinculada ao surgimento do conhecimento. Nessa direção, podemos encontrar várias passagens no que se costuma chamar de fase final – onde a noção de vontade de potência já está presente –, em que o pensador vai continuar vinculando seu “posicionamento gnosiológico” à *necessidade de conservação*. Nesse sentido, podemos examinar, por exemplo, um fragmento de 1888 que, apesar de trazer o termo ‘vontade de potência’, aponta, também, a conservação e a utilidade como “causas” do conhecimento: é “a *utilidade de conservação* [...] que é o motivo secreto do desenvolvimento dos órgãos do conhecimento” (NIETZSCHE, Friedrich. KSA 13.302, 14 [122], primavera de 1888. Grifo nosso). No mesmo sentido, vai outro fragmento de 1887: “nossos *órgãos do conhecimento e da sensibilidade* desenvolveram-se apenas em relação às condições de **conservação** e crescimento” (NIETZSCHE, Friedrich. KSA 12.352, (28) 9 [38], outono de 1887 (grifo nosso). Ainda em 1887, também podemos lembrar que o filósofo vincula o conhecimento a uma “necessidade de ordenar um mundo” em função da garantia de “nossa existência” (NIETZSCHE, Friedrich. KSA 12.418, 9 [144] (97), outono de 1887 (grifo nosso) Num outro póstumo do fim de 1886 e primavera de 1887, ele fala que: “são nossas **necessidades** que interpretam o mundo” (NIETZSCHE, Friedrich. KSA 12.315, 7 [60], final de 1886 – primavera de 1887, grifo nosso). Nos textos publicados, a relação conservação e “conhecimento” também não desaparece. No parágrafo quatro de *Para além de bem e mal*, por exemplo, Nietzsche vai colocar a conservação como uma causa dos juízos e, ao mesmo tempo, a referência para avaliá-los: “até que ponto [um juízo] é proporcionador da vida, **conservador** da vida, **conservador** da espécie” (NIETZSCHE, Friedrich. Para além do bem e mal § 4. In. *Obras Incompletas*. op.cit. p. 270. Grifo nosso). Portanto, se é possível dizer que na fase final do pensamento nietzschiano a vontade de potência é o impulso orgânico que permeia a ação de todo ser vivo, é preciso atentar para o fato de que essa noção não exclui a concepção de conservação da vida, mas passa a abarcá-la. Além do mais, mesmo que Nietzsche entenda que o princípio que guia a luta orgânica não é a conservação, mas o aumento e o domínio, isso não vai afastá-lo do registro evolucionista em geral. Isso porque a noção de luta e de uma modificação orgânica ocasionada por essa luta – noções basilares do evolucionismo – continuam presentes. Nesse sentido, entendemos que é problemático afirmar, categoricamente, que Nietzsche tenha afastado por completo a noção de necessidade do âmbito de suas reflexões gnosiológicas.

um *instrumento* de manipulação em favor da conservação da vida, a “atividade cognoscente” estender-se-ia, então ao *uso* dos organismos em geral: “o conhecimento é a mão com a qual o organismo agarra o que está mais longe ao redor de si”.¹¹⁰⁵ O ser humano – um ser vivo entre os outros – não seria uma exceção a essa regra, pois os meios através dos quais a “cognição” do organismo humano se efetiva também seria fruto dessa mesma história natural de luta pela sobrevivência:¹¹⁰⁶ todos “nossos *órgãos do conhecimento e da sensibilidade* desenvolveram-se apenas em relação às condições de conservação e crescimento”,¹¹⁰⁷ assevera o filósofo.¹¹⁰⁸ Portanto, seriam as relações belicosas com o meio que teriam engendrado, pouco a pouco, as *determinações fisiológicas* que levaram os homens a moldar e manipular o mundo em favor de sua permanência na vida.¹¹⁰⁹ Enfim, as *determinações fisiológicas da “cognição”* humana estariam inscritas no processo de modificações orgânicas que compõem a história natural como um todo.

Ao defender que a “cognição” está subordinada a uma historicidade natural, Nietzsche se contrapõe, de antemão, à vertente *inatista* da teoria do conhecimento. Por outro lado, ao entender que esta historicidade é regida pela necessidade de conservação, ele também vai se opor à concepção que entende que o “conhecimento” tem por *finalidade intrínseca* a aquisição da verdade. Para Nietzsche, o “conhecimento” teria, por princípio, um caráter pragmático, pois sua atividade estaria subordinada às nossas necessidades vitais. Ora, o que Nietzsche quer mostrar é que, se a “cognição” é um resultado da exigência vital de manipular o mundo em favor da conservação da vida, então sua função originária não seria a descoberta da verdade, mas a manutenção dessa mesma vida. Por consequência disso, a “cognição” também não possuiria a capacidade de capturar um *verdadeiro conhecimento* do mundo – no sentido tradicional do termo –, pois seu poder estaria restrito à manipulação deste mundo. A “cognição” seria um

¹¹⁰⁵ NIETZSCHE, Friedrich. Fragmento póstumo 34 [131] de abril-junho de 1885. In. _____. *Fragmentos Póstumos* (1882-1885) Volume III. op.cit. p. 743.

¹¹⁰⁶ “Falamos de natureza e, ao fazê-lo, esquecemos de nós: nós mesmos somos natureza, *quand même* [apesar de tudo] –. [...]” (NIETZSCHE, Friedrich. *Humano Demasiado Humano II: O andarilho e sua sombra* § 327. op.cit. p. 305).

¹¹⁰⁷ NIETZSCHE, Friedrich. Fragmento póstumo (28) 9 [38] do outono de 1887. In. _____. *Fragmentos Póstumos* 1885-1889. Volume IV. op.cit. p. 243.

¹¹⁰⁸ Aqui, estamos seguindo, por enquanto, a interpretação de Scarlett Marton: se “pudesse falar em sensibilidade, imaginação, entendimento e razão, seria preciso pensá-los como fruto do desenvolvimento orgânico. [...] é pois a fisiologia que explica como é possível conhecer”. MARTON, Scarlett. *Nietzsche, Das Fürsich Können als Werte Humanos*. op.cit. p. 205.

¹¹⁰⁹ Ver, no mesmo sentido, o fragmento póstumo 14 [122], da primavera de 1888 (KSA 13.302): “os órgãos do conhecimento... se desenvolvem de tal maneira que suas observações bastam para conservá-los”.

instrumento que manuseia o mundo, visando fornecer previsibilidade e segurança à ação do animal-homem.

Em outras palavras, se é “a *utilidade de conservação*, e não uma necessidade abstrata e teórica de não ser enganado, que é o motivo secreto do desenvolvimento dos órgãos do conhecimento”,¹¹¹⁰ estes órgãos não possuem, portanto, a finalidade – nem a capacidade – de conduzir o homem à verdade íntima das coisas. Nesse sentido, ao considerar que a “cognição” possui um caráter instrumental que visa atender às necessidades orgânicas, Nietzsche restringe a função e o poder do “conhecimento” à garantia da vida.¹¹¹¹ Com essa reviravolta, o filósofo subverte mais um elemento fundamental da noção tradicional de conhecimento, pois este não poderia mais ser pensado como uma atividade que possui a verdade como *télos*. Em suma, o conhecimento deixa de ser concebido a partir de um pressuposto puramente teórico e passa a ser entendido em termos de uma pragmática vitalista. A questão é deslocada da verdade à vida.

Propondo essa subordinação do “conhecimento” ao âmbito das necessidades orgânicas, Nietzsche vai defende que o intelecto humano não poderia ser compreendido como uma pura racionalidade destacada da história e dos interesses do corpo vivo. Tal como todos os outros “instrumentos de conhecimento”, o intelecto teria surgido em um determinado momento da história natural e possuiria a função originária de “auxiliar aos mais infelizes, delicados e perecíveis dos seres”¹¹¹² a sobreviver. Em *Assim falava Zaratustra*, o filósofo radicaliza e defende que noções como *intelecto*, *alma*, *espírito*, *mente*, *consciência*... seriam, na verdade, “partes utilitárias” do corpo: “eu sou todo corpo e nada além disso; a alma é somente uma palavra para alguma coisa do corpo”.¹¹¹³ Ou seja, o que se entende tradicionalmente por *espírito intelectual* seria uma espécie de ferramenta que serviria para garantir a sobrevivência do corpo do animal-homem: “o corpo é uma grande razão, uma multiplicidade com um único sentido. [...] Instrumento de teu corpo é, também, a tua pequena razão, meu irmão, à qual chamas ‘espírito’, pequeno instrumento e brinquedo de tua grande razão”.¹¹¹⁴ Enfim, o “espírito” seria apenas um dos desdobramentos fisiológicos subordinado às próprias

¹¹¹⁰ Idem, *ibidem*.

¹¹¹¹ “Não há para o intelecto humano “nenhuma missão mais vasta que conduzisse além da vida humana”. NIETZSCHE, Friedrich. Sobre Verdade e Mentira no Sentido Extra-moral § 1. In: *Nietzsche, Obras incompletas*. op.cit. p. 45.

¹¹¹² *Ibidem*. p. 45.

¹¹¹³ NIETZSCHE, Friedrich. *Assim Falou Zaratustra*: Dos desprezadores do corpo. op.cit. p. 51.

¹¹¹⁴ *Ibidem*. p. 51.

necessidades do corpo: “o corpo criador criou o espírito como a mão de sua vontade”.¹¹¹⁵

Ora, se Nietzsche defende que o “conhecimento” está subordinado ao corpo e se ele entende que esse corpo – como vimos no capítulo anterior¹¹¹⁶ – é uma multiplicidade de impulsos e afetos, então a noção de um sujeito observador puramente racional e imparcial deve ser afastada do contexto nietzschiano: “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’”.¹¹¹⁷ Em outras palavras, o “conhecimento” não seria a ação de um *sujeito* puro que, de forma isenta, captura um objeto: “guardemo-nos dos tentáculos de conceitos contraditórios como ‘razão pura’, ‘espiritualidade absoluta’, ‘conhecimento em si’”.¹¹¹⁸ Conceber um sujeito anterior à observação interessada seria então como pensar “um olho que não pode [...] 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”.¹¹¹⁹ Todo “conhecer” teria, necessariamente, de passar por uma criação indissociável da esfera das *determinações fisiológicas* – isto é, passar por uma criação afetiva. Portanto, aspirar a uma “‘observação desinteressada’ [seria] (um absurdo sem sentido)”,¹¹²⁰ pois qualquer ‘observação’ já estaria, de antemão, atrelada a predisposições fisiológicas.

Levando em conta que não seria mais possível conceber a noção de observação isenta realizável por um puro sujeito, a busca gnosiológica por uma *objetividade* pura – e isenta de interesses – estaria fadada ao fracasso. O que tem sido chamado de *objeto do conhecimento* seria um mero resultado de uma criação efetuada por um determinado modo de “observar” parcial e afetivo. Em outras palavras, a impossibilidade de um *sujeito* puramente racional provocaria a implosão do outro polo da teoria do conhecimento: o puro *objeto*. E é pensando dessa maneira que, na segunda parte do

¹¹¹⁵ Ibidem. p. 52.

¹¹¹⁶ Vimos que o corpo seria uma tensão de impulsos e afetos hierarquicamente agregados “internamente” que se contrapõe “externamente” a outros corpos – ou melhor, a outras tensões também hierarquicamente agregadas. Pensando dessa forma, Nietzsche vai conceber que esses antagonismos dariam origem aos antagonismos que comporiam as células que, numa tensão agregadora, formariam os tecidos os quais, por sua vez, dariam vazão a outra disputa por poder e hierarquia entre órgãos – e assim por diante. O corpo, nesse sentido, não poderia ser entendido como uma unidade pura, mas como unidade-múltipla composta por vários afetos em disputa por mais potência.

¹¹¹⁷ NIETZSCHE, Friedrich. *Genealogia da Moral* III- 12. op.cit. p. 108 e 109.

¹¹¹⁸ Ibidem. p. 108 e 109.

¹¹¹⁹ Ibidem. 108 e 109.

¹¹²⁰ Ibidem. p. 108 e 109.

Assim falava Zarathustra, Nietzsche dá aos teóricos do conhecimento o irônico epíteto de “imaculados buscadores do puro conhecimento”. Na passagem, o filósofo critica a pretensão de um conhecimento puro através de um sujeito cognoscente exclusivamente racional:

[...] vós, os buscais “o puro conhecimento”! [...] Ao desprezo do que é terreno, levaram vosso espírito, mas não as vossas vísceras: *estas*, porém, são, em vós, o que há de mais forte! E, agora, o vosso espírito envergonha-se de obedecer às vísceras e foge da sua própria vergonha por caminhos escusos e mendazes. “Seria o ideal para mim”, assim fala consigo o vosso refalsado espírito, “contemplar a vida sem desejos e não, como um cão, com a língua de fora. Ser feliz na contemplação, com a vontade morta, sem garras e egoísticas cobiças [...]”¹¹²¹

Considerando o pensamento nietzschiano em sua radicalidade, podemos dizer que o mundo “percebido” pelo homem seria, na verdade, resultado de uma construção fisiológica – e por isso afetiva – realizada pelo próprio corpo humano: “aquilo a que chamais mundo, é preciso, primeiro, que seja criado por vós”.¹¹²² Ou seja, tudo o que é observado e suposto como “realidade objetiva” seria, na verdade, fruto de um olhar *perspectivista* direcionado pelas determinações fisiológico-afetivas do próprio homem. Mesmo as coisas – percebidas tradicionalmente a partir de sua concretude – seriam sempre uma decorrência dessas determinações fisiológico-afetivas. E é nesse sentido que Nietzsche vai ampliar a acepção de “interpretação”, pois ele vai entender que a interpretação não está restrita ao nível linguístico, mas vai se estender ao âmbito orgânico. Por exemplo: um alimento só é “realmente” um alimento, se for interpretado como tal por uma perspectiva fisiológico-afetiva específica. Suas características “intrínsecas” – seu sabor, seu valor nutritivo, seu efeito digestivo etc – não existem de maneira verdadeiramente real e independente, mas só se constituem através da relação com uma filosofia interpretante. Nesse sentido, podemos dizer que até mesmo o que entendemos como a compleição “real” desse alimento também depende dessa perspectiva orgânica interessada, já que a sua constituição espaço-temporal, a sua cor, o seu odor, a sua textura... são indissociáveis da interpretação do corpo interpretante. Em resumo, não haveria “coisa” isenta de uma construção fisiológico-afetiva: “o surgimento das ‘coisas’ é obra dos seres que se representam, pensam, querem, inventam”.¹¹²³ As

¹¹²¹ NIETZSCHE, Friedrich. *Assim Falou Zarathustra*: Do imaculado conhecimento. op.cit. p. 134 e 135.

¹¹²² Ibidem: Nas Ilhas bem-aventuradas. p. 100.

¹¹²³ NIETZSCHE, Friedrich. KSA 12.141, 2 [152], outono de 1885 – outono de 1886.

coisas e “todas suas propriedades”¹¹²⁴ seriam resultados interpretativos do corpo, pois “num mundo que *devém*, a ‘realidade’ é sempre apenas uma *simplificação* com fins práticos ou uma *ilusão* fundada em órgãos grosseiros”.¹¹²⁵

Se levarmos em conta o que afirmamos acima e considerarmos o corpo a partir do seu caráter “histórico”, poderíamos dizer que o mundo entendido como um conjunto de coisas que possuem uma certa permanência e identidade seria, portanto, fruto de determinações fisiológicas que resultaram da história natural do próprio corpo humano.¹¹²⁶ do “período dos organismos inferiores foi legada ao homem a crença de que há coisas *iguais*”.¹¹²⁷ Para sustentar esse seu ponto de vista, Nietzsche lança mão de exemplos do âmbito micro-biológico. No entender do filósofo, seres vivos microscópicos, impulsionados pela necessidade de alimentação, já forjariam, no seu nível de efetividade, um mundo de permanência e identidade. Para se apropriar dos alimentos, esses seres tiveram de entendê-los como coisas permanentes e idênticas, pois, se percebessem tudo a seu redor como um puro fluxo, não teriam como capturar

¹¹²⁴ Ibidem.

¹¹²⁵ NIETZSCHE, Friedrich. KSA 12.368, 9 [62], outono de 1887. Nessa mesma direção, ver também: “O mundo, no que podemos conhecê-lo, é a atividade de nossos próprios nervos, nada mais”. NIETZSCHE, Friedrich. KSA 9.436, 10 [E 95], primavera de 1880 – primavera de 1881.

¹¹²⁶ É bem verdade que – como já havia assinalado Müller-Lauter em MÜLLER-LAUTER, Wolfgang. *Nietzsche: sua filosofia dos antagonismos e os antagonismos de sua filosofia*. op.cit. p. 49 – as explicações do próprio Nietzsche acerca do surgimento de noções como identidade, permanência, coisa, objetividade, substância etc apresentam ambiguidades. Além da posição que expomos acima, Nietzsche remete, por vezes, o surgimento dessas noções a uma exteriorização da autocompreensão do próprio homem que se entende como entidade substancial, um “eu” substancial. Ou seja, a noção de coisa permanente e idêntica a si mesma seria um resultado de uma hipóstase da noção do “eu”. O homem primeiro acredita “no Eu como substância e [posteriormente] projeta a crença no Eu-substância em todas as coisas – apenas então *cria* o conceito ‘coisa’” (NIETZSCHE, Friedrich. *Crepúsculo dos Ídolos*. A razão na filosofia. § 5. op.cit. p.28). Nesse mesmo sentido, ver também: NIETZSCHE, Friedrich. KSA 12.465, 10 [19] (152), outono de 1887. Por outro lado, em outras passagens, o filósofo desenvolve um raciocínio em direção inversa, pois afirma, por vezes, que a noção de um “eu substancial” é derivada da crença na fixidez e identidade das coisas: “para que se possa ter um sujeito, é necessário que exista algo de permanente [...]. Ora, vejam o que eu penso: o sujeito poderia se formar à medida que se constituísse o erro do Mesmo. [...] Primeiramente nasce a crença na permanência e na identidade *fora de nós* – e apenas posteriormente, após exercitarmos o contato com esse *fora de nós*, é que chegamos a conceber a nós mesmos como coisa permanente e idêntica a si mesma” (NIETZSCHE, Friedrich. KSA 9.543-544, 11 [268], primavera-outono de 1881. Em um outro fragmento, de 1887, ele vai dizer que entender o ‘eu’ como sendo uma unidade permanente e indivisível é derivada da noção de substância. Ou seja, não teria sido a experiência desse ‘eu’ que teria ensejado a noção de substância, mas a combinação dessa experiência como o conceito de substância – este já existente – que teria produzido a ilusão de um ‘eu’ substancial. Ou como afirma Nietzsche, admitir um ser pensante por trás do pensamento “significa colocar como ‘verdade a priori’ nossa crença no conceito de substância” NIETZSCHE, Friedrich. KSA 12.549, 10 [158]. Por conta dessa dubiedade, comentadores adotaram caminhos diferentes para analisar o pensamento de Nietzsche. Haar, por exemplo, vai desenvolver seu raciocínio admitindo a tese de que noções como ‘substância’, ‘coisa’, ‘causa’, ‘realidade’ derivam do conceito de ‘sujeito’ (HAAR, Michel. *Nietzsche et la métaphysique*. op.cit. p. 130 e 131). Apesar de admitirmos que o texto de Nietzsche também autoriza a interpretação de Haar, preferimos seguir o caminho inverso, pois entendemos que essa segunda via nos oferece uma melhor compreensão sistemática da filosofia nietzschiana.

¹¹²⁷ NIETZSCHE, Friedrich. Humano Demasiado Humano § 18. *Obras incompletas*. op.cit. p. 94 e 93.

sua alimentação. E é, nesse sentido, que Nietzsche afirma que “o erro do Mesmo” já estaria inscrito nessa esfera mais primária do orgânico: o “protoplasma recebe uma só excitação provocada por diferentes forças (luminosidade, eletricidade, pressão etc) [...] [Ele] experimenta tudo o que é diferente como idêntico”.¹¹²⁸ Ora, se Nietzsche concebe o mundo criado pelo “conhecimento humano” como estando inserido no processo orgânico em geral, então a estabilidade e a identidade que permeiam esse mundo humano seriam uma derivação dessa “realidade” forjada no âmbito microbiológico.

Contudo, no contexto da filosofia nietzschiana, forjar uma concepção de realidade não significa, apenas, edificar um mundo constituído por “coisas” estáveis e idênticas – muito mais que isso! Forjar uma concepção de realidade consiste também em, a partir das próprias necessidades fisiológicas, enxergar relações entre essas “coisas”. Relações, por exemplo, de similitude e constância: a relação de similitude possibilitou agrupar as “coisas” conforme sua semelhança; a relação de constância permitiu “prever” o “comportamento” dessas coisas de acordo com a repetição de seus movimentos. Apenas através dessas *simplificações pragmáticas* é que o animal-homem pôde interagir de forma mais “segura” com o mundo, pois, a partir delas, ele conseguiu “generalizar” e “prever” os acontecimentos da natureza. Portanto, foi a partir de “inferências orgânicas”, impostas por necessidades vitais, que os animais-homens teceram uma rede de relações entre as “coisas”. Enfim, tal como todas as outras espécies de viventes, eles forjaram, por necessidade, sua própria concepção de “realidade”. Vejamos o que diz o filósofo em um fragmento póstumo de 1888:

A fim de que uma espécie determinada se conserve – e cresça em potência –, ela deve abarcar na sua concepção da realidade tantos elementos previsíveis e invariáveis que seja possível de edificar, a partir deles, um esquema de seu comportamento.¹¹²⁹

Poderíamos dizer que as determinações fisiológicas atuariam como ferramentas que teriam por função *simplificar* – ou seja, conformar, fixar, igualar, generalizar etc. – o mundo em proveito da manipulação do animal-homem. Só através dessa *simplificação esquemática* é que o animal-homem teria então conseguido manipular o caráter complexo – disforme, fluido, diverso, múltiplo etc. – desse mundo. Por exemplo, ao identificar a multiplicidade de casos semelhantes como sendo elementos individuais de

¹¹²⁸ NIETZSCHE, Friedrich. KSA 9.544, 11 [268], primavera-outono de 1881.

¹¹²⁹ NIETZSCHE, Friedrich. KSA 13.302, 14 [122], primavera de 1888.

um mesmo grupo genérico, o animal-homem pôde prever o perigo ou a vantagem que esses casos individuais poderiam representar à vida. Os animais que não procederam dessa forma desfavoreceram suas próprias vidas. Quem não agrupou os casos semelhantes de predadores em “gêneros” foi devorado. Quem não generalizou as presas morreu faminto.¹¹³⁰

Quem, por exemplo, não sabia descobrir o “igual” com suficiente frequência, no tocante à alimentação ou notocante aos animais que lhe eram hostis, quem portanto subsumia demasiado lentamente, era demasiado cauteloso na subsunção, tinha menor probabilidade de sobrevivência do que aquele que em todo semelhante adivinha logo a igualdade.¹¹³¹

Afirmar que as *perspectivas* interpretativas são determinadas pela fisiologia não quer dizer, entretanto, que estejamos defendendo que haja uma estrutura fisiológica estática que interprete o mundo de maneira universal. No entender de Nietzsche, a fisiologia não poderia ser compreendida como uma espécie de *a priori* biológico universal e imutável, pois, como vimos, o corpo humano – tal como todos os outros organismos – estaria exposto ao tempo e aos processos de modificação e adaptação. Em suma, a “maneira humana de conhecer” também seria mutável – um detalhe que, no entender do pensador, a tradição filosófica teria esquecido de levar em consideração. Para Nietzsche, os filósofos não teriam se dado conta desse caráter histórico-natural do corpo humano: “*o que é essencial* no desenvolvimento humano transcorreu em tempos primordiais”,¹¹³² pois “o homem veio a ser [e] [...] até mesmo a faculdade de conhecimento veio a ser”.¹¹³³

Os filósofos têm em si o defeito comum de partirem do homem do presente e acreditarem chegar ao alvo por uma análise dele. Sem querer, paira diante deles “o homem”, como uma *aeterna veritas*, como algo que permanece igual em todo o torvelinho, como uma medida segura das coisas. Tudo o que o filósofo enuncia sobre o homem, entretanto, nada mais é, no fundo, do que um testemunho sobre o homem de um espaço de tempo *muito limitado*. Falta de sentido histórico é o defeito hereditário de todos os filósofos.¹¹³⁴

¹¹³⁰ Ou como afirma Müller-Lauter: para Nietzsche “faz parte das condições de conservação da vida ver o diferente como igual”. MÜLLER-LAUTER, Wolfgang. *Nietzsche: sua filosofia dos antagonismos e os antagonismos de sua filosofia*. op.cit. p. 61.

¹¹³¹ NIETZSCHE, Friedrich. A Gaia ciência §111. in:____ *Obras incompletas*. op.cit. p. 201.

¹¹³² NIETZSCHE, Friedrich. Humano demasiado Humano I. § 2. In:____ *Obras incompletas*. op.cit. p. 92.

¹¹³³ Ibidem. p. 92.

¹¹³⁴ Ibidem. p. 92.

Enfim, parece ser correto afirmar que determinações fisiológicas similares de indivíduos semelhantes moldam o mundo de maneira também similar para esses indivíduos. Entretanto, isso não quer dizer que essas determinações teriam um caráter universal e imutável. Não estamos, aqui, diante de uma espécie de “kantismo fisiológico”, pois não há um *a priori* orgânico imutável. Defender a existência de um aparelho cognitivo redutível a uma fisiologia inalterável e universal seria cair numa metafísica que conceberia “o homem em si” como estando fundado por uma espécie de “essência biológica”.

1.2 O esquecimento da origem pragmática do conhecimento, o perspectivismo histórico-linguístico e o surgimento do engano metafísico

Apesar de recorrer a diferentes conjecturas e suposições para discorrer sobre o surgimento da linguagem, os textos de Nietzsche conservam, em geral, uma unidade teórica sobre esse tema, a saber, a defesa do caráter *pragmático* e *convencional* da linguagem.¹¹³⁵ Nesse sentido, permanecendo em sua trilha “evolucionista”, o filósofo vinculará suas hipóteses acerca da origem da linguagem à necessidade de comunicação para fins de conservação. Em *A gaia ciência*,¹¹³⁶ por exemplo, ele vai conjecturar que foi “a necessidade, a indigência, [que] coagiram longamente os homens a se comunicarem, a se entenderem mutuamente com rapidez e finura”.¹¹³⁷ O homem “*precisava*, como animal mais ameaçado, de auxílio, de proteção”.¹¹³⁸ Ele “*precisava* de seu semelhante, ele tinha de exprimir sua indigência, de saber tornar-se inteligível”.¹¹³⁹ Levando essa hipótese em conta, teremos de entender que a linguagem está vinculada, por princípio, às necessidades da vida em bando – ou melhor, às *convenções*¹¹⁴⁰ da vida no bando. Nesse sentido, foi, por exemplo, para prevenir aos membros do bando humano sobre a presença de animais perigosos que esse bando deu-lhes um nome comum. A esse significado comum e uniforme todos os indivíduos do bando tiveram de

¹¹³⁵ Essa “tese” remete a *Sobre verdade e mentira no Sentido extra moral* (C.f. NIETZSCHE, Friedrich. *Sobre Verdade e Mentira no Sentido Extra- moral*. in: _____. *Obras incompletas*. op.cit. p. 45).

¹¹³⁶ Aqui, trata-se no aforismo 354 de *A gaia ciência: O gênio da espécie*. Na passagem, Nietzsche não vai apenas tratar do nascimento da linguagem, mas também vai vincular o advento do aparecimento da consciência humana a este fenômeno. Ver: NIETZSCHE, Friedrich. *A gaia ciência* § 354. *Obras incompletas*. op.cit. p. 216 e 217.

¹¹³⁷ NIETZSCHE, Friedrich. *A gaia ciência* § 354. *Obras incompletas*. op.cit. p. 216 e 217.

¹¹³⁸ *Ibidem*. p. 216 e 217.

¹¹³⁹ *Ibidem*. p. 216 e 217.

¹¹⁴⁰ É necessário alertar que ‘convenção’, nesse contexto, não possui o caráter de ‘acordo’, ‘pacto’ ou ‘contrato’ consciente – aqui não há nada que lembre uma decisão democrática. As convenções seriam baseadas em experiências recíprocas ligadas à necessidade de conservação.

se adaptar, pois, para continuar contando com a proteção de seus semelhantes, precisaram aceitar essas *convenções* linguísticas. Em suma, teria sido por força da *necessidade* de compreensão mútua que o bando do animal-homem denominou *convencionalmente* as “coisas” de forma comum e uniforme.

Se dissemos que as “coisas” são fruto daquelas simplificações fisiológicas que ajudaram a preservar a vida humana, então teríamos de compreender a palavra articulada como a convenção através da qual o bando humano tornou essas simplificações fisiológicas comunicáveis. Em outras palavras, foram os desdobramentos da história natural do corpo que permitiu que o homem percebesse as “coisas” como sendo permanentes dentro do devir,¹¹⁴¹ mas foi a linguagem – através de suas convenções – que fez com que essas “coisas” – e suas relações – fossem significadas de forma comum entre os integrantes do bando. Portanto, foi por meio das palavras que o homem pôde então nomear e tornar públicas as simplificações realizadas por sua fisiologia. Ora, se através das simplificações fisiológicas os homens moldavam um mundo para poder sobreviver em seu meio, agora, para contar com a proteção do grupo, ele é coagido a obedecer a novas simplificações convencionais. Enfim, se podemos dizer que, tal como as determinações fisiológicas, a linguagem possui, primordialmente, um caráter pragmático-conservacionista – pois promove a conservação do indivíduo através da proteção do grupo –, ela, por outro lado, traz à tona um novo elemento: a obediência à *convenção linguística*. Resta, entretanto, responder à seguinte questão: o que esse novo elemento vai representar para o “conhecimento”?

Até o momento, tínhamos afirmado que, no entender de Nietzsche, o “conhecimento” é uma espécie de instrumento de ascendência fisiológica que teria por função simplificar o mundo em proveito da conservação dos seres vivos. Seguindo a mesma lógica desse seu *perspectivismo fisiológico*, o filósofo vai defender que as determinações linguísticas – igualmente nascidas “a serviço da necessidade”¹¹⁴² – também teriam servido, em princípio, à conservação da vida humana. Isso porque, como dissemos, foi para poder manter-se vivo que o homem nomeou, coletivamente, todas aquelas primitivas simplificações de ordem fisiológica. Levando isso em conta, poderíamos afirmar que as categorias linguísticas seriam artifícios convencionais que passam a dar significado às primeiras simplificações esquemáticas produzidas por seus

¹¹⁴¹ Do “período dos organismos inferiores foi legada ao homem a crença de que há coisas *iguais*” NIETZSCHE, Friedrich. Humano Demasiado Humano § 18. *Obras incompletas*. op.cit. p. 94 e 93.

¹¹⁴² NIETZSCHE, Friedrich. KSA 12.237, 6 [11], verão de 1886 – primavera de 1887.

próprios estados fisiológicos anteriores. Nesse sentido, as sofisticadas categorias linguísticas – tais como *identidade*, *substâncias*, *causa-efeito* – teriam surgido para denominar aquelas “inferências” fisiológicas de ordem pré-linguísticas.

Apesar de enxergarmos essa continuidade – e subordinação – entre fisiologia e linguagem, devemos atentar para o fato de que a *perspectiva humana* ganha, com o aparecimento da linguagem, um novo e “específico” elemento estrutural. Isso porque, além de estar atrelada às determinações fisiológicas, essa perspectiva também seria moldada por determinações linguísticas – *semânticas* e *sintáticas* – enraizadas nas convenções de uma cultura determinada.¹¹⁴³ Dito de outra forma, no caso particular do homem, aquelas simplificações fisiológicas teriam sido “refinadas” convencionalmente por meio da “invenção de formas e sinais com a ajuda dos quais [ter-se-ia] reduzido a confusa complexidade a um esquema eficaz e cômodo”.¹¹⁴⁴ Enquanto que as primárias simplificações fisiológicas agrupam os casos individuais semelhantes em grupos gerais – pois assim faz a presa em relação aos casos individuais de predadores e vice-versa¹¹⁴⁵ –, a linguagem não só generaliza, mas, a partir da convenção da palavra, produz uma “universalização” *semântica*. Ou seja, a linguagem submete a pluralidade “real” a uma *unidade simbólica*. No mesmo sentido, poderíamos dizer que se a repetição *habitual* de acontecimentos sucessivos leva o organismo a esperar e prever a permanência desse mesmo encadeamento sucessivo;¹¹⁴⁶ a linguagem, por sua vez, refina

¹¹⁴³ Aqui, estamos de acordo com o comentário de Scarlett Marton: as “operações intelectuais [...] resultam do desenvolvimento de suas aptidões e refletem necessariamente tanto aspectos da constituição biológica quanto circunstâncias da existência social”. MARTON, Scarlett. *Nietzsche, Das Forças Cósmicas aos Valores Humanos*. op.cit. p. 207.

¹¹⁴⁴ NIETZSCHE, Friedrich. KSA 13.336, 14 [153], primavera de 1888.

¹¹⁴⁵ C.f NIETZSCHE, Friedrich. A gaia ciência § 111.

¹¹⁴⁶ Aqui, parece que Nietzsche se aproxima do registro humiano. Isso porque, Hume refuta o caráter necessário e universal da noção de causalidade. Para o filósofo escocês, a causalidade seria fruto do *hábito* ao qual a *natureza* humana estaria suscetível ao acompanhar as repetidas sucessões que chegam a ela através da experiência. Enfim, para Hume, a causalidade seria um *impulso da natureza* humana sugerido pela repetição de experiências (sobre a relação entre o “naturalismo” humiano e causalidade ver: HUME, David. *Tratado da natureza Humana*. São Paulo: Unesp, 2001. p. 293-306). Ora, Nietzsche, em *Crepúsculo dos ídolos*, vai comungar, em alguns pontos, com o raciocínio do filósofo escocês. Tal como Hume, Nietzsche vai defender que a causalidade é fruto de um *impulso* ligado a necessidades naturais que selecionam “explicações causais” de acordo com as vivências mais *habituais*: “nos tornamos *habitados* a uma certa interpretação causal” (NIETZSCHE, Friedrich. *Crepúsculo dos Ídolos*. Os quatros grandes erros § 4. op.cit. p. 43). No trecho a seguir, o filósofo expõe esse seu ponto de vista e faz uma espécie de genealogia naturalista da causalidade: “A maioria de nossos sentidos gerais Fazer remontar algo desconhecido a algo conhecido alivia, tranquiliza, satisfaz e, além disso, proporciona sentimento de poder. Com o desconhecido há perigo, o desassossego, a preocupação. [...] O impulso causal é, portanto, condicionado e provocado pelo sentimento de medo. O ‘por que’ deve, se possível, fornecer não tanto a causa por si mesmo, mas antes uma espécie de causa – uma causa tranquilizadora, liberadora, que produza alívio. O fato de ser estabelecido como causa algo já *conhecido*, vivenciado, inscrito na recordação é a primeira consequência dessa necessidade. O novo, o não vivenciado, o estranho é excluído como causa. – Portanto, não se busca apenas um tipo de explicação como causa, mas um tipo *seleto* e

essa “indução” e vai entender essa repetição a partir da “*necessidade*” *sintática* da causa e efeito. Do mesmo modo, a percepção fisiológica da permanência de uma “coisa” em diferentes momentos do tempo vai se transformar, no ambiente gregário da linguagem, em categorias como identidade e substância. Em suma, se, por um lado, a linguagem, promove, em princípio, uma continuidade pragmática em relação às determinações fisiológicas,¹¹⁴⁷ por outro lado, ela também passa a dotá-las – através de suas categorias e regras convencionais – de falsas propriedades como: universalidade, essencialidade, necessidade etc.

Levando em conta esse novo dado, Nietzsche sustentou que o uso gregário dessas categorias linguísticas fomentou a fé em suas falsas propriedades, o que fez com que a humanidade esquecesse do originário caráter convencional e pragmático dessas categorias. Com esse engano, as categorias linguísticas – que não seriam nada além de “uma *falsificação* utilitária”¹¹⁴⁸ em favor da vida – passaram a ser compreendidas como sendo o próprio o real – ou, na melhor das hipóteses, os princípios que fundamentariam e estruturariam, de fato, o real. Em outras palavras, o homem teria passado a acreditar que a “ferramenta antropomórfica” da linguagem constituiria a realidade íntima das coisas: a “ingenuidade foi tomar a idiossincrasia antropocêntrica como *medida de todas as coisas*”.¹¹⁴⁹ Enfim, a aparente permanência garantida pela estruturação fisiológica aliada às convenções da linguagem teriam levado o homem a fabular um mundo de coisas estáveis e passíveis de serem conhecidas “objetivamente” por um saber discursivo. Assim, a fé na fabulação universalizante realizada pela linguagem e o esquecimento da origem pragmática de suas categorias, teriam, portanto, criado o “mito” da verdade:

Na medida em que por muito tempo se acreditou nos conceitos e nomes de coisas como em *aeternae veritas* (verdades eternas), o

privilegiado de explicações, aquelas com que foi eliminado da maneira mais rápida e mais freqüente o sentimento do estranho, novo, não vivenciado – como explicações mais *habituais*”. (NIETZSCHE, Friedrich. *Crepúsculo dos Ídolos*. Os quatro grandes erros § 4 e 5. op.cit. p. 43 e 44). É bem verdade que, mesmo em *Crepúsculo dos ídolos*, Nietzsche também propõem uma explicação da causalidade por outro viés. No caso, a causalidade seria fruto de uma projeção antropomórfica de impressões internas do homem. Ver: NIETZSCHE, Friedrich. *Crepúsculo dos Ídolos*. Os quatro grandes erros § 3. op.cit. p. 41 e 42.

¹¹⁴⁷ Nesse sentido, as categorias linguísticas possuiriam, originalmente, a função de simplificar o mundo de acordo com os interesses práticos de manipulação e controle ligados à garantia da vida humana: “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!”. (NIETZSCHE, Friedrich. *A gaia ciência*. op. cit. p. 145).

¹¹⁴⁸ NIETZSCHE, Friedrich. KSA 13.336, 14 [153], primavera de 1888.

¹¹⁴⁹ Idem, *ibidem*.

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.¹¹⁵⁰

Se a verdade é entendida, tradicionalmente, como a correspondência entre a linguagem e o mundo real, essa correspondência seria, entretanto, o resultado de uma artificialidade produzida pela própria perspectiva humana. Pelo menos desde Aristóteles, considerava-se que uma proposição é verdadeira quando o que ela afirma ou nega acerca do “ser” corresponde, de fato, a algo da realidade desse ser.¹¹⁵¹ Ora, se a “realidade”, no entender de Nietzsche, já é, de antemão, um arranjo realizado pela perspectiva fisiológica, então a relação de “correspondência” de uma proposição não se daria com algo real – no sentido forte do termo –, mas com o resultado desse prévio “arranjo fisiológico”.

Além desse primeiro descompasso entre linguagem e “real”, devemos atentar para outro problema, a saber: só é possível encontrar a “verdade” no “real” – este entendido como o resultado daquele primeiro arranjo fisiológico – quando o “conhecimento” obedece às regras que linguagem atribuiu, previamente, àquele “real”. Nesse sentido, o que o homem encontraria de “verdadeiro” no “real” já seria uma conformação com aquilo que o próprio homem conferiu, convencionalmente, ao “real”. Por exemplo, para afirmar “verdadeiramente” que uma “coisa” possui determinadas propriedades, é necessário compreendê-la previamente como coisa e, além disso, entender essa “coisa” a partir da “relação linguística” de substância e inerência. E é nesse sentido que Nietzsche vai dizer que “não se encontram nas coisas nada além do que se introduziu nelas”.¹¹⁵² Ou seja, não encontramos as propriedades das coisas sem antes dotá-las de uma pré-compreensão linguística que vai interpretá-las como sendo substâncias portadoras de qualidades inerentes. Em suma, a “realidade” da qual a “verdade discursiva” é “extraída” – além de ser, numa primeira instância, limitada pelo

¹¹⁵⁰ NIETZSCHE, Friedrich. *Humano Demasiado Humano*. op.cit. p. 20 e 21.

¹¹⁵¹ Ver: ARISTÓTELES. *Periérmenias* § 1 e § 4. In. *Oganon* I, II. Lisboa: Guimarães, 1985. p. 124 e 127. É fato, entretanto, que, em Platão, essa noção de verdade como correspondência entre a proposição e a realidade já aparece. Ver: *Crátilo* 385 b e *Sofista* 263 b. Por outro lado, também é fato que, no *Crátilo*, é desenvolvida a tese – contrária a Aristóteles – de que haveria uma adequação entre o nome e o ente. Ver o posicionamento de Crátilo expresso por Hermogene e desenvolvido por Sócrates a partir de 383 a. C.

¹¹⁵² NIETZSCHE, Friedrich. KSA 12.153, 2 [174], outono de 1885-outono de 1886.

arranjo fisiológico – já estaria, de antemão, subordinada às convenções que regem o uso da linguagem dentro do bando humano.¹¹⁵³

Ora, se Nietzsche considera que o “real” ao qual a linguagem se refere é sempre o resultado de uma manipulação fisiológico-linguística, então a verdade como correspondência entre proposição linguística e mundo real seria uma ilusão. No nosso entender, quando o filósofo defende essa impossibilidade da verdade discursiva, o que ele pretende, entretanto, é ressaltar o caráter pragmático dessa mesma “verdade”. Se as categorias e relações da linguagem não espelham o mundo real, elas servem, contudo, como ferramentas no arranjo pragmático deste mundo. Com essa reviravolta, Nietzsche subverte a acepção tradicional de verdade e afirma que sua importância, permanência e aceitação repousariam nos seus resultados pragmáticos em favor da vida. A esse respeito, Scarlett Marton já havia chamado atenção:

Nietzsche “é levado, portanto, a colocar em outro plano a questão da verdade, a deslocá-la: não quer pensar a validade de um juízo, mas sua utilidade. No limite, é na utilidade biológica que reside o critério de verdade. Imprescindíveis para conservação da espécie, os juízos que o homem elabora, embora talvez ‘falsos’, por certo são verdadeiros. O filósofo introduz nas reflexões gnosiológicas um pragmatismo *avant la lettre*”.¹¹⁵⁴

Assim, o valor e a função da “verdade” estariam restritos, em princípio, a sua “utilidade biológica”.¹¹⁵⁵ É porque a *simplificação esquemática* da “verdade” favorece a vida que “é necessário que alguma coisa *seja mantida* como verdade”.¹¹⁵⁶ O que não quer dizer “que alguma coisa *seja verdade*”¹¹⁵⁷ de fato. Em última instância, a verdade, entendida como correspondência entre linguagem e real, não seria nada mais que um “erro sem o qual uma determinada espécie de seres vivos não poderia viver”.¹¹⁵⁸

No entender de Nietzsche, os “filósofos metafísicos” teriam, todavia, ignorado esse caráter pragmático da linguagem e, por isso, teriam construído seus sistemas acreditando piamente na possibilidade de conquistar a verdade através das categorias linguísticas. Inseridos inconscientemente no processo histórico natural que engendrou

¹¹⁵³ Günter Abel já havia ressaltado essa determinação da verdade discursiva às regras estruturais estabelecidas pela própria linguagem. O comentador, entretanto, não levou tão em conta o caráter fisiológico da questão. Ver: ABEL, Günter. Verdade e interpretação. MARTON, Scarlett (org). *Nietzsche na Alemanha*. São Paulo: Discurso editorial, Ijuí: Unijuí, 2005. p.187.

¹¹⁵⁴ MARTON, Scarlett. *Nietzsche, Das forças cósmicas aos valores humanos*. op.cit. p.218.

¹¹⁵⁵ NIETZSCHE, Friedrich. KSA 13.336, 14 [153], primavera de 1888.

¹¹⁵⁶ NIETZSCHE, Friedrich. KSA 12.352, 9 [38] (28), do outono de 1887.

¹¹⁵⁷ Idem, *ibidem*.

¹¹⁵⁸ NIETZSCHE, Friedrich. KSA 11.506, 34 [253], abril-junho de 1885.

essas categorias, eles não compreenderam que seus *conceitos* são resultados desse mesmo processo. Por essa razão, promoveram uma inversão e passaram a entendê-los como sendo o fundamento da própria realidade: “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”.¹¹⁵⁹ Enfim, ao denunciar essa inversão, Nietzsche nos leva a concluir que a metafísica teria sido derivada de uma hipóstase linguística: “o mais antigo substrato metafísico [...] está encarnado na linguagem e nas categorias gramaticais”.¹¹⁶⁰

Contudo, esses pensadores metafísicos poderiam retrucar que – ao proporem seus sistemas – estariam obedecendo às regras impostas pela universalidade da lógica e que essa universalidade lógica ordena o mundo. Não obstante, para Nietzsche, esses filósofos obedeceriam a essas regras de forma ingênua, pois não atinaram que seria também a linguagem – e a fisiologia – que determina o próprio modo de ser de sua lógica. Em outras palavras, ao tomar as categorias lógicas e suas relações como sendo os princípios universais que regem a razão, eles não levaram em conta a *sintaxe linguística* em que estão inseridos. Ora, a sintaxe gramatical, enquanto estrutura linguística que regula as relações formais que interligam os elementos constituintes de uma linguagem específica, atuaria como uma determinação *inconsciente* dos usos dessa mesma linguagem. Dito de outra maneira, ao determinar as relações – de concordância, de subordinação, de ordem etc. –, a sintaxe imporia, portanto, o “correto” uso da linguagem na qual ela exerce a sua “regulamentação”. Conforme uma sintaxe determinada, o sujeito da oração, por exemplo, deve ser entendido como o termo que exerce uma ação. Ou, então, como o termo sobre o qual recai uma predicação. O predicado, por outro lado, deve estar subordinado a um sujeito, pois a ação – ou a propriedade, estado etc – que é expressa por um verbo sempre vai se referir a um sujeito.¹¹⁶¹

Segundo Nietzsche, as disposições estruturais das diferentes sintaxes linguísticas teriam provocado, por tabela, uma regulação nas formas lógicas das linguagens nas quais essas lógicas estão inseridas. Portanto, conforme esse raciocínio, as inferências lógicas dos metafísicos estariam sempre enredadas no ordenamento de uma linguagem específica: onde “há parentesco lingüístico é inevitável que, graças à comum filosofia

¹¹⁵⁹ NIETZSCHE, Friedrich. *Crepúsculo dos Ídolos*. A razão na filosofia § 4. op.cit. p.27.

¹¹⁶⁰ NIETZSCHE, Friedrich. KSA 12.237, 6 [13], verão de 1886 – primavera de 1887.

¹¹⁶¹ É curioso que, no português, teríamos, contudo, uma exceção a essa regra. Nossa língua, abre a possibilidade das orações sem sujeito: ‘Chove’. ‘Faz frio’ etc

da gramática – quero dizer, graças ao domínio e direção inconsciente das mesmas funções gramaticais –, tudo esteja predisposto para uma evolução e uma seqüência similares”.¹¹⁶² Ora, se, no contexto nietzschiano, a linguagem é entendida a partir de um referencial histórico, então o pensamento lógico não poderia possuir uma estrutura universal. Pelo contrário, cada lógica seria determinada pelos desdobramentos históricos dos “princípios” e regras sintáticas que constituíram a linguagem da qual essa mesma lógica faz parte. Resultado, a “universalidade” da razão seria um engano produzido pelas regras gramaticais: a “razão” na linguagem: oh, que velha e enganadora senhora! Receio que não nos livremos de Deus, pois ainda cremos na gramática....”¹¹⁶³

Sem atentar para esse equívoco, a metafísica teria pensado o mundo através de relações gramaticais como sujeito-predicado, agente-ação-paciente etc.¹¹⁶⁴ Tomando essas “inferências” da gramática como fundamento, os filósofos teriam edificado seus sistemas sem levar em conta que os seus “princípios” são fruto de um longo desdobramento da história natural da linguagem. Foi, então, por conta desse engano que eles confiaram nos esquemas gramaticais como sendo o caminho que os levariam ao desvelamento da verdade acerca da essência do “ser”: os “filósofos são particularmente inaptos para se libertar da crença de que já os conceitos fundamentais e as categorias da razão pertencem [...] ao domínio das convicções metafísicas”;¹¹⁶⁵ convicções que não deixam enxergar que a metafísica mesma está enraizada na linguagem e nas relações gramaticais.¹¹⁶⁶ Em suma, as supostas categorias metafísicas seriam, portanto,

¹¹⁶² No parágrafo 20, de *Para além de bem e mal* – de onde o trecho citado foi retirado –, Nietzsche vai afirmar que 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 determinada história cultural. Seria por essa razão, inclusive, que poderíamos encontrar similitudes entre filosofias que se desenvolveram a partir da mesma raiz histórico-linguística: “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 da 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 interdito a certas possibilidades outras de interpretação do mundo” (NIETZSCHE, Friedrich. *Além do Bem e do Mal*. § 20. op.cit. p. 24).

¹¹⁶³ NIETZSCHE, Friedrich. *Crepúsculo dos ídolos*. A razão na filosofia § 5. op cit. p. 28.

¹¹⁶⁴ Apesar de ignorar que antes da sintaxe já há uma esquematização fisiológica, Reboul já apontava algo semelhante ao nosso raciocínio: “a sintaxe mesma nos imprime uma certa visão de mundo, como se a realidade devesse ela também obedecer às regras da gramática, como se a ordem estivesse nas coisas e que o em si das coisas devesse se comportar como o funcional modelo que as pensam. É assim que procuramos no real sujeitos e predicados, ações e objetos, causas e efeitos [...]” (REBOUL. Olivier. *Nietzsche critique de Kant*. op.cit. p. 25).

¹¹⁶⁵ Nietzsche, Friedrich. KSA 12.237, 6 [13], verão de 1886 – primavera de 1887.

¹¹⁶⁶ Sobre esse assunto, com D’Iorio já assinalara que nenhum “filósofo, exceto Nietzsche, tinha feito uma verdadeira crítica dos conceitos. Ao contrário, são justamente os filósofos que têm mais dificuldades para se libertar da fé na gramática, da crença segundo a qual os conceitos fundamentais e as categorias da razão pertencem já ao domínio das certezas metafísicas”. D’ IORIO, Paolo. La superstition des

consequências de “falsificações” que teriam início no âmbito da necessidade fisiológica, passariam pela esfera convencional da linguagem e terminariam no plano metafísico – seja ele transcendente ou imanente:

A força inventiva que imaginou as categorias trabalhava a serviço da necessidade: necessidade de segurança, de compreensão rápida fundada sobre sinais e sons, necessidade de abreviações: – não se trata de verdades metafísicas quando se fala em ‘substância’, ‘objeto’, ‘ser’, ‘devir’. – São os poderosos que dão ao nome das coisas força de lei.¹¹⁶⁷

O que teríamos, portanto, como resultado do “erro dos filósofos metafísicos”? Uma filosofia que passou a conceber um mundo em que as “coisas” reproduzem os esquemas “lógicos” da linguagem. Enfim, tivemos como herança uma maneira de pensar que esqueceu do caráter pragmático da linguagem e fabricou uma “realidade” que obedece às relações “universais” da razão:

A aberração da filosofia reside no fato de que no lugar de ver na lógica e nas categorias da razão meios de acomodar o mundo para fins utilitários [...], acreditou-se que nelas se encontraria o critério da verdade ou da ‘*realidade*’. [...] No lugar de utilizar as formas como meios cômodos de tornar o mundo manejável e previsível, a louca sutileza dos filósofos se apercebeu que poderia ‘descobrir’ que, nas categorias se exprime a ideia desse mundo [...] Foi o maior erro cometido até então, [...] pensava-se possuir com as formas da razão um critério da realidade, enquanto que tínhamos para organizar a realidade, para se *equivocar-se* habilmente acerca dessa realidade.¹¹⁶⁸

O leitor atento deve ter notado que voltamos a fazer referência à *fisiologia* quando elencamos – quatro parágrafos acima – os dois elementos determinantes da lógica que “sustenta” a metafísica. Permanecemos com a fisiologia, pois, no nosso entender, a sintaxe linguística está estreitamente ligada àquelas “inferências” fisiológicas das quais falamos anteriormente. Isso quer dizer que haveria uma espécie de sintaxe corpórea pré-linguística? Bem, se seguirmos o raciocínio e a letra de Nietzsche, poderíamos afirmar que os animais, ao serem coagidos pela necessidade de sobrevivência, também realizam, a todo momento, generalizações pré-linguísticas.¹¹⁶⁹ É

philosophes critiques: Nietzsche et Afrikan Spir. In: *Nietzsche studien*. Berlin/New York: Walter de Gruyter, 1993. (vol. 22, p. 257-294). p. 291.

¹¹⁶⁷ NIETZSCHE, Friedrich. KSA 12.237, 6 [11] verão de 1886 – primavera de 1887.

¹¹⁶⁸ NIETZSCHE, Friedrich. KSA 13.336, 14 [153], primavera de 1888.

¹¹⁶⁹ Ver, por exemplo: *A gaia ciência* §11.

através dos resultados dessas generalizações que cada animal foge de seu predador e persegue sua presa. No mesmo sentido, também poderíamos afirmar que os animais se comportam a partir de “inferências” que, de alguma maneira, estão próximas aos nossos juízos causais. Vejamos: os animais memorizariam os resultados obtidos através de determinados comportamentos. A partir disso, reproduzem esses comportamentos almejando alcançar, por meio destes, os mesmos resultados anteriores. Enfim, a repetição dos resultados – favoráveis ou desfavoráveis – produziria a “verdade” causal.

Também o sentido para a verdade, que é, no fundo, o sentido para a segurança, o homem tem em comum com os animais [...] O animal julga os movimentos de seus rivais e amigos, memoriza as peculiaridades deles, orienta-se por elas: no tocante a indivíduos de determinada espécie renuncia à luta, e também percebe, na aproximação de algumas variedades de animais, a intenção de paz e acordo.¹¹⁷⁰

Obviamente essas generalizações e inferências não estão no mesmo nível da sofisticação da lógica discursiva. No entanto, se atentarmos para a advertência de Nietzsche e não tomarmos “o fim pelo começo”, poderíamos dizer que nossas inferências lógicas remetem às primitivas “inferências” de estados fisiológicos: “a maior parte do pensamento deve ser incluída entre as atividades instintivas [...] Por trás de toda lógica e de sua aparente soberania de movimento existem [...] exigências fisiológicas para preservação de uma determinada espécie de vida”.¹¹⁷¹ Com essas afirmações, Nietzsche destrona a pretensão metafísica da lógica, pois vai pensá-la como um mero resultado do processo de luta por sobrevivência. Ou seja, ao sustentar que a sintaxe lógico-linguística é uma ramificação genealógica da primitiva “sintaxe corpórea”, ele vai, por fim, naturalizar a lógica.¹¹⁷²

¹¹⁷⁰ NIETZSCHE, Friedrich. *Aurora* § 26. op.cit. p. 30.

¹¹⁷¹ NIETZSCHE, Friedrich. *Para Além do bem e Mal*. § 3. op.cit. p. 10

¹¹⁷² No mesmo sentido, é necessário frisar que, no nosso entender, o caráter convencional das regras da linguagem só possui legitimidade entre os membros do bando porque as convenções possuem alguma relação de proximidade – o que não quer dizer correspondência – com o mundo que já é pré-moldado, de antemão, pela fisiologia humana. Como dissemos no tópico anterior, os indivíduos que são constituídos por uma determinação fisiológica similar “moldam” o mundo de forma semelhante. Por conseguinte, esses indivíduos de fisiologias similares vão perceber o “arranjo de coisas” de forma também similar. No caso específico do homem, esse “arranjo de coisas” vai ser convencionalizado linguisticamente, pois cada “coisa” vai receber um nome comum a todos os membros do bando. Todavia, se os homens não possuísem uma estrutura fisiológica similar que fizesse o devir ser coisificado de forma semelhante entre eles, seria impossível convencionar esse devir através da linguagem. No mesmo sentido, se as convenções não possuísem nenhuma relação de proximidade com o mundo que é “moldado” pela fisiologia humana, ela não seria aceita pelo bando. Isso porque não poderíamos nomear as “coisas” de forma “universal”, se não percebêssemos, conjuntamente, o mundo como uma disposição de grupos formados por “coisas” que

Levando em conta tudo o que dissemos acima, retomemos o “erro dos pensadores metafísicos”: 1) as necessidades vitais fizeram com que a fisiologia produzisse um primeiro arranjo da “realidade”; 2) através desse arranjo “percebemos” um mundo composto por coisas relacionadas entre si; 3) por meio do artifício pragmático da linguagem o homem atribuiu convenções semânticas a esse arranjo do “real”; 4) a sintaxe gramatical convencionou uma maneira de pensar as relações entre as convenções semânticas dessa mesma linguagem; 5) essas relações – apesar de históricas – passaram a ser entendidas, de forma hipostática, como regras universais da razão (as regras da lógica); 6) numa segunda hipóstase, essa legislação lógica foi transposta para a realidade, como se esta também devesse obedecer àquelas regras da sintaxe. Em outras palavras, o ordenamento primitivo produzido pela fisiologia é regulamentado – por razões pragmáticas – pela linguagem. Esta, por sua vez, transpõe a regulamentação para um âmbito pretensamente necessário e universal da lógica. Por fim, essa suposta verdade da lógica retorna como uma imposição ao “mundo real”.¹¹⁷³ “a *lógica* [...] é válida apenas para as *verdades fictícias* QUE NÓS CRIAMOS. A lógica é a tentativa de compreender o mundo real segundo um esquema do ser posto por nós mesmos, para devolvê-lo mais exato, formulável, calculável”.¹¹⁷⁴

Na metafísica de cunho transcendente, como a de Platão, ou mesmo nas metafísicas substancialistas de cunho aristotélico, não parece ser tão difícil de entender como as entidades metafísicas seriam fruto de hipóstases.¹¹⁷⁵ Ora, se considerarmos a

possuíssem alguma semelhança entre si. Portanto, por mais que o homem nasça dentro de uma cultura que o obrigue a seguir determinadas regras linguísticas predeterminadas, se essas regras não tivessem nenhuma relação como o mundo – não o mundo absolutamente real, mas o mundo moldado fisiologicamente – elas não teriam um verdadeiro poder de coerção. Enfim, se, no contexto nietzschiano, não é permitido conceber uma relação de correspondência entre a linguagem e o mundo – pois o mundo já é uma modulação fisiológica –, poderíamos falar, entretanto, numa relação de proximidade entre a linguagem e o mundo “moldado” fisiologicamente pelo homem. Levando isso em conta, não estamos *totalmente* de acordo com o posicionamento de Michel Haar. Apesar de esse comentador entender que a linguagem e a lógica são derivadas de necessidades fisiológicas (ver: HAAR, Michel. *Nietzsche et la métaphysique*. op.cit. p. 37, 125 e 126), ele vai defender, entretanto, que “toda ontologia está secretamente [...] enraizada nas estruturas elementares da linguagem”. E mais: “a crença no valor ontológico ou na existência de um equivalente real” seria um fruto *direto* da fé na gramática (ver: Ibidem. p.117. Ver, também: p.52). Como dissemos, entendemos que as relações gramaticais dependem de uma prévia “coisificação” que é realizada pela fisiologia. Enfim, entendemos que esses comentadores não foram claros e não levaram a problemática às últimas consequências.

¹¹⁷³ Ver: “Também a lógica se baseia em 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)”. NIETZSCHE. *Humano Demasiado Humano*. op.cit. p. 20 e 21.

¹¹⁷⁴ NIETZSCHE, Friedrich. KSA 12.391, 9 [97] (67), outono de 1887.

¹¹⁷⁵ Em Platão – *grosso modo* –, as formas ideais que aparecem nos diálogos da maturidade – ou mesmo os gêneros supremos do *Sofista* – são concebidas como entidades que possuem uma “realidade” independente do sensível e que, ao mesmo tempo, fundamentam esse sensível. Na filosofia do Estagirita,

argumentação que seguimos até agora, poderíamos dizer que essas entidades metafísicas – sejam as de Platão, sejam as de Aristóteles – seriam resultado de um preconceito linguístico que remete, em última instância, a um “preconceito fisiológico”. Teria sido por acreditar piamente nas formas da linguagem que Platão teria criado suas entidades ideais e Aristóteles proposto formas imanentes ao ser (além da noção transcendente do primeiro motor imóvel).

Tentemos remontar, por exemplo, como ocorreria a gênese da categoria aristotélica de *substância segunda*, a saber, os *gêneros* e as *espécies*. Impulsionado por suas necessidades fisiológicas, o homem teria abstraído as diferenças dos casos individuais similares para aglutiná-los em grupos gerais. Para fins de comunicação, esses casos gerais receberam convencionalmente uma denominação comum. Ou seja, todos os indivíduos passaram a ser subordinados semanticamente a um nome geral. Por apresentarem um resultado muito convincente em relação à conservação da vida humana, essas subordinações semânticas permaneceram como regra dentro do “rebanho humano”. Com o passar do tempo, entretanto, as novas gerações do rebanho esqueceram do caráter convencional, pragmático e histórico dessas regras semânticas. Em suma, os nomes gerais passaram a ser entendidos como determinações reais, eternas e universais dos casos individuais.

A palavra ‘animal’, por exemplo, deixou de ser entendida como uma simples denominação que aglutinava semanticamente um determinado grupo de entes. ‘Animal’ passou a ser compreendida como a constituição substancial desses entes individuais. Seria porque a forma substancial de ‘animal’ existe que esses entes individuais são o que são. Enfim, o gênero animal seria, por fim, concebido como uma substancialidade metafísica que determinaria o modo de ser entes. Conclusão: a noção de substância segunda (entendida como gênero e espécie) seria um conceito tardio e derivado das convenções linguísticas que teriam, em última instância, uma raiz pragmático-fisiológica. Levando isso em conta, não poderíamos afirmar que o real está organizado metafisicamente por grupos de gêneros e espécies, mas sim que ele é arranjado perspectivamente pela linguagem.¹¹⁷⁶

por outro lado, as categorias ou são entidades reais – quando são compreendidas como substância primeira – ou são propriedades imanentes ao ente real – aqui entendidas como sendo as substâncias segundas e as categorias acidentais. ARISTÓTELES. *Categorias* 10-15. Lisboa: Instituto Piaget, 2000. p. 52.

¹¹⁷⁶ Vejamos como o próprio Nietzsche tratava a questão já em *Sobre verdade em mentira no sentido extra-moral*: “Toda palavra torna-se logo conceito justamente quando [...] tem de servir a um sem-número de casos, mais ou menos semelhantes [...] nunca iguais, portanto [...] Todo conceito nasce da igualação do

O que dizer, entretanto, das *categorias transcendentais de Kant*? Na filosofia crítica de Kant, as categorias assumem o estatuto de conceitos transcendentais do entendimento humano. *Grosso modo*, isso quer dizer que elas constituem – junto com as intuições puras da sensibilidade – as condições prévias do conhecimento humano. Ou seja, as categorias seriam conceitos que, antes de qualquer experiência, já se encontrariam originariamente no entendimento do sujeito. Nesse sentido, elas não poderiam ser compreendidas como resultado de uma abstração dos casos singulares da experiência nem como fruto de uma contemplação intelectual de formas puras.

Segundo Kant, seria a partir desses conceitos originários que os homens poderiam realizar seus juízos racionais e, através deles, conhecer objetivamente o mundo fenomênico que os rodeia. Entretanto, o filósofo de Königsberg ressalta, por varias vezes, que essas categorias se restringem apenas à maneira humana de observar o mundo e que, por isso, elas não deveriam ser entendidas como os princípios constitutivos de “um real absoluto e em si”. Em outros termos, se, por um lado, as categorias são entendidas como condições de um conhecimento universal e objetivo do *fenômeno*, por outro lado, elas nada podem dizer acerca da *coisa em si*. Ora, levando isso em consideração, poderíamos afirmar que a filosofia kantiana, ao limitar o conhecimento humano, destitui as categorias de seu caráter metafísico *tradicional*, pois estas não são mais compreendidas como os princípios ontológicos do ente em geral. As categorias seriam apenas conceitos do entendimento a partir dos quais o sujeito “molda” racionalmente o mundo fenomênico.

Contudo, no nosso entender, a crítica nietzschiana também poderia ser estendida à filosofia transcendental. Vejamos. Na *Analítica transcendental*, Kant afirma que o “entendimento humano, é um conhecimento por conceitos”¹¹⁷⁷ e, por isso, é um conhecimento “discursivo”. Nessa mesma direção, ele também vai dizer que o “entendimento não pode fazer outro uso destes conceitos a não ser, por seu intermédio, formular juízos”.¹¹⁷⁸ Em suma, o entendimento seria a faculdade discursiva de julgar

não-igual [...] 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” (NIETZSCHE, Friedrich. Sobre Verdade e Mentira no Sentido Extra- moral. In: *Nietzsche, Obras incompletas*. op.cit. p. 48.).

¹¹⁷⁷ KANT, Immanuel. *Crítica da Razão Pura*. B- 93. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2008. p.102.

¹¹⁷⁸ Ibidem. B- 93. op. cit. p.102.

por meio de conceitos. Para o filósofo de Königsberg, todos os conceitos em geral seriam derivados, em última instância, de conceitos puros “originais e primitivos”,¹¹⁷⁹ as categorias. Aqui, entretanto, uma questão vem à tona: como encontrar esses conceitos primordiais do entendimento? Ora, se o entendimento é a faculdade de julgar por conceitos, então esses conceitos puros “originais e primitivos” devem ser procurados nas formas puras de juízo, a saber, nas formas da lógica formal. Nesse sentido, Kant vai concluir que, se conseguisse enumerar todas essas formas puras de juízos possíveis, ele também conseguiria, por derivação, enumerar os conceitos puros “originais e primitivos” do entendimento. Ou seja, suas supostas categorias do entendimento seriam descobertas, usando-se como “fio condutor” o inventário de “todas” as formas puras de julgar que o espírito humano poderia efetuar. Enfim, Kant “deriva” sua tábua das 12 categorias da tábua dos 12 juízos.¹¹⁸⁰

originam-se tantos conceitos puros do entendimento [...] quantas as funções lógicas em todos os juízos possíveis que há na tábua anterior [na tábua dos juízos]; pois o entendimento esgota-se totalmente nessas funções e a sua capacidade mede-se totalmente por elas.¹¹⁸¹

Sabe-se que os juízos enumerados pela tábua proposta por Kant são praticamente os mesmos que figuravam na lógica formal da época do filósofo¹¹⁸² – as raízes desta, por sua vez, é a lógica aristotélica. Levando isso em conta, Nietzsche poderia dizer que o “Chinês de Königsberg” propôs sua tábua de conceitos fundamentais do entendimento a partir da ingênua suposição da universalidade e a-historicidade dos juízos dessa lógica formal. Ora, uma vez que o filósofo de Königsberg partiu desse pressuposto, poderíamos afirmar que, na ótica de Nietzsche, Kant não teria levado o seu “projeto crítico” ao limite. Isso porque Kant não levou em conta que a lógica formal estaria atrelada a uma linguagem determinada e que essa linguagem possui uma

¹¹⁷⁹ Ibidem. B- 108.op.cit. p. 112.

¹¹⁸⁰ A tábua das categorias “é sistematicamente extraída de um princípio comum, a saber, a faculdade de julgar”. KANT, Immanuel. *Crítica da Razão Pura*. A- 81. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2008. p. 111.

¹¹⁸¹ KANT, Immanuel. *Crítica da Razão Pura*. B 105. op.cit. p. 110.

¹¹⁸² Sobre esse dado, Otfried Höffe já havia assinalado (C.f. HÖFFE, Otfried. *Immanuel Kant*. São Paulo: Martins Fontes, 2005. p.89 e 90). Na verdade, o próprio Kant afirma que “divisão [dos juízos] parece divergir em alguns pontos, embora não essenciais, da técnica habitual dos lógicos” KANT, Immanuel. *Crítica da Razão Pura*. B 96. op.cit. p. 104. De fato, Kant apenas argumenta a favor da inserção de dois novos juízos. São eles: o juízo singular e os juízos infinitos (Ibidem A-71 e A-72. p.104 e 105).

historicidade.¹¹⁸³ Em outras palavras, os conceitos enumerados na *Analítica transcendental* seriam derivações das regras da lógica ocidental que estariam subordinadas, por sua vez, a uma sintaxe linguística que teria sido estabelecida socialmente num momento remoto da história do Ocidente.

Kant não teria atentado, por exemplo, que o “esquema mental” que realiza a ligação (síntese) de predicados como sendo aderentes a sujeitos seria fruto de um esquema sintático de uma linguagem historicamente localizada. Ou seja, o juízo que vai pensar os acidentes como qualidades de uma substância seria uma operação sintática de uma linguagem específica, e não um juízo possibilitado por um “conceito primitivo” que faria parte de uma espécie de estrutura universal da razão. Dito de outra maneira, porque “só” julgamos de acordo com os juízos enumerados por Kant – o que já é contestável –, não quer dizer que as categorias consistam em elementos fundamentais de uma estrutura cognitiva que se situaria anterior à experiência da socialização linguística. Não é porque podemos derivar 12 conceitos de 12 juízos que esses conceitos possuiriam o estatuto de princípios universais e a-históricos do entendimento. Os juízos do “entendimento ocidental” só operariam – da maneira como operam – porque a linguagem obrigaria o homem ocidental a julgar segundo as regras de sua sintaxe. Nesse sentido, Kant não teria descoberto os fundamentos últimos da razão humana, mas regras histórico-linguísticos que resultaram da longa história *natural* do homem ocidental. Enfim, derivar as 12 categorias dos 12 juízos explicitaria, apenas, uma nova forma de preconceito metafísico, a saber, a pressuposição de que existem elementos primordiais do entendimento anteriores à sintaxe da linguagem. Nesses termos, Kant, tal como os metafísicos, também teria confundido “o último e o primeiro”,¹¹⁸⁴ pois as categorias “primordiais” do sujeito seriam, na verdade, regras impostas por uma linguagem que remonta ao berço da racionalidade ocidental.

Além do mais, ao considerar que as 12 categorias formam uma estrutura a-histórica do espírito do sujeito humano, Kant, além de não parecer perceber que essas categorias escondem uma história da linguagem, também não teria levado em conta que esta linguagem está, por sua vez, subordinada a uma história do organismo humano.¹¹⁸⁵

¹¹⁸³ Na verdade, críticas semelhantes a essa já eram feitas desde os primórdios do debate acerca do pensamento kantiano (C.f. HÖFFE, Otfried. *Immanuel Kant*. op.cit. p. 89 e 90).

¹¹⁸⁴ NIETZSCHE, Friedrich. *Crepúsculo dos Ídolos*. A razão na filosofia § 4. op.cit. p.27.

¹¹⁸⁵ Como afirma Olivier Reboul, as categorias não constituem uma estrutura universal que escapou da história natural do homem Ver: REBOUL, Olivier. *Nietzsche critique de Kant*. op.cit. p. 33.

Em outras palavras, compreendendo que a razão possui “leis eternas e imutáveis”,¹¹⁸⁶ Kant desconsiderou que essa razão está inscrita na história natural do homem. Nessa direção, na seção 18 de *Humano demasiado humano*, Nietzsche já colocava em xeque a universalidade e a originalidade da lei lógica imposta pela categoria de *substância* (a primeira *categoria de relação* da tábua de Kant). Para Nietzsche, essa categoria possuiria uma história fisiológica e teria raízes em estágios orgânicos mais elementares:

A lei universal originária, para o sujeito cognoscente, consiste na necessidade interior de reconhecer cada objeto em si, em sua essência própria, como idêntico consigo mesmo, portanto como existindo por si, no fundo, permanecendo constantemente igual e imutável, em suma, como **substância**. Mesmo essa lei, que aqui é denominada ‘originária’, veio a ser: algum dia será mostrado como, nos **organismos inferiores**, essa propensão surge pouco a pouco”.¹¹⁸⁷

Tendo em mente o que foi apontado acima, entendemos que fica clara a diferença entre o perspectivismo nietzschiano e o transcendentalismo kantiano. No perspectivismo, não haveria a possibilidade de um conhecimento fenomênico universal, como pretendia Kant. Pelo contrário, o que existiria seriam interpretações surgidas a partir de determinadas estruturas fisiológicas e inseridas em diferentes ambientes linguísticos. Tanto a estrutura fisiológica como a linguística teriam vindo à tona num momento “histórico” específico e, por isso, não poderiam ser compreendidas como universais.¹¹⁸⁸ Portanto, o projeto crítico – que visa questionar e limitar o poder do conhecimento no que diz respeito às pretensões metafísicas – teria apenas sofisticado o procedimento a-histórico da metafísica. Tanto a metafísica tradicional como a “metafísica” de Kant partiriam de princípios, supostamente, a-históricos porque acreditariam na universalidade dos pressupostos da linguagem. Em Platão, esses princípios compuseram um “céu de ideias”; em Aristóteles eles se tornaram a fundamentação imanente do ente; em Kant, foram transformados nos primordiais conceitos *a priori* do espírito humano. Enfim, essas três “metafísicas” compartilham o

¹¹⁸⁶ KANT, Immanuel. *Crítica da Razão Pura*. A XII. op.cit. p. 5.

¹¹⁸⁷ NIETZSCHE, Friedrich. *Humano Demasiado Humano* § 18. *Obras incompletas*. op.cit. p. 94 e 95. (grifo nosso).

¹¹⁸⁸ Apesar de enxergarmos esse claro distanciamento, entendemos que o perspectivismo nietzschiano possui elementos teóricos que são derivados de um desdobramento histórico-filosófico que remetem à filosofia kantiana. Arriscamos a afirmar, inclusive, que o perspectivismo relaciona traços do transcendentalismo com teorias evolucionistas. Aqui, estamos próximos de Emmanuel Salanskis (C.f. SALANSKIS, Emmanuel. *Nietzsche et la fiction de l'inconditionné*. vol. 39. Berlin/New York: Walter de Gruyter, 2010). p. 310 – 332).

equivoco de compreender seus conceitos como pontos de partida, e não como pontos de chegada.¹¹⁸⁹

1.3. A interpretação como “fundamento”

Observemos a figura abaixo:

¹¹⁸⁹ Sobre a relação entre o perspectivismo e a filosofia transcendental de Kant, indicamos os trabalhos de Antonio Marques: MARQUES, Antonio. *A Filosofia Perspectivista de Nietzsche*. São Paulo: Discurso Editorial; Unijuí, 2003 e MARQUES, Antonio. *Perspectivismo e modernidade*. Lisboa: Veja, 1993. Ainda sobre essa relação, indicamos o estudo de Maudemarie Clark: CLARK, Maudemarie. *Nietzsche on Truth and Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press, 1998. (Ver, em especial, os capítulos: 3, 4 e 5). Nesse trabalho que já é considerado um clássico acerca da questão, a autora pensa o perspectivismo à luz do problema da coisa em si. Nesse sentido, a autora divide o pensamento de Nietzsche em fases kantianas. Num primeiro momento, o filósofo admitiria a existência de uma coisa em si inalcançável. Esse período seria o “metafísico realista” e orbitaria em torno do ensaio: *Sobre verdade e mentira no sentido extra-moral*. Já a segunda fase, que se daria a partir de *Aurora*, seria um período neokantiano em que o filósofo se posicionaria contra a noção de coisa em si. Além de Marques e Clark, ressaltamos o V e VI capítulos de MARTON, Scarlett. *Nietzsche, Das forças cósmicas aos valores humanos*. op.cit. Ainda dentro da fortuna crítica que se debruçou sobre esse tema, conferir, com ressalvas, o trabalho de Reboul. No primeiro capítulo de seu livro, ele vai refletir sobre a relação em questão, chegando, inclusive, a levantar interrogações de suma importância acerca do tema. Contudo, apesar de apontá-las, vai deixá-las completamente em aberto. Em suma, o trabalho serve como fonte de reflexão interrogativa, mas está longe de ser elucidativo no que diz respeito às questões que ele mesmo coloca em cena. (REBOUL. Olivier. *Nietzsche critique de Kant*. op.cit). Além dos trabalhos citados, foram publicados recentemente no *Nietzsche Studien* alguns artigos que dão continuidade às análises acerca da aproximação entre Kant e Nietzsche. Ver, por exemplo: GENTILI, Carlo. *Kants ‘kindischer’ Anthropomorphismus. Nietzsches Kritik der ‘objektiven’ Teleologie*; RICCARDI, Mattia. *Nietzsche’s critique of kant’s thing in itself* (nesse texto, Riccardi realiza, inclusive, um diálogo com a posição de Clark. C.f. p. 337 à 340); SALANSKIS, Emmanuel. *Nietzsche et la fiction de l’inconditionné* (todos In: *Nietzsche studien*. vol. 39. Berlin/New York: Walter de Gruyter, 2010). Entre esses, ressaltamos o trabalho de Emmanuel Salanskis que também defendeu que o perspectivismo nietzschiano é resultado de uma radicalização – numa direção pragmático-naturalista – do projeto crítico de Kant: “convém sublinhar o entrelaçamento [...] entre uma postura transcendental radical e um ponto de vista pragmático-vital não menos claramente assumido” (SALANSKIS, Emmanuel. *Nietzsche et la fiction de l’inconditionné*. op.cit. p. 317). Salanskis chega a propor, por exemplo, que, já em *Verdade e mentira no sentido extra moral*, Nietzsche conjuga elementos do transcendentalismo kantiano com algumas hipóteses do darwinismo. Apesar de concordarmos com a vinculação de Nietzsche às correntes evolucionistas (e mesmo ao darwinismo), entendemos que, nesse contexto, Darwin não é a principal referência de Nietzsche. No nosso modo de ver, a “concepção de naturalista de Nietzsche” é muito mais devedora, por exemplo, das teses de Rudolf Virchow, Wilhelm Roux e Claude Bernard (sobre a relação entre Nietzsche e esses autores, ver: MECA, Diego Sánchez. *Vontade de potência e interpretação como pressupostos de todo processo orgânico*. op.cit). Ainda sobre as aproximações entre Kant e o perspectivismo, foi publicado, no Brasil, também recentemente, o artigo *Nietzsche e o idealismo alemão* (BONACCINI, Juan A. “Nietzsche e o idealismo alemão”, in. *Cadernos Nietzsche* 28, 2001, p. 211-226). Neste texto, Juan Bonaccini defende que o perspectivismo nietzschiano é uma concepção decorrente da filosofia crítica de Kant. Essa raiz kantiana do perspectivismo teria, entretanto, recebido elementos do pensamento historicista de Hegel. Apesar de aceitarmos que essa posição não é de todo indefensável, entendemos que a historicidade nietzschiana está muito mais ligada a uma noção de historicidade natural sobre a qual já fizemos menção.

ESCHER, M. C. *A relatividade*, litogravura, 1953. In: ERNEST, Bruno. *Le miroir magique* de M. C. Escher. Paris: Taschen. 2007. p. 51)

Na figura acima, podemos notar que existem três visões de mundo diferentes. Ou seja, os dezesseis humanos representados nessa mesma folha podem se dividir em três grupos que habitam cada um deles seu “próprio mundo”. Na estampa, há: a visão de mundo do grupo *dos de pé*, do qual faz parte a pequena figura no meio em baixo, que sobe as escadas – os humanos desse grupo têm a cabeça para cima; a visão de mundo do grupo *dos deitados à esquerda*; e a visão de mundo do grupo *dos deitados à direita* – os humanos que fazem parte dessas visões de mundo estão respectivamente com a cabeça à esquerda e à direita. Ora, tudo o que aparece sobre a estampa é interpretado do ponto de vista de cada um desses grupos e, por consequência, ganha um sentido relativo ao ponto de vista do grupo em questão. Em outras palavras, o que é um teto para um humano de um dos grupos vai ser uma parede para o humano de outro grupo. O que um humano de um dos grupos considera uma porta é visto por um humano de outro grupo como um alçapão no chão. Enfim, só há sentido em falar de paredes, tetos, portas, janelas ou alçapões quando se interpreta de um ponto de vista determinado. Nesse contexto, cada

“coisa” que aparece nessa obra de arte só é uma “coisa” quando *interpretada* a partir de uma determinada *perspectiva*.¹¹⁹⁰

Tentemos, contudo, observar a estampa de Escher de uma perspectiva além das que são propostas por ele. Tentemos observá-la a partir da nossa realidade. O que temos *realmente* diante de nós? Humanos e coisas? *Representações* de humanos e representações de coisas? Relações de humanos e coisas? Relações de representações de humanos e coisas? Uma obra de arte contemporânea? A provocação de um artista contemporâneo? Uma bela obra de arte? Uma fonte de arrebatamento estético? Ou uma mercadoria com um valor monetário determinado?

Para sermos *objetivos* e acabarmos com essas *relativizações* que poderiam descambar numa *dúvida cética* indissolúvel, entendemos que devemos afirmar que, aí, não há nada além do *objeto* ‘estampa’. Contudo, para sermos mais *precisos* no emprego de nossa linguagem, deveríamos *declarar*: o que temos aí é, na *verdade*, um *referente* que é *denotado* pela palavra ‘estampa’. Por outro lado, poderíamos ser um pouco mais *positivos* em nossa *descrição* e dizer que o que temos, de *fato*, é uma impressão de tinta sobre um papel. No mesmo sentido, mas indo um pouco mais ao fundo em nossa descrição, poderíamos pensar em células mortas. Ou, ainda, em moléculas. Ou em átomos. Ou – admitindo uma perspectiva um pouco mais “quântica” – poderíamos falar em energia condensada...

O que é *isso objetivamente*? Há algo a ser conhecido que esteja para além das diferentes interpretações perspectivistas? É possível observar *isso* sem determinações culturais? É possível observar *isso* sem um interesse afetivo determinado? É possível observar *isso* sem admiração, repúdio ou tédio? Em suma, se excluirmos todas os *pontos de vista interpretativos*, há ainda um *objeto*?

No mesmo sentido, se excluirmos essas mesmas interpretações existe ainda um *sujeito*? Há um esteta sem obra de arte? Há um cientista sem fato científico? Há um observador sem objeto? Há um alguém que conhece que esteja numa posição anterior às interpretações?

Enfim, há algo além da *interpretação perspectivista*?

Se levarmos o perspectivismo realmente em conta, deveríamos concluir que o conhecimento – tal como foi entendido pela tradição gnosiológica – seria, na verdade, um mero “arranjo do mundo” que se constituiria sempre a partir de um prévio interesse.

¹¹⁹⁰ Neste parágrafo, construímos nosso texto a partir da análise de Bruno Ernest (Cf. ERNEST, Bruno. *Le miroir magique de M. C. Escher*. Paris; Taschen, 2007. p. 51 e 52).

Ou seja, todo e qualquer “conhecer” seria *fundamentalmente* uma “interpretação”¹¹⁹¹ determinada previamente por uma teia de significações de ordem pragmática. Nesse sentido, na filosofia nietzschiana não haveria espaço para concebermos uma realidade de fato, pois todo o “objeto do conhecimento” seria uma prévia construção interpretativa. Até mesmo o *anseio* por conhecer um objeto de *fato* seria, ele mesmo, fruto de uma construção realizada por um determinado modo de interpretar. A própria noção positivista de *fato* dependeria de uma prévia rede de sentidos: “não existe nenhum ‘estado de fato em si’, *ao contrário, é preciso sempre um sentido para que possa haver um estado de fato*””.¹¹⁹² No mesmo sentido, vimos que, no contexto do perspectivismo, também não há como pensar a figura do puro sujeito do conhecimento, pois esta só se constitui enquanto tal através – e a partir – de uma determinada rede interpretativa de interesses. Isso diz respeito, até mesmo, à figura do cientista que só se constituiria como cientista a partir do momento em que ele admite, previamente, uma determinada relação de significação com aquilo que ele irá pesquisar. Em suma, se pudéssemos utilizar os termos da tradição gnosiológica no contexto do perspectivismo, teríamos de afirmar que o próprio “agente conhecedor” – e a própria ação do “conhecer” – seria constituído por uma relação interpretativa com “o que é conhecido” – e vice-versa. Ou seja, não haveria, *de fato*, um *sujeito* ou um *objeto* por trás do “conhecimento”, mas apenas interpretações *perspectivistas*: existe “*apenas uma visão perspectiva, apenas um ‘conhecer’ perspectivo*””.¹¹⁹³

Se considerarmos esse posicionamento em toda sua radicalidade, a noção de *interpretação perspectivista* não deveria, portanto, ser entendida como sendo uma espécie de exegese que se volta a uma realidade preexistente. Muito mais que isso! Aqui, a interpretação perspectivista assume um papel constitutivo de tudo o que “é”. Em outras palavras, a “coisa” não existiria previamente para, posteriormente, ser exposta a diversas perspectivas interpretativas. Pelo contrário, as interpretações é que determinariam “fundamentalmente” o que a “coisa é”: no “**fundamento** há sempre ‘o que é isso para *mim*?’ (para nós, para todo vivente etc.)””.¹¹⁹⁴ E, nesse ponto, estamos inteiramente de acordo com a afirmação de Günter Abel: “interpretação não significa, portanto, somente um procedimento complementar do explicar e do conhecer, nem

¹¹⁹¹ Quando utilizamos ‘interpretação’ não estamos restringindo esse termo ao âmbito linguístico. A interpretação seria, aqui, o resultado tanto das determinações fisiológicas como das linguísticas.

¹¹⁹² NIETZSCHE, Friedrich. KSA 12.140, 2 [149], outono de 1885 – outono de 1886.

¹¹⁹³ Idem, *ibidem*.

¹¹⁹⁴ Idem, *ibidem* (negrito nosso).

meramente uma *ars interpretandi*”.¹¹⁹⁵ No perspectivismo de Nietzsche, há uma espécie de inversão, pois a interpretação não é algo secundário que depende do real, mas o próprio “real” é que passa a depender da interpretação. Nesse sentido, a estampa de Escher – para voltar ao exemplo – não seria uma realidade subsistente às interpretações. Pelo contrário, ela só se constituiria enquanto tela através de uma das interpretações possíveis. Ou seja, sem uma prévia doação de sentido perspectivista, não poderíamos falar em tela, em obra de arte, em moléculas ou mesmo em átomos. Sem interpretação não haveria “realidade”. Não haveria “mundo”, pois não poderia “subsistir um mundo, se subtraíssemos os elementos de perspectiva!”.¹¹⁹⁶ Enfim: *qualquer concepção acerca da efetividade seria sempre uma interpretação perspectiva*.

Afirmar que tudo é fruto de uma interpretação perspectivista não quer dizer, entretanto, que Nietzsche proponha um relativismo irrestrito. Não há aqui, por exemplo, a defesa de que “toda interpretação é válida para cada um de nós em igual medida”¹¹⁹⁷ – como já assinalara Günter Abel. Como vimos, determinações perspectivistas – fisiológicas e linguísticas – direcionariam as interpretações possíveis. Portanto, o interpretar não se daria num âmbito sem “regras”, mas seria direcionado pelo corpo e pela linguagem de uma cultura específica. Ou seja, as interpretações não viriam à tona conforme o bel-prazer de “quem” interpreta, mas seriam determinadas por esse “prévio” direcionamento. Isso porque cada interpretação obedeceria aos esquemas e às determinações da rede de sentidos à qual ela estaria atrelada. Seria justamente essa “prévia” determinação que propiciaria interpretações semelhantes acerca de um mesmo interpretado. A partir de determinações fisiológico-linguísticas semelhantes, teríamos generalizações similares que produziram, por sua vez, interpretações análogas entre si.

Contudo, resta ainda uma questão, a saber: *se as determinações fisiológico-linguísticas direcionam as interpretações, essas determinações não seriam, elas mesmas, realidades isentas de interpretação?*

a) A reversibilidade entre o corpo e a interpretação linguístico-cultural

Considerando que foi a necessidade de sobrevivência que impôs, num primeiro momento, nossas interpretações – pois “são nossas necessidades *que interpretam o mundo*”¹¹⁹⁸ –, devemos ter em mente que todas as interpretações da ordem linguística

¹¹⁹⁵ ABEL, Günter. *Verdade e interpretação*. op.cit. p.185.

¹¹⁹⁶ NIETZSCHE, Friedrich. KSA 13.371,14 [184], primavera de 1888.

¹¹⁹⁷ ABEL, Günter. *Verdade e interpretação*. op.cit. p.189

¹¹⁹⁸ NIETZSCHE, Friedrich. KSA 12.315, 7 [60], fins de 1886 – primavera de 1887.

estariam subordinadas, em última instância, àquelas determinações do âmbito fisiológico. É necessário ressaltar, entretanto, que assumir essa “primazia” fisiológica não significa dizer que as questões gnosiológicas poderiam ser respondidas, de forma definitiva, pela ciência biológica. Ou seja, o corpo não poderia ser entendido – de forma categórica – como uma máquina constituída por várias peças funcionais entre as quais algumas delas seriam destinadas ao conhecer.¹¹⁹⁹ Ao adotar o viés do reducionismo positivo-biológico para entender o perspectivismo como uma teoria que explicaria o “conhecimento” a partir da *descrição* do aparelho fisiológico-cognitivo, não estaríamos considerando a legítima radicalidade dessa noção nietzschiana. Se, por um lado, entendemos que é possível afirmar que, em Nietzsche, o caráter fisiológico do perspectivismo possuiria uma certa “prioridade ontológica” em relação ao caráter linguístico, isso não quer dizer, entretanto, que a *descrição* científica do corpo estaria isenta de uma interpretação linguística. Em outras palavras, a “primazia ontológica” do âmbito fisiológico não descartaria, da *descrição* do corpo, o perspectivismo linguístico.

Entender, por exemplo, que os órgãos dos sentidos e o sistema nervoso são os instrumentos responsáveis por “captar” a “realidade” acessível ao homem, já seria uma interpretação derivada de uma rede de significações linguísticas determinada. Por essa razão, nesse caso, já estaríamos partindo dos pressupostos que determinam, previamente, o registro interpretativo da ciência biológica. Termos como 'órgãos', 'sistema nervoso', 'aparelhos sensitivos' etc são categorias que só fazem sentido dentro do campo semântico específico da biologia. Essas categorias não constituem *a* linguagem que *descreve*, de forma *positiva*, os *fatos* da “realidade corpórea” do homem. Elas apenas compõem mais uma – entre tantas outras – maneira linguística de interpretar o corpo humano. Nesse sentido, a biologia cognitiva – ramo que trata dos “aparelhos orgânicos do conhecimento” – não poderia pretender alcançar o status da positiva disciplina que descreve os princípios fundadores dos processos gnosiológicos.¹²⁰⁰ Assumir esse posicionamento *positivista* e considerar que os resultados das investigações biológicas acerca da cognição são *fatos* isentos de interpretação, seria ignorar que o perspectivismo linguístico também é um elemento

¹¹⁹⁹ Além do mais, como vimos, Nietzsche prefere conceber o corpo como uma unidade hierárquica resultante de uma multiplicidade – seja essa multiplicidade formada por pulsões, instintos ou forças.

¹²⁰⁰ Mesmo para o Nietzsche mais “positivista” da “segunda fase” nada “seria mais absurdo que querer aguardar o que a ciência estabelecerá definitivamente sobre as primeiras e últimas coisas [...]”. NIETZSCHE, Friedrich. *Humano Demasiado Humano II*. Trad. Paulo César de Sousa. São Paulo: Companhia das Letras, 2005. p. 172.

determinante na interpretação.¹²⁰¹ Portanto, deveríamos entender que mesmo a biologia já seria uma forma de investigação interessada, pois provém de um solo antropomórfico que, por consequência, está enraizada, ela mesma, numa estrutura linguística.

Poderíamos pensar, todavia, que essas determinações linguísticas se debruçam interpretativamente sobre uma realidade corpórea em si? Há, em primeiro lugar, uma corporalidade em si que vai, num segundo momento, ser interpretada pelas imperfeições da linguagem? Como vimos, a interpretação linguística não pode ser compreendida como algo separado do corpo e que comporia, ao lado deste, uma dualidade. A linguagem é algo derivado do corpo, pois foi engendrada a partir das necessidades fisiológicas dele. Isso não quer dizer, entretanto, que a linguagem seja um puro produto passivo desse corpo. Não temos aqui um reducionismo a partir do qual se pensaria que a linguagem é um puro fruto de atividades neurológicas que não tem nenhum efeito sobre a constituição do próprio corpo. Pelo contrário, a própria interpretação linguístico-cultural acerca do corpo rebate na compleição efetiva do próprio corpo. Se podemos dizer que a linguagem é um elemento cultural derivado, em última instância, do corpo, devemos atentar, por outro lado, que ela também determina o corpo em sua efetividade.

Aqui, devemos lembrar da *reversibilidade* que permeia o pensamento nietzschiano – da qual já falamos no segundo capítulo dessa tese. Como vimos, para Nietzsche, o corpo humano, a partir do advento da cultura, irá se constituir efetivamente estando atrelado a uma interpretação cultural, pois haveria um movimento circular em que a efetividade corpórea interpreta e se constitui através dessa mesma interpretação. Ou seja, o corpo produz cultura que reverbera na constituição do próprio corpo que volta, novamente, a produzir cultura. Não teríamos uma via de mão única em que uma corporalidade determina de forma absoluta o corpo, mas a cultura – sobretudo através do elemento linguístico – rebateria no corpo determinando a própria constituição deste. Em suma, não haveria uma corporalidade humana em si que estivesse isenta de interpretação linguístico-cultural, mas um jogo de mão dupla entre corpo e cultura-linguagem.¹²⁰²

¹²⁰¹ Lembremos que contra “o positivismo, que considera [...] [que] ‘há apenas fatos’”, Nietzsche, em 1887, já objetara: “não, justamente não há fatos, apenas interpretações. Nós não podemos constatar nenhum *factum* ‘em si’”. NIETZSCHE, Friedrich. KSA 12.315, 7 [60], fins de 1886 – primavera de 1887.

¹²⁰² Ou como afirma Patrick Wotling: “todo o problema da cultura cumpre essa lógica dúplice e desconcertante, em que o corpo e seus valores produzem interpretação, e em que a interpretação produz, por sua vez, uma modificação do corpo e de suas condições de vida” (WOTLING, Patrick. *Nietzsche et le problème de la civilisation*. op.cit. p. VI). Além do trecho indicado, podemos conferir a posição de Wotling numa entrevista que nos concedeu – que foi publicada na edição 65 da revista *Filosofia Ciência e Vida*. Vejamos. *FILOSOFIA- No seu livro, o senhor defende a tese de que, na filosofia*

b) A reversibilidade entre o corpo e a própria interpretação fisiológica.

Mesmo levando em conta essa reversibilidade entre corpo e cultura, devemos lembrar que afirmamos que as determinações linguísticas de interpretação estão, em última instância, subordinadas as determinações fisiológico-afetivas. Nesse sentido, devemos entender que qualquer tentativa de *descrição* acerca do corpo também é, ela mesma, uma interpretação afetiva realizada pelo próprio corpo. Por esse motivo, ao reduzirmos o perspectivismo àquele positivismo biológico, ganharíamos um novo complicador. Isso porque teríamos de concordar, paradoxalmente, que existiria uma espécie de aparelho cognitivo intrínseco ao corpo humano e que tal aparelho seria passível de ser conhecido objetivamente por meio de um corpo desinteressado. Se não existe objeto puro e isento de uma interpretação fisiológica, então não poderíamos pensar que a própria vida corpórea poderia ser estudada de forma desinteressada. Para realizar essa tarefa de uma maneira radicalmente objetiva, teríamos de nos colocar além do âmbito fisiológico – além da vida –, algo que, no entender de Nietzsche, seria impossível. Isso porque quem observa o corpo já é sempre um corpo vivo.¹²⁰³ Portanto, no contexto nietzschiano, não poderíamos conceber a possibilidade de uma autoanálise

de Nietzsche, há um movimento circular em que as interpretações culturais são derivadas do corpo e que, ao mesmo tempo, essas interpretações tem o poder de modificar esse mesmo corpo. Nesse caso, quem tem a prioridade “ontológica”? O corpo ou a interpretação cultural? **Patrick Wotling:** “Essa é uma questão muito complexa, mas também muito reveladora. O que eu tentei mostrar durante minha pesquisa é que Nietzsche revoluciona o modo de pensar. Ele mostra que a maneira habitual através da qual colocamos os problemas não é satisfatória, pois é parcial e incompleta. Nietzsche mostra, por exemplo, que não existe uma causalidade linear no sentido clássico – do tipo causa e efeito – e, por essa razão, não poderíamos responder à sua pergunta numa única direção. Ou seja, ao negarmos a causalidade linear, não poderíamos dizer que a prioridade causal é do corpo ou da cultura. Nietzsche coloca em xeque nossa lógica ordinária, pois, para ele, a realidade seria um jogo de ‘vai e vem’ entre o corpo e a cultura. Para dar um exemplo dessa maneira de pensar, poderíamos voltar a uma questão que já havia sido levantada pelo meu colega Eric Blondel, a saber: ‘foi o corpo doente que engendrou o Cristianismo ou é o Cristianismo que torna o corpo doente?’. No meu entender, a resposta de Nietzsche seria a seguinte: ‘são os dois movimentos ao mesmo tempo’. Há uma *reversibilidade*. Por um lado, podemos dizer que um certo tipo de corpo possui uma necessidade de consolação e crença em um outro mundo. Essa necessidade de consolo exige, então, uma reorganização do mundo sensível a partir das respostas que são dadas, por exemplo, pelo cristianismo. Por outro lado, o fato de acreditar nessas respostas – ou seja, a condenação do sensível e a existência de um mundo de justiça supra-sensível e transcendente – e tomá-las como regras para conduzir a vida vão provocar a modificação do corpo. Enfim, a realidade para Nietzsche é uma interação permanente entre corpo e cultura que, através desse jogo, produz a si mesma”(MELO NETO, João evangelista. Nietzsche revisitado. Entrevista com Patrick Wotling. in. *Filosofia Ciência e vida*, nº 65. São Paulo: Escala, 2001. p. 7 e 8).

¹²⁰³ Aqui, temos em mente, sobretudo, as seções § 2 de *O problema Sócrates* e a § 5 de *Moral como antinatureza*, ambas de *Crepúsculo dos ídolos*.

de um sujeito cognoscente que, através de uma redução fisiológica, poderia realizar uma auto-observação verdadeiramente isenta.¹²⁰⁴ Enfim, *o próprio corpo já é sempre uma interpretação fisiológico-afetiva*.

Se levarmos em consideração a proposição final do parágrafo anterior, parece que chegamos, entretanto, a um paradoxo. Acompanhemos a suposta falácia: 1) o mundo é resultado de uma interpretação perspectivista do corpo; 2) o corpo é parte integrante do mundo; 3) logo o corpo é uma interpretação que se interpreta. A partir dessa conclusão, podemos deduzir, ainda, que 4) se o corpo é uma interpretação, não poderíamos garantir, de forma absoluta, sua existência de *fato*; 5) logo a interpretação perspectivista não poderia ser provada como sendo, necessariamente, uma interpretação fisiológica. O próprio Nietzsche, em tom provocativo, parece ter apontado esse “paradoxo” na seção 15 de *Para além de bem e mal*:

E outros dizem que até o mundo exterior seria obra de nossos órgãos! Mas então seria o nosso corpo, como parte desse mundo exterior, obra dos nossos órgãos! Mas seriam os nossos órgãos mesmos – obra de nossos órgãos! Esta é, ao meu ver, uma radical *reductio ad absurdum* [redução ao absurdo]: supondo que o conceito de *causa sui* [causa de si mesmo] seja algo radicalmente absurdo. Em consequência, o mundo exterior *não* é obra de nossos órgãos – ?¹²⁰⁵

No nosso entender, esse problema já havia sido apresentado no *Assim falava Zaratustra*. Em *Dos poetas*, Zaratustra parece retomar a “tese” de que a noção de ‘espírito’ seria fruto de uma interpretação realizada pelo corpo – ou mais precisamente, que o espírito seria uma imagem poética cantada pelo corpo. Contudo, no mesmo trecho, ele problematiza essa mesma tese. Vejamos o que Zaratustra diz a um de seus discípulos: desde “‘que conheço melhor o corpo’, [...] ‘o espírito somente por assim dizer [...] é apenas uma imagem poética’”.¹²⁰⁶ Zaratustra, entretanto, acrescenta: “‘os poetas mentem demais’”.¹²⁰⁷ E, com isso, o *alter ego* de Nietzsche propõe uma espécie de paradoxo: “também Zaratustra é um poeta. Acreditas, agora, que, nisso, ele falou a verdade? Por que acreditas? [...] admitamos que alguém tenha dito, com toda a

¹²⁰⁴ Ver: “O homem teria de colocar-se fora de si mesmo, para exigir que o intelecto criticasse sua própria competência” – como assevera Scarlett Marton em: MARTON, Scarlett. *Nietzsche, Das Forças Cósmicas aos Valores Humanos*. op.cit. p. 218.

¹²⁰⁵ NIETZSCHE, Friedrich. *Além do Bem e do Mal*. § 15. op.cit. p. 20.

¹²⁰⁶ NIETZSCHE, Friedrich. *Assim Falou Zaratustra*.. Dos poetas. op.cit. p.139.

¹²⁰⁷ Ibidem. p.139.

seriedade, que os poetas mentem demais: ele tem razão – *nós* mentimos demais”.¹²⁰⁸ Se, por um lado, Zaratustra afirma que a noção de ‘espírito’ é fruto de uma metáfora do corpo, por outro lado, ele também se assume como sendo um poeta que “mente demais”. Ora, nesse sentido, ele admite que mesmo sua afirmação – de que *o espírito é uma imagem poética do corpo* – pode ser, ela mesma, uma mentira.

É o espírito de Zaratustra que diz que o espírito é uma imagem poética do corpo. Entretanto, se consideramos essa afirmação como verdadeira, deveríamos então dizer que é o corpo de Zaratustra que assevera que o espírito é uma imagem poética. No final das contas, o corpo seria um poeta que constrói imagens mentirosas acerca de si próprio. E, aqui, parece que Nietzsche reapresenta o “nosso problema de lógica”: *como o corpo pode interpretar, se ele mesmo já é uma interpretação produzida por si próprio? Ou seja, como podemos garantir que ele é algo que produz interpretação se ele mesmo é uma interpretação e não uma realidade de fato?* Deixemos o próprio Nietzsche responder: “mesmo que os filósofos e os religiosos que, na lógica deles ou na piedade deles, tenham as razões mais convincentes para sustentar que o corpóreo é uma ilusão [...] não puderam deixar de reconhecer o fato óbvio de que seus corpos não haviam desaparecido”.¹²⁰⁹ Ora, questionar logicamente a existência do corpo não elimina a experiência corpórea de ter-se um corpo. Logo, o corpo não se deduz, pois ele se apresenta, ironicamente, como uma “certeza imediata”. Enfim, o homem não pode pensar e nem mesmo existir sem uma corporalidade.

Isso não quer dizer, entretanto, que haja, nele, uma corporalidade última e isenta de interpretação. Pelo contrário, sua corporalidade sempre se apresenta através de uma interpretação determinada – seja essa ou aquela. Em outras palavras, se é correto afirmar que não há interpretação sem corpo, também não há como pensar corpo sem interpretação. Sim, o que afirmamos acerca do corpo é sempre uma interpretação.¹²¹⁰ Todavia, essa interpretação não se dá a partir do nada ou de um puro espírito. A interpretação se dá através de uma corporalidade interpretante que sempre se apresenta, ela mesma, através de uma interpretação. Não há uma corporalidade pura e isenta de

¹²⁰⁸ Z. Dos poetas. p.139.

¹²⁰⁹ NIETZSCHE, Friedrich. KSA 11.566, 36 [36], junho-julho de 1885.

¹²¹⁰ Examinemos o que falava o filósofo já em *Sobre verdade e mentira no sentido extra-moral*: “o que sabe propriamente o homem sobre si mesmo! Sim, seria ele sequer capaz de alguma vez perceber-se completamente, como se estivesse em uma vitrina iluminada? Não lhe cala a natureza quase tudo, mesmo sobre seu corpo, para mantê-lo à parte das circunvoluções dos intestinos, do fluxo rápido das correntes sanguíneas, das intrincadas vibrações das fibras, exilado e trancado em uma consciência orgulhosa, charlatã!”. NIETZSCHE, Friedrich. *Sobre Verdade e Mentira no Sentido Extra- moral*. In: *Nietzsche, Obras incompletas*. op.cit. p. 46.

interpretação, há sempre uma corporalidade interpretada. Se no contexto da filosofia nietzschiana é impossível pensar um âmbito puramente espiritual, no mesmo sentido, torna-se difícil conceber um domínio puramente corpóreo. Ou seja, ao implodir um dos termos da dicotomia corpo *versus* espírito, o pensamento de Nietzsche não descamba num realismo-corpóreo nem recai numa tradição idealista que considera um puro sujeito como ponto de partida da efetividade. O corpo não seria um princípio último e isento de interpretação. Nem o homem seria um eu espiritual que, a partir de si, construiria, sem um corpo, “o real”. O efetivo e a interpretação afetivo-fisiológica estão relacionados de uma maneira indissociável e circular em que não é possível pensar uma materialidade corpórea sem interpretação nem se pode pensar a interpretação sem corpo.¹²¹¹

Como seria possível delimitarmos uma determinada unidade corpórea se não fosse através de um recorte interpretativo? Como o corpo – em sua multiplicidade – se constituiria como unidade se não se entendesse enquanto unidade corpórea? Se nosso corpo está interligado ao restante do cosmo, o que dá o caráter de unidade a ele senão uma interpretação acerca de si próprio? De fato, só podemos delimitar onde acaba e começa realmente o nosso corpo através de um recorte interpretativo. Para um ser microscópico, por exemplo, não há sentido na individualidade de cada corpo humano, pois sua interpretação corpórea não admite essa possibilidade. Em outras palavras, a individualidade corpórea do homem não é percebida, enquanto tal, pela perspectiva desse ente. Para os seres microscópicos, não existe corpo humano. Para eles, não há essa “realidade”. Em suma, a realidade não precederia a interpretação.

1.4. A teoria das forças como fundamento do perspectivismo?

¹²¹¹ Aqui, concordamos com o posicionamento de Patrick Wotling. Vejamos o que ele afirma na mesma entrevista que nos concedeu: “Nietzsche faz desaparecer toda referência à objetividade. Se ele diz, e repete, que é preciso tomar o corpo como fio condutor, ele também acrescenta que não podemos esquecer que não temos conhecimento objetivo acerca do corpo. Nossa relação com o corpo é, desde sempre, interpretativa. O que podemos perceber de maneira reflexiva através do corpo já é uma triagem, uma escolha, uma reorganização na massa enorme de processos complexos que organiza a vida do organismo. Nós somos seres vivos que percebemos o mundo a partir de nossas necessidades, e não espíritos absolutos. Nesse sentido, se nunca podemos fugir dessa relação interpretativa, a objetividade em geral se torna inviável”. (MELO NETO, João evangelista. Nietzsche revisitado. Entrevista com Patrick Wotling.op. cit. p. 8 e 7).

Se, ao longo de nosso trabalho, desenvolvemos uma argumentação que acompanhou, de perto, a vertente interpretativa que “fundamentou”¹²¹² toda a filosofia nietzschiana na teoria das forças, no presente capítulo, entretanto, distanciamos-nos desses intérpretes. Segundo os partidários do posicionamento em questão, até mesmo o perspectivismo estaria “enraizado” na cosmologia nietzschiana, pois as perspectivas interpretativas seriam, em última instância, engendradas a partir do embate das forças:¹²¹³ “Nietzsche acaba por ressaltar o caráter perspectivista do mundo, ao concebê-lo como campos de força instáveis em permanente tensão; o **perspectivismo nele estaria inscrito**”.¹²¹⁴ Cada força – constituída como vontade de potência – interpretaria a partir de um ponto de vista inserido no combate cósmico, pois “o mundo seria pluralidade de forças, cada qual com a sua perspectiva”.¹²¹⁵ Em razão dessa multiplicidade de forças, teríamos, portanto, diversas perspectivas que interpretariam o mundo também de múltiplas maneiras. Enfim, num sentido mais fundamental, seriam então as forças que interpretariam o mundo. No comentário de Scarlett Maton – uma das principais partidárias dessa tese da primazia cosmológica –, podemos acompanhar de que forma o perspectivismo é entendido como estando subordinado ao âmbito cosmológico:

É no quadro da cosmologia que Nietzsche entende o interpretar. Presente nos instintos e ou afetos que habitam o homem, a vontade de potência imprime-lhes direções diversas. Exercendo-se nos ínfimos seres vivos que constituem o organismo, ela, como vontade orgânica, confere-lhes sentidos vários. Manifestando-se nas diferentes configurações de forças, ela, enquanto caráter intrínseco da força, constitui o próprio interpretar. [...] [No] combate entre as forças, deparam-se múltiplas interpretações; cada uma delas surge a partir de determinada perspectiva. [...] Uma configuração de forças tem em relação a tudo o mais sua maneira de apreciar, de agir e reagir. Da sua perspectiva, ela organiza o mundo. É impossível impedir que

¹²¹² Apesar do peso que carrega esse termo, entendemos que ele pode ser aplicado – como justificaremos – para entender essa corrente interpretativa. É bem verdade que Scarlett Marton, uma das pioneiras e principais representantes desse posicionamento, repensou a aplicação do termo. Ver: o prefácio da 3ª edição de MARTON. Scarlett. *Nietzsche, Das Forças Cósmicas aos Valores Humanos*. op.cit. p. 17.

¹²¹³ Entendemos que os trabalhos de Müller-Lauter e Scarlett Marton são as referências maiores dessa tese interpretativa. Mais recentemente, vale ressaltar o artigo de Diego Sánchez Meca – que vai numa direção muito próxima dos autores citados (Cf. MECA, Diego Sánchez. “Vontade de potência e interpretação como pressupostos de todo processo orgânico”, in. *Cadernos Nietzsche* 28, p. 13-47). No Brasil, Clademir Araldi parece seguir o caminho aberto por Marton (Cf. ARALDI, Clademir. Luis. *Nihilismo, criação, aniquilação*. op.cit p. 367).

¹²¹⁴ MARTON. Scarlett. *Nietzsche, Das Forças Cósmicas aos Valores Humanos*. op.cit. p. 226 e 227. (Grifo nosso).

¹²¹⁵ Ibidem. p. 226 e 227.

procure impor sua interpretação ao que a cerca. [...] Na medida em que as configurações de forças se sucedem, surgem sempre outras perspectivas e, portanto, outras interpretações.¹²¹⁶

Ora, se o corpo humano seria uma resultante do combate das forças – como dissemos anteriormente –, não poderíamos, deste modo, pensá-lo como sendo ontologicamente anterior às mesmas forças que o compõem. E mais, se considerarmos que essas forças que compõem o corpo já realizam interpretações, teríamos de afirmar que elas efetuam uma atividade gnosiológica anterior aos órgãos corpóreos. Nesse sentido, se sustentarmos que o perspectivismo está enraizado na cosmologia, deveremos entender que qualquer noção acerca do corpo humano já seria um resultado das interpretações do embate das forças cósmicas. Concebendo o mundo como esse jogo de forças, nem mesmo um sujeito exclusivamente corpóreo poderia ser pensado, pois qualquer interpretação acerca do *homem*, do *corpo* ou do *sujeito* seria fruto, desde sempre, de uma relação de condicionamento mútuo entre as forças.¹²¹⁷ O próprio corpo humano também seria uma interpretação da relação de forças. E, aqui, parece que teríamos dado outra resposta ao *problema do corpo como interpretação que interpreta*, pois, em última instância, são as múltiplas forças que interpretam e não propriamente o corpo concebido como unidade fisiológica.

Todavia, se admitirmos que o perspectivismo está “fundado” na teoria das forças/vontade de potência, a nossa sub-tese – de que *qualquer concepção acerca da efetividade é sempre uma interpretação perspectiva* – vem a baixo. Isso porque haveria algo mais fundamental do que a interpretação, a saber, as forças cósmicas que realizam essas as interpretações. Um aparente agravante contra a nossa posição é a existência de diversos fragmentos póstumos que parecem confirmar a “tese da fundação cosmológica”:

¹²¹⁶ Ibidem. p. 226 e 227. (Grifo nosso).

¹²¹⁷ Além disso, ao pensar o cosmo a partir da teoria das forças, Nietzsche excluiria de sua filosofia, as noções de sujeito e objeto compreendidas como unidades substanciais. “Conhecer” não seria uma captação dos objetos por um sujeito – mesmo que esse sujeito seja concebido como exclusivamente corpóreo –, mas sim uma esquematização interpretativa que se daria através das configurações das forças nas quais o próprio homem estaria inserido. Com esse estratagema teórico, Nietzsche teria então esfacelado de vez a dualidade da teoria do conhecimento, pois a partir dela não poderíamos mais conceber o binômio *objeto e sujeito*. Até mesmo essa clássica noção de separação entre sujeito e objeto seria uma das interpretações possíveis que emergiriam do eterno fluxo cósmico: “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 destinam. 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” (MARTON. Scarlett. *Nietzsche, Das Forças Cósmicas aos Valores Humanos*. op.cit. p. 216).

- 1) “A vontade de potência interpreta”;¹²¹⁸
- 2) o “*perspectivismo* necessário mediante o qual cada centro de forças – e não só o homem – constrói *a partir de si mesmo* todo o resto do mundo”;¹²¹⁹
- 3) “Não é necessário perguntar: ‘*quem* interpreta?’, ao contrário, o interpretar ele mesmo, como forma de vontade de potência, tem existência (não, entretanto, como ‘ser’ (*Sein*), mas como *processus*, como devir) como afecção”;¹²²⁰
- 4) “Cada centro de força tem para todo o resto sua própria perspectiva [...] o ‘mundo’ é apenas uma palavra para o jogo de ações. A *realidade* consiste exatamente nessa ação e reação [...]”;¹²²¹

Por outro lado, Nietzsche também parece, curiosamente, advogar em favor de nossa sub-tese. Num póstumo de 1886-1887, por exemplo, ele rechaça toda pretensão de um saber positivo sobre o cosmo e, com isso, problematiza a possibilidade de uma teoria que se firme numa primazia cosmológica. Ora, como poderíamos dizer que as interpretações são fruto de uma luta de forças cósmicas, se não podemos saber o que é o cosmo? Examinamos que, no texto, até mesmo a noção de mundo como processo, e o próprio conceito de ‘mundo’, são colocados em xeque:

Guardemo-nos – caso não quisermos cobrir de vergonha o nome da filosofia – de algumas insanidades. Por exemplo, **acerca do conceito de ‘Processo do mundo’: nós não conhecemos nada. O conceito de ‘mundo’** é já um conceito-limite: com esse termo nós entendemos um domínio onde despejamos todas as nossas ignorâncias forçadas.¹²²²

Em outras palavras, qualquer teorização acerca do mundo já seria, por princípio, um dizer antropomórfico: “todo esse mundo foi *criado* por nós *homens*”.¹²²³ E é, nessa direção, que também entendemos o que Zaratustra afirmou em *Nas ilhas bem-aventuradas*: “aquilo a que chamais mundo, é preciso, primeiro, que seja criado por vós”.¹²²⁴ Ou seja, todas as concepções acerca do cosmo localizar-se-iam no registro das criações perspectivistas, das interpretações. Portanto, não seria a interpretação que

¹²¹⁸ NIETZSCHE, Friedrich. KSA 12.139, 2 [148], outono de 1885 – outono de 1886.

¹²¹⁹ NIETZSCHE, Friedrich. KSA 13.373, 14 [186], primavera de 1888.

¹²²⁰ NIETZSCHE, Friedrich. KSA 12.141, 2 [151], outono de 1885 – outono de 1886.

¹²²¹ NIETZSCHE, Friedrich. KSA 13.371, 14 [184], primavera de 1888.

¹²²² NIETZSCHE, Friedrich. KSA 12.236-237, 6 [10] verão de 1886 – primavera de 1887 (negrito nosso).

¹²²³ NIETZSCHE, Friedrich. KSA 9.624, 14 [8] outono de 1881. Na mesma direção ver também o 14 [9] “Todo esse mundo que criamos” (KSA 9.625). Num sentido similar temos ainda o fragmento 11[415], de novembro de 1887 – março de 1888 (KSA 13.193-194).

¹²²⁴ NIETZSCHE, Friedrich. *Assim Falou Zaratustra*. Nas ilhas bem-aventuradas. p. 100.

estaria fundada na cosmologia, mas a cosmologia é que já seria uma interpretação. No nosso entender, esse posicionamento nietzschiano fica claro na 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 [potência]”, 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 consequências. **Acontecendo de também isto ser apenas interpretação** – e vocês se apressarão em objetar isso, não? – **bem tanto melhor!**¹²²⁵

Na seção, Nietzsche considera que as descrições físicas acerca do mundo não poderiam ser entendidas como exposições verdadeiramente isentas, mas apenas como interpretações *humanas demasiadas humanas*. Nesse sentido, 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 potência) 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 sim uma afirmação perspectivista. Portanto, mesmo o próprio vocabulário cosmológico nietzschiano, é relativizado, pois termos como 'força', 'impulso', 'pulsão', 'afetos' seriam apontados como meras interpretações linguísticas. Isso, inclusive, o próprio Müller-Lauter – que, no nosso entender, é outro defensor da “tese da primazia da efetividade cosmológica” – já havia apontado:

¹²²⁵ NIETZSCHE, Friedrich. *Além do Bem e do Mal* § 22. op.cit. p. 26 e 27 (grifo nosso).

Nietzsche emprega palavras como sujeito, eu, indivíduo, pessoa, como *símbolos* para o que escapa à denominação. E ele os rejeita, tão logo pensados como conceitos. O mesmo vale para as palavras com as quais distingue o *modo de ser* do **verdadeiramente efetivo**: impulso, força, afeto.¹²²⁶

É bem verdade que essa problemática não escapou da reflexão de alguns defensores da tese da primazia cosmológica. Scarlett Marton, por exemplo, já observara o seguinte: Nietzsche “recusa a ideia de conhecimento absoluto e rejeita 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”.¹²²⁷ Contudo, no entender da nossa comentadora, não teríamos, aqui, um problema de fato, pois objetar que a doutrina da vontade de potência também é uma forma de interpretar o mundo ou afirmar que as teses cosmológicas de Nietzsche “não passam de interpretações [...] apenas viria a”¹²²⁸ confirmar o próprio perspectivismo. Apesar de afastar o dogmatismo da teoria das forças/vontade de potência, Marton, curiosamente, sustenta que a cosmologia nietzschiana teria mais valor *gnosiológico* quando comparadas a outras perspectivas. No entender da autora, Nietzsche enxergaria uma diferença gnosiológica entre as diversas perspectivas, pois – conforme a relação de proximidade entre as perspectivas e o caráter plural e perspectivista do mundo – poder-se-ia distinguir “boas ou más”¹²²⁹ perspectivas. Nesse sentido, o homem seria capaz de adotar as boas perspectivas, ou seja, as perspectivas que estariam mais próximas do caráter plural e conflitivo do mundo. “Se o mundo é um conjunto de relações e conhecer é ‘entrar em relação’ com algo’, então, assumindo diversos pontos de vista, o homem poderia desenvolver uma interpretação compatível com o que ocorre”.¹²³⁰ Nesse sentido, apesar de ter sido elaborada “a partir de uma perspectiva determinada”¹²³¹ a doutrina da vontade de potência seria “privilegiada, porque faz jus ao perspectivismo inscrito no mundo”.¹²³² Enfim, a interpretação da vontade de potência “sendo mais

¹²²⁶ MÜLLER-LAUTER, Wolfgang. *Nietzsche: sua filosofia dos antagonismos e os antagonismos de sua filosofia*. op.cit. p. 55.

¹²²⁷ MARTON, Scarlett. *Nietzsche, Das Forces Cósmicas aos Valores Humanos*. op.cit. 230.

¹²²⁸ Ibidem. p. 230.

¹²²⁹ Ibidem. p. 230.

¹²³⁰ Ibidem. p. 230.

¹²³¹ Ibidem. p. 231.

¹²³² Ibidem. p. 231.

abrangente e penetrante, constituiria, justamente uma forma superior de conhecimento”.¹²³³

Scarlett Marton – seguindo os passos de Richard Schacht¹²³⁴ – vai ainda mais longe e defende que a relação entre o *perspectivismo* e a *doutrina da vontade de potência* reaproximaria o pensamento nietzschiano da concepção de verdade como correspondência:¹²³⁵ “nesse contexto, a verdade recobra algo da concepção de correspondência; ela consiste na aptidão em interpretar o mundo de modo a fazer-lhe justiça”.¹²³⁶ No nosso entender, conceber o perspectivismo através da noção de correspondência seria retornar à separação homem *versus* mundo, exigida pela dualidade sujeito e objeto. Para defender que o “juízo mais verdadeiro” é aquele que mais se aproxima do *fluxo efetivo*, seria necessário supor, de antemão, que há uma *efetividade pura* e isenta de interpretações – mesmo que ela seja entendida como o puro fluxo cósmico. Além do mais, para medir o grau de “correspondência” de uma teoria, teríamos, primeiramente, de saber o que é – e como é – esse puro fluxo efetivo. Por último, precisaríamos, também, considerar que essa efetividade está separada de quem profere um juízo sobre ela, pois, como afirma a própria Scarlett Marton: “o homem precisaria ter uma posição fora do mundo, para poder julgar a pertinência das proposições que emite sobre ele”.¹²³⁷ Em suma, retornamos à dicotomia homem *versus* mundo e à dualidade sujeito e objeto.

A despeito dessa problemática, alguns escritos de Nietzsche parecem, de fato, autorizar a afirmação de que o puro devir seria uma espécie de *constituição* última da efetividade. Levando esses textos em consideração, poderíamos dizer que o devir seria o parâmetro fundamental que serviria para avaliar o grau gnosiológico das diferentes teorias acerca do mundo – como defenderam, Marton, Schacht e Harr. Isso porque o nível de proximidade ou de afastamento de uma determinada teoria em relação ao efetivo devir é o que determinaria o valor desta. Uma doutrina como a vontade de potência, por exemplo, trabalha com categorias mais próximas do caráter mobilista da efetividade cósmica e, por isso, seria mais verdadeira. Por outro lado, uma filosofia substancialista, que teria uma linguagem mais afastada dessa efetividade, possuiria um

¹²³³ Ibidem. p. 231.

¹²³⁴ Ver: SCHACHT, Richard. *Nietzsche*. Londres: Routledge & Kegan Paul Ltda, 1983. (cap. II). Além de Marton e Schaht, Michel Haar também defende um posicionamento parecido, quando vai conceber a noção nietzschiana de verdade como “adequação à vontade de potência”. HAAR, Michel. *Nietzsche et la métaphysique*. Paris: Gallimard, 1993. p. 52, 96 e 101.

¹²³⁵ É bem verdade que a autora afirmou que pretende rever essa posição.

¹²³⁶ MARTON, Scarlett. *Nietzsche, Das Forças Cósmicas aos Valores Humanos*. op.cit. p. 231.

¹²³⁷ Ibidem. p. 218.

menor grau de verdade. Enfim, como afirma Zaratustra, teríamos como julgar entre as boas e as más *imagens* acerca da efetividade:

Más e anti-humanas chamo todas essas doutrinas do uno e perfeito e imóvel e sácio e imperecível. Todo o imperecível é uma **imagem** poética! E os poetas mentem demais. Mas do tempo e do devir, devem falar as melhores **imagens**: um louvor, devem ser, e uma justificação de toda transitoriedade!.¹²³⁸

Se seguirmos esse raciocínio – que, como vimos, não é desprovido de fundamentação bibliográfica –, cairíamos, todavia, numa metafísica fundamentalista em que o fundamento último de toda efetividade seria o puro devir. E, nesse caso, seríamos obrigados a dar alguma razão a Heidegger, pois a filosofia de Nietzsche estaria muito próxima de uma metafísica que poderia ser entendida como uma espécie de platonismo invertido. No lugar das eternas formas puras de Platão, o fundamento gnosiológico e “ontológico” seria o eterno e puro devir, pois este seria, em última instância, o elemento fundamental com o qual todas as interpretações humanas se relacionariam cognitiva e constitutivamente. Em outras palavras, o devir seria um eterno paradigma ao qual as teorias cosmológicas poderiam almejar uma aproximação. Ironicamente, as formas gerais – que em Nietzsche são resultado de determinações fisiológico-linguístico – não seriam nada além de *imagens* imperfeitas dessa efetividade fundamental. Entendidas a partir desse caráter imagético, elas poderiam, entretanto, simbolizar a eterna efetividade de uma maneira mais ou menos *adequada*.¹²³⁹ Aqui, como no mito da linha dividida do livro VI de *A República*¹²⁴⁰ é a relação de proximidade com o fundamento que permite falar em níveis de conhecimento. Portanto, teríamos, apenas, invertido o caminho, pois se em Platão o fundamento são as formas puras e eternas, em Nietzsche, teríamos o puro e eterno devir como o paradigma fundamental. Enfim, a relação de adequação entre o fundamento e a imagem permaneceria quase a mesma – mesmo considerando que, no contexto nietzschiano, não seria possível uma adequação absoluta –, pois um dizer

¹²³⁸ NIETZSCHE, Friedrich. *Assim Falou Zaratustra*. Nas ilhas bem aventuradas. op. cit. p.100 e 101.(negrito nosso)

¹²³⁹ Haar já havia chamado atenção para essa questão, remarcando, inclusive, essa inversão nietzschiana da gnosiologia platônica. Seguindo os passos de Heidegger, o comentador afirma, por exemplo, que em Nietzsche “há uma nova hierarquia invertida do verdadeiro e do falso” HAAR, Michel. *Nietzsche et la métaphysique*. op.cit. p. 102 (sobre esse assunto ver também a argumentação que Haar apresentada nas páginas 96, 97, 100, 101 e 102 do mesmo livro). No nosso entender, entretanto, Haar não radicalizou o problema, pois não apresentou uma resposta conclusiva para esse impasse heideggeriano.

¹²⁴⁰ Ver: PLATÃO. *A República*. 507-b à 511-e. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2008.

acerca do devir que fosse mais fiel ao “modo de ser” deste devir localizar-se-ia num grau gnosiológico mais privilegiado.

Se por um lado algumas anotações póstumas parecem indicar que é possível entender a relação entre o perspectivismo e a vontade de potência a partir de um parâmetro cognitivo que assume o devir absoluto como referência fundamental, também podemos, por outro lado, encontrar passagens em que Nietzsche problematiza a noção desse devir absoluto como sendo, de fato, a efetividade última do cosmo. A esse respeito, examinamos dois trechos de fragmentos póstumos de 1886-1887: “não se tratam de verdades metafísicas quando se fala de ‘substância’, ‘objeto’, ‘ser’, ‘devir’”.¹²⁴¹ E, ainda: “acerca do conceito de ‘**Processo do mundo**’: nós não conhecemos nada. O conceito de ‘mundo’ é já um conceito limitado”.¹²⁴² Nas passagens,¹²⁴³ o filósofo parece militar contra a tese que subordina o âmbito cognitivo à esfera cosmológica, pois coloca em xeque a possibilidade de afirmarmos – categoricamente – que o devir seria a última instância cosmológica. Asseverar definitivamente que, no âmbito *além* das impressões físico-corpóreas, existe uma efetividade que flui sem nenhum tipo de indistinção seria cair num dogmatismo metafísico às avessas. E é, nesse sentido, que o filósofo critica, em *Crepúsculo dos ídolos*, o seu mestre maior, Heráclito:

Ponho de lado, com grande reverência, o nome de *Heráclito*. Se o resto dos filósofos rejeitava o testemunho dos sentidos porque estes mostravam multiplicidade e mudança, ele o rejeitou porque mostravam as coisas como se elas tivessem duração e unidade. Também Heráclito foi injusto com os sentidos. Eles não mentem nem do modo como os eleatas pensavam, nem como ele pensava – eles não mentem.¹²⁴⁴

¹²⁴¹ NIETZSCHE, Friedrich. KSA 12.237, 6 [11], verão de 1886 – primavera de 1887 (negritos nossos).

¹²⁴² NIETZSCHE, Friedrich. KSA 12.237, 6 [10], verão de 1886 – primavera de 1887 (negrito nosso)..

¹²⁴³ Em 1881, temos outro exemplo em que Nietzsche problematiza a noção de um devir absoluto. Seguindo os passos das reflexões cognitivas do *Crátilo* de Platão (ver: *Crátilo* 439 d- 440 c), Nietzsche especula acerca do devir absoluto: “É preciso que exista algo de permanente [...] *O que é incondicionalmente diferente* no devir perpétuo não seria estabilizável, não se estabilizaria por nada e escorreria como a chuva sobre a pedra. Sem alguma coisa de persistente não haveria um espelho no qual se pudesse mostrar uma justaposição e uma sucessão: o espelho pressupõe alguma permanência” (KSA 9.543, 11 [268], primavera outono de 1881). Como dissemos, no *Crátilo*, Platão também havia afirmado a impossibilidade do conhecimento se admitirmos o puro fluxo do devir: “nenhum conhecimento seria possível, si é verdade que tudo muda e que nada permanece”. PLATON. *Cratyle* 439 d- 440 c. op.cit. p.188-190.

¹²⁴⁴ NIETZSCHE, Friedrich. *Crepúsculo dos Ídolos*. A razão na filosofia § 2. op.cit. p.26.

Levando essa questão em consideração, temos de atentar que até mesmo as convicções mobilistas – as quais concebem toda efetividade como um puro devir – constituir-se-iam como especulações filosóficas que transcendem o campo do sensível.¹²⁴⁵ Por esse motivo, a tese que defende a compreensão do perspectivismo nietzschiano através do viés da correspondência só se sustenta ao apelar para uma metafísica invertida. Isso porque, sem o acesso à efetividade última do cosmo, não possuímos também a referência para falarmos em adequação. Por conseguinte, a filosofia de Nietzsche não deve ser compreendida nesses termos fundacionistas. Pelo contrário, o pensamento nietzschiano é aquele que tem plena consciência da falência desse modo de refletir e que, por esse motivo, está obrigado a se exercer sem o pressuposto de um princípio absoluto. Ao anunciar a morte de Deus, a filosofia nietzschiana não poderia mais se guiar a partir da convicção num fundamento último – mesmo que esse fundamento fosse o mobilismo absoluto. Todavia, como conciliar essa negação ao fundamento último com todas aquelas passagens que parecem fundamentar o perspectivismo na cosmologia? Será que a filosofia nietzschiana constitui-se como uma antinomia lógica? No nosso entender, essa antinomia que parece inerente à filosofia nietzschiana só pode ser bem refletida se compreendermos que o critério decisivo para julgar as diferentes interpretações perspectivas é outro que não o critério gnosiológico. Que outro critério seria esse?

1.5 O valor vida e o eterno retorno como interpretação perspectivista

Tentemos responder à questão do último tópico voltando a uma pergunta anterior: *o que levaria o homem a engendrar interpretações acerca do mundo?* Para o filósofo – já afirmamos anteriormente –, a manutenção da *vida* seria o grande impulso criador dessas respostas interpretativas. Constituídas a partir desse caráter pragmático, essas interpretações não poderiam, então, pretender dar respostas absolutas acerca da verdade última do cosmo. A pretensão de conquistar tal verdade seria, como vimos, fruto de um engano histórico-linguístico que teria afastado as interpretações de sua função pragmática originária. Ora, se as interpretações não possuem “nenhuma missão

¹²⁴⁵ É bem verdade que a afirmação nietzschiana sobre o posicionamento de Heráclito acerca dos sentidos é controversa. Alguns comentadores vão numa posição inversa a Nietzsche, pois vão entender que a filosofia de Heráclito tem como ponto de partida os sentidos. A esse respeito, conferir a posição de Kostas Axelos que vai afirmar que o sentido humano já seria orientado pelo *lógos* heraclítico. Ver: AXELOS, Kostas. *Héraclite et la philosophie*. op.cit. p. 71.

mais vasta que conduzisse além da vida humana”¹²⁴⁶ e se a noção de verdade metafísica é um mero resultado de hipóstases pragmático-linguísticas, então é mister resgatar a referência originária: a *vida*. Em outras palavras, levando em conta que a função primitiva das interpretações não seria a *verdade*, mas sim a promoção da *vida*, Nietzsche pôde também promover uma subversão do referencial paradigmático que avalia as perspectivas interpretativas.¹²⁴⁷

Agora, uma dada concepção teórica, por exemplo, estaria sob a avaliação do *valor vida*, e não mais do *valor verdade*.¹²⁴⁸ Nesse sentido, o valor de uma interpretação acerca mundo não é mais determinado pela adequação gnosiológica de suas categorias em relação a um princípio ontológico fundamental. Isso porque o perspectivismo nietzschiano não é uma teoria do conhecimento fundada em uma ontologia – mesmo que essa ontologia entenda que o princípio seja o puro devir –, mas um modo de pensar pragmático que entende a promoção da vida como o fim último das “boas” interpretações.¹²⁴⁹ Portanto, no perspectivismo, não estamos no registro de uma gnosiologia metafísica, pois a questão a ser respondida não está voltada à verdade fundamental por trás das coisas. A preocupação de Nietzsche não é a mesma de Platão – não é a *verdade*¹²⁵⁰ –, mas a *vida*. O que deveríamos perguntar, a partir de Nietzsche, é: *até que ponto uma determinada perspectiva científica, filosófica etc, serve para promover a vida?*¹²⁵¹ Vejamos o que diz o filósofo em *Além do bem e do mal*:

¹²⁴⁶ NIETZSCHE, Friedrich. Sobre Verdade e Mentira no Sentido Extra- moral. In: *Nietzsche, Obras incompletas*. op.cit. p. 45.

¹²⁴⁷ Lembremos que “a força do conhecimento não está em seu grau de verdade, mas em sua idade, sua incorporação, seu caráter de condição de vida”. NIETZSCHE, Friedrich. A gaia ciência § 110. *Obras incompletas*. op.cit. p. 200 e 201.

¹²⁴⁸ Apesar de defender a noção de adequação para entender o perspectivismo nietzschiano e, com isso, cair, no nosso entender, numa metafísica fundamentalista, Scarlett Marton também já ressaltava, entretanto, a vida como critério de avaliação: “Moral, política, religião ciência, arte, filosofia, qualquer apreciação de qualquer ordem deve ser submetida a um exame, deve passar pelo crivo da vida” (MARTON. Scarlett. *Nietzsche, Das Forças Cósmicas aos Valores Humanos*. op.cit. p.104)..

¹²⁴⁹ Através do que desenvolvemos no corpo do texto, tentamos dar uma resposta à seguinte questão: o “que distingue as artes de interpretação boas das ruins?” (ARARLDI, Clademir. Luis. *Nilismo, criação, aniquilação*. op.cit p. 382. C.f. também: p. 386 e 421). Dar uma resposta à questão não quer dizer, contudo, que solucionamos esse problema de forma definitiva e absoluta. No entanto, compreendemos que o pensamento de Nietzsche nos dá subsídios para responder à questão do valor das interpretações à luz do critério ‘vida’.

¹²⁵⁰ Sobre esse tema, indicamos o artigo de Reiner Wiehl. Nele o autor promove uma boa confrontação entre Nietzsche e Platão no que diz respeito à verdade. Nesse mesmo escrito, o comentador defende uma posição com a qual comungamos: “o pensamento de Nietzsche visa menos a verdade que a persuasão, menos o conhecimento desinteressado que a simples expressão de uma opinião a serviço da vida” (WIEHL. Reiner. L’antiplatônisme de Nietzsche. In. DIXSAUT. Monique, org. *Contre Platon 2, renverser le platonisme*. Paris: Librairie Philosophique J.Vrin, 1995. p. 26).

¹²⁵¹ Levando isso em conta, teríamos de entender que determinados conceitos teóricos poderiam ser benéficos e afirmativos da vida. Nesse sentido, discordamos de Haar, quando ele afirma que “todas as

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 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 [...].¹²⁵²

Até aqui, acreditamos que conseguimos responder, em parte, a algumas questões propostas. Pelo menos, já podemos dizer que o perspectivismo pode ser entendido como uma maneira de pensar pragmática que se opõe à tradição metafísico-fundamentalista e que possui a *vida* como seu critério de avaliação.

Como acompanhamos no primeiro capítulo de nosso trabalho, a doutrina do eterno retorno em seu âmbito cosmológico é uma cosmovisão cíclica que concebe o cosmo como uma eterna repetição do mesmo. No segundo capítulo, vimos que essa concepção cosmológica seria uma alternativa, proposta por Nietzsche, contra a visão linear de tempo e história vigente na civilização ocidental. Na cultura ocidental-cristã, vigora uma cosmovisão 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 cosmovisão que pensa o mundo do devir 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. Teríamos, portanto, um devir regido pela luta das próprias forças que o compõe. O que faria com que o cosmo se auto-transformasse eternamente a partir da inocente brincadeira da “grande criança de Heráclito”. No eterno

categorias inteligíveis contém implicitamente uma vontade de negar, quer dizer, de depreciar, de caluniar a vida” (HAAR, Michel. *Nietzsche et la métaphysique*. op.cit. p. 33).

¹²⁵² NIETZSCHE, Friedrich. *Além do Bem e do Mal* § 4. op.cit. p. 11.

retorno só há o mundo do devir repetido eternamente. Só há a vida no devir – uma vida infinitamente recorrente.

Contudo, acabamos de examinar que o perspectivismo se opõe à noção de uma verdade absoluta. Ora, essa apropriação também deve se estender às cosmovisões. Qualquer concepção do cosmo – sejam elas filosóficas, religiosas ou mesmo científicas – deveriam ser consideradas apenas como interpretações perspectivistas “criadas” por um certo tipo de vida.¹²⁵³ Portanto, toda espécie de pensamento cosmológico seria concebida por Nietzsche como construção perspectivista. Ou – nos termos do filósofo – o mundo seria uma criação artística, uma mentira perspectivista da vida. Examinemos o texto a seguir. Nele, ficam mais claras as noções de “conhecimento artístico” e “vida como impulso criador”:

A concepção de mundo, com a qual deparamos no pano de fundo deste livro, é seguramente sombria e desagradável [...]. 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 dessa forma é o verdadeiro mundo... Precisamos da mentira para chegar à vitória sobre essa realidade, essa “verdade”, ou seja, para viver... O fato de 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 de criação de sua vontade de arte, de mentira, de fuga da “verdade”, de negação da “verdade”. [...]

A arte e nada além da arte. É ela que possibilita a vida em grande medida, é ela que induz à vida, o grande estimulante da vida...¹²⁵⁴

Entender que a cosmologia é apenas uma interpretação – isto é, uma mentira artística da vida – não quer dizer, entretanto, que a cosmologia não tenha um papel essencial no projeto transvalorativo. Uma transformação do âmbito moral de uma civilização requer, como vimos durante todo nosso trabalho, uma grande alteração na cosmovisão desse povo. No entanto, só faz sentido afirmar que a transvaloração é um movimento que vai *Das forças cósmicas aos valores humanos* quando se entende que a

¹²⁵³ “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”. NIETZSCHE, Friedrich. *Além do Bem e do Mal* § 14. op.cit.p.19.

¹²⁵⁴ NIETZSCHE, Friedrich. KSA 13.193-194, 11 [415], novembro de 1887 – março de 1888 (grifo nosso).

cosmologia consiste numa *ferramenta* necessária para implementar de novos valores. Entender, entretanto, que o devir é o fundamento último da efetividade e que, a partir desse dado, devemos constituir novos valores humanos, seria voltar a uma metafísica fundacionista.

Como vimos no primeiro capítulo, Heráclito e Anaximandro também realizaram uma transposição antropomórfica do campo jurídico ao cosmológico. O que fez, entretanto, Nietzsche preferir a “interpretação” de Heráclito em detrimento à de Anaximandro? Nietzsche escolheu Heráclito não porque sua filosofia fosse mais verdadeira, mas sim porque ela propõe aquela trágica afirmação da vida terrena. Ou seja, o que pesou para o filósofo alemão não foi o grau de veracidade das “teorias” de Heráclito, mas o seu caráter de afirmação do mundo terreno. Naquela passagem do *Ecce Homo* em que se refere a Heráclito, Nietzsche mostra que o principal elo entre ele e Heráclito é aquela dionisíaca afirmação da vida. A proximidade dos dois não é apenas teórica, mas, sobretudo, valorativa. Citando uma passagem do *Crepúsculo dos ídolos*, Nietzsche escreve no *Ecce Homo*:

O dizer Sim à vida [...] a isto chamei de dionisíaco [...] com relação a *Heráclito*, em cuja vizinhança sinto-me mais cálido e bem-disposto do que em qualquer outro lugar. A afirmação do fluir e do destruir, o decisivo numa filosofia dionisíaca, o dizer Sim à oposição e à guerra, o [devir], com radical rejeição até mesmo da noção de “Ser” – nisto devo reconhecer, em todas circunstâncias, o que me é mais aparentado entre o que até agora foi pensado”.¹²⁵⁵

Se para Nietzsche toda interpretação nasce de um impulso imposto pela vida, ele sustenta, no entanto, que essas interpretações não são engendradas de 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 interpretação perspectivista diversa.¹²⁵⁶ No caso da cosmologia, isso não seria diferente: a vida afirmativa elaboraria uma teoria 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

¹²⁵⁵ NIETZSCHE, *Ecce Homo*. Nascimento da tragédia § 3. op.cit. p. 64.

¹²⁵⁶ Aqui, concordamos com Cladimir Araldi: “Há um abismo que separa os fortes dos fracos; as criações dos fortes das criações dos fracos” (ARARLDI, Cladimir. Luis. *Nilismo, criação, aniquilação*. op.cit p. 394. Conferir também p. 395).

cosmológica, mas uma possibilidade de oferecer uma interpretação acerca do mundo *a partir* de uma perspectiva “nobre” e afirmativa.¹²⁵⁷ Com o eterno retorno, teríamos um contraponto perspectivista às duplicações do mundo propostas pelo ponto de vista dualista.

Levando isso em consideração, devemos propor as seguintes questões: a partir de um ponto de vista de afirmação da vida e do mundo do devir, qual seria a proposta cosmológica mais pertinente? Uma visão em que só há o mundo do devir eternamente recorrente, ou uma concepção duplicadora de mundos na qual o mundo do devir e a vida no devir são menos valorizados do que um mundo no além e de uma vida eterna no reino dos céus? No nosso entender, a doutrina do eterno retorno teria – para um tipo de vida afirmativa – mais valor do que a visão linear vigente no Ocidente. Isso porque a avaliação acerca do valor das diferentes interpretações não seria feita, a partir de agora, por meio do valor verdade, mas sim através do “valor vida” – ou melhor, do valor vida instituído pela perspectiva do tipo nobre de vida. Ao respondermos a essas questões dessa maneira, pode parecer que estamos pedindo ao “tipo nobre” para se “autojulgar” 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.

Não percamos de vista que, para Nietzsche, não haveria mais um referencial absoluto e isento: toda forma de avaliar estaria inserida dentro da grande luta do devir 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 uma passagem da 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!’”¹²⁵⁸

Há pouco, falamos que o perspectivismo nietzschiano deve ser entendido através da noção da reversibilidade entre corpo e cultura. Ou seja, não obstante haja uma primazia do corpo sobre a cultura, a cultura teria o poder de moldar e modificar

¹²⁵⁷ Como já afirmara Löwith, Nietzsche estaria ciente da impossibilidade de dar uma resposta absoluta acerca do mundo. No entanto ele “transforma o último resultado [dessa] negação lógica do mundo em uma metafísica do eterno retorno do sim ao mundo”. LÖWITH, Karl. *Nietzsche, philosophie de l'éternel retour du même*. Trad. Anne-Sophie Astrup. Paris: Hachette littératures, 1998. p. 49.

¹²⁵⁸ NIETZSCHE, Friedrich. *A Filosofia na idade trágica dos gregos*. op.cit. p. 45.

reversivamente o próprio corpo que a engendrou. Nesse sentido, se concebermos a metafísica como uma construção cultural produzida por um determinado tipo de corpo, devemos entender que a metafísica vai rebater nesse corpo e modificar a relação deste consigo mesmo. Uma concepção dualista irá promover, como vimos, uma relação de negação do corpo pelo próprio corpo. Neste caso, o corpo nega o corpo e a vida terrena em função de um além: o centro de gravidade é colocado em outra parte que não o mundo terreno. Ou seja, algo que foi construído a partir da perspectiva cultural pode modificar a vida corpórea. Como foi visto no segundo capítulo, esse estratagema vai propiciar, entretanto, a sobrevivência de um determinado tipo de corpo – o corpo doente. Isso porque uma fisiologia *décadente* que almeja a desintegração encontraria nesse esquema dualista uma razão para persistir na existência, já que o além vai dar sentido ao sofrimento terreno.

Por outro lado, uma cosmologia como a do eterno retorno do mesmo possibilitaria não só a sobrevivência de um tipo afirmativo da vida mas serviria como uma espécie de tônico para uma trágica afirmação desta vida. Como vimos, o fatalismo expresso nessa cosmologia dá o sentido para uma vida que afirma a necessidade de todos os momentos de sua existência. Temos, com essa cosmologia, uma doação de sentido que afirma o sofrimento de forma diferente da maneira dualista, pois os instantes de sofrimento estão totalmente vinculados aos instantes de júbilo. As dores e o sofrimento são vistos como condições necessárias de qualquer existência terrena – tal como a dor da parturiente. Aqui, o sofrimento dá sentido a uma vida terrena, e não a uma vida no além. Nesse sentido, mais do que uma simples conservação, o eterno retorno promoveria uma afirmação trágica em que o homem se entende como parte integrante do cosmo. Isso porque conceber esse mundo como a única realidade e entender-se como parte necessária dessa realidade seria a condição para amar a totalidade da vida.

O eterno retorno viria para promover uma modificação na relação que corpo do homem ocidental tem consigo próprio. Para aqueles que amam o mundo, o eterno retorno viria a propiciar uma doação de sentido a partir do próprio mundo. Para os que estão cansados do mundo, seria um estímulo à desintegração. Enfim, levando em consideração que o tipo de vida a ser conservada e promovida é a vida que se valoriza enquanto vida terrena, concluímos que a preocupação central de Nietzsche é fornecer uma cosmologia que estimule *aquela* trágica afirmação da vida terrena da qual falamos no capítulo anterior. E, aqui, voltamos à nossa tese: a cosmologia nietzschiana do eterno

retorno do mesmo consiste no instrumento de implementação do projeto transvalorativo. Projeto que tem como meta semear aquela *cultura trágica*.

2. A COSMOLOGIA DO ETERNO RETORNO É UMA TEORIA METAFÍSICA?

2.1 O âmbito cosmológico do eterno retorno pode ser entendido nos termos da cosmologia racional, se pensado a partir da *Dialética transcendental* de Kant?

Uma das principais tarefas a que se propõe a *Crítica da Razão Pura* é a de realizar a crítica das faculdades da razão no que diz respeito à atividade metafísica.¹²⁵⁹ Ou seja, a proposta de Kant consiste em: 1) averiguar se a razão humana é realmente capaz de alcançar o conhecimento científico em relação às questões metafísicas;¹²⁶⁰ 2) tentar delimitar quais são os princípios a partir dos quais se desenvolve a especulação metafísica e de que forma essa especulação é construída; 3) até que ponto a razão poderia almejar obter conhecimento científico no âmbito metafísico – se é que ela é, de fato, capaz desse conhecimento. Enfim, Kant se debruça sobre o “problema da possibilidade ou impossibilidade de uma metafísica em geral e a determinação tanto de suas fontes como da sua extensão e limites”.¹²⁶¹ Na verdade, ao longo da *Crítica da Razão Pura*, Kant defende a tese de que *não* seria possível realizar uma metafísica – com o rigor científico – através do simples uso da razão pura. Em outras palavras, quando a razão se lança a especular, apenas, a partir do uso de suas categorias *a priori*, passando a operar sem conteúdos oriundos da experiência, ela fracassa no que diz respeito à conquista de conhecimento científico.¹²⁶²

Ora, se admitirmos esse ponto de vista, os “objetos” de reflexão da metafísica tradicional – em termos kantianos: as *ideias transcendentais* de ‘alma’, ‘mundo’ e ‘Deus’ – não poderiam ser objetos do conhecimento científico.¹²⁶³ Se essas ideias transcendentais não estão no horizonte da experiência e, se a cognição humana estaria restrita a esse horizonte, então a razão não poderia conhecer, de fato, essas ideias. No

¹²⁵⁹ Aqui, estamos próximos da análise de Gérard Lebrun: C.f. LEBRUN, Gérard. *Kant e o fim da metafísica*. São Paulo: Martins Fontes, 2002. p.19- 57.

¹²⁶⁰ Essa questão reaparece, de maneira mais direta, nos *Prolegômenos a toda metafísica futura*: “uma metafísica é decididamente possível?” (KANT, Immanuel. *Prolégomènes à toute métaphysique future*. I. § 4, 274 Paris: Vrin, 2008. p. 35).

¹²⁶¹ KANT, Immanuel. *Crítica da Razão Pura*. A- XII. op. cit. p. 5 e 6.

¹²⁶² Nesse ponto, estamos novamente próximos à posição de Lebrun: “Visto que a legitimidade de um saber *a priori* é medida pela possibilidade da experiência, a metafísica como ciência dogmática deve ser pura e simplesmente recusada” (LEBRUN, Gerard. *Kant e o Fim da metafísica*. op.cit. p. 48).

¹²⁶³ Quando Kant entende a metafísica como um procedimento que pretende conhecer objetos transcendentais através da simples especulação da razão pura, ele tem em mente o estudo de Wolf. Também é a partir de Wolf que Kant vai dividir a metafísica em três ramos que se dedicam a cada um desses objetos (C.f. KANT, Immanuel. *Crítica da Razão Pura*. B- XXXVI. op. cit. p. 31). A esse respeito, conferir HÖFFE, Otfried. *Immanuel Kant*. op.cit. p. 35 e 143.

máximo, a razão poderia pensá-las como sendo uma possibilidade lógica não objetiva.¹²⁶⁴ “de um objeto que corresponde a uma ideia, não podemos ter conhecimento, embora possamos ter um conceito problemático”.¹²⁶⁵ Em outros termos, nunca teríamos a possibilidade de verificar a adequação de uma determinada teoria metafísica acerca das ideias transcendentais. Isso porque essas ideias “ultrapassam os limites de toda a experiência, na qual, por conseguinte, nunca pode surgir como um objeto adequado à ideia transcendental”.¹²⁶⁶ Enfim, apesar de a razão poder pensar as ideias de ‘alma’, ‘totalidade cósmica’ e ‘Deus’, ela não pode, todavia, provar, por exemplo, que a alma é imortal, nem que há vontade livre no cosmo e nem que Deus existe.¹²⁶⁷

Por outro lado, o filósofo de Königsberg afirma que, apesar dessa restrição no que diz respeito à possibilidade de conhecer as ideias, a razão possui uma necessidade irrefreável de ir além do sensível e buscar fundamentos supremos e últimos.¹²⁶⁸ Isto é, a natureza da razão levaria a própria razão a ir além da experiência, pois ela possuiria um interesse intrínseco de buscar o incondicionado para explicar o condicionado.¹²⁶⁹ No entender de Kant, é justamente essa necessidade irrefreável que sempre teria impulsionado o homem a fazer metafísica. Essa atividade especulativa da metafísica conduziria, por seu turno, a razão humana a um “conteúdo” não comprovável pela experiência – isto é, um conteúdo que não poderia ser considerado como conhecimento válido. Em resumo: 1) o ser humano seria naturalmente impelido a fazer uso da razão pura sem o auxílio da experiência; 2) isso levaria o homem a sempre buscar as ideias de ‘Alma’, ‘Mundo em sua totalidade’ e ‘Deus’; 3) Essa busca estaria, entretanto, fadada ao fracasso, pois ele nunca poderia propriamente *conhecer* essas ideias. Já no prefácio à primeira edição da *Crítica da Razão Pura*, Kant anunciava esse problema da condição da razão humana:

A razão humana, num determinado domínio dos seus conhecimentos, possui o singular destino de se ver atormentada por

¹²⁶⁴ Em Kant, a noção de possibilidade lógica remete aos juízos problemáticos (C.f. KANT, Immanuel. *Crítica da Razão Pura*. B-101. op. cit. p. 107).

¹²⁶⁵ KANT, Immanuel. *Crítica da Razão Pura*. B-397. op. cit. p. 325.

¹²⁶⁶ Ibidem.. B-384. op. cit. p. 317.

¹²⁶⁷ C.f. HÖFFE, Otfried. *Immanuel Kant*. op.cit. p. 141.

¹²⁶⁸ Como havia ressaltado Lebrun, a tarefa da *Crítica*, no que concerne à análise da metafísica, não se limita a essa faceta negativa que visa invalidar as pretensões científicas da metafísica (C.f. LEBRUN, Gerard. *Kant e o Fim da metafísica*. op.cit. p.49). A *Crítica* também pretende mostrar que a metafísica é fruto de uma propensão natural da razão (C.f. Ibidem. p. 34, 59 e 60)

¹²⁶⁹ C.f. HÖFFE, Otfried. *Immanuel Kant*. op.cit. p. 141.

questões que não pode evitar, pois lhe são impostas pela sua **natureza**, mas às quais também não pode dar resposta por ultrapassarem completamente as suas possibilidades. [...] Parte de princípios, cujo uso é inevitável no decorrer da experiência e, ao mesmo tempo, suficientemente garantido por essa. Ajudada por estes princípios eleva-se cada vez mais alto (como de resto lho concede a **natureza**) para condições remotas. [...] Vê-se obrigada [...] a refugiar-se em princípios, que ultrapassam todo o uso possível da experiência [...]. Assim, a razão humana cai em **obscuridades e contradições**. Na verdade, os princípios de que se serve, uma vez que ultrapassam os limites de toda a experiência, já não reconhecem nesta qualquer pedra de toque. O teatro destas disputas infundáveis chama-se *Metafísica*.¹²⁷⁰

Para Kant, o que levaria a razão humana a cair nessas “obscuridades e contradições” seria a utilização dos primitivos conceitos puros do entendimento (as categorias) num âmbito que está além das fronteiras da experiência (além do âmbito fenomênico). Esse tipo de procedimento constituiria o que o filósofo de Königsberg chamou de “*dogmatismo* [,] quer dizer, à presunção de seguir adiante apenas com um conhecimento puro por conceitos”.¹²⁷¹ Para Kant, a aplicabilidade científica desses conceitos puros só se dá quando estes se relacionam com objetos que são dados pela experiência. Ou seja, só há, de fato, conhecimento científico quando esses conceitos puros – espécie de princípios formais do entendimento – recebem os “objetos da experiência” como a “matéria” do conhecimento: “as categorias só servem para o conhecimento das coisas, na medida em que são consideradas como objetos da experiência possível”.¹²⁷² Logo, quando a razão utiliza – de forma ilegítima – os seus próprios conceitos puros como matéria do conhecimento, ela nunca estaria realizando um conhecimento científico.

Extrapolar o uso puramente formal dos conceitos puros levaria a razão a contradições insolúveis, pois, nesse caso, a razão estaria se referindo a objetos que não são dados pela experiência e que, por essa razão, não poderiam ser afirmados ou negados como verdadeiros. Quando a razão utiliza, por exemplo, a categoria de ‘substância’ para pensar a ‘alma’ como uma entidade substancial, ela está, na verdade, aplicando uma categoria pura a algo que não é passível de experiência sensível, isto é, a alma. E, por ela não ser passível de experiência, não poderíamos realizar juízos seguros acerca dela. No mesmo sentido, quando afirmamos que para tudo o que acontece na

¹²⁷⁰ KANT, Immanuel. *Crítica da Razão Pura*. A- VII e VIII. op. cit. p. 3 (grifo nosso).

¹²⁷¹ Ibidem. B-XXXV. p. 30.

¹²⁷² Ibidem.. B- 147. p. 147.

totalidade cósmica há uma causa, estamos alargando o conceito puro de causalidade para além do âmbito fenomênico. Estando ciente de que a razão pode realizar esse uso indevido dos conceitos puros, Kant vai propor uma espécie de lógica que se ocuparia em desmascarar os enganos produzidos por esse uso indevido. A essa lógica, ele deu o nome de *dialética transcendental*. Examinemos o trecho a seguir:

servir-se apenas desses conhecimentos puros do entendimento e desses princípios e ainda utilizá-los para além dos limites da experiência, única fornecedora da matéria (dos objetos) a que esses conceitos puros do entendimento se podem aplicar, corre o entendimento o perigo de [...] fazer uso material de princípios meramente formais do entendimento puro e de julgar indiscriminadamente sobre objetos que nos não são dados, e que talvez de nenhum modo possam ser [...]. Nesse caso seria então dialético o uso do entendimento puro. A segunda parte da lógica transcendental deve ser, por conseguinte, uma crítica da aparência dialética e denomina-se dialética transcendental [...] enquanto crítica do entendimento e da razão, relativamente ao uso hiperfísico, para desmascarar a falsa aparência”.¹²⁷³

A *Dialética transcendental* se preocupa, portanto, em realizar uma crítica das especulações que se ocupam dos três objetos da metafísica. Entre esses objetos da metafísica, está o objeto da *cosmologia pura* ou *racional*,¹²⁷⁴ a saber, o mundo entendido como totalidade cósmica. Acompanhando a linha de raciocínio que estamos desenvolvendo, não é estranho entender que Kant vai interditar a pretensão de validade científica das cosmologias que se lançam a teorizar acerca da totalidade cósmica, valendo-se apenas da pura especulação racional. Ora, se é impossível tomar o *cosmo em sua totalidade* como objeto da experiência, então a cosmologia racional tem de se enquadrar naquele tipo de especulação que utiliza, ilegitimamente, os conceitos puros como matéria de suas especulações. Como vimos, realizar esse tipo de procedimento é deixar o “solo seguro da experiência” e se aventurar em hipóteses que não podem ser comprovadas seguramente pelo sensível. Levando isso em conta, teríamos de concluir que uma teoria acerca do cosmo em sua totalidade não poderia ter, de fato, um valor científico. Portanto, a ‘cosmologia racional’ estaria impossibilitada de ter a segurança fenomênica das ciências particulares e constituir-se-ia como um procedimento fadado ao fracasso. Aqui, nossas questões se impõem: se pensarmos a doutrina do eterno retorno do mesmo a partir dessa posição kantiana, será que poderíamos dizer que ela

¹²⁷³ Ibidem. B- 88 e A-64. p. 96.

¹²⁷⁴ C.f. KANT, Immanuel. *Crítica da Razão Pura*. B- 434. op. cit. p. 380.

perde o sentido? Será que a doutrina do eterno retorno pode ser enquadrada no contexto da cosmologia racional?¹²⁷⁵

Na *Dialética transcendental*, o problema da cosmologia racional é analisado através das *antinomias*: conjunto de quatro pares de teses e antíteses cosmológicas que se anulam mutuamente e levam a razão a fracassar na busca do conhecimento seguro sobre o cosmo. Portanto, tais antinomias se caracterizariam como um conflito de leis opostas acerca do cosmo que deixariam a razão impotente para solucionar as questões metafísico-cosmológicas. Em outras palavras, a razão não poderia escolher entre uma ou outra alternativa cosmológica, já que nem as teses nem as antíteses poderiam ser provadas – ou desmentidas – pela experiência. Examinemos, contudo, sobre o que versam essas quatro antinomias: (1ª) a finitude *versus* infinitude (espacial e temporal) do cosmo; (2ª) A possibilidade do mundo decompor-se em partes simples, ou não. Ou seja: o cosmo pode ser decomposto em átomos, ou é divisível ao infinito?; (3ª) O mundo é determinado por causas e leis universais, ou existem causas livres? (4ª) O mundo possui uma causa última incondicionada e causadora do próprio mundo, ou o mundo existe sem o poder de causas externas. Ou seja: há um ‘ser’ incondicionado – imanente ou transcendente – que causou o mundo?

Na verdade, para Kant, esses impasses das antinomias nunca poderiam ser solucionados com segurança no âmbito epistemológico.¹²⁷⁶ Isso porque é impossível apurar “qual delas tem o direito pelo seu lado”.¹²⁷⁷ Além disso, “poder-se-iam justificadamente rejeitar ambas as partes em conflito, porque a sua pretensão não assenta em nenhum título sólido”.¹²⁷⁸

Examinemos, contudo, como essas antinomias poderiam se relacionar com a cosmologia do eterno retorno. Pelo que vimos, a concepção cosmológica de Nietzsche “faria uso” de algumas das teses e antíteses, mas não se identificaria totalmente com nenhuma delas. (1ª) 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. (2ª) O cosmo nietzschiano – pensado a partir da concepção

¹²⁷⁵ Karl Jaspers já havia realizado uma consideração a respeito da relação entre a *Dialética transcendental* e o eterno retorno: C.f. JASPERS, Karl. *Nietzsche*. Buenos Aires: Sudamericana, 2003. p. 363). Scarlett Marton também abordou o assunto em MARTON, Scarlett. *Nietzsche, Das Forças Cósmicas aos Valores Humanos*. op.cit. p. 175.

¹²⁷⁶ Aqui, mais uma vez, acompanhamos Lebrun: “a Crítica é justamente a meta-ontologia que deve mostrar automaticamente a futilidade de todas as disputas e querelas de propriedade entre ontologias totalitárias opostas” (LEBRUN, Gerard. *Kant e o Fim da metafísica*. op.ci. p.54).

¹²⁷⁷ KANT, Immanuel. *Crítica da Razão Pura*. B- 501. op. cit. p. 443.

¹²⁷⁸ Ibidem. B-529. p. 443.

do eterno retorno e da vontade de potência/teoria das forças – não poderia ser decomposto em partes últimas. A cosmologia de Nietzsche não é atomista, ou algo do gênero. Não há vazio, nem átomo, nem matéria divisível em partes últimas. O que haveria seria apenas um jogo de forças: “Tudo é força. [...] Não podemos imaginar nada mais como material”.¹²⁷⁹ Dessa maneira, poderíamos dizer que a posição de Nietzsche fica mais distante da tese, apesar de ser complicado enquadrá-la perfeitamente na antítese. Isso porque não fica claro se poderíamos falar em uma divisão infinita das forças. De qualquer forma, ao postular a impossibilidade de partículas últimas, a antítese estaria mais próxima de Nietzsche.¹²⁸⁰(3ª) No que diz respeito à terceira antinomia, o ponto de vista de Nietzsche escaparia da dicotomia proposta por Kant. Como examinamos no primeiro e terceiro capítulo de nossa tese, a cosmologia nietzschiana se opõe à concepção de causalidade. Nietzsche propõe uma noção de “necessidade circular” ao invés da dualidade “causa e efeito”. Quanto ao outro polo da antinomia, a saber, o polo que defende a concepção de “causas livres”, também vimos – nos capítulos citados – que 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” do cosmo, pois o homem seria entendido com parte integrante do todo da natureza. (4ª) Quanto à noção de uma causa suprema (ou uma espécie de ente supremo) que teria engendrado todo o devir, Nietzsche é totalmente contrário. Para ele, não há nenhum ente além-devir. O cosmo seria determinado pela luta das forças contrárias e não poderia ser condicionado por nenhuma vontade

¹²⁷⁹ NIETZSCHE, Friedrich. KSA 10.9-10, 1[3], julho-agosto de 1882.

¹²⁸⁰ Mattia Ricardi, no artigo *Nietzsche's critique of Kant's thing in itself*, conclui que a “**ontologia**” da vontade de potência poderia ser entendida como uma tentativa de descrever a estrita natureza relacional da realidade. Ou seja, a vontade de potência seria a chave para entender o que de fato são os objetos da realidade. Isto é, os objetos seriam resultado de puras relações. Nesse sentido, ele afirma que a vontade de potência seria uma “**interpretação**” que almeja responder acerca do caráter íntimo de toda a natureza sem, no entanto, transcender o caráter relacional do empírico (C.f. RICCARDI, Mattia. Nietzsche's critique of Kant's thing in itself. In *Nietzsche Studien*. vol. 39. Berlin/New York: Walter de Gruyter, 2010. p 333-351. p.351). Ora, aqui temos, primeiramente, um problema por conta da não definição do autor quanto à escolha entre os termos “ontologia” e “interpretação” para se referir à vontade de potência. Mesmo assim, verifiquemos cada uma das duas possibilidades: se considerarmos a vontade de potência como uma ontologia, então teríamos de concluir que Nietzsche estaria fazendo metafísica no sentido kantiano. Isso porque o filósofo estaria pensando na essência íntima de toda a natureza a partir de como ele enxerga o comportamento dessa natureza no âmbito fenomênico. Em outras palavras, ele estaria transpondo as características do âmbito fenomênico para o âmbito do númeno. Transpondo o que seria dado pela experiência para o além da experiência (já que a constituição íntima da natureza escapa de nossa intuição sensível). Caso consideremos a vontade de potência como uma interpretação – posição que defendemos – cairíamos no problema que já levantamos: qual seria o critério para escolher a melhor interpretação? Seria um critério epistemológico, um critério pragmático, ou algum outro? Acerca dessa questão, Mattia Ricardi não responde.

consciente que estaria além dessa luta. Além do mais, a cosmologia do eterno retorno tenta excluir qualquer tipo de finalismo, propósito ou divindade do movimento do universo.¹²⁸¹ Enfim, no que concerne à quarta antinomia, Nietzsche estaria mais próximo da antítese.

Apesar de algumas “inadequações” da cosmologia do eterno retorno em relação às teses e antíteses das antinomias kantianas, essa cosmologia parece, mesmo assim, se enquadrar no perfil kantiano de cosmologia racional. Isso porque a cosmologia nietzschiana parece fazer um uso ilegítimo das categorias, pois utilizaria, indevidamente, conceitos puros como matéria do conhecimento. Exemplifiquemos. Kant vai afirmar que a partir dos conceitos primitivos (as categorias) poderiam ser derivados outros conceitos puros (os predicáveis). Nesse sentido, poder-se-ia construir uma espécie de árvore genealógica dos conceitos puros. Com esse procedimento de derivação, ele subordina, “por exemplo, à categoria de causalidade, os predicáveis da **força**, da ação, da paixão”.¹²⁸² Portanto, o conceito de ‘força’ seria um conceito puro derivado da categoria de ‘causalidade’. Ora, quando esse conceito puro de força é usado num campo que extrapola a experiência – como parece ser no caso na cosmologia nietzschiana que afirma que tudo é força –, ele consiste num conceito vazio. Onde, a doutrina nietzschiana seria mais uma tese que busca, sem a segurança da experiência, explicar o cosmo em sua totalidade. Em outros termos, a “tese” do eterno retorno poderia ser *pensada* pela “razão pura”, porém nunca poderia ser provada ou falseada pela experiência. Nessa mesma direção, poderíamos dizer que seria possível elaborar e contrapor antíteses às “teses” do eterno retorno e, assim, formular novas antinomias. Enfim, se levarmos em conta a *noção kantiana de metafísica* e relacioná-la com a *doutrina do eterno retorno do mesmo*, parece que podemos enquadrar esta naquela.

Será que Nietzsche tinha conhecimento desse problema quando concebeu sua cosmologia? Não sabemos com certeza. Contudo, desconfiamos que sim. Primeiro, porque, no nosso entender, ele demonstra conhecimento do pensamento de Kant. Segundo, porque, como vimos no primeiro capítulo, Nietzsche estava à par daquela

¹²⁸¹ No livro, *Das forças cósmicas aos valores humanos*, Scarlett Marton especula sobre uma possibilidade de teologia na filosofia de Nietzsche. Partindo do conceito de *vontade de potência*, ela 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 essa concepção não abre espaço para uma ideia de ente supremo nem para uma teleologia, como explica a Marton: “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. 182).

¹²⁸² KANT, Immanuel. *Crítica da Razão Pura*. B-108. op. cit. p. 112 (grifo nosso).

discussão cosmológica de seu tempo. Ora, uma das correntes que, no século XIX, discutia acerca da finitude ou infinitude do universo era uma corrente neokantiana que defendia uma espécie de “crítico agnóstico” em relação a essas questões cosmológicas. Essa posição cética se sustentava, justamente, no argumento dialético das antinomias kantianas.¹²⁸³ Se Nietzsche conhecia essa problemática, por que, mesmo assim, ele resolveu formular sua doutrina cosmológica? Tentemos responder essa questão ensaiando um aprofundamento da relação das posições dos dois filósofos em questão.

Como foi dito anteriormente, Kant afirma que, apesar de não haver segurança científica nas especulações acerca da ‘alma’, do ‘mundo em sua totalidade’ e de ‘Deus’, a razão humana seria, mesmo assim, impelida a fazer questionamentos metafísicos acerca desses ideias transcendentais. Isso porque haveria, na razão, algo de natural e irrefreável que não permitiria ao ser humano ficar sem se interrogar sobre os fundamentos últimos e supremos. E é nesse sentido que o filósofo diz que, apesar da dialética transcendental ter a tarefa de desmascarar as ilusões metafísicas da razão, ela não pode, contudo, impedir que essa razão venha a *pensar* essas ideias metafísicas:

A dialética transcendental deverá pois contentar-se com descobrir a aparência dos juízos transcendentais, evitando ao mesmo tempo que essa aparência nos engane; mas nunca alcançará que essa aparência desapareça (como aparência lógica) e deixe de ser aparência. Pois trata-se de uma *ilusão natural* e inevitável, assente, aliás, em princípios subjetivos, que apresenta como objetivos.¹²⁸⁴

Kant afirma, portanto, que essa “dialética da razão pura natural e inevitável [...], que está inseparavelmente ligada à razão humana”,¹²⁸⁵ não cessará de apresentar-lhe “imagens e lançá-la incessantemente em erros momentâneos”.¹²⁸⁶ Levando isso em conta, devemos concluir que a razão humana não pode se livrar, de forma definitiva, das ideias metafísicas. Kant, entretanto, enxerga uma função para essas ideias que, inevitavelmente, povoam o espírito. Aqui, ele traz 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 –, elas possuiriam, todavia, uma função regulativa para ética e para o conhecimento. Ou seja, apesar de não serem constitutivas

¹²⁸³ A respeito dessa corrente kantiana, verificar o trabalho de Paolo D’Iorio (C.f. D’IORIO, Paolo. *Cosmologia e filosofia do eterno retorno em Nietzsche*. op.cit. p. 230).

¹²⁸⁴ KANT, Immanuel. *Crítica da Razão Pura*. B-354 e A-298. op. cit. p. 297.

¹²⁸⁵ Ibidem. B-355. p. 298.

¹²⁸⁶ Ibidem. p. 298.

do conhecimento – como é o caso das “formas” puras da sensibilidade e das categorias do entendimento –, elas seriam úteis para organizar os fenômenos de modo “orgânico”. A ideia de cosmo em sua totalidade, por exemplo, serviria como uma espécie de princípio heurístico que unificaria – de maneira supostamente ordenada – a totalidade dos fenômenos.

Neste capítulo, vimos que a cosmovisão nietzschiana não pode ser entendida como uma teoria que busca dar respostas definitivas e absolutas acerca do universo. Nesse sentido, o eterno retorno seria uma interpretação perspectivista acerca do cosmo. Nietzsche diz ainda que a *vida* é impulso que obriga o homem a dar essas respostas interpretativas. Respostas essas que, posteriormente, o próprio homem vai crê-las como sendo, de fato, o mundo real. Em outras palavras, impulsionado por suas exigências vitais, o ser humano criaria respostas interpretativas sobre o mundo e, com o passar do tempo, passaria a acreditar em suas *autoilusões*: “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”.¹²⁸⁷ Aqui, é tentador aproximar aquela *necessidade irrefreável da razão* kantiana que cria ideias metafísicas com este *impulso vital nietzschiano* que cria interpretações pragmáticas.¹²⁸⁸ Poderíamos dizer que o eterno retorno, assim como todas cosmovisões possíveis, seriam formas de “organizar” o mundo de maneira interpretativa. Para Kant, esse ordenamento seria fruto de uma necessidade irrefreável da razão; para Nietzsche, uma exigência da vida.

Se seguirmos essa hipótese da relação Nietzsche-Kant, poderíamos entender – em termos kantianos – o eterno retorno como uma espécie de ideia transcendental que teria a função regulativa de “organizar” mundo. Ou seja, poderíamos entender o eterno retorno – em termos nietzschianos – como uma resposta cosmológica a essa exigência da vida. Uma resposta que não ambiciona, todavia, ser uma verdade última, mas sim uma interpretação perspectivista. Aqui, uma questão retorna: o que validaria então essa interpretação? Já respondemos neste mesmo capítulo: não seria mais o valor verdade que corroboraria uma tese cosmológica, mas sim o valor vida. Onde, o que decidiria o impasse de antinomias cosmológicas – num contexto nietzschiano – seria o critério vida. Em outras palavras, o que teria feito com que Nietzsche escolhesse o eterno retorno em detrimento de outras cosmovisões teria sido o poder que essa doutrina tem

¹²⁸⁷ NIETZSCHE. Friedrich *Humano Demasiado Humano*. op.cit. p.19.

¹²⁸⁸ Antônio Marques, também já havia proposto uma aproximação entre Nietzsche e Kant, no que diz respeito ao uso regulativo das ideias e o perspectivismo (C.f. MARQUES, Antonio. *A Filosofia perspectivista de Nietzsche*. São Paulo: Discurso Editorial; Unijuí, 2003. p. 91, 92 e 93).

de tonificar o tipo de vida nobre e acelerar o processo de decomposição do tipo de vida *décadente*. Enfim, aqui, voltamos a afirmar que a preocupação central de Nietzsche era fornecer uma interpretação cosmológica que estimulasse o florescimento daquela cultura trágica de afirmação da vida.

Portanto, o interesse de Nietzsche seria, sobretudo, um interesse prático (num sentido ético). Ironicamente, esse também é um dos principais interesses de Kant quando ele se propôs, na *Crítica*, a limitar o poder da razão e inviabilizar a metafísica como conhecimento científico. Quando Kant afirma que teve “de suprimir o *saber* para encontrar lugar para *crença*”,¹²⁸⁹ ele tem em mente que foi necessário frear o ímpeto da razão teórica em progredir, indevidamente, no âmbito metafísico para, assim, poder garantir a permanência da moral vigente. No entender dele, se, por exemplo, “a razão tivesse demonstrado que a liberdade era impensável”¹²⁹⁰ a moral teria entrado em colapso – já que, para Kant, a liberdade é um pre-condição da ação moral. Na verdade, se seguirmos o raciocínio kantiano, podemos concluir que os limites que são postos à razão teórica abrem espaço para a razão prática pura.¹²⁹¹ Em outros termos, ao inviabilizar a possibilidade de refutação – como também de confirmação – das ideias de ‘alma’, ‘liberdade’ e ‘Deus’, Kant protege a moral cristã de uma destruição teórica por parte de correntes materialistas ou ateístas.¹²⁹² Aqui, é garantido ao espírito humano o direito de pensar e se guiar por essas ideias.¹²⁹³

Pensemos essa relação Kant-Nietzsche a partir daquela noção do embate entre *décadence* e saúde. Como já examinamos, não haveria mais um referencial absoluto e isento nessa disputa entre a perspectiva afirmativa e a *décadente*. Os critérios de avaliação sempre se dariam a partir de “partes” interessadas. Nesse sentido, as escolhas das diferentes concepções cosmológicas seriam feitas através de diversas perspectivas “fincadas” em diferentes tipos de vida. Sendo assim, assumir as ideias de ‘Deus’, ‘livre-arbítrio’ e ‘imortalidade da alma’ como forma de regular a vida prática seria um sintoma de uma “vida enfraquecida”. Em sentido oposto, tomar a doutrina do eterno retorno como referência regulativa da vida prática seria indício de uma vida exuberante e

¹²⁸⁹ KANT, Immanuel. *Crítica da Razão Pura*. B-XXX. op. cit. p. 27.

¹²⁹⁰ Ibidem. B-XXIX. p. 27.

¹²⁹¹ C.f. HÖFFE, Otfried. *Immanuel Kant*. op.cit. p. 146.

¹²⁹² C.f. Ibidem. p.146.

¹²⁹³ A esse respeito, vejamos o que diz Lebrun: “Kant defende a ciência enquanto prática *racional* apenas para ressaltar os direitos da *razão em geral* – e notadamente o direito de pensar, se não conhecer o supracosmopolítico” (LEBRUN, Gerard. Hume e a astúcia de Kant. In. *Sobre Kant*. São Paulo: Iluminuras, 2010. p. 11).

afirmativa de si própria. Enfim, Kant teria tomado partido da *décadence* e Nietzsche da saúde.

2.2. Eterno retorno é o ponto culminante da tradição metafísica? Nietzsche seria o último dos metafísicos?

No entender de Heidegger, a doutrina do *eterno retorno do mesmo* – ao lado da noção de *vontade de potência*¹²⁹⁴ – confere um caráter metafísico ao pensamento nietzschiano. Ao invés de superar a tradição metafísica, a noção em questão faria com que a filosofia de Nietzsche figurasse como o estágio final da história dessa tradição – portanto, também inserida na história da metafísica. Se levarmos essa análise em conta e se considerarmos que o eterno retorno é parte de um projeto que pretende colocar em xeque a tradição metafísica, teremos, aqui, um problema.

Ao longo de nosso trabalho, acompanhamos que a cosmologia do eterno retorno se constituiu como uma tentativa de rechaçar algumas das principais noções metafísicas da tradição ocidental. Vimos que essa doutrina se opõe a qualquer tipo de metafísica dualista, pois ela postula que só há um único mundo, isto é, o mundo do eterno devir circular. No contexto da doutrina, noções dualistas da metafísica e da religião – como *mundo inteligível e reino de deus* – não fariam algum sentido. Além de tentar banir esses dualismos, a cosmologia nietzschiana também se oporia à ideia de uma causa primeira num sentido de origem temporal. Sendo movido pela eterna luta das forças cósmicas, o devir circular nunca teria tido um início, pois sempre teria girado e se autoalimentado num eterno movimento circular. Enfim, dessa cosmologia, está excluída, decididamente, a noção de *criação divina*. Ora, se dissemos que esse devir circular se repete eternamente da mesma maneira, então também fica afastada, dessa cosmologia, a noção de finalismo. Não cabe aqui, por exemplo, a ideia de que o cosmo devém, porque almeja aperfeiçoar-se, tendo em vista um princípio teleológico ou um final escatológico. Aqui, não cabe a noção de um primeiro *motor imóvel* nem de um *final dos tempos redentor*.

¹²⁹⁴ Já falamos um pouco a respeito da vontade de potência na introdução. Naquele momento, deixamos a questão em aberto, pois não entendemos que a resposta de Müller-Lauter e Marton foram suficientes para responder a questão. Neste tópico, não vamos dar continuidade à reflexão sobre a vontade de potência, pois isso exigiria outra tese. Contudo, entendemos que a resposta que tentaremos dar à crítica de Heidegger em relação ao eterno retorno pode ser estendida à vontade de potência – como veremos.

A cosmologia de Nietzsche expressaria uma espécie de metafísica num sentido de um fundamentalismo materialista? Não, pelo menos no sentido de um materialismo que compreende que o cosmo é formado por partículas fundamentais da matéria. A teoria das forças se opõe totalmente à noção de átomo, já que 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 – não tem nenhum sentido no contexto das forças nietzschianas. As forças são mutáveis, pois estão expostas ao devir. Além disso não há, aqui, a ideia de vazio – conceito fundamental para explicar o movimento dos átomos na cosmologia atomista –, pois as forças estariam interligadas entre si. Só assim, elas poderiam continuar a se exercer como força de oposição umas às outras. Seriam, entretanto, essas forças princípios ontológicos – no sentido de constituição dos entes – de todos os acontecimentos desse cosmo? Elas seriam a causa material de todos os entes que aparecem no devir? No primeiro capítulo desta tese, vimos que não. Na cosmologia nietzschiana, causa e efeito se confundem, já que 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, pois vêm a ser e perecem no devir cósmico. Portanto, nenhuma delas seria “causa não causada”. Nesse sentido, se fosse possível dizer que um ente qualquer é efeito de uma determinada configuração de forças, também seria possível afirmar que esse mesmo ente é a causa dessas mesmas forças que o compõe. As forças não podem ser o princípio ontológico de algo do qual também dependem ontologicamente. Enfim, no tempo circular do eterno retorno, a noção mesma de anterioridade ontológica parece perder o sentido.

Do modo como foi exposta, a doutrina do eterno retorno parece, de fato, superar a metafísica a partir da supressão da dualidade de mundos e da eliminação de um ente fundamental. No entanto, a compreensão de Heidegger acerca da superação da metafísica não se limita a esse procedimento.¹²⁹⁵ Na introdução da presente tese, vimos

¹²⁹⁵ Michel Haar já havia apontado a necessidade de uma distinção entre as noções nietzschiana e heideggeriana acerca da metafísica. Ver: HAAR, Michel. *Nietzsche et la métaphysique*. op.cit. p. 22 e 83. Entretanto, no nosso entender, esse comentador não resolve satisfatoriamente o problema da crítica colocada por Heidegger. Isso porque Haar ainda tenta rebatê-la com a própria noção de pluralidade das forças. Nesse sentido, apesar de apontar o ponto central da questão, ele continua no mesmo registro dos posicionamentos de Müller-Lauter e Marton. É bem verdade que Haar, curiosamente, parece voltar atrás e confessa entender que a filosofia de Nietzsche constituir-se-ia como uma metafísica fundacionista – apesar de não substancialista e não dualista (ibidem. p. 92). Enfim, apesar de o autor se mostrar conhecedor da necessidade da distinção entre as duas acepções de metafísica, sua resposta à questão heideggeriana ora consiste na solução “ôntica” de Müller-Lauter e Marton, ora numa afirmação de que Nietzsche seria um metafísico fundamentalista.

que Heidegger vai afirmar que a doutrina do eterno retorno do mesmo constitui-se como uma tentativa de pensar a totalidade do ente: “Com o pensamento do eterno retorno do mesmo, Nietzsche se movimenta no interior da questão o que é o ente na totalidade”.¹²⁹⁶ Ora, no entender de Heidegger, o eterno retorno se enquadraria no modo de pensar metafísico, justamente por ser um enunciado acerca da totalidade do ente¹²⁹⁷ – ou seja, um enunciado que “diz respeito à totalidade do mundo”.¹²⁹⁸

No nosso entender, só podemos compreender esse posicionamento do filósofo da Floresta Negra, se tivermos uma ideia de como a metafísica é entendida no contexto heideggeriano. E, para tanto, temos de compreender uma questão-chave de seu pensamento que vem à tona em *Ser e tempo*, a saber, a questão da *diferença ontológica*.¹²⁹⁹ o “ser não ‘é’ ele mesmo um ente”.¹³⁰⁰ Já de início, temos de compreender que, no contexto heideggeriano, metafísica não consiste, apenas, numa forma de pensar que promove uma cisão dualista da realidade – por exemplo a separação entre o mundo sensível *versus* mundo suprasensível. De acordo com Heidegger, mesmo as filosofias que não propõem essa divisão ontológica também podem ser entendidas como sendo metafísicas.¹³⁰¹ Monismos materialistas e cosmologias monistas, por exemplo, se enquadrariam na acepção heideggeriana de metafísica. Na verdade, Heidegger entende metafísica como uma investigação acerca dos fundamentos últimos do *ser* do *ente*. Esse tipo de investigação teria promovido, todavia, uma confusão entre ser e ente, pois nas respostas que a metafísica teria oferecido à questão do ser, ela teria identificado *ser* ao *ente*. Enfim, a metafísica, ao

¹²⁹⁶ HEIDEGGER, Martin. *Nietzsche I*. op.cit. p. 282. Ainda sobre a afirmação da doutrina do eterno retorno como a questão acerca da totalidade do ente ver, por exemplo: Ibidem. p. 197, 284 e 348.

¹²⁹⁷ Conferir: “Tal pensamento significa um pensamento ‘metafísico’” (HEIDEGGER, Martin. *Nietzsche I*. op.cit. p. 348).

¹²⁹⁸ HEIDEGGER, Martin. *Nietzsche I*. op.cit. p. 284.

¹²⁹⁹ Na verdade, é o próprio Heidegger que nos indica esse caminho quando analisa a “metafísica” de Nietzsche no seu segundo volume de *Nietzsche*: “A tentativa [a de compreender o caráter metafísico da filosofia de Nietzsche] que se segue só pode ser concomitantemente pensada de maneira suficiente a partir da experiência fundamental de *Ser e tempo*” (HEIDEGGER, Martin. *Nietzsche II*. Trad. Marco Antônio Casanova. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2007. p. 197).

¹³⁰⁰ HEIDEGGER, Martin. *Ser e tempo* § 2. Trad. Fausto Castilho. Campinas: Editora Unicamp; Petrópolis: Vozes, 2012. p. 43.

¹³⁰¹ Aqui, estamos totalmente de acordo com a posição de Casanova: “De acordo com Heidegger, (...) metafísica para designar a [...] a transformação correlata do ser em um ente entre os outros [...] não significa simplesmente uma cisão da realidade em dois mundos, o mundo sensível e o mundo suprasensível, [...] Mesmo modelos de pensamento que não trabalham com uma tal cisão podem ser denominados por Heidegger metafísicos, caso envolvam uma orientação pelo ser do ente e, por conseguinte, esquecimento do ser” (CASANOVA, Marcos Antônio. *Apresentação*. In. HEIDEGGER, Martin. *Nietzsche II*. op.cit. p.VII).

identificar ser ao ente, teria se desviado da questão do ser: “A metafísica é a articulação [...] da história ocidental enquanto uma história do abandono do ser [...]”.¹³⁰²

A solução metafísica à *questão do ser* viria, por vezes, em forma de ontoteologia, isto é, quando o *ser* é identificado como sendo um *ente fundamental* – por exemplo: o Bem platônico, a noção de primeiro motor imóvel, o Deus da filosofia medieval, a Res infinita etc. Em outros momentos, a ‘questão do ser’ era “resolvida” respondendo-se acerca do caráter fundamental dos entes, ou seja, o ser era entendido como *essência, matéria, mônada* etc. Nesse sentido, quando a metafísica responde à questão *o que é ser?*, ela sempre teria respondido com a indicação de um *ente*. Para Heidegger, contudo, “‘ser’ não pode ser concebido como ente [...] [e] não se pode determinar o ‘ser’ atribuindo-se-lhe ente”.¹³⁰³ Enfim, no entender do filósofo, a metafísica não teria se atido, de fato, à questão do *ser*, já que sempre teria se voltado ao *ente* no momento da resposta acerca do ser: “a metafísica [...] nunca sabe algo acerca do ser: esta é a sua distinção e ambigüidade ao mesmo tempo, uma vez que ela trata do ente”.¹³⁰⁴ Nesses termos, a “ontologia” processada pela metafísica não seria uma ontologia radical, já que teria realizado, até então, um exame acerca do *ente* e não do *ser*. É nesse sentido que Heidegger vai afirmar que a pergunta “o que é o ente?” foi, até agora, “a questão diretriz da metafísica”.¹³⁰⁵

É tendo essa problemática em mente que, em *Ser e tempo*, Heidegger tenta redirecionar o caminho da investigação ontológica. No seu entender, a pergunta acerca do ‘sentido ser’ deveria se voltar para o próprio ente que coloca essa questão, a saber, o *Dasein*.¹³⁰⁶ Ou seja, antes de buscar uma fundamentação “fora” do *Dasein* – isto é, uma fundamentação em outro ente qualquer que não o *Dasein* – a ontologia deveria buscar a resposta acerca do ser no próprio *Dasein*.¹³⁰⁷ Responder a questão do ser a partir de um “ente fundamental” (seja ele ideal, material, lógico, imanente, transcendente etc.) ou da essência do ente (seja ela imanente, ideal etc.) seria permanecer no solo da metafísica e

¹³⁰² HEIDEGGER, Martin. *Nietzsche, Metafísica e niilismo*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2000. p. 69.

¹³⁰³ HEIDEGGER, Martin. *Ser e tempo* § 1. op.cit. p. 37.

¹³⁰⁴ HEIDEGGER, Martin. *Nietzsche, Metafísica e niilismo*. op.cit. p.72.

¹³⁰⁵ HEIDEGGER, Martin. *Nietzsche I*. op.cit. p. 354.

¹³⁰⁶ Neste ponto, estamos próximos da análise de Ernildo Stein: “No início da obra Heidegger situa a questão da ontologia fundamental, do sentido do ser [...] A clarificação desta questão somente pode resultar do recurso ao único ente que compreende ser – o homem (*Dasein*), o estar-aí” (STEIN, Ernildo. *Seis estudos sobre ‘Ser e tempo’*. Petrópolis: Vozes, 2008. p.13).

¹³⁰⁷ Aqui, também estamos seguindo os passos de Ernildo Stein: “A ontologia fundamental é apresentada como crítica da ontologia tradicional. ST visa a ‘destruição da ontologia do puramente subsistente’ de extração greco-ciriano-moderna, da ontologia da coisa” (STEIN, Ernildo. *Seis estudos sobre ‘Ser e tempo’*. op.cit. p.12).

negligenciar a verdadeira ontologia. Isso porque esse procedimento não levaria em conta que o “lugar” a partir do qual é realizada a questão acerca do ser – o *Dasein* – é, ontologicamente, mais originário do que qualquer resposta metafísica. Em outras palavras, o ente só pode ser concebido como fundamento metafísico porque ele é concebido como tal, primordialmente, pelo *Dasein*: as “ontologias cujo tema é o ente que não possui o caráter-de-ser conforme o *Dasein* estão fundadas e portanto motivadas na estrutura ôntica do *Dasein* ele mesmo”.¹³⁰⁸

É pensando dessa maneira que, também em *Ser e tempo*, Heidegger se propõe a realizar sua *analítica existenciária*, isto é, a análise da estrutura do *Dasein*: “se deve buscar na analítica existenciária do *Dasein* a ontologia-fundamental, da qual somente todas as outras podem surgir”.¹³⁰⁹ Dito de outra forma, toda metafísica só foi possível até hoje porque a questão do ser do ente foi colocada por um ente específico, o *Dasein*. E é por isso que Heidegger entende que uma verdadeira ontologia deveria começar pelo *Dasein*: “o *Dasein* se mostrou como o ente que, antes de todo o outro ente, deve ser em primeiro lugar ontologicamente interrogado”.¹³¹⁰ Ou seja, já que o *Dasein* é o “lugar” a partir do qual a questão do ser vem à tona, então “uma analítica do *Dasein* deve portanto permanecer a primeira exigência da pergunta pelo ser”.¹³¹¹ A respeito dessa exigência de mudança de direção da ontologia, *Ser e tempo* é exaustivo. Confirmamos, por exemplo, as seguintes passagens:

- 1) Fazer expressamente e de modo transparente a pergunta pelo sentido de ser exige uma adequada exposição prévia de um ente (*Dasein*) quanto ao seu ser.¹³¹²
- 2) a analítica ontológica do *Dasein* em geral constitui a ontologia fundamental e que portanto o *Dasein* tem a função do ente que deve ser prévia e fundamentalmente *perguntável* em seu ser.¹³¹³
- 3) elaborar a questão-do-ser significa tornar transparente um ente – o perguntante – em seu ser.¹³¹⁴

Ao longo de sua analítica existenciária, Heidegger enumera diversos “elementos” estruturais que compõem o arcabouço ontológico do *Dasein*, a saber, os existenciários – por exemplo, os existenciários: “ser-em”, “ser-com”, “ser-para-morte”,

¹³⁰⁸ HEIDEGGER, Martin. *Ser e tempo* § 4. op.cit. p. 63.

¹³⁰⁹ Ibidem. § 4. p. 63.

¹³¹⁰ Ibidem. § 4. p. 63.

¹³¹¹ Ibidem § 5. p. 73.

¹³¹² Ibidem § 2. p. 47.

¹³¹³ Ibidem § 4. p. 65 e 67.

¹³¹⁴ Ibidem §2. p. 47.

“temporalidade”, “corporalidade”, “mundanidade” etc. No entender de Heidegger, seria a partir desses existenciários que, através do *Dasein*, “aparecem” todas as possibilidades ônticas, ou seja, os entes em geral. Elenquemos, por exemplo, o existenciário *mundanidade* – que é o existenciário que vai nos interessar em nossa relação com Nietzsche. Seria a partir da mundanidade – que, por vezes, também aparece em *Ser e tempo* como “mundo” (com aspas) – que toda e qualquer noção ôntica ou ontológica de mundo seria possibilitada. Em outras palavras, só seria possível pensar numa determinada noção de mundo como o conjunto total dos entes – isto é, uma concepção ôntica de mundo – porque essa noção tem como condição de possibilidade a mundanidade (ou “mundo”). No mesmo sentido, uma teoria geral acerca do ser do mundo – concepção ontológica de mundo – se fundaria nesse existenciário, a mundanidade. E é nesse sentido que Heidegger afirma que:

Nem a descrição ôntica do ente do interior-do-mundo, nem a interpretação ontológica do ser desse ente atingem como tais, o fenômeno do “mundo”. Os dois modos desse acesso ao ‘ser objetivo’ já ‘pressupõem de diversos modos’ o “mundo”. [...] Nem este, nem aquele, mas a mundanidade em geral.¹³¹⁵

De acordo com esse raciocínio, “a enumeração que se dá ‘dentro’ do mundo: casas, árvores, homens, montes, astros. [...] [é uma] descrição [que] permanece presa ao ente. É ôntica”.¹³¹⁶ E, por isso, não atinge o nível ontológico mais primordial, a mundanidade. Por outro lado, uma preocupação acerca do ser do mundo, isto é, uma pergunta ontológica do mundo que se volta para o próprio mundo para tentar respondê-la, não seria, de fato, uma ontologia radical, pois não diria respeito a essa instância mais fundamental que possibilita toda e qualquer ontologia do mundo. Nesse sentido, ainda que essa ontologia “conseguisse alcançar a explicação mais pura do ser da natureza em concordância com as proposições fundamentais enunciadas sobre esse ente na ciência matemática da natureza, essa ontologia nunca atingiria o fenômeno do ‘mundo’”.¹³¹⁷ Em suma, seria a partir deste existenciário – a mundanidade – que o *Dasein* coloca a questão ôntica e ontológica acerca do mundo e é a partir dele que ele vai respondê-la. Portanto, o existenciário ‘mundanidade’ é mais originário do que qualquer cosmovisão

¹³¹⁵ Ibidem. §14. p. 199.

¹³¹⁶ Ibidem. §14. p. 197.

¹³¹⁷ Ibidem. §14. p. 199.

– seja ela cotidiana, científica, religiosa, mística ou filosófica –, pois a mundanidade é condição de possibilidade de todas elas.

Levando tudo isso em conta, podemos entender porque, para Heidegger, não seria possível determinar ontologicamente o mundo a partir de um ente que não fosse o próprio *Dasein*. E, nesse sentido, não seria possível determinar, de fato, o ser do mundo a partir do próprio mundo, já que a *mundanidade* “não é ontologicamente uma determinação do ente que em sua essência o *Dasein* não é, mas um caráter do *Dasein* ele mesmo”.¹³¹⁸ Ora, se levarmos isso em consideração, devemos concluir que assumir uma concepção cosmológica como fundamento último de toda realidade seria um equívoco. Isso porque qualquer concepção de mundo estaria enraizada, no final de contas, na estrutura ontológica do *Dasein* – que seria mais originária e fundamental do que qualquer cosmologia. Enfim, o mundo não poderia ser entendido como um ente fundador, pois o ente “fundador” do cosmo seria o próprio *Dasein*.¹³¹⁹

Tendo essa questão em mente, não é à toa que Heidegger vem afirmar que o eterno retorno seja uma teoria metafísica e que em “conformidade com todo pensamento do Ocidente desde Platão, o pensamento de Nietzsche é metafísica”.¹³²⁰ No entender de Heidegger, quando Nietzsche formula a doutrina do eterno retorno – no afã de superar a maneira metafísica de pensar –, ele não estaria, de fato, superando a metafísica. Ao contrário, ele estaria dando uma resposta metafísica contra a própria história da metafísica. Ou seja, o pensamento nietzschiano não estaria no exterior da história da metafísica, pois teria conservado o procedimento metafísico de identificar ser ao ente. E é nesse sentido que Heidegger afirma que “Nietzsche também se mantém em meio à questão diretriz”¹³²¹ da metafísica, pois ainda repete esta questão, a saber, “o que é o ente?”¹³²² É nesse contexto interpretativo que o filósofo da Floresta Negra afirma que o eterno retorno ignora o questionamento sobre o sentido do ser, e que realiza, na verdade, um enunciado sobre o ente em sua totalidade.

Na verdade, Heidegger vai afirmar que a doutrina nietzschiana do eterno retorno teria conciliado Heráclito e Parmênides: “Nietzsche reúne em seu pensamento essencial do eterno retorno do mesmo as duas determinações fundamentais do ente oriundas do

¹³¹⁸ Ibidem. §14. p. 201.

¹³¹⁹ Aqui, estamos próximos da análise de Vattimo: “Na raiz do dar-se do mundo, como totalidade instrumental, está o ser-aí [*Dasein*]. Não há mundo, se não existe *Dasein*” (VATTIMO, Gianni. *Introdução a Heidegger*. Lisboa: Instituto Piaget. 1996. p. 30).

¹³²⁰ HEIDEGGER, Martin. *Nietzsche II*. op.cit. p. 195.

¹³²¹ HEIDEGGER, Martin. *Nietzsche I*. op.cit. p. 7.

¹³²² Ibidem. p. 354.

início da filosofia ocidental: o ente como devir e o ente como subsistência”.¹³²³ Ora, conceder ao devir de Heráclito a característica do ser de Parmênides é inverter o dualismo platônico. Contudo, esse procedimento não realizaria verdadeiramente uma nova forma de questionamento acerca do ser, pois seria justamente a inversão da resposta que repetiria a questão diretriz da metafísica. Isto é, apesar de termos uma nova e inusitada resposta, a questão continua sendo a mesma. E é nesse sentido que o filósofo da Floresta Negra afirma o seguinte: “O próprio Nietzsche designa a sua filosofia bem cedo como um platonismo invertido. A inversão não afasta a posição platônica fundamental, mas antes a consolida precisamente por meio da aparência de que ela é afastada”.¹³²⁴ Em suma, o filósofo do *Zarathustra* ainda estaria inserido no contexto do modo de pensar metafísico, pois apesar de ter invertido a filosofia platônica, ele teria respondido às mesmas questões de Platão: *o que é o ente? qual é o fundamento do ente?*

No entender de Heidegger, essa inversão do platonismo teria levado a metafísica a seu estágio final, pois, ao retornar ao início da filosofia ocidental, essa doutrina teria consumado todas as possibilidades da própria metafísica: “A filosofia de Nietzsche é o fim da metafísica, uma vez que retorna ao início do pensamento grego, assume esse início a sua maneira e assim fecha o anel formado pelo curso do questionamento sobre o ente como tal na totalidade”.¹³²⁵ Apesar de promover esse acabamento da metafísica, a filosofia de Nietzsche ainda responde à questão do ser do ente – ou melhor, à questão do ser da totalidade do ente. Em outros termos, mesmo que a doutrina do eterno retorno não busque fundamentos últimos que transcendam o devir, ela, ainda assim, se constituiria como um pensamento fundacionista de caráter metafísico, pois tenta responder à questão acerca da totalidade do ente recorrendo a um ente que não é o *Dasein*. Qual seria esse ente?

Vimos que, segundo Heidegger, Nietzsche teria transferido a característica do ser de Parmênides para as *unidades* temporais e *eternas* que compõem o devir, a saber, o instante. Cada instante, como tudo mais que compõe a totalidade no devir, devém. Todavia, cada um desses instantes retorna *eternamente* enquanto a *mesma unidade* temporal. Nesses sentido, Nietzsche conceberia o instante – que passa, mas que retorna eternamente como sendo o mesmo instante de sempre – como uma “entidade” perecível e, ao mesmo tempo, eterna. No entender de Heidegger, o objetivo dessa atitude é

¹³²³ Ibidem. p. 364.

¹³²⁴ Ibidem. p. 365.

¹³²⁵ Ibidem. p. 362.

“transformar o vir-a-ser em ente de tal modo que ele retenha como o que devem e possua consistência, isto é seja”.¹³²⁶ Ora, nesse contexto, cada um dos instantes que compõe a totalidade do devir parece fundar o cosmo, pois a totalidade temporal só se dá a partir dessas unidades eternas (apesar de temporais). Dito de outra maneira, a totalidade do ente seria um eterno fluxo temporal que fundamentaria a si mesmo a cada instante. Nesse sentido, a doutrina em questão consistiria numa metafísica que promoveria uma espécie de *fundacionismo imanente* do cosmo.

Aqui, a filosofia de Nietzsche estaria muito próxima de um modo de filosofar que remete à pré-socrática. Isso porque o instante seria uma espécie de *arché* do cosmo. Ou seja, a unidade primordial e eterna que dá sustentação ao devir da totalidade cósmica. Ora, Heidegger diz que a “metafísica [...] sempre diz respeito [...] aos respectivos conceitos fundamentais de uma filosofia”.¹³²⁷ Na busca desses conceitos fundamentais, a filosofia, em seus primórdios, colocou a “pergunta pela ἀρχή [arché]”.¹³²⁸ Esse questionamento pela arché é, entretanto, uma pergunta acerca do princípio¹³²⁹ da totalidade cósmica: no “que perguntamos, porém, pela ἀρχή, já colocamos também em questão todo ente como um todo na totalidade”.¹³³⁰ Ora, perguntar pela totalidade do ente é permanecer na pergunta diretriz da metafísica: “o que é há muito perguntado, o que continua agora e continuará sendo perguntado é – o que é o ente?”.¹³³¹ Ou seja, “na medida em que o ente é colocado em questão em vista da ἀρχή, o ente mesmo já é determinado”.¹³³² Em suma: 1) no entender de Heidegger, o “questionar sobre a ἀρχή [...] é metafísica”;¹³³³ 2) a cosmologia do eterno retorno ainda está no contexto da questão acerca da ἀρχή; 3) Logo a cosmologia do eterno retorno seria metafísica.

Levando em consideração tudo o que dissemos, podemos afirmar que, para Heidegger, tentar encontrar a resposta para a questão “o que é o ente?”, buscando o princípio fundador (ἀρχή) deste ente em um ente que não é o *Dasein* – seja esse ente entendido “como φύσις, seja como criação de um criador, seja como realidade de um

¹³²⁶ Ibidem. p. 363.

¹³²⁷ Ibidem. p. 350.

¹³²⁸ Ibidem. p. 351.

¹³²⁹ Heidegger entende *arché* como princípio: “Traduzimos essa palavra por ‘princípio’” (HEIDEGGER, Martin. *Nietzsche I*. op.cit. p. 351).

¹³³⁰ HEIDEGGER, Martin. *Nietzsche I*. op.cit. p. 352.

¹³³¹ Ibidem. p. 352.

¹³³² Ibidem. p. 353.

¹³³³ Ibidem. p. 354.

espírito absoluto”¹³³⁴ –, é fazer “ontologia” nos moldes da metafísica. Isso porque, aqui, estar-se-ia ignorando que uma ontologia mais fundamental deveria se voltar para o *Dasein*. Em outras palavras, a questão acerca da totalidade do mundo só seria realmente radical quando fosse direcionada à mundanidade do *Dasein* e não ao ente subsistente. Enfim, toda pretensão ontológica de todas as cosmologias ocidentais – incluindo a cosmologia de Nietzsche – se enquadraria na metafísica: um “olhar na ontologia proposta até agora mostra que ao mesmo tempo que não vê a constituição-do-*Dasein* que é ser-no-mundo, salta sobre o fenômeno da mundanidade. Em lugar disso, procura-se interpretar o mundo a partir do ser do ente subsistente no interior do mundo”.¹³³⁵

4.2.2.1 Uma tentativa de resposta a Heidegger por meio do perspectivismo nietzschiano

Apesar da pertinência da crítica heideggeriana, entendemos que poderíamos argumentar em favor de Nietzsche, fazendo uso, mais uma vez, da noção nietzschiana de perspectivismo.¹³³⁶ Para efetivar essa argumentação temos, entretanto, de promover o diálogo entre Nietzsche e Heidegger. Para tanto, é necessário pensar a filosofia de Nietzsche a partir da análise heideggeriana – como fizemos há pouco. Contudo, também é preciso fazer o caminho inverso e tentar dar respostas a Heidegger a partir do pensamento nietzschiano – caso contrário não teríamos propriamente um diálogo.¹³³⁷ É bem verdade que, ao promovermos esse diálogo, nosso texto passa a transcender o comentário filosófico e ganha um caráter mais ensaísta.

Vimos que, para Heidegger, só é possível conceber qualquer visão de mundo, levando em conta a *mundanidade*. Isso porque a mundanidade é a estrutura que integra a constituição ontológica do *Dasein* que possibilita as diferentes perspectivas ônticas de mundo – entre essas perspectivas ônticas colocamos as pretensas “ontologias” que vão tentar explicar o fundamento do mundo a partir de um ente subsistente, isto é, um ente que não é o *Dasein*. Nesse sentido, qualquer concepção de mundo é sempre devedora de

¹³³⁴ Ibidem. p. 354.

¹³³⁵ HEIDEGGER, Martin. *Ser e tempo* § 14. op.cit. p. 203.

¹³³⁶ Em nossa tentativa de resposta ao problema em questão, estamos muito próximos da reflexão de Gilvan Fogel, que já havia promovido a relação entre o perspectivismo nietzschiano e a filosofia de Heidegger (C.f. FOGEL, Gilvan. *Conhecer é criar: um ensaio a partir de F. Nietzsche*. São Paulo: Discurso; Ijuí: UNIJUÍ, 2005).

¹³³⁷ Aqui, seguimos a sugestão de Vattimo que propõe um “Nietzsche, intérprete de Heidegger” e coloca Nietzsche na posição de “intérprete, e não de texto interpretado” (VATTIMO, Gianni. *Nietzsche, intérprete de Heidegger*. In: *Diálogo com Nietzsche*. São Paulo: Martins Fontes, 2010. p. 325). Como já dissemos, também temos Gilvan Fogel como referência para nossa reflexão.

um ente que nós mesmos somos, a saber, o *Dasein*: “ente que nós [...] somos cada vez nós mesmos [...] nós o apreendemos terminologicamente como *Dasein*”.^{1338,1339} Se, para Heidegger, não seria possível determinar ontologicamente o mundo a partir de um ente que não seja o próprio *Dasein* – isto é, não é possível determinar, ontologicamente, o mundo a partir do próprio mundo –, então as ciências naturais e as cosmologias não teriam acesso a conteúdos *ontológicos*, mas apenas a *ônticos*. Ora, já em *Humano demasiado humano*, Nietzsche vai afirmar que 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”.¹³⁴⁰ Nesses termos, aqui fica afastada a ideia de que o mundo é uma realidade objetiva que pode ser conhecida pela subjetividade humana. Ao contrário, o mundo só tem sentido a partir da perspectiva do homem.¹³⁴¹

Guardando o zelo para não promover uma identificação entre as posições dos dois filósofos, acreditamos, contudo, que seja possível enxergar uma aproximação entre elas.¹³⁴² O leitor de Heidegger poderia questionar, contudo, o termo “cabeça humana”. Ele poderia afirmar que, ao utilizarmos a palavra “humana”, estamos partindo de uma espécie de concepção essencialista do homem ou mesmo da uma noção idealista de sujeito. Examinamos, contudo, que apesar de o perspectivismo colocar o homem como a condição de possibilidade das interpretações cosmológicas, o perspectivismo não pode ser entendido como um subjetivismo, no qual o puro sujeito põe, a partir de si, o mundo. Se podemos dizer que, no contexto do perspectivismo, não haveria um mundo independente do homem – mas apenas interpretações humanas acerca do mundo –, também temos de atentar que Nietzsche enfatiza que qualquer interpretação de mundo está sempre circunscrita em uma determinada “pré-estrutura” cultural (sobretudo linguística) e fisiológica. Nesse sentido, o interpretar nunca poderia ser compreendido como uma criação de um sujeito puro, mas sempre como um olhar perspectivo inserido

¹³³⁸ HEIDEGGER, Martin. *Ser e tempo* § 2. op.cit. p. 47

¹³³⁹ “O ente que temos a tarefa de examinar, nós o somos cada vez nós mesmos” (HEIDEGGER, Martin. *Ser e tempo* § 9. op.cit. p. 139).

¹³⁴⁰ NIETZSCHE. *Humano Demasiado Humano*. op.cit. p. 19.

¹³⁴¹ Na mesma direção dessa seção de *Humano demasiado humano*, vão, por exemplo, dois fragmentos do outono de 1881:14 [8] “todo esse mundo foi criado por nós *homens*” (KSA 9.624); e o 14 [9] “Todo esse mundo que criamos” (KSA 9.625). Num sentido similar temos ainda o fragmento 11[415], de novembro de 1887 – março de 1888 (KSA 13.193-194).

¹³⁴² Peço ao leitor que não entremos nesse mérito – por enquanto – mas continuemos em nossas comparações entre Nietzsche e Heidegger. Mais à frente tentaremos esclarecer essa questão.

numa “pré-compreensão” de mundo. A própria noção de homem como sendo um sujeito frente ao mundo seria uma das possibilidades dessa pré-compreensão.

No nosso modo de ver, aqui, estamos muito próximos das noções heideggerianas de *entender* e *interpretar*, que aparecem no § 32 de *Ser e tempo*.¹³⁴³ A noção ‘entender’ seria uma espécie de pré-compreensão a partir da qual toda ‘interpretação’ se torna possível: “Chamamos interpretação o desenvolvimento do entender”.¹³⁴⁴ Nesse sentido, a *interpretação* humana se daria sempre a partir do círculo compreensivo do *entender* que é ontologicamente anterior à interpretação: “A interpretação se funda existencialmente no entender e este não surge dela”.¹³⁴⁵ O ‘entender’ é, portanto, uma espécie de círculo compreensivo constituído por redes de significações na qual o *Dasein* sempre está inserido. Essas redes de significações que constituem o círculo compreensivo do entender sempre têm como ponto de partida, por exemplo, uma situação histórica, a relação entre os “*Daseins*”, um estado afetivo de humor etc. Levando isso em conta, é que Heidegger vai afirmar que é sempre a partir do círculo compreensivo do *entender* que o *Dasein* vai *interpretar*. Ou seja, a *interpretação* sempre é articulada numa pré-compreensão (o *entender*) a partir da qual o mundo ganha um sentido.

Com essas noções, Heidegger pretendeu afastar os tradicionais polos da teoria do conhecimento: sujeito e objeto. Isso porque, no contexto do “entender e interpretar”, não teríamos um sujeito que vai ao encontro de um objeto que subsiste independente da *interpretação* do homem. Estamos longe da noção de um processo de interiorização de um objeto num sujeito originalmente vazio. Nesse novo esquema teórico, não há um sujeito subsistente, mas um *interpretar* que sempre parte de um *entender* (ou pré-compreensão) que estrutura todas as *interpretações* possíveis. Aqui, não é um sujeito que realiza as interpretações, pois não há como pensar uma unidade substancial de um ‘eu’ que interpreta. É o círculo de significações de uma pré-compreensão que possibilita a interpretação – círculo que desde sempre é constituído por uma rede de relações históricas, culturais, afetivas etc. No contexto heideggeriano, até mesmo a interpretação

¹³⁴³ Essas são as traduções de Fausto Castilho para *Verstehen* e *Auslegung* (C.f. HEIDEGGER, Martin. *Ser e tempo* § 32. op.cit. p. 420). Esses termos já foram traduzidos por ‘compreender e interpretar’ (C.f. HEIDEGGER, Martin. *Ser e Tempo*. Trad. Marcia Sá Cavalcante. Petrópolis: Vozes, 2005).

¹³⁴⁴ HEIDEGGER, Martin. *Ser e tempo* § 32. op.cit. p. 421.

¹³⁴⁵ HEIDEGGER, Martin. *Ser e tempo* § 32. op.cit. p. 421.

do homem como sujeito frente a um mundo objetivo é uma das possibilidades oferecidas por essa pré-compreensão.¹³⁴⁶

Considerando o que dissemos acima, temos de entender que toda e qualquer *interpretação* acerca do mundo sempre partiria dessa pré-compreensão (*o entender*): “o mundo já entendido é interpretado”.¹³⁴⁷ O *Dasein* é sempre um *entendimento* pré-compreensivo do mundo, pois está sempre inserido numa *circunvisão*¹³⁴⁸ a partir da qual *interpreta* o mundo de determinada maneira. Portanto, o mundo que “vemos” não é um objeto subsistente a ser conhecido, nem uma criação de um sujeito substancial que “põe” o mundo a partir de si, mas uma interpretação do *Dasein*.¹³⁴⁹ Nesse sentido, uma *interpretação* específica acerca do mundo não é, ela mesma, uma necessidade, ontológica do *Dasein*. O que é necessário é que sempre haja uma *interpretação* de mundo – entre diversas possíveis –, pois ontologicamente o *Dasein* é sempre essa possibilidade de interpretar fundada no *entender*. Em outros termos, estar sempre relacionado com o mundo – através de uma interpretação ôntica determinada – seria constitutivo da estrutura ontológica do homem (a *mundanidade*). Isso não quer dizer que esta ou aquela concepção ôntica seja necessária, mas que sempre alguma concepção ôntica deve aparecer ao *Dasein*.

Ora, aqui chegamos à noção heideggeriana de *ser-no-mundo*. O *ser-no-mundo* – que é o *Dasein* ele mesmo – é o ente que em sua constituição ontológica está sempre relacionado a uma determinada interpretação ôntica de mundo: “o ser-no-mundo já deve

¹³⁴⁶ A esse respeito, vale trazer à tona a reflexão de Gilvan Fogel: “Não é o homem que (sujeito, eu) que tem interesse o perspectiva, mas, ao contrário, é a perspectiva ou o interesse que o tem, isto é, que o faz, que lhe dá ser, que lhe outorga consistência, têmpera, teor, textura – substância!!” (FOGEL, Gilvan. *Conhecer é criar*. op.cit. p. 29).

¹³⁴⁷ HEIDEGGER, Martin. *Ser e tempo* § 32. op.cit. p. 423.

¹³⁴⁸ ‘Circunvisão’ é a tradução para *Umsicht* (e seus derivados *umsichtig*, *umsichtige*); termo que, no contexto heideggeriano, pode ser entendido como uma visão de conjunto que guia a construção do mundo cotidiano das ocupações. Na verdade, apesar de, ao longo desta tese, estarmos usando a tradução de Fausto Castilho – que utiliza ‘ver-ao-redor’ para traduzir *Umsicht* – aqui, contudo, acompanhamos a tradução de Márcia Sá Cavalcante (HEIDEGGER, Martin. *Ser e Tempo*. Trad. Marcia Sá Cavalcante. Petrópolis: Vozes, 2005). Isso porque entendemos que ‘circunvisão’ parece ser mais significativo quanto ao sentido teórico do termo. Acerca da ‘circunvisão’ (ou ‘ver-ao redor’), conferir: HEIDEGGER, Martin. *Ser e tempo* § 32. op.cit. p. 423.

¹³⁴⁹ Aqui, mais uma vez, estamos próximos da análise de Gianni Vattimo: “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 [ou do ‘entender’ de acordo com a tradução Fausto Castilho] 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”(VATTIMO, Gianni. *Introdução a Heidegger*. op.cit. 1996. p. 36).

também ser sempre onticamente experimentado”.¹³⁵⁰ Nesse sentido, o *Dasein* não pode ser compreendido como um ente que se constitui como sendo um ente diverso do mundo.¹³⁵¹ O *Dasein* sempre é mundo, na medida em que é a possibilidade da aparição das interpretações ônticas de mundo e porque sempre está relacionado a alguma delas. Portanto, o termo *ser-no-mundo* não significa que há “um ente denominado ‘*Dasein*’ e [...] outro ente denominado ‘mundo’”.¹³⁵² Examinemos o trecho a seguir:

O *Dasein* nunca é um ente que esteja ‘de imediato’ desprovido de ser-em e que às vezes tenha o capricho de assumir uma ‘relação’ com o mundo. Tal assumir relações com o mundo somente é possível porque o *Dasein*, como ser-no-mundo, é como ele é. Essa constituição-do-ser não surge porque, afora o ente com o caráter do *Dasein*, haja ainda um outro ente subsistente que com ele se encontre.¹³⁵³

Se, por um lado, o *Dasein* é o ente que possibilita o aparecimento do mundo, por outro lado, ele só é *Dasein* porque sempre está em relação com um mundo. Em outros termos, se dissemos que qualquer interpretação ôntica do *Dasein* está sempre enraizada numa instância ontologicamente mais originária, o *entender*, temos de compreender, contudo, que esse *entender* sempre exige uma interpretação de mundo, pois o *Dasein* é *ser-no-mundo*. Neste ponto, arrisquemos, mais uma vez, a aproximação entre Nietzsche e Heidegger. Lendo Nietzsche em dialeto heideggeriano, poderíamos dizer que o homem é constituído ontologicamente como um ente perspectivista que é sempre obrigado a dar uma certa interpretação ôntica acerca do mundo. Nesse sentido, cada interpretação seria uma das possibilidades ônticas de significação perspectivista do mundo. Poder dar interpretações perspectivistas acerca do mundo seria algo constitutivo da estrutura ontológica do homem nietzschiano. Por outro lado, a interpretação, em si, é apenas uma possibilidade ôntica permitida pelo caráter perspectivista do homem.¹³⁵⁴ Nesse sentido, poder interpretar o mundo como eterno retorno do mesmo seria fruto da constituição ontológica do homem, enquanto que a doutrina, em si mesma, seria uma das possibilidades de interpretação ôntica do mundo. Portanto, entendemos que seja

¹³⁵⁰ HEIDEGGER, Martin. *Ser e tempo* § 13. op.cit. p. 187.

¹³⁵¹ “A expressão composta ‘ser-no-mundo’ já mostra em sua configuração, que com ela é visado um fenômeno unitário” (HEIDEGGER, Martin. *Ser e tempo* § 12. op.cit. p. 169).

¹³⁵² HEIDEGGER, Martin. *Ser e tempo* § 12. op.cit. p. 175.

¹³⁵³ HEIDEGGER, Martin. *Ser e tempo* § 12. op.cit. p. 181.

¹³⁵⁴ Como dissemos na introdução Müller-Lauter e Michel Haar já haviam relacionado a noção heideggeriana de ser-no-mundo e com o pensamento nietzschiano: C.f. HAAR, Michel. *Nietzsche et la métaphysique*. op.cit. p. 151 e C.f. MÜLLER-LAUTER, Wolfgang. *Nietzsche: sua filosofia dos antagonismos e os antagonismos de sua filosofia*. op.cit. p. 284.

provável que Nietzsche concebesse a cosmologia do eterno retorno do mesmo como uma possibilidade ôntica inscrita na *circunvisão* do século XIX. Ou seja, uma possibilidade ôntica que fala a linguagem cientificista deste século e que daria uma resposta ao vazio deixado pela morte de Deus.

Tendo isso em mente, 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 o filósofo de Sils Maria tinha consciência da impossibilidade de propor uma explicação dogmática acerca do mundo. Por outro lado, essa consciência não o impediu de sugerir uma interpretação (ôntica) para o mundo. Uma interpretação que servisse ao seu propósito de colocar de cabeça para baixo os velhos paradigmas da cultura ocidental. E, se Nietzsche pensou numa cosmologia¹³⁵⁵ para promover essa inversão, é porque ele compreendeu que o homem não pode existir desatrelado do mundo: “já rimos quando encontramos ‘homem e mundo’ colocados lado a lado, separados pela sublime pretensão da palavrinha ‘e!’”.¹³⁵⁶ Muito antes de Heidegger, Nietzsche já teria compreendido que o homem só *existe* em relação com determinada visão de mundo e que essa visão de mundo direciona as possibilidades de vida desse homem. Enfim, o discurso de Nietzsche acerca da *ἀρχή* do cosmo não seria uma metafísica, mas uma interpretação que possui o propósito de transvalorar os valores.

¹³⁵⁵ É nesse ponto que entendemos que a vontade de potência pode ser pensada nos termos do eterno retorno. Ela também seria uma interpretação ôntica de mundo.

¹³⁵⁶ NIETZSCHE, Friedrich. A gaia ciência § 346. *Obras incompletas*. op.cit. p. 215.

CONCLUSÃO

Na introdução desta tese, elencamos algumas questões a respeito da doutrina nietzschiana do eterno retorno do mesmo que, no nosso entender, ainda não estavam bem resolvidas pelo trabalho realizado pela fortuna crítica. Nesse sentido, ao longo de nossa tese, propusemos respostas a essas questões. Examinemos essas questões:

1) Afirmamos que a fortuna crítica não havia realizado uma investigação radical acerca da apropriação, por parte de Nietzsche, da filosofia de Heráclito e do pensamento estóico. No primeiro capítulo dessa tese, tentamos preencher essa lacuna, mostrando de que forma o pensamento antigo em questão serviu de estrutura conceitual para a construção da doutrina nietzschiana. Em outras palavras, vimos que Nietzsche toma como ponto de partida uma cosmovisão heraclítica-estoica e adapta essa cosmovisão à linguagem científica de sua época. 2) Outra questão que estava ligada ao primeiro capítulo era a necessidade de esclarecer a aparente dicotomia entre *acaso x sequências encadeadas* na cosmologia do eterno retorno. Vimos que essa oposição é, na verdade, uma falsa oposição, já que ‘acaso’ em Nietzsche é ausência de télos e não ausência de encadeamento necessário. 3) Ora, com essa resposta, entendemos que também conseguimos esclarecer outras duas questões acerca do âmbito cosmológico. Na introdução, perguntávamos se *as configurações cósmicas se dão de forma aleatória ou em sequências encadeadas?* e *se há algum tipo de telos no eterno retorno?* Vimos que a cosmologia de Nietzsche fala de um encadeamento necessário de todos os instantes e, por isso, o cosmo se repetiria em sequências encadeadas. Vimos também que, num cosmo que se repete infinitamente de maneira idêntica, não pode haver um alvo a alcançar, não há *télos*. 4) Outra questão a respeito da cosmologia era a seguinte: *o eterno retorno exprime um determinismo causal?* No desenvolvimento do primeiro capítulo, vimos que a noção de causa e efeito perderia o sentido na cosmologia cíclica de Nietzsche. 5) Por último, tínhamos de nos posicionar frente à questão do retorno do *mesmo* ou do *diferente*. O exame do texto e a leitura dos comentadores não deixaram dúvida: Nietzsche fala de um eterno retorno do mesmo.

Depois de termos tentado responder às questões acerca do âmbito cosmológico do eterno retorno, passamos a examinar a relação entre o *eterno retorno* e a *transvaloração dos valores*. 6) Nesse momento, tentamos mostrar de que forma a cosmologia do eterno retorno estaria a serviço dos três dos três “movimentos” do projeto transvalorativo: a) a *supressão* do elemento justificador dos antigos valores

ocidentais, b) a *inversão* da forma ocidental de valorar e c) a *criação* de novos valores afirmativos do mundo, do corpo e da vida terrena. Nosso intento foi mostrar que o eterno retorno do mesmo consiste num novo referencial cosmológico que viria suprimir e substituir a cosmovisão dominante no Ocidente. Essa mudança, promoveria uma transformação nos paradigmas éticos do mundo ocidental, pois as ações humanas, pensadas a partir do eterno retorno, não poderiam ser guiadas por esperanças transcendentais. Enfim, com o eterno retorno, Nietzsche tentou colocar o “peso ético” da eternidade no mundo terreno.

Ao propor a relação entre a cosmologia do eterno retorno e o projeto de transvaloração dos valores, colocamos a seguinte questão: 7) *como podemos conciliar uma cosmologia aparentemente determinista com uma proposta que exorta uma transformação dos valores morais?* Tentamos responder essa questão no terceiro capítulo, quando vimos que a subversão nietzschiana da noção de *fatalismo* deu sentido à relação entre a transvaloração e a cosmologia do eterno retorno. A cosmologia do eterno retorno expressaria um fatalismo que estaria além da dicotomia determinismo e liberdade, já que passa a entender o homem como parte necessária e ativa de todo destino cósmico. 8) Essa nova noção de fatalismo foi de essencial importância para compreendermos o sentido da noção nietzschiana de *trágico*. Isso porque vimos que é através do fatalismo cosmológico da doutrina que seria possível afirmar tragicamente a totalidade cósmica. O fatalismo em questão resgataria, para o mundo contemporâneo, algo que está presente na *filosofia heraclítica*, no *fatalismo das tragédias* e no *dionisismo grego*, a saber, a ideia da inseparabilidade entre homem e mundo. Nietzsche entende que essa ideia de inseparabilidade é a condição de possibilidade para uma afirmação trágica do mundo. Enfim, a investigação acerca da noção nietzschiana de fatalismo nos ajudou a esclarecer a relação entre o eterno retorno e a concepção nietzschiana do trágico – um dos pontos nevrálgicos de nossa tese.

9) Quanto ao problema da relação entre a noção nietzschiana de perspectivismo e a doutrina do eterno retorno, dedicamos a ele todo o quarto capítulo. Neste capítulo, tentamos mostrar que a cosmologia do eterno retorno é uma interpretação perspectivista que estaria a serviço do projeto nietzschiano de transvaloração dos valores. Tendo essa tese em mente, tentamos mostrar que a doutrina em questão não pode ser entendida nos termos de uma tese metafísica – seja no sentido kantiano ou heideggeriano.

No início de nosso trabalho, dissemos que o eterno retorno só pode ser bem compreendido se entendermos de que forma ele se insere como parte essencial de um

todo orgânico no qual consiste o projeto nietzschiano de transvaloração dos valores. A partir do desenvolvimento de nosso trabalho e das tentativas de resposta aos problemas elencados acima, chegamos a uma posição conclusiva a esse respeito. Vejamos. Entendendo que o homem sempre está em relação com uma determinada cosmovisão, Nietzsche enxerga a necessidade de implementar uma cosmologia que venha promover uma transformação no homem ocidental. Nesse sentido, a cosmologia do eterno retorno seria um instrumento a serviço de uma transformação cultural, a saber, a *transvaloração dos valores*. Contudo, apesar de ser um pensamento cosmológico, o *eterno retorno* deve ser compreendido a partir do *perspectivismo*. A doutrina não seria uma tentativa de dar uma resposta dogmática à questão cosmológica, mas sim a possibilidade de oferecer uma interpretação perspectivista sobre o mundo. Uma interpretação que serviria: a) para substituir uma cosmovisão que durante séculos teria promovido a desvalorização da vida terrena; b) para promover a afirmação *trágica* do mundo terreno.

Apesar de essencial para a compreensão do papel da doutrina do eterno retorno, o âmbito cosmológico dessa doutrina não pode ser entendido como uma espécie de fundamento ontológico que dá sentido ao aspecto prático da filosofia de Nietzsche. Ao contrário, é a transvaloração almejada pelo filósofo é que dá sentido à elaboração de uma cosmologia. Enfim, a *transvaloração dos valores* seria o processo de transformação dos valores da civilização ocidental, o surgimento de uma cultura que *afirmaria tragicamente* a existência seria a finalidade desse processo e a *doutrina do eterno retorno* seria o instrumento direcionador do processo.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Textos de Nietzsche

NIETZSCHE, Friedrich. *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe* (KSA). Organizada por Giorgio Colli e Mazzimo Montinari. Berlim: Walter de Gruyter & Co., 1999, 15 v.

_____. Fado e história. In. _____. *Genealogia da moral*. Trad. Paulo César de Sousa. São Paulo: Companhia das Letras, 2005.

_____. *Einleitung in das Studium der platonischen Dialoge*. Gesammelte Werke, Vierter Band. München: Musarion Verlag, 1921,

_____. Nous autres philologues. In. *Sur la personnalité d'Homère et Nous autres philologues*. trad. Guy Fillion. Nantes : Le Passeur-Cecofop, 1992.

_____. Sur la personnalité d'Homère. In. *Sur la personnalité d'Homère et Nous autres philologues*. trad. Guy Fillion. Nantes : Le Passeur-Cecofop, 1992.

_____. *Introdução a Tragédia de Sófocles*, Trad. Ernani Chaves, Rio de Janeiro, Jorge Zahar, 2006.

_____. *O Nascimento da tragédia*. Trad. J. Guinsburg. São Paulo: Companhia das Letras, 2005.

_____. A disputa de Homero. In *Cinco prefácios para cinco livros não escritos*. Rio de Janeiro: 7 Letras, 2007.

_____. *Les philosophes préplatoniciens*. Paris: Editions de L'eclat, 1994.

_____. *A Filosofia na idade trágica dos gregos*. Lisboa: Edições 70, 2002.

_____. *Le service divin des grecs*. Paris: l'herne, 1992.

_____. *Humano Demasiado humano*. Trad. Paulo César de Sousa. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.

_____. *Humano Demasiado humano II*. Trad. Paulo César de Sousa. São Paulo: Companhia das Letras, 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.

_____. *O caso Wagner*. Trad. Paulo César de Sousa. São Paulo: Companhia das letras, 1999.

_____. Tentativa de autocrítica. In. *O Nascimento da Tragédia*. Trad. J. Guinsburg. São Paulo: Companhia das Letras, 2005.

_____. *Obras incompletas*. Trad: Rubens Rodrigues Torres Filho. São Paulo: Abril Cultural, 1983. (Coleção Os Pensadores).

Sobre Nietzsche:

ABEL, Günter. *Verdade e interpretação*. MARTON. Scarlett (org). *Nietzsche na Alemanha*. São Paulo: Discurso editorial, Ijuí: Unijuí, 2005.

_____. *Consciência – linguagem – Natureza*, A filosofia da mente em Nietzsche. MARTON. Scarlett (org). *Nietzsche na Alemanha*. São Paulo: Discurso editorial, Ijuí: Unijuí, 2005.

ALMEIDA, Rogério Miranda. *Nietzsche e Freud. Eterno Retorno e Compulsão a Repetição*. São Paulo: Loyola, 2005.

ANDLER, Charles. *Nietzsche, sa vie et sa pensée*. Paris. 1931, 6 vols.

ARALDI, Clademir Luis. *Nihilismo, criação, aniquilação: Nietzsche e a filosofia dos extremos*. São Paulo: Discurso; Ijuí: UNIJUÍ. 2004.

_____. “A vontade de potência e a naturalização da moral”. *Cadernos Nietzsche* 30, 2012, p. 101-120.

AZEREDO, Vânia Dutra de. *Nietzsche e a Aurora de uma nova ética*. São Paulo: Humanitas; Ijuí: Unijuí, 2008.

BARNES, Jonathan. Nietzsche and Diogenes Laertius. *Nietzsche studien*. Berlin/New York: Walter de Gruyter, 1986. (vol. 15, p. 16 – 40).

BECKER, Oskar. Nietzsche Beweise für seine Lehre Von der Ewigen Wiederkehr. In: _____. *Dasein und Dasein. Pfullingen*, 1963, p. 41-66.

BENOIT, Blaise. Le quatrième livre du gai savoir et l'éternel retour. *Nietzsche studien*. Berlin/New York: Walter de Gruyter, 2003, (vol. 32, p. 1-28).

BLONDEL, Éric. *Nietzsche: Le "cinquième évangile"*. Paris: Les bergers et les Mages, 1980.

_____. *Nietzsche, le corps et la culture*. Paris: PUF, 1986.

BONACCINI, Juan A. "Nietzsche e o idealismo alemão". *Cadernos Nietzsche* 28, 2001, p. 211-226.

CALOMENI, Tereza Cristina B. "A redenção da temporalidade: a trágica intuição do eterno retorno em Nietzsche", in. *Cadernos Nietzsche* 18, 2001, p. 93-110.

_____. *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.

CHAMPEAUX, Jeanne. Fatalisme et volontarisme chez Nietzsche. In. *Lectures de Nietzsche*. Paris : Le livre de poche, 2000.

CLARK, Maudemarie. *Nietzsche on truth and philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press, 1990.

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 et la philosophie*. Paris: PUF, 1962, 6 ed, 2010. Por vezes, utilizamos a tradução portuguesa: _____. *Nietzsche e a Filosofia*. Porto: Rés-editora, 2001.

_____. *Nietzsche*. Paris: PUF, 1965, 9 ed, 1992.

_____. *Différence et répétition*. Paris: PUF, 1968, 6 ed, 1989.

DENAT, Céline. "Nietzsche, pensador da história? Do problema do "sentido histórico" à exigência genealógica". *Cadernos Nietzsche* 24, 2008, p. 7-42.

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.

_____. Cosmologia e filosofia do eterno retorno em Nietzsche. In. MARTON, Scarlett (org.) *Nietzsche pensador mediterrâneo: a recepção italiana*. São Paulo: Discurso, 2007.

_____. La superstition des philosophes critiques: Nietzsche et Afrikan Spir. *Nietzsche studien*. Berlin/New York: Walter de Gruyter, 1993. (vol. 22, p. 257-294).

FIGL, Joham. "Os primeiros contatos de Nietzsche com o pensamento asiático", in. *Cadernos Nietzsche* 15, 2003, p. 83-103.

FINK, Eugen. *A filosofia de Nietzsche*. Lisboa: Presença, 1988.

FOGEL, Gilvan. *Conhecer é criar: um ensaio a partir de F. Nietzsche*. São Paulo: Discurso; Ijuí: UNIJUÍ, 2005.

FORNAZARI, Sandro Kobol. *Sobre o suposto autor da autobiografia de Nietzsche: reflexões sobre Ecce Homo*. São Paulo: Discurso; Ijuí: UNIJUÍ, 2004.

_____. "A diferença e o eterno retorno". *Cadernos Nietzsche* 20, 2006, p. 19-32.

FRANCK, Didier. *Nietzsche et l'ombre de dieu*. Paris: Presses Universitaires de France, 1988.

FRONTEROTTA, Francesco. Chronologia philosophorum. In. NIETZSCHE, Friedrich. *Les philosophes préplatoniciens*. Paris: Editions de L'eclat, 1994.

GRANIER, Jean. *Le probleme de la vérité dans la philosophie de Nietzsche*. Paris: Seuil, 1966.

HAAR, Michel. *Nietzsche et la métaphysique*. Paris: Gallimard, 1993.

_____. *Par-delà le nihilisme: nouveaux essais sur Nietzsche*. Paris: PUF, 1998.

HAASE, Ulrich. *Nietzsche*. Porto Alegre: Artmed, 2011.

HÉBER-SUFFRIN, Pierre. *Lecture d'ainsi parlait Zarathoustra*. Tome I. De la vertu sommeil à la vertu éveil. Paris: Kimé, 2012.

_____. *O Zarathustra de Nietzsche*. Trad. Lucy Magalhães, Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1991.

HEIDEGGER, Martin. *Nietzsche, Metafísica e nihilismo*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2000.

_____. *Nietzsche I*. Trad. Marco Antônio Casanova. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2007.

_____. *Nietzsche II*. 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).

ITAPARICA, André Luís Mota. Notas sobre a naturalização da moral em Nietzsche. In: PASCHOAL e FREZZATTI. Antônio Edmilson e Wilson (org). *120 anos de “Para a genealogia da moral”*. Ijuí: Unijuí, 2008.

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 et le Christianisme* (suivi de Raison et existence). Paris : Bayard, 2003.

_____. *Nietzsche*. Buenos Aires: Sudamericana, 2003.

KLOSSOWSKI, Pierre. *Nietzsche e o círculo vicioso*. Trad. Hortência S. Lencastre. Rio de Janeiro: Pazulin, 2000.

KOSSOVITCH, Leon. *Signos e poderes em Nietzsche*. Rio de Janeiro: Azougue, 2004.

LEBRUN, Gerard. Quem era Dioniso?. In. *A filosofia e sua história*. São Paulo: Cosac Naif, 2006.

LEFRANC, Jean. *Compreender Nietzsche*. Petrópolis: Vozes, 2005.

LIMA, Marcio José Silveira. *As máscaras de Dioniso*. São Paulo: Discurso/Unijuí, 2006.

LOSURDO, Domenico. *Nietzsche: o rebelde aristocrata* (bibliografia intelectual e balanço crítico. Rio de Janeiro: Revan, 2009.

LÖWITH, Karl. *Nietzsche, philosophie de l'éternel retour du même*. Trad. Anne-Sophie Astrup. Paris: Hachette littératures, 1998.

MACHADO, Roberto. *Zaratustra tragédia nietzschiana*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2001.

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

MAGNUS, Bernard. “Eternal recurrence”. *Nietzsche Studien*. Berlin: Walter de Gruyter, 2003, (vol. 8, p. 362-377).

MARQUES, Antonio. *A Filosofia perspectivista de Nietzsche*. São Paulo: Discurso Editorial; Unijuí, 2003.

_____. *Perspectivismo e modernidade*. Lisboa: Veja, 1993.

MARTINS, André. *A experiência trágica na quarta parte de Assim falou Zaratustra*. In: DIAS, Rosa; VANDERLEI, Sabina; BARROS, Tiago. *Leituras de Zaratustra*. Rio de Janeiro: Mauad X, FAPERJ, 2011.

MARTON, Scarlett. *Nietzsche, das forças cósmicas aos valores humanos*. Belo Horizonte: UFMG, 2010.

_____. *Nietzsche, a Transvaloração dos Valores*. São Paulo: Editora Moderna, 1993.

_____. *Extravagâncias: ensaios sobre a Filosofia de Nietzsche*. São Paulo: Discurso editorial e Editora Unijuí, 2001.

_____. Apresentação. In: MÜLLER-LAUTER, Wolfgang. *Nietzsche: sua filosofia dos antagonismos e os antagonismos de sua filosofia*. Trad. Clademir Aaraldi. São Paulo: Unifesp, 2009 (sic) [2011].

_____. *Nietzsche seus leitores e suas leituras*. São Paulo: Barcarola, 2010.

_____. *Nietzsche, o Filósofo da Suspeita*. (Palestra em DVD) São Paulo: Cultura Marcas, coleção: I Curso Livre de Humanidades, Filosofia, n° VIII, 2005.

MECA, Diego Sánchez. “Vontade de potência e interpretação como pressupostos de todo processo orgânico”. *Cadernos Nietzsche* 28, p. 13-47.

MELO NETO, João Evangelista. *O eterno retorno como perspectiva cosmológica afirmativa da transvaloração moral de Nietzsche*. Recife: O Autor, 2007. Dissertação de mestrado defendida no departamento de Filosofia da Universidade Federal de Pernambuco.

_____. Nietzsche revisitado. Entrevista com Patrick Wotling. in. *Filosofia Ciência e vida*, n° 65. São Paulo: Escala, 2001. p. 5-15.

MULLER-LAUTER, Wolfgang. *Nietzsche: sua filosofia dos antagonismos e os antagonismos de sua filosofia*. Trad. Clademir Aaraldi. São Paulo: Unifesp, 2009 (sic) [2011].

_____. *A doutrina da vontade de poder em Nietzsche*. São Paulo: Anablume, 1997.

NABAIS, Nuno. *Metafísica do trágico*. Lisboa: Relógio d’Água. 1997.

ONATE, Alberto Marcos. *O crepúsculo do sujeito em Nietzsche ou como abrir-se ao filosofar sem metafísica*. São Paulo: Discurso; Juí: Editora Unijuí, 2000.

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

REBOUL, Olivier. *Nietzsche critique de Kant*. Paris: Presses Universitaires de France, 1974.

RICCARDI, Mattia. Nietzsche's critique of Kant's thing in itself. In: *Nietzsche studien*. Berlin/New York: Walter de Gruyter, 2010. (vol. 39, p. 333 – 351).

RUBIRA, Luis. *Nietzsche: do eterno retorno do mesmo à transvaloração de todos os valores*. São Paulo: Discurso: Barcarola, 2010.

SAFRANSKI, Rüdier. *Biografia de uma tragédia*. São Paulo: Geração Editorial, 2005.

SCHACHT, Richard. *Nietzsche*. Londres: Routledge & Kegan Paul Ltda, 1983.

SALANSKIS, Emmanuel. *Nietzsche et la fiction de l'inconditionn*. *Nietzsche studien*. Berlin/New York: Walter de Gruyter, 2010. (vol. 39, p. 310 – 332)./

SALAGUARDA, Jörg. “A concepção básica de Zaratustra”. *Cadernos Nietzsche* 2, 2001, p.17-39.

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”, in. *Cadernos Nietzsche* 13, 2002, p. 37-66.

STAMBAUGH, Joan. *Nietzsche's thought of eternal return*. Baltimore and London: The Johns Hopkins University press, 1972.

STERLING, M. C. Recent discussions of eternal recurrence. *Nietzsche Studien* 6. Berlin: Walter de Gruyter & Co., 1977.

VATTIMO, Gianni. *Introdução a Nietzsche*. Trad. Antonio Guerreiro, Lisboa: Editorial Presença, 1990.

_____. *Nietzsche, intérprete de Heidegger*. In. *Diálogo com Nietzsche*. São Paulo: Martins Fontes, 2010.

WOTLING, Patrick. *Nietzsche et le problème de la civilisation*. Paris: Presses Universitaires de France, 1995.

_____. *La philosophie de l'esprit libre*. Paris: Flammarion, 2008.

_____. As paixões repensadas: axiologia e afetividade no pensamento de Nietzsche. In. MARTON, Scarlett. *Nietzsche um “francês” entre os franceses*. São Paulo: Barcarola: Discurso, 2009.

ZUBOFF, Arnold, Nietzsche and eternal recurrence. In: SOLOMON, Robert C. *Nietzsche, a collection of critical essays*. Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1980.

Outras obras

AGOSTINHO, Santo. *Confissões*. São Paulo: Paulus, 1997.

_____. *A verdadeira religião*. São Paulo: Paulus, 2002.

ALGRA, Keimpe. Os princípios da cosmologia. In. LONG, A. A. (org). *Primórdios da Filosofia grega*. Aparecida: Idéias e letras, 2008.

ARISTÓTELES. *Poética*. Lisboa: Fundação Calouste Gubenkian, 2011.

_____. *Metafísica*. São Paulo: Loyola, 2002.

_____. *Categorias*. Lisboa: Instituto Piaget, 2000.

_____. *Periérmenias*. In. *Oganon* I, II. Lisboa: Guimarães, 1985.

AXELOS, Kostas. *Héraclite et la philosophie*. La première saisie de l'être en devenir de la totalité. Paris : Éditions de Minuit, 1962.

BENSON. Hugh H (org). *Platão*. Porto Alegre: Artmed, 2011.

BERGE, Damião. *Logos Heraclítico*. Rio de Janeiro: Instituto Nacional do Livro, 1969.

BÍBLIA SAGRADA: *Nova tradução na Linguagem de hoje*. Barueri: Sociedade Bíblica do Brasil, 2000.

BÍBLIA SAGRADA. *Edição da família*. Petrópolis: Vozes, 2005.

BOEHNER, Philotheus; GILSON, Etienne. *História da filosofia cristã* (Desde as origens até Nicolau de Cusa). Petrópolis: Vozes, 2003.

BOLLACK, Jean. *Dionysos et la tragédie*, Le dieu homme dans les Bacchantes d'Euripide. Paris : Bayard, 2005.

BOLZANI FILHO, Roberto. Introdução. In. PLATÃO, *A República*. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

BORHEIM, Gerd A (org). *Os filósofos pré-socráticos*. São Paulo: Cultrix, 1977.

BURNET, John. *A Aurora da filosofia grega*. Rio de Janeiro: Contraponto: PUC Rio, 2006.

CASPARI, Otto. *Der Zusammenhang der Dinge*. Breslau: Trewendet, 1881.

CARONE, Gabriela Roxana. *A cosmologia de Platão e suas dimensões éticas*. São Paulo: Loyola, 2008.

CASANOVA, Marcos Antônio. *Apresentação*. In. HEIDEGGER, Martin. Nietzsche II. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2007.

CÍCERO. *Do sumo bem e do sumo mal*. Trad. Carlos Nougué, São Paulo: Martins Fontes, 2005.

COLLI, Giorgio. *La sagesse grecque*. Vol. I. Paris: Éclat, 1990.

_____. *Philosophes plus qu'humains*, précédé de Philologie pas morte. Paris: Éditions de l'éclat, 2010.

COSTA, Alexandre, *Heráclito: Fragmentos Contextualizados*. Rio de Janeiro: DIFEL, 2002.

DE BONI, Luis Alberto. *Filosofia Medieval: Textos*, 2ª ed. Porto Alegre: EDPUCRS, 2005.

DESCARTES, René. *Oeuvres philosophiques*. Tome I, II et III. Paris: Éditions Classiques Garnier, 2010.

_____. *Discurso do método*. (Coleção Os Pensadores). São Paulo: Abril Cultural, 1999.

_____. *Meditações metafísicas*. (Coleção Os Pensadores). São Paulo: Abril Cultural, 1999.

DETIENNE, Marcel. *Dionysos mis à mort*. Paris: Tel Gallimard, 1998.

DIÔGENES LAËRTIOS. *Vidas e doutrinas de Filósofos ilustres*. Brasília: UNB, 2008.

DODDS, E. R. *Les grecs et l'irrationnel*. Trad. francesa: Michael Gibson. Paris: Flammarion, 1977.

DORION, Louis-André. *Compreender Sócrates*. Petrópolis: Vozes, 2006.

ERNEST, Bruno. *Le miroir magique de M. C. Escher*. Paris; Taschen, 2007.

ÉSQUILO. *Os sete contra Tebas*. Trad. Donald Schüller. Porto Alegre: L&PM, 2007.

EURÍPEDES. *As bacantes*. Trad. Trajano Vieira. São Paulo: Perspectiva, 2010.

_____. *As troianas*. Trad. Mário da Gama Kury. In. Medeia; Hipólito; As troianas. Rio de Janeiro: Zahar, 2007.

GAZZINELI, Gabriela Guimarães (org. e trad.). *Fragmentos órficos*. Belo Horizonte: UFMG, 2007.

FREDE, Dorothea. Determinismo estóico. In. INWOOD, Brad (org). *Os Estóicos*. São Paulo: Odysseus, 2006.

FREELAND, Cynthia. O papel da cosmologia na filosofia de Platão. In. BENSON, Hugh H (org). *Platão*. Porto Alegre: Artmed, 2011.

GAZOLA, Rachel. Cosmologia do estoicismo antigo: existência, “sub-existência e destino. In. GAZOLA, Rachel (org). *Cosmologias*, cinco ensaios sobre filosofia da natureza. São Paulo: Paulus, 2008.

_____. *O ofício do filósofo estóico*, o duplo registro do discurso da Stoa. São Paulo: Loyola, 1999.

GRAVES, Robert. *Les mythes grecs*. Trad. francesa: Mounir Hafez. Paris: La Pochothèque, Fayard, 2009.

HESÍODO, *Teogonia: a origem dos deuses*. estudo e tradução Jaa Torrano 6. ed. São Paulo: Iluminuras, 2006.

_____. *Os trabalhos e os dias*. Trad. Luis Otávio de Figueiredo. São Paulo, Odysseus, 2011.

HEIDEGGER, Martin. *Ser e tempo*. Trad. Fausto Castilho. Campinas: Editora Unicamp; Petrópolis: Vozes, 2012.

_____. *Ser e Tempo*. Trad. Marcia Sá Cavalcante. Petropolis: Vozes, 2005.

HINOS HOMÉRICOS. RIBEIRO JUNIOR, Wilson A. (org). São Paulo: UNESP, 2010.

HÖFFE, Otfried. *Immanuel Kant*. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

HOMERO. *Ilíada*. Trad. Carlos Alberto Nunes. Rio de Janeiro: Ediouro, 2004.

HOMERO. *Odisséia*. Vol. I. Telemaquia. Trad. Donald Schüller. Porto Alegre: L&PM, 2010.

_____. *Odisséia*. Vol II. Regresso. Trad. Donald Schüller. Porto Alegre: L& PM, 2010.

_____. *Odisséia*. Vol III. Ítaca. Trad. Donald Schüller. Porto Alegre: L& PM, 2011.

HUME, David. *Tratado da natureza Humana*. São Paulo: Unesp, 2001.

HUSSEY, Edward. Heráclito. In. *Primórdios da Filosofia grega*. Aparecida: Idéias e letras, 2008.

ILDEFONSE, Frédérique. *Os Estoicos I*. Trad: Mauro Pinheiro. São Paulo: Estação Liberdade, 2007.

IRWIN. H. Terence. Introdução à Carta VII, de Platão. In. PLATÃO. *Carta VII*. Texto estabelecido por John Burnet. Trad. José Trindade Santos e Juvino Maia Jr. Rio de Janeiro: PUC-Rio; São Paulo: Loyola, 2008.

JAEGER, Werner. *Paideia: a formação do homem grego*. 4 ed. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

KAHN, Charles H. *A arte e o pensamento de Heráclito*, uma edição dos fragmentos com tradução e comentários. São Paulo: Paulus, 2009.

KANT, Immanuel. *Crítica da Razão Pura*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2008.

_____. *Prolégomènes à toute métaphysique future*. Paris: Vrin, 2008.

KERÉNYI, Carl. *Dioniso*, Imagem arquetípica da vida indestrutível. São Paulo: Odysseus, 2002.

KIRK, G. S. *Heraclitus, The cosmic Fragments*. Cambridge: University press, 1954.

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.

LALANDE, André. Vocabulário técnico e crítico da filosofia. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

LEBRUN, Gerard. *Kant e o fim da metafísica*. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

_____. Hume e a astúcia de Kant. In. *Sobre Kant*. São Paulo: Iluminuras, 2010.

LESHER. J. H. Os primórdios do interesse pelo conhecimento. In. *Primórdios da Filosofia grega*. Aparecida: Idéias e letras, 2008.

LONG, A. A./SEDLEY, D. N. *The hellenistic Philosophers*. Cambridge: Cambridge University Press, 1987. Utilizamos, na grande maioria das vezes, a tradução francesa: LONG, A. A./SEDLEY, D. N. *Les Philosophes hellénistiques II (Les Stoïciens)* Paris: GF Flammarion, 2001.

MARCO AURÉLIO. Meditações. In: EPICURO, LUCRÉCIO, CÍCERO, SÊNECA, MARCO AURÉLIO. 2 ed. (Coleção os Pensadores). São Paulo: Abril Cultural, 1980.

MCPHERRAN, Mark L. A religião platônica. In. BENSON. Hugh H (org). *Platão*. Porto Alegre: Artmed, 2011.

MENESES, Ulpiano T. Bezerra. Carl Kerenyi e Dioniso. In. KERÉNYI, Carl. *Dioniso*, Imagem arquetípica da vida indestrutível. São Paulo: Odysseus, 2002.

MONDOLFO, Rodolfo. *Heráclito*, textos y problemas de su interpretacion. siglo XXI: México, 2007.

_____. *O pensamento antigo*. São Paulo: Mestre Jou, 1964.

OTTO, Walter F. *Dionysos. Le myte et le culte*. (Trad. francesa) Paris: Mercure, 1960. (nova edição da Gallimard. col. Tel, 1992).

_____. *Les dieux de la Grèce*. (Trad. francesa). Paris: Payot & Rivages, 1993.

PLATÃO. *A República*. Trad: Anna Lia Amaral de Almeida Prado; Revisão técnica: Roberto Bolzani Filho. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

_____. *A República*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2008.

_____. *Diálogos*. Protágoras, Górgias e Fedão. trad. Carlos Alberto Nunes. 2.ed. Belém: EDUFPA, 2002.

_____. *Diálogos*: Critão, Menão, Hípias Maior e outros. trad. Carlos Alberto Nunes. 2.ed. Belém: EDUFPA, 2007.

_____. *Diálogos*: Fedro, Cartas e Primeiro Alcibíades. trad. Carlos Alberto Nunes. 2.ed. Belém: EDUFPA, 2007.

_____. Apologia de Sócrates. In. *Sócrates*. São Paulo: Nova Cultural (coleção os pensadores), 1999.

_____. *Timeu*. Trad. Maria José Figueiredo. Lisboa: Instituto Piaget, 2003.

_____. *Mênon*. Texto estabelecido por John Burnet. Trad. Maura Iglésias. Rio de Janeiro: PUC-Rio; São Paulo: Loyola, 2001.

_____. *Carta VII*. Texto estabelecido por John Burnet. Trad. José Trindade Santos e Juvino Maia Jr. Rio de Janeiro: PUC-Rio; São Paulo: Loyola, 2008.

_____. *Teeteto*. Trad. Adriana Manuela Nogueira e Marcelo Boeri. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2010.

_____. *Político*. In. *Diálogos/Platão*. São Paulo: Abril cultural (coleção Os pensadores), 1983.

_____. *Cratyle*. Paris : Flammarion, 1998.

REALE, Giovanni. *Historia da Filosofia Antiga, Vol III Os Sistemas da Era Helenística*. São Paulo: Loyola, 1994.

_____. *História da Filosofia Antiga, Vol IV As escolas da era imperial*. São Paulo: Loyola, 1994 .

_____. *Pré-socráticos e Orfismo*. Col. Historia da Filosofia Grega e Romana, Vol I. São Paulo: Loyola, 2009.

ROMILLY, Jacqueline de. *La tragédie grecque*. Paris: PUF, 2011.

ROBINSON, Thomas M. *A psicologia de Platão*. São Paulo: Loyola, 2007.

ROHDE, Erwin. *Psyché, le culte de l'âme chez les grecs et leur croyance à l'immortalité*. Paris : Bibliothèque des Introuvables, 1999.

SANTOS, José Trindade. O problema do mal. In. PLATÃO. *Timeu*. Trad. Maria José Figueiredo. Lisboa: Instituto Piaget, 2003.

_____. Introdução. In. PLATÃO. *Timeu*. Trad. Maria José Figueiredo. Lisboa: Instituto Piaget, 2003.

SEDLEY, David. A Escola, de Zenon a Ário Dídimo. In. INWOOD. Brad (org). *Os Estóicos*. São Paulo: Odysseus, 2006.

SERWAY, Raymond A. *Física 2, para cientistas e engenheiros (com Física moderna)*, 3ª ed. Rio de Janeiro: LTC, 1996.

SÓFOCLES. *Édipo Rei*. Trad. Trajano Vieira. São Paulo: perspectiva, 2007.

_____. *Antígona*. Trad. Maria Helena da Rocha Pereira. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2010.

_____. *Ájax*. In. Três tragédias gregas. Trad. Trajano Vieira. São Paulo: Perspectiva, 2007.

_____. *Édipo em Colono*. Trad. Trajano Vieira. São Paulo: Perspectiva, 2005.

STEIN, Ernildo. *Seis estudos sobre 'Ser e tempo'*. Petrópolis: Vozes, 2008.

SZONDI, Peter. *Ensaio sobre o Trágico*. Trad Pedro Sússekkind. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2004.

THOMSON, William. On a universal tendency in nature to the dissipation of mechanical energy. In. *Mathematical and Physichal Papers*. Vol I. Cambridge: Cambridge University Press, 1911. p. 511-514. Originariamente In. Proceedings of the Royal Society of Edinburgh, April 1852.

TOLMAN, Richard C. *Relativity, Thermodynamics, and Cosmology*. Oxford: Clarendon Press, 1934. Reedição: New York: Dover, 1987.

TRABULSI, José Antônio Dabdad. *Dionisismo poder e sociedade na Grécia até o fim da época clássica*. Belo Horizonte: UFMG, 2004.

TIPLER, Paul A. *Física, para cientistas e engenheiros*. Vol I. 4 ed. Rio de Janeiro : LTC, 2000.

- VATTIMO, Gianni. *Introdução a Heidegger*. Lisboa: Instituto Piaget. 1996.
- VERNANT, Jean-Pierre. *Mythe et pensée chez les grecs*. Paris: La Découverte, 1990.
- _____. *As origens do pensamento grego*. São Paulo: Difel, 1986.
- _____. *Mito e religião na Grécia antiga*. São Paulo: WMF Martins Fontes. 2006.
- VERNANT, Jean-Pierre; VIDAL-NAQUET, Pierre. Esboços da vontade na tragédia grega. in: *Mito e tragédia na Grécia antiga*. São Paulo: Perspectiva, 2005.
- VIDAL-NAQUET, Pierre. *Le monde d'Homère*. Paris : Perin, 2002.
- VIEIRA, Trajano. Entre a razão e o *daímon*. In. *Édipo rei de Sófocles*. São Paulo: perspectiva, 2007.
- WHITE. Michael J. Filosofia natural estóica (Física e cosmologia). In. INWOOD. Brad (org). *Os Estóicos*. São Paulo: Odysseus, 2006.
- WIEHL. Reiner. L'antiplatonisme de Nietzsche. In. DIXSAUT. Monique (org). *Contre Platon 2, renverser le platonisme*. Paris: Librairie Philosophique J.Vrin, 1995.
- ZELLER, Édouard. *La philosophie des grecs considérée dans son développement historique*. I. partie. Tome 1. Trad. Franc. Émile Boutroux. Paris: Hachette, 1877.