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

TESE DE DOUTORADO

**NIETZSCHE:
DO ETERNO RETORNO DO MESMO
À TRANSVALORAÇÃO DE TODOS OS VALORES**

LUÍS EDUARDO XAVIER RUBIRA

ORIENTADOR(A): Prof.^a Dr.^a Scarlett Zerbetto Marton

SÃO PAULO

2008

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

**NIETZSCHE:
DO ETERNO RETORNO DO MESMO
À TRANSVALORAÇÃO DE TODOS OS VALORES**

Luís Eduardo Xavier Rubira

Tese de doutorado 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 a obtenção do título de Doutor em Filosofia

Orientador: Prof.^a Dr.^a Scarlett Zerbetto Marton

SÃO PAULO
2008

AGRADECIMENTOS

À professora Scarlett Marton pela formação, confiança, amizade e estímulo.

Aos colegas do Grupo de Estudos Nietzsche (GEN): Adriana Belmonte, Alexandre Filordi, André Itaparica, Eduardo Nasser, Cladermir Araldi, Fernando Barros, Ivo da Silva Júnior, Márcia Rezende, Márcio Lima, Sandro Kobol, Vânia Dutra de Azeredo, Wilson Frezzatti Júnior, companheiros que tornaram a jornada ainda mais instigante.

Aos professores Wladimir Safatle e Marco Aurélio Werle, e também ao professor Franklin Leopoldo e Silva, pelas valiosas sugestões durante o Exame de Qualificação.

Ao professor Patrick Wotling, pelo doutorado-sanduíche na Université de Reims Champagne-Ardenne, e pela estadia em Paris.

Aos amigos que, durante os últimos quatro anos, contribuíram intelectualmente ou com em momentos precisos: Isacir, Samuel, Franco, Érico, Lawrence, Guto, Enilton, Jarbas, Liandro, Marcos, Renata, Alexandre, Mariana, Marinê, Érika.

Ao senhores Molinari, De la Via, Robert, Luiz Osório; e também para Zélia, por todo o caminho trilhado.

Para minha família, por todo o apoio fornecido.

Para Junia, pela “Brisa del mar”.

A todo o pessoal do Departamento de filosofia, pelo suporte para o trabalho.

Ao CNPq, pelas bolsas de estudo que permitiram os quatro anos de pesquisa, incluindo os doze meses na França.

RESUMO

A presente tese de doutorado investiga como, na hipótese cosmológica do eterno retorno do mesmo, ou seja, na possibilidade de uma eternidade temporal, Nietzsche julgou encontrar uma nova medida de valor para realizar a transvaloração de todos os valores. Para isso, foi necessário estudarmos a formação da noção de valor em seu pensamento. Por meio dela buscamos compreender que, ao diagnosticar a “morte de Deus”, sua atenção estava concentrada, fundamentalmente, na perda da medida de valor que determinava todos os valores até então existentes. E se, por um lado, a desvalorização dos valores, e o consequente avanço do niilismo, serão seus alvos de preocupação e crítica, por outro, é o anelo incondicional ao pensamento do eterno retorno, dependente de uma adesão ao *amor fati*, que forma sua filosofia da afirmação.

Considerando que a hipótese cosmológica do eterno retorno trata de uma eternidade no tempo, analisamos inicialmente a relação entre tempo e eternidade no contexto da história da filosofia. O percurso dos gregos antigos até Kant torna possível compreender como a reflexão ocidental passa a orbitar em torno da eternidade atemporal. De outra parte, é somente a fundação e o desenvolvimento da termodinâmica que reacende a discussão, presente já no pensamento grego antigo, sobre se o curso do mundo é ou não cíclico. Uma vez que Nietzsche toma partido neste debate para pensar uma nova medida para os valores, procuramos estudar a gênese da noção de valor nas obras que precedem a anotação realizada sobre o eterno retorno em agosto de 1881. Desenvolvida a partir de uma reflexão que pensa a constituição da moral, a noção de valor atinge uma radicalidade maior do que em Adam Smith no âmbito da economia política.

Buscando sustentar que o pensamento do eterno retorno é a condição de possibilidade da transvaloração, investigamos o conjunto dos escritos de Nietzsche compreendidos entre 1881 e 1888. Analisando o modo como o tema se manifesta na obra publicada e nos fragmentos póstumos, procuramos mostrar que a hipótese cosmológica do retorno tanto possibilita a criação de novos valores quanto coloca o problema do eterno retorno do niilismo. Por fim, preocupamo-nos em reconstituir o itinerário da reflexão de Nietzsche para pensar por que, somente no derradeiro ano de sua filosofia, ele leva a termo a tarefa da transvaloração de todos os valores.

ABSTRACT

This thesis investigates how was it possible for Nietzsche to see in the cosmological hypothesis of eternal return of the same (that is, in the possibility of a temporal eternity) a new value measure by which transvaluation of all values could be achieved. We have investigated how Nietzsche shaped his notion of value and how his diagnosis of “God’s death” evidenced his concern with the lost of those value-measures which were determinant for all values until his time. Therefore, his affirmative philosophy is constituted by an apparently contradictory pair of concerns. While, on one hand, his critic and philosophical concerns concentrate on the devaluation of values and the spread of Nihilism, on the other hand, his affirmative philosophy springs from his unconditional attachment to the idea of eternal return, an idea that depends on men’s adhesion to *amor fati*.

Esteeming that the cosmological hypothesis of the eternal return is concerned with eternity in time, we first analyzed the relation between time and eternity in the context of History of Philosophy. The reassessment of some ideas on this subject from Greek to Kantian philosophy allowed us to understand how a-temporal eternity becomes a pivotal locus in western philosophy. However, the discussion about the cosmic course and on the plausibility of its cyclic nature will have to wait for the emergence and development of thermodynamics in order to reemerge in the western philosophical scenario. Since Nietzsche himself was engaged in this debate and tried to reflect on a new scale for all values, we investigated the genesis of the concept of value in those of his works written before august 1881, when his famous note on eternal return was recorded. Since this notion originates from a reflexion on the genesis of morality, it proves to be even more deep-rooted than the concept by Adam Smith in the scope of political economics.

In our attempt to support the idea that the eternal return is the condition of possibility for transvaluation, we investigated Nietzsche’s works written between 1881 and 1888. After an analysis of how this theme occurred in his works and posthumous papers, we tried to prove that the cosmological hypothesis of the eternal return both enables foundation of new values, and introduces the problem of the eternal return of Nihilism. Finally, we were interested in rebuilding Nietzsche’s reflexive trajectory in order to understand why only in his last active year as a philosopher his task of transvaluation all values was brought to an end.

NOTA LIMINAR

A citação das obras de Nietzsche na presente tese seguem a convenção proposta pela edição Colli/Montinari das Obras Completas do filósofo: Colli, G. & Montinari, M. *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe* (KSA) in 15 Bänden, Berlim/Munique, Walter de Gruyter & Co., 1967-1978. As siglas em alemão são acompanhadas de siglas em português para facilitar a leitura das referências e são as seguintes:

GT/NT - *Die Geburt der Tragödie* (*O nascimento da tragédia*)

DS/Co. Ext. I - *Unzeitgemässe Betrachtungen. Erstes Stück: David Strauss: Der Bekenner und der Schriftsteller* (*Considerações extemporâneas I: David Strauss, o devoto e o escritor*)

HL/Co. Ext. II - *Unzeitgemässe Betrachtungen. Zweites Stück: Vom Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben* (*Considerações extemporâneas II: Da utilidade e desvantagem da história para a vida*)

SE/Co. Ext. III - *Unzeitgemässe Betrachtungen. Drittes Stück: Schopenhauer als Erzieher* (*Considerações extemporâneas III: Schopenhauer como educador*)

WB/Co. Ext. IV - *Unzeitgemässe Betrachtungen. Viertes Stück: Richard Wagner in Bayreuth* (*Considerações extemporâneas IV: Richard Wagner em Bayreuth*)

MAI/HHI - *Menschliches Allzumenschliches* (vol. 1) (*Humano, demasiado humano* (vol. 1)

VM/OS - *Menschliches Allzumenschliches* (vol.2): *Vermischte Meinungen* (*Humano, demasiado humano* (vol.2): *Miscelânea de opiniões e sentenças*)

WS/AS - *Menschliches Allzumenschliches* (vol.2): *Der Wanderer und sein Schatten* (*Humano, demasiado humano* (vol.2): *O andarilho e sua sombra*)

M/A - *Morgenröte* (*Aurora*)

IM/IM - *Idyllen aus Messina* (*Idílios de Messina*)

FW/GC - *Die fröhliche Wissenschaft* (*A gaia ciência*)

Za/ZA - *Also sprach Zarathustra* (*Assim falava Zaratustra*)

JGB/BM - *Jenseits von Gut und Böse* (*Para além de bem e mal*)

GM/GM - *Zur Genealogie der Moral* (*Genealogia da moral*)

WA/CW - *Der fall Wagner* (*O caso Wagner*)

GD/CI - *Götzen-Dämmerung* (*Crepúsculo dos ídolos*)

NW/NW - *Nietzsche contra Wagner* (*Nietzsche contra Wagner*)

Textos preparados para edição

AC/AC - *Der Antichrist* (*O anticristo*)

EH/ EH - *Ecce Homo* (*Ecce homo*)

DD/ DD - *Dionysos-Dithyramben* (*Ditirambos de Dioniso*)

Na citação, o algarismo arábico indicará o aforismo; no caso de GM/GM, o algarismo romano anterior ao arábico remeterá à parte do livro; em GD/CI e EH/EH, o algarismo arábico, que se seguirá ao título do capítulo, indicará o aforismo.

Para os fragmentos póstumos, o algarismo romano indicará o volume da edição das obras completas indicadas na bibliografia e os arábicos que e ele se seguem, o fragmento póstumo. Acrescentamos a essa notação notação a data ou época na qual o fragmento foi escrito, de acordo com a edição *Kritische Studienausgabe* (KSA).

A citação das cartas de Nietzsche seguem o critério adotado por Colli e Montinari em sua edição crítica das cartas. Colli, G. & Montinari, M. *Sämtliche Briefe. Kritische Studienausgabe* (KSB). Berlim: Walter de Gruyter & Co., 1975/1984, 8v. Após a abreviatura da edição crítica das cartas (SB), o número romano posterior indicará o respectivo volume; o número arábico correspondente ao critério de enumeração dos editores, sendo acrescido da data de elaboração das mesmas.

Sempre que possível, recorreremos à tradução de Rubens Rodrigues Torres Filho para o volume *Nietzsche – obras incompletas*. São Paulo: Abril Cultural, 2^a ed., 1978 (Coleção “Os Pensadores”).

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO.....	p. 10
I. Tempo e eternidade: <i>Khronos, Aiôn, Aeternitas, Sempiternitas, Ewigkeit</i>	p. 35
II. O eterno retorno do mesmo: “O novo peso”.....	p. 88
III. A condição de possibilidade da transvaloração de todos os valores.....	p. 124
IV. O problema da incorporação do “pensamento abissal”.....	p. 171
CONCLUSÃO.....	p. 216
BIBLIOGRAFIA.....	p. 224

Alguns milênios serão necessários
para o mais potente dos pensamentos
– durante *muito, muito tempo*
ele deve permanecer pequeno e impotente!
(IX, 11(158) – Primavera – outono de 1881).

Fórmula de *minha* felicidade:
um sim, um não, uma linha reta, um *alvo*...
(GD/CI, “Máximas e flechas”, §44)

INTRODUÇÃO

Foi na hipótese cosmológica do eterno retorno do mesmo (*Ewige Wiederkehr des Gleichen*), ou seja, na possibilidade de uma eternidade temporal, que Nietzsche julgou encontrar uma nova medida de valor para realizar a transvaloração de todos os valores (*Umwerthung aller Werthe*). Se somente no último semestre de sua atividade intelectual ele empreendeu a transvaloração foi porque, em face da possibilidade cosmológica do retorno, que eternamente poderia fazer regressar o niilismo, havia a necessidade de uma definitiva aquiescência ao *amor fati*.

Não foi por acaso que ao criar o termo *Umwerthung* Nietzsche registrou em suas anotações: “*Filosofia do eterno retorno*: uma tentativa (*Versuch*) de transvaloração de todos os valores” (XI, 26(259) – Verão – outono de 1884). Tampouco foi fortuitamente que, no último semestre de sua atividade intelectual, ele concebeu um projeto a ser realizado em quatro livros nomeado “*A transvaloração de todos os valores*”, sendo que o quarto e último livro teria como título “*Dioniso – filosofia do eterno retorno*” (XIII, 22(14) – Setembro – outubro 1888). Como tentaremos mostrar, desde o momento em que passa a refletir sobre a hipótese cosmológica do eterno retorno em 1881, é esta que lhe possibilita pensar uma tentativa de transvaloração de todos os valores (embora esta expressão surja somente em 1884). Afinal, foi no pensamento do eterno retorno do mesmo que ele divisou uma medida de valor maior para avaliar o caráter afirmativo da vontade humana - tanto diante das ações já realizadas quanto daquelas decididas a cada instante. E se, na hipótese do eterno curso circular, julgou encontrar uma via para enfrentar o processo de desvalorização dos valores decorrentes da “morte de Deus”, o fato de ter abandonado a redação do livro dedicado ao pensamento do eterno retorno não implica, necessariamente, que a transvaloração não tenha sido realizada com base neste pensamento. E isto por duas razões básicas.

Em primeiro lugar é preciso atentar para o seguinte fato: quando redige e conclui a obra *O anticristo*, Nietzsche ainda tem em vista a construção de mais dois livros críticos (“*O espírito livre – crítica da filosofia como movimento niilista*”, “*O imoralista – crítica da mais fatal espécie de ignorância, a moral*”), bem como a elaboração daquele quarto livro dedicado ao eterno retorno. Tanto é assim que, ao datar o prefácio do *Crepúsculo dos*

ídolos, escreve: “*Turim*, 30 de setembro de 1888, no dia em que foi terminado o primeiro livro de *A transvaloração de todos os valores*”. Que *O anticristo* seja este “primeiro livro” é inequívoco, pois ele é encerrado com uma “Lei contra o Cristianismo”, proclamada no “dia primeiro do ano um (30 de setembro de 1888 do falso calendário)”. O firme propósito de escrever os demais livros permanece no início de novembro de 1888 pois, ao terminar *Ecce homo*, ele relaciona os livros que redigira nos últimos meses: “O primeiro livro da *Transvaloração de todos os valores*, as *Canções de Zarathustra*, o *Crepúsculo dos ídolos* (...) tudo dádivas desse ano, aliás de seu último trimestre!” (EH/EH, Prólogo). Ora, se o “primeiro livro” é aquele cujo subtítulo inicialmente era “tentativa (*Versuch*) de uma crítica do cristianismo”, e se o mesmo é concluído bem antes de Nietzsche abandonar o projeto de realizar os outros três livros – o que ocorrerá depois da conclusão de *Ecce homo* - então é necessário considerar que o pensamento do eterno curso circular ocupava um lugar central nas reflexões do filósofo durante a elaboração de *O anticristo*.

Em segundo lugar, se dos quatro livros que seriam dedicados à transvaloração o quarto e último iria ser chamado “*Dioniso – filosofia do eterno retorno*”, é significativo observar que Nietzsche, no final das obras em que anuncia o “primeiro livro” da transvaloração, faça sempre referências a Dioniso. Assim, o *Crepúsculo dos ídolos* é concluído com uma reflexão que indica uma unidade presente no conjunto de seu filosofar, ao mesmo tempo interligando transvaloração, Dioniso e eterno retorno: “- o ‘*Nascimento da tragédia*’ foi a minha primeira transvaloração de todos os valores: regresso assim ao solo de que brota o meu querer, o meu *poder* – eu, o último discípulo do filósofo Dioniso – eu, o mestre do eterno retorno...” (GD/CI, “O que devo aos antigos”, §5). Dioniso também será referenciado no final de *Ecce homo*, sendo que Nietzsche conclui esta obra - destinada a servir como prólogo da transvaloração - com a fórmula: “Dioniso contra o crucificado” (EH/EH, “Por que sou um destino”, §9). A referência a Dioniso, presente no final de ambas as obras, e mais o último livro intitulado *Ditirambos de Dioniso*, são os elementos iniciais que fornecem motivos para compreender que, embora abandonando em novembro de 1888 a redação do livro dedicado à “filosofia do eterno retorno”, o pensamento de um eterno curso circular permanece presente para Nietzsche por meio da figura de Dioniso. Nesse sentido, ao invés de tentar formular conceitualmente a possibilidade do retorno cosmológico, e não perdendo de seu horizonte a importância desse “pensamento

experimental” para o âmbito da criação de novos valores, Dioniso acabou por concentrar a filosofia que Nietzsche pensava por meio do eterno retorno do mesmo. Afinal, se nos póstumos anteriores a 1884, o eterno retorno é tratado uma única vez como filosofia (*Philosophie*), sendo desde o início caracterizado com termos como doutrina (*Lehre*), pensamento (*Gedanke*), teoria (*Theorie*), profecia (*Prophezeiung*), então é sugestivo que, em 1888, o eterno retorno volte a ser tratado como “filosofia”, estando esta associada ao deus presente em sua reflexão já em *O nascimento da tragédia*.

Mas, se desde o início Nietzsche vislumbrou no pensamento do eterno retorno do mesmo uma nova medida de valor para realizar a tentativa de transvaloração de todos os valores, como explicar que somente tenha levado a cabo esta tarefa tardiamente? Pensada inicialmente como nova medida para os valores, a possibilidade cosmológica do retorno acabou por se constituir como o mais sério desafio para o empreendimento da transvaloração. Afinal, se o eterno retorno do mesmo significa a concepção de um movimento circular, em que a mesma série de eventos volta sempre a ter lugar, que sentido há em querer combater o niilismo mediante uma transvaloração? Esta pergunta não teria sido radicalizada quando Nietzsche escreveu no vale de Lenzer-Heide: “Pensemos este 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’” (XII, 5(71)6, – 10 de junho 1887)? Se essa anotação apresenta a face sombria de que a existência, pensada a partir do eterno retorno, não teria “sentido e alvo”, e que tudo inevitavelmente retornaria, o que realmente esperar de uma transvaloração de todos os valores?

Ao analisarmos o fragmento de Lenzer-Heide levando em consideração escritos anteriores de Nietzsche, as questões, então, se multiplicam: não seria a problemática nele registrada apenas a reelaboração de um dilema já presente em *Assim falava Zaratustra*? Acaso não teria sido justamente a dificuldade em lidar com “O pensamento mais terrível de um eterno retorno do desperdício” (X, 20(2) – Outono de 1883) que leva Nietzsche a criar uma personagem para não somente *anunciar*, mas *suportar* o pensamento do eterno retorno pela primeira vez (cf. X, 16(86) – Outono de 1883)? E aquilo que tem de ser suportado na possibilidade cosmológica do retorno, o regresso ao infinito do “desperdício”, não surge justamente em *Assim falava Zaratustra* como o “pensamento abissal” do protagonista: “eternamente retorna o homem de que estás cansado” (Za/ZA III, “O convalescente”)? E,

por sua vez, já não tem o filósofo plena consciência dessa problemática quando faz o primeiro registro do pensamento do eterno retorno em suas anotações? Afinal, ele escreve nas últimas linhas do fragmento póstumo de 1881: “*Ensinaremos a doutrina* - o meio mais forte para *incorporá-la (einzuverleiben)* em nós mesmos. Nosso tipo de bem-aventurança como mestre da maior doutrina.” (IX, 11(141) – Primavera - outono de 1881).

Ao confrontarmos eterno retorno e transvaloração, e recuarmos na análise do pensamento de Nietzsche, deparamo-nos, portanto, com a suspeita de que ele vê como uma dificuldade a incorporação (*Einverleibung*), em si mesmo, da doutrina do eterno retorno. Afinal, mesmo numa filosofia experimental como a sua, de que modo poderia ser realizada a equação entre a possibilidade do eterno curso circular, que para sempre faria regressar o niilismo, e a transvaloração - que visa enfrentar o niilismo? Não é essa problemática que o conduziria, depois de *Assim falava Zaratustra*, a delegar a transvaloração em *Para além do bem e do mal* (1886) aos “filósofos do futuro” (JGB/BM §203), e na *Genealogia da moral* (1887) ao “homem do futuro” (GM/GM II §24)? Acaso a tão desejada “bem-aventurança” (*Seligkeit*) não seria atingida somente no ano de 1888 – ano em que, afinal, Nietzsche assume como sua a tarefa de transvaloração, esse “assunto sombrio e sobremaneira responsável” (GD/CI, Prólogo)?

A intrínseca relação entre o pensamento do eterno retorno e a tarefa de transvaloração não foi suficientemente explorada no conjunto dos escritos tardios de Nietzsche. Dentre os intérpretes de sua filosofia há um reconhecimento de que o eterno retorno ocupa o lugar central em sua obra; todavia, raros foram aqueles que começaram a desenvolver a tese de que ele possibilita a realização da transvaloração, muitos os que não viram esta relação, e inexistentes os que se detiveram a analisar por que a tarefa somente foi levada a termo em 1888.

Karl Löwith considerou a doutrina do eterno retorno do mesmo como o pensamento unificante fundamental da filosofia de Nietzsche. Sua tese ocupa já o nome do livro no qual aborda os escritos do filósofo três décadas após sua morte: *Nietzsches philosophie der ewigen Wiederkehr des Gleichen* (Nietzsche: filosofia do eterno retorno do mesmo). Nesta obra de grande originalidade, Löwith vê uma relação essencial entre niilismo, eterno

retorno e transvaloração. Compreendendo o niilismo desde a perspectiva nietzschiana como “desvalorização dos valores supremos”, desvalorização que surge como consequência da “morte de Deus”, o intérprete alemão observa: “A invalidação dos valores tradicionais (...) tem por consequência uma ‘transvaloração de todos os valores’ que vai ao encontro do niilismo, para o qual tudo é ‘sem valor’, ‘sem sentido’, a partir do momento que os critérios se fundam sobre os antigos valores”, nesse sentido, delimita Löwith, “é como forma extrema do niilismo e de sua ultrapassagem que é pensada a doutrina do eterno retorno” (LÖWITH, K. *Nietzsche: philosophie de l'éternel retour du même*, p. 64 e 69).

É, portanto, desde um ponto de vista axiológico que Löwith vê uma unidade temática no eixo *desvalorização dos valores, eterno retorno e transvaloração*. Na medida em que Nietzsche teria compreendido a desvalorização dos valores (o advento do niilismo) como consequência da “morte de Deus”, o pensamento do eterno retorno do mesmo se apresentou a ele como uma “doutrina” para tentar preencher o vazio de sentido deixado por esta perda do “supremo valor”, no qual todos os outros valores encontravam sustentação: “A crença [no eterno retorno] dá à existência seu ‘novo centro de gravidade’, depois que ela perdeu o antigo, aquele da crença cristã” (*Idem, ibidem*, p. 73). Considerando o eterno retorno do mesmo como um “novo centro de gravidade”, Löwith encontra um caminho para chegar ao modo como transvaloração e eterno retorno estão intrinsecamente relacionados e, ao longo de sua obra, fornece observações significativas nesta direção. No segundo capítulo, intitulado “o pensamento unificante fundamental da filosofia de Nietzsche”, ao deter-se na análise da obra *Assim falava Zaratustra*, observa: “O pensamento fundamental do *Zaratustra* – o eterno retorno do mesmo – é (...) o princípio da transvaloração de todos os valores, porque ele reverte o niilismo” (*Idem, ibidem*, p. 78). De fato, é com clareza que Löwith percebe a transvaloração em andamento nesta obra, como teremos oportunidade de ver, embora Nietzsche somente crie o termo transvaloração após o término das três partes do *Zaratustra*. Mas Löwith vai mais longe na medida em que, além do nexos entre eterno retorno e transvaloração para superação do niilismo, vê também um nexos entre estes e o conceito de vontade de potência: “A doutrina do eterno retorno de Zaratustra, que compreende também os planos da vontade de potência, é já a transvaloração de todos os valores cristãos válidos até aqui” (*Idem, ibidem*, p. 134). Insistindo no argumento de que o “princípio da transvaloração” é o eterno retorno, ele enfatiza no último capítulo: “A

transvaloração capital (...) é antes a reversão da vontade de nada em querer do eterno retorno” (*Idem, ibidem*, p. 232). Não bastassem essas reflexões, ao fazer o prefácio para a segunda edição do livro em 1955, ou seja, mais de vinte anos depois de concluir sua obra, ele arremata: “A transvaloração da verdade do niilismo (isto é, da desvalorização de todos os valores supremos) na verdade do eterno retorno é também o princípio geral de todas as transvalorações de valores particulares” (*Idem, ibidem*, p. 15). Em síntese, nos comentários de Löwith percebe-se que niilismo, eterno retorno e transvaloração aparecem inter-relacionados, e que o “princípio da transvaloração” é o eterno retorno do mesmo.

Löwith, todavia, não analisa a tensão existente no pensamento de Nietzsche que o conduz, na época de *Assim falava Zaratustra*, a delegar a Zaratustra e ao além-do-homem a suportabilidade do pensamento do eterno retorno; tampouco se detém nos motivos que levam o pensador a também delegar a transvaloração aos “filósofos do futuro” (*Philosophen der Zukunft*) em *Para além de bem e mal*, e aos “homens do futuro” (*Mensch der Zukunft*) na *Genealogia da moral*. Löwith vê, portanto, o nexos entre transvaloração e eterno retorno, mas não a problemática - embora dela se aproxime demasiadamente: “Se a vida do homem, tal como uma ampulheta, retorna sem cessar; se a existência humana, com seus pensamentos, não é mais que *um* anel do grande anel do eterno retorno de todo o ente, que sentido atribuir ao querer se superar, querer um futuro europeu, ‘querer’ (...)?” (*Idem, ibidem*, p. 109). Ele divisou, assim, justamente aquilo que, para Nietzsche, segundo nossa interpretação, constituiu-se na problemática que o eterno retorno vai oferecer para o empreendimento da transvaloração dos valores. E é porque Löwith se detém a pensar a versão cosmológica do eterno retorno que ele avança, no último capítulo de sua obra, até o problema que talvez tenha ocupado o filósofo: “*Ego-fatum* (...) o *fatum* do eterno retorno. Esta frase assim dita, quando a analisamos, tem uma mensagem dupla, divisa e contraditória: eu determino a mim mesmo depois das eternidades à fatalidade de *toda* existência e seu eterno retorno; e: não sou eu mesmo *mais que uma* fatalidade determinada no movimento circular do mundo natural” (*Idem, ibidem*, p. 233). Todavia, quando pensamos a transvaloração a partir dessa perspectiva, logo voltam as questões: em face do eterno curso circular, que sentido haveria em realizar a transvaloração se eternamente a transvaloração judaico-cristã dos valores antigos necessitaria ser combatida? Devido a possibilidade de que tudo eternamente retornasse, qualquer tentativa de transvaloração dos

valores decadentes não seria em vão? A tarefa de transvaloração não estaria condenada ao eterno recomeço?

Löwith não questiona, portanto, por que Nietzsche somente leva a cabo a transvaloração em 1888. Ademais, o acesso de Löwith aos fragmentos póstumos nietzschianos deu-se numa época em que ainda não havia o rigor na ordenação cronológica que a edição Colli e Montinari proporcionou aos pesquisadores do filósofo décadas depois. Em face disso, ele não persegue, de forma exaustiva, os movimentos que o eterno retorno e a transvaloração vão assumindo nos fragmentos póstumos, apesar de utilizar muitas anotações póstumas de Nietzsche. Se, como veremos, o pensamento do eterno retorno orienta as reflexões de Nietzsche quando elabora seus últimos escritos, e está presente na figura de Dioniso, então podemos dizer que Löwith também anteviu esse aspecto, sem, no entanto, desenvolvê-lo: “No conjunto o niilismo tem, portanto, uma posição sistemática de intermediário, por sua origem e seu futuro, entre a morte de Deus e o renascimento de uma visão dionisiaca do mundo” (*Idem, ibidem*, p. 69). Profundamente esclarecedora é, portanto, a obra de Löwith e nela reconhecemos uma proximidade com nossas indagações e teses, mas será necessário aprofundarmos a problemática entre eterno retorno e transvaloração, perseguindo a complexidade que ambos tomam no pensamento de Nietzsche, inclusive nos fragmentos póstumos compreendidos entre 1881 e 1888. Somente assim poderemos compreender que a condição necessária para a realização da tarefa de transvaloração é a afirmação incondicional diante do “pensamento abissal”, presente na hipótese cosmológica do retorno, ou seja, o *amor fati*.

Heidegger, que em 1961 publicou a obra que reúne suas *Lições* sobre Nietzsche apresentadas na Universidade de Friburgo (1936-1940), e os diversos ensaios sobre o filósofo (1940-1946), sentenciou: “A doutrina do eterno retorno do mesmo é a doutrina fundamental da filosofia de Nietzsche. Sem esta doutrina como fundamento, sua filosofia é como uma árvore sem raiz” (HEIDEGGER, M. *Nietzsche* I, t.e., p. 212). Na qualidade de comentador de Nietzsche, Heidegger percebe, com muita clareza, que a doutrina do eterno retorno do mesmo está no núcleo do pensar nietzschiano. Todavia, enquanto pensador, o autor de *Ser e Tempo* interpretará o eterno retorno não propriamente no campo de imanência da filosofia de Nietzsche, mas mais próximo de suas próprias teses filosóficas.

Relacionando a vontade de potência e o eterno retorno, Heidegger escreve: “o ente enquanto tal tem a constituição do que Nietzsche determina como vontade de potência. (...) o ente em sua totalidade é, enquanto ente, no modo do eterno retorno do mesmo. A determinação ‘vontade de potência’ responde à pergunta pelo ente *a respeito de sua constituição*; a determinação ‘eterno retorno do mesmo’ responde à pergunta pelo ente *a respeito de seu modo de ser*” (*Idem, ibidem*, p. 373), tese que volta a defender nos anos 50, quando escreve o ensaio “A palavra de Nietzsche: ‘Deus está morto’”: “a maneira em que o ente em sua totalidade, cuja essência é a vontade de potência, existe, isto é, sua existência, é o ‘eterno retorno do mesmo’” (HEIDEGGER, M. *Holzwege*, t.e., p. 214). Por interpretar desse modo o eterno retorno, Heidegger acredita que Nietzsche ainda estaria enredado nas malhas da metafísica: “A filosofia de Nietzsche é, afinal, metafísica, na medida em que volta ao início do pensar grego, o recolhe a *sua* maneira e encerra, assim, o círculo que forma em sua totalidade a marcha do perguntar pelo ente enquanto tal” (*Idem. Nietzsche I*, t.e, p. 373). Ora, no que tange à vontade de potência, sabemos que Nietzsche afirma, em *Para além de bem e mal*, que “O mundo visto de dentro, o mundo determinado e designado por seu ‘caráter inteligível’- seria ‘vontade de potência’, e nada além disso. –” (JGB/BM §36), mas Müller-Lauter já argumentou, com suficiente rigor, especificamente contra a tese heideggeriana, a complexidade e o cuidado com o qual o filósofo faz afirmações como esta, valendo-se de todo um recurso a hipóteses para não cair no terreno daquilo que ele mesmo combate: o da metafísica. Ademais, Heidegger pareceu não levar em conta o posicionamento de Nietzsche contra o mecanicismo e em favor da energética: “O velho atomismo buscou, além da ‘força’ que atua, o pedacinho de matéria onde ela fica e a partir do qual atua, o átomo; cérebros mais rigorosos aprenderam finalmente a passar sem esse ‘resíduo de terra’” (JGB/BM §17), pois é com este posicionamento que Nietzsche “substitui a hipótese da matéria pela da força”, porque, para ele, o mundo seria uma pluralidade de forças agindo umas sobre as outras, e cada força somente se mostraria ao efetivar-se, visto que “a vontade de potência é o impulso de toda força a efetivar-se” (MARTON, S. *Nietzsche. Das forças cósmicas aos valores humanos*, p. 54 e 55). Portanto, se a assertiva de Heidegger sobre a vontade de potência foge ao estatuto do pensar nietzschiano, também lhe escapa o significado que o eterno retorno tem no autor de *Para além de bem e mal*.

Nas obras publicadas por Nietzsche, ou naquelas preparadas para publicação, não há um lugar no qual ele diga, de forma explícita, que o eterno retorno constitui um fato cosmológico: em *A gaia ciência* o filósofo recorre a uma construção hipotética para apresentar o eterno retorno, e em *Assim falava Zaratustra* são os animais de Zaratustra que fazem afirmações sobre o retorno cosmológico. E se em muitos dos fragmentos póstumos Nietzsche parece acreditar firmemente no curso circular cósmico, tal como ao escrever: “Minha doutrina diz: a tarefa consiste em viver de tal maneira que devas *desejar* viver de novo – tu viverás de novo *de qualquer modo!*” (IX, 11(163) – Primavera – outono 1881), temos de levar em conta dois aspectos: primeiro, como veremos, o fato de que ele elabora sua hipótese sobre o eterno retorno cósmico a partir de um amplo e profundo debate com a ciência da época; e segundo: é porque o debate científico lhe permite encontrar na possibilidade cosmológica do retorno um instrumento seletivo para a criação de novos valores, que o filósofo possivelmente jamais formulou o pensamento do eterno retorno, do ponto de vista cosmológico, em sua obra publicada - embora tenha realizado inúmeras anotações com este teor, presentes nos póstumos.

Por fim, no que diz respeito à transvaloração, ao refletir sobre aquilo que permite a Nietzsche realizá-la, Heidegger escreveu nas *Lições* de 1940: “A *transvaloração* é a marcha do pensamento nietzschiano em direção ao novo princípio de instauração de valores: a vontade de potência” (HEIDEGGER, M. *Nietzsche* I, t.f., p. 380), tese que voltou a sustentar no ensaio de 1950: “a vontade de potência é, enquanto princípio da nova instauração de valores e em relação com os valores anteriores, o princípio da transvaloração de todos os valores anteriores” (HEIDEGGER, M. *Holzwege*, t.e., p. 209). Todavia, a nosso ver, a vontade de potência não é, para Nietzsche, o “princípio da transvaloração”, pelo seguinte motivo: a vontade de potência pode prorrogar um regime de decadência, tal como podemos ler no final de *Para a genealogia da moral*: “o homem prefere querer o *nada*, a *não* querer” (GM/GM III, §28). Neste sentido, a transvaloração judaico-cristã de todos os valores foi justamente promovida por homens nos quais a vontade de potência preferiu o “nada” (o que, para Nietzsche, é sinônimo de Deus). Ainda na época da *Genealogia da moral*, Nietzsche acenou num fragmento póstumo: “‘Deus’ enquanto momento-culminante (...). Mas nisto não um ponto-culminante-de-valor mas somente ponto-culminante-de-potência” (XII, 9(8) - Outono de 1887). Por sua característica, é certo que a vontade de

potência jamais deixa de criar valores, mas, uma vez que ela esteja presente num regime de forças em decadência, criará valores para prorrogar este regime, valores tais como aqueles que conduziram ao niilismo. A vontade de potência, assim, não pode ser entendida como “princípio” segundo Heidegger, que guie a transvaloração. E aqui consistirá nossa investigação em sustentar, contra Heidegger, que somente o eterno retorno do mesmo seja a condição de possibilidade para a tentativa de transvaloração de todos os valores.

Eugen Fink, ao publicar sua obra sobre a filosofia de Nietzsche em 1960, também é incisivo: “É na idéia do eterno retorno que Nietzsche fundamenta todos os demais temas principais de seu pensar: a doutrina da vontade de potência, da morte de Deus, do além-do-homem” (FINK, E. *Nietzsches Philosophie*, t.e., p. 135). Fink, enquanto leitor de Heidegger, segue de perto sua reflexão, tal como ao afirmar: “O eterno retorno do mesmo é a doutrina de Nietzsche acerca da totalidade do existente” (*Idem, ibidem*, p. 122), mas acaba por distanciar-se de Heidegger quando reconhece, ao final de seu livro, que “permanece *em aberto* a questão de se, na intenção básica de seu *pensar o mundo*, Nietzsche não ultrapassou o plano ontológico dos problemas metafísicos” (*Idem, ibidem*, p. 223). Ora, no que diz respeito ao eterno retorno, ele concentra suas análises basicamente na abordagem de *Assim falava Zaratustra*. Detendo-se nessa obra percebeu, com muita clareza, o problema que o retorno cosmológico oferece para aquele que o pensa em sua radicalidade: “O terror que se apodera do coração do homem, quando pensa o eterno retorno do mesmo como essência do tempo do mundo, provém do pressentimento de que então retorna também tudo o que foi superado, de que há que sempre ser superado outra vez, de que o destino do homem se assemelha ao de Sísifo. Conservar a vontade mesmo em face da eterna repetibilidade; este é o cume de Zaratustra, sua reconciliação de liberdade e necessidade” (*Idem, ibidem*, p. 118). Se, por um lado, Fink explora essa reconciliação quando o filósofo pensa o eterno retorno do mesmo, por outro, não problematiza o motivo que o leva a realizá-la por meio de uma personagem, Zaratustra, através de uma linguagem figurada e simbólica.

Fink também deixa de questionar por que somente em 1888 Nietzsche toma para si a tarefa de transvaloração. Por não entender o pensamento do eterno retorno como aquele que possibilita a transvaloração, o intérprete será levado a considerá-la como uma tarefa de *destruição*, estando esta, segundo ele, já em andamento desde *Para além de bem e mal*.

Assim, no quarto capítulo de seu livro, justamente intitulado “A destruição da tradição ocidental”, ao analisar o papel das obras posteriores ao *Zaratustra* e associá-las à transvaloração, observa: “A negação, o destruir, tem a forma de uma ‘transvaloração de todos os valores’” (*Idem, ibidem*, p. 143). Ao tomar a transvaloração apenas como tarefa de destruição, Fink reforça a imagem de um Nietzsche destruidor de valores, cuja transvaloração consistiria apenas num confronto com os valores da tradição, de modo a fazê-los ruir e, no limite, apenas abrir caminho para novas perspectivas de valor. Certamente, ao considerar o caráter das obras que Nietzsche produz entre 1886 e 1888, Fink leva em conta aquilo que o filósofo diz a respeito delas em *Ecce homo*: “Depois de resolvida a parte de minha tarefa que diz Sim, era a vez da sua metade que diz Não, que *faz o Não*: a transvaloração mesma dos valores existentes, a grande guerra - a conjuração do dia da decisão” (EH/EH, “Para além de bem e mal”, §1). Ora, mas é essa “tarefa que diz Sim”, ou seja, o pensamento do eterno retorno posto em andamento em *Zaratustra*, que Fink deixa de perceber como aquilo que possibilita a transvaloração.

Deleuze, assim como Heidegger e Fink, publicou seus primeiros escritos sobre o pensamento de Nietzsche nos anos sessenta. Ao buscar refletir sobre o eterno retorno, baseou sua interpretação na seção 334 do falso livro *A vontade de potência*, na qual, aparentemente, Nietzsche negava a concepção do eterno retorno como um ciclo. A seção 334, no entanto, foi construída pelos editores de *A vontade de potência*, sendo resultado da fusão de duas anotações de Nietzsche do ano de 1881, e como bem observou Paolo D’Iorio quando analisou os manuscritos do filósofo: “Nietzsche não criticava a hipótese cíclica, mas a forma particular que essa hipótese havia tomado na obra de Vogt. Todos os outros textos, sem exceção, editados por Nietzsche ou mesmo póstumos, falam do eterno retorno como repetição dos mesmos eventos no interior de um ciclo que se repete eternamente” (D’IORIO, P. “O eterno retorno. Gênese e interpretação”, p. 71).

Na medida em que forçou sua interpretação sobre uma única seção, Deleuze, em sua obra inaugural sobre Nietzsche, pensou a possibilidade cosmológica do retorno não como retorno do mesmo, mas como retorno da diferença: “A repetição no eterno retorno é o mesmo, mas enquanto ele se diz unicamente da diferença e do diferente” (DELEUZE, G. *Nietzsche et la philosophie*, p. 55). Aqui, Deleuze nega a hipótese, cara a Nietzsche, que o mundo é “um curso circular de séries absolutamente idênticas (...) que infinitas vezes já se

repetiu e joga seu jogo *in infinitum*” (XIII, 14(188) – Primavera 1888). E mais do que isto: Deleuze não chega a radicalizar sua posição sobre o retorno da diferença, pois trabalha com a idéia de que determinados aspectos retornarão, tal como afirma em sua obra do ano de 1965: “O segredo de Nietzsche é que o eterno retorno é seletivo (...). Só volta a afirmação, só volta aquilo que pode ser afirmado, só a alegria volta.” (DELEUZE, G. *Nietzsche*, t.b., p. 32). A nosso ver, assim, Deleuze deixou de lado a problemática maior que Nietzsche colocou em andamento já em *Assim falava Zaratustra*: a da repetição cíclica de todos os acontecimentos que eternamente traria o retorno dos aspectos negativos da existência - tal como narrado por Zaratustra no momento em que convalescia, após superar seu maior desafio: “O homem pequeno retorna eternamente! (...). Esse foi meu fastio por toda a existência!” (Za/ZA III, “O convalescente”). Deste modo, quando Deleuze afirma que “é preciso evitar fazer do eterno retorno um *retorno do Mesmo*”, pois “isto seria desconhecer a forma da transvaloração” (*Idem, idem*, p. 30), não resta dúvida de que ele se coloca numa via inteiramente oposta à nossa.

Se intérpretes tais como Löwith, Heidegger, Fink e Deleuze publicaram suas obras previamente à edição crítica das obras do filósofo, organizada por Colli e Montinari, o mesmo não aconteceu com comentadores que tiveram acesso aos fragmentos póstumos criteriosamente ordenados. Dentre eles, Nuno Nabais, ao refletir sobre a relação entre o eterno retorno e a transvaloração, acaba por defender outra tese. Num ensaio de 1989, no qual se dedica a pensar o papel do eterno retorno na gênese do projeto de transvaloração, coloca a seguinte questão: “Com que fundamento se pode afirmar constituir o Eterno Retorno a idéia capital do programa de transvaloração dos valores, quando esta idéia está ausente de todas as obras publicadas após 1886 e muito particularmente de *O anticristo*, obra onde esse programa verdadeiramente é formulado?” (NABAIS, N. “O papel da idéia de Eterno Retorno na Gênese do Projeto de Transvaloração de valores”, p. 182). Como será nosso intento mostrar, o pensamento do eterno retorno não está ausente das obras publicadas entre 1886 e 1888, senão que aparece de forma figurada, e embora não seja mencionado em *O anticristo*, é a partir dele que a transvaloração torna-se, ali, operatória. Deixando de analisar a importância e constante presença da hipótese cosmológica no pensamento de Nietzsche, Nabais parece seguir, em parte, a interpretação de Deleuze na medida em que afirma: “enquanto o programa de *transvaloração* for identificado com a

idéia do Eterno Retorno, o significado do projeto fundamental das últimas obras de Nietzsche ficará comprometido pela obscuridade dessa idéia de um regresso eterno de todas as coisas – simultaneamente representação cosmológica, imperativo ético, ficção apocalíptica e símbolo dionisíaco.” (*Idem*). Esta tese, defendida no final da década de oitenta, perde sua força quando convocamos outro estudioso que nos permite ver a hipótese cosmológica não como uma “obscura idéia”, mas como uma clara hipótese retirada de um amplo e caloroso debate científico e filosófico com o qual Nietzsche estava envolvido.

Paolo D’Iorio é não somente aquele que tem oferecido uma crítica consistente às posições de Deleuze, mas é sobretudo o investigador que apresenta Nietzsche como um filósofo profundamente absorto no debate cosmológico do eterno retorno, o qual ocupou homens de ciência e pensadores no século XIX. Tanto em sua obra de 1995, intitulada *A linha e o círculo: cosmologia e filosofia do eterno retorno em Nietzsche*, quanto em seus artigos, acabamos por encontrar a refutação de muitas posições que desconsideram a importância do conhecimento que o filósofo possuía acerca das investigações cosmológicas. Mediante suas análises, ele afirma que a famosa “Visão de Surlei” (descrita em *Ecce homo*), mediante a qual Nietzsche teve o pensamento do eterno retorno em 1881, está longe de poder ser interpretada como “alucinação estática”, “conhecimento inspirado”, “mito”. Partindo da edição crítica dos textos de Nietzsche publicados por Colli e Montinari, e perseguindo os diversos autores aos quais o filósofo faz referência quando trabalha questões ligadas ao eterno retorno (o que também é encontrado em sua correspondência), D’Iorio se concentra, de forma analítica, na reconstrução do quadro histórico concernente aos problemas cosmológicos ligados ao eterno retorno, presentes entre a termodinâmica, a cosmologia e a filosofia – problemas que ganham ampla discussão na segunda metade do século XIX.

Em suas investigações, D’Iorio busca em Carnot e sua “teoria da máquinas a vapor”, de 1824, a origem dos dois princípios da termodinâmica, os quais ganham desenvolvimento conceitual na primeira metade do século entre homens de ciência como Thomson, Helmholtz e Clausius. Para ele, foi a questão relativa à dissipação da energia que abriu o debate sobre a morte térmica do universo, discutida inicialmente por cientistas (sobretudo matemáticos e físicos), o qual gerou, por sua vez, uma discussão sobre o finitismo, que será alvo tanto de cientistas quanto de pensadores (ligados às mais distintas

correntes), e que direcionou o debate para os problemas de ordem filosófica relativos ao eterno retorno. Em suas análises podemos ver que se envolveram nessa discussão homens de ciência e filosofia como Stewart, Tait, Bücher, Vogt, Engels, Straus, Schopenhauer, Hartmann, Dühring, Lange, Nagëli, Wundt, Zöllner, Fick, Caspari, Vogt, Liebmann, Lasswitz, Reuchle, autores com os quais, de forma direta ou indireta (pela leitura de comentadores), Nietzsche tomou contato desde o ano de 1866. Analisando um caderno de anotações do filósofo, que somente a edição crítica de Colli e Montinari trouxe à tona em 1973, ele faz ver que o filósofo refletiu intensamente, em 350 fragmentos, ao longo de 160 páginas, sobre o debate científico e filosófico em torno dos problemas cosmológicos do eterno retorno. Para D'Iorio, em última análise, o interesse decisivo de Nietzsche a respeito das questões cosmológicas ocorre quando ele lê *Der Zusammenhang der Dinge*, de Otto Caspari, publicado em 1881, na qual o autor afirma que “se realmente um estado final fosse possível, ele já deveria ter se realizado no tempo infinito que escoia até o presente” (D’IORIO, P. “Cosmologie de l’éternel retour”, p. 100), observação que irá encontrar desdobramento nas reflexões de Nietzsche: “(... dito metafisicamente: se o vir a ser *pudesse* desembocar no ser ou no nada), esse estado teria de estar alcançado. Mas não está: de onde se segue...” (XIII, 14(188) - Primavera de 1888).

Embora D'Iorio reconstrua o contexto no interior do qual surgem as reflexões de Nietzsche acerca da hipótese do eterno curso circular, ele reconhece que não é seu intento “determinar a posição estratégica deste ‘pensamento abissal’ no seio do desenvolvimento da filosofia nietzschiana” (D’IORIO, P. “Cosmologie de l’éternel retour”, p. 63). Além disso, embora reconhecendo que o interesse decisivo de Nietzsche pela investigação das questões cosmológicas somente ganha impulso após a leitura da obra de Caspari e, portanto, após ter o pensamento do eterno retorno, D'Iorio deixa de perguntar por que, somente em 1881, Nietzsche realmente interessou-se pelo eterno retorno, apesar de já tratar do tema em seus escritos de 1873, tal como em *A filosofia na época trágica dos gregos*. A nosso ver, é somente o desenvolvimento da noção de valor em Nietzsche, a partir de *Humano, demasiado humano*, que permite ao filósofo ter uma nova compreensão sobre o eterno retorno, vindo a considerá-lo, a partir da “visão de Surlei”, como núcleo de sua filosofia. Levando em consideração as importantes contribuições oriundas das investigações do comentador italiano, precisaremos, todavia, estudar justamente a posição

do pensamento do eterno retorno na filosofia de Nietzsche para, como já afirmamos antes, compreender que, a partir dele, torna-se possível a tarefa de transvaloração de todos os valores.

Scarlett Marton buscou interpretar o significado do pensamento do eterno retorno na filosofia de Nietzsche e, simultaneamente, acabou por apresentar, pela primeira vez ao público brasileiro, o amplo debate em torno das questões cosmológicas e éticas referentes ao tema. Em seu estudo concluído em 1991, ela não apenas deteve-se no conjunto dos escritos do filósofo, mas realizou uma importante investigação na fortuna crítica produzida no século XX que tratava da doutrina nietzschiana. Percebendo que, apesar das diferenças no modo de compreender tal tema no pensamento do filósofo, os comentadores agrupavam-se, por um lado, em torno das questões científicas da hipótese cosmológica e, por outro, no aspecto normativo da doutrina, formulou o artigo “O eterno retorno do mesmo: tese cosmológica ou imperativo ético?” (publicado no volume *Ética*. São Paulo: Companhia das Letras, 1992, e também nos *Nietzsche-Studien*, Berlim, 1996, vol. 25); nele, sobrepôs as diversas posições para, somente após, apresentar a sua interpretação. Deu-nos a conhecer, então, que, em 1900, Ernest Horneffer foi um dos primeiros a sublinhar o aspecto ético da doutrina do eterno retorno, tendo sido seguido, nas duas décadas seguintes, por Alois Riehl, Oskar Ewald, Arthur Drews, Richard Meyer, Raoul Richter, Karl Heckel; que Georg Simmel (em 1907) e Walter Etterich (em 1914) viram nesta doutrina uma proximidade com o imperativo categórico de Kant. Pontuou que na década de cinquenta Charles Andler forneceu pistas de que Nietzsche estava inteirado do debate cosmológico, e que nesta mesma década Karl Jaspers, e nos anos seguintes Richard Schacht e Arnold Zuboff, contestaram a versão cosmológica da doutrina. Observou que nos anos sessenta, Walter Kaufmann reconheceu o significado “experencial” do eterno retorno no pensamento de Nietzsche e que, nas duas décadas seguintes, estudiosos como Tracy Strong, Bernd Magnus, George Stack, Kathleen Marie Higgins e Harold Hermann concentraram-se nas questões existenciais da doutrina.

Confrontando interpretações, Marton desfez a idéia, já no início dos anos noventa, de que a concepção do eterno retorno pudesse ser uma experiência mística no pensamento de Nietzsche, e a apresenta como parte integrante de seu projeto filosófico, estando ela “estritamente vinculada à teoria das forças e ao conceito de vontade de potência”

(MARTON, S. “O eterno retorno: tese cosmológica ou imperativo ético?”, p. 17). Em sua abordagem, e valendo-se de análises que havia desenvolvido anteriormente (em sua obra *Nietzsche: das forças cósmicas aos valores humanos*, 1990), ela defende que, ao descartar o atomismo moderno e fazer a opção pela energética, o filósofo passa a compreender o caráter perspectivo de cada força, e toma o experimentalismo como opção filosófica para expressar seu pensamento. Privilegiando a teoria das forças, ressalta inicialmente a formulação hipotética com que ele apresenta o eterno retorno em *A gaia ciência*, e vem mostrar que não é como tese que o filósofo ali o considera, mas como um “experimento do pensamento”, tendo em vista a concepção do perspectivismo desenvolvido em sua filosofia. O perspectivismo permitiria tomar o eterno retorno não como uma tese cosmológica, mas como uma hipótese das mais desafiadoras para testar o regime de forças que constitui o homem ante a possibilidade da repetição eterna dos mesmos acontecimentos. Segundo ela, Nietzsche parte de duas idéias para formular sua concepção do eterno retorno do mesmo: a de que o número de forças no mundo é finito, e que o tempo é infinito; todavia, ao pensar a eternidade do mundo, o filósofo não estaria preocupado em criar um imperativo ético para as ações do homem, pois tal imperativo não faria sentido num mundo no qual tudo se repetiria “na mesma ordem e seqüência”, mas teria em mente um projeto mais radical. Para Marton, como Nietzsche pensa o mundo como totalidade de forças, e como o ser humano é parte do mundo, caberia ao homem “afirmar sem reservas o *fatum*”, pois isto “equivale a aceitar que ele se afirme por meio de nós” (*Idem, ibidem*, p. 27). Sua tese, assim, é que, para Nietzsche “o eterno retorno é parte constitutiva de um projeto que acaba com a primazia da subjetividade. Destronado, o homem deixa de ser um sujeito perante a realidade para tornar-se parte do mundo” (*Idem, ibidem*, p. 28).

Ora, por meio da abordagem de Scarlett Marton, aprendemos a forma condicional com a qual Nietzsche apresenta o pensamento do eterno retorno em *A gaia ciência* (“E se um dia ou uma noite”); familiarizamos-nos tanto com os mais diversos comentadores que trataram do tema quanto com os dois eixos em torno dos quais orbitavam as análises; conhecemos uma “terceira margem da interpretação”, com a qual ela mesma aborda o significado da doutrina na reflexão nietzschiana. Sua interpretação nos permitiu compreender, por fim, e de maneira ampla, que, “com o eterno retorno, Nietzsche desautoriza as filosofias que supõem uma teleologia objetiva governando a existência,

desabona as teorias científicas que pressupõem um estado final para o mundo, desacredita as religiões que acenam com futuras recompensas e punições. Recusa a metafísica e o mundo supra-sensível, rejeita o mecanicismo e a entropia, repele o cristianismo e a vida depois da morte” (*Idem, ibidem*, p. 25-26). A nosso ver, todavia, a autora não chegou a fornecer uma resposta satisfatória a uma das questões levantadas em sua investigação: “Em seus textos, [Nietzsche] parece oscilar entre conceber o eterno retorno como a superação do niilismo e entendê-lo como um ‘dionisíaco dizer-sim ao mundo; tal como é; parece hesitar entre encará-lo como ‘uma tentativa de transvaloração de todos os valores’ e considerá-lo ‘a *mais científica* de todas as hipóteses possíveis” (*Idem, ibidem*, p. 16). Embora tenha levantado a questão da “oscilação” e da “hesitação”, que em última análise, recaem sobre a pessoa do próprio filósofo, e apesar de ter dado destaque ao eterno retorno como um “experimento de pensamento”, ela descartou desde o início uma abordagem do problema que o “pensamento abissal” ofereceu para Nietzsche: “não entendemos, porém, que o caráter experimental da doutrina se deva ao fato de ter ela causado impacto sobre o próprio autor” (*Idem, ibidem*, p. 13). Sem deixar de seguir a senda aberta por Scarlett Marton precisaremos, todavia, analisar o motivo que conduz à hesitação ou oscilação no modo como Nietzsche tratou o pensamento do eterno retorno até o momento em que, como defendemos, ele executa a tarefa de transvaloração.

Clademir Araldi, em seu livro *Niilismo, Criação, Aniquilamento: Nietzsche e a filosofia dos extremos* (2004), sem desconsiderar a importância do pensamento do eterno retorno para Nietzsche, e tampouco o impacto que este pensamento exerceu sobre seu próprio autor, optou por uma determinada via interpretativa. Ao concentrar todos os seus esforços na análise do problema do niilismo presente nos escritos nietzschianos, e perseguindo os movimentos do filósofo inclusive em sua correspondência, Araldi defende que, se radicalizarmos a posição do niilismo na obra do pensador alemão “podemos notar o quão afastado está Nietzsche do cume supremo da afirmação do eterno retorno”; e, ao questionar a capacidade do filósofo em dar conta de suas próprias idéias, pergunta: “Trata-se aqui da dupla face de Janus do pensamento do eterno retorno, de dois extremos intimamente ligados entre si? Não estaria ele, aqui, sendo atraído pela ‘gravidade’ do mais pesado de todos os pesos (o pensamento do eterno retorno)?” (ARALDI, C. *Niilismo, criação, aniquilamento*, p. 87-88). Para Araldi, Nietzsche tem uma dificuldade pessoal em

“fornecer um estatuto filosófico satisfatório à reversão do niilismo na suprema afirmação” (*Idem, ibidem*, p. 125). Minando, assim, o estatuto que a afirmação possa ter no pensamento nietzschiano, ele sentencia: “Não há, em nosso entendimento, o abandono do niilismo na filosofia de Nietzsche, visto que permanece em aberto a questão de sua superação, do ultrapassamento” (*Idem, ibidem*, p. 126).

Araldi aprofunda ainda mais suas teses. Ao concentrar sua atenção no fragmento de Lenzer-Heide de 10 de junho de 1887, chega à conclusão, no final de seu livro, de que “pensar a eternidade como o eterno retorno do sem-sentido, da ausência de valor da vida humana e do mundo é a forma mais extrema do niilismo” (*Idem, ibidem*, p. 448). Nesse sentido, ao contrário da suposta “mais elevada afirmação” que Nietzsche julgou alcançar quando teve o pensamento do eterno retorno em “Sils-Maria, a 6.000 pés sobre o nível do mar e muito mais alto sobre todas as coisas humanas” (IX, 11(141) – Primavera – outono de 1881), o filósofo, em 1887, teria realizado “entre as ‘altas montanhas’ da Suíça, no recôndito vale de Lenzer-Heide (...) sua ‘descida ao Hades’, ou melhor, tem a ‘sua’ *saison en enfer*” (*Idem, ibidem*, p. 448). Segundo sua interpretação, na medida em que em Lenzer-Heide Nietzsche reconheceu no pensamento do eterno retorno o “sem sentido eterno”, ele teria sido tragado pelo sorvedouro do niilismo: “ao colocar o niilismo no horizonte de sua filosofia, Nietzsche talvez se tenha *iludido*, em muitos momentos, em pensá-lo como um ‘estádio intermediário’, uma mera transição à afirmação.” (*Idem, ibidem*, p. 452).

Consideramos importantes as análises de Clademir Araldi ao pensar as diversas metamorfoses que a questão do niilismo toma na obra de Nietzsche desde o *Nascimento da tragédia*, e das distintas respostas que o filósofo dá a ela seja através do artista trágico, do espírito livre ou do além-do-homem. Todavia, não compreendemos do mesmo modo a forma como o fragmento de Lenzer-Heide é tomado para análise a fim de mostrar um Nietzsche paralisado pelo niilismo decorrente do “em vão”. Ademais, como vimos no início, o problema trazido em Lenzer-Heide já ocupa Nietzsche há muito tempo e estava figurado no *Zaratustra* através do “pequeno homem”. Quando Araldi diz que Nietzsche não fornece “um estatuto filosófico satisfatório à reversão do niilismo na suprema afirmação”, ele não chega, a nosso ver, a perguntar se a efetivação da transvaloração em *O anticristo* não representa, por si só, a encarnação desse “estatuto filosófico”, ou, em outras palavras, se o gesto de Nietzsche com a tarefa de transvaloração em *O anticristo* não supera a

problemática contida no fragmento de Lenzer-Heide, e representa a superação e o ultrapassamento do niilismo. Assim, se nos interessam as análises de Araldi sobre Nietzsche, é porque ele refaz, com grande rigor, o caminho que o niilismo toma na filosofia nietzschiana, mas, ao final desse percurso, e diante da encruzilhada em tomar o pensamento de Nietzsche como afirmador ou negador, ingressa por uma via oposta àquela que vamos perseguir.

Mas, de que modo analisar os textos de Nietzsche para dar curso à nossa tese? Ou seja: que método empregar na abordagem de seu pensamento? Ora, se como afirmamos anteriormente, pretendemos seguir a senda aberta por Scarlett Marton é porque, para com ela, temos também uma dívida de caráter metodológico. Em sua autobiografia intelectual, ela defendeu que o método estrutural de Victor Goldschmidt é importante para a análise dos textos filosóficos, mas insuficiente para compreender a multiformidade de uma obra: “o método estrutural proporcionou-me o exercício indispensável para a exegese precisa, a análise rigorosa. Exercício que até hoje ensino e pratico. Contudo, do texto filosófico ele expulsou a vida do autor – e a do leitor também” (MARTON, S. *A irrecusável busca de sentido*, p. 16). De outra parte, tal como já defendera num ensaio anterior, “o autor de *Zaratustra* é um pensador a quem não se aplica a máxima estruturalista que insiste em dever o historiador trabalhar tão-somente com a *obra assumida* pelo autor” (MARTON, S. “A terceira margem da interpretação”, In *A doutrina da vontade de poder em Nietzsche*, p. 15). Estas duas posições básicas assumidas ante o método estruturalista, que é indispensável, porém insuficiente, ganham em esclarecimento quando buscamos compreender por que elas são defendidas, e qual foi a saída encontrada por Marton para lidar com os textos do filósofo, a cuja investigação dedica-se desde o início da década de setenta.

Victor Goldschmidt delimitou em seu artigo (o qual apareceu, primeiramente, nas *Atas do XI Congresso Internacional de filosofia de Bruxelas* em 1953) que toda a prática de um método de abordagem de texto precisa considerar o tempo lógico no qual um filósofo, seguindo a ordem de razões, produziu, abandonou, desenvolveu ou ultrapassou determinadas teses; e que o trabalho do intérprete consistiria tão somente em “reapreender, conforme à intenção do autor, essa ordem de razões, e em jamais separar as teses dos

movimentos lógicos que as produziram” (GOLDSCHMIDT, V. “Tempo histórico e tempo lógico na interpretação dos sistemas filosóficos”, São Paulo, 1963, p. 140). De fato, e no caso do pensamento de Nietzsche, concordamos que existe um tempo lógico no qual ele produz suas concepções. Todavia, e de modo a verificar se “os movimentos do pensamento filosófico estão inscritos na estrutura da obra” (*Idem, ibidem*, p. 143), tomemos como exemplo um dos temas que forneceram o impulso às nossas indagações e investigações, e o analisemos nos textos que Nietzsche publicou e preparou para publicação.

O filósofo emprega pela primeira vez a expressão *amor fati* no ano de 1882 em *A gaia ciência*, sendo que esta surgirá outra vez somente em 1888 na obra *Ecce homo*. Nesses dois momentos em que trata do tema, algo salta diante do olhar: há uma diferença entre como ele se refere ao *amor fati* em 1882 e aquele com que aborda o tema em 1888. Em *A gaia ciência*, quando vem diagnosticar a “morte de Deus” e apresentar o pensamento do eterno retorno, é na forma de um desejo, de um querer ser talhado pelo *amor fati*, que o pensador faz um pedido diante do “ano novo”. Ali, escreve: “*Amor fati*: seja este, doravante, o meu amor! Não quero fazer guerra ao que é feio. Não quero acusar, não quero nem mesmo acusar os acusadores (...) quero ser, algum dia, apenas alguém que diz Sim!” (FW/GC §277. Trad. PCS). Já em *Ecce homo*, é de forma incisiva que diz: “*amor fati* é minha natureza mais íntima.” (EH/EH, “O caso Wagner”, §4). Nessa mesma obra ele também esclarece o que entende, afinal, por esta expressão: “Minha fórmula para a grandeza no homem é *amor fati*: nada querer diferente, seja para trás, seja para frente, seja em toda a eternidade. Não apenas suportar o necessário, menos ainda ocultá-lo (...) mas amá-lo...” (EH/EH, “Por que sou tão inteligente”, §10). Vê-se, assim, não somente uma mudança no modo como o filósofo se refere ao *amor fati*, mas também a relação estreita com o pensamento do eterno retorno. Ora, a investigação tão somente do ponto de vista do tempo lógico, embora seja uma ferramenta importante para a análise do texto, de fato não é suficiente para explicar por que Nietzsche mudou a forma de referir-se ao *amor fati*.

Por certo, Victor Goldschmidt alertou para não abandonarmos “o filosófico pelo psicológico e pelo biográfico” (GOLDSCHMIDT, V. *Op. cit*, p. 142) e, por este motivo, com ele aprendemos que sempre o que deve estar em relevo é a análise filosófica do texto. Mas, se tal como no caso do tratamento do *amor fati*, não interrogarmos ao próprio filósofo (até por que, mesmo os fragmentos póstumos, neste caso, não ajudam a

esclarecer o problema), então não há como compreender a mudança no modo de abordagem do tema. É por esta razão que Marton atentou para o fato de que o método estrutural, embora importante, “expulsou a vida do autor – e a do leitor também”. Sobretudo no caso de Nietzsche, tanto autor quanto leitor estão implicados na obra ou em sua decifração. No que diz respeito a implicação do autor, um ano antes de ter o pensamento do eterno retorno, ele já defendia a respeito de si: “sempre escrevi minhas obras com todo meu corpo e a minha vida; ignoro o que sejam problemas ‘puramente espirituais’” (IX, 4(285) – Verão de 1880). Ora, se Nietzsche julgava-se implicado em suas obras, certamente seu modo de análise dos textos filosóficos não se restringia somente à “ordem das razões”, tal como explicita logo no início de *Para além de bem e mal*: “Depois de por muito tempo ler nos gestos e nas entrelinhas dos filósofos, disse a mim mesmo: a maior parte do pensamento consciente deve ser incluída entre as atividades instintivas, até mesmo o pensamento filosófico” (JGB/BM §3). Tratava-se, por conseguinte, de um procedimento de leitura que partia das próprias teses filosóficas que defendia: “Por trás de toda lógica e de sua aparente soberania de movimentos existem valorações, ou, falando mais claramente, exigências fisiológicas para a preservação de uma determinada espécie de vida” (*idem, ibidem*).

De outra parte, Nietzsche alertava para o fato de que o próprio leitor implicava-se ao ler seus textos, tal como ao refletir sobre a recepção de seus escritos, sobretudo entre os alemães: “Quem acreditou ter entendido algo de mim havia ajustado algo de mim à sua imagem – não raro um oposto de mim, por exemplo, um ‘idealista’; quem não entendeu nada de mim, negava que eu em geral entrasse em consideração” (EH/EH, “Por que escrevo livros tão bons”, §1. Trad.: RRTF). Paralelamente, ele exigia leitores que não somente o lessem bem, mas também entendessem a diferença entre sua reflexão filosófica e as demais: “Ouçam! Pois eu sou tal e tal. Não me confundam, sobretudo!” (EH/EH, Prólogo, §1). O modo como o leitor-intérprete lida com os textos nietzschianos explicaria, portanto, e a partir da própria reflexão do filósofo, por que seu pensamento recebeu abordagens distintas ao longo do tempo. E isto tanto do ponto de vista das tentativas de elucidação de seus escritos por parte de Löwith, Heidegger, Jaspers, Granier, Muller-Lauter, dentre tantas outras, quanto pela recepção de suas idéias ao longo do século XX, visto que ele foi considerado de “anarquista revolucionário” a pensador de direita, de crítico da cultura alemã a protagonista do terceiro Reich (cf. MARTON, S. “A terceira margem da

interpretação”, p. 09-48). Que o intérprete esteja implicado na interpretação do texto, e que também exista a possibilidade de bem comentar a obra, isto foi algo que não escapou nem mesmo àquele que, em seus escritos, havia considerado Nietzsche como o último metafísico. Em seu prefácio tardio aos textos elaborados na primeira metade do século XX, Heidegger acabou por reconhecer e sublinhar: “A explicação de Nietzsche não somente não começou nem as condições prévias ainda não existem para a empreender. (...) O pensamento e as declarações de Nietzsche estão ainda muito próximos de nós. Entre ele e nós ainda não há bastante recuo histórico para que já se possa ter amadurecido uma apreciação disto que constitui a força deste pensador” (HEIDEGGER, M. *Nietzsche* I, t.f., p. 14-15).

Se Marton defende que a análise estrutural do texto é necessária, mas insuficiente para dar conta da filosofia de Nietzsche, é porque considera que o método estrutural precisa ser complementado pelo método genético, pois somente este último tornaria possível compreender o contexto no qual surgem as reflexões do autor, e os interlocutores com os quais seu pensamento dialoga. Ora, já no começo dos anos setenta, ela ensaiava a abordagem genética: “Seguindo à risca o método estrutural, que reza jamais separar as teses dos movimentos lógicos que as produziram, ou empregando o método genético, que leva a refazer o itinerário intelectual do autor, ou mesmo alinhando os dois procedimentos, aprendíamos a ler os textos” (MARTON, S. *A irrecusável busca de sentido*, p. 62). Todavia, foi somente anos mais tarde, ao realizar sua tese de doutorado sobre a filosofia nietzschiana, que ela adotou “uma abordagem a um só tempo estrutural e genética” (*idem, ibidem*, p. 136). Afinal, somente o método genético-estrutural lhe permitiria explorar um duplo viés, fazendo jus ao pensamento de Nietzsche: investigar que havia uma sistematicidade em sua filosofia, sobretudo em suas reflexões sobre a teoria das forças e da vontade de potência, e reinscrever a produção dessas reflexões no quadro de um percurso intelectual, pois “a questão que se coloca para o filósofo é de como administrar o sistema kantiano” (*idem, ibidem*, p. 136). Marton apresenta aquilo que é o método genético-estrutural ao descrever o modo de trabalho já empregado num grupo de estudos da obra de Nietzsche em 1989: “fazíamos uma análise estrutural e uma análise genética. Líamos frase por frase, palavra por palavra; estávamos atentos aos conceitos presentes e às estratégias adotadas. Pesquisávamos as possíveis referências à história da filosofia, à religião cristã, ao

contexto cultural da época; trazíamos para nossas conversas os textos de Goethe e Wagner, os poemas de Hölderlin e Heine, a versão luterana da Bíblia” (*idem, ibidem*, p. 154).

A respeito dos métodos, e da dificuldade para construí-los, foi Nietzsche quem observou na obra em que pôs em andamento a tarefa de transvaloração: “os métodos, é preciso falar dez vezes, *são* o essencial, também o mais difícil, também o que por mais tempo é contrariado pelos hábitos e pela indolência” (AC/AC §59). Por todas estas razões, na presente investigação iremos empregar o método genético-estrutural pois ele nos parece apropriado para abordar a filosofia de Nietzsche. De outra parte, ao longo de nossa investigação, foi necessário valermos-nos, por vezes, de uma apreciação de cunho filológico, para bem poder definir, com maior precisão, o sentido que Nietzsche atribuiu a determinadas idéias e, neste ponto, concordamos com Richard Ross quando diz: “A filologia, em efeito, não visa nem a substituir o texto por uma interpretação, nem a se submeter a este texto renunciando à sua intenção original. Sua regra de ouro é, ao contrário, reenviar ao texto através de uma interrogação permanente ao serviço da ‘lealdade’” (ROSS, R. “Règles pour une lecture philologique de Nietzsche”, In *Nietzsche aujourd’hui?*, p. 285).

Visando compreender o pensamento de Nietzsche por meio desta metodologia, levaremos em conta “todas as suas idéias – as claramente explicitadas e as por serem elaboradas” e, do mesmo modo, será necessário “considerar todos os seus escritos – os livros publicados e os fragmentos póstumos” (MARTON, S. “A terceira margem da interpretação”, p. 15). Durante a abordagem, atentaremos para aquilo que observou Victor Goldschmidt: “o historiador não é, em primeiro lugar, crítico, médico, diretor de consciência; ele é quem deve aceitar ser dirigido, e isso, consentindo em colocar-se nesse tempo lógico, de que pertence ao filósofo a iniciativa” (GOLDSCHMIDT, V. *Op. cit.*, p. 147). De outra parte, para que possamos aprofundar nosso exame da reflexão nietzschiana, será necessário recorrer ao método genético, reconstituindo, por momentos, o percurso intelectual do filósofo. E, levando em consideração a posição de Karl Löwith, que afirma que deveríamos compreender um autor como ele mesmo se compreendeu (LÖWITH, K. “Nietzsche et l’achèvement de l’athéisme”, In *Nietzsche aujourd’hui?* vol. II, p. 209), tentaremos colocar as reflexões de Nietzsche no contexto da história da filosofia e apontar os problemas e interlocutores com os quais se defronta. Por fim, não perderemos de vista a exploração de caráter filológico que se fará presente em momentos pontuais.

No intento de dar conta de nossas questões, dividiremos a abordagem em quatro capítulos. Considerando que o pensamento do eterno retorno do mesmo trata de uma eternidade no tempo, no primeiro capítulo tomaremos como fio condutor a relação entre tempo e eternidade no contexto da história da filosofia. Abordando a concepção do tempo nos gregos antigos, e buscando pensar aquilo que eles entendiam por *Aiôn*, veremos por que Platão criou as condições para a concepção de uma eternidade atemporal. A partir disso mostraremos que, por meio das reflexões de Plotino, Proclus, Santo Agostinho, Boécio, Santo Tomás de Aquino, é desenvolvida e consolidada a compreensão da *aeternitas* e, por conseguinte, uma reflexão que privilegia o mundo do ser em detrimento do vir-a-ser. Em seguida veremos que, de Descartes a Newton, abre-se a possibilidade para que a eternidade seja pensada no tempo, sendo Kant um sério adversário desta concepção. E se, por um lado, o foco do capítulo é a relação entre tempo e eternidade, por outro, tal abordagem fornecerá a base para pensarmos porque Nietzsche compreende que, durante dois milênios, tomou-se a palavra de Deus como medida de valor.

No segundo capítulo investigaremos por que, ao registrar o pensamento do eterno em agosto de 1881, o filósofo o caracterizou como um “novo peso”. Visando mostrar que “peso” e “valor” são sinônimos em seu pensamento, tomaremos como segundo fio condutor a noção de valor. Primeiramente abordaremos o modo como, até Nietzsche, foi empregada a palavra valor. Em segundo lugar, perseguiremos a hipótese levantada já em *O andarilho e sua sombra*, segundo a qual a moralidade humana teve sua procedência nas relações comerciais entre os homens. Tal análise nos permitirá compreender o significado da concepção de “pesagem das almas”, cuja origem remonta aos antigos egípcios, e ganha desenvolvimento com o judaísmo, o cristianismo e o islamismo. Com isto, pretendemos fazer ver que a palavra de Deus era, até então, o “peso” maior para a avaliação da existência humana. Ressaltaremos que o desenvolvimento de sua noção de valor permite compreender por que Nietzsche vem interessar-se pelo pensamento do eterno retorno em 1881.

No terceiro capítulo procuraremos mostrar que a condição de possibilidade da transvaloração é o pensamento do eterno retorno do mesmo. Buscando reconstruir os momentos principais do debate entre termodinâmica, cosmologia e filosofia, e apoiados no

trabalho preparatório dos capítulos anteriores, teremos oportunidade de pensar por que a hipótese cosmológica do eterno curso circular foi recebida com restrição no meio científico e filosófico. Concentrando nossas análises no modo como Nietzsche recepciona o pensamento do eterno retorno, abordaremos o conjunto de seus escritos compreendidos entre 1881 e 1888. Veremos, então, que, com o desafio implicado na hipótese cosmológica do retorno ele visa superar o problema da “morte de Deus” e a consequente desvalorização de todos os valores. Sendo o eterno retorno a condição de possibilidade da transvaloração, analisaremos de que modo a criação da expressão *Umwertung aller Werthe* intensifica a reflexão de Nietzsche sobre os valores, manifestando-se sobretudo nos prefácios de 1886. Por fim, teremos oportunidade de analisar que, se a transvaloração já estava presente em *Assim falava Zaratustra*, sendo orientada ali pelo pensamento do eterno retorno, é também com base em seu “pensamento dos pensamentos” que o filósofo executará a transvaloração em *O anticristo*. Ao final deste capítulo, estaremos diante da seguinte questão: por que a transvaloração somente foi levada a termo em 1888?

No quarto capítulo, iremos retomar a anotação realizada em Sils-Maria em agosto de 1881, e interrogar por que Nietzsche escreveu: “*Ensinares a doutrina - o meio mais forte para incorporá-la (einzuverleiben) em nós mesmos*”. Partindo de uma abordagem de *Assim falava Zaratustra*, veremos como, nessa obra, apresenta-se o problema da “incorporação do pensamento abissal”. Analisando, então, a presença do pensamento do eterno retorno em *Para além de bem e mal* e na *Genealogia da moral*, mostraremos por que a transvaloração foi delegada aos “filósofos do futuro” e aos “homens do futuro”. Explorando o modo como Nietzsche pensa o mundo como totalidade de forças, e o homem como conjunto de forças, buscaremos mostrar para que tipo de homem coloca-se o problema da “incorporação” plena do pensamento do retorno. Refletindo sobre determinadas afirmações, teremos elementos para avaliar os motivos que conduzem o filósofo a adiar a tarefa de transvaloração. Como conclusão, buscaremos mostrar que a condição necessária para realizar a transvaloração é o *amor fati*.

CAPÍTULO I

TEMPO E ETERNIDADE:

Khronos, Aiôn, Aeternitas, Sempiternitas, Ewigkeit.

O mundo é apenas uma simples roda,
sempre igual a si própria em toda a sua circunferência,
mas parecendo-nos tão estranha
porque nos leva consigo em seu girar.
(Goethe, *Viagem à Itália*)

Existem adversários da filosofia: e fazemos bem em escutá-los,
particularmente quando eles desaconselham a metafísica
às cabeças doentes dos alemães, e pregam que se purifiquem
por meio da física, tal como Goethe.
(Nietzsche, *A filosofia na época trágica dos gregos*)

“A doutrina do ‘eterno retorno’”, escreve Nietzsche em sua autobiografia, “ou seja, do ciclo absoluto e infinitamente repetido de todas as coisas – essa doutrina de Zarathustra *poderia* afinal ter sido ensinada também por Heráclito. Ao menos encontram-se traços dela no estoicismo, que herdou de Heráclito quase todas as suas idéias fundamentais” (EH/EH, “O nascimento da tragédia”, §3). É em Heráclito que o autor de *Assim falava Zarathustra* reconhece um possível antecessor no que diz respeito ao aspecto cosmológico de sua doutrina do eterno retorno¹. Neste texto tardio no qual se considera como o “primeiro filósofo trágico”, Nietzsche deixa transparecer sua dúvida se Heráclito já possuiria uma “sabedoria trágica” e, paralelamente, levanta a suspeita de que na antigüidade grega ele poderia ter ensinado a doutrina que, mais de dois milênios depois, estaria no núcleo de seu *Zarathustra*. Mas como isto seria possível? Na medida em que Nietzsche pensa a possibilidade de um eterno retorno de todas as coisas no tempo, nós podemos perguntar: Heráclito teria elementos, já em sua época, para pensar a “eternidade” como temporal? Compreender o alcance desta questão significa, antes de mais nada, levar em conta uma distinção: a hipótese nietzschiana de uma eternidade temporal, ou seja, da eternidade que se realiza no tempo, coloca-se numa via radicalmente oposta às crenças ou concepções que

¹ Victor Goldschmidt, seguindo Theodor Gomperz (*Les penseurs de la Grèce*. Paris: Payot, 1928, p. 175) acredita que a origem mais plausível da doutrina do eterno retorno no pensamento estóico seja, não a filosofia de Heráclito, mas dos pitagóricos (cf. GOLDSCHMIDT, V. *Le système stoïcien et l'idée de temps*. Paris: J. Vrin, 1969, p. 187, nota 2). Voltaremos a este tema em momento oportuno.

pensam a eternidade como atemporal. No primeiro caso a eternidade é pensada a partir de um tempo infinito, e com isto existe uma primazia do vir-a-ser em relação ao ser; no segundo, a eternidade é compreendida como ausência de tempo, e assim o que é valorizado é o ser, em detrimento do vir-a-ser. Tomar partido por um ou por outro implica, por sua vez, formas específicas de compreensão e de adesão ao mundo. Em qualquer um dos casos, todavia, o problema se coloca em como entendemos e lidamos com a questão do tempo.

Foi Platão quem abriu o caminho para a concepção de uma eternidade atemporal. De fato, a leitura neoplatônica do *Timeu* acabou por cristalizar a idéia de que Platão teria concebido o tempo como “a imagem móvel da eternidade (*Aiôn*)”². Mas em que medida, aqui, os neoplatônicos já não operaram uma transposição de sentido naquilo que os gregos antigos, e talvez Platão, concebiam pelo termo *Aiôn* (αἰών)? Na antigüidade o *Aiôn* não se confundia com a eternidade, ou, em outras palavras, com a atemporalidade. Recuperar a riqueza de sentido contida no termo após seu emprego em Platão e Aristóteles é uma tarefa bastante complexa³, mas uma aproximação de seu significado poderá nos levar a compreender se realmente em Platão ele é sinônimo de eternidade, por que o neoplatonismo o compreendeu deste modo, e como tal interpretação forneceu a base para o desenvolvimento da concepção cristã da eternidade divina. É na tentativa de responder estas questões, e buscando elementos para compreender não somente a posição de Nietzsche em relação a Heráclito, mas por que não houve desenvolvimento de uma concepção de eternidade temporal antes de Nietzsche, que se torna necessário tomarmos como fio condutor a relação entre tempo e eternidade. É seguindo este fio condutor, que nos conduzirá aos gregos antigos, e deles até Kant, que teremos elementos não somente para compreender o conceito de eternidade em seus diferentes registros e desdobramentos, mas também é por meio dele que, mais tarde, poderemos pensar por que Nietzsche irá diagnosticar a “morte de Deus”, e o motivo que o leva a compreender o eterno retorno do mesmo como um “novo peso”, ou seja, compreender a eternidade temporal como o caminho necessário para o âmbito de criação de novos valores.

² PLATÃO. *Oeuvres complètes*. 2 vol. Paris: Éditions Gallimard, 1950, vol. II, *Timeu*, 37d, p. 453.

³ Neste sentido ver COULOUBARITSIS, L. « La notion d’*“Aiôn”* chez Héraclite », In BOUDOURIS, K. (Éd). *Ionian Philosophy*. Athènes: Société Internationale de Philosophie, 1989, p. 101-111.

O “*Aiôn* é filho de *Khronos*” (*Aiôn te Khronou pais*), registrou Eurípedes em um de seus textos⁴. Se, por um lado, o jovem Nietzsche considera Eurípedes como o mais alto representante da “agonia da tragédia” pelo fato de ter “abandonado Dioniso” (GT/NT §10), por outro, é preciso reconhecer que ele ainda reteve o sentido através do qual os gregos antigos compreendiam o *Aiôn*. Afinal, esta definição encontrada no texto de Eurípedes é radicalmente antagônica àquela que será formulada no século V da erã cristã pelo neoplatônico Proclus: “O *Aiôn* é o pai de *Khronos*”⁵. Que diferença existe, fundamentalmente, entre estas duas formulações, entre aquela que ainda bebe na fonte da antigüidade grega, e esta outra cujo legado está intrinsecamente vinculado à interpretação da obra platônica? Considerando que a formulação encontrada na obra de Eurípedes indica que o *Aiôn* está subordinado a *Khronos*, importa primeiramente colocar a questão: o que era, então, compreendido como *Khronos*? A questão conduz a um outro debate, pois entre os gregos antigos existia uma importante diferença entre *Kronos* (*Króvoç*) e *Khronos* (*χρόνος*), uma diferença que vai acabar por lançar luz sobre o modo como Platão mesmo compreendeu a questão do tempo.

Ao recolher as mais antigas lendas da Hélade, Hesíodo fez ver que *Kronos* (*Króvoç*) ocupava um lugar à parte na teogonia. Divindade suprema, ele precedeu todos os demais deuses do Olimpo, sendo que seu surgimento está ligado ao momento de formação dos Cosmos – o qual tem seu início a partir de potências primordiais, pois em Hesíodo não existe a concepção de um criador do mundo e, por conseguinte, a idéia de criação⁶. De fato, em sua cosmogonia, três são as potências primordiais: Caos, Gaia e Eros. Caos não significa para os gregos antigos “desordem”, tal como os estóicos compreenderão, mas “fenda”, “abertura”.⁷ Gaia (“a terra”), surgindo após esta abertura primordial, engendrará a partir de si mesma a Urano (“o céu”), Ureia (“as montanhas”), e a Ponto (“o mar”), nomes que dizem respeito ainda às potências primordiais, e que não devem ser compreendidos em

⁴ EURÍPEDES. *Le Cyclope, Alceste, Médée, Les Héraclides*. Paris: Société d'éditions « les belles lettres », 1976, vol. I, *Les Héraclides*, v. 900, p. 229.

⁵ PROCLUS. *Platonis Rem Publicam Commentarii*. 2 vol. Leipzig: W. Kroll, 1899-1901, p. 17. Ver também PROCLUS. *Eléments de Théologie*. Paris: Aubier Montaigne, 1965, p. 52.

⁶ Cf. RAMNOUX, C. *La Nuit et les Enfants de la Nuit dans la tradition Grecque*. 2^a éd. Paris: Flammarion, 1986, p. 79.

⁷ Cf. SOREL, R. *Les cosmogonies grecques*. Paris: PUF, 1994, p. 3 e 26; e do mesmo autor: *Orphée et l'orphisme*. Paris: Presses Universitaires de France, 1995, p. 33.

seu modo espacial⁸. O processo geracional de Gaia poderia ter tido prosseguimento⁹, mas a força atrativa e geradora de Eros faz com que Urano estenda-se sobre Gaia e a fecunde: desta fecundação nascem três gerações que vão depositar-se no seio maternal de Gaia: os Titãs, os Cíclopes e os Hecatonquiros. Segundo a cosmogonia de Hesíodo, Gaia não suporta o processo geracional contínuo, que “pesa” sobre ela, e então arma seu filho *Kronos*, o mais jovem entre os titãs, incitando-o a castrar o pai para conter o regime de fecundação. *Kronos*, então, executa o ato de castração de seu progenitor, e é neste momento que ocorre a separação entre Urano (o céu) e Gaia (a terra).

O momento de castração de Urano põe fim à cosmogonia e dá início à teogonia, ao período em que começa a espacialização e temporização do mundo, e a luta pelo poder¹⁰. Se no período cosmogônico *Kronos* foi responsável pela castração do pai, o período teogônico inicia por seu gesto, na medida em que ele joga o “órgão” fecundador de Urano no mar e, deste movimento, nasce Afrodite. Este aspecto é importante para uma primeira caracterização de *Kronos*, pois, mais tarde, sua imagem estará ligada ao surgimento do princípio de *fecundação* universal. Mas antes de explorar este aspecto, existe um segundo elemento que ficará vinculado a ele ainda de forma mais sólida entre os gregos. Ao iniciar o período teogônico, Gaia previne *Kronos* que ele também será, um dia, destronado por um de seus filhos. *Kronos*, todavia, buscando evitar o mesmo destino de Urano, vai encontrar uma forma para impedir que a profecia se cumpra. De sua relação com Rea, que também pertence à estirpe dos Titãs, ele terá seis filhos: Hestia, Deméter, Hera, Hades, Poseidón e Zeus; filhos que ele irá devorar, na medida em que nascem¹¹. Ora, sabemos que Zeus, com a ajuda de Gaia, é quem vai destronar *Kronos*, mas o importante aqui é reter a idéia de que o deus *Kronos* é aquele que *devora* seus filhos, pois ainda neste momento ele não representa o tempo no imaginário dos Helenos¹². Na cosmogonia, portanto, o nascimento

⁸ Potências primordiais, Gaia, Urano, Uréa e Pontos não podem ser pensados em sua forma espacial. No entanto, para poder narrar a gênese de formação do cosmos, Hesíodo precisou partir de nomes conhecidos (terra, céu, mar e montes), sem os quais seria impossível abordá-la. Os nomes, todavia, somente surgem depois desta gênese e no momento de espacialização e temporalização do cosmos. (Cf. SOREL, R. *Les cosmogonies grecques*. Paris: Presses Universitaires de France, 1994, p. 20-21).

⁹ Cf. SOREL, R. *Orphée et l'orphisme*. Paris: Presses Universitaires de France, 1995, p. 36.

¹⁰ *Idem*, *ibidem*, p. 34.

¹¹ Até aqui cf. HESÍODO. *Théogonie. La naissance des dieux*. Paris: Éditions Rivages, 1993, p. 52-154.

¹² Jacqueline de Romilly é taxativa: “O tempo não existia na tradição grega”, e reconhece: “Os poetas órficos foram talvez os primeiros a lhe dar o seu lugar.” (ROMILLY, J. de. *Le temps dans la tragédie grecque*. Paris: Vrin, 1971, p. 41).

do mundo a partir de Caos, Gaia e Eros é anterior à formação das dimensões espaciais e temporais: é somente através do gesto de *Kronos* que tempo e espaço são formados na medida em que Gaia e Urano se separam. Mas se na teogonia de Hesíodo *Kronos* será destituído por Zeus, e não ocupará um lugar significativo entre os deuses, na cosmogonia órfica ele vai surgir de outro modo.

Na fonte principal do orfismo autêntico para os neoplatônicos, Os *Discursos sagrados em vinte e quatro rapsódias*, existe uma transposição no pensamento grego de *Kronos* (Κρόνος), o deus, para *Khronos* (χρόνος), o tempo. Embora composto no fim do século I de nossa era, muitos dos 176 fragmentos que chegaram até nós, por intermédio dos neoplatônicos e dos apologistas cristãos, são considerados como advindos do século V a.C.¹³ - tese que é bastante plausível.¹⁴ Mas de que modo se efetua a passagem? Em seu *Comentário sobre a república de Platão*, Proclus cita um fragmento que diria respeito à cosmogonia órfica. Nele, o Tempo (*Khronos*) é aquele que engendra o Éter: “Este Tempo que não envelhece (*Chronos agèraos*), e cuja sabedoria é imperecível, engendrou o Éter e um grande e prodigioso abismo (*chasma*)”¹⁵. Diferentemente da cosmogonia de Hesíodo, *Khronos* aqui já não é mais filho de potências primordiais, mas potência primordial. É por esta razão que no *Tratado dos primeiros princípios*, ao abordar a interpretação cosmogônica que Proclus e outros neoplatônicos fizeram do texto das *Rapsódias*, Damascio escreve: “Na mencionada *Rapsódia* órfica, eles colocam o Tempo (*Chronos*) no princípio de todas as coisas”¹⁶, sendo que o Éter e o Caos, e mesmo o Ovo Primordial – elemento permanente na cosmogonia órfica – teriam surgido depois. *Khronos*, portanto, teria sido entendido pelos órficos no século VI a.C. como potência primordial que engendra o mundo – uma concepção sobre o tempo que, todavia, não surgiu por acaso. Afinal, Hesíodo forneceu duas imagens que, entre os gregos, e sobretudo para os órficos, tornaram-se idéias abstratas: a primeira vem do fato de *Kronos* ter jogado ao mar o “órgão” fecundante de

¹³ Cf. BRISON, L. “Proclus et l’Orphisme”, In *Proclus. Lecteur et interprète des Anciens*. Paris: éd. du C.N.R.S., 1987, p. 53. Sorel, por sua vez, observa que “certos helenistas estimam que as doutrinas expressas nas *Rapsódias* remontam ao século VI a.C.”. (SOREL, R. *Les cosmogonies grecques*. Paris: Presses Universitaires de France, 1994, p. 81).

¹⁴ Hermann Diels e Walther Kranz abrem a edição *Vorsokratiker* com um capítulo dedicado a Orfeu e ao Orfismo. O texto que Damascio, no *Tratado dos primeiros princípios*, atribui a Eudemo, é por eles classificado com a rubrica “Fragmentos de antiga atestação” (DIELS, H. & KRANZ, W. *I Presocratici*. Trad. Giovane Reale. Milano: edizione Bompiani, 2006).

¹⁵ Cf. KERN, O. *Orphicorum Fragmenta*. Berlin: Weidmann, 1922, OF 66, p. 66.

¹⁶ DAMÁSCIO, In DIELS, H. & KRANZ, W. *Op. cit.*, DK B12, p. 27.

Urano após a castração, e deste ato nascer Afrodite, princípio da fecundidade; a segunda do fato de devorar seus filhos. *Kronos*, então, passa a ser compreendido abstratamente como o genitor e o devorador primordial, consolidando-se como *Khronos*.¹⁷

De outra parte, talvez tenha sido em Homero, aquele com quem “desde o princípio (...) os gregos têm aprendido”¹⁸, que a tradição órfica encontrou a possibilidade de transição dos conceitos cosmogônicos de Hesíodo para aqueles que irão se afirmar em sua cosmogonia. Na *Odisséia*, Homero narra a existência de um reino situado nos confins do mundo, uma região de beatitude (os campos elísios) onde “a vida torna aos homens mais doces e felizes”; lugar no qual reinaria um deus ultraterreno, um ser que antes teria sido um homem que, por ser justo, escapara da morte, chamado Radamante (*Rhadàmanthys*).¹⁹ Existe, assim, também a hipótese de que na tradição órfica, Radamante tenha sido substituído por *Khronos* (*χρόνος*)²⁰, e por esta razão ele seria a potência que, junto com *Ananké* (a necessidade, a força do inelutável), teria engendrado o mundo. Mas, se por um lado é certo que o mito órfico de *Khronos* como criador do mundo não vai impor-se, prevalecendo o mito proveniente da teogonia de Hesíodo, por outro vai afirmar-se entre os gregos, e na tradição filosófica, a idéia abstrata de que *Khronos* significa o tempo. É assim que em Píndaro, *Khronos* é compreendido como “o pai de todas as coisas”²¹ - concepção que muito provavelmente também era partilhada por Anaximandro pois para ele é “segundo a ordem do tempo”²² que ocorre reparação e justiça. Mas é Filolaus, o pitagórico contemporâneo de Sócrates, que atesta de forma definitiva a consolidação da passagem do deus para a idéia abstrata, ao escrever: “*Kronos*, o qual evidentemente se pode chamar de *Khronos*”²³.

¹⁷ Cf. SOREL, R. *Les cosmogonies grecques*. Paris: Presses Universitaires de France, 1994, p. 83.

¹⁸ XENÓFANES, In DIELS, H. & KRANZ, W. *Op. cit.*, DK B10, p. 303. Ver também RICHARDSON, N. “La lecture d’Homère par les Anciens”, in *Lalies*, n.º10. Paris: Presses de l’École Normale Supérieure, 1992, p. 293-327.

¹⁹ HOMERO. *Odisea*. Madrid: Editorial Gredos, 1982, Canto IV, 563, p. 159. Epimênides é, ao lado de Orfeu, um dos autores mais antigos da poesia cosmológica e teria realizado uma obra em quatro mil versos, cujo quarto capítulo chamava-se *Radamantis*. (Cf. DIELS, H. & KRANZ, W. *Op.cit.*, DK A1, p. 61).

²⁰ Cf. PRELLER, L. *Griechische Mythologie*. 2 vol. Leipzig: Weideman, 1854, vol. I, p. 671.

²¹ PÍNDARO. *Olympique*. Paris: Les Belles Lettres, 1999, II, p. 17-19.

²² ANAXIMANDRO, In DIELS, H. & KRANZ, W. *Op. cit.*, DK B1, p. 197.

²³ FILOLAUS, In DIELS, H. & KRANZ, W. *Op. cit.*, DK 44 B20a, p. 855. Sabemos que este fragmento é duvidosamente atribuído a Filolau, mas o importante aqui é justamente verificar esta passagem, entre os gregos, de *Kronos* para *Khronos*.

Quando Eurípedes, portanto, escreve que o “*Aiôn* é filho de *Khronos*”, a afirmação não somente diagnostica que *Khronos* é pensado em seu caráter de idéia abstrata, mas que existe uma subordinação do *Aiôn* ao tempo. Mas, se existe uma subordinação, então o *Aiôn* possui uma estrutura que advém do tempo. E aqui voltamos à questão: que significa o *Aiôn* entre os antigos helenos? Desde um ponto de vista filológico, foi o comentário de um contemporâneo de Nietzsche que permitiu abrir o caminho para reflexões de ordem filosófica sobre esta questão. De fato, Wilamowitz-Moellendorff colocou em xeque a interpretação neoplatônica de que entre os antigos o *Aiôn* (αἰών) significasse *eternidade* (*Ewigkeit*). Ainda que sem citar a fórmula de Eurípedes, Wilamowitz fez ver que entre os antigos helenos *Khronos* (χρόνος) é o tempo absoluto, enquanto o *Aiôn* diz respeito à duração de vida de um homem ou de qualquer ser vivente.²⁴ Este modo como Wilamowitz compreende o *Aiôn* é capaz não somente de nos fazer entender a formulação de Eurípedes, mas foi também a partir desta chave de interpretação filológica que, nos domínios da filosofia, abriu-se a possibilidade para se pensar o significado do *Aiôn* em Aristóteles, chegando-se à conclusão de que, entre os antigos, e de um ponto de vista filosófico, *Aiôn* significava “a duração da vida individual de todo ser vivente”²⁵, posição que se consolidará e continuará a ser defendida: “os gregos [anteriores a Aristóteles] tinham uma percepção de um tempo menos estável, expresso em particular pelo termo *Aiôn*, que significa na origem ‘tempo de vida’, bem antes de significar ‘eternidade’”²⁶.

O *Aiôn* comporta, portanto, uma relação estreita entre tempo e vida, e é por significar “duração de vida” ou “tempo de vida” que ele possui uma estrutura que advém do tempo e subordina-se a ele. De fato, na medida em que no pensamento grego o tempo é aquele que engendra e devora seus filhos, todas as coisas existentes estão submetidas a ele. A formulação de Eurípedes ganha, deste modo, em clareza: ela significa a compreensão dos antigos de que “a duração de vida” de um ser vivente depende e está subordinado ao tempo. Este modo de compreensão torna-se claro quando fixamos nossa atenção sobre os textos

²⁴ WILAMOWITZ-MOELLENDORFF, U. von. *Euripedes Herakles*. 3 vol. Berlin: Akademie-Verlag GMBH, 1959, volume III, p. 154-155, nota 660. Este terceiro volume de trezentas páginas é inteiramente dedicado às notas/comentários de Wilamowitz ao texto de Eurípedes. Festugière, em « Le sens philosophique du mot ΑΙΩΝ », parte desta nota de Wilamowitz, mas não menciona o volume e as duas páginas que ela ocupa. Seu ensaio é um desenvolvimento dos dados trazidos por Wilamowitz.

²⁵ FESTUGIÈRE, A-J. « Le sens philosophique du mot ΑΙΩΝ », In *Études de philosophie grecque*. Paris: J. Vrin, 1971, p. 269.

²⁶ Cf. COULOUBARITSIS, L. *La « Physique » d'Aristote*. 2ª éd. Bruxelles: Ousia, 1997.

anteriores ao modo de abordagem do *Aiôn* em Platão e Aristóteles. Mas ao fazermos isto é necessário ter em mente o seguinte: na medida em que no *Aiôn* tempo e vida se relacionam, e em face da ausência de um vocábulo que traduzisse literalmente a palavra grega *αἰών*, respeitáveis tradutores optaram pelo termo *vida*, tal como no caso de diversas traduções da *Iliada* e da *Odisséia*²⁷. Na *Iliada*, duas passagens indicam que a duração de uma vida individual pode durar pouco ou muito, tal como está registrado no Canto quatro: “sua vida (*αἰών*) será breve”, e no nove: “uma longa vida (*αἰών*) me está reservada”²⁸. Breve ou longa, a duração de uma vida não somente subordina-se ao tempo, mas também pode ser interrompida em seu transcurso. Este é o caso, por exemplo, quando Heitor é avisado para não enfrentar Aquiles, pois o perigo de morte é eminente: “[assim] tu não perderás tu mesmo a vida (*αἰών*)”²⁹; mas Heitor, não seguindo o conselho, põe fim a sua duração vital, levando Andrômaca a dizer, em prantos: “esposo, tu deixas a vida (*αἰών*) e perces bem jovem”³⁰. E em Homero podemos ver, ainda, que a interrupção de nosso “tempo de vida” pode se dar não somente por um evento exterior, mas quando nós mesmos a consumimos por não estarmos de acordo com uma determinada condição que nos é imposta. Assim, na *Odisséia*, quando Calipso percebe que Ulisses não a ama e que deseja ir embora ou morrer, ela lhe diz: “Infeliz! (...) não consumas tua vida (*αἰών*) deste modo: estou pronta para deixar-te partir”³¹.

Do mesmo modo, o sentido do *Aiôn* como “duração de vida” se mantém nos trágicos gregos e nos pensadores pré-socráticos. Em Ésquilo, quando Orestes chora a morte do pai e vê entrar sua irmã Electra, o coro fala da dor que tomou conta de “toda a minha vida (*Aiôn*), cada dia”³²; em Sófocles, Crisóstemis diz para Electra manter a resolução de não vingar a morte do pai durante “toda a tua vida (*Aiôn*)”³³; e em Eurípedes, cada homem, na medida em que seu “tempo de vida” (*Aiôn*) se desenvolve, ele vem a exaltar as riquezas

²⁷ Este é o caso, por exemplo, da cuidadosa tradução francesa realizada por Paul Mazon, cujo texto bilingüe possui um prefácio de Jean-Pierre Vernant, a saber: HOMÈRE. *Iliade*. 3 vol. Texte établi et traduit par Paul Mazon. Préface de Jean-Pierre Vernant. Notes par Hélène Monsacré. Paris: Les Belles Lettres, 1998.

²⁸ HOMERO. *Iliade*. Paris: Les Belles Lettres, 1998, vol. I (IV, 478), p. 179; vol. II (IX, 415), p. 33.

²⁹ *Idem, ibidem*, vol. III (XXII, 58), p. 221.

³⁰ *Idem, ibidem*, vol. III (XXIV, 725), p. 373.

³¹ *Idem. Odisea*. Madrid: Editorial Gredos, 1982, (V,160), p. 174.

³² ÉSQUILO. *Agamemnon, Les Choéphores, Les Euménides*. 11^a éd. Paris: Les Belles Lettres, 1993, vol. II, *Les Choéphores*, 26, p. 81.

³³ SÓFOCLES. *Ajax, Oedipe Roi, Électre*. 10^a éd. Paris: Les Belles Lettres, 1997, vol. II, *Electra*, 1024, p. 175.

do mundo³⁴. Estes exemplos são capazes de demonstrar que entre os antigos helenos o *Aiôn* comportava o nexo entre tempo e vida, e em significando duração ou tempo de vida, estava subordinado ao tempo. A fórmula de Eurípedes, portanto, diagnostica um modo de compreensão específica sobre o *Aiôn* que vinha da antigüidade. É dentro deste modo de compreensão que Empédocles empregava o termo quando, convidando-nos a fixar seus ensinamentos, diz que a boa disposição e atenção em contemplá-los fará com que eles se tornem presentes “durante toda a tua vida (*Aiôn*)”³⁵. E talvez foi pensando no *Aiôn* como duração ou tempo de vida que Heráclito buscou defini-lo por meio de uma metáfora, escrevendo que o *Aiôn* é “como uma criança, uma criança que joga lançando os dados” (*Aiôn pais esti paizôn, pesseuôn*), sendo que “seu reino é o reino de uma criança”³⁶.

Mas se entre os antigos gregos o *Aiôn* possuía o sentido de duração ou tempo de vida, o que ocorreu a partir de Platão e Aristóteles para que este sentido fosse esquecido e viesse a imperar a compreensão do *Aiôn* como eternidade? O problema começa a despontar quando os gregos passam a pensar a duração de vida não somente em relação aos homens, mas em relação aos deuses. Se o *Aiôn* está submetido ao tempo, esta mesma relação não vale quando a questão é pensar o *Aiôn* divino. Mas ainda que sua “duração de vida” seja ilimitada, o conceito de eternidade é estranho aos gregos. Neste sentido, Homero havia dito na *Iliada* (I, 290) que os deuses “estão sempre vivos” (*theoi aien eontes*), mas isto, por certo, não significava, como compreenderá mais tarde Aristóteles, que sua existência estava fora do tempo. Não podemos esquecer que o processo teogônico em Hesíodo e Homero inicia quando o processo cosmogônico termina, ou seja, quando finalmente forma-se o tempo e o espaço. Os deuses vivem no tempo, embora não sofram sua ação. É assim que,

³⁴ Cf. EURÍPEDES. *Héracles, Les Suppliants, Ion*. Paris: Les Belles Lettres, 1994, vol. III, *Héracles*, 669-673, p. 47.

³⁵ EMPÉDOCLES, In DIELS, H. & KRANZ, W. *Op. cit.*, DK B110, p. 719.

³⁶ HERÁCLITO, In DIELS, H. & KRANZ, W. *Op. cit.*, DK B52, p. 353. Leibovich sustenta a tese de que *aiôn*, em Heráclito, muito provavelmente significa “duração de vida” (Cf. LEIBOVICH, E. “*L’Aiôn et le temps dans le fragment B52 d’Héraclite*”, in *Alter. Revue de Phénoménologie*, n.º 2, 1994, p. 87-118, em especial p. 118). Acerca deste modo particular de compreender o *aiôn* em Heráclito ver também: BOLLACK, J. & WISMANN, H. *Heráclite ou la séparation*. Paris: Minuit, 1972, p. 182-185; COULOUBARITSIS, L. « La notion d’*“Aiôn”* chez Héraclite », In BOUDOURIS, K. (Éd). *Ionian Philosophy*. Athènes: Société Internationale de Philosophie, 1989, p. 104-113. Por último, cumpre salientar que na edição Diels-Kranz existe a hipótese de que o fragmento B52 atribuído a Heráclito talvez tenha sofrido reformulação por Hipólito (Cf. LEIBOVICH, E. *Op. cit.*, p. 87, nota 3).

em Ésquilo, porque Zeus é imortal, seu reino tem uma “duração de vida sem fim”³⁷ - o que não quer dizer eternidade atemporal, pois a duração de vida é pensada em relação ao tempo.

A virada na forma de interpretação do *Aiôn* começa por meio do pensamento filosófico. Na concepção cosmogônica de Empédocles, quatro são as raízes (no sentido pitagórico) que formam todas as coisas e, por conseguinte, o universo: “Zeus resplandecente, Hera portadora de vida, Adoneu e Néstia”³⁸. Os deuses, aqui, ocupam o lugar dos elementos: Zeus representaria o céu, Hera a terra, Adoneu o fogo, e Néstia a água³⁹. Empédocles compreende que estes quatro elementos são incriados, imperecíveis, idênticos a si mesmos, e que tudo o que foi, é, e será, deles provêm. Assim, cada coisa surge a partir da combinação destes elementos, e o desaparecimento das coisas, e mesmo a morte do homem, significa apenas que os elementos se decompuseram para se recomponem de outra maneira⁴⁰. Mas embora incriados, e aqui entra a concepção do *Aiôn* em Empédocles, a duração dos elementos faz parte da “duração de vida (*Aiôn*) do todo”⁴¹. Esta forma de concepção inverte o que até então se compreendia por *Aiôn*. Aqui ele já não designa mais a “duração de vida” dos seres vivos submetidos ao tempo, mas ele é pensado a partir da coincidência entre a duração dos elementos e a “duração de vida” do todo. Por certo, se nós pudéssemos ver em Empédocles a idéia de “eternidade”, ela teria que ser pensada como eternidade temporal, pois sua reflexão sobre o todo indica que ele o pensa como tendo uma “duração indizivelmente longa”⁴², duração sem fim que possibilitaria os elementos esgotarem as possibilidades de combinação no mundo, e voltarem a se combinar, o que abriria para uma concepção do eterno retorno de todas as coisas no tempo⁴³; e talvez esta seja uma das razões que leva Nietzsche a considerar

³⁷ ÉSQUILO. *Les Suppliants*. Paris: Les Belles Lettres, 2003, 574, p. 45.

³⁸ EMPÉDOCLES, In DIELS, H. & KRANZ, W. *Op. cit.*, DK B6, p. 653.

³⁹ Cf. LAURENTI, R. *Empédocle*. Napoli: M. D'Auria Editore, 1999, p. 104 a 107.

⁴⁰ EMPÉDOCLES, In DIELS, H. & KRANZ, W. *Op. cit.*, DK B17, p. 658.

⁴¹ *Idem, ibidem*.

⁴² *Idem, ibidem*, DK B16.

⁴³ Cf. BOLLACK, J. *Empédocle I: introduction à l'ancienne physique*. Paris: Gallimard, 1965, p. 97-99.

Empédocles, ao lado de Heráclito, como um de seus predecessores.⁴⁴ Mas o que importa atentar aqui é que, embora Empédocles pense que os elementos possuem uma duração infinita - elementos que se combinam no espaço pela ação de duas potências (o amor e o ódio), que sempre existiram “no passado e continuarão a existir”⁴⁵ -, sua concepção começa a apontar para uma reviravolta no modo de compreensão do *Aiôn* que vai se consolidar com o pensamento de Platão.

É a concepção do demiurgo que abrirá o caminho para uma nova posição em relação ao tempo. A julgar por Xenofontes, Sócrates já teria falado de um “sábio artesão”, o demiurgo, que ordena o Universo,⁴⁶ concepção que vem a ser desenvolvida por seu principal discípulo. Assim, no *Timeu*, a função do demiurgo é a de contribuir na ordenação do vir-a-ser e, embora surja como um deus, ele não pode ser confundido com a concepção cristã de um criador.⁴⁷ Para Platão o Ser é o inteligível, o princípio que resta sempre o mesmo, que é inegendrado e indestrutível (cf. 52a), e é a partir do Ser, como modelo, que o demiurgo dá forma ao vir-a-ser, buscando fazer dele uma cópia que tem como base o modelo inteligível. O demiurgo é aquele, portanto, que faz o mundo vir-a-ser (cf. 30a), que manipula os quatro elementos - fogo, terra, água e céu - para criar o mundo (cf. 31b-32d), representando, por conseguinte, a “eficácia cosmológica” do inteligível⁴⁸. É por esta razão que, no *Timeu*, ele surge como o princípio organizador do universo, como aquele que antecede Urano, Gaia, *Kronos* e todos os outros deuses (cf. 40d-41b), sendo deles a causa: “Deuses, filhos de deuses dos quais eu sou o demiurgo (*démiourgós*) e das obras das quais eu sou o pai”⁴⁹. Platão, assim, não somente subverte as cosmogonias anteriores, mas vai também dar início a um novo modo de compreender a relação entre o *Aiôn* e *Khronos*, quando atribui ao demiurgo:

a idéia de formar uma imagem móvel do *Aiôn* (*aiónos*); e, enquanto ele organiza o céu, ele forma, a partir do *Aiôn* (*aiónos*) imutavelmente fixo em sua unidade, uma imagem de uma duração sem fim que progride segundo o desenvolvimento

⁴⁴ Num fragmento póstumo da época de elaboração de *Assim falava Zaratustra*, Nietzsche escreve: “meus predecessores: Heráclito Empédocles Espinosa Goethe” (XI, 25 (254) – Primavera de 1884).

⁴⁵ EMPÉDOCLES, In DIELS, H. & KRANZ, W. *Op. cit.*, DK B16, p. 658.

⁴⁶ Cf. XENOFONTES. *Les Mémoires*. Paris: Les Belles Lettres, 2000, vol. I, I 4, §7, p. 35.

⁴⁷ CORNFORD, F. M. *Plato's cosmology*. London: The International Library of Philosophy, 2000, p. 35.

⁴⁸ PEPIN, J. *Théologie cosmique et Théologie chrétienne*. Paris: PUF, 1964, p. 23-24.

⁴⁹ PLATÃO. *Oeuvres complètes*. 2 vol. Paris: Éditions Gallimard, 1950, vol. II, *Timeu*, 41a, p. 457.

ritmado pelo número; isto que precisamente nós chamamos o tempo (*χρόνος* [*Khronos*])⁵⁰

Se em Empédocles poderíamos pensar o *Aiôn* como apontando para a concepção de uma eternidade temporal, a formulação de Platão vai no sentido contrário, ou seja, ela faz despontar a concepção de uma eternidade atemporal. Diagnóstico disto é, como veremos, a recepção desta formulação entre os neoplatônicos e depois deles, num modo de interpretação que perpassa tradutores e investigadores do *Timeu*⁵¹; e embora uma interpretação recente, sobretudo de caráter filológico, possa dizer que Platão estaria se referindo não ao tempo “como imagem móvel do *Aiôn*”, mas ao céu⁵², é sua posição sobre o Ser que abre para a compreensão do *Aiôn* como eternidade atemporal. Assim, no *Timeu*, Platão diz que ao Ser nós não podemos atribuir as divisões do tempo, ou seja, o “foi” e o “será”, pois o Ser somente “é”, enquanto que os outros termos podem ser aplicados unicamente ao vir-a-ser, ou seja, para aquilo que se desenrola, ou que está submetido, ao tempo (cf. 37e-38a). Ora, em Platão o Ser antecede o tempo, porque ele existe mesmo antes do nascimento do céu (cf. 52d-52e), mas é o demiurgo quem vai formar o céu e, ao formá-lo, forma conjuntamente o tempo. O tempo é, pois, uma “imagem móvel” do *Aiôn*, imagem porque é cópia que se baseia no modelo inteligível, no Ser, e móvel porque, ao contrário do *Aiôn* que sempre “é”, o tempo pode ser dividido em “foi”, “é” e “será”, segundo as coisas que sofrem sua ação (“segundo o movimento ritmado pelo número” – algo que em Aristóteles ganhará formulação)⁵³. O *Aiôn*, portanto, em Platão, é subvertido: ele pode ser compreendido como uma duração sem fim, mas uma duração que não está no tempo, que não é coextensiva a ele e, portanto, como uma duração que dura sempre, que sempre “é”, que é atemporal.

Aristóteles vai manter este modo de interpretação sobre o *Aiôn*. Refletindo sobre o céu, ou seja, “a substância do último orbe do universo (...) a extremidade, o alto, o endereço

⁵⁰ *Idem, ibidem*, 37d, p. 453.

⁵¹ Mesmo Festugière pensa que em Platão o *Aiôn* significa eternidade. (Cf. FESTUGIÈRE, A-J. « Le sens philosophique du mot AIQN », In *Études de philosophie grecque*. Paris: J. Vrin, 1971, p. 257).

⁵² Neste sentido ver: BRAGUE, R. “Pour finir avec ‘le temps, image mobile de l’éternité’”, In *Du temps chez Platon et Aristote: quatre études*. Paris: PUF, 1982.

⁵³ Cf. ARISTÓTELES. *Physique* (I-IV). 7ª éd. Paris: Les Belles Lettres, 1990, em particular 219b 1-2, onde é desenvolvido “o número do movimento segundo o anterior e o posterior”.

onde residem todas as divindades”⁵⁴, ele observa que, como todas as coisas que habitam no céu não ocupam um lugar, elas não sofrem a ação do tempo, ou dito em suas palavras: “nenhum tempo as faz envelhecer”⁵⁵. É por esta razão que os deuses gozariam de uma “duração de vida” sem termo, enquanto todas as coisas que estão submetidas ao tempo sofrem sua ação e, portanto, possuem uma “duração de vida” limitada. E se em Platão já tínhamos um encaminhamento para pensar o *Aiôn* como atemporal, Aristóteles, atestando uma certa herança de determinadas concepções de seu antigo mestre, escreve:

De fato, foi por uma espécie de inspiração divina que os Antigos pronunciaram a palavra duração (*Aiôn*): o termo que envolve o tempo de cada vida, e fora do qual não existe vida natural, nós nomeamos como a duração de cada um; pela mesma razão, o termo que abrange a totalidade do tempo e toda a infinidade, que abrange o céu inteiro, é a duração (*Aiôn*). (...) É de lá que depende para os outros seres sua existência e sua vida.⁵⁶

Da “duração de vida” de cada um à “duração de vida” na totalidade do tempo Aristóteles já representa o novo modo de interpretação que o *Aiôn* irá tomar no pensamento ocidental. Ele retoma a concepção dos antigos, na qual a “duração de vida” está no tempo, e insere a nova forma de compreensão que vê a “duração de vida” como algo que abrange a totalidade do tempo e, portanto, não se confunde com ele. Estas posições são aprofundadas na *Física*, quando ele observa a existência de um tempo maior que envolve cada ente individual, para diferenciá-lo da duração de vida própria dos seres que não estão submetidos ao tempo. Neste sentido, seu argumento é que tudo aquilo que está no tempo é envolvido por ele, tal como tudo o que está dentro de algo é encerrado por este algo (Cf. IV, 12, 26-30), sendo que o tempo consome, faz envelhecer as coisas que a ele estão submetidas (*Idem*, 30). Mas, ao contrário, “os seres que são sempre, enquanto que são sempre, não estão no tempo; logo, o tempo não os envolve e não mede sua existência: a prova é que o tempo não tem sobre eles nenhum efeito, pois eles não estão no tempo”⁵⁷. Diferenciando de forma radical a duração da vida individual daquela que envolve o todo, é

⁵⁴ ARISTÓTELES. *Du Ciel*. Paris: Les Belles Lettres, 1965, I, 9, 278b.

⁵⁵ *Idem, ibidem*, I, 9, 279a.

⁵⁶ *Idem, ibidem*, 22-28, p. 37.

⁵⁷ ARISTÓTELES. *Physique* (I-IV). 7ª éd. Paris: Les Belles Lettres, 1990, 221b, 3-6, p. 155.

no “livro central da *Metafísica*, o pivô de todo o sistema (...), coroamento da *Física*”⁵⁸, ou seja, o livro XII, que Aristóteles consolidará sua posição, indo para além daquilo que os antigos pensavam sobre o *Aiôn*. Assim, neste livro em que trata da existência de um Primeiro Motor Supra-sensível, e portanto da “substância imóvel” que é objeto de uma ciência diferente⁵⁹, Aristóteles escreve: “Nós dizemos que deus é o vivente eterno perfeito; e a vida, e uma duração contínua e eterna, pertencem a deus”⁶⁰.

Com Platão e Aristóteles abre-se o caminho para se pensar tanto a “vida eterna” quanto a eternidade atemporal, e a partir deles vai inaugurar-se um período de coincidência entre a metafísica e a religião revelada⁶¹. A noção de “vida eterna” faz parte, assim, de um longo processo de inversão sobre a compreensão da relação entre o *Aiôn* e o tempo. Um processo de inversão, pois, como vimos, entre os antigos gregos o “tempo de vida”, a duração da vida individual, estava submetida ao tempo, e o tempo, do ponto de vista do cosmos, era considerado como em transcurso contínuo, de duração ilimitada, infinito. Mas da “duração de vida” individual, a reflexão filosófica alçou vôo para pensar a “duração de vida” do todo e dele excluiu o tempo. Assim, se entre os antigos, os deuses tinham uma “duração de vida” ilimitada no tempo, com Platão e Aristóteles a substância divina, o Inteligível ou o Motor Imóvel, passou a ficar fora do tempo. Em outras palavras, ao conferir primazia ao Ser em detrimento do vir-a-ser, a reflexão filosófica acabou por fornecer uma chave de compreensão para a interligação *Khronos*-tempo e *Aiôn*-eternidade.

Filão de Alexandria é um dos primeiros pensadores a denotar este novo modo de compreensão sobre o *Aiôn*. Pensador judeu contemporâneo de Jesus, ele vai buscar auxílio na interpretação platônica sobre o tempo para resolver um problema presente na concepção de tempo que se faz sentir no primeiro livro do *Pentateuco*, ou seja, naquele que estrutura a tradição religiosa judaica. A *Gênese* ofereceria um problema básico: como poderia ser interpretado o tempo se Deus somente cria o sol, a lua e as estrelas no quarto dia, os quais

⁵⁸ Cf. Jules Tricot In ARISTÓTELES. *Métaphysique* (tome II-livres H-N). Paris: Vrin, 1991, p. 151.

⁵⁹ ARISTÓTELES. *Op. cit.*, XII, 1, 1069b.

⁶⁰ *Idem*, *ibidem*, XII, 7, 1072b, p. 175.

⁶¹ Cf. FRANCK, D. *Nietzsche et l'ombre de Dieu*. Paris: Presses Universitaires de France, 1998, p. 98.

servem “para indicar as épocas, os dias e os anos”⁶²? Como, se antes já tinham se passado três dias desde o momento inicial em que céu e terra foram criados? Em resposta a esta questão, Filão considera o momento de criação do sol como decisivo, como aquele que vai dar início ao tempo: “À eternidade se reportam os três dias antes do sol; o tempo, àqueles que vêm depois dele; o tempo é uma reprodução da eternidade (*Aiôn*)”⁶³. Filão compreende, portanto, o *Aiôn* como eternidade, e pensa o tempo como tendo sua causa em Deus, mas Deus, em sendo eterno, de modo algum estaria submetido ao tempo. Na formulação de Filão, portanto, a influência de Platão é clara, e com ela o novo modo como o *Aiôn* começa a ser compreendido, afinal existe uma ineludível relação entre “Reprodução da eternidade” e “imagem móvel do *Aiôn*”.

Plotino também entende o *Aiôn* no sentido de eternidade atemporal. Ele abre o capítulo intitulado “Da eternidade e do tempo”, presente no terceiro tomo das *Enéades*, estabelecendo desde a primeira linha que “a eternidade e o tempo são duas coisas diferentes; a eternidade é da natureza daquilo que dura sempre, e o tempo, daquilo que nasce e do universo sensível”⁶⁴. Sua posição com relação ao tempo e à eternidade é herdeira, fundamentalmente, das posições de Platão. Neste sentido, ele estabelece como alvo de sua investigação conhecer a “eternidade imóvel do modelo”, pois, “uma vez conhecida, nós teremos, talvez, uma idéia mais clara de sua imagem, pois, diz-se, o tempo é uma imagem móvel da eternidade”⁶⁵. Na medida em que, para Plotino, a “eternidade (*Aiôn*) vem das palavras que significam: sendo sempre (*aei on*)”⁶⁶, ele compreende que aquilo que é sempre, que é eterno, é “o ser inteligível”, aquele que não tem como causa de si nenhuma outra causa, mas que “nasce de si”⁶⁷. Assim, em sua concepção de eternidade, Plotino vê a substância do Ser como inteira e total, algo que não possui nenhum intervalo, nenhum desenvolvimento, nenhum progresso, nenhuma extensão. Potência indivisível que resta sempre igual a si mesma, o mundo inteligível é chamado de eterno, pois ele apresenta:

Uma vida que persiste em sua identidade, que é sempre presente a ela mesma em sua totalidade, que não é isto, depois aquilo, mas que é tudo de uma só vez, que

⁶² BÍBLIA. *Torah, Nevi'im, Ketouvim*. Paris: Les Belles Lettres, 1994, *Gn*, I, 13-19, p. 3.

⁶³ ALEXANDRIA, F. *Les Oeuvres de Philon d'Alexandrie*. Paris: Les Éditions du Cerf, 1966, vol. 15, p. 247.

⁶⁴ PLOTINO. *Ennéades* (Tomo III). 5ª éd. Paris: Les Belles Lettres, 1989, III 7, 1, 1-5, p. 127.

⁶⁵ *Idem, ibidem*, III 7, 1, 16-20.

⁶⁶ *Idem, ibidem*, III 7, 4, 40-43, p. 132.

⁶⁷ *Idem, ibidem* (Tomo VI, 2ª parte), VI, 8, 10-20, p. 143.

não é uma coisa, depois outra, mas que é uma perfeição indivisível (...) ele não experimenta nenhuma modificação; ele é sempre no presente, e ele não tem nem passado nem futuro; ele é isto que ele é, e ele é sempre⁶⁸.

O sentido do *Aiôn* em Plotino conserva, por um lado, a idéia de vida, mas, por outro, está completamente distante da noção de temporalidade. A estrutura do *Aiôn* já não possui mais nenhuma relação com o tempo, mas ao contrário, é o tempo que possui uma dependência do *Aiôn* – compreendido agora como eternidade, como *vida eterna*. Plenamente de acordo com a teoria platônica de que “a natureza do modelo é eterna”⁶⁹, ele busca, então, desenvolver suas análises em relação a como a eternidade se relaciona com o tempo, e em que medida ele é esta “imagem móvel”. Sua questão central, então, passa a ser conduzida pela pergunta: de que modo “surge o tempo?”⁷⁰. Não podendo, como ele mesmo reconhece, invocar as musas para ajudá-lo a responder esta difícil questão, Plotino acredita que é por meio de um movimento do Ser, da potência que quer passar a ato para apropriar-se de si mesma, que o tempo vai ser engendrado: “antes de ter engendrado a anterioridade e de lhe ter ligado à posterioridade, ele [o tempo] repousa no ser; ele não era o tempo, ele guardava sua completa imobilidade no ser. Mas a natureza curiosa da ação, que quer ser mestre dela mesma, e ser ela mesma, escolhe procurar mais que seu estado presente. Então ela move-se, e ele também se coloca em movimento; eles se dirigem na direção de um sempre novo futuro, um estado não idêntico à aquele estado precedente, mas diferente, e incessante”⁷¹.

Plotino, portanto, pensa que o tempo, anteriormente a ser tempo, antes de possuir um “antes” e um “depois”, resta no presente, confunde-se com o “sempre presente” próprio da eternidade; mas por meio de um movimento do inteligível ele é formado, e é por esta razão que o tempo pode ser compreendido como a “imagem móvel da eternidade”. Ora, mas se o tempo possui uma interligação com a eternidade, então tudo o que está no tempo também possui esta conexão. Mas como ela se dá? Defendendo a posição de que eternidade e inteligível se confundem, e que todos os seres existentes no mundo pertencem ao ser total, Plotino acredita que o tempo se move na alma, pois a alma, sendo “da mesma raça da

⁶⁸ *Idem, ibidem* (Tomo III), III 7, 3, 15-30, p. 129-130.

⁶⁹ *Idem, ibidem*, III 7, 2, 10-15.

⁷⁰ *Idem, ibidem*, III 7, 11, 5-10.

⁷¹ *Idem, ibidem*, III 7, 11, 10-25, p. 142.

natureza divina e eterna”⁷², e em participando do mundo inteligível, quer voltar a ele: “O universo sensível tem um futuro na direção do qual ele se dirige. Ele corre em direção a este futuro, sem querer parar (...) pois que ele aspira a ser. Nós descobrimos, assim, a causa deste movimento que tende, nos seres que possuem um futuro, a uma existência incessantemente renovada”⁷³.

Construído o modo de compreensão que subordina o tempo à eternidade, e que faz com que todos os seres aspirem caminhar em direção ao Ser, num movimento interno de querer voltar à fonte primordial, de um retorno ao inteligível, Plotino vê ao corpo como um instrumento que nos foi dado “por um tempo limitado”⁷⁴, para que realizemos nosso destino de re-união substancial com o Todo. Neste sentido, sua posição em relação ao tempo e a eternidade faz com que a eternidade atemporal, o Ser, tenha mais valor que o tempo próprio ao vir-a-ser. Por conseguinte, ele possui uma posição com relação ao mundo: nós devemos nos desapegar de todas as coisas da existência, dos desejos e das coisas terrenas, pois é isto que nos possibilita retornar ao lugar de onde saímos. Assim, quando em seu *Tratado*, Plotino fala do homem superior, daquele tipo divino “pela superioridade de sua potência e pela penetração de sua vista”, que busca elevar-se em direção ao alto, para sair da “obscuridade deste mundo”, ele diz que é para lá que devemos dirigir todos os nossos esforços, de modo que possamos gozar das bem-aventuranças, tal “como um homem que retorna, após um longo período de errância, para sua pátria bem governada”⁷⁵.

Ora, na seqüência de Plotino, Santo Agostinho talvez seja o testemunho mais imediato deste tipo de homem que, convertendo-se a uma vida cristã radical, buscou retornar para sua “pátria bem governada”. É após ler, como ele mesmo diz, os “livros platônicos, traduzidos do grego para o latim”⁷⁶, ou seja, obras de neoplatônicos como Plotino e Porfírio, a quem cita em seus escritos, que ele encontra a verdadeira força para penetrar na intimidade de seu ser e, ali, descobrir “no íntimo tabernáculo de meu pensamento (...) a Verdade”⁷⁷. Este movimento, que o leva a penetrar em si mesmo e o fato de ali habitar a Verdade, ou seja, o verbo de Deus, pode ser compreendido a partir de seu

⁷² *Idem, ibidem* (Tomo IV), IV 7, 9, 20-25, p. 206.

⁷³ *Idem, ibidem* (Tomo III), III 7, 4, 25-35, p. 130.

⁷⁴ *Idem, ibidem* (Tomo IV), IV, 7, 20-25, p. 190.

⁷⁵ PLOTINO. *Traité*s (1-6). Paris: GF Flammarion, 2002, v 9, 1-20, p. 199-200.

⁷⁶ AGOSTINHO, S. *Confessions* (livros I-VIII). Tomo I, 8ª éd. Paris: Les Belles Lettres, 1961, livro VII (IX), p. 158. A tradução é atribuída a Marius Victorinus.

⁷⁷ *Idem, ibidem* (livros IX-XII). Tomo II, 6ª éd. Paris: Les Belles Lettres, 1961, livro XI (III, 5).

entendimento sobre a questão do tempo. Que pensa Santo Agostinho, pois, sobre o tempo? Como pode ele, em sendo alguém que está no mundo submetido ao tempo, ter acesso à verdade divina? E o que o faz pensar, de fato, que existe esta verdade instaurada em nosso íntimo desde sempre, que exista ali a palavra de Deus?

A questão do tempo é central para Santo Agostinho no livro XI das *Confissões*: “Isto que eu desejo conhecer, de minha parte, é a essência, a natureza própria do tempo”⁷⁸. Ao invés, todavia, de começar diretamente por esta questão, sua posição já na abertura deste livro vai em outra direção e revela uma pré-compreensão sobre a atemporalidade, quando diz: “Senhor (...) toda a eternidade (*aeternitas*) é vossa”⁷⁹. Sua formulação inicial sobre a eternidade de Deus não parte somente da Verdade que estaria no fundo de seu pensamento, mas ela é devedora de suas leituras neoplatônicas. Afinal, nas *Confissões* ele reconhece que, enquanto o tempo possui “eterna mobilidade”, a eternidade de Deus é “sempre imóvel”⁸⁰. E ao abordar esta realidade sempre imóvel, escreve:

E Tu, não é no tempo que Tu precedes o tempo, de outro modo Tu não precederias todo o tempo, mas Tu precedes todo o passado da altura de tua eternidade sempre presente, e Tu dominas todo o futuro pois ele está por vir, e quando ele vier, ele será passado. Mas Tu, Tu permaneces exatamente o mesmo, e teus anos não passarão.⁸¹

É como *aeternitas* que Santo Agostinho compreende a substância divina, o que ao mesmo tempo diagnostica um modo de compreensão que vai se estabelecer a partir dele e, conseqüentemente, um total esquecimento daquilo que os antigos compreendiam por *Aiôn*. Neste sentido, foi a idéia de que o Demiurgo é aquele que cria uma “imagem móvel do *Aiôn*”, que lhe possibilitou pensar a Deus como o Ser no qual não existe o tempo e, portanto, compreendê-lo como aquele ao qual pertence a *aeternitas*. Mas se o Demiurgo de Platão organiza o mundo a partir de elementos pré-existentes (fogo, terra, água, ar), e é aquele que vai criar o tempo como cópia do modelo inteligível, em Santo Agostinho o Deus cristão cria o mundo a partir do nada: “Vós, no princípio que procede de vós, e na sabedoria

⁷⁸ *Idem, ibidem*, livro XI (XIII, 30), p. 317.

⁷⁹ *Idem, ibidem*, livro XI (I, 1), p. 296.

⁸⁰ *Idem, ibidem*, livro XI (XI, 13), p. 305.

⁸¹ *Idem, ibidem*, livro XI (XIII, 16), p. 307.

que procede da vossa substância, criastes alguma coisa do nada. Criastes sim o céu e a terra, sem o tirardes de vós”⁸²; e em criando o mundo *ex nihilo*, ele engendra simultaneamente o tempo: “Não havia, portanto, o tempo onde vós não haveis feito alguma coisa, pois vós haveis feito o tempo; e nenhum tempo não vos é co-eterno, pois vós permaneceis sempre no mesmo estado”⁸³. Santo Agostinho, assim, pensando no Deus bíblico que diz “Eu sou aquele que é” (*Êxodo*, 3-14), concebe-o como existindo desde todo o sempre, e como aquele que cria o mundo num determinado instante a partir do nada - idéia que era estranha ao neoplatonismo antigo⁸⁴. Criando o mundo e engendrando simultaneamente o tempo, Deus cria o mundo *e* o tempo, e não *no* tempo; e por esta razão sua eternidade não pode ser confundida com a temporalidade - o que leva o autor das *Confissões* a chegar necessariamente a esta conclusão: “vós fostes antes de todo o tempo, Criador eterno de todo o tempo”⁸⁵.

Mas em admitindo que o tempo possa ter sido criado por Deus, o eterno, voltamos à mesma questão que ocupou Plotino: como explicar a relação entre a eternidade e o tempo? A concepção de Santo Agostinho de que na “eternidade não há sucessão, tudo é presença, o que não seria o caso do tempo”⁸⁶, apresenta o tempo como sucessivo, mas a sucessão somente se coloca para as criaturas que estão submetidas ao tempo. Afinal, para Deus o tempo é sempre presente, presente contínuo, pois ele tem conhecimento daquilo que, para os seres por ele criados, vai dividir-se numa tríplice estrutura de percepção da temporalidade. Em primeiro lugar, portanto, é preciso pensar que, do mesmo modo que a criação do mundo depende inteiramente de Deus, e que ele não depende em nada da criação, também a passagem do tempo depende da eternidade que a sustenta, por sua absoluta presença e estabilidade, ou seja, o tempo tem como estrutura um eterno hoje.⁸⁷ E em segundo, é necessário fazer a distinção do tempo que vai apresentar-se em uma forma tríplice para as criaturas que a ele estão submetidas, pois, afinal, se o presente “fosse sempre presente, sem se perder no passado, ele não seria mais o *tempo*; ele seria

⁸² *Idem, ibidem*, livro XI (XII, 7).

⁸³ *Idem, ibidem*, livro XI (XI, 14).

⁸⁴ Cf. Nicolas Roblain In AGOSTINHO, S. *La création du monde et le temps. Livre XI, extrait des Confessions*. Paris: Éditions Gallimard, Folio-Philosophie, 2007, p. 71.

⁸⁵ AGOSTINHO, S. *Confessions*, livro XI (XXX, 40), p. 326.

⁸⁶ *Idem, ibidem*, livro XI (XI, 13), p. 305.

⁸⁷ Cf. Nicolas Roblain In AGOSTINHO, S. *Op. cit.*, p. 78.

eternidade”⁸⁸. Santo Agostinho, então, vai colocar a percepção do tempo como assentada sob uma tríplice estrutura pertencente à alma: a memória (*memoria*), a atenção presente (*attentio*), e a espera (*expectatio*). É por meio destas três faculdades que o presente vai ser percebido de forma tripartida: quando nossa atenção, no momento atual, volta-se para as coisas impressas na memória, o que percebemos é o presente do passado (*praesens de praeterito*); quando ela está colocada no hoje, então aquilo que apreendemos é o presente do presente (*praesens de praesentibus*); e quando, no instante presente, voltamo-nos para aquilo que ainda não ocorreu e pode advir, então o que está em andamento em nossa alma é o presente do futuro (*praesens de futuris*)⁸⁹. Assim, à diferença de Deus que conhece todo o tempo, e para o qual o tempo é sempre presente, o homem, sujeito ao tempo, o divide em três momentos: a lembrança do passado, a observação do presente, a espera do futuro⁹⁰. Santo Agostinho, deste modo, na mesma medida em que admite que desconhece o mistério da sucessão temporal (“Ó Senhor, ó meu pai, vós sois eterno. Mas eu dispersei-me no tempo, cuja ordem ignoro”)⁹¹, pensa o tempo somente em relação à percepção interior que temos dele: “É em ti, meu espírito, que eu meço o tempo”⁹².

Numa contraposição a Aristóteles, que pensava o tempo como ligado ao movimento e, portanto, ao espaço, para Santo Agostinho o tempo será pura passagem, mas ele não está no espaço: “nós não podemos dizer em toda a verdade que o tempo é, pois ele tende a não ser”⁹³. O tempo, desde modo, não tem um ser real e só pode ser medido quando percebemos o momento em que ele escoar, e por esta razão não haveria nem tempos futuros, nem pretéritos, pois é “impróprio afirmar que os tempos são três: pretérito, presente e futuro. Mas talvez fosse próprio dizer que os tempos são três: presente das coisas passadas, presente das presentes, presente das futuras. Existem, pois, esses três tempos na minha mente que não vejo em outra parte”⁹⁴. Assim, o mundo criado por Deus, com seu vir-a-ser contínuo submete todas as coisas ao tempo, mas é somente o homem, também submetido à duração e à mudança, que possui a capacidade de medir o tempo que passa. A percepção do

⁸⁸ AGOSTINHO, S. *Confessions*, livro XI (XIV, 17), p. 308.

⁸⁹ *Idem, ibidem*, livro XI (XX, 26).

⁹⁰ Cf. MADEC, G. *Saint Augustin et la philosophie: notes critiques*. Paris: Institut d’Études Augustiniennes, Antiquité n.º 149, 1996, capítulo 12 (*Tempus-aeternitas*), p. 95.

⁹¹ AGOSTINHO, S. *Confessions*, livro XI (XXIX, 39), p. 325.

⁹² *Idem, ibidem*, livro XI (XXVII, 36), p. 322.

⁹³ *Idem, ibidem*, livro XI (XIV, 17).

⁹⁴ *Idem, ibidem*, livro XI (XI, 26).

tempo em Santo Agostinho é, assim, subjetiva, pois o tempo “existe no espírito”⁹⁵. Ora, na medida em que é da permanência imutável da eternidade que existe o tempo, e que o tempo existe no espírito (sendo que Deus é o “criador dos espíritos”⁹⁶), então é em nosso íntimo que está inscrita a eternidade de Deus, e é ali que ela deve ser procurada para que possamos voltar ao Todo. É esta posição de Santo Agostinho sobre a relação entre atemporalidade e temporalidade que, tal como em Plotino, vai conduzir a uma condenação do tempo próprio ao vir-a-ser.

Na concepção agostiniana Deus criou o mundo para que o mundo se realizasse Nele. Ele mostra “àqueles capazes de ver, o quanto Ele tinha pouca necessidade de suas criaturas, e que o ser delas não é mais que um dom gratuito de Sua bondade, pois que uma eternidade sem elas não deixaria nenhum vazio em sua felicidade”⁹⁷. É por isto que as criaturas só existem em função de Deus, e a ele devem buscar retornar; afinal nossa existência, em sendo totalmente contingente, poderia não existir se não fosse pela bondade do Criador, mas “aquele que conhece a Verdade (...) conhece a eternidade”⁹⁸. Imensa esponja embebida no divino, mas submetido ao tempo, o mundo não seria, por si, a finalidade para os entes criados, mas o caminho para que possamos voltar à vida eterna ao invés de nos perdermos no mundo sensível e múltiplo, o que permite a Santo Agostinho definir qual é o foco de sua existência no mundo temporal: “Vossa Lei, Senhor (...) eis a fonte de meu desejo”⁹⁹. Todas as coisas, assim, possuem a possibilidade de participarem da eternidade, uma participação que somente se efetua por intermédio do tempo, o que indica um circuito necessário entre o tempo e a eternidade.¹⁰⁰ É por esta razão que cada alma criada por Deus seria atravessada por dois movimentos opostos, um de intenção (*intentio*)¹⁰¹, que leva a atenção (*attentio*) a voltar-se para dentro de si de modo a ali encontrar a Verdade, e em a encontrando, expandir-se em direção à eternidade de Deus, e o

⁹⁵ *Idem, ibidem*, livro XI (XX, 26).

⁹⁶ *Idem, ibidem*, livro XI (XXXI, 41), p. 326.

⁹⁷ AGOSTINHO, S. *Cité de Dieu* (livros XI-XVIII). Paris: Institut d’Études Augustiniennes, 1994. Nietzsche possuía o seguinte exemplar desta obra em sua biblioteca pessoal: Augustinus, Aurelius: *De civitate dei* / recensuit B. Dombart. 2 Bde. i. 1 gebd. - Leipzig : Teubner, 1863.

⁹⁸ AGOSTINHO, S. *Confessions*, livro VII (X).

⁹⁹ *Idem, ibidem*, livro XI (II, 4), p. 298.

¹⁰⁰ Cf. GUITTON, J. *Le temps et l’éternité chez Plotin et Saint Augustin*. Oeuvres Complètes, Desclée de Brouwer, 1978, p. 361-362.

¹⁰¹ Em sua origem, *intentio* significa estender, dirigir, reforçar, sustentar (Cf. TORRINHA, F. *Dicionário latino-português*. 3ª ed. Porto: Gráficos Reunidos Ltda, 1942).

outro de distenção (*distentio*), que, em perdendo a atenção na verdade eterna inscrita em nosso íntimo, lança-se nas coisas que escoam no tempo¹⁰². Por conseguinte, é a alma quem tem acesso à verdade divina instalada desde sempre em seu núcleo, mas somente pelo esforço de sua vontade, e renúncia a este mundo no qual as coisas não são mais que temporais, efêmeras e cambiantes, é que ela pode ser reconduzida a Deus¹⁰³.

A relação entre eternidade e tempo em Santo Agostinho, somada à sua compreensão de que por meio de Cristo - o filho criado por Deus e a Ele co-eterno (*coaeternum*)¹⁰⁴ - nós teríamos um acesso direto a palavra de Deus, justifica o fato de o autor das *Confissões* ter se convertido (*convertio*) ao cristianismo, ter feito o caminho em *direção à* eternidade e, por conseguinte, buscado evitar o mundo temporal. Cristo, neste sentido, foi aquele que se fez temporal para que o homem pudesse vir-a-ser eterno, e portanto é pela palavra de Cristo que teríamos a possibilidade de encontrarmos o caminho na direção da vida eterna. A eternidade em não sendo constituída pelo tempo, sendo ausência de sucessão, requer, por parte da alma que quer ir em sua direção, um desapego e uma renúncia de todas as coisas que estão no tempo. Fazer a experiência da eternidade consiste em negar a temporalidade, tal como foi o exemplo mesmo de Santo Agostinho:

Eis que minha vida era uma “distenção”, e que tua mão me recolheu em meu Senhor, Filho do homem, Mediador entre tu, que és Um, e nós que somos muitos e vivemos no múltiplo (...) Assim, esquecendo o passado, voltado não na direção das coisas futuras e transitórias, mas na direção daquelas que são antes (...), eu persigo, em meu esforço não de distenção, mas de intenção, meu caminho na direção (...) do alto para, aí (...) contemplar tuas delícias, que não vêm e que não passam. Mas agora meus anos se passam no sofrimento, e tu, tu és minha consolação, Senhor; tu és meu Pai eterno; eu, ao contrário, eu sou disperso no tempo (...) e as variações tumultuosas fazem em pedaços meus pensamentos (...) até o dia em que eu desaparecerei em ti, purificado, liquefeito pelo fogo do teu amor.¹⁰⁵

Santo Agostinho busca, portanto, desaparecer em Deus, voltar à eternidade. Almeja esquecer o passado, romper com esta memória que permanentemente nos acoça com a

¹⁰² Cf. AGOSTINHO, S. *Confessions*, livro XI (XXIX, 39).

¹⁰³ *Idem, ibidem*, livro XII (XI, 11).

¹⁰⁴ *Idem, ibidem*, livro XI (XIII, 16), p. 307.

¹⁰⁵ *Idem, ibidem*, livro XI (XXIX, 39).

lembrança do que já foi. Do mesmo modo não quer viver na expectativa do futuro, e tampouco sofrer as consequências do tempo que faz envelhecer. Não há dúvida nenhuma de que em sua concepção o tempo está subordinado à eternidade. Na verdade, esta subordinação já estava presente em Plotino, cujas obras ele leu, e que lhe deu acesso às posições de Platão. No limite, houve uma substituição dos protagonistas que criaram o tempo (em Platão, o Demiurgo; em Plotino, o Inteligível; em Santo Agostinho, Deus), mas o tempo permaneceu subordinado seja ao *Aiôn*, entendido como a “duração de vida sem fim”, seja à *aeternitas*. Subordinado, enfim, à atemporalidade. Não surpreende, assim, que Proclus, deixando-se absorver pelas reflexões de Platão, tal como o fizera Plotino, chegue à formulação decisiva de que “O *Aiôn* é o pai de *Khronos*”, subvertendo completamente a fórmula antiga encontrada em Eurípedes. Na verdade, este modo de compreensão evidencia a total inversão que, com base no pensamento de Platão, sofreu a questão do tempo. Afinal, como explicar que pensadores diferentes, que se debruçaram sobre diferentes doutrinas (Filão de Alexandria e o antigo testamento; Santo Agostinho e o novo testamento, Proclus e os escritos órficos), tenham chegado à mesma conclusão, senão pela influência decisiva do pensamento platônico? O certo é que, a partir daqui, em estando o tempo subordinado à eternidade (*aeternitas*), o que irá ocupar o centro das reflexões será a eternidade atemporal.

Se na Grécia de Píndaro o tempo era considerado como o “pai de todas as coisas”, e por esta razão aquele que comportava e sustentava a “duração de vida” de cada ser a ele submetido, com a ascensão do cristianismo consolida-se uma nova forma de compreensão por meio da teologia cristã¹⁰⁶. É com base em uma reflexão que pensa Deus como eterno que vem afirmar-se a crença de que é a eternidade que abarca e mantém o tempo. A eternidade é um “sempre presente”, um “agora” divino, que faz persistir o “agora” em que

¹⁰⁶ No *Tratado da fé católica*, Boécio define com precisão os fundamentos da religião cristã: “Esta nossa religião, que é chamada de cristã e católica, apóia-se antes de tudo sobre os fundamentos que estão contidos nestas afirmações: desde toda a eternidade, isto é, antes da constituição do mundo, e, bem entendido, antes de tudo aquilo que o vocábulo ‘tempo’ (*temporis*) pode comportar, existia a divina substância do Pai, do Filho e do Espírito Santo, sem que digamos três deuses, mas um só; e por conseguinte: o Pai engendrou um Filho de sua substância e, segundo uma relação por ele conhecida, co-eterno, de modo que o Filho confessou que ele não é o mesmo que o Pai” (BOÉCIO. *Opuscula Sacra*, Volume 1: « *Capita dogmatica* » (Traité II, III, IV). Louvain-la-Neuve: Éditions de L’Institut Supérieur de Philosophie/Éditions Peeters, 2007, Tratado IV: *De Fide Catholica*, 7-20, p. 414).

vivem os seres criados. E é partindo deste modo de compreensão, que Boécio vai criar uma importante distinção entre eternidade (*Aeternitas*) e sempiternidade (*Sempiternitas*). Compreender o que é a sempiternidade (conceito que mais tarde será retomado por Nietzsche, e com ele ganhará outra forma) pressupõe que compreendamos aquilo que Boécio entende por eternidade, algo que podemos encontrar no último capítulo de *A consolação da filosofia*:

A eternidade (*aeternitas*) é a posse simultânea e perfeita de uma vida interminável; isso que a comparação com as coisas temporais torna mais evidente. Em efeito, tudo isso que vive no tempo se inscreve no presente e vai do passado ao futuro, e não há nada de temporal que possa abranger, por sua vez, toda a duração de sua vida (...). É, portanto, isso que abrange e possui de um só golpe toda a plenitude de uma vida sem fim, sem ausência de futuro, sem perder-se no passado, que nós podemos tomar com razão por eterno, e que é necessariamente também mestre de seu próprio presente e possuidor do presente do tempo que se desenrola sem fim.¹⁰⁷

Definida como “vida interminável” (*interminabilis vitae*), ainda ecoa nesta forma de conceitualizar a eternidade o último modo como o *Aiôn* foi compreendido, ou seja, enquanto “duração de vida” do todo. De outra parte, mantendo-se na mesma linha de pensamento de Santo Agostinho, Boécio distingue a eternidade do tempo, e também faz ver que Deus é aquele que não somente tem plena posse de seu presente, mas também possui o “presente do tempo”, que é um tempo sucessivo, sem término, ao qual todos os seres criados estão submetidos. É a partir desta compreensão sobre a eternidade, que sustenta e mantém o tempo e o mundo, que surgirá a concepção de Boécio sobre a Sempiternidade. Assim, é no Tratado em que aborda a Trindade de Deus, que ele escreve:

Quanto a isto que nós dizemos de Deus, que “ele é sempre”, isso não possui mais que uma única significação: que ele foi, por assim dizer, em todo o passado, que ele é, de uma certa maneira, em todo o presente, que ele será em todo o futuro (...). Em efeito, ele é sempre (*semper*), pois “sempre” é, nele, o tempo presente: o presente divino difere do presente de nossas realidades, que é

¹⁰⁷ BOÉCIO. *La consolation de la philosophie*. Paris: Les Belles Lettres, 2002, V, 6 (4-9), p. 141.

um agora, na medida em que nosso “agora”, para dizer de modo breve, produz o tempo e a sempiternidade (*sempiternitatem*). Mas o “agora” divino, permanente, imóvel e constante produz a eternidade (*aeternitatem*). Se nós acrescentamos o nome “sempre” a este agora (*nunc*), nós faremos dele um curso contínuo e incessante, e por isso perpétuo (*perpetuum*), isso que é a sempiternidade (*sempiternitas*).¹⁰⁸

Deus, aqui, é o criador e a fonte que alimenta o agora em que vivemos, o agora em que para nós se desdobra a tríplice estrutura presente-passado-futuro chamada tempo. O tempo, pois, tem um começo que foi dado por seu criador, e em sendo mantido por Ele, não tem fim: é perpétuo. O conceito de sempiternidade em Boécio subordina e vincula, assim, a perpetuidade do tempo a Deus. Deus é sempre, ele é presente, ele vive no “agora”, e o “agora” divino é não somente a própria fonte de sua eternidade, mas também aquele que sustenta o agora de nossa realidade. Boécio, portanto, atrela o sempre (*semper*) de Deus, seu “agora” que produz a eternidade, ao agora (*nunc*) em que vivemos, vinculando o tempo, e conseqüentemente o mundo no qual o tempo se desenrola, ao seu criador – tal como quem amarra a terra ao seu sol. O recurso às aspas para diferenciar o “agora” divino e o agora humano deixa claro que o sempre-agora ou a sempre-eternidade do tempo e do mundo somente existem pela absoluta presença de Deus, e que sem esta presença as criaturas não poderiam viver, enquanto que, pelo contrário, tal como já observara Santo Agostinho, Deus, do alto de sua eternidade, bem poderia viver sem as criaturas por ele criadas. É por esta razão que o “agora” temporal produz a sempiternidade (como diz Boécio: “nosso ‘agora’, para dizer de modo breve, produz o tempo e a sempiternidade”), mas a sempiternidade esvazia-se se ela não encontra na sempre presença de Deus sua fonte de emanção e sustento. E em sendo assim, a sempiternidade é, no limite, o modo como Deus mantém a eternidade do instante em que vivemos.

O mundo, portanto, é sempiterno, e não eterno. Esta importante distinção que Boécio cria no domínio da teologia cristã no século V, fornece uma das bases para que os teólogos no século XIII possam julgar diversas teses que pensam o mundo como eterno¹⁰⁹.

¹⁰⁸ BOÉCIO. *Traitées Théologiques*. Paris: GF Flammarion, 2000, *De Trinitate*, IV, 28-32, pg 156-159.

¹⁰⁹ A este respeito ver: MICHON, C. *Thomas d'Aquin et la controverse sur L'Éternité du monde*. Paris: GF Flammarion, 2004; e também: BIANCHI, L. “Censure, liberté et progrès intellectuel à l'Université de Paris au XIIIe siècle”, in *AHDLMA* 63 (1996), p. 45-93.

É assim que a controvérsia sobre a eternidade ou não do mundo vai conduzir às condenações de 1277 em Paris, processo no qual a igreja irá censurar teses como esta: “o mundo é eterno, pois tudo que possui uma natureza pela qual ele poderá ser sempre no futuro, possui [igualmente] uma natureza pela qual ele pode ser sempre no passado”.¹¹⁰ Passado e futuro são modos do tempo, e pensar a eternidade a partir do tempo é algo que não pode ser admitido por uma teologia que busca fundamentar exatamente o contrário. E se o pilar fundamental da reflexão teológica sobre a eternidade havia sido colocado por Santo Agostinho, aquele que durante séculos foi o único mestre espiritual e intelectual do Ocidente¹¹¹, é partindo da reflexão agostiniana, e também da de Boécio – mas em ambos os casos não pela via de Platão e do neoplatonismo, e sim já pelo desenvolvimento do pensamento de Aristóteles - que Santo Tomás de Aquino vai dar novo impulso para pensar a eternidade atemporal¹¹². É assim que, na *Suma Teológica*, no capítulo intitulado “Da eternidade divina”, ele submete a definição de Boécio sobre a eternidade de Deus ao rigor das definições da lógica aristotélica, e acaba por aceitar tal definição, dando prosseguimento a uma reflexão que privilegia a eternidade em detrimento da temporalidade. E será justamente este tipo de posicionamento que jamais o levará a admitir a possibilidade de um mundo eterno independente de Deus, “subsistindo sempre, sem ser criado por Ele”¹¹³.

Mas se por um lado, e neste ponto, a posição de Santo Tomás de Aquino não difere essencialmente daquela do autor da *Consolação da filosofia*, por outro, a concepção de Boécio de que “o ‘agora’ divino, permanente, imóvel e constante produz a eternidade”¹¹⁴, conduzirá a um outro problema. Afinal, Deus seria anterior à eternidade? Teria ele criado o tempo e a *aeternitas*? Quanto a esta questão, Santo Tomás definirá: “Na realidade, a eternidade não é outra coisa que Deus mesmo”¹¹⁵. Mas se Deus e a eternidade se

¹¹⁰ Cf. MICHON, C. *Op. cit.* “Textos das condenações de 1277 sobre a eternidade do mundo”, 98(84), p. 260.

¹¹¹ Cf. COLOMAN, V. “L’Abbaye du Mont Saint-Michel et la préparation intellectuelle du Grand Siècle”, in *Le Monde*. Paris: 05 set., 1970, p. 06.

¹¹² A entrada em cena do “Corpus Aristotelicum”, sua difusão e assimilação no século XIII, permitirá a “renovação intelectual” da Europa. É importante também lembrar que Boécio foi o primeiro a traduzir para o latim uma parte da *Lógica* de Aristóteles, este “instrumento indispensável para toda a pesquisa científica” (Cf. COLOMAN, V. *Op. cit.*, p. 6).

¹¹³ MICHON, C. *Op. cit.*, p. 134.

¹¹⁴ BOÉCIO. *Traité Théologiques*. Paris: GF Flammarion, 2000, *De Trinitate*, IV, 28-32, pg 156-159.

¹¹⁵ TOMÁS DE AQUINO, S. *Somme Théologique. Dieu* (Tome Premier, Questions 1-11). 6^a éd. Paris: Éditions du Cerf, 1958, q.10, art. 2, p. 256.

confundem, o que, então, quis dizer Boécio quando pensou que Deus produz a eternidade? Afinal, também no livro sobre a Trindade de Deus, ele havia dito: “o instante que passa faz o tempo; o instante que permanece faz a eternidade”¹¹⁶. É a resposta a esta questão por parte de Santo Tomás de Aquino que alimentará uma discussão que não somente irá diferenciar a eternidade do tempo, mas pensará o *aevum* (tradução latina de *Aiôn*) como subordinado à eternidade e acima do tempo. Trazer aqui esta discussão que, no fundo, gira em torno de medidas de duração diferenciadas (*aeternitas*, *aevum*, *tempus*), não somente fará ver a distância extrema que o pensamento medieval tomou do pensamento grego antigo, mas também como, a partir do futuro esgotamento da mesma, vai se abrir um novo caminho na reflexão ocidental.

A questão que Boécio aporta já estava presente em Santo Agostinho: “Deus é o autor da eternidade”¹¹⁷, que, por sua vez, deveria conhecer a passagem bíblica que, em *Êxodos* (15, 18), diz: “O senhor reinará pela eternidade, e para além dela”¹¹⁸. Além disto, Santo Tomás bem conhece a segunda proposição do *Livro das Causas*: “Todo ser superior está ou bem acima da eternidade e antes dela, ou bem com ela, ou bem depois dela e acima do tempo”¹¹⁹. Em face destas afirmações, Santo Tomás dirá que, quando Santo Agostinho atribui a Deus ser o criador da eternidade, ele estaria se referindo não à eternidade propriamente dita, ao instante que permanece, mas “à eternidade participada” (*aeternitas participata*)¹²⁰. A participação na eternidade, assim, não se confunde com a eternidade ela mesma, pois enquanto a eternidade é pensada como não tendo nem princípio nem fim, a participação na eternidade tem um começo na eternidade, ou seja, tem um princípio, mas não tem fim (*aeternitas ex parte post*). E é aqui que entrará a definição do *aevum* como aquilo “que difere do tempo e da eternidade, sendo um termo médio entre os dois”¹²¹. Mas o que leva à necessidade desta distinção?

¹¹⁶ BOÉCIO. *Traité Théologiques*. Paris: GF Flammarion, 2000, *De Trinitate*, IV.

¹¹⁷ AGOSTINHO, S. *La Trinité*. Paris: Magnard, 1985, Lib. LXXXIII *Quaestionum*, q. XXIII.

¹¹⁸ Cf. TOMÁS DE AQUINO, S. *Op. cit.*, q. 10, art. 2, p. 253. Não há indicação da Bíblia utilizada por Santo Tomás. Uma tradução contemporânea direto do Hebraico reza assim: “O eterno reinará para sempre e pela perpetuidade”. (BÍBLIA. *Torah, Nevi'im, Ketouvim*. Trad. Samuel Cahen. Paris: Les Belles Lettres, 1994, p. 97). Perpétuo, entenda-se aqui, é o tempo sem limite.

¹¹⁹ TOMÁS DE AQUINO, S. *Commentaire du Livre des Causes*. Paris: Vrin, 2005, p. 43. Santo Tomás de Aquino considera o *De Causis* como um livro “traduzido do árabe”, livro cujas proposições “algum filósofo árabe” extraiu daquelas contidas na obra *Éléments de théologie*, de Proclus. (cf. p. 38).

¹²⁰ TOMÁS DE AQUINO, S. *Somme Théologique. Dieu* (Tome Premier, Questions 1-11). 6^a éd. Paris: Éditions du Cerf, 1958, q.10, art. 2, p. 255.

¹²¹ *Idem, ibidem*, art. 5, p. 268.

Na medida em que a religião revelada, o cristianismo, cujo desenvolvimento teológico fundamental encontra-se em São Paulo, pensa a eternidade divina, coloca-se o problema de como os seres criados por Deus subsistem. Ao comentar o *De Causis*, Santo Tomás de Aquino delimita aquilo que é compreendido por seres superiores: o ser ou causa primeira, as inteligências superiores e as almas.¹²² Santo Tomás, já vimos, não compreende ao ser - que para ele é Deus - como anterior à eternidade, mas resta pensar como as inteligências superiores e as almas participam da eternidade. Ao contrário de Deus, que é um ser incorruptível, as inteligências superiores e as almas são potencialmente corruptíveis, tal como seria o caso de Satanás, no que diz respeito aos anjos, e de Adão, no que diz respeito à alma.¹²³ Sendo assim, os seres potencialmente corruptíveis estariam subordinados ao tempo ou teriam participação na eternidade? Santo Agostinho foi o primeiro a distinguir a eternidade de Deus da eternidade dos anjos. Os anjos fariam parte de uma *aeternitas participata*, que não se confunde com a eternidade divina, não é co-eterna a ela, pois não é uma eternidade “sem começo: pois ela foi feita [por Deus]”¹²⁴. *Aeternitas ex part post*, ou seja, uma eternidade que coincide com a totalidade do tempo, mas não está no tempo, e sim acima dele, eternidade criada (*aeternitas creata*), como dirá no século XIII Bonaventure, ou eternidade menor (*aeternitas diminuta*), como conceberá Jacques de Viterbe¹²⁵. É por esta razão que Santo Tomás de Aquino, embora sabendo que “em todo o rigor o *aevum* não se distingue da ‘eternidade’, tanto quanto ‘*antropos*’ de ‘*homem*’” (pois “eternidade se diz ‘*aevum*’ em grego, e ‘homem’, ‘*antropos*’”)¹²⁶, vai afirmar, num segundo momento, que o *aevum* ocupa um lugar entre a eternidade e o tempo. Tese também defendida por Alberto Magno, que vai criar uma nova fórmula que surpreenderia tanto os antigos helenos quanto a Platão e Aristóteles: “o tempo é a imagem do *aevum*, e o *aevum* é a imagem da eternidade”¹²⁷.

¹²² TOMÁS DE AQUINO, S. *Commentaire du Livre des Causes*. Paris: Vrin, 2005, p. 43.

¹²³ É importante verificar que, no Antigo Testamento, Satanás é apenas o nome para designar o inimigo de Israel (Cf. 1S 29,4; 2S 19,23; 1R 5,18; 11, 12.23.25), e somente em Za3 ele aparece como um acusador sobrenatural; Jb1-2. É a partir da literatura intertestamentária que ele passará a personificar as forças do mal, e a partir do Novo Testamento será aquele que tentará Jesus no deserto. (Cf. *Dictionnaire encyclopédique de la Bible*. Brepols Publishers, n.v, Turnhout, Belgium, 2002. p. 1181).

¹²⁴ AGOSTINHO, S. *Confessions* (livros IX-XII). Tomo II, 6ª éd. Paris: Les Belles Lettres, 1961, livro XII (XV, 19).

¹²⁵ ALLIEZ, É. *Les temps capitaux*. Paris: Les Éditions du Cerf, 1999, p. 104.

¹²⁶ TOMÁS DE AQUINO, S. *Commentaire du Livre des Causes*. Paris: Vrin, 2005, p. 44.

¹²⁷ MAGNO, A. *Alberti Magni Opera Omnia*, 40 vol. Münster: Aschendorff, 1951, *Summa de creaturis*, tratado 2, questão 6, artigo 2.

A discussão em torno do *aevum* surge, assim, como uma tentativa de como medir a existência dos seres potencialmente corruptíveis (as inteligências superiores e as almas). Afinal, não se poderia medi-la pelo modo com o qual se mede o ser divino, pela *aeternitas*, pois isto seria admitir que eles teriam uma substância semelhante àquela de Deus. Por outro lado, a existência dos anjos e das almas também não poderia ser medida pelo modo com o qual se mede a existência dos seres mundanos, ou seja, pelo *tempus*, e mais especificamente não por intermédio da compreensão do tempo aristotélico, tendo em vista que para Aristóteles o tempo somente pode ser percebido por meio do movimento¹²⁸, algo que é próprio do vir-a-ser e que não condiz com a existência dos seres potencialmente corruptíveis – visto que eles estariam acima do tempo. Assim, se o *aevum* surgiu num primeiro momento como uma tentativa de explicar o modo de existência das inteligências superiores e das almas, em breve a reflexão em torno dele chegará a um impasse, tal como bem observou Eric Alliez: “Se o *aevum* fosse absolutamente simples e indivisível, sua natureza não se distinguiria da eternidade; se o *aevum* fosse ao contrário dotado de extensão e composto de partes, ele seria uma quantidade sucessiva do mesmo modo que o tempo”¹²⁹. É neste sentido que uma tese como a do teólogo inglês Robert Kilwardby, contemporâneo de Santo Tomás de Aquino, não poderia ser aceita, na medida em que ele diz: “O tempo é a duração sucessiva, mas o *aevum* é a duração *estável*, e o tempo tem uma duração contínua e divisível, enquanto o *aevum* uma duração *total e simultânea*”¹³⁰, pois esta última definição está mais próxima daquela de eternidade, tal como concebeu Boécio. Assim, se num primeiro momento houve uma tentativa de pensar a existência dos seres potencialmente corruptíveis como vinculada à eternidade e acima do tempo, num segundo, por intermédio de Duns Scotus e Guilherme de Ockham, haverá uma mudança no modo de conceber o *aevum*.

Deus, segundo Duns Scotus, tem o poder de aniquilar um anjo.¹³¹ Esta possibilidade, que advém de seu poder absoluto sobre suas criaturas, implica admitir que é na sucessão que um ser por Ele criado pode vir a ser aniquilado. Diante disto, Scotus vai pensar o *aevum* como aquilo que serve para medir a existência do que permanece, ou seja,

¹²⁸ ARISTÓTELES. *Physique* (I-IV). 7^a éd. Paris: Les Belles Lettres, 1990, IV, 218b-220a.

¹²⁹ ALLIEZ, É. *Op. cit.*, p. 112.

¹³⁰ KILWARDBY, R. *On time and imagination*. Traduction de *De Tempore*. Oxford : Oxford University Press; London: for the British Academy, 1987-1993, *De tempore*, q. 17.

¹³¹ SCOTUS, D. *Le principe d'individuation*. Paris: J. Vrin, 1992, p. 193.

de todas as coisas, substanciais ou acidentais, criadas por Deus e por ele mantidas desde o alto de sua eternidade. Neste sentido, não haveria nenhuma diferença entre o modo como existem os seres potencialmente corruptíveis e o modo como existe qualquer outro elemento criado por Deus, tal como afirma Duns Scotus no capítulo *De mensura durationis existentiae angelorum*: “digo, pois, que a existência de um anjo é medida pelo *aevum*; e ainda a existência da pedra, e de toda a existência que permanece uniforme, enquanto permanece, é medida pelo *aevum*”¹³². Duns Scotus pensa o *aevum*, portanto, enquanto critério para medir a duração da existência que permanece uniforme (*existencia quae uniformer manet*), uma uniformidade que somente se mantém caso, na passagem de um momento a outro, ou seja, na sucessão, Deus continue a mantê-la.

Mas admitir a sucessão é, no limite, voltar a admitir o tempo, tal como observará Guilherme de Ockham. Sua reflexão em torno do *aevum* também parte da possibilidade de aniquilação de um anjo após sua criação, mas, seguindo uma via diferente daquela de Scotus, ele irá dizer: “o tempo é a medida da duração dos anjos, assim como ele é a medida do movimento”¹³³. Medir, com efeito, é tomar algo cuja quantidade é conhecida, para poder verificar a diferença em relação a alguma coisa cuja quantidade é desconhecida. Ora, o tempo é a “medida da duração” porque nós podemos tomar um determinado movimento regular como medida de uma duração (tal como o movimento do sol, por exemplo)¹³⁴, para medir uma outra duração desconhecida. Ockham, assim, por economia de princípios, não vê nenhuma razão em seguir considerando o *aevum* enquanto medida de duração, como a maneira pela qual os seres potencialmente corruptíveis perseveram em seu ser, e reconduz a reflexão a pensar em somente duas formas de medida: o tempo e a eternidade. Ou seja: não faz sentido pensar o *aevum* como algo que comporta um certo aspecto temporal para se diferenciar da eternidade atemporal; e em sendo assim todas as substâncias potencialmente corruptíveis precisam ser pensadas a partir do tempo. Com efeito, é o posicionamento de

¹³² SCOTUS, D. *Opera Omnia*, Tome XVIII (*Lectura in Librum Secundum Sententiarum*). Roma: Civitas Vaticana, 1982, leitura II, dist. 2, parte 1, q. 3, p. 139.

¹³³ OCKHAM, G. de. *Opera Theologica et Philosophica ad Fidem Codicum Manuscriptorum Edita*. 17 vols. St. Bonaventure, NY, 1974-1988, volume V, In *II Sent.* [*Reportatio*], questões 8 e 11.

¹³⁴ Gassendi também defenderá esta idéia mais tarde, como veremos, e dirá que, porque “não existe movimento mais geral, constante, e conhecido que aquele do sol, nós tomamos este movimento como um relógio para medir o fluxo do tempo” (cf. BERNIER, F. *Abrégé de la philosophie de Gassendi*. Tomo II. Paris: Librairie Arthème Fayard, 1992, p. 35).

Ockham que vai levar ao encerramento da discussão em torno do *aevum* (*Aevum nihil est*), pois a única medida de duração para as coisas que estão na sucessão é o tempo.

Mas, em sendo assim, a pergunta que poderíamos colocar é: teria sido totalmente infecundo o debate em torno da *aeviternitas*, da duração não sucessiva das criaturas potencialmente corruptíveis? De certo modo sim, mas, por outro lado, é preciso considerar que, antes que a física newtoniana forneça uma concepção sobre o tempo que irá formar o quadro mental da idade moderna¹³⁵, foi justamente o debate na idade média que possibilitou um aprimoramento de conceitos diversos como “medida da existência que permanece”, “medida da duração” (*mensura durationis*), os quais irão ser herdados por Descartes, e por meio dos quais que ele irá refletir sobre o modo como nosso ser pode se manter na existência.

A concepção de eternidade atemporal, uma eternidade que exclui o tempo, que está mesmo acima ou para além dele - eternidade supratemporal ou extratemporal -, consolidou-se e fez crescer suas raízes entre Santo Agostinho e Santo Tomás de Aquino. Seu desenvolvimento por meio de uma absoluta crença na eternidade de Deus, em oposição à contingência do tempo ao qual estamos submetidos, fez surgir debates que deram origem a um novo universo de idéias como perpetuidade, sempiternidade, aeviternidade. O ajuste conceitual em torno destas idéias, todavia, começou a provocar rachaduras no vasto edifício da eternidade atemporal, cujos alicerces estão colocados na duração não-sucessiva. Neste sentido, e sem contar as diversas teses que comportavam diferentes concepções de tempo e eternidade que foram censuradas em 1277¹³⁶, Guilherme de Ockham, ao encerrar a discussão em torno do *aevum* e tomar o tempo como medida única da duração, começa a sinalizar uma mudança de direção na investigação que dará privilégio não mais as reflexões em termos de eternidade, mas aquelas sobre o tempo – e aqui cabe lembrar que a reflexão

¹³⁵ Cf. SOLÈRE, J.-L. “Posterité d’Ockham. Temps cartésien et temps newtonien au regard de l’apport nominaliste”, In ALLIEZ, E.; SHRODER, G.; CASSIN, B.; NARCY, M. (Hrsg.). *Metamorphosen der Zeit*. Munchen: Wilhelm Fink Verlag, 1999, p. 293.

¹³⁶ A este respeito ver: MILIK, C. “The conflict between the Absolutist and the Relational Theory of Time before Newton”, in *Journal of the History of Ideas*, 1987, p. 607-608.

de Ockham desenvolve-se no século XIV, aquele em que fará surgir os primeiros relógios mecânicos, que medem o tempo de forma regular e uniforme.¹³⁷

A concepção do tempo em Descartes é herdeira, por um lado, de determinadas teses oriundas do pensamento medieval e, por outro, ela representa uma ruptura com este mesmo pensamento. Crítico da “opinião da Escola”, Descartes tinha conhecimento das teses escolásticas, e também talvez conhecesse o pensamento de Ockham por intermédio das *Disputationes metaphysicae*, de Suárez¹³⁸. A herança do debate escolástico bem pode ser percebida quando, nas *Meditações*, Descartes pensa o tempo a partir de Deus e da criação contínua. Com efeito, é no momento em que vai fornecer a terceira prova da existência divina que ele deixa ver sua concepção sobre o tempo: “É necessário que Deus seja o autor de minha existência. Pois todo o tempo de minha vida pode ser dividido em uma infinidade de partes, cada uma das quais não depende de modo algum das outras; e assim, disso que um pouco antes eu fui, não se segue que eu deva agora ser”, pois, para isso, escreve ele, é preciso que neste “momento qualquer causa me produza e me crie, por assim dizer, ainda uma vez mais, isto é me conserve”¹³⁹. A posição cartesiana em relação ao tempo, aqui, não difere daquela pensada durante o período medieval, pois é Deus quem mantém o agora em que vivemos, e, se Ele não o mantivesse de modo contínuo, nossa existência seria interrompida. Descartes atrela, assim, a duração das substâncias à ação de Deus, e deste modo acaba por pensar que a natureza do tempo não tem outro modo de ser pensada senão em absoluta dependência de seu criador. “Em efeito é algo bem claro e bem evidente (para todos aqueles que consideram com atenção a natureza do tempo)”, observa ele ainda nas *Meditações*, “que uma substância, para ser conservada em todos os momentos que ela dura, tem necessidade do mesmo poder e da mesma ação que será necessária para produzi-la e criá-la novamente, se ela ainda não fosse”¹⁴⁰. Contingente, a duração das criaturas poderia deixar de ser e desembocaria no nada se, a cada instante, Deus não interferisse para conservá-la. Esta tese retornará, de modo semelhante, nos *Princípios da Filosofia*, num trecho no qual Descartes explica que nossa conservação na duração não poderia vir de nós

¹³⁷ Cf. GOFF, J. Le. « Le temps du travail dans la ‘crise’ du XIV siècle : du temps médiéval au temps moderne », In *Pour un autre Moyen Âge*. Paris, Gallimard, 1977, p. 66-79.

¹³⁸ Cf. SOLÈRE, J.-L. *Op. cit.*, p. 293.

¹³⁹ DESCARTES, R. *Oeuvres Philosophiques*, Tomo II. Paris: Garnier, 1992, *Méditations métaphysiques*, III, p. 450.

¹⁴⁰ *Idem, ibidem*, p. 451.

mesmos, pois a força para esta conservação somente encontra-se em Deus, ou seja, naquele que é capaz de conservar-se a si mesmo:

Que nós somos agora, não se segue necessariamente que nós sejamos um momento após, se qualquer causa, a saber, a mesma que nos produziu, não continue a nos produzir, isto é nos conserve. E nós conhecemos facilmente que não existe força em nós pela qual nós possamos subsistir ou nos conservar um só momento, e que aquele que tem tanta potência capaz de nos fazer subsistir fora dele, e que nos conserva, deve se conservar a si mesmo, ou antes, não tem necessidade de ser conservado pelo que quer que seja, e enfim que ele é Deus¹⁴¹.

Na verdade, esta tese encontra seu fundamento já no *Discurso do Método*, a obra em que Descartes buscava, de forma radical, procurar a verdade e rejeitar como absolutamente falso tudo aquilo no qual não poderia imaginar a menor dúvida - a fim de verificar se não poderia restar nada em sua crença “que fosse inteiramente indubitável”¹⁴². Tal certeza, sabemos, foi atingida com o *cogito*, e foi também por meio das limitações do *cogito* que Descartes não somente reafirmou a existência de Deus¹⁴³, mas também a imortalidade da alma¹⁴⁴, e o fato de que nela foram colocadas, pelo criador, certas “sementes de verdade”¹⁴⁵. Descartes, assim, ainda que pela via do *cogito*, vem reafirmar as posições da escolástica, algo presente também no modo como define o que compreende por Deus: “Pelo nome de Deus entendo uma substância infinita, eterna e imutável, independente, onisciente, onipotente, e pela qual eu mesmo, e todas as coisas que são (...), foram criadas e produzidas”¹⁴⁶. Do mesmo modo, o autor dos *Princípios da filosofia* também herda do debate que o precedeu a idéia de duração como algo que não se diferencia do modo como uma coisa permanece em seu ser: “Nós concebemos, assim, muito distintamente isso que é a duração, a ordem e o número, se, em lugar de misturar na idéia que temos disso que pertence propriamente à idéia da substância, pensamos somente que a duração de cada coisa é um modo ou uma maneira pela qual nós consideramos esta coisa enquanto ela

¹⁴¹ DESCARTES, R. *Oeuvres Philosophiques*, Tomo III. Paris: Garnier, 1989, *Principes de la philosophie*, I, art. 21, p. 104.

¹⁴² *Idem, ibidem*, Tomo I. Paris: Garnier, 1988, *Discours de la Méthode*, IV, p. 602.

¹⁴³ *Idem, ibidem*, Tomo II. Paris: Garnier, 1992, *Méditations métaphysiques*, III, p. 445.

¹⁴⁴ *Idem, ibidem*, Tomo I. Paris: Garnier, 1988, *Discours de la Méthode*, V, p. 623.

¹⁴⁵ *Idem, ibidem*, p. 636.

¹⁴⁶ *Idem, ibidem*, Tomo II. Paris: Garnier, 1992, *Méditations métaphysiques*, IV, p. 445.

continua a ser”¹⁴⁷. Todavia, se até aqui, e de certa forma, o pensamento cartesiano acaba por reafirmar as posições da escolástica e, no limite, o modo como até então foi pensada a questão de como os seres podem se manter na existência, é também por meio do conceito de duração que começa seu processo de ruptura com a tradição no que diz respeito à compreensão sobre o tempo.

Princípio de realidade que dá fundamento à existência do eu, o *cogito* somente pode ser apreendido enquanto duração sucessiva, ou seja, o sujeito pensante somente percebe a permanência do pensamento por meio da sucessão: “Quando penso que eu sou agora, e que eu me lembro de ter sido outrora, e que concebo muitos diversos pensamentos dos quais conheço o número, então adquiero em mim as idéias da duração e do número, as quais, depois, posso transferir a todas as outras coisas que eu queira”¹⁴⁸. A *res cogitans*, portanto, apreende a si mesma enquanto duração sucessiva, ou seja, ela é permanência na passagem de um momento a outro (dado pelo número, isto é, pela diferença entre um agora e outro agora); e em se apreendendo deste modo julga, por transferência, que todas as coisas, porque duram, encontram-se na duração sucessiva. Isto fica particularmente claro na correspondência tardia de Descartes: “Eu não concebo a duração sucessiva das coisas que são movidas, ou mesmo aquelas do movimento, de outra maneira que aquela das coisas não movidas. Em efeito, o antes e o depois de não importa qual duração me é conhecido pelo antes e o depois da duração sucessiva que eu apanho em meu pensamento”¹⁴⁹. A consequência desta posição é que Descartes vê na *res cogitans* o fundamento para pensar o tempo. O tempo, assim, não é algo que existe por si, mas existe em absoluta dependência do pensamento. Sendo o pensamento aquilo que essencialmente constitui a natureza humana, o tempo é uma maneira através da qual o homem pode pensar toda e qualquer forma de duração, ou seja, o modo como algo persevera em seu ser (persevera, evidentemente, pela ação da criação contínua): “a duração de cada coisa é um modo ou uma maneira pela qual nós consideramos esta coisa enquanto ela continua a ser (...). O tempo não é senão uma certa maneira pela qual nós pensamos esta duração”¹⁵⁰.

¹⁴⁷ *Idem, ibidem*, Tomo III. Paris: Garnier, 1989, *Principes de la philosophie*, I, art. 55, p. 125.

¹⁴⁸ *Idem, ibidem*, Tomo II. Paris: Garnier, 1992, *Méditations métaphysiques*, III, p. 444.

¹⁴⁹ *Idem, ibidem*, Tomo III. Paris: Garnier, 1989, “Lettre à Arnaud, 29 julho 1648”, 5, p. 865. Nesta carta, por certo, Descartes defende a mesma concepção já abordada na obra *Princípios da filosofia*, I, art. 57.

¹⁵⁰ *Idem, ibidem*, Tomo III. Paris: Garnier, 1989, *Principes de la philosophie*, I, art. 55 e 57, p. 125-6.

Descartes pensa o tempo, portanto, a partir da duração. Qualquer coisa que se conserve em seu ser pode ser considerada, tal como ocorre na duração sucessiva do *cogito*, como tendo um antes e um depois. Mas este modo de pensar, que nós “nomeamos tempo”, não existe em si, mas é dado quando o homem busca compreender as mais diversas formas de duração e, em buscando, compara durações diferentes: “a fim de compreender a duração de todas as coisas sob uma mesma medida, nós nos servimos ordinariamente da duração de certos movimentos regulares que fazem os dias e os anos, e a nomeamos tempo, após a ter assim comparado; se bem que, de fato, isso que nós nomeamos assim não seja nada, fora da verdadeira duração das coisas, exceto um modo de pensar”¹⁵¹. Compreender o tempo a partir da duração é mais amplo, segundo Descartes, do que compreendê-lo somente a partir do movimento. Com efeito, ele fornece o exemplo de que, se tomamos dois corpos quaisquer, e movimentamos um mais rápido do que o outro, não é o movimento que indicará a passagem do tempo, pois tanto o movimento rápido quanto o lento podem ser pensados em relação a uma determinada duração – por exemplo à de uma hora, duração que nós extraímos de um outro movimento regular.¹⁵² Ora, mas na medida em que Descartes pensa o tempo a partir da duração, e que ele não concebe de forma diferente “a duração sucessiva das coisas que são movidas” de forma diferente das “coisas não movidas”, ele se autoriza, a partir do *cogito*, a pensar a possibilidade da duração da eternidade de Deus na sucessão: – tema que, ao que tudo indica, reservava para si e para suas conversas privadas, pois ele aparece num dos diálogos com o teólogo Burman em abril de 1648:

A duração pode ser dividida em partes (...). Nós podemos dividir a duração de Deus em uma infinidade de partes sem que Deus seja portanto divisível (...). Sem dúvida a eternidade é tanto toda de uma vez, e de uma vez por todas, como nada jamais poderia ser acrescentado à natureza de Deus ou ser-lhe diminuída. Mas ela não é toda de uma vez e de uma vez por todas enquanto que ela co-existe, pois por que nós podemos distinguir nela partes depois da criação do mundo, por que nós também não poderíamos distinguir nela antes, pois que se trata da mesma duração? Ela tem, depois de cinco mil anos, co-existido com aquela das criaturas, e sua duração tem tido a mesma extensão que a dele; o caso

¹⁵¹ *Idem, Ibidem*, I, art. 57, p. 126.

¹⁵² *Idem*.

seria o mesmo antes da criação do mundo se nós tivéssemos uma medida para lhe aplicar.¹⁵³

Se aqui lembrarmos da posição de Santo Tomás, na qual “a eternidade não é outra coisa se não o próprio Deus”¹⁵⁴, podemos perceber que Descartes separa a substância de Deus, que não é “divisível”, de sua duração - a qual pode ser dividida “em uma infinidade de partes” (tese que ele defende, após ter escrito as *Meditações*, na *Respostas às quintas objeções*). Por certo, ele não admite a sucessão nos pensamentos divinos¹⁵⁵, mas, ao admitir que se tivéssemos uma medida para poder pensar a duração de Deus antes da criação do mundo, encaminha a reflexão a pensar a eternidade no tempo (ainda que o tempo seja somente uma “medida da duração” dependente do *cogito*), algo que, sem dúvida, sinaliza um rompimento com o pensamento da idade média. Um rompimento que não foi realizado através de uma reflexão que formulou de forma sistemática sua concepção do tempo, mas que ao pensá-lo por meio da duração sucessiva e infinita, acabou, de certo modo, por abrir uma brecha em direção ao pensamento moderno sobre o tempo.¹⁵⁶ Mas de que modo Descartes poderia ter significado o ponto de transição entre o pensamento medieval e o pensamento moderno sobre o tempo?

Ora, é justamente o crítico que leva Descartes a publicar as *Respostas às quintas objeções* quem questiona que a duração possa ser dividida em uma infinidade de partes, e quem, ao apresentar uma nova concepção sobre o tempo, virá a ser considerado como um “verdadeiro precursor de Newton”¹⁵⁷. Gassendi, cuja primeira referência nos póstumos de Nietzsche surge exatamente ao lado de Isaac Newton¹⁵⁸, questionou o conjunto do método

¹⁵³ DESCARTES, R. *L'Entretien avec Burman*. Paris: PUF, 1981, AT-v-148, MS 28b, p. 24-25.

¹⁵⁴ TOMÁS DE AQUINO, S. *Somme Théologique*. Dieu (Tome Premier, Questions 1-11). 6^a éd. Paris: Éditions du Cerf, 1958, Q.10, art. 2, p. 256.

¹⁵⁵ Na carta a Arnauld de 4 de junho de 1648 ele escreve: “Nós temos manifestamente conhecimento da sucessão em nossos pensamentos, enquanto que nenhuma sucessão pode ser admitida nos pensamentos divinos; e nós compreendemos claramente que poderia ocorrer que eu exista neste momento onde eu penso uma coisa e, no entanto, que eu não exista no momento imediatamente seguinte, onde eu poderia pensar outra coisa, se tenho a fortuna de existir.”

¹⁵⁶ Cf. SOLÈRE, J.-L. “Posterité d’Ockham. Temps cartésien et temps newtonien au regard de l’apport nominaliste”, In *Op. cit.*, p. 319.

¹⁵⁷ Ver ROCHOT, B. « Sur les notions de temps et d’espace chez quelques auteurs du XVII^e siècle, notamment Gassendi et Barrow », in *Revue d’Histoire des Sciences*, t. IX, n. 2, 1956.

¹⁵⁸ Cf. fragmento VII, 26(1) – Primavera de 1873. Pouco depois de conceber o pensamento do eterno retorno Nietzsche também observará: “Os jesuítas tinham partes ligadas com o empirismo, adeptos de Gassendi, adversários de Descartes (...). Portanto eles são por Tomás de Aquino, Aristóteles, Gassendi – contra Agostinho, Platão, Descartes, contra o idealismo” (IX, 11 (194) – Primavera - outono de 1881).

cartesiano empregado nas *Meditações*, e publicou sua polêmica contra Descartes em 1644 na obra *Disquisitio Metaphysica* (*Pesquisa Metafísica*). Mas se nesta obra ele apresenta sua crítica ao filósofo do *cogito*, questionando suas provas da existência de Deus e sua pretensão de chegar ao conhecimento das essências por meio do pensamento puro, é a partir de suas reflexões em torno da física, dos antigos até Galileu, que ele apresenta sua concepção sobre o tempo e a eternidade. É no *Abrégé de la philosophie de Gassendi*, obra que a partir de sua edição em 1674 conheceu uma “segura e ampla difusão”¹⁵⁹, que podemos ler:

A dificuldade [em definir o tempo] não vem, aparentemente, senão desses que, estando preocupados com a divisão do Ser em Substância e Acidente, tomam primeiramente o Tempo como algum Acidente que está nas coisas Corporais, em lugar de, se ele é alguma coisa, deve ser qualquer coisa de Incorporeal, como o Espaço vazio, e independente da existência de qualquer coisa que seja.¹⁶⁰

Gassendi recupera aqui um conceito estóico, de que o tempo é incorporeal.¹⁶¹ Ele concebe tanto o espaço e o tempo como incorpormais, e em constituindo realidades independentes das substâncias e dos acidentes, eles possibilitariam unicamente a localização e a sucessão. Esta concepção, que parte de um teólogo profundamente versado em filosofia, seria impensável para o pensamento medieval, e mesmo para Descartes, pois, se o tempo é incorporeal, a sucessão de suas partes não possui nenhuma influência sobre as coisas. Mas se isto é assim, então seria inócua a idéia da criação contínua? Deus não precisaria ser a causa, a todo o momento, da renovação da duração sucessiva da existência das criaturas? E se o tempo é incorporeal, seria ele mesmo destruidor ou a destruição de todas as coisas perecíveis não poderia advir das coisas mesmas? Estas questões são apenas o início de uma série de outras que conduzirão, pouco a pouco, à crise do pensamento metafísico. Mas voltemos a Gassendi. Sua reflexão, que pensa o tempo como uma duração incorporeal, encontrará na idéia de fluidez a melhor forma de definir o que é o tempo:

¹⁵⁹ PUECH, M. *Kant et la Causalité*. Paris: Vrin, 1990, p. 36.

¹⁶⁰ BERNIER, F. *Abrégé de la philosophie de Gassendi*. Paris: Librairie Arthème Fayard, 1992, Tomo II, p. 29. Para uma compreensão da reflexão de Gassendi em torno da Física ver: GASSENDI, P. *Écrits concernant la Physique*. Paris: Librairie A. Blanchard, 2001.

¹⁶¹ Cf. ROCHOT, B. « Sur les notions de temps et d'espace chez quelques auteurs du XVIIe siècle, notamment Gassendi et Barrow », in *Revue d'Histoire des Sciences*, t. IX, n. 2, 1956, p. 100-103, nota 138.

Do mesmo modo que nas coisas corporais existem dois tipos de difusão, de extensão ou de quantidade, uma permanente, como a Grandeza, outra Sucessiva, como o Movimento, existem, da mesma maneira, dois tipos de quantidade nas coisas incorpórais, uma Permanente, a saber, o Lugar ou o Espaço, outra sucessiva, que é a Duração ou o Tempo (...). A duração pode ser definida como uma *extensão incorpóral fluida*, na qual nós podemos de tal maneira designar o presente, o passado e o futuro, que ela possa ser o Tempo de todas as coisas.¹⁶²

O tempo é, assim, uma duração incorpóral, algo autônomo, incessante, sucessivo e indivisível, cuja melhor analogia é justamente a idéia de fluidez, pois segundo Gassendi, somente podemos falar das coisas incorpórais por analogia às coisas corporais: “é suficiente que, da mesma maneira que entendemos o fluxo da água, quando suas partes correm sucessivamente umas após as outras; assim entendamos o fluxo do Tempo, quando suas partes passam sucessivamente”¹⁶³. Independente dos corpos e fluido, o tempo é semelhante a um rio que envolve as coisas nele submersas, sem se confundir com as coisas por ele envolvidas. Sucessível, mas incorpóral, a duração não é, pois divisível como o pensava Descartes, mas indivisível; e é porque cada momento do tempo possui uma conexão necessária “com aquele que o precedeu imediatamente, e aquele que o segue imediatamente” que acaba por formar-se disso “uma sucessão contínua do todo”¹⁶⁴. O instante, portanto, aquilo que chamamos presente, é algo permanente, mas não existe independentemente dos instantes que o precederam e dos que o vão suceder.

A forma como Gassendi compreende o tempo desafia toda uma tradição anterior a ele. Sendo realidade autônoma, ele não depende nem da existência de coisas que durem no tempo, nem de nosso entendimento. Contrapondo-se a Epicuro, Gassendi afirma que o tempo transcorreria da mesma forma ainda que “nosso entendimento não pensasse que [as coisas] durassem”¹⁶⁵. O tempo também não está ligado ao movimento, como o queria Aristóteles, e como bem já o havia compreendido Descartes, pois o movimento apenas fornece um parâmetro para medir o tempo, e se para medi-lo tomamos o movimento do sol é apenas por ele ser o movimento mais geral, constante e conhecido. O tempo, portanto,

¹⁶² BERNIER, F. *Op. cit.*, p. 30.

¹⁶³ *Idem, ibidem*, p. 31.

¹⁶⁴ *Idem, ibidem*, p. 32.

¹⁶⁵ *Idem, ibidem*, p. 30.

existe sem o movimento, e sem a necessidade de um sujeito para perceber. Com isto, ainda que possamos ter percepções diferentes do tempo (tal como no caso da insônia, no qual o tempo parece não passar), o tempo passa do mesmo modo independentemente de nós. Além disso, Gassendi vem dizer que o tempo não possui nem começo nem fim, e que possuindo realidade por si, ele existia “antes que o mundo fosse, sem ter jamais começado, e deve continuar a se propagar sem jamais terminar, mesmo quando o mundo seja destruído”¹⁶⁶. Contrariando, assim, a idéia de que o tempo teria tido começo junto com a formação do mundo – tal como se poderia compreender a partir da cosmogonia de Hesíodo -, ou que o tempo teria começado quando Deus criou o mundo – como indica a cosmogonia que advém da fé judaico-cristã -, Gassendi, de certo modo, retorna sobre uma concepção que já estava presente nos órficos, nos estóicos, e que virá a constituir a concepção cosmológica moderna. Mas nessa concepção, como fica, então, a criação do mundo? Da mesma maneira, diz Gassendi, que “Deus escolheu uma certa parte do lugar ou do espaço imenso no qual ele colocou o mundo; do mesmo modo ele escolheu uma certa parte determinada do tempo infinito no qual ele quis que o mundo existisse”.¹⁶⁷

A partir daqui outra pergunta se impõe: se Deus criou o mundo no tempo, e bem o poderia ter feito tanto num determinado momento quanto em outro, tal como também poderia reduzir todas as coisas ao nada, e ainda assim, “o tempo correria do mesmo modo”¹⁶⁸, como compreender, então, a eternidade divina? Se o tempo não tem nem começo nem fim, isto não vem a ser a própria definição de eternidade? Gassendi, neste ponto, se limitará a não diferenciar radicalmente suas reflexões da tradição que o precedeu. Aliás, ele busca mesmo na própria tradição a justificativa para seu modo de pensar: “Nós podemos opor S. Basílio, S. Ambrósio (...) e outros que reconhecem que havia um tempo, e séculos antes que o Mundo fosse criado”¹⁶⁹. Encontrando, deste modo, apoio numa vertente da tradição cristã, ele identifica muitas passagens da *Sagrada Escritura* nas quais Deus surge não somente no tempo presente, mas no passado ou no futuro: “O Apocalipse fala nestes termos, *aquele que é, e que foi, e que deve ser*”¹⁷⁰. Apoiado na tradição, e pensando que

¹⁶⁶ *Idem, ibidem*, p. 30.

¹⁶⁷ *Idem, ibidem*, p. 35.

¹⁶⁸ *Idem, ibidem*, p. 31.

¹⁶⁹ *Idem, ibidem*, p. 42.

¹⁷⁰ *Idem, ibidem*, p. 41.

Deus “subsiste a todo o tempo”¹⁷¹, ele retomará a definição de Boécio sobre a eternidade e dirá que somente a palavra “é” convém a Deus; e porque a eternidade é aquilo que “não tem nenhuma sucessão, nenhum fluxo, nenhum passar, ela é descrita, então, não enquanto uma duração, mas enquanto ela é a Substância Divina”¹⁷².

Mas, se por um lado, Gassendi encontra apoio na tradição para pensar a eternidade, por outro, seu conceito de duração é diferente daquele pensado por Descartes, segundo o qual ela seria “um modo ou uma maneira pela qual uma coisa continua a ser”. Gassendi não pensa que a duração está ligada ao ser, mas, evitando a divisão do Ser em substância e acidente, vê a duração como algo que pertence ao tempo ou à sua ausência: “a Eternidade será dita *uma duração que não tem começo, nem fim*, e que não convém senão a Deus; e o Tempo *uma duração que tem começo, e fim*, e que convém às coisas caducas e perecíveis”¹⁷³. Se a partir desta definição, nós retomamos o núcleo da compreensão de Gassendi sobre o tempo e a eternidade, então poderíamos resumi-la deste modo: o tempo é incorpóreo e fluido, não está ligado ao movimento, não depende de um sujeito para o percebê-lo, e ele é duração que - para as criaturas - tem começo e fim; a eternidade não é senão a substância de Deus, uma duração que não tem começo nem fim, e foi em algum momento desta duração que o mundo foi criado por Deus. Trata-se, portanto, de uma compreensão inovadora que, de certo modo, abriu o caminho que conduzirá a pensar o tempo como absoluto, e o conceito de duração como sinônimo de tempo.

A reviravolta no modo de compreender o tempo, e que abrirá o caminho para pensar a eternidade como temporal, surge quando Newton publica o *De Philosophiae Naturalis Principia Mathematica*, em 1687. Por certo o *De Principia*, obra na qual ele busca sintetizar os conhecimentos de Kepler e Galileu, não tem como objeto de estudo o tempo, mas sim as leis da gravitação universal¹⁷⁴; todavia, para compreender a gravitação, Newton

¹⁷¹ *Idem, ibidem*, p. 35.

¹⁷² *Idem, ibidem*, p. 40.

¹⁷³ *Idem, ibidem*, p. 41.

¹⁷⁴ Em seu prefácio à nova tradução francesa dos *Principia* (a primeira, considerada como uma “versão” é: *Principes mathématiques de la Philosophie naturelle*. Traduction française de la Marquise du Chatelet. 2 vol., Paris, 1759), Stephen Hawking observa que a obra de Newton é a obra “original mais importante jamais publicada anteriormente no domínio das ciências físicas” e que ela teria sido escrita sob o impulso das

precisa pensar o tempo e o espaço como absolutos. Retomando as concepções de espaço e de tempo que já estavam presentes em Henry Moore, o qual havia tido uma luta prolongada contra as concepções de Descartes¹⁷⁵, e conhecendo, dentre tantos autores, a Gassendi, Newton vai acrescentar um famoso *Escólio* após as oito *Definições* que coroam a abertura de sua obra. É por meio dele que, neste livro em que trata da “filosofia natural”, ou seja, da *Física*, ele busca precisar em que sentido utiliza termos como tempo, espaço, lugar e movimento. É após dizer que é necessário não considerar estas quantidades em relação às coisas sensíveis, e sim distingui-las em “quantidades absolutas e relativas, verdadeiras e aparentes, matemáticas e vulgares”, que ele vem estabelecer:

I. O tempo absoluto, verdadeiro e matemático, que é sem relação com o que quer que seja de exterior, nele mesmo e de sua própria natureza corre uniformemente; nós o chamamos também “Duração”. O tempo relativo, aparente e vulgar é toda medida sensível e externa – que é precisa ou não – da duração e da qual nós nos servimos comumente no lugar do tempo verdadeiro. Tais são a hora, o dia, o mês, o ano.¹⁷⁶

Newton distingue, deste modo, a quantidade do tempo absoluto da quantidade do tempo relativo. O tempo absoluto, sinônimo de duração, é uma quantidade que não possui nenhuma relação com as coisas sensíveis e, portanto, nenhuma relação com o movimento, mas existe por “sua própria natureza”, sem que para isto exista a necessidade de qualquer observador, num processo contínuo de sucessão. O tempo relativo é apenas o modo como o homem mede a quantidade do “tempo verdadeiro”, com medidas que podem ou não ser precisas. Newton somente chega a esta compreensão do tempo absoluto, enquanto realidade inteligível que independentemente do movimento, por meio de uma equação astronômica, única capaz de corrigir as diferentes medidas de tempo, e que também prova que o tempo é um fluxo contínuo, que corre independentemente do movimento dos corpos ou de sua ausência:

pesquisas de Edmond Halley, que se “perguntava se as órbitas elípticas dos planetas poderiam ser explicadas a partir da hipótese de uma força centrípeta, inversamente proporcional ao quadrado de sua distância com relação ao sol” (cf. NEWTON, I. *De Philosophiae Naturalis Principia Mathematica (Les Principes Mathématiques de la Philosophie Naturelle)*. Paris: Christian Bourgois Éditeur, 1985, p. 09).

¹⁷⁵ Cf. KOYRÉ, A. *Du monde clos à l'Univers infini*. Paris : Gallimard, 1973, p. 194.

¹⁷⁶ NEWTON, I. *Op.cit.*, p. 30.

O tempo absoluto se distingue do tempo relativo em astronomia pela equação do tempo vulgar. Com efeito, os dias naturais, que nós consideramos vulgarmente como iguais para medir o tempo, são desiguais. Os Astrônomos retificam esta desigualdade, a fim de medir os movimentos celestes por um tempo mais exato. Certamente, é possível que não exista movimento igual suscetível de servir como medida exata do tempo. Pois todo movimento pode ser acelerado ou retardado, enquanto que o curso absoluto do tempo é imutável. A duração ou a perseverância das coisas é, portanto, a mesma, quer os movimentos sejam rápidos, quer sejam lentos ou quer sejam nulos: é, portanto, com justa causa que se distingue o tempo de suas medidas sensíveis, e que o deduzimos pela equação astronômica. A necessidade desta equação na determinação dos fenômenos se prova seja pela experiência dos relógios com pêndulo, seja pelas observações dos eclipses dos satélites de Júpiter.¹⁷⁷

O tempo surge, assim, como uma forma absoluta, tal como o espaço, e independente de seu conteúdo, não necessitando do movimento como seu suporte. Em outras palavras, ele independe do vir-a-ser físico e é vir-a-ser absoluto, fluxo permanente, que corre uniformemente. Ao indicar, por exemplo, os relógios com pêndulos, Newton valia-se de recentes invenções, como a de Christian Huygens, que em 1656 finalmente conseguira aperfeiçoar o relógio a pêndulo (por um sistema de pêndulo cicloidal, que compensava as perdas por atrito na amplitude do movimento regular do pêndulo).¹⁷⁸ Mas, se por um lado, Newton estava atento à sua época para refletir sobre o tempo, sobretudo porque buscava pensar a lei da gravitação universal, por outro, ao compreender que o tempo é absoluto e corre por “sua própria natureza”, ele não somente rompe com a interpretação anterior sobre o tempo, mas cria sérios problemas no que diz respeito ao poder de Deus. Afinal, se o tempo e o espaço existem por si, de modo independente e absoluto, qual seria o papel de Deus em toda esta estrutura? Berkeley, que buscava interrogar os fundamentos do

¹⁷⁷ *Idem, ibidem*, p. 32.

¹⁷⁸ Huygens aperfeiçoara, na verdade, uma idéia de Galileu, que em 1595 havia descoberto a lei do pêndulo. Galileu foi o primeiro a ver em seu movimento regular um modo preciso para medir o tempo, e assim superar as medidas imprecisas que vinham de outros tipos de relógios, como por exemplo os baseados em água (Clepsidras) e areia (Ampulhetas). Na verdade, o próprio desenvolvimento das navegações a partir do século XVI exigia marcadores precisos de tempo para medir as longitudes, pois um erro de quatro minutos correspondia a um erro de um grau de longitude, o que poderia levar a um imenso desvio de rota, dependendo da distância a ser percorrida.

ceticismo, do ateísmo e da irreligiosidade, e desembaraçar a filosofia de todos os princípios que nela introduziram dúvidas e incertezas¹⁷⁹, vem no seu *Tratado dos Princípios do Conhecimento Humano*, de 1710, questionar Newton e seu “célebre tratado de mecânica”¹⁸⁰. A seu ver, o problema em considerar o tempo como real, absoluto e matemático, é que Newton supõe que ele teria, bem como o espaço e o movimento, uma “existência fora do espírito”¹⁸¹. Berkeley, para quem a existência dependia da percepção do espírito, não poderia conceber o tempo como algo que tivesse realidade própria; mas, sobretudo, não poderia aceitar o tempo absoluto porque, para ele, Deus “*sustenta todas as coisas pelo verbo de Seu poder*”¹⁸². Ora, se o tempo possui realidade autônoma e independente, então a perseverança das coisas na existência já não depende da intercessão permanente de Deus. De outra parte, Leibniz, tanto no *Ensaio de Teodicéia: Discurso da conformidade da fé com a razão*, de 1710, quanto em uma carta publicada no mesmo ano num periódico semanal chamado *Memórias da Literatura*, do qual Newton tinha conhecimento, não aceitava a teoria da gravitação universal, e acusara Newton de introduzir na filosofia natural o emprego de uma qualidade oculta; “tão oculta” que ela não poderia tornar-se clara nem mesmo para Deus¹⁸³.

Ora, é visando estes fortes ataques, dentre tantos que se faziam sentir, que Newton vem acrescentar mais tarde um *Escólio Geral* no fim de seus *Princípios*, no qual sustenta que sua *filosofia natural*, ao invés de negar a existência de Deus vem, ao contrário, afirmá-la. Do longo *Escólio*, cabe primeiramente atentar para aquilo que ele vem dizer sobre a eternidade de Deus, e sua relação com o tempo e o espaço:

O verdadeiro Deus é vivo, inteligente e potente; dentre outras perfeições, ele é acima de tudo ou soberanamente perfeito. Ele é eterno e infinito, onipotente e onisciente, isto é, ele dura eternamente desde toda a eternidade; e ele é presente infinitamente no infinito: ele rege tudo; ele conhece tudo isso que se faz ou que se pode fazer. Ele não é a eternidade nem a infinidade, mas ele é eterno e infinito; ele não é a duração nem o espaço, mas ele dura e é presente. Ele dura

¹⁷⁹ Cf. BERKELEY, G. *Traité des Principes de la Connaissance Humaine*. In *Oeuvres* (Vol. I). Paris: Presses Universitaires de France, 1985. Introdução, § 4, p. 300.

¹⁸⁰ *Idem, ibidem*. Primeira parte, § 110, p. 377.

¹⁸¹ *Idem, ibidem*, p. 378.

¹⁸² *Idem, ibidem*, §147, p. 401.

¹⁸³ Cf. KOYRÉ, A. *Op. cit.*, p. 267, nota 2.

sempre e é presente em toda parte, e existindo sempre e em todo lugar, ele constitui a duração e o espaço¹⁸⁴.

A resposta é, portanto, que Deus não se confunde com o espaço e o tempo, mas os constitui - ainda que nós não possamos compreender o modo como isto ocorre, ou seja, conhecer a substância divina¹⁸⁵. Deus, assim, não é a eternidade, porque a eternidade está no tempo, mas ele “dura eternamente” desde toda a eternidade. Deste modo, Newton salvaguarda suas concepções de tempo e espaço absolutos sem, com isto, deixar de atribuir a Deus a perfeição do funcionamento do cosmos, e nem o poderia deixar de fazer, tendo em vista o seu espírito profundamente religioso.¹⁸⁶ Em outras palavras, para Newton o progresso da ciência faria desembocar em questões sem resposta, e ainda que permanentemente a ciência avançasse, sempre seria possível um reconhecimento do poder e da sapiência de Deus, tal como no caso da regularidade do sistema solar que, no limite, atestaria sua proveniência de uma causa extremamente sábia. E neste sentido, se não temos como conhecer a substância divina, teríamos como ter acesso à sabedoria de Deus por meio de todas as coisas por ele criadas, idéia com a qual ele encerrará o *Escólio Geral*:

Nós não conhecemos este Ser senão por suas propriedades e atributos, e pelas estruturas muito sábias e excelentes das coisas, e pelas causas finais, e nós o admiramos por causa de suas perfeições; mas nós o veneramos e honramos por causa de seu reinado. Em efeito, nós o honramos como servidores, e um Deus sem reino, sem providência e sem causas finais, não é outra coisa que o destino e a natureza. Pois uma necessidade metafísica cega, que de todo modo é a mesma sempre e em toda parte, não pode produzir nenhuma diversidade nas coisas. Toda a diversidade das coisas que tiveram lugar juntas em lugares e tempos não poderiam vir senão das idéias e da vontade de um Ser existente necessariamente (...) Eis o que eu tinha a dizer de Deus, a propósito do qual pertence à filosofia natural discorrer, fundando-se sobre os fenômenos.¹⁸⁷

Deus, portanto, é o corolário da física, a causa que torna possível a ordenação e estabilidade do universo. Mas se Newton não nega a existência de Deus, fica claro que em

¹⁸⁴ NEWTON, I. *Op. cit.*, p. 114-115.

¹⁸⁵ *Idem, ibidem*, p. 117.

¹⁸⁶ Cf. BLOCH, L. *La philosophie de Newton*. Paris: Félix Alcan Éditeur, 1908, p. 492.

¹⁸⁷ NEWTON, I. *Op. cit.*, p. 116-117.

sua *física* somente se pode falar dele “fundando-se sobre os fenômenos”, ou seja: diferentemente, por exemplo, dos cartesianos e de Leibniz, que admitiam um recurso da ciência aos postulados da metafísica e da crença¹⁸⁸, a física newtoniana afirma que é necessário partir somente da experiência e do cálculo para justificar seus axiomas¹⁸⁹. Não é de surpreender, portanto, que o procedimento científico de Newton, assentando-se somente em fenômenos observáveis, conduzirá aos poucos a um divórcio entre a ciência e a filosofia, mas sobretudo da ciência em relação à própria religião. Leibniz, para quem o tempo e o espaço tinham sua existência somente na idéia de Deus, e não como realidades autônomas, será um dos primeiros a apontar as causas do enfraquecimento da religião na Inglaterra, e da propagação do materialismo, acusando Newton de ter idéias indignas sobre o poder de Deus¹⁹⁰. De fato, um dos problemas centrais é que admitir que o tempo é absoluto significa admitir que ele é co-eterno a Deus, e se Deus “dura eternamente desde toda a eternidade”, isto significa que Deus não criou o tempo – algo que colocaria em causa sua onipotência. Não será por acaso, assim, que cem anos depois de Newton, quanto Laplace for interrogado por Napoleão sobre qual é o papel de Deus no seu *Sistema do mundo* (1796), ele responderá: “Senhor, eu não tenho necessidade desta hipótese”¹⁹¹.

Com a física newtoniana abria-se o caminho para pensar a eternidade no tempo. Todavia, antes que a física do século XIX possa oferecer as condições que possibilitarão Nietzsche pensar o eterno retorno do mesmo, é da Alemanha do século XVIII que vem a última grande tentativa oposta à idéia de uma temporalização da eternidade. Kant, o filósofo que para Nietzsche “possui um fundo de valores ainda cristãos (...) um *retardatário* e *intermediário*, nada de original” (XII, 9(3) - Outono de 1887), justamente para

¹⁸⁸ É neste sentido que Leibniz escreve: “As coisas que existem, se elas podem ser explicadas umas pelas outras como os efeitos por suas causas, permanecem, entretanto, quanto à sua existência mesma, sem razão. É necessário, então, elevar o pensamento, que não sustenta nenhuma prova sensível, de um princípio absoluto, de uma última razão das coisas chamada Deus” (LEIBNIZ, G. W. *Principes de la nature et de la grâce fondés en raison*. Paris: Presses Universitaires de France, 1986, §7).

¹⁸⁹ Cf. BLOCH, L. *La philosophie de Newton*. Paris: Félix Alcan Éditeur, 1908, p. 492.

¹⁹⁰ Conforme carta de Leibniz à Princesa de Gales no início de novembro de 1715. (LEIBNIZ, G. W. *Correspondance Leibniz-Clarke*. Paris: PUF, 1957, p. 22).

¹⁹¹ Cf. KOYRE, A. *Op. cit.*, p. 284.

salvaguardar a metafísica irá minar a concepção de tempo como algo existente por si mesmo, para delimitá-lo como uma “forma pura da intuição sensível”. É assim que na *Crítica da Razão Pura* ele escreve: “O tempo (*Zeit*) não é alguma coisa que existe em si ou que seja inerente às coisas como uma determinação objetiva, e que, por consequência subsista quando fazemos abstração de todas as condições subjetivas de sua intuição”¹⁹². É, portanto, não como uma realidade em si, mas como uma idealidade que depende completamente do sujeito que Kant pensa o tempo. Por um lado, ele faz ver no seu capítulo de abertura dedicado à “Estética Transcendental”, que tempo e espaço são formas a *priori* da sensibilidade, e “não podem existir em si, mas somente em nós” pois são “originariamente inerentes ao sujeito”¹⁹³; e por outro, partindo do modo como o sujeito pensa o tempo a partir daquilo que é inerente à sua sensibilidade, ele limita o que podemos saber sobre a natureza daquilo que existe fora de nós: “quanto à natureza dos objetos considerados neles mesmos e independentemente de toda a receptividade de nossa sensibilidade, ela permanece para nós inteiramente desconhecida”¹⁹⁴. Em outras palavras, o autor da *Crítica* vem dizer que nós temos acesso somente aos fenômenos que se apresentam à nossa intuição sensível, os quais são compreendidos por nós segundo as formas a *priori* de nossa sensibilidade, e jamais em si mesmos, na medida em que não temos acesso à coisa em si. Mas que consequências advêm deste modo como o tempo é aqui compreendido?

Não é por acaso que Kant faz comparecer a presença da Teologia Natural nas páginas finais dedicadas à “Estética Transcendental”, pois é por meio dela que, segundo ele, “nós conhecemos um objeto que não somente não pode por nós ser objeto de intuição, mas que não saberia ser, por si mesmo, objeto de nenhuma intuição sensível”¹⁹⁵. Ora, porque nós não temos acesso senão aos fenômenos, então nem a alma, nem Deus, nem o mundo nos poderiam ser dados pela intuição sensível;¹⁹⁶ e em sendo limitado o poder de conhecimento da razão, abre-se a legitimidade da investigação metafísica - algo que está mesmo no núcleo do projeto kantiano: “Eu devo assim abolir o *saber* a fim de obter lugar

¹⁹² KANT, I. *Kants Werke*, Akademie-Textausgabe, Band III. Berlin: Walter de Gruyter & Co., 1968, *Kritik der Reinen Vernunft*. 2. Auflage 1787, p. 59.

¹⁹³ *Idem, ibidem*, p. 65.

¹⁹⁴ *Idem, ibidem*, p. 65.

¹⁹⁵ *Idem, ibidem*, p. 72.

¹⁹⁶ Cf. CLAVIER, P. *Kant: les idées cosmologiques*. Paris: PUF, 1997, p. 7.

para a *crença*”¹⁹⁷. Pensar, portanto, o tempo como tendo realidade própria, é completamente inviável para Kant não somente porque ele quer garantir a certeza na esfera do saber a partir dos conhecimentos adquiridos pela matemática,¹⁹⁸ mas porque ele busca salvaguardar a crença na metafísica. Neste sentido, fazer o tempo e o espaço dependerem completamente do sujeito, bem como limitar o acesso de nosso conhecimento somente aos fenômenos, garante a impossibilidade de pensar o tempo como objetivo, tal como o pretendia a física newtoniana e, conseqüentemente, pensar a eternidade como submetida ao tempo.

Kant, assim, na medida em que busca abolir o saber para dar lugar à crença, parte deste “fundo de valores cristãos”, tal como observa Nietzsche, algo que já estava dado em sua fase pré-crítica, e que continuará após o conjunto de sua obra crítica, tendo implicações sobre o que ele vai pensar acerca da eternidade. É neste sentido que, já no prefácio de sua obra de 1755, *A Teoria do Céu*, na qual buscava pensar a constituição e a origem mecânica do universo “depois dos *Princípios* de Newton”, que ele deixava claro: “Eu não formei o projeto desse empreendimento”, ou seja, pensar o sistema do mundo, “senão quando me vi em segurança face a face aos deveres da religião. Meu zelo foi redobrado quando vi a cada passo dissiparem-se as brumas que pareciam esconder monstruosidades atrás de sua obscuridade, e cuja dispersão fez aparecer com a claridade mais viva o esplendor do Ser Supremo”¹⁹⁹. E é buscando preservar este “esplendor do Ser Supremo”, ou seja, de Deus, que o autor da *Crítica* irá suprimir do domínio teórico a possibilidade de conhecê-lo. Mas se no registro do conhecimento teórico não temos como conhecer a Deus, já na esfera prática Kant exige a crença na existência de um Ser Superior; e é essa exigência, que já na *Crítica da Razão Pura* o conduzira a operar “a passagem da teoria do conhecimento à doutrina moral”²⁰⁰, que o leva a afirmar em suas anotações de caráter metafísico: “é uma hipótese necessária do uso teórico e prático da razão, no todo de nosso conhecimento, em relação, conseqüentemente, a todo fim e a um mundo inteligível, supor que existe um mundo inteligível no fundamento do mundo sensível, que teria por protótipo subjetivo a

¹⁹⁷ KANT, I. *Op. cit.*, p. XXX.

¹⁹⁸ Cf. KANT, I. *Prolégômenes à toute métaphysique future*. Paris: Vrin, 1993, p. 57.

¹⁹⁹ KANT, I. *Histoire générale de la nature et théorie du ciel ou Essai sur la constitution et l'origine mécanique de l'Univers dans sa totalité traité d'après les Principes de Newton*. Paris: Vrin, 1984, p. 65.

²⁰⁰ MARTON, S. “Nietzsche et Kant: Philosophie, Critique et Morale”, in *Twentieth World Congress of Philosophy – Abstracts*. Boston: Bowling Green, Philosophy Documentation Center, 1998, p. 133. Texto editado em: *The Paideia Project On-line*: H www.bu.edu/wcp/Papers/mode/modemart.htm, p. 04.

alma enquanto inteligência, mas da qual uma inteligência originária seria a causa”²⁰¹. Ora, não há dúvida de que a reflexão kantiana, em sua abertura para a crença, está vinculada à metafísica que o precedeu. Kant admite a possibilidade de um Ser Supremo porque para ele a razão não pode encontrar satisfação e realização nos fenômenos e no mundo transitório, mas somente em um puro *númeno*, isto é, em Deus e na atemporalidade: “em uma perspectiva prática orientada na direção de um alvo final, a razão não pode jamais encontrar satisfação sobre um caminho de transformações perpétuas”²⁰². E é em admitindo a existência de um Ser Supremo enquanto hipótese necessária para uma razão prática que busca encontrar um sentido para sua existência no mundo dos fenômenos, que ele vai também retomar conceitos tradicionais para pensar a relação entre o mundo sensível e temporal, e o mundo supra-sensível e atemporal.

É assim que em *O fim de todas as coisas*, texto tardio no qual acaba por tratar de modo mais direto da relação entre tempo e eternidade, Kant deixa de lado o conceito de tempo como “forma pura da intuição sensível”, inerente ao sujeito, e toma o tempo como algo que possui uma realidade própria que não se confunde com a eternidade – o que o conduzirá a afirmar, necessariamente, tal como já o fizera a tradição metafísico-cristã que o precedeu:

É uma expressão corrente, em particular na linguagem religiosa, dizer de um homem que morre: *ele sai do tempo (Zeit) para entrar na eternidade (Ewigkeit)*. Esta expressão, em realidade, não teria nenhum sentido se por *eternidade* entendêssemos aqui um tempo que se prolonga ao infinito; porque assim o homem não sairia jamais do tempo, e não faria senão passar de um tempo ao outro. Quando concebemos uma duração ininterrupta do homem é necessário, portanto, conceber, por eternidade, um *fim de todo o tempo*; mas igualmente esta duração (sua existência considerada como grandeza) constitui uma grandeza (*duratio Noumenon*) absolutamente incomparável com o tempo, da qual nós não podemos fazer conceito algum (exceto negativo).²⁰³

²⁰¹ KANT, I. *Handschrift Nachlass* (Band V: Metaphysik, Zweiter Theil). Berlin und Leipzig: Walter de Gruyter & Co., 1928, reflexão 5109, p. 90-91.

²⁰² *Idem. Kants Werke*, Akademie-Textausgabe, Band VIII. Berlin: Walter de Gruyter & Co., 1968, *Das Ende aller Dinge*, p. 334.

²⁰³ *Idem, ibidem*, p. 327. É interessante observar que Kant inicia o texto desse modo, e somente páginas adiante irá justificar: “Nós nos ocupamos (ou nos distraímos) aqui unicamente de idéias que a razão cria por si

Em 1794, portanto, Kant não somente retoma a idéia de que a eternidade é um fim de todo o tempo, mas pensa o conceito de duração vinculado à imortalidade da alma: algo que diagnostica a aproximação de seu pensamento com a concepção cristã de eternidade. É sua compreensão sobre esta alma imortal, de duração ininterrupta, destinada a viver para além do tempo, que lhe permite pensar que ela deixa o mundo sensível e temporal para viver no mundo supra-sensível e atemporal. É porque a alma é imortal que, na ordem moral dos fins, o fim de todas as coisas para os seres temporais constitui, simultaneamente, um início na persistência dos seres supra-sensíveis, aqueles que “por consequência, estão subtraídos das condições do tempo” e não estão submetidos “em sua constituição a nenhuma outra determinação senão à moral”²⁰⁴. Ora, é a partir da hipótese de que a alma não carrega para o mundo supra-sensível senão todo o âmbito da sua vida moral, que ele pode dizer que, na eternidade, nós deveremos arcar com “as consequências de nosso mérito ou de nossa culpabilidade, seja sob o reino do princípio do bem ou daquele do mal”, e, por conseguinte, “é sábio agir *como se* uma outra vida” de fato existisse, pois para ela nós levaremos “o estado moral, carregado de todas as suas consequências”²⁰⁵.

Vê-se, assim, o quanto Kant retoma concepções já correntes sobre a eternidade atemporal e sobre aquilo que ele pensa constituir a finalidade da existência, negando também o vir-a-ser: “a razão não pode jamais encontrar satisfação sobre um caminho de transformações perpétuas”²⁰⁶. Em *O fim de todas as coisas* suas posições encontram fundamento no livro bíblico do juízo final, o *Apocalipse*, embora ele parta do pressuposto de que todos os povos, de uma forma ou de outra, possuem a noção de que o homem sai do tempo para entrar na eternidade, e julgue encontrar mesmo em Zoroastro a base da idéia de que alguns homens poderão gozar de uma eterna felicidade, enquanto todos os outros teriam uma eterna danação;²⁰⁷ e se neste mesmo texto Kant é capaz de criticar a “mística”

mesma e cujos objetos (se eles são) se situam para além do horizonte por nós visado, idéias que, por mais que excedam o conhecimento especulativo, não devem ser consideradas como vazias”.

²⁰⁴ *Idem, ibidem*, p. 328.

²⁰⁵ *Idem, ibidem*, p. 330.

²⁰⁶ *Idem, ibidem*, p. 334.

²⁰⁷ Kant julga encontrar em Zoroastro a base do sistema dualista, e observa em nota de rodapé: “Semelhante sistema repousa na antiga religião persa (aquela de Zoroastro) sobre a pressuposição de duas entidades originárias em luta uma contra a outra, o princípio do bem, Ormuzd, e aquele do mal, Ahriman. É singular que a língua de dois países tão distantes um do outro, e mais distantes ainda do espaço atual da língua alemã, designem em alemão estas duas entidades. Eu lembro de ter lido no *Sonnerat* que no país de Ava (aquele dos

de Lao-Tsé e o “panteísmo” de Espinosa²⁰⁸, isto se deve ao fato de que ele se coloca ao lado da idéia cristã de eternidade e de um “bem supremo que não se encontra senão em Deus”²⁰⁹.

A presença do livro do Apocalipse neste texto de Kant é, portanto, significativa, sobretudo enquanto sintoma de um pensamento metafísico-cristão, e será importante no capítulo seguinte nos determos no significado do *Apocalipse* no que diz respeito à “pesagem” das almas - cujo resultado, intimamente ligado às ações praticadas no mundo sensível, conduziria ao céu, e ao eterno gozo da felicidade, ou ao inferno e à danação e suplícios eternos. Por ora é importante somente observar que Nietzsche, no que diz respeito à idealidade do tempo, já no período de *A filosofia na época trágica dos gregos*, encontrará em Afrikan Spir um dos mais sólidos opositores de Kant²¹⁰; e no que tange à concepção de um juízo final, por meio do qual Kant norteia *O fim de todas as coisas*, ele dirá pouco tempo antes de ter seu pensamento do eterno retorno: “ter como fim único da vida deixar de existir é um pensamento insuportável para [os homens]; está-se fatigado de si mesmo e do mundo: o cristianismo deu outra vez interesse a tudo ao reinverter os julgamentos de valor e instituir um tribunal depois do fim de todas as coisas” (IX, 3(116) 184, – Primavera de 1880).

Tendo como fio condutor a relação entre tempo e eternidade, nós procuramos até aqui seguir o percurso que vai dos gregos antigos até Kant para entender como, da possibilidade de compreender a “eternidade” como temporal se passou a uma compreensão

Birmanos), o princípio do bem é chamado *Godeman* (palavra que parece também se encontrar no nome de Darius Codomannus). E como a palavra Ahriman parece nossa *arge Mann*, e o persa moderno contém muitas palavras de origem alemã, isto poderia constituir uma tarefa para a arqueologia, ou seja, remontar, seguindo o fio condutor do parentesco das línguas, até a origem das idéias religiosas atuais de certos povos” (*Idem, ibidem*, p. 328-9).

²⁰⁸ *Idem, ibidem*, p. 335.

²⁰⁹ *Idem, ibidem*, p. 336.

²¹⁰ Nietzsche conhece a obra *Pensamento e realidade* (*Denken und Wirklichkeit*), de Afrikan Spir, no ano mesmo de seu lançamento, 1873, período no qual trabalha em *A filosofia na época trágica dos gregos*. Para um estudo do significado de Spir na compreensão de Nietzsche sobre o tempo ver, por exemplo: SMALL, R. “Nietzsche, Spir, and Time”, in *Journal of the History of Philosophy*, 32, 1994, p. 85-102; D’IORIO, P. “La superstition des philosophes critiques: Nietzsche e Afrikan Spir”, in *Nietzsche-Studien*, n.º 22 (1993), p. 257-294; GREEN, M. *Nietzsche and the transcendental tradition*. Urbana & Chicago: University of Illinois Press – International Studies Series, 2002.

da eternidade como atemporal. É assim que, da cosmogonia de Hesíodo, na qual o tempo surge a partir de potências primordiais à compreensão órfica de que o tempo é por si mesmo potência primordial, os gregos passaram de *Kronos*, o deus, para *Khronos*, o tempo. Considerado como “o pai de todas as coisas” o tempo, entre os antigos, era visto como tendo existência própria, e ao qual todas as demais coisas estavam submetidas. É neste sentido que a “duração de vida” ou “tempo de vida” (*Aiôn*) de cada ser vivo estava submetida ao tempo, e nele, de um modo ou de outro, encontraria seu próprio termo. Mas da compreensão de que o *âion* é filho do tempo, passou-se a uma compreensão inversa no neoplatonismo. Remontando ao pensamento de Platão e Aristóteles, foi possível identificar o início desta inversão, sobretudo porque, a partir de então, o *Aiôn* passou a significar a duração de vida do todo, do ser inteligível (ou do motor imóvel em Aristóteles), enquanto que o tempo veio a ser sua “imagem móvel”. A partir de então, e no encontro da metafísica de Platão com a ascensão do cristianismo, no qual Deus assume o lugar do Ser Supremo, houve uma mudança no modo de compreensão do tempo, enquanto algo próprio ao mundo perecível e efêmero, e, em contrapartida, um esforço cada vez maior para afirmar a compreensão da eternidade como atemporal, pois afinal a verdadeira vida estaria não no mundo transitório e temporal, mas no reino de Deus, imutável e eterno. É, portanto, não mais o tempo, mas a eternidade que se torna objeto de aspiração e reflexão. A força desse movimento é tão intensa que mesmo a palavra *Aiôn*, tão cara aos antigos gregos - como observara Aristóteles -, vem a ser completamente desfigurada, e passa a significar *aeternitas* num primeiro momento, para distinguir a eternidade do tempo, e num segundo *aevum*, para pensar os seres potencialmente corruptíveis, que não estariam no tempo, mas também não poderiam ter participação absoluta na eternidade.

Do debate sobre como os seres potencialmente corruptíveis participariam da eternidade de Deus, há um abandono do *aevum* como forma de medir a duração destes seres, e um retorno a apenas duas medidas da duração: o tempo e a eternidade. De Descartes a Newton nós vimos como, lentamente, a idade moderna abre a possibilidade de pensar a eternidade no tempo. E se por um lado Kant, segundo Nietzsche, possui ainda valores cristãos, e por esta razão vai retardar o avanço de uma reflexão que começa a pensar o tempo como objetivo e a eternidade como temporal, por outro, sua compreensão do *fim de todas as coisas* bem representa o tipo de adesão ao mundo que se opera a partir

da concepção de uma eternidade atemporal. Com efeito, a partir de Platão existe um privilégio do mundo do ser sobre àquele do vir-a-ser. Plotino, neste sentido, estabeleceu que o destino do homem é voltar para a “pátria bem governada”, na qual existe ausência de tempo e o reinado do Ser Inteligível; Santo Agostinho, do mesmo modo, buscou voltar ao seio eterno para, então, sair do sofrimento próprio ao mundo temporal; e depois de uma série de pensadores que vão fornecer as condições para que o tempo venha a ser pensado como absoluto, mas que mantêm a crença na eternidade atemporal, Kant vem, por sua vez, reforçar a idéia de que seria sábio agir como se uma outra vida existisse, pois, se ela existe, é nela que viveremos eternamente, e arcaremos com as consequências de nossa vida moral após a morte para a vida temporal.

Se ao final do século XIX Nietzsche termina por supor que a doutrina do eterno retorno poderia ter sido ensinada por Heráclito, talvez isto se deva ao fato de que, entre os gregos antigos, o tempo, compreendido como criador e destruidor de todas as coisas, possuía um transcurso incessante e infinito. Talvez não seja por acaso, assim, que possamos encontrar nas reflexões de Heráclito sobre a natureza a idéia de repetição imbricada na passagem do tempo: “O sol é não somente novo a cada dia, mas é incessantemente novo continuamente”²¹¹. Do mesmo modo, a concepção de que o mundo “nenhum deus e nenhum homem o fez, mas ele foi sempre, é e será fogo eternamente vivo, que segundo medida se acende e segundo medida se apaga”²¹², comportava não somente a idéia de um mundo incriado, mas sempre existente no tempo. Nietzsche, portanto, talvez considere que Heráclito pudesse ensinar a doutrina do eterno retorno porque, de certo modo, haveria em sua filosofia este outro indício básico com o qual ele mesmo irá pensar o eterno retorno, a

²¹¹ HERÁCLITO, In DIELS, H. & KRANZ, W. *Op. cit.*, DK B6, p. 343. Ao refletir sobre o motivo que leva Nietzsche a julgar encontrar em Heráclito a doutrina do eterno retorno, Scarlett Marton observa que “concebendo o mundo enquanto criação e destruição permanentes, o pré-socrático entenderia que ele sucumbe periodicamente para ressurgir sempre o mesmo – e, desse modo, a conflagração geral colocaria em pauta a repetição”, e acrescenta, numa significativa nota de rodapé: “É provável que Nietzsche lesse, nessa direção, o fragmento de Heráclito DK 65, relatado por Hipólito na *Refutatio omnium haeresium*, IX, 9: ‘e o chama (ao fogo) de fartura e indigência; indigência é de acordo com ele a formação do mundo e a conflagração geral é fartura’ (...). Kirk observa que ‘fartura e indigência’ são as únicas palavras de Heráclito nesse fragmento, de sorte que, ao identificar fartura com conflagração geral, Hipólito segue uma interpretação estoica (cf. *Heracritus, the cosmic fragments*. Cambridge: University Press, 1954, p. 357). Burnet adota a mesma posição, embora faça a ressalva de que Zeller, Diels e Gomperz acreditam ser de Heráclito a idéia de conflagração geral (*L'aurore de la philosophie grecque*. Paris: Payot, 1919, p. 180, nota 3); aliás, no século passado, grande parte dos estudiosos defendia essa tese”. (Cf. MARTON, S. “O eterno retorno do mesmo – tese cosmológica ou imperativo ético?”, In *Nietzsche: uma provocação*. Christoph Türcke (coordenador). Porto Alegre: Editora da Universidade, 1994, p. 28-29, nota 2).

²¹² HERÁCLITO, In DIELS, H. & KRANZ, W. *Op. cit.*, DK B30, p. 349.

saber: a perenidade do mundo no tempo. E se no estoicismo existiriam traços de uma doutrina do eterno retorno que teria sido alimentada pelo pensamento de Heráclito, o certo é que, com a ascensão do cristianismo e do desenvolvimento das reflexões em torno da eternidade atemporal, esta doutrina acabou por não encontrar desenvolvimento²¹³.

Ao referir-se ao eterno retorno em *Ecce homo*, obra redigida num período em que *O anticristo* é considerado como o “primeiro livro da transvaloração de todos os valores” (EH/EH, Prólogo), um dos aspectos que Nietzsche ressalta na doutrina é o cosmológico (o “ciclo absoluto e infinitamente repetido de todas as coisas”). Todavia, considerando que este aspecto presente no pensamento do eterno retorno jamais foi formulado por Nietzsche em uma obra publicada, é preciso que nos detenhamos antes de investigarmos como o filósofo desenvolve suas reflexões nas anotações póstumas. Isto ganha em sentido na medida em que existe um segundo momento no qual Nietzsche trata do eterno retorno em *Ecce homo*, o qual irá nos conduzir ao momento em que o pensamento do eterno retorno ocorreu a Nietzsche pela primeira vez. O modo como este pensamento foi registrado nos possibilitará compreender que a hipótese cosmológica surge como a melhor resposta a um problema - e neste sentido ela se subordina a este problema - que sempre esteve no núcleo das reflexões do filósofo, ainda que somente tarde ele tenha sido claramente formulado: o problema do valor da existência.

²¹³ Não vemos, assim, necessidade em desenvolver a concepção do eterno retorno nos estóicos. Quanto à origem da doutrina no pensamento estóico, vimos inicialmente (nota 2) que Goldschmidt acredita que ela vem dos pitagóricos. Esta tese não é estranha a Nietzsche. Na *Segunda Consideração Extemporânea*, ele escreve: “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 os mínimos pormenores” (HL/Co.Ext. II, § 2). Ao comentar este texto, Scarlett Marton (com base em STACK, George. *Lange and Nietzsche*. Berlin: Walter de Gruyter, 1983, p. 29-30) observa: “Nietzsche atribui aos pitagóricos o que foi uma noção da astrologia caldéia”. (MARTON, S. *Op. cit.*, p. 12).

CAPÍTULO II

O ETERNO RETORNO DO MESMO: O “NOVO PESO”.

Todos os caminhos parecem puros para aos homens,
mas é o Senhor que pesa os espíritos.
(*Provérbios*, XVI, 2)

Que significa “ordem moral do mundo”? (...) que o valor de um povo, de um indivíduo, mede-se (*bemese*) pelo tanto que a vontade de Deus é obedecida.
(Nietzsche, *O anticristo*, §26)

“O pensamento do eterno retorno”, escreve Nietzsche em outro momento de sua autobiografia, “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’” (EH/EH, “Assim falava Zarathustra”, §1). De fato, quando nos debruçamos sobre os fragmentos póstumos do ano de 1881, ali encontramos o texto por ele mencionado. Nietzsche o incluiu num caderno que trazia consigo “em todo o período final de sua atividade criativa”²¹⁴, um caderno (posteriormente classificado como M III 1)²¹⁵ composto de 348 anotações realizadas no ano de 1881 que, em sua maior parte, ele reservara para um “tratamento científico” do eterno retorno (Cf. Carta a Peter Gast de 14 de agosto de 1882). Trata-se de uma anotação-chave cuja análise nos fará compreender, aos poucos, por que o pensamento do eterno retorno é entendido como uma forma suprema de afirmação:

O retorno do mesmo

Projeto

1. A incorporação dos erros fundamentais.
2. A incorporação das paixões.
3. A incorporação do saber e do saber que renuncia. (Paixão do conhecimento)

²¹⁴ Cf. COLLI, G. & MONTINARI, M. « Stato dei testi di Nietzsche », in : *Il Verri*, n. 39/40 (1972), p. 40.

²¹⁵ Foi Hans Joachim Mette quem colocou esta sigla no caderno que se encontrava no *Goeth-Schiller Archiv* em Weimar, quando buscava ordenar as fontes de anotações póstumas de Nietzsche (Cf. D'IRIO, P. *La linea e il Circolo*. Genova: Pantograf, CNR, 1995 p. 197). Ver, neste sentido, METTE, H. J. *Der handschriftliche Nachlass Friedrich Nietzsches*, Leipzig, 1932.

4. O inocente. O indivíduo singular como experimento. O alívio da vida, rebaixamento, enfraquecimento - transição.

5. O novo peso: o eterno retorno do mesmo (*die ewige Wiederkunft des Gleichen*). Infinita importância de nosso saber, nosso errar, nossos costumes, nossos modos de vida, para tudo o que virá. Que faremos com o resto de nossas vidas, nós que temos passado a maior parte dela na ignorância mais essencial? *Ensinares a doutrina* - o meio mais forte para *incorporá-la* em nós mesmos. Nosso tipo de bem-aventurança como mestre da maior doutrina.

Começos de agosto de 1881 em Sils-Maria,
a 6.000 pés acima do mar e muito mais alto
sobre todas as coisas humanas.
(IX, 11(141) – Primavera – outono de 1881).

A questão que inicialmente necessita ser colocada é: por que, ao registrar pela primeira vez seu pensamento do eterno retorno, Nietzsche o caracteriza como “o novo peso” (*Das neue Schwergewicht*)? Questão que pode ser subdividida: o que ele quer significar com a palavra “peso”? Por que “novo”? Que “velho peso” é este ao qual o “novo” está se opondo? Quer nos parecer que, até o presente momento, a reflexão sobre a filosofia nietzschiana não deu suficiente atenção ao que ele compreende por “peso” (*Schwergewicht, Gewicht*). Por certo, a maior parte dos intérpretes e comentadores, em face mesmo da importância do pensamento do eterno retorno para Nietzsche, compreenderam *Schwergewicht* como “centro de gravidade”. Como veremos, este modo de compreensão não é incorreto, mas sendo válido somente dentro de um certo registro, não pode ser tomado como suficiente. Afinal, é por não se ter compreendido aquilo que ele quer significar pela noção “peso”, que a gênese de sua noção de valor ainda não foi suficientemente esclarecida; e tampouco sem uma investigação de seu significado, não se torna possível perceber inúmeros desdobramentos que vão ocorrer a partir de então em sua filosofia, a começar pelo momento em que ele trouxe o pensamento do eterno retorno a público em *A gaia ciência*, apresentando-o como “o mais pesado dos pesos” (*Das grösste Schwergewicht*)²¹⁶. É buscando explicitar os diversos matizes vinculados à noção “peso”, e

²¹⁶ Rubens Rodrigues Torres Filho fez a opção conceitualmente correta ao traduzir *Das grösste Schwergewicht* por “o mais pesado dos pesos” (cf. NIETZSCHE, F. *Obras Incompletas*. 4ª ed. - São Paulo: Nova cultural, 1987), sendo que o tradutor Paulo César de Souza manteve-se nessa mesma via (cf. NIETZSCHE, F. *A gaia ciência*. São Paulo: Companhia das letras, 2001). Já na tradução francesa, Pierre Klossowski e Marc B. De Launay traduziram *Das neue Schwergewicht* como “*Le nouveau centre de gravité*”

que vão surgir também a partir dela, que teremos elementos também para, mais tarde, compreender por que, nesta anotação de 1881, os três primeiros itens têm por centro a concepção de “incorporação” (*Einverleibung*), e em que sentido ensinar a doutrina do eterno retorno seria “o meio mais forte para *incorporá-la (einzuverleiben)*”.

De outra parte, se Nietzsche somente irá intensificar as investigações científicas a respeito da hipótese cosmológica do eterno retorno *após* ter este pensamento em agosto de 1881²¹⁷, é porque na concepção de uma eternidade temporal ele julga encontrar a melhor resposta para uma busca colocada, desde cedo, como tarefa de sua filosofia. Neste sentido, já no texto *Fatum e História* de 1862, ele se referia à necessidade não somente de criticar, mas de encontrar um “ponto de vista mais livre, de onde se possa lançar sobre a religião e o cristianismo um julgamento imparcial e adaptado à própria época” (I 2, 13(6) – Abril - outubro de 1862)²¹⁸. Ora, como ele mesmo reconhecia, encontrar este julgamento constituía-se como “tentativa que não seria a obra de algumas semanas, mas de toda uma vida”, pois “Destruir é fácil, mas construir!” (*Idem*). E é esta mesma busca por um “ponto de vista mais livre” e afirmativo que o levará, anos depois, a finalizar o empreendimento da

e *Das grösste Schwergewicht* como “*Le poids le plus lourde*” (cf. NIETZSCHE, F. *Le gai savoir et fragments posthumes* (Verão 1881 – verão 1882). Paris: Gallimard, 1982), o que diagnostica, sobretudo, a dúvida conceitual com relação à tradução do termo *Schwergewicht*. O mesmo ocorre também na tradução espanhola realizada por Andrés Sánchez Pascual na medida em que ele traduziu *Das neue Schwergewicht* por “*El nuevo centro de gravedad*” (Cf. NIETZSCHE. *Así habló Zaratustra*. 8ª ed. Madrid: Alianza Editorial, 2005, p. 11).

²¹⁷ Nietzsche indica que a anotação referente ao pensamento do eterno retorno foi realizada no início de agosto de 1881. No final de junho ele havia solicitado a seu editor o envio, para o endereço em St. Moritz, de onze livros, dentre os quais estava *Der Zusammenhang der Dinge*, de Otto Caspari (Cf. carta a Schmeitzner de 21 de junho de 1881. In *Sämtliche Briefe, Band 6*, p. 94-95). No mês de julho, em Sils-Maria, ele estava envolvido com várias leituras e, entre elas, vem a concluir a do livro de Kuno Fischer sobre Espinosa, obra que havia solicitado a Overbeck no começo de julho (cf. carta de 8 de julho), e para quem escrevera ao final do mês: “Tenho um precursor, mas que precursor!” (Carta a Franz Overbeck de 30 de julho de 1881. *Idem*, p.111). Ora, é somente após ter o pensamento do eterno retorno, que Nietzsche escreve a Overbeck para lhe solicitar os seguintes livros: “1. O. Liebmann, *Analysis der Wirklichkeit*. 2. O. Caspari, *die Thomson'sche Hypothese* (Stuttgart 1874 Horster). 3. A. Fick “Ursache und Wirkung”. 4. J. G. Vogt, *die Kraft*. Leipzig, Haupt & Tischler 1878. 5. O. Liebmann, *Kant und die Epigonen*” (Carta a Overbeck de 20/21 de agosto de 1881. *Idem*, p. 116-118). Paolo D'Iorio observa que todos estes livros Nietzsche “provavelmente havia encontrado [citados] no livro de Caspari” e chega mesmo a indicar as páginas da obra de Caspari de onde Nietzsche os teria extraído (D'IORIO, P. *La linea e il Circolo*. Genova: Pantograf, CNR, 1995 p. 183).

²¹⁸ Karl Löwith foi o primeiro a observar que, com os escritos “*Fatum e História*” e “*Liberdade e Fatum*”, Nietzsche “inaugura a via sobre a qual (...) se engajará para chegar até seu alvo”, a saber, “contra o Deus bíblico e pelo grande anel do mundo, que compreende também o homem; e fazendo isto, ele se decide ao mesmo tempo, contra a metafísica do ‘além mundo’ de origem platônica-cristã” (LÖWITH, K. “Nietzsche et sa tentative de récupérations du monde”, In *Nietzsche, Cahiers de Royaumont*. Paris: Minuit, 1967, p. 47). Os textos *Fatum und Geschichte* e *Willensfreiheit und Fatum* (ambos de 1862) foram traduzidos por Marc Crépon em NIETZSCHE. *Ecrits autobiographiques (1856-1869)*, p. 187-197; em língua portuguesa, o tradutor Paulo de César de Souza inclui sua tradução de *Fado e História* ao final de NIETZSCHE. *A genealogia da moral*, p. 163-168.

crítica da moral em *Aurora* com a certeza de estar, como Colombo, na direção que lhe permitiria descobrir um “novo mundo”:

- E para onde queremos ir, então? Queremos transpor o mar? Para onde nos arrasta essa poderosa avidez, que para nós vale mais que qualquer desejo? Por que justamente nessa direção, para ali onde até hoje todos os sóis da humanidade se puseram, desapareceram? Dirão as pessoas, algum dia, que também nós, rumando para o Ocidente, esperávamos alcançar as Índias – Mas que nosso destino era naufragar no infinito? Ou então, meus irmãos? Ou? (M/A §575. Trad.: PCS)

Ora, se em *Aurora* Nietzsche havia partido definitivamente na direção de um “novo amanhecer” para além do crepúsculo da moral (tal como se torna claro desde a epígrafe do livro extraída do *Rigveda*: “Há tantas auroras que não brilharam ainda”), é justamente esta a razão que vai explicar por que, em agosto de 1881, ele vislumbrou no pensamento do eterno retorno um “novo peso”, ou seja: com este pensamento ele finalmente encontra a resposta para um longo questionamento que havia sido iniciado em *Fatum e História*. E se na anotação realizada em Sils-Maria ele caracteriza o eterno retorno como “o novo peso”, é porque a noção “peso” ocupa uma posição fundamental em seu pensamento, que necessita ser esclarecida. Compreendê-la requer que exerçamos a paciência filológica que o filósofo exigia de seus leitores (Cf. M/A, Prefácio, §5; EH/EH, “Por que escrevo livros tão bons”, §5); afinal, como já foi dito, Nietzsche é um pensador de nuances²¹⁹.

É buscando compreender estas nuances, que tomaremos como fio condutor, a partir de agora, a formação da noção de valor em Nietzsche. Por meio dele veremos por que, na anotação de 1881, “peso” pode ser compreendido como sinônimo de “valor”. De outra parte, o desenvolvimento de nossa reflexão fará ver que em sua obra tardia a noção de valor fornece a chave para compreender o diagnóstico da morte de Deus e o problema do niilismo; é indissociável da teoria das forças, do perspectivismo e do conceito de vontade de potência. A partir dela Nietzsche elabora um critério para a avaliação dos valores que está no núcleo de seu pensamento do eterno retorno do mesmo, da concepção do além-do-

²¹⁹ Cf. BLONDEL, É. *Nietzsche: le corps et la culture*. Paris: PUF, 1986, p. 07-19. Blondel coloca como epígrafe de sua introdução a citação de Nietzsche “Eu sou uma *nuance*” (EH/EH, “O caso Wagner”, §4). O desenvolvimento desta idéia também pode ser encontrado na introdução de WOTLING, P. *Nietzsche et le problème de la civilisation*. Paris: PUF, 1995, p. 07-34.

homem e da tarefa de transvaloração de todos os valores. Mas para que se possa verificar como a noção de valor unifica todos os grandes temas do pensamento nietzschiano, torna-se necessário primeiramente perguntar: com que sentido a palavra valor foi empregada até Nietzsche, e como ele a utiliza em seus primeiros escritos? Afinal, é somente a partir de *Humano, demasiado humano* que ele caminhará na direção de um aprofundamento cada vez maior de sua posição com relação aos valores.

É em *O andarilho e sua sombra* que Nietzsche vem alertar para a dificuldade em buscar o significado etimológico da palavra valor. Valendo-se de suas muitas incursões no domínio da filologia, ele critica o domínio do saber que até então buscou delimitar um uso específico para tal palavra, empregando-a como um conceito: “nossos economistas políticos ainda não se cansaram de farejar na palavra ‘valor’ uma (...) unidade e de procurar pelo originário conceito-raiz do valor. Como se todas as palavras não fossem bolsos em que se guardou ora isto, ora aquilo, ora várias coisas de uma vez!” (WS/AS §33. Trad.: RRTF). De fato, na economia política do século XVIII, Adam Smith acreditou ver na palavra valor tão somente a utilidade dos objetos para fins de uso pessoal ou de troca, tal como escreve em *A riqueza das nações*: “a palavra valor tem dois sentidos diferentes, podendo exprimir a utilidade de um dado objeto ou a possibilidade de esse objeto servir para comprar outras mercadorias. No primeiro caso trata-se do ‘valor de uso’ (*value in use*), e no segundo do ‘valor de troca’ (*value in exchange*)”²²⁰. É a partir desta definição, que pretende dar conta do conceito-raiz da palavra valor, que o filósofo escocês pode concluir, indicando que ele pensa valor fundamentalmente no sentido de preço: “As coisas que têm grande valor de uso têm freqüentemente pequeno ou nenhum valor de troca; e pelo contrário, aquelas que têm

²²⁰ SMITH, A. *A riqueza das nações*. São Paulo: Abril Cultural (Coleção “Os Pensadores”), p. 31. No conjunto de seus escritos Nietzsche jamais se refere a esta obra de Adam Smith, e tampouco a seu autor. Todavia, ele muito provavelmente tomou contato com a noção de valor de Smith a partir de John Stuart Mill, pensador que passa a abordar a partir de *Aurora*, embora não propriamente em suas idéias sobre economia, mas mais propriamente no terreno da reflexão moral. Entre os livros da *Nietzsches Bibliothek* se encontra a obra Mill, John Stuart: *Gesammelte Werke* / autorisierte Übersetzung unter Redaktion v. Theodor Gomperz. Bd. 1, 9-12. - Leipzig, 1869/80. Acerca das referências e do debate com Mill ver: M/A §§51, 132; JGB/BM §253; GD/CI, “Incursões de um extemporâneo”, §1; e póstumos IX, 2(12), 4(68), 4(86), 3(304), 7(247), 8(46); XI 40(41); XII 9(51), 9(55), 9(67), 10(170); XIII 11(127), 11(148), 12(1), 22(1).

maior valor de troca têm muitas vezes pouco ou nenhum valor de uso”²²¹. Esta definição, que ganhou difusão entre os pensadores da economia política do século XIX, e a partir de então tornou-se nela um conceito-chave²²², de fato é insuficiente para dar conta da palavra valor.

Segundo a etimologia, tanto a palavra *value* que Adam Smith emprega em língua inglesa, quanto suas demais formas em outras línguas, a saber: *Valore* (It.), *Valeur* (Fr.), *Valor* (Esp./Port.) e *Wert* – em alemão, vêm do latim *valere*, que por sua vez é um derivado de *valere* (valer). Trata-se, portanto, de um uso específico da palavra *valere* aplicado quando se quer fazer referências a moedas, para então dizer que ela vale algo, que ela “tem um valor”²²³. Mas se a palavra valor encontra sua raiz em *valere*, ou dito de outro modo, se a partir desta palavra latina surgiram as palavras “*valeur-value-Wert*”²²⁴, que significa, então, *valere*? Ora, em sua origem, valer significa ter força, potência, coragem ou valentia, tal como definido nas mais diversas obras de etimologia que tratam da língua latina: “ser forte; (...) ser eficaz (quando se fala de um remédio); ser potente, vigoroso; prevalecer; ser influente, etc. (...) ‘ter a força ou o poder de’ (...); ‘ter um sentido, significar’”²²⁵. A partir daqui, uma nova questão se impõe: na medida em que valor vem de *valere*²²⁶, que caminhos estas palavras percorreram até que Adam Smith chegasse à sua delimitação tão somente no sentido de preço?

²²¹ *Idem, ibidem*, p. 31.

²²² Cf. SINGER, P. *Curso de introdução à economia política*. 8ª ed. – Rio de Janeiro: Forense-Universitária, 1983, em especial p. 12.

²²³ ERNOUT, A. & MEILLET, A. *Dictionnaire étymologique de la langue latine. Histoire de mots*. 4^e édition. Paris: C. Klincksieck, 1960, p. 712.

²²⁴ NIERMEYER, J.-F. & KIEFT, C. *Mediae Latinitatis Lexicon Minus*. 5ª ed (Second Revised). Boston: Brill, 2002, p. 1382.

²²⁵ ERNOUT, A. & MEILLET, A. *Op. cit.*, p. 712. Realizando um amplo estudo na literatura da idade média, Niermeyer e Kieft encontram várias definições, e entre elas: “ser válido, ter força de lei” (*Op. cit.*, p. 1382). As diferentes línguas que derivam do latim reconhecem este significado. É assim que em língua francesa *valoir*, na medida em que vem de *valere*, significa “Ser vigoroso, ter valor (...); ter uma significação (palavras) e um valor (moedas); de onde *prevalecer* (*praevalere*), ‘valer mais’; *valescere et convalescere* (*tomar forças*); (...) bas lat. *Valentia* ‘vigor’” (PICOCHÉ, J. *Dictionnaire Étymologique du Français*. Paris: Le Robert, 1992, p. 509); não sendo diferente em língua portuguesa com a palavra *valer*: “ser forte, potente, ter valor; estabelecer-se, reinar” (MACHADO, J. P. *Dicionário etimológico da língua portuguesa*. 5º volume. Lisboa: Livros Horizonte, 1990).

²²⁶ Cf. BLOCH, O. & WARTBURG, W. *Dictionnaire Étymologique de la langue française*. Paris: PUF, 1932, p. 662-663. Para a palavra valor, Bloch e Wartburg utilizam a grafia *valōrem*; Ernout e Meillet optam por *valor*. Esta última grafia é também utilizada no *Petit Robert*, pois ali considera-se que, em língua francesa, a palavra *valeur* vem de *valor* (Cf. *LE PETIT ROBERT de la langue française*, 2001), ocorrendo o mesmo em língua espanhola (Cf. *REAL ACADEMIA ESPAÑOLA. Diccionario de la lengua española*. 21ª ed. Madrid, 1992, p. 1460). No Léxico do Latim Medieval, a grafia da palavra é *valorem*, que também é indicada como tendo surgido da grafia *valor* (Cf. NIERMEYER, J.-F. & KIEFT, C. *Op. cit.*, p. 1382-1383).

Na tradição religiosa cristã é interessante observar que, apesar de ser uma palavra de origem latina na qual um dos significados aponta para força/coragem/valentia, ela é também empregada no sentido que se fará presente nos domínios da economia política do século XVIII. Na tradução da Bíblia para o latim, a *Vulgata*, na qual o Velho Testamento foi traduzido diretamente do Hebraico por São Jerônimo entre os séculos IV e V²²⁷, a palavra *valere* surge no *Gênesis* aplicada no sentido de preço: “Meu Senhor, ouve-me, a terra vale quatrocentos siclos de prata” (*Domini mi audi terram quam postulas quadringentis argenti siclis valet*)²²⁸. Na língua alemã, Lutero, embora tenha desconsiderado a tradução da *Vulgata*, ao traduzir a Bíblia com base no Hebreu e no Grego, empregou em algumas passagens a palavra *wert* tanto com o sentido de preço quanto com o sentido de precioso/valioso. Tomemos dois exemplos desta Bíblia da qual Nietzsche possuía um exemplar, levando em conta uma edição mais próxima daquela que ele conheceu (afinal, em edições recentes, talvez já pela influência da palavra valor delimitada no sentido de preço, a palavra *wert* surge em passagens onde Lutero não a empregou)²²⁹. Em *Isaiás* (7, 23), Lutero utiliza *wert* no sentido de preço: “do valor de mil moedas de prata” (*tausend Silberlinge wert*); mas, ainda no mesmo livro (43, 4), ele a emprega de outro modo: “Enquanto foste precioso aos meus olhos, também foste glorificado” (*Weil du so wert bist vor meinen Augen geachtet, musst du auch herrlich sein*)²³⁰.

Já na tradição filosófica, Descartes, ao tratar dos bens da alma, acredita que alguns possuem mais valor que outros, cabendo à razão decidir por seu “justo valor”. É assim que ele escreve em uma carta à Princesa Elizabeth, de 1º de setembro de 1645: “o verdadeiro ofício da razão é examinar o justo valor (*juste valeur*) de todos os bens cuja aquisição pareça depender de alguma maneira de nossa conduta, a fim de que nunca deixemos de envidar todos os nossos cuidados no esforço de obter aqueles que são, com efeito, os mais

²²⁷ Encomendada pelo Papa Dámaso, São Jerônimo trabalhou entre os anos 391 e 405, traduzindo o *Antigo Testamento* diretamente do Hebraico. Levando em consideração as versões gregas já existentes, ele revisou uma tradução do *Novo Testamento* a partir de uma versão latina pré-existente (*Vetus Italia*).

²²⁸ Cf. BÍBLIA *Sacra Iuxta Vulgatam Versionem*. 4ª ed. Stuttgart: Bibelgesellschaft, 2003, *Gênesis*, 23.15.

²²⁹ Neste sentido, compare-se o caso de *Die Bibel*, publicada em Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 1999, com aquela publicada em Berlin: Bibelgesellschaft, 1914. Nietzsche possuía o seguinte exemplar: *Die Bibel oder die ganze Heilige Schrift des alten und neuen Testaments / nach der deutschen Übersetzung Luthers*. - Aufl. - Halle, 1818.

²³⁰ BÍBLIA *Oder Die Ganze Heilige Schrift des Alten und Neuen Testaments*, Nach der Deutschen Übersetzung D. Martin Luthers. Berlin: Bibelgesellschaft, 1914. Para verificar o texto em nossa língua consultamos a tradução portuguesa realizada por João Ferreira de Almeida no Século XVII a partir do Hebraico, do Aramaico e do Grego: BÍBLIA *Sagrada*. Barueri/SP: Sociedade Bíblica do Brasil, 1969.

desejáveis”²³¹. No caso de Descartes, a antiga ação na esfera do comércio, na qual se avaliam os bens materiais com base numa determinada medida a fim de verificar seu justo valor, encontra seu transporte para a esfera da alma, na qual, com base na razão, se avaliam os bens espirituais. Esta idéia também surge em uma passagem de *As paixões da alma*, na qual ele escreve: “devemos servir-nos da experiência e da razão para distinguir o bem do mal e conhecer seu justo valor (*juste valeur*), a fim de não tomarmos um pelo outro e não nos entregarmos a nada com excesso”²³². Descartes, é importante lembrar, utiliza a palavra valor numa cultura cuja tradição literária Nietzsche bem conhecia. Tomemos como exemplo três autores, cujos livros ele possuía em sua biblioteca particular. No século XVII, Corneille usa a palavra valor no sentido de força/coragem/valentia, tal como em *Le Cid*: “Eu sou jovem, é verdade; mas nas almas bem nascidas, o valor (*valeur*) não espera o número dos anos”. É também neste século que La Rochefoucauld escreve em suas *Maximes, réflexions morales*: “O perfeito valor é de fazer sem testemunhos aquilo que nós seríamos capazes de fazer diante de todo mundo”. E já na mesma direção da palavra valor delimitada por Adam Smith, Montesquieu escreve no século XVIII, em *L’Esprit des Lois*: “O cavaleiro Petty supõe, em seus cálculos, que um homem na Inglaterra vale (*vaut*) o que é vendido na Argélia. Isto não pode ser bom senão para a Inglaterra: pois há países onde um homem não vale nada; e há outros em que ele vale menos que nada”²³³.

Se é difícil saber até que ponto Nietzsche tomou contato com o termo valor nas diversas obras em que leu, certo é que ele não emprega a palavra latina *valore* ou *valor* em seus próprios escritos. Tinha, todavia, conhecimento do termo *valere* pois o utiliza em *Humano, demasiado humano* ao citar uma passagem de Espinosa (*Tractatus theologico-politicus*, II, 4 e 8), que ele provavelmente encontrou na obra de Schopenhauer (*Parerga e paralipomena*, II, 124):

²³¹ DESCARTES, R. *Obra Escolhida*. Trad. J. Guinsburg e Bento Prado Júnior. São Paulo: Difusão Européia do Livro, 1962, p. 425.

²³² *Idem*, *ibidem*, art. 138, p. 365.

²³³ Os livros que Nietzsche possuía em sua biblioteca particular são, respectivamente: CORNEILLE, P. *Der Cid: Trauerspiel* / deutsch v. Malwine Maltzan. - Leipzig: Reclam, o. J.; LAROCHEFOUCAULD, F. de. *Maximen und Reflexionen* / deutsch v. Friedrich Hörlek. - Leipzig: Reclam, o. J.; MONTESQUIEU, C. de. *Das Werk von den Gesetzen* / aus dem Französischen übers. 3 Bde. - Frankfurt; Leipzig, 1753. As citações podem ser encontradas em *Le Cid* (acte II, scène 2); *Maximes, réflexions morales* (máxime 216); *De l’Esprit des Lois* (Seconde partie, livre XXIII, chap. 17). Cf. OSTER, P. *Dictionnaire des citations françaises*. Paris: Dictionnaires Le Robert, 2006, respectivamente p. 88, 102 e 257.

O direito vai originalmente até onde um parece ao outro valioso (*werthvoll*), essencial, indispensável, invencível e assim por diante. Nisso o mais fraco também tem direitos, mas menores. Dai o famoso *unusquisque tantum juris habet, quantum potentia valet* [cada um tem tanta justiça quanto vale seu poder] (ou, mais precisamente: *quanta potentia valere creditur* [quanto se acredita valer seu poder]) (MAI/HHI §93).

Aqui *valere* tem o sentido de “forte” e de “ter valor”, até pela relação estabelecida entre direito e justiça, força e fraqueza. Com isto registra-se apenas que Nietzsche tinha conhecimento da proximidade entre valer (*valere*) e valor (*valore*), o que explica, como veremos, que ele empregue em seus primeiros escritos a palavra valor de um modo ainda ligado à sua raiz originária. E se ele critica os economistas políticos por pensarem que é possível encontrar o conceito-raiz da palavra valor, delimitando-a no sentido de preço, é não somente porque ela carregou sentidos diferentes ao longo da história, mas porque em um dado momento um sentido pode ter mais força do que outro. E talvez isto explique por que, décadas depois de Adam Smith ter conferido importância à palavra *value*, Carlyle venha também a conferir-lhe grande importância. Afinal, em sua obra *Os Heróis*, ao definir aquilo que em sua língua é expresso por *Valour* (valentia, coragem, bravura, intrepidez), ele traz para um primeiro plano a palavra inglesa *value* (valor, no sentido de preço, valia), criando a fórmula: “A coragem (*Valour*) é sempre um valor (*value*).”²³⁴

Quando nos reportamos ao uso com o qual Nietzsche emprega a palavra *Werth* em *O nascimento da tragédia*, verificamos que ali um dos mais frequentes é o de valor no sentido de mérito/importância/força, como, por exemplo, quando ele se refere ao valor dos gregos para a cultura:

²³⁴ CARLYLE, T. *On Heroes, Hero-Worship, & the Heroic in History*. Berkeley and Los Angeles/California: University of California Press, 1993, leitura I, p. 28. Carlyle, nesta primeira parte em que trata dos deuses escandinavos, opõe *Valour* e *Fear*: “A coragem é sempre um valor. O primeiro dever de um homem é superar o medo (*Fear*)”. Segundo ele, a coragem é a base de tudo, e encontra-se sobretudo nos guerreiros (cf. p. 29). E é com o tema da coragem que ele encerra este primeiro livro: “A religião nórdica, rude mas ardente, esta dura e austera ‘Consagração da Coragem (*Consecration of Valour*)’, como a julgamos, convém aos valiosos (*valiant*) escandinavos” (cf. p. 36). Carlyle conhecia a obra de Adam Smith, e nesta primeira parte de *On Heroes*, ele chega a fazer referência a uma delas: *Essay on Language* (cf. p. 22). Nietzsche tinha conhecimento desta obra de Carlyle, pois critica seu conteúdo na seção 298 de *Aurora*.

O modelo helênico conserva o incomensurável valor (*unaussmessbaren Werth*). (GT/NT §19).

Vemos, desde aquele tempo [de Goethe, Schiller e Winckelmann], degenerar da mais perigosa forma, o juízo [sobre] o valor dos gregos para a cultura (*Urtheil über den Werth der Griechen für die Bildung*) (*Idem*, §20).

Se nos perguntarmos qual foi o remédio que permitiu aos gregos, em suas grandes épocas (...) não se exaurirem (...), precisaremos lembrar-nos da enorme força da *tragédia* (...); cujo valor supremo (*höchsten Werth*) pressentimos apenas se, tal como entre os gregos, ela se apresentar como suma de todas as potências criativas profiláticas, como a medidora imperante entre as qualidades mais fortes e as mais fatídicas de um povo (*Idem*, §21).

Vê-se, portanto, que ao utilizar a palavra valor em sua primeira obra publicada²³⁵, ele faz uso do significado antigo da palavra *valere*. E se, em última análise, esta palavra serve para indicar que alguém é forte/potente/vigoroso, ou que possui a força ou o poder de, ou quando as coisas possuem um sentido/significam algo/possuem o valor de, etc., então o que nós vemos ligado a esta palavra é que ela surge quando alguém julga uma determinada pessoa ou situação. Não surpreende, deste modo, que já na abertura do escrito inédito *Sobre verdade e mentira no sentido extramoral* (1873), Nietzsche venha a operar com a noção de “avaliação de valor”. Cético com relação à razão, ele vem neste escrito dizer que os homens, e dentre estes, sobretudo, o mais orgulhoso, o filósofo, porque acreditam que o homem está no centro das atenções do universo por ser um animal racional, depositam no conhecimento “a mais lisonjeira das avaliações de valor” (*Werthschätzung*), e enganam-se quanto ao “valor da existência” (*Werth des Daseins*); afinal, nem o homem nem sua faculdade de conhecer teriam a menor importância vistos da perspectiva da “história universal” (WL/VM §1). Mas aquilo que é interessante observar é que, já nesta época, ao operar com a noção de “avaliação de valor”, Nietzsche não somente está distante da relação valor/preço, mas começa a ensaiar seus primeiros passos para pensar a relação entre

²³⁵ A palavra valor surge nos póstumos desde 1869, tal como se pode verificar, por exemplo, em VII 1(3), 1(29), 3(6), 3(78), 5(98), 5(106), 7(122), 7(127), 9(10), 9(34), 9(42), 9(94), 9(96), 9(98) – Outono de 1869 – outono de 1872.

fisiologia e valor. E neste sentido, quando busca o motivo que conduz um determinado tipo de homens a avaliar a razão como um valor maior, ele escreve: “O intelecto, como um meio para a conservação do indivíduo, desdobra suas forças mestras no disfarce; pois este é o meio pelo qual os indivíduos mais fracos, menos robustos, se conservam” (*Idem*). A “avaliação de valor” nos fracos decorreria, portanto, de um movimento da própria vida, em vistas da conservação da espécie, que leva a uma valorização da razão. Nietzsche está, portanto, no caminho que leva a afirmar que os juízos de valor estão associados às condições fisiológicas, o que vai conduzi-lo, pouco a pouco, a construir sua própria noção de valor.

É após a leitura de *O valor da vida*, de Dühring, que Nietzsche parece realmente concentrar-se na relação entre fisiologia e valor, algo que começará a ganhar forma em *Humano, demasiado humano*. Os fragmentos póstumos do ano de 1875 indicam que ele aprofundou o estudo de Dühring, dedicando 50 páginas ao comentário de sua obra. Entre as anotações que aqui interessam de modo imediato, encontra-se esta:

O juízo sobre o valor da vida (Das Urtheil über den Werth des Lebens) é, em resumo, um movimento do ânimo (Gemüthsbewegung) – seja um ímpeto de vida ou enfado de vida. (VIII, 9(1) – Verão de 1875).²³⁶

Com base nesta anotação, é significativo observar que a primeira seção de *Humano, demasiado humano* - portanto o pórtico da obra – leva o título “Química dos conceitos e sentimentos”. Nela, Nietzsche apela para uma discussão sobre as coisas de mais alto valor (*höher gewertheten Dinge*) a partir de uma “filosofia histórica, que não se pode mais conceber como distinta da ciência natural, o mais novo dos métodos filosóficos” e que inclui, por certo, a fisiologia – domínio que evoca pela primeira vez em *Humano, demasiado humano*.²³⁷ Esta filosofia histórica teria como função investigar, entre outras

²³⁶ Nietzsche tinha em sua biblioteca a obra DÜHRING, E.: *Der Wert des Lebens*, Breslau, 1865.

²³⁷ No primeiro capítulo de *Humano, demasiado humano*, ele vislumbra na fisiologia um auxílio para a filosofia histórica: “deixaremos para a fisiologia e a história da evolução dos organismos e dos conceitos a questão de como pode a nossa imagem do mundo ser tão distinta da essência inferida do mundo” (MAI/HHI §10). Em *Ecce homo* chega a reconhecer, indicando que havia deixado para trás sua existência de filólogo: “a partir de então ocupei-me apenas de fisiologia, medicina e ciências da natureza – mesmo a autênticos estudos históricos retornei somente quando a tarefa a isso me obrigou imperiosamente” (EH/EH, “Humano, demasiado humano”, §3). Dentre as obras com as quais Nietzsche se ocupou encontram-se estas: Letourneau, Ph.: *Physiologie des passions*. - Paris, 1868; Hartmann, E. v.: *Das Unbewußte vom Standpunkt der*

coisas, como o lógico surge do ilógico, e como os próprios juízos de valor sobre a vida também brotam dele: “[O ilógico] se acha tão firmemente alojado nas paixões, na linguagem, na arte, na religião, em tudo o que empresta valor à vida, que não podemos extraí-lo sem danificar irremediavelmente essas belas coisas.” (MAI/HHI §31).

Nietzsche começa, assim, a pensar a questão dos valores ligada ao universo do que, então, chama de ilógico. A questão é desenvolvida no final do primeiro capítulo, na seção 32 de *Humano, demasiado humano*, e é nela que encontramos a base da noção de valor que ele passará a construir a partir de então:

Todos os juízos sobre o valor da vida (*Werth des Lebens*) se desenvolveram illogicamente (...). A inexatidão do juízo está primeiramente no modo como se apresenta o material, isto é, muito incompleto, em segundo lugar no modo como se chega à soma a partir dele, e em terceiro lugar no fato de que cada pedaço de material também resulta de um conhecimento inexato, e isto com absoluta necessidade (...). Por fim, a medida com que medimos (*das Maass, womit wir messen*), nosso próprio ser, não é uma grandeza imutável (*unabänderliche Grösse*), temos disposições e oscilações, e no entanto teríamos de conhecer a nós mesmos como uma medida fixa (*ein festes Maass*), a fim de avaliar (*abzuschätzen*) com justiça a relação de qualquer coisa conosco. A consequência disso tudo seria, talvez, que de modo algum deveríamos julgar; mas se ao menos pudéssemos *viver* sem avaliar (*abzuschätzen*), sem ter aversão e inclinação! – pois toda aversão está ligada a uma avaliação (*Schätzung*), e igualmente toda inclinação. Um impulso (*ein Trieb*) em direção ou para longe de algo, sem o sentimento de querer o que é proveitoso ou de se esquivar do que é nocivo, um impulso sem uma espécie de avaliação apreciativa sobre o valor do alvo (*erkennender Abschätzung über den Werth des Zieles*), não existe no homem. (MAI/HHI §32. Trad. PCS).

Physiologie und Descendenztheori. - Berlin, 1872. Hermann, L.: *Grundriß der Physiologie.* - 5. Aufl. - Berlin, 1874. Mantegazza, P.: *Die Physiologie der Liebe* / übers. v. Eduard Engel. - Jena, 1877. Mantegazza, P.: *Physiologie des Genusses* / übers. aus dem Italienischen. - Oberhausen ; Leipzig, 1881. Foster, M.: *Lehrbuch der Physiologie* / übers. v. N. Kleinenberg. Mit e. Vorwort v. H. Kühne. - Heidelberg, 1881. Richet, C.: *L'homme et l'intelligence: Fragments de physiologie et de psychologie.* - Paris, 1884. Stricker, S.: *Physiologie des Rechts.* - Wien, 1884. Paulhan, Fr.: *Les phénomènes affectifs et les lois de leur apparition: Essai de psychologie générale.* - Paris, 1887.

Surge aqui, de modo inequívoco, o problema da parcialidade das avaliações de valor, tema que, de alguma forma, já prenuncia o perspectivismo.²³⁸ Da mesma forma, vê-se que no domínio do ilógico humano são os impulsos que valoram. Esta parcialidade das avaliações leva Nietzsche a perceber que é impossível a qualquer homem avaliar com precisão o valor da vida, mas que, se pudesse fazê-lo, entraria em desespero. Na verdade, acreditar que a vida possui valor seria um mecanismo encontrado pela própria vida para conservar-se, pois se cada indivíduo pudesse participar dos destinos e dissabores de todos os outros indivíduos “teria que desesperar do valor da vida (*Werthe des Lebens*); se conseguisse apreender e sentir a consciência total da humanidade, sucumbiria, amaldiçoando a existência, - pois no conjunto a humanidade não tem objetivo *nenhum*, e por isso, considerando todo o seu percurso, o homem não pode nela encontrar consolo e apoio, mas sim desespero” (MAI/HHI §33).

Ora, na medida em que na maior parte do tempo, e significativamente no primeiro capítulo da obra, Nietzsche reflete sobre o valor da vida, ele começa lentamente a desenvolver e a construir sua própria noção de valor ligando-a aos impulsos e à conservação da vida - aspectos que revelam a inevitável parcialidade dos juízos de valor. E se, aparentemente, ele argumenta no sentido de que a vida não tem valor, é apenas porque abandonou o terreno movediço da moral, e está buscando um novo caminho para a afirmação da vida:

Um homem do qual caíram os costumeiros grilhões da vida, a tal ponto que ele só continua a viver para conhecer mais, deve poder renunciar (*verzichten*), sem inveja e desgosto, a muita coisa, a quase tudo que tem valor (*Werth*) para os outros homens; deve-lhe *bastar*, como a condição mais desejável, pairar livre e

²³⁸ O tema do perspectivismo surgirá, mais especificamente, no terceiro período de sua obra. Ao pensar as forças e a vontade de potência, Nietzsche postula que cada força, ocupando um determinado ângulo no processo do vir-a-ser, tem a necessidade, para manter sua conservação e expandir seu domínio, de interpretar. Quando pensa essas questões no domínio do orgânico, diz: “a vontade de potência *interpreta* (...). O processo orgânico pressupõe um perpétuo *interpretar*” (XII, 2(148) – Outono 1885 – outono 1886). O processo interpretativo estaria em toda parte na medida em que para Nietzsche o mundo é uma totalidade de forças. O filósofo, assim, observa que é preciso considerar: “o perspectivismo necessário mediante o qual cada centro de forças – e não unicamente o homem – constrói *a partir de si mesmo* todo o resto do mundo, isto é, mede segundo sua força” (XIII, 14(186) – Primavera de 1888). Por esta razão o homem, ou melhor, o conjunto de forças chamado “homem”, teria sempre uma posição perspectiva em face do mundo, sendo incapaz de apreender o fluxo contínuo do devir: “Num mundo que vem a ser, a ‘realidade’ é sempre apenas uma *simplificação* com objetivos práticos ou uma *ilusão* fundada em órgãos grosseiros” (XII, (47) 6 (62) – Outono de 1887).

destemido sobre os homens, costumes, leis e avaliações tradicionais das coisas.
(MAI/HHI §34)

Vê-se, portanto, como em *Humano, demasiado humano*, Nietzsche começa a construir sua própria noção de valor. Distante da perspectiva que vem da economia política que toma valor no sentido de preço, ele segue por uma outra via: não somente os juízos de valor nasceriam do ilógico, mas não existe vida sem avaliação; e se o valor está ligado à avaliação, o problema é que não temos uma “medida fixa” para avaliar a nós mesmos e ao conjunto da existência. Deste modo, ele não somente identifica aspectos que serão fundamentais para construir sua noção de valor, mas também já pensa na dificuldade de um critério para os valores. Profundamente desconfiado das “leis e avaliações tradicionais”, o Nietzsche de *Humano, demasiado humano* está muito próximo, ou mesmo fornece a chave psicológica que explica a figura do Leão empregado em *Assim falava Zaratustra*, ou seja, aquele que vem para romper com a moral, mas que ainda não conhece um novo caminho para além dela²³⁹. Desconfiado do próprio conhecimento por este ter sido influenciado pela religião e pela moral,²⁴⁰ ele adota a *renúncia* (*Verzicht*) como um procedimento para evitar “o desespero como conclusão pessoal e uma filosofia da destruição como conclusão teórica” (MAI/HHI §34). Na renúncia divisa a possibilidade de deixar o conhecimento adquirido e abrir espaço na direção de um novo saber, de um conhecimento purificado da moral e da religião. No limite, portanto, Nietzsche não tem um critério de valor consistente neste momento de sua obra, mas deposita suas esperanças em que o indivíduo determine sua vida sabendo que o futuro do homem está ligado a esta determinação - o que de alguma

²³⁹ Salaquarda trabalha com a idéia de que algumas personagens do *Zaratustra* portam “traços de pessoas que se tornaram de alguma forma significativas para Nietzsche, na medida em que nelas se havia estampado com especial clareza um dos impulsos básicos da época” (SALAQUARDA, J. “Zaratustra e o asno”, In MARTON, S. (Org.) *Nietzsche na Alemanha*. São Paulo: Discurso Editorial/Unijuí, 2005, p. 132). Para nós, o caso da figura do leão pode representar o filósofo na fase de *Humano, demasiado humano*, afinal parece haver um paralelo entre esta fase e a reflexão: “Criar novos valores – disso nem mesmo o leão ainda é capaz: mas criar liberdade para nova criação – disso é capaz a potência do leão. Criar liberdade e um sagrado Não, mesmo diante do dever: para isso (...) é preciso o leão” (Za/ZA I, “Das três transmutações”. Trad.: RRTF).

²⁴⁰ Ao apresentar sua posição sobre este aspecto, Nietzsche dirá em *Humano, demasiado humano* que Schopenhauer “se enganou quanto ao valor da religião para o conhecimento (...) até hoje nenhuma religião, seja direta ou indiretamente, como dogma ou como alegoria, conteve uma só verdade. Pois foi do medo e da necessidade que cada uma delas nasceu e, por desvios da razão, insinuou-se na existência (...). Como os filósofos muitas vezes filosofaram sob a influência da tradição religiosa ou, no mínimo, sob o poder antigo e hereditário daquela ‘necessidade metafísica’, chegaram a teorias que de fato eram bem semelhantes às teorias religiosas judaicas, cristãs ou indianas”.

forma também prenuncia a idéia de encadeamento que estará presente no pensamento do eterno retorno do mesmo:

Você deve familiarizar-se com a história e o cauteloso jogo dos pratos da balança (*Wagschalen*) – ‘de um lado – de outro lado’ (...). E, ao desejar ver antecipadamente, com todas as forças, como será atado o nó do futuro, sua própria vida adquirirá o valor de instrumento e meio para o conhecimento (*Werth eines Werkzeuges und Mittels zur Erkenntniss*). Está em suas mãos fazer com que tudo o que viveu – tentativas, falsos começos, equívocos, ilusões, paixões, seu amor e sua esperança – reduza-se inteiramente a seu objetivo. Este objetivo é tornar-se você mesmo uma cadeia necessária de anéis da cultura, e desta necessidade inferir a necessidade na marcha da cultura em geral. (MAI/HHI §292)

Qual seria, portanto, o critério de valor que Nietzsche vislumbra em *Humano, demasiado humano*? É a “própria vida” que deve servir como instrumento e meio para o conhecimento do futuro dos valores e, neste sentido, o futuro da cultura pode ser antevisto se o indivíduo tiver clareza daquilo que em sua vida tem valor. Ao analisar o passado, a história, o indivíduo seleciona os valores que julga importantes, e esta seleção tem como critério a “cadeia necessária de anéis da cultura” que este mesmo indivíduo quer desencadear a partir de si. Mas é possível, aqui, dizer que o critério de valor em Nietzsche ainda é frágil pois se poderiam fazer as escolhas por valores contrários mesmos ao conjunto da vida, influenciando todo o encadeamento futuro, sem que se sofresse qualquer consequência, ou melhor, sem que o indivíduo tivesse diante de si a possibilidade destas consequências recaírem sobre ele mesmo - tal como regulava a idéia de danação eterna no cristianismo, e como irá regular o pensamento do eterno retorno.

Com *Humano, demasiado humano*, portanto, Nietzsche ensaia seus primeiros passos na direção de uma noção própria de valor, e também na direção de um critério para avaliar os valores. Se este último só vai surgir quando ele tiver o pensamento do eterno retorno e desenvolver suas concepções sobre a teoria das forças e a vontade de potência, o mesmo não se pode dizer com relação à sua noção de valor. Mas para compreender como ela vai começar a se formar ali, será preciso refletirmos sobre como foi construída, ao longo

da história, a idéia que Nietzsche utiliza quando faz referência ao “jogo dos pratos da balança” (*Wagschalen*).

Um ano antes de ter o pensamento do eterno retorno nas altas montanhas da Suíça, Nietzsche vagava solitário em diálogos consigo mesmo, reconhecendo que de tempos em tempos, e tal como Ulisses, descia até o Hades para conversar com quatro grupos de homens: “Epicuro e Montaigne, Goethe e Espinosa, Platão e Rousseau, Pascal e Schopenhauer” (VM/OS §408). É destes diálogos a sós consigo, nos quais escuta as vozes destes pensadores enquanto caminha solitário, que nasce sua obra intitulada *O andarilho e sua sombra*. Nesta obra, em que vai ao fundo de seus próprios pensamentos, ele também tenta pensar a questão da constituição da moral, levantando, então, a seguinte hipótese: “- Talvez (*Vielleicht*) toda a moralidade da humanidade tenha sua origem na tremenda agitação interna que apanhou aos homens primitivos quando descobriram a medida e o medir, a balança e o pesar” (VS/AS, §21). Nietzsche, sabemos, não desenvolve sua hipótese nesta obra, mas ela é bastante plausível.

No plano das relações comerciais, o surgimento da balança representou uma verdadeira revolução na esfera das medidas - que “certamente nasceram quando o homem passou de uma economia de colheita para uma economia de troca”²⁴¹. Inicialmente as medidas eram baseadas, sobretudo, no corpo humano: polegadas, braços, pés; medidas por meio das quais o homem avaliava aquilo que buscava trocar. Esta prática de medir as coisas a partir de si ocupou o homem antigo durante tanto tempo, e de tal modo, que talvez se encontre nela a origem da idéia que conduziu Protágoras a dizer, quando buscava pensar um critério para a verdade, que “o homem é a medida de todas as coisas”²⁴². Foi, por conseguinte, a partir da necessidade de encontrar uma forma de medida mais precisa para a economia de troca, e com a invenção e aperfeiçoamento da balança, que a pesagem acabou por se tornar “o meio de medida mais universal”²⁴³. Dividindo na balança e nos pesos um

²⁴¹ VERDIER, R. & HEITZLER, M. *Balances, poids et mesures: de l'Antiquité au XX^e Siècle*. Tomos I, II, III. Saint-Martin-de-La-Lieue: Éditions du Cabinet d'expertises, 2001-2004, tomo I, p. 12.

²⁴² PROTÁGORAS, In DIELS, H. & KRANZ, W. *Op. cit.*, DK B1, p. 1572-1575.

²⁴³ VERDIER, R. & HEITZLER, M. *Op. cit.*, p. 202.

meio justo para avaliar os bens no plano das relações comerciais, não tardou muito para que o homem tomasse a balança como símbolo para pensar a justiça tanto no plano humano quanto no divino. E se na Ásia do século VIII a.C podem ser encontradas esculturas em baixo relevo nas quais a balança aparece representada para indicar a esfera das relações comerciais²⁴⁴, no antigo Egito ela também surge em papiros - mas interligada à moral.

No Egito, o julgamento dos mortos é presidido por Osíris. Buscando saber seu destino no plano ultraterreno, “o morto avança respeitosamente, sendo conduzido por Isis” até uma “balança, símbolo da justiça”. Num dos pratos da balança, será colocado seu coração – o qual, “para os antigos Egípcios, era a sede do pensamento”; no outro prato é colocada uma pluma, “insígnia da deusa da verdade e da justiça, Maât”. Por fim, “para que o coração seja reconhecido como puro, é necessário que os dois pratos se equilibrem e, por consequência, o coração seja tão leve quanto a pluma.”²⁴⁵ Enquanto no Egito a balança surge como o instrumento que possibilita a Osíris julgar o aspecto moral de um indivíduo após sua morte, na Grécia e em Roma, a balança é o instrumento para medir as ações que se praticam durante a vida, e está vinculada àqueles que personificam a justiça. Na Grécia antiga, a deusa Athena é não somente compreendida por sua força bélica, e como protetora da cidade, mas, sobretudo, encarna a justiça, tal como bem o fez ver Ésquilo. É assim que na trilogia *Oréstia*, Athena vem contrariar a tradição na qual se pagam as dívidas de sangue por meio do sangue, e fazendo prevalecer a razão sobre a força, acaba por libertar Orestes do juízo que pesava sobre ele após o matricídio que cometera, não por sua própria vontade, mas para cumprir o vaticínio de Apolo²⁴⁶. Do mesmo modo, é esta justiça que busca pesar

²⁴⁴ *Idem, ibidem*, tomo III, p. 09. Trata-se de uma pequena balança para pesar metais.

²⁴⁵ LE CORSU, F. *Isis, mythe et mystères*. Paris: Les Belles Lettres, 1977, p. 5. Osíris é rei no além e, paralelamente, juiz supremo do tribunal que admite o acesso ao mundo dos resplandescentes (os bem-aventurados). Citando Erman (ERMAN, A. *La religion des Égyptiens*, trad. H. Wild, 1937, p. 264-265), Le Corsu indica o que era dito pelo morto quando avançava para ter seu coração pesado na balança: “Eu não cometi falta contra os humanos. Nada fiz daquilo que detestam os deuses. Jamais indispus pessoa alguma contra seu superior. Não deixei pessoa nenhuma ter fome. Jamais fiz chorar. Não matei. Não dei ordem de matar. Não causei sofrimento a quem quer que seja. Não diminuí a alimentação nos templos. Não derrubei os alimentos dos ‘resplandescentes’. Não reduzi a medida a grão (...). Não sobrecarreguei os pesos da balança” (LE CORSU, F. *Op. cit.*, p. 4, nota 3). A representação da pesagem do coração pode ser encontrada em papiros no Museu Britânico (BUDGE, E. A. W. *The Greenfield Papyrus in the British Museum*. London, 1912, pl. LXXIII).

²⁴⁶ Cf. ÉSQUILO. *Agamemnon, Les Choéphores, Les Euménides*. Vol. II. 11ª éd. Paris: Les Belles Lettres, 1993. Segundo os latinos, Astrea (*Αστραία*), filha de Zeus e de Thémis, portava a balança da justiça. Astrea, irmã de Prudência (*Pudicitia*) teria vivido com os homens a idade de ouro, expandindo neles os sentimentos de justiça e virtude, e depois se retirado para o céu, onde vem a formar a constelação de *virgo* (virgem). (Cf.

todos os prós e os contras, e que procura um juízo imparcial, que leva os romanos a representarem a justiça (*justitia*) como uma mulher que segura uma balança com os olhos vendados. Todavia, se por um lado na Grécia e em Roma, a representação da balança está mais vinculada à justiça entre os homens, por outro, ela ganhará desenvolvimento num sentido diverso com o cristianismo – um desenvolvimento que já estava em germe no judaísmo e que também irá adquirir força no islamismo.

Nos Escritos (*Ketouvime*) que fazem parte do *Antigo Testamento*, é Deus que surge como aquele que irá avaliar as ações do homem: “Ele é o Deus da inteligência, Adonaï, e diante dele as ações são pesadas”²⁴⁷. Assim, a balança de Deus na qual as ações são pesadas, torna-se também critério para que o homem saiba bem agir na esfera de suas relações comerciais: “Uma balança enganosa é uma abominação para Adonaï, mas o peso justo é o seu prazer”²⁴⁸; e do mesmo modo, é a balança divina que vai indicar se alguém porta o peso das más ações ou se, pelo contrário, está livre delas. É assim que, no Livro de Daniel diz-se: “Tequel: foste pesado na balança e foste encontrado em falta”²⁴⁹; e do mesmo modo no Livro de Jó, Jó confia no fundo de suas ações e pode exortar: “que Deus me pese na balança da justiça e reconheça minha integridade”²⁵⁰. No cristianismo, por sua vez, a balança surge no dia do Juízo Final. No *Apocalipse*, João vem dar testemunho do que lhe foi revelado, e diz que, dentre os sete selos, quando o terceiro foi aberto, ele viu “um cavalo negro e aquele que estava sentado nele tinha uma balança em sua mão”²⁵¹. O cristianismo, na medida em que reúne o *Antigo* e o *Novo Testamento*, toma a balança como o instrumento central para pesar as ações dos homens diante de Deus, sendo que o mesmo ocorrerá com o islamismo. Séculos depois do *Apocalipse* de João, surge também no *Alcorão* a idéia de que haverá um dia do Juízo Final, e que nele todas as almas serão pesadas em uma balança (*Mizan*): “E instalaremos as balanças da justiça para o Dia da Ressurreição. Nenhuma alma será defraudada em nada. E nós restituiremos até o peso de um grão de mostarda”²⁵². No livro sagrado dos muçulmanos, todavia, é clara a concepção

BIONDETTI, L. *Dizionario di mitologia classica: Dèi, eroi, feste*, p. 73). Em termos de astrologia, o sétimo signo do Zodiaco, Libra, foi representado por uma balança com dois pratos.

²⁴⁷ BIBLIA. *Torah, Nevi'im, Ketuvim*. Paris: Les Belles Lettres, 1994, *Samuel I*, II, 3, p. 375.

²⁴⁸ *Idem, ibidem, Provérbios*, XI, 1, p. 981.

²⁴⁹ *Idem, ibidem, Daniel*, V, 27, p. 1110.

²⁵⁰ *Idem, ibidem, Livro de Jó*, XXXI, 6, p. 1043.

²⁵¹ BIBLIA. *Nouveau Testament*. Paris: Gallimard, 1971, *Apocalipse*, VI, 5, p. 875.

²⁵² ALCORÃO. Paris: Éditions Albin Michel, 1995, *Surata XXI*, (“Os profetas”), 47, p. 345.

de que Deus cria o *Alcorão* e a Balança, pois é com base em Sua palavra que todos serão pesados no dia do Juízo Final: “E assim nós te revelamos um Alcorão em árabe para que tu dês o alarme à Mãe das cidades [Meca, o centro do Islã] e tudo ao que reside em torno dela, o alarme quanto ao Dia do Indubitável Comparecimento, em que uma parte estará no Paraíso, e a outra no Inferno (...). E foi Deus quem fez descer o Livro e a balança. E quem pode te fazer compreender que a Hora é talvez bem próxima?”²⁵³. A palavra de Deus, seu verbo, e ao mesmo tempo o instrumento com o qual Deus irá pesar o homem, criatura por ele criada, aparecem interligados, necessariamente unidos um ao outro. E é ainda no Alcorão que podemos também ver que, ao contrário da concepção egípcia, há que se estar não leve, mas pesado na balança: “aquele cujas ações pesarem na balança, conhecerá uma vida ao seu contentamento. E aquele cujas ações forem leves na balança, terá diante de si um abismo. – E o que é que pode te fazer compreender isso? – O fogo ardente”²⁵⁴.

Entre judeus, cristãos e muçulmanos desenvolve-se, a partir de seus livros sagrados, a concepção de “pesagem das almas”, pesagem com base na palavra de Deus. No século XII do calendário Cristão, Al Ghazali levará ao seu desenvolvimento pleno a idéia de que a balança com que Deus julgará nossas ações é uma balança espiritual e não material. Argumentando que a balança espiritual, ao contrário daquelas usadas no plano terreno, é precisa, Al Ghazali escreve: “A mais espiritual das balanças é aquela do julgamento final: ela avaliará as ações, as crenças e o saber dos fiéis. Ora, o saber e a fé não possuem nenhuma relação com os corpos e é por isso que sua balança é toda espiritual. Do mesmo modo, aquela do conhecimento, da qual fala o Alcorão, é espiritual”²⁵⁵. Esta concepção que se desenvolve entre os muçulmanos a partir do Alcorão, desenvolve-se também entre os cristãos. Durante a idade média, a concepção de pesagem das almas passa a figurar em diversas catedrais, e dentre elas, a Catedral de Notre Dame em Paris²⁵⁶. Mas é sobretudo

²⁵³ *Idem, ibidem*, Surata XLII (“A consulta”), revelada em Meca, 7-17, p. 513-514. Do mesmo modo na Surata LV (“O Todo-Misericordioso”), é dito: “1. O Todo misericordioso! 2. Ele ensina o Alcorão. 3. Tendo criado o homem. 4. Ele o ensina a se exprimir claramente. 5. O sol e a lua giraram em suas órbitas. 7. E as ervas e as árvores se prostraram. 8. E ele elevou o firmamento, e estabeleceu a balança. 8. Para que não defraudeis no peso. 9. Pesai equitavelmente, e não diminuais na balança”, p. 582-583.

²⁵⁴ *Idem, ibidem*, Surata CI (“A calamidade”), 6-11, p. 694.

²⁵⁵ GHAZALI, L’Iman Al. *La balance juste*. Paris: Éditions Iqra, 1998, 121.

²⁵⁶ A pesagem das almas figura na arte gótica. Na Catedral de Notre Dame, em Paris, na parte superior da entrada principal, um anjo segura a balança, e enquanto um diabo controla atentamente a pesagem, um outro tenta puxar o prato da balança para baixo. Os condenados são levados para o inferno. A mesma representação aparece em outras Igrejas, tal como na de Saint Etienne, em Bourges, de 1250.

numa obra que foi produzida pelos Jesuítas no século XVII que a concepção de pesagem das almas por intermédio da balança vai estar reunida com a crença na eternidade atemporal, tal como já se faz ver desde o título, significativamente delimitado como *A balança do tempo e da eternidade*.²⁵⁷

Escrita em espanhol, e traduzida depois para o italiano e para o francês, a obra é dirigida em primeiro lugar ao Rei e, portanto, ao poder temporal, para indicar que o melhor que se poderia fazer numa Corte é “meditar seriamente na Eternidade (...) e usar o tempo tão somente para nela chegar”; e em segundo lugar a todas as almas: “Leitor (...) tu terás uma perfeita idéia dos dois centros da Eternidade, a bem-aventurada e a infeliz. Ah! Se tu pensas seguidamente nestes dois centros diferentes, da eternidade bem-aventurada, e da eternidade de suplícios, tu serás bem feliz neste mundo, e no outro”²⁵⁸. É visando esclarecer o homem sobre os dois tipos de eternidade em que ele pode ingressar após ser pesado na balança do dia do juízo final, aquela que conduz a uma vida bem-aventurada, e aquela que leva ao suplício eterno, que o livro faz o leitor passar por doze capítulos. Numa forma que assemelha-se a um tratado, os jesuítas recuperam e reúnem todo o debate em torno da eternidade atemporal que passou por São Gregório, Boécio, Plotino, São Bernardo, e diversos teólogos cristãos, e tratam pontualmente da diferença entre o tempo e a eternidade, vendo no tempo somente um caminho para a vida eterna, e conseqüentemente desprezando o mundo temporal em vistas de um mundo eterno e atemporal.²⁵⁹

É já desde a primeira linha do capítulo de abertura que podemos ver as concepções fundamentais que perpassam o livro, a saber, que o homem, criado por Deus, necessita dirigir seus esforços para conhecer Sua palavra, o que irá lhe possibilitar, ao ser pesado na balança, voltar ou não ao seio eterno: “É certo que para que o uso das coisas seja bom, é

²⁵⁷ No prefácio dirigido ao Rei da França, o tradutor francês do século XVII observa que o título foi escolhido de modo absolutamente consciente: “Como observa S. Tomás, no prólogo de seu comentário sobre a *Consolação da Filosofia* de Boécio, o título de um livro é a chave do mesmo livro, e a concepção de toda a obra” (NIEREMBERG, J. E. (S.J.). *La balance du temps et de l'éternité*. Le Mans: L. Pégunean, 1676, p. III).

²⁵⁸ NIEREMBERG, J. E. (S.J.). *Op. cit.*, p. III e IV.

²⁵⁹ Eis o sumário: “I - Da diferença entre tempo e eternidade. II - Quanto à consideração da Eternidade eficaz para mudar de vida. III - Que o pensamento da eternidade é ele mesmo mais eficaz que aquele da morte. IV - Que os Homens durante esta vida mortal esquecem infelizmente o pensamento da eternidade. V - O que é a eternidade segundo São Gregório de Nanzianzo, e São Denis Areopagita. VI - O que é a eternidade segundo o pensamento de Boécio e Plotino. VII - O que é a eternidade segundo S. Bernardo. VIII - O que é que faz a eternidade não ter fim. IX - A eternidade não sofre mudança. X - Que a eternidade não possui comparação. XI - O quanto as coisas temporais são dignas de desprezo por causa da brevidade da vida. XII - O tempo e a ocasião da eternidade” (NIEREMBERG, J. E. (S.J.). *Op. cit.*).

necessário conhecer o justo preço (*prix*), o qual é tão defeituoso nesta esfera terrestre que ele não deve ser comparado àquele da Esfera Celeste e Eterna, para a qual nós fomos formados”; e para que este justo preço divino seja conhecido é preciso “que os mortais se acordem, que eles abram os olhos, que eles conheçam a diferença que existe entre o Tempo e a Eternidade, a fim que eles dêem o justo peso (*poids*) a cada coisa, desprezando todas aquelas que o tempo faz terminar, e fazendo uma verdadeira estima de tudo aquilo que a eternidade conserva”²⁶⁰. O “justo peso”, portanto, é a eternidade atemporal, e esta, como fez ver Santo Tomás, não se diferencia de Deus ele mesmo. O peso, portanto, a partir do qual precisamos avaliar nossas ações no mundo temporal é, conseqüentemente, o peso da palavra revelada de Deus. É com base nela que, depois da morte, seremos pesados na balança divina. O verbo de Deus, revelado por meio dos profetas, e feito carne em Cristo é, assim, *o peso maior*, a medida mais alta de valor a ser colocada num dos pratos da balança, sendo que no outro é nossa alma que será pesada no dia do Juízo Final.

O derradeiro dia previsto no *Apocalipse* de João é tomado, deste modo, como o momento decisivo no qual a balança de Deus se fará presente. É numa seção do capítulo IX, definida como “Do último dia do tempo” (e aqui cabe lembrar que Kant, em o *Fim de todas as coisas*, também pensa o dia do juízo final como o derradeiro dia temporal), que os jesuítas abordam o “juízo universal de todos os tempos e de todos os homens”²⁶¹. É neste dia que Deus mandará “uma de suas inteligências da mais alta hierarquia, a saber, o arcanjo São Miguel”²⁶². São Miguel, que é justamente o arcanjo que surge segurando a balança de Deus em diversas representações da idade média²⁶³, vem seguido por quatro anjos, que portam quatro trombetas, com as quais vão percorrer o mundo para chamar todos os mortos e os fazer comparecer diante do “Tribunal de Jesus Cristo”²⁶⁴. É neste tribunal de um Juiz maior, composto também por doze tronos nos quais estarão sentados os apóstolos, que o “joio” será separado do “trigo”. É então que “os miseráveis condenados estarão próximos do fogo” e “a Terra se abrirá tanto quanto as bocas do inferno para sepultá-los eternamente no meio das chamas deste terrível abismo”, pois é este o dia em que todos

²⁶⁰ *Idem, ibidem*, p. 1 e 4.

²⁶¹ *Idem, ibidem*, p. 239.

²⁶² *Idem, ibidem*, p. 240.

²⁶³ Tal é o caso das cenas esculpidas nas Igrejas cristãs da idade média. Na abadia francesa do século XII, que leva justamente o nome de São Miguel (Mont Saint-Michel), encontra-se uma escultura em madeira do santo, à esquerda do altar, e nela ele é representado segurando uma balança.

²⁶⁴ *Idem, ibidem*, p. 247.

serão pesados na balança; o dia em que se verificará, então, “isso que disse São João”, ou seja: “que os demônios, a morte e o Inferno, e todos aqueles que não estão registrados no Livro da vida, serão jogados no profundo reservatório de fogo (...), onde eles serão atormentados durante uma noite contínua, juntamente com o Anticristo e os falsos profetas, por tanto tempo quanto dura a eternidade”²⁶⁵.

Em *Humano, demasiado humano*, ao fazer referência ao “jogo dos pratos da balança”, Nietzsche já compreende ali balança e pesos no sentido moral. Tanto é assim que, justamente no capítulo intitulado “Contribuição à história dos sentimentos morais”, ele vem esboçar a idéia de que teríamos uma balança interna cujos pratos pendem para um lado ou para o outro, conforme o “peso” de um determinado juízo²⁶⁶. Mas se é de modo incipiente que esta idéia surge em *Humano*, ela vem a se definir em *Miscelânea de opiniões e sentenças*. É nela que vamos encontrar, pela primeira vez, a concepção de que o homem possui uma “balança do juízo moral” (*Wage des moralischen Urtheils*)²⁶⁷. Ora, é justamente porque Nietzsche percebe que a moral humana está intimamente vinculada com a avaliação de juízos que são “pesados” nesta espécie de balança interna que, em *O andarilho e sua sombra*, ele construiu sua hipótese fundamental de que a moralidade humana tem seu começo “na tremenda agitação interna que apanhou aos homens primitivos quando descobriram a medida e o medir, a balança e o pesar” (VS/AS §21). Não se trata, todavia, de uma reflexão isolada, pois ao longo da obra madura ela voltará a ser apresentada.

Em *Assim falava Zaratustra* ela surgirá interligada ao conceito de vontade de potência, e ganhará maior elaboração na medida em que, já em suas anotações para o *Zaratustra*, Nietzsche substitui a definição do homem como “o que mede” (*den Messenden*)

²⁶⁵ *Idem, ibidem*, p. 254.

²⁶⁶ A seção é intitulada “*O fiel da balança (Das Zünglein an der Wage)*”. Nela, Nietzsche escreve: “Elogiamos ou censuramos, a depender de qual nos dá mais oportunidade de fazer brilhar nosso julgamento” (MAI/HHI §86. Trad.: PCS).

²⁶⁷ Eis a seção: “*Um perigo para a moralidade em geral.* - As pessoas que são a um tempo nobres e honestas conduzem a divinizar qualquer diabrura incubada por sua honestidade e a imobilizar por um tempo a balança do juízo moral” (VM/OS §73).

por “aquele que avalia” (*der Schätzende*).²⁶⁸ Na boca de Zaratustra vemos que o caráter hipotético da idéia que estava presente em *O andarilho e sua sombra* toma a forma de uma tese:

Uma tábua de tudo o que é bom está suspensa por cima de cada povo. Vede, é a tábua do que ele superou, é a voz da sua vontade de potência. (...)

Aquilo que faz com que domine e triunfe e brilhe, para horror e inveja do seu vizinho: isso ele reputa o máximo, o primeiro, a medida (*das Messende*) e o sentido de todas as coisas. (...)

Valores às coisas conferiu o homem, primeiro, para conservar-se - criou, primeiro, o sentido das coisas, um sentido humano! Por isso ele se chama “homem”, isto é: aquele que avalia (*der Schätzende*). (Za/ZA I, “Dos mil e um alvos”).

A tese de que o homem é aquele que avalia, e que talvez a moralidade humana tenha tido seu nascimento a partir da relação comercial entre os homens antigos, será desenvolvida também na *Genealogia da moral*. Assim, ao buscar a origem do sentimento de culpa e conceber que ela tem origem na mais antiga relação entre comprador e devedor, Nietzsche afirma:

Fazer preços, medir valores, inventar equivalentes, trocar – isso preocupou o primeiríssimo pensar do homem em uma medida tal que, em certo sentido, é o pensar: aqui foi cultivada a mais antiga espécie de perspicácia, aqui se poderia supor, do mesmo modo, o primeiro germe do orgulho humano, de seu sentimento de prioridade sobre os outros animais. Talvez exprima ainda nossa palavra “*Mensch*” (*manas*) algo, precisamente, *desse* sentimento de si: o homem se designou como o ser que mede valores, que valora e mede, como “o animal [avaliador] em si” (“*abschätzende Thier an sich*”). Compra e venda, com todo o seu aparato psicológico, são mais antigos do que os próprios inícios de quaisquer formas de organização e ligas sociais. (GM/GM II §8. Trad.: RRTF)

É, portanto, em *O andarilho e sua sombra* que Nietzsche formula a hipótese de que a moralidade tem sua gênese nas relações comerciais entre os homens. Vinculada à reflexão

²⁶⁸ Nos esboços para a primeira parte de *Assim falava Zaratustra* Nietzsche observa: “Somente são criadores aqueles que avaliam (*Schätzenden*) e inventam novos valores: eles são o eixo em torno do qual o mundo se move”. (X, 4(36) - Novembro de 1882 – fevereiro de 1883).

de que a partir da descoberta da medida e do medir, da balança e do pesar, o homem antigo quis denominar-se como “o que mede” (*den Messenden*), ele faz surgir ainda nesta obra uma outra reflexão que coloca em cena sua compreensão de que a balança e os pesos penetraram na moralidade humana. É exatamente após a seção intitulada “O homem como o que mede”, que ele traz a concepção de justiça implicada no *Jus Talionis*. Nela, ele evoca a imagem da balança e dos pesos para refletir sobre o conceito de equilíbrio (das relações de poder) que estaria presente nas antigas doutrinas jurídicas e morais:

Princípio de equilíbrio. - (...) a comunidade prefere levar seu poder de defesa e ataque exatamente à altura em que está o poder do vizinho perigoso, e dar a entender a este que agora a balança está equilibrada: por que não ser bons amigos? – O *equilíbrio* é, pois, um conceito muito importante para a mais antiga doutrina jurídica e moral; o equilíbrio é a base da justiça. Quando esta diz em épocas bárbaras: “olho por olho, dente por dente”, é porque pressupõe o equilíbrio alcançado e quer *conservá-lo* mediante retribuição: de modo que, se a agora um delinqüente contra o outro, este já não toma vingança movido por uma irritação cega. O equilíbrio das relações de poder perturbadas é *restabelecido* em virtude do *jus talionis*; pois em tais circunstâncias arcaicas um olho, um braço *a mais* é uma porção de poder (*Macht*), um peso (*Gewicht*) a mais. (VS/AS §22)

A compreensão de que somente com pesos de igual medida pode haver o equilíbrio dos “pratos da balança” é, aqui, fundamental. Ora, vimos que na idéia de pesagem das almas, a utilização de um determinado peso é a base para medir o que será pesado no outro prato da balança. É porque Nietzsche opera com sua hipótese de que o homem internalizou a balança, e construiu sua compreensão da justiça a partir dela, que ele pode compreender que para o homem bárbaro, “olho por olho, dente por dente” (*Êxodo*, 21, 24) são pesos que possuem a mesma medida, ou seja, a mesma equivalência. Esta reflexão que traz a idéia de que somente pesos iguais fornecem o “princípio de equilíbrio”, como no caso do *Jus Talionis*, não tardará a conduzir Nietzsche a tomar a palavra *peso* como sinônimo de *valor*. Prenúncio disto é que, já nesta seção de *O andarilho e sua sombra*, a relação estabelecida entre poder (*Macht*) e peso (*Gewicht*) é, certamente, a ante-sala de uma formulação mais radical sobre a constituição da moral, que futuramente irá relacionar vontade de potência

(*Wille zur Macht*) e valor (*Werth*).²⁶⁹ Por certo, em *O andarilho e sua sombra* nós ainda não temos o conceito de vontade de potência, mas é neste período que irá ser intensificada a reflexão sobre o peso/valor que o homem coloca em sua “balança do juízo moral” para avaliar as coisas, ou com o qual ele julga ser avaliado na balança divina.

O valor está ligado à avaliação²⁷⁰. Esta é uma certeza na esfera do comércio e da economia política, e Nietzsche, refletindo no domínio da moral, começa a desenvolver a idéia de que os juízos de valor procedem de determinadas avaliações. Na primeira seção de *Miscelânea de opiniões e sentenças* ele havia retomado a questão sobre o valor da vida e reconhecido que a desilusão com relação a seu valor não deveria levar ao caminho do suicídio, mas sim à desconfiança de certas concepções filosóficas. Na seção intitulada “*A quem decepcionou a filosofia*”, ele fora taxativo: “Se até o momento você acreditou no valor superior da vida e se agora se vê decepcionado, é esta uma razão para desembaraçar-se da vida ao preço mais vil?” (VM/OS §1). É assim que, já em *Miscelânea de opiniões e sentenças*, a avaliação dos filósofos sobre o valor da vida era colocada sob suspeita. Esta suspeita também acompanha Nietzsche em *O andarilho e sua sombra* pois, ali, ele distancia-se dos filósofos dogmáticos e postula, ao contrário do que até então ocorreu, que o conhecimento tem mais valor que a crença - avaliando, assim, de forma diferente o valor do conhecimento para a vida²⁷¹. Pensando a partir da relação entre avaliação e valor, ele chega à compreensão em *Aurora* que mesmo a compaixão, vista sob determinado ângulo,

²⁶⁹ A reflexão de Nietzsche nessa fase é bem mais radical com relação ao surgimento da moral. Ainda que ele traga na *Genealogia* a tese de que a moralidade humana surge a partir da internalização das relações comerciais, em *Para além de bem e mal* vê seu surgimento como fruto do próprio jogo entre as forças: “moral, entenda-se, como a teoria das relações de dominação sob as quais se origina o fenômeno ‘vida’” (JGB/BM §19).

²⁷⁰ Adam Smith observa que as relações comerciais sempre tiveram por base um meio de troca cujo “valor” era invariável: o gado na antigüidade; o sal na Abissínia; as conchas nas zonas de costa da Índia, etc; com o tempo, este meio de troca evoluiu para os metais. Todavia, segundo ele: “O uso dos metais apresentava então dois graves inconvenientes. Primeiro, o da avaliação do seu peso; segundo, o da dificuldade de os analisar. No caso dos metais preciosos, em que uma pequena diferença de quantidade corresponde a uma grande diferença de valor, a avaliação rigorosa do peso obriga à utilização de instrumentos calibrados”. (SMITH, A. *A riqueza das nações*, cap. IV, p. 28). Observe-se aqui também a relação entre “peso” e “valor”.

²⁷¹ Neste sentido, ver WS/AS §16.

possui um valor elevado para a conservação da vida, na medida em que em determinados casos “a compaixão torna-se antídoto para o suicídio” (M/A §136).

Apesar dessas reflexões, é por intermédio de sua compreensão sobre a internalização da balança e dos pesos que Nietzsche pensa a relação entre avaliação e valor em *Aurora*. Assim, no primeiro livro dessa obra, ele apresenta a diferença entre gregos e cristãos no que diz respeito ao modo de avaliar um determinado acontecimento, considerando que os pesos ou medidas de valor de ambos são bastante distintos:

A justiça que castiga. – Infelicidade e culpa – essas duas coisas foram postas pelo cristianismo na mesma balança (*Wage*): de modo que, quando é grande a infelicidade que se segue a uma culpa, ainda agora, sem querer, a grandeza da própria culpa é medida por ela. Mas isso não é *antigo*, e por isso a tragédia grega, em que tão abundantemente, e no entanto em sentido tão outro, se trata de infelicidade e culpa, está entre as grandes liberadoras da mente, em uma medida que os próprios antigos não podiam sentir. Eles permaneceram tão inocentes, que não estabeleceram entre culpa e infelicidade nenhuma “relação adequada”. A culpa de seus heróis trágicos é, decerto, a pequena pedra na qual estes tropeçam e por isso, decerto, quebram os braços ou furam um olho: o sentimento antigo dizia diante disso: “Sim, ele deveria ter seguido seu caminho com um pouco mais de cuidado e com menos petulância!” Mas somente ao cristianismo estava reservado dizer: “Eis uma pesada infelicidade, e por trás dela *tem de* estar escondida uma culpa pesada, de igual peso (*gleichschwere*)”. (M/A §78. Trad.: RRTF).

Os gregos, segundo esta compreensão, jamais associaram infelicidade e culpa; nunca as colocaram na mesma “balança” para encontrar um equilíbrio entre ambas. A infelicidade não significava uma merecida punição devido à culpa acumulada. Mas no cristianismo culpa e infelicidade possuem a mesma medida, são dois pesos iguais: quanto maior for a infelicidade, de tamanho igual deve ser a culpa. A justiça divina, assim, através do castigo, visaria punir essa culpa acumulada, culpa que, em última análise, advém de ações egoístas. Ora, para Nietzsche, o cristianismo é a religião da compaixão, na qual o egoísmo não é visto com bons olhos. Somente o egoísta acumula culpa e um dia terá que expiar por ela, recebendo a merecida punição – que certamente virá de modo definitivo no dia do juízo final. É por esta razão que a moral altruísta vem a ser justamente o alvo da crítica nietzschiana, pois o que o filósofo pretende é revalorizar determinados pesos na

“balança do sentimento de valor”. Neste sentido, é dessa forma que ele conclui o segundo livro de *Aurora*:

(...) as ações “egoístas” e “não-livres” tiveram avaliação muito baixa até o momento, devido à suposta diferença intrínseca e profunda. – Então elas serão realizadas com menor frequência a partir de agora, porque passarão a ser menos valorizadas? – Inevitavelmente! Ao menos por um bom tempo, enquanto a balança do sentimento de valor (*Wage des Werthgefühls*) estiver sob a reação de erros passados! Mas nossa contrapartida é que restituímos aos homens a boa coragem para as ações difamadas como egoístas e restauramos o *valor* das mesmas – *roubamos delas a má consciência!* (M/A §148. Trad.: PCS).

Com a moral altruísta, portanto, o peso ou a medida de valor das “ações egoístas” e “não-livres” sofreu uma avaliação negativa.²⁷² Ao enfatizar que pretende retirar a “balança do sentimento de valor” da reação dos “erros passados”, ou seja, da moral altruísta, Nietzsche é claro em dizer que, nesta “balança do sentimento de valor” ele pretende restituir o *valor* das ações difamadas como egoístas. Em *Aurora*, assim, ele desconfia que um determinado tipo de valor remete a uma avaliação específica, e caminha na direção de pensar o tipo de fisiologia que está por trás da moral. Na verdade, este procedimento, segundo a leitura tardia que ele mesmo faz de suas obras, já estava posto desde *Humano, demasiado humano*, afinal nesta obra o que lhe interessava era

o valor do “não-egoísmo”, dos instintos de compaixão, abnegação, sacrifício, que precisamente Schopenhauer havia dourado, divinizado, idealizado, por tão longo tempo que afinal eles lhe ficaram como “valores em si”, com base nos quais ele disse *não* à vida e a si mesmo. Mas precisamente contra *esses* instintos

²⁷² Nietzsche coloca estes termos entre aspas porque para ele as “ações não-livres” difamadas pela moral altruísta são aquelas referentes ao nosso mundo de impulsos - pelos quais ele toma partido contra o suposto livre-arbítrio. Nesse sentido, ele diz em *Humano, demasiado humano*: “Todas as ‘más’ ações são motivadas pelo impulso de conservação ou, mais exatamente, pelo propósito individual de buscar o prazer e evitar o desprazer; são, assim, motivadas, mas não são más. (...) – As más ações que atualmente mais nos indignam baseiam-se no erro de [imaginar] que o homem que as comete tem livre-arbítrio, ou seja, de que dependeria do seu *bel-prazer* não nos fazer esse mal” (MAI/HHI §99). Em *Aurora*, na seção “A pretensa luta dos motivos” o filósofo questiona o quanto podemos, de fato, escolher antes de empreendermos uma ação. Para ele os motivos que nos impelem a uma determinada ação provêm muito mais de uma luta inconsciente em nós, uma luta que desconhecemos, do que de um cálculo das conseqüências que a consciência possa fazer a fim de escolher, dentre tais conseqüências, aquela que nos seja mais favorável: “eu venho a saber o que *faço* – mas não o motivo que propriamente venceu.” (M/A §129).

manifestava-se em mim uma desconfiança cada vez mais radical, um ceticismo cada vez mais profundo! Precisamente nisso enxerguei o *grande* perigo para a humanidade, sua mais sublime sedução e tentação – a quê? Ao nada? -; precisamente nisso enxerguei o começo do fim, o ponto morto, o cansaço que olha para trás, a vontade que se volta *contra* a vida, a última doença anunciando-se terna e melancólica: eu compreendi a moral da compaixão, cada vez mais se alastrando, capturando e tornando doentes até mesmo os filósofos, como o mais inquietante sintoma dessa nossa inquietante cultura européia; como o seu caminho sinuoso em direção a um novo budismo? A um budismo europeu? A um – *niilismo*?... (GM/GM, Prefácio, §4. Trad.: PCS)

Nietzsche caminha, assim, desde *Humano, demasiado humano*, por uma via que o conduzirá a pensar cada vez mais a relação entre avaliação e valor a partir da fisiologia, a desconfiar que os juízos de valor são criados sob certas condições e necessários para a manutenção de determinados tipos de vida. Esse elemento é o que vai permitir-lhe, em *A gaia ciência*, a vincular a produção de valores diretamente ao homem: “Tudo o que tem algum *valor* no mundo atual, não o tem em si, não o tem por natureza – a natureza é sempre sem valor -, mas recebeu um dia valor, como um dom, e *nós* fomos os doadores! Fomos nós que criamos o *mundo que diz respeito ao homem!*” (FW/GC §301).²⁷³ Todavia, será somente a partir de *Assim falava Zaratustra* que ele passará a explorar mais a relação entre avaliação e valor com base na fisiologia. Por intermédio de seu alterego, ele já havia colocado o problema: “ai de todo vivente que quisesse viver sem discutir de peso e balança e pesadores!” (Za/ZA II, “Dos seres sublimes”). E é buscando colocar em questão a constituição fisiológica humana responsável pela criação de determinados valores, com os quais o homem vai avaliar todas as coisas, bem como se julgar avaliado (por Deus), que, nos anos de 1886 e 1887, Nietzsche aporta uma reflexão conceitual tanto a propósito da problematização do *valor* dos *valores*, quanto de sua originalidade enquanto investigação. Assim, no quinto livro de *A gaia ciência* (1886), ele precisa:

²⁷³ “Vocês acreditam conhecer as coisas e toda coisa: assim estabelecem seus valores e suas tábuas de bens. Esta é a supertição de todos os avaliadores (*Schätzenden*)” (X, 13(10) – Verão de 1883). No século XIX, Paul Janet observara: “O valor das coisas não é um fato” (JANET, P. *La morale*. Paris: C. Delagrave, 1874, p. 152).

Não vejo ninguém que tivesse ousado uma *crítica* dos juízos morais de valor (*moralischen Werthurtheile*); (...) Mal descobri alguns poucos começos para chegar a uma *história genética* desses sentimentos e avaliações de valor (*Werthschätzungen*) (o que é algo outro do que uma crítica dos mesmos, e também algo outro do que a história dos sistemas éticos) (...). – Ninguém, portanto, examinou até agora o *valor* (*Werth*) dessa mais célebre de todas as medicinas, chamada moral: para o que, é preciso, primeiro que tudo, alguma vez – *pô-lo em questão*. Pois bem! Essa é justamente nossa obra. - (FW/GC §345. Trad.: RRTF).

E do mesmo modo em 1887, no prefácio para a *Genealogia da moral*, surge a pergunta pela origem dos valores, e os dois sintomas por meio dos quais eles devem ser avaliados:

Sob que condições inventou o homem aqueles juízos de valor bom e mau (*Werthurtheile gut und böse*)? *E que valor têm eles mesmos*? Obstruíram ou favoreceram até agora o prosperar da humanidade? São um signo de estado de indigência, de empobrecimento, de degeneração da vida? Ou inversamente, denuncia-se neles a plenitude, a força, a vontade de vida, seu ânimo, sua confiança no futuro? (GM/GM, Prefácio, §3. Trad.: RRTF)

Até aqui, o que nos é possível perceber é que, de alguma forma desde *Humano, demasiado humano*, Nietzsche coloca em questão, ainda que numa linguagem balbuciante, o problema do *valor* da moral, o *valor* dos valores. Em sendo assim, é justa sua afirmação na *Genealogia da moral* quando diz:

Meus pensamentos sobre a *origem* de nossos preconceitos morais (...) tiveram sua expressão primeira, modesta e provisória na coletânea de aforismos que leva o título *Humano, demasiado humano* (...). Foi então que, como disse, pela primeira vez apresentei as hipóteses (...) de maneira canhestra (...) ainda sem liberdade, sem linguagem própria para essas coisas próprias, e com recaídas e hesitações diversas (...). No fundo interessava-me algo bem mais importante do que revolver hipóteses, minhas ou alheias, acerca da origem da moral (...). Para mim, tratava-se do *valor* da moral (GM/GM, Prefácio, §§ 2, 4 e 5)

Ao empreender sua genealogia da moral a fim de descobrir “a *origem* de nossos preconceitos morais”, a matriz dos juízos de valor “bom” e “mau” e, sobretudo, questionar o valor desses juízos, ou seja, perguntar-se se o “bom” vale mais que o “mau”, Nietzsche queria chegar às condições e circunstâncias em que a moral surge, de forma a descobrir se os valores assumidos lá na origem não conduziram a que “precisamente a moral seria culpada de que jamais se alcançasse o *supremo brilho e potência* do tipo homem” (*idem*, §7). Na linguagem balbuciante que vai de *Humano* à *Aurora*, o móvel do pensamento nietzschiano já era, portanto, o *valor* da moral, e justamente o que o empurrava a pensar essa questão era, por conseguinte, a desvalorização dos valores – ainda que, na época, ele não tivesse uma palavra para isto²⁷⁴. Afinal, como ele mesmo observará em *A gaia ciência*: “Também os próprios pensamentos não se pode reproduzir inteiramente em palavras” (FW/GC 244).

Ora, na medida em que no período que vai de *Humano* à *Aurora*, a reflexão de Nietzsche gira em torno de questões ligadas à avaliação e ao valor/peso, e que esta reflexão dá-se numa linguagem balbuciante, é também por meio de uma outra palavra que ele vai designar a desvalorização dos valores. Ela surge pela primeira vez entre suas anotações no ano de 1881 (ano de publicação de *Aurora*): “Em que medida todo horizonte mais claro aparece como niilismo” (IX, 12(57) – Outono de 1881). Que a palavra niilismo, apesar de suas diversas nuances e caracterizações²⁷⁵, seja sinônimo de desvalorização dos valores, isto somente vem a ser desvelado no ano de redação da *Genealogia da moral*: “O que significa Niilismo? Que os *valores supremos se desvalorizam*” (XII, 9(35) – Outono de 1887). É ainda no ano de 1887 que podemos constatar que *nada* (*Nihil*) e *Deus* são, para Nietzsche, termos intercambiáveis, e que é na fisiologia do sofredor que ele julga encontrar a explicação para o valor mais alto que até então fora produzido:

²⁷⁴ Victor Goldschmidt observa que “é preciso também reconhecer que um autor possui, sob certa forma, idéias, antes de poder pensar em expô-las. Mas essas idéias não terão sua forma certa, sua descoberta não estará propriamente concluída senão com o traço final da obra” (GOLDSCHMIDT, Victor. “Tempo histórico e tempo lógico na interpretação dos sistemas filosóficos”, In *A religião de Platão*. São Paulo: Difusão Européia do Livro, 1963, p. 142).

²⁷⁵ Neste sentido ver: ARALDI, C. *Niilismo, Criação, Aniquilamento: Nietzsche e a filosofia dos extremos*. São Paulo: Discurso Editorial; Ijuí: Editora UNIJUI, 2004. E ainda do mesmo autor: “Para uma caracterização do niilismo na obra de Nietzsche”, in *cadernos Nietzsche*, n.º 5. São Paulo: Discurso Editorial, 1998, p. 75-94.

O hipnótico sentimento do nada, o repouso no mais profundo sono, *ausência de sofrimento*, em suma – para os sofredores e profundamente desgraçados é lícito enxergar nisso o bem supremo, o valor entre os valores, isto *tem de ser* considerado positivo por eles, sentido como o positivo mesmo. (Segundo a mesma lógica do sentimento, em todas as religiões pessimistas chama-se ao nada *Deus*.) (GM/GM III §17).

O conjunto de nossa reflexão até aqui é suficiente para fazer ver que, quando em *A Gaia ciência* Nietzsche trouxe pela primeira vez a expressão “Deus está morto” (*Gott ist tot*), o que ele tem em vista, ainda que sem uma maior elaboração conceitual, é que “o bem supremo, o valor entre os valores” perdeu sua força ativa (“está morto”). Em outras palavras: o valor supremo, Deus, não é mais medida de valor, deixou de ser o peso maior a partir do qual todos os demais valores eram medidos.

Ora, se o peso maior, o valor entre os valores, não é mais medida de valor, o que decorre disto? “Que os valores supremos se desvalorizam”. Todos os valores até então medidos por aquele peso maior perdem também o seu valor²⁷⁶. A desvalorização dos valores supremos é a decorrência da “morte de Deus”, em outras palavras: o niilismo é decorrente da “morte de Deus” (entendido como o nada - *Nicht, nihil*).²⁷⁷ E se o Deus cristão representava toda uma instauração de valores morais, metafísicos e religiosos, na medida em que estes valores entram cada vez mais em dissolução aquilo que, já na época de *Humano, demasiado humano* Nietzsche pressentia, é justamente aquilo que exprimirá anos mais tarde: “O niilismo como consequência da interpretação moral do mundo” (XII, 7(43) – Fim de 1886 - primavera de 1887), e por esta razão “o resultado total do séc. XIX é um caos, um niilismo” (XII, 9 (178) – Outono de 1887). Pressentia também que a compaixão, na medida em que possuía uma equivalência para com a palavra de Deus, era o peso maior com o qual os cristãos avaliavam as ações do homem, um peso que não podia

²⁷⁶ Clademir Araldi observa a propósito do efeito sobre a moral: “A *morte de Deus* é um evento longamente preparado e necessário no processo de moralização do mundo, que, por fim, ocasiona a derrocada da interpretação moral, que é assumida pelos homens modernos como a perda total de sentido, abrindo um vazio em suas vidas desmundanizadas. É importante ressaltar que, para Nietzsche, a *morte de Deus* é um *acontecimento* (*Ereigniss*) inegável; com ela sucumbe a interpretação moral da existência” (ARALDI, C. *Niilismo, criação, aniquilamento*, p. 68).

²⁷⁷ Karl Löwith observou isto no capítulo “A morte de Deus e a profecia do niilismo” presente na terceira parte de seu *Nietzsches philosophie der ewigen Wiederkehr des Gleichen*. Esta posição também parece ser defendida por Blaise Benoit: “a morte de Deus poderia veicular ou induzir [o niilismo]”. (BENOIT, B. “Le quatrième livre du *Gai savoir* et l’éternel retour”, in *Nietzsche-Studien*, n.º 32. Berlin: Walter de Gruyter & Co, 2003, p. 01-28, p. 13).

realmente ser tomado como medida de valor, pois como dirá de forma sintética em *O anticristo*: “a compaixão é a *prática* do niilismo. (...) a compaixão persuade a entregarmos ao *nada*!... Não se diz ‘nada’: diz-se, em seu lugar, ‘mais além’; ou ‘Deus’” (AC/AC §7).²⁷⁸

Em síntese, se a palavra “niilismo” aparece nos póstumos pela primeira vez em 1881, o que Nietzsche percebeu primeiramente, ainda que sem uma maior elaboração conceitual, foi a desvalorização de todos os valores. A partir da consequência, e buscando a causa dessa desvalorização, ele chega ao diagnóstico de que o peso entre os pesos, o valor supremo, Deus, “está morto”. E aqui voltamos ao início: é nesta mesma época que ele faz o primeiro registro sobre seu pensamento do eterno retorno, nomeando-o justamente como “o novo peso” (*Das neue Schwergewicht*). Se, portanto, em agosto de 1881, o filósofo associa o eterno retorno a um “novo peso”, e se ao final do terceiro livro de *A gaia ciência* ele virá afirmar que “os pesos de todas as coisas precisam ser novamente determinados” (FW/GC §269), é porque o “velho peso” com o qual se mediam os valores, ou seja, Deus, não vale mais como medida de valor.

Delimitando como segundo fio condutor a formação da noção de valor em Nietzsche, buscamos até aqui compreender por que, ao registrar o pensamento do eterno retorno, ele o caracterizou como “o novo peso”. Embora determinados intérpretes reconheçam que “no século XIX faz-se usual falar de valores e pensar em valores. Porém somente se fez verdadeiramente popular graças à difusão das obras de Nietzsche”²⁷⁹, ou mesmo que “o projeto mais geral de Nietzsche consiste em introduzir em filosofia os conceitos de sentido e valor”²⁸⁰, faltava, a nosso ver, desenvolver o modo como ele vai construindo sua própria reflexão sobre o valor, bem como explorar o emprego que se fazia,

²⁷⁸ Clademir Araldi afirma que “o niilismo assume em Nietzsche o estatuto de uma questão fundamental, mediante a qual a experiência de instauração e dissolução dos valores morais é trazida à problematização filosófica, para explicitar sua origem, seu transcurso e os âmbitos nos quais ela (a moral) se desenvolve.” (ARALDI, C. *Niilismo, criação, aniquilamento*, p. 63).

²⁷⁹ HEIDEGGER, M. *Holzwege*. Frankfurt am Main Vittorio Klostermann, 1950. *Caminos de Bosque*. Madrid: Alianza Editorial SA, 1995, p. 207.

²⁸⁰ DELEUZE, G. *Nietzsche et la philosophie* (1962). 3ª éd. Paris: Quadrige/PUF, 1999, p. 01.

até então, da palavra valor²⁸¹. Afinal, é somente o desenvolvimento de sua própria noção de valor que cria as condições para que Nietzsche julgue encontrar no pensamento do eterno retorno a resposta para um questionamento presente já aos dezoito anos em seus escritos inéditos²⁸².

A hipótese de Nietzsche em *O andarilho e sua sombra*, e mais tarde sua tese, tal como vimos, é a de que a moral tem sua constituição na mais antiga relação comercial entre credor e devedor, e que nela a balança e os pesos acabaram por fascinar o homem antigo e penetrar em sua moralidade. Hipótese plausível, ela possibilita pensarmos como a representação de um instrumento de medida, que era inicialmente utilizado na esfera comercial, acabou por surgir na esfera moral e jurídica. A investigação permitiu compreender que o transporte da balança e dos pesos da esfera comercial para a esfera moral se encontra já no antigo Egito, pois nele o coração do morto deveria ser pesado após sua morte. Se no Egito a alma necessitaria estar tão leve quanto uma pluma (que representava a Verdade e a Justiça), com o judaísmo, e posteriormente com o desenvolvimento do cristianismo e do islamismo, desenvolveu-se a concepção de “pesagem das almas”. Nela, a alma necessitaria estar não leve mas pesada num dos pratos da balança divina para poder estar em equivalência com o peso da Verdade, ou seja, da palavra de Deus – compreendida como a medida maior, colocada no outro prato da balança, para pesar a alma humana. A concepção de “pesagem das almas” acabou por penetrar com força no pensamento ocidental, registrando-se tanto na arquitetura que representava o poder atemporal quanto em diversos livros da teologia cristã - que os jesuitas, no século de Descartes, acabaram por sintetizar num guia destinado tanto ao poder temporal quanto a todos os homens, de modo a lhes servir como um manual de como agir, no mundo transitório e efêmero, em vistas da eternidade. De outra parte, se no Antigo Testamento

²⁸¹ Na esfera da reflexão axiológica, Johannes Hessen afirma que foi Nietzsche quem “introduziu na Filosofia Alemã (...) a palavra ‘valor’” (HESSEN, J. *Filosofia dos Valores*. 5 ed. Coimbra: Armênio Amado, Editor, Sucessor, 1980, p. 27). Todavia, não há nem um desenvolvimento do modo como Nietzsche realizou esta introdução nem como a palavra valor foi utilizada antes dele. Mesmo um pensador como Max Scheler não desenvolveu estes aspectos. (Neste sentido ver: SCHELER, Max. *Da reviravolta dos Valores: ensaios e artigos*. Trad. Marco Antônio Casanova. Petrópolis: Vozes, 1994).

²⁸² Nietzsche conhecia a idéia grega do eterno retorno, e a ela fez uma referência em seus escritos iniciais, sem dar-lhe maior relevância. Ela está presente em *A filosofia na época trágica dos gregos*, e na *Segunda Consideração extemporânea*. (Cf. MARTON, S. “O eterno retorno do mesmo – tese cosmológica ou imperativo ético?”, In *Nietzsche: uma provocação*. Christoph Türcke (coordenador). Porto Alegre: Editora da Universidade, 1994).

existem inúmeras passagens que fazem referência às relações comerciais nos quais os pesos e a balança tornam-se presentes, talvez isto venha a explicar por que só tardiamente a palavra latina *valere* (valer) foi empregada no sentido de *valore* (valor) para referir-se especificamente aos casos em que se tratava de “preço”. A tradução latina da Bíblia, bem como aquela de Lutero em língua alemã, mostram ainda a oscilação entre *valere* e *valore*, mas é Adam Smith que, analisando desde a perspectiva da economia política, irá delimitar o conceito de valor tão somente no sentido de “preço”.

Se na esfera comercial, os pesos servem para avaliar o “valor” de um determinado produto, na esfera moral é também a avaliação que está em jogo. O antigo uso da palavra latina *valere* (valer) faz denotar que é uma avaliação que está em andamento quando se diz que alguém ou alguma coisa tem força/potência/coragem/valentia. Nietzsche realiza a crítica da etimologia da palavra valor conforme foi compreendida no domínio da reflexão econômica, e embora não desenvolva suas reflexões etimológicas sobre esta palavra, nem por isto deixa de compreendê-la em seu sentido mais amplo pois, afinal, a formação de sua noção de valor estará ligada à questão da avaliação. Em seus escritos iniciais, valendo-se de um uso da palavra valor tal como o fazia a tradição em língua latina que passava por Corneille, La Rochefoucauld e mesmo Espinosa, Nietzsche a empregou no sentido de mérito/importância/força. Já desde o *Nascimento da tragédia*, todavia, ele principia a trazer a questão da avaliação ao referir-se ao “juízo [sobre] o valor dos gregos para a cultura” (*Urtheil über den Werth der Griechen für die Bildung*), e em *Verdade e mentira no sentido extramoral* opera tanto com a noção de “avaliações de valor” (*Werthschätzung*) quanto começa a pensar a questão referente ao “valor da existência” (*Werth des Daseins*) - algo que se fará presente também nas *Considerações Extemporâneas*²⁸³. Mas é sobretudo após a leitura de *Der Wert des Lebens*, de Dühring, que ele chegará à conclusão de que os juízos sobre o valor da vida provêm de um “movimento do ânimo” (*Gemüthsbewegung*) que pode expressar tanto ímpeto quanto cansaço de vida. A partir de então cresce o interesse de Nietzsche pela fisiologia, e em *Humano demasiado humano* ele passa a pensar que “todos os juízos sobre o valor da vida são formados illogicamente”, sendo que nos fracos o intelecto é um meio para a conservação da existência – algo que o conduz, paralelamente, à questão da parcialidade das avaliações.

²⁸³ Cf. DS/Co.Ext. I, § 10; HL/Co.Ext. II, §8; SE/Co.Ext. III, § 3.

Numa reflexão que já encaminha para pensar o perspectivismo das avaliações, é logo na abertura de *Miscelânea de opiniões e sentenças* que as avaliações sobre o valor da vida, até então existentes, serão colocadas sob suspeita. Distante ainda de uma formulação clara sobre o “valor dos valores”, mas crítico da moral, Nietzsche faz uso em *Aurora* de um outro recurso: pensa por intermédio da balança e dos pesos como o cristianismo fez com que as “ações egoístas e não-livres” tivessem, até então, uma avaliação muito baixa na “balança do sentimento de valor” (*Wage des Werthgefühls*). Ora, nós vimos como, desde *Humano, demasiado humano*, ele começa a trabalhar a idéia do “peso” de determinados juízos, fazendo menção, no sentido moral, tanto ao “jogo dos pratos da balança (*Wagschalen*)” quanto utilizando a formulação “Balança do juízo moral” (*Wage des moralischen Urtheils*). A hipótese formulada em *O andarilho e sua sombra* acerca do surgimento da moralidade não vem comparecer, por conseguinte, de modo isolado, mas possui uma relação com suas reflexões anteriores, e mais tarde ganhará desenvolvimento enquanto tese central de seu pensamento. A noção de valor em Nietzsche é, assim, formada por sua análise em torno dos diferentes tipos de avaliação moral, da parcialidade das avaliações, da fisiologia por trás dos juízos de valor, e tudo isto em paralelo a reflexões que ele trata da balança e dos pesos na esfera da moral. É por esta razão que, a partir de *Humano, demasiado humano*, torna-se possível compreender que “peso”, em seu pensamento, é sinônimo de valor.

Em Sils-Maria a 6.000 pés de altitude, Nietzsche divisou na possibilidade do “ciclo absolutamente infinito e repetido de todas as coisas” uma nova medida para os valores. Chegava ao fim a busca por um “ponto de vista mais livre” a partir do qual ele pudesse criticar a religião e o cristianismo, crítica que, segundo sua intenção de juventude, deveria ser feita não somente para destruir, mas para construir. Descobrimo o perspectivismo das avaliações, e que estas são a expressão de determinadas condições fisiológicas, ele tem, por fim, elementos para compreender “Em que medida todo horizonte mais claro aparece como niilismo” (IX, 12(57) – Outono de 1881). No período tardio de sua filosofia, quando der nova elaboração aos seus conceitos, “niilismo” será a palavra para aquilo que ele tinha em mente antes de 1881, ou seja, a “desvalorização dos valores”. Desvalorização que ele já havia, de certo modo diagnosticado quando usou a expressão “Deus está morto”, e que o levou a compreender o eterno retorno como um “novo peso” - tendo em vista que o “velho

peso”, o que servia até então como a mais alta medida de valor, não teria mais força ativa para determinar o âmbito dos valores. Mas se um “peso” ou um “valor” remete a uma determinada avaliação, como justificar que o pensamento do eterno retorno tenha adquirido tanta importância para Nietzsche, e de que modo ele pode servir como medida para avaliar todos os demais valores? É hora de investigarmos como, a partir da hipótese cosmológica de uma eternidade que se realiza no tempo, jamais abandonada entre os anos de 1881 e 1888, Nietzsche pensa a tarefa de uma transvaloração de todos os valores.

CAPÍTULO III

A CONDIÇÃO DE POSSIBILIDADE DA TRANSVALORAÇÃO DE TODOS OS VALORES.

Esta vida - tua vida eterna! (...)
Não outra, mas esta vida sempiterna!
(IX, 11(183) e 15(54) – Primavera – verão de 1881).

Os pesos (*Gewichte*) de todas as coisas
precisam ser novamente determinados.
(*A gaia ciência* § 269)

Nietzsche registra seu pensamento do eterno retorno no começo de agosto de 1881, e pouco tempo depois escreve: “Ainda que a repetição cíclica seja tão somente uma probabilidade (*Wahrscheinlichkeit*) ou uma possibilidade (*Möglichkeit*), mesmo o pensamento de uma possibilidade pode abalar e transformar não somente nossas emoções ou determinadas expectativas! Temos a possibilidade de uma danação eterna!” (IX, 11(203) – Primavera - outono de 1881). É com base nesta probabilidade ou possibilidade, primeiramente será antevista com temor por homens de ciência e de filosofia na segunda metade do século XIX, que ele encontra o ponto de apoio para aquilo que mais tarde irá nomear como “tentativa de transvaloração de todos os valores” (*Versuch der Umwerthung aller Werthe*). Mas para quem e por que a hipótese de um eterno curso circular surgiu como algo terrível? De que modo o pensamento do eterno retorno pode possibilitar a transvaloração? O que conduz à necessidade de uma transvaloração? E em última análise: que significa transvaloração? Estas perguntas podem começar a ser respondidas quando retomamos nossas reflexões para pensar porque, já em 1862, Nietzsche queria encontrar aquele “ponto de vista mais livre”, de onde ele pudesse lançar “sobre a religião e o cristianismo um julgamento imparcial e adaptado à própria época” (I 2, 13(6) – Abril - outubro de 1862).

Homem de ciência do século XVIII, Laplace não poderia medir todas as conseqüências que poderiam advir do fato de Deus ser considerado como uma hipótese. Durante séculos, o cristianismo pensou a história do universo realizando-se segundo um

plano divino, no qual todos os acontecimentos estavam submetidos à vontade de Deus²⁸⁴. O criacionismo, ou seja, a concepção de que o mundo não é eterno, mas foi criado *ex nihilo*, tal como pensava Santo Agostinho, não representava tão somente uma concepção para pensar a temporária e efêmera vida das criaturas em oposição à atemporalidade do criador, mas estabelecia uma relação necessária entre Deus e sua obra. É por esta razão que o próprio Santo Agostinho buscava alinhar sua vontade à vontade divina, e acreditava poder encontrar a Verdade no “íntimo tabernáculo” de seu pensamento. Num mundo sem Deus, como entenderia e o que faria ele com as “variações tumultuosas” que faziam “em pedaços [os seus] pensamentos”? Se para Santo Tomás de Aquino “a eternidade não é outra coisa senão Deus mesmo”, o que pensar agora da eternidade e dos esforços aos quais deveríamos submeter nossa vontade para a ela regressar? Sem a “hipótese” Deus, conceitos como o de “sempiternidade” de Boécio, ou de “criação contínua” de Descartes tornam-se, sem dúvida, obsoletos; mas como, então, pensar tanto a formação do mundo, e sua duração, quanto o modo como nos mantemos e encaminhamos nossa vida na duração da existência? Ora, sem Deus vem abaixo o inteiro edifício da eternidade atemporal, e com ele também desmorona toda uma construção moral que, a nosso ver, encontrou sua expressão máxima na concepção de “pesagem das almas”.

As conseqüências de um mundo sem Deus, que Laplace não podia claramente perceber quando publicara *O sistema do mundo* em 1796²⁸⁵, estão já a caminho no século XIX, um século que conheceu o ateísmo alemão de Schopenhauer, Feuerbach e Marx²⁸⁶, representantes de uma filosofia deliberadamente atéia que encontra seu ponto de partida duzentos anos antes na Inglaterra e na França²⁸⁷. Da Europa à Rússia, as conseqüências se

²⁸⁴ Cf. CHASSARD, P. *Nietzsche: finalismo et histoire*. Paris: Éditions Copernic, 1977, p. 12.

²⁸⁵ Kant escrevera, dois anos antes, na página final de *O fim de todas as coisas*, que o cristianismo estava “destinado a ser a religião universal do mundo” (KANT, I. *Kants Werke*, Akademie-Textausgabe, Band VIII. Berlin: Walter de Gruyter & Co., 1968, *Das Ende aller Dinge*).

²⁸⁶ Nietzsche considerava Schopenhauer como “o primeiro ateu confesso e inflexível que nós alemães tivemos” (FW/GC §357. Trad.: RRTF). Em *A essência do cristianismo*, Feuerbach escrevera: “O princípio supremo, o ponto central da sofística cristã, é o conceito de Deus” (FEUERBACH, L. *L'Essence du christianisme*. Trad. Joseph Roy. Paris: A. Lacroix, Verboeckhoven et Cie, 1864, p. 363). Marx considerava o ateísmo como “o último estágio do teísmo, reconhecimento negativo de Deus” (MARX, K. *La sainte famille*, In *Oeuvres Philosophiques*, 2 vol. Trad. J. Molitor. Paris: Éditions Champ Libre, 1981, vol. I, p. 547).

²⁸⁷ Cf. LÖWITH, K. “Nietzsche et l'achèvement de l'athéisme”, In *Nietzsche aujourd'hui?* vol. II. Paris: Union générale d'éditions, 1973. Para ele, a crise do ateísmo começa no século XVII com Voltaire, Diderot e D'Holbach. Ela é precedida, todavia, pela guerra civil inglesa de 1642 e a crítica deísta do cristianismo: “O materialismo de Hobbes é um século anterior àquele de Jean-Claude de La Méthérie”, e do mesmo modo o

fazem sentir. Em sua obra *Os demônios*, Dostoiévski coloca na boca de seu personagem: “Se Deus existe, tudo é sua vontade e eu não posso fazer nada contra sua vontade. Se não existe, tudo é minha vontade e estou obrigado a tornar manifesta minha vontade”²⁸⁸. A questão é: qual é o alvo, agora, desta vontade que não é mais guiada pelo finalismo cristão? Nietzsche, sabemos, só tomará contato com a obra de Dostoiévski no final de 1886, início de 1887, num período em que já elaborou seu conceito de niilismo²⁸⁹. Todavia, tal como o autor russo, ele vive numa época em que o vazio de sentido deixado pela “morte de Deus” está em andamento. Sendo ateu já na juventude, Nietzsche, todavia, não é um ateu comum.²⁹⁰ Se, por um lado, desde *Fatum e História* ele já postulava as consequências de um mundo sem Deus (“grandes reviravoltas ocorrerão, quando a massa perceber que todo o cristianismo se baseia em conjecturas; existência de Deus, imortalidade, autoridade da Bíblia, inspiração etc.”), por outro, ele perguntava: “Quais serão 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” (I 2, 13(6) – Abril - outubro de 1862. Trad.: PCS). Na dúvida se o vir-a-ser “jamais tem fim”, é no debate cosmológico que ele encontra o “novo peso”, aquele que lhe possibilita pensar a eternidade não como atemporal, mas como algo que se realiza no tempo, na duração de uma única vida. Visando responder nossas questões iniciais, começemos pelo debate entre termodinâmica, cosmologia e filosofia, do qual Nietzsche “conhece perfeitamente os termos e os protagonistas”²⁹¹.

Enquanto o jovem Nietzsche realiza seu “primeiro estudo de Schopenhauer (1865)” (EH/EH, “Por que sou tão inteligente”, §1), Clausius apresenta as duas “leis fundamentais do universo”, dois princípios que representam tanto a síntese de uma investigação científica, iniciada com Carnot em 1824, quanto a abertura para o debate filosófico acerca

“*Tratado da natureza humana*, de David Hume, seu *Diálogo sobre a religião natural* e o *Ensaio sobre os milagres* antecipam o ataque dos filósofos franceses contra o cristianismo” (*Idem*, p. 210).

²⁸⁸ DOSTOIEVSKI, F. *Los demônios*. Madrid: Alianza Editorial, 1984, p. 142.

²⁸⁹ Cf. ARALDI, C. *Niilismo, criação, aniquilamento*, p. 120, nota 84.

²⁹⁰ Cf. HEIDEGGER, M. *Nietzsche I*, t.b., p. 249.

²⁹¹ D’IORIO, P. “O eterno retorno. Gênese e Interpretação”, in *cadernos Nietzsche*, n.º 20. São Paulo: Discurso Editorial, 2006, p. 76.

das descobertas da termodinâmica: “1. A energia do universo é constante. 2. A entropia do universo tende a um máximo.”²⁹² Na verdade, trata-se de um aprimoramento conceitual para as duas leis que fundaram a termodinâmica, as quais foram elaboradas por Thomson, em termos científicos, em 1852. Naquela altura, em seu ensaio *Uma tendência universal na natureza para a dissipação da energia mecânica*, Thomson já havia estendido para o âmbito cosmológico leis que haviam sido descobertas na esfera da ciência do calor. Todavia, o debate sobre a dissipação da energia, ou seja, sobre a morte térmica do universo, ficara restrito ao próprio grupo de cientistas do qual Thomson fazia parte.²⁹³ Somente com as reflexões elaboradas por Clausius entre 1865 e 1867, o problema da dissipação da energia, segundo as palavras de Engels, seria “claramente colocado”²⁹⁴.

Em seu texto, Clausius explica que ele tomou a palavra grega *trophv*, que significa transformação, e buscando tornar o conceito mais próximo de *energia*, criou o termo *entropia*: ou seja, energia de transformação. Para compreender por que a “energia do universo é constante”, e por que “[a energia de transformação] tende a um máximo”, é necessário saber que Clausius trabalhava com a idéia de que o universo é um sistema fechado, idéia que, na verdade, é uma extrapolação para o cosmos do “motor ideal” de Sadi Carnot. Trabalhando na França para aprimorar o rendimento das máquinas a vapor, Carnot descobrira que é a diferença de temperatura que produz a força motriz em um motor térmico, ou seja, quando um fluxo de calor passa de um corpo quente para um corpo frio²⁹⁵. O “motor ideal” seria, então, aquele em que não houvesse nenhuma perda de calor, já que é o calor que produz a força motriz, sendo, portanto, um motor *reversível*, no qual toda a força motriz seria permanentemente reaproveitada, gerando um *perpetuum mobile*. Todavia, é justamente pela impossibilidade de obter um motor assim que, em um sistema térmico fechado, sempre haverá perda progressiva de calor. Ora, Clausius, que contribuiu

²⁹² CLAUSIUS, R. “Über verschiedene für die Anwendung bequeme Formen der Hauptgleichungen der mechanischen Wärmetheorie”. Conferência apresentada na *Züricher naturforschenden Gesellschaft* em 24 de abril de 1865. Reeditada em *Abhandlungen über die mechanische Wärmetheorie*, vol II. Braunschweig: Vieweg und Sohn, 1867, p. 1-44. Para um exame detalhado de como Clausius elabora seu conceito de entropia ver: D’IORIO, P. *La linea e il circolo*. Genova: Pantograf, CNR, 1995, p. 53-70, a quem devemos a compreensão do debate entre termodinâmica, cosmologia e filosofia no século XIX.

²⁹³ D’IORIO, P. “Cosmologie de l’éternel retour”, in *Nietzsche-Studien*, n.º 24. Berlin: Walter de Gruyter & Co, 1995, p. 70.

²⁹⁴ ENGELS, F. *Herrn Eugen Dührings Umwälzung der Wissenschaft* (Anti-Dühring). Leipzig: genossenschafts-Buchdruckerei 1877-1878. In MEGA, I/27, § 73, p. 45.

²⁹⁵ Cf. CARNOT, S. *Refléxions sur la puissance motrice du feu*. Paris: Vrin, 1978, p. 09.

com Thomson para a formulação do segundo princípio da termodinâmica, quando pensa o cosmos como um sistema fechado no qual a energia é constante, acredita que esta mesma energia, uma vez em movimento, tende a um processo de dissipação progressiva que conduziria o universo na direção da imobilidade - tal como Thomson já havia observado anos antes. Se a “energia de transformação”, ou seja, a entropia, “tende a um máximo”, é porque a energia inicial que põe em andamento o universo direciona-se cada vez mais à dissipação ou desagregação, e consequente estagnação. É por esta razão que o cientista alemão escreve:

Se em toda a modificação de estado que se verifica no universo a transformação que se desenvolve em uma certa direção prevalece sobre aquela que se desenvolve na direção contrária, então o estado do universo deverá modificar-se sempre mais na primeira direção, e o universo deverá avizinhar-se continuamente de um estado limite.²⁹⁶

Na concepção de que o universo se dirige para um “estado limite”, ou seja, para sua morte térmica, está contida a idéia de que ele se desenvolve num sentido progressivo e irreversível, que ele passa de um momento anterior para um posterior, o que implica, no limite, pensar que o universo tem uma origem no tempo e, com sua passagem, aproxima-se cada vez mais de um estado final. Tanto o problema da direcionalidade do tempo quanto o da morte térmica serão questionados por diversos homens de ciência e de filosofia. Em relação à morte térmica, Engels observa que a questão seria resolvida quando fosse “demonstrado como seja novamente *utilizável* o calor irradiado no espaço interestelar”, afinal, caberia aos cientistas uma resposta ao “problema: que acontece com o calor que aparentemente esteve perdido?”. Para Engels, poderia passar muito tempo até que uma solução fosse encontrada, mas “é certo que ele será resolvido”²⁹⁷. Ao requerer uma demonstração, Engels acreditava que a ciência poderia dar uma resposta empírica ao problema. Büchner, que também acreditava numa resposta científica, unindo sua reflexão sobre o materialismo às descobertas da biologia, já havia apresentado sua posição em 1855, na quinta edição de seu livro *Força e matéria*:

²⁹⁶ CLAUSIUS, R. *Op. cit.*, p. 42.

²⁹⁷ ENGELS, F. *Dialektik der Natur*, 1873-1882, in MEGA, I/26, §73, p. 44-45.

O movimento circular da força tem correlação absoluta com aquele da matéria: ali se ensina que nada nasce ou perece, e que o mistério da natureza pode ser comparado a um círculo que é formado em si e por si, e no qual as causas e os efeitos estão ligados sem fim nem começo. É imortal somente aquilo que foi sempre, e aquilo que é imortal não pode *nem ter nascido nem ser criado*.²⁹⁸

Büchner, deste modo, pensava na indestrutibilidade da força e valia-se, portanto, de um princípio que também constituía a base da primeira lei da termodinâmica: o princípio da conservação da energia – o qual fora formulado por Helmholtz em 1847, em sua obra *A conservação da força*, e que colocara um fim às diversas investigações sobre o tema iniciadas na década anterior.²⁹⁹ Ora, Clausius bem conhecia o argumento que poderia ser levantado a partir do princípio da conservação da energia, pois já havia refletido bastante sobre este na medida em que o mesmo regulava a primeira lei da termodinâmica. É por esta razão que, em 1867, ele vem contrapor-se duramente a Büchner, observando que “tornou-se frequente dizer que no mundo tudo seja circular (*in der Welt sei Alles Kreislauf*)”, algo que não representa nada de novo, pois “quando foi formulado o primeiro princípio da teoria mecânica do calor”, ou seja, que o calor se transforma em movimento, podia-se “sem dúvida, entrever-se nisso uma importante confirmação dessa visão”. De modo a refutar a posição de Büchner, Clausius observa:

Se bem que a exatidão deste princípio seja indubitável, e isto exprima efetivamente num sentido muito importante a constância do universo, então deveríamos avançar muito longe caso quiséssemos afirmar que isso constitui uma confirmação da hipótese segundo a qual o estado inteiro do universo deve ser concebido imutável e em eterno movimento circular. O segundo princípio da teoria mecânica do calor contradiz do modo mais resolutivo esta opinião.³⁰⁰

²⁹⁸ BÜCHNER, L. *Force et matière. Études philosophiques et empiriques de sciences naturelles*. Paris: Reinwald, 1863, p. 22. A edição alemã é: *Kraft und Stoff*, Leipzig: Thomas, 1855.

²⁹⁹ Cf. D’IORIO, P. *La linea e il circolo*. Genova: Pantograf, CNR, 1995, p. 43 e 60.

³⁰⁰ CLAUSIUS, *Op.cit.*, p. 15-16.

O problema, portanto, é que embora a energia do universo seja constante, não há nenhum modo de verificar (como também não há a possibilidade de construção de um “motor ideal”) se existe uma reconvertibilidade desta energia; e, pelo contrário, as experiências que levaram à formulação do segundo princípio da termodinâmica vão justamente na direção oposta, ou seja, é verificável que a energia, porque entra em processo de transformação, tende cada vez mais a perdas progressivas. Contrapondo-se à possibilidade de um processo cíclico no universo, Clausius, por fim, arremata:

Quanto mais o mundo avizinha-se deste estado limite no qual a entropia alcança o máximo, tanto mais diminui a possibilidade de transformações ulteriores. Se ao fim este estado fosse definitivamente alcançado, então não se verificaria mais nenhum movimento, e o mundo se encontraria em um morto estado de inércia. Se ainda o estado atual do mundo está longe deste estado limite, e ainda se o avizinhamo a este fosse igualmente lento (...) resta, todavia, um importante resultado: é reencontrada uma lei natural que deixa deduzir com segurança que no mundo não existe nenhum curso circular, mas que esse se modifica na direção de um sentido determinado e tende a um estado limite.³⁰¹

Clausius era, portanto, resoluto em afirmar que a segunda lei da termodinâmica, uma lei natural, era o ponto de apoio mais firme para refutar a hipótese do eterno processo cíclico e, com base nela, apontava para a inevitável morte térmica do universo. Mas, se a ciência atual estava longe de poder ter elementos para comprovar empiricamente que a energia poderia ser reconvertível, havia um pressuposto no segundo princípio da termodinâmica que era passível de questionamento: admitir que o universo teria um fim era admitir que ele tivera um começo. Thomson, de fato, formulara a hipótese de que no passado houve um momento de concentração máxima de energia, desprovido de qualquer tipo de antecedente físico, que ele atribuía ao poder de um Criador³⁰². Percebendo claramente este problema, em 1869 o fisiólogo Adolf Fick foi um dos primeiros a ver na cosmologia mecanicista uma interligação com o criacionismo, e argumentou que, se “o mundo não pode existir desde toda a eternidade” então ele “deve ter surgido em um ponto

³⁰¹ *Idem, ibidem*, p. 17.

³⁰² THOMSON, W. “On Mechanical Antecedents of Motion, Heat, and Light” (1854), In *Mathematical and Physical Papers*. Cambridge University Press, 1882-1911, II, p. 38.

temporal não infinitamente distante de hoje, através de um evento não compreendido na cadeia do nexa causal natural, isto é, através de um ato criativo”³⁰³.

Por meio de sua reflexão, Fick colocava o problema: ou *aeternitas* ou *Deus*. Se Deus criou o mundo num “ponto temporal não infinitamente distante de hoje”, então haveria uma explicação para o fato de o mundo ainda não ter sido atingido pelo máximo de entropia e ainda estar em movimento. Afinal, se o mundo existe desde toda a eternidade, então, no tempo transcorrido até o presente momento, a entropia que se realiza no universo já deveria ter tido lugar, e o mundo ingressado na estagnação. Tratava-se do argumento da *infinitude temporal a parte ante*, um argumento que será utilizado também por Vaihinger, Wundt, Liebmann e Caspari.³⁰⁴ Assim, o segundo princípio da termodinâmica, a partir do qual se deduzira a inevitável “morte térmica” do universo, é questionado a partir de uma concepção que pensa a eternidade do mundo no tempo. Em paralelo a este argumento, surgirão também outras reflexões contra o segundo princípio da termodinâmica, e com elas a presença de diferentes correntes de pensamento³⁰⁵.

Em suas experiências para aprimorar o funcionamento de um motor a vapor, teria Sadi Carnot imaginado que ressurgiria no século XIX a discussão sobre se o curso do mundo é linear ou se ele é cíclico? Morto prematuramente em 1832, suas reflexões sobre o calor foram levadas a sério por Thomson na década seguinte e estariam na base da fundação da termodinâmica. A perda progressiva de calor que se observa num motor térmico e o reaproveitamento pleno da energia que se daria com um motor ideal, uma vez transpostas para o plano cosmológico, colocavam em questão o sentido da existência

³⁰³ FICK, A. *Die Naturkräfte in ihrer Wechselbeziehung, populäre Vorträge*. Würzburg, 1869, p. 70.

³⁰⁴ Cf. D’IORIO, P. “Cosmologie de l’éternel retour”, p. 82-86.

³⁰⁵ De parte do materialismo, por exemplo, Reuschle observará que o universo não é um sistema fechado tal como um motor, mas infinito e em comunicação com outros sistemas, que possibilitariam uma reconversão da energia (Cf. REUSCHLE, C. G. “Die Richtigkeit der Thomson’schen Lehre von dem endlichen Stillstand der Welt”, in *Das Ausland*, n.º 15, 1872, p. 337-343). Pela via do criticismo, em 1875 Nägeli recolocará o problema dos limites da razão, incapaz de pensar o infinito (Cf. NÄGELI, C. “Die Schranken der naturwissenschaftlichen Erkenntnis”, in *Tageblatt der Versammlung*. Beilage, Set. 1877, p. 1-16). Em 1874, Caspari publica *A hipótese thomsoniana de um estado final de equilíbrio térmico do universo, iluminada desde um ponto de vista filosófico*, opondo-se tanto à cosmologia mecanicista quanto à materialista pela via do organicismo (Cf. CASPARI, O. *Die Thomson’sche Hypothese von der endlichen Temperaturlausgleichung im Weltall, beleuchtet vom philosophische Gesichtspunkte*. Stuttgart: A. Horster, 1874).

humana no universo. Desoladora é a hipótese da morte térmica, de um fim no nada, mas mais ainda é a possibilidade da reconvertibilidade de todo o processo, ou seja, aquilo que será compreendido como o eterno retorno³⁰⁶.

O eterno sem sentido que teria o inteiro “processo universal” (*Weltprocess*), diante da possibilidade de um eterno curso circular, ficou registrado em 1869 nas páginas do célebre livro de Eduard von Hartmann: *A filosofia do inconsciente*. Contrapondo-se ali à concepção de uma *infinitude temporal a parte ante*, bem como àquela de uma *infinitude temporal a parte post* (concepção que vinha sendo formulada na época e que será objeto de um estudo mais detalhado por Reuschle)³⁰⁷, Hartmann tenta salvar a idéia de que o universo evolui num determinado sentido, para com isto negar a possibilidade de que seu movimento seja cíclico. Observemos o que ele diz numa passagem que Nietzsche irá citar integralmente em *A utilidade e a desvantagem da história para a vida* (1873). Escreve Hartmann:

Assim como não seria compatível com o conceito de evolução (*Begriffe der Entwicklung*) atribuir ao processo universal (*Weltprocess*) uma duração infinita no *passado*, pois toda evolução concebível já deveria ter sido percorrida (*durchlaufen*), o que não é o caso, do mesmo modo nós não podemos conceber a esse processo uma duração infinita no *futuro*; uma e outra dessas coisas abolem o conceito de *evolução na direção de um alvo* (*Entwicklung zu einem Ziele*) e fariam do processo universal o mesmo que o apanhar de água das Danaídes (*Wasserschöpfen der Danaiden gleich*).³⁰⁸

Para salvar o “conceito de evolução”, ou seja, de que o processo do mundo evolui na direção de um alvo, Hartmann confere à possibilidade de um eterno curso circular um

³⁰⁶ A posição que vamos desenvolver a partir de agora encontramos latente, mas sem desenvolvimento, no artigo “O eterno retorno: gênese e interpretação”, de Paolo D’Iorio. O autor não chega a explorar diretamente este aspecto, mas na medida em que ele concentra-se no intertexto de Nietzsche com as obras de Hartmann, Dühring e Caspari para tratar da gênese do pensamento do eterno retorno, visando desconstruir a interpretação de Deleuze, percebe-se o quanto a hipótese do retorno foi negada por estes autores.

³⁰⁷ Cf. REUSCHE, G. *Op. cit.* Em uma conferência realizada em 1869, o cientista Robert Mayer já havia contestado “a legitimidade de postular um estado final do universo”. Reusche, opondo-se também à morte térmica, pensa o tempo como algo que subsiste independente da matéria e do movimento, e construiu a hipótese que, num tempo infinito, a entropia nunca alcançaria o seu máximo, pois “a aproximação não poderia ser mais do que assintótica” (Cf. D’IORIO, P. “Cosmologie de l’éternel retour”, p. 87 e nota 32).

³⁰⁸ HARTMANN, E. von. *Philosophie des Unbewussten*. 3ª ed. Berlin: C. Duncker, 1871, p. 747. Nietzsche cita esta passagem na nona seção da *Segunda consideração extemporânea* e critica a “admirável dialética” de Hartmann.

caráter negativo e sem sentido. Negativo, pois ele se refere às Danaides, as quais na mitologia grega foram condenadas ao Tártaro; sem sentido, porque elas realizam um trabalho que jamais terá fim: o de tentar encher um recipiente de água que está furado. O que explica esta posição de Hartmann em *A filosofia do inconsciente* é o fato de ele colocar em andamento um modo de pensar que está presente no finalismo cristão. Neste, o homem é expulso do paraíso após desobedecer à vontade de Deus e terá de fazer um longo caminho consciente para retornar à ele; em seu livro, ele concebe que o substrato inteiro do universo é o inconsciente (composto por um princípio lógico, a idéia, e por um ilógico, a vontade), um substrato que teria entrado em movimento devido a um ato ilógico da vontade, e que também deverá fazer um longo percurso cósmico até poder retornar ao seu estado inicial. Hartmann, assim, precisa negar tanto a *infinitude temporal a parte ante*, de modo a salvar a concepção de que o universo teve um começo, quanto a *infinitude temporal a parte post* para conceber que ele evolui e terá um fim. É por esta razão que ele considera a hipótese do eterno curso circular como algo que faria a vontade percorrer eternamente o mesmo caminho ilógico, algo completamente sem sentido e destituído de qualquer lógica aceitável para a razão, pois para ele o mais certo é que “a inteira vitória do lógico sobre o ilógico deve coincidir com o fim temporal do processo universal, com o dia do Juízo final”.³⁰⁹

Hartmann convoca a concepção de um “fim temporal” para evitar a implosão de sua própria concepção de “processo do mundo”, sobretudo para negar a possibilidade de que o substrato do mundo, ao voltar para sua fonte originária, recomece o eterno curso circular. Em sua concepção, o inconsciente encontrava-se numa eternidade atemporal antes de mover-se devido ao ato ilógico da vontade, pois o tempo passa a existir a partir deste movimento e terá fim somente quando o *Weltprocess* terminar. Mas é justamente este argumento que não irá convencer seu conterrâneo e contemporâneo Eugen Dühring. Apesar de ter procurado negar a possibilidade cíclica, que para ele mesmo era desprovida de sentido, Hartmann, na medida em que coloca um “fim temporal” no processo do mundo, abre justamente para a possibilidade do eterno processo cíclico, pois nada pode garantir que o substrato do mundo, uma vez tendo retornado ao seu estado originário, não vá entrar outra vez em movimento.

³⁰⁹ *Idem.*

É por esta razão que em seu *Cursus de Philosophie*, Dühring elimina a concepção de um “fim temporal”, pois é justamente este que permite a possibilidade do eterno processo cíclico. Em contrapartida, estabelece que “a forma mais clara de pensar uma infinidade (*Unendlichkeit*) sem contradição é a ilimitada frequência dos números numa série numérica”, pois “como a cada número podemos sempre acrescentar uma outra unidade sem jamais exaurir a possibilidade de uma ulterior numeração, do mesmo modo a cada estado do Ser (*Zustand des Seins*) sucede um ulterior (*fernerer*), e no ilimitado produzir-se deste estado consiste a infinidade”³¹⁰. Ora, aquilo que Dühring pretende é salvar o “estado ulterior” do Ser, seu “ilimitado produzir-se” (*unbeschränkten Erzeugung dieser Zustände*), ou seja, evitar a repetição do mesmo estado. Tal como Hartmann, ele compreende que o mundo encontrava-se num estado originário (*Ursprungszustand*), mas por meio de sua “série infinita”, que somente deve ser pensada na direção do futuro, não existiria a possibilidade de um retorno a este estado originário, produzindo-se sempre novas formas. E é aqui que entra a questão relativa ao problema de um eterno curso circular, algo que fica claro num parágrafo do *Cursus de Philosophie*, em cuja margem de seu exemplar Nietzsche irá traçar uma linha - exemplar que ele pedira para sua irmã enviar a Sils-Maria em 7 de julho de 1881³¹¹. Ali, Dühring observa que

os princípios de estímulo da vida (*die Principien des Lebensreizes*) não estão de acordo com a repetição das mesmas formas (*Formen*). O mais profundo fundamento lógico de cada vida consciente exige, por isso, no sentido restrito da palavra, a inexauribilidade das formas.³¹²

Para contrapor-se à concepção de um eterno processo cíclico no qual haveria a “repetição das mesmas formas” - o que, no limite, significa um eterno retorno do mesmo -, Dühring vai até os fundamentos da vida para dali tentar justificar que ela não suportaria a repetição. Para Nietzsche, todavia, este não será um argumento válido, pois ele compreende que Dühring no “*Curso de filosofia*, e no fundo em todas as suas obras”, fala desde a perspectiva dos afetos reativos da vida, sendo que existiria “um outro grupo de afetos que são (...) de valor biológico bem mais elevado que os reativos, e portanto mereceriam ser

³¹⁰ DÜHRING, E. *Cursus der Philosophie*. Leipzig: Koschny, 1875, p. 18.

³¹¹ Cf. D’IORIO, P. *La linea i el circolo*, p. 108, nota 67, e “O eterno retorno: gênese e interpretação”, p. 86.

³¹² DÜHRING, E. *Op. cit.*, p. 84.

cientificamente avaliados e muito estimados: os afetos propriamente *ativos*” (GM/GM II §11). Esta posição dirigida especificamente a Dühring, embora esteja presente numa obra publicada em 1887, é um ponto importante para compreendermos porque o desafio em aceitar o pensamento do eterno retorno do mesmo, como veremos, implica numa seleção entre aqueles que possuem afetos reativos e aqueles que possuem afetos ativos. De qualquer modo, o que é importante observar agora é que, entre 1869 e 1875, tanto Hartmann quanto Dühring não vêem com bons olhos a possibilidade de um eterno curso circular. A repetição do mesmo é, para eles, desoladora, pois viveríamos uma existência absurda e sem sentido, estendidos entre “dois estados de noite”, tal como diz Dühring ainda no *Cursus der philosophie* - expressão que Nietzsche lê e à qual ele talvez faça referência anos depois ao escrever “um hiato entre dois nada” (XII, 10(34) – Outono de 1887)³¹³. Para Dühring, portanto, a possibilidade de que estivesse ocorrendo a repetição das “mesmas formas” bloquearia a vontade de viver, colocaria um problema sério para aqueles que pensam na evolução em direção a um alvo, que buscam libertar-se do sofrimento existente no mundo.

Com os dois “célebres filósofos alemães” da época, Hartmann e Dühring, temos, na verdade, uma tentativa renovada de negar o tempo como algo eterno. Para o primeiro, o tempo só existe com o “processo do mundo”, e não existirá mais quando ele chegar ao seu termo. Para o segundo, como ninguém pode garantir que o substrato do mundo não ingressará outra vez em movimento, então o tempo só existe de modo unidirecional, para o futuro, o que evitaria a possibilidade da repetição. Percebendo nitidamente o problema, em sua crítica a Dühring, Engels desmonta a concepção de uma “série infinita”:

A eternidade no tempo e a infinidade no espaço consistem originariamente, e segundo o simples sentido literal da palavra, no não existir fim em *nenhuma* direção, nem para frente nem para trás, nem para cima nem para baixo, nem à direita nem à esquerda. Esta infinidade é uma coisa absolutamente diferente daquela de uma *série* infinita, pois de fato esta começa *a priori* sempre de um primeiro membro³¹⁴.

³¹³ *Idem, ibidem*, p. 85.

³¹⁴ ENGELS, F. *Herrn Eugen Dührings Umwälzung der Wissenschaft* (Anti-Dühring). Leipzig: genossenschafts-Buchdruckerei 1877-1878. In MEGA, I/27. *Antidühring*, Roma: Editori riuniti 1950, p. 55.

Ora, a “série infinita” de Dühring tem um começo porque ele também nega a eternidade temporal. Uma vez que a série é unidirecional e progressiva, ela teve certamente uma origem, mas o tempo que passou já tombou no nada, desapareceu e jamais irá retornar, pois só o que existe é o presente, sendo que todas as coisas deslocam-se sempre para o futuro. É isto que possibilita que as “formas” se recombinem sempre de modo renovado, mas nunca idêntico, pois aquilo que já aconteceu não mais existe. Aos olhos de Engels, todavia, a concepção de uma “série infinita” com começo está em estreita ligação com a idéia de criação presente no cristianismo. É assim que, após examinar detalhadamente por que o “estado originário do universo” move-se de modo unidirecional, ele arremata: “sob a condução do Sr. Dühring retornaremos sempre à ... palavra de Deus”.³¹⁵ A reflexão de Engels, portanto, é semelhante ao alerta que já havia sido dado por Fick: ou *aeternitas* ou *Deus*. Mas com ela, retorna o problema: se o mundo é eterno, então a entropia já nos teria alcançado; se ela não nos alcançou, o processo é cíclico.

No início da década de 1880, Otto Caspari publica *A correlação das coisas* - livro que Nietzsche encomenda ao seu editor Schmeitzer em 21 de junho de 1881. Nele, apresenta outra solução para evitar tanto a concepção da possibilidade de uma morte térmica do universo quanto do seu curso cíclico eterno. Trata-se da solução organicista, em oposição às cosmologias materialistas e mecanicistas que ele combate. Sem levarmos em conta a solução proposta por Caspari (que Nietzsche irá negar na seção 109 de *A gaia ciência*, conjuntamente com as concepções oriundas do materialismo e do mecanicismo)³¹⁶, o que queremos aqui é fazer ver como ele também busca afastar-se da possibilidade de um eterno curso circular, pois para Caspari seria absurdo pensar a existência em sua eterna repetição do mesmo. Retomando as concepções de Hartmann e Dühring à luz do debate dos dois princípios da termodinâmica, ele desenvolve seu argumento, o qual é importante que citemos em toda sua extensão:

Que possa então ser admitida, graças à ajuda de um *deus ex machina*, a existência desse acaso místico (*Mystische Zufall*) no interior da essência tola e inconsciente do mundo. Mas é incompatível com o decurso efetivo da história que no curso da eternidade (*Laufe der Ewigkeit*) o tão desejado estado final de

³¹⁵ *Idem, ibidem*, p. 65.

³¹⁶ A respeito do “Organicismo cósmico” de Caspari, e dos interlocutores e temas refutados em FW/GC §109 ver: D’IORIO, P. *La linea i el circolo*, p. 175-189; “O eterno retorno: gênese e interpretação”, p. 69-114.

superação de toda a tolice e ilusão já não tenha sido alcançado. Se se formula a hipótese que num processo há um início, então ele deverá ter também um fim. Mas no curso da eternidade este processo já deveria ter chegado ao fim ou então ter-se repetido mil vezes. Se ele se produziu até o fim, então o nada *já existiria hoje*; se, ao contrário, o acaso tolo da criação da individuação sempre se repetisse, isto é, ao infinito no curso da eternidade, então não é apenas provável, mas é certa a continuação, após infinitos enganos, do mesmo engano no futuro infinito. Isto é, através do processo não se alcançaria nenhum verdadeiro fim no Nirvana, e na tola vontade do mundo (*Weltwillen*) ocorreria a mesma coisa que com Tântalo e sua maçã. Isso demonstra que *esta* teoria (*Théorie*) sobre o mal no mundo é a *mais absurda* (*allerverkehrteste*), pois para *tudo* alcançar (através da eliminação de *cada* desprazer, mesmo o menor), ela rejeita o universo inteiro e não ganha *absolutamente nada* (*gar nichts*)³¹⁷.

Se Hartmann evocava as Danaides, Caspari vale-se do mito de Tântalo para pensar o eterno curso circular como algo negativo e sem sentido. Condenado pelos deuses, Tântalo jamais consegue alcançar as frutas e a água abundante no vale em que se encontra, pois a fonte muda seu curso e os galhos das árvores afastam-se quando ele tenta saciar sua sede ou estancar sua fome. Tântalo vive, deste modo, num suplício eterno, pois quando todo o seu sofrimento está próximo de terminar, em sendo seu desejo inalcançável, ele está condenado a repetir-se incessantemente. Ao trazer o mito de Tântalo para arrematar seu raciocínio (em seu exemplar, Nietzsche traçou uma linha na lateral esquerda no trecho em que Caspari faz a referência a Tântalo)³¹⁸, a posição do autor de *A correlação das coisas* é negativa quanto à possibilidade de um curso circular eterno. Afinal, mesmo que passássemos uma vida inteira buscando nos livrar de nossos sofrimentos, pensando caminhar na direção de uma libertação definitiva dos mesmos, o ciclo inteiro recomeçaria e seria para sempre inalcançável um “verdadeiro fim no Nirvana”. A posição de Caspari deixa ver, de modo mais preciso, o motivo que levava tanto cientistas quanto homens de filosofia a buscarem soluções para negar a hipótese de que, no curso da eternidade, exista para sempre a repetição do mesmo. Afinal, com esta teoria nós não ganharíamos “*absolutamente nada*”.

³¹⁷ CASPARI, O. *Der Zusammenhang der Dinge*. Breslau: Trewendt, 1881, p. 444-445.

³¹⁸ Conforme o fac-símile em D’IORIO, P. *La linea i el circolo*, p. 221.

Antes de ter o pensamento do eterno retorno no verão de 1881, portanto, Nietzsche não somente estava bem informado acerca do debate cosmológico³¹⁹, mas conhecia o caráter negativo que sua época atribuía à possibilidade cosmológica de um eterno curso circular³²⁰. E é justamente no pensamento do eterno retorno do mesmo, enquanto hipótese cosmológica, que ele antevê a possibilidade para aquilo que mais tarde nomeará como tentativa de transvaloração de todos os valores.

Deixemos ainda de lado a fórmula *Umwertung aller Werthe*, e nos detenhamos numa anotação que Nietzsche faz provavelmente na segunda quinzena de agosto de 1881. Nela é possível perceber que é a hipótese de um eterno curso circular que lhe fornece as condições para tomar este pensamento como o “novo peso”, ou seja, a nova medida de valor que estará na base da transvaloração. Trata-se de uma anotação em que ele usará o conceito de força para pensar a possibilidade do eterno retorno *do mesmo*³²¹. Tal conceito, sabemos, vinha sendo pensado desde Helmholtz (que formulara o “princípio de conservação da força”), estava na base do primeiro princípio da termodinâmica (“a energia do universo é constante”), e era objeto de reflexão por parte de outros cientistas. Por meio da leitura de Caspari, Nietzsche também tomara contato com as idéias de Gustav Vogt, que se colocara contra o problema do espaço vazio, tão caro às teorias atomistas, e via na força

³¹⁹ Cf. D’IORIO, P. *La linea i el circolo*, p. 187-189. Em outro texto, o autor também faz ver que Nietzsche estava suficientemente informado acerca do debate cosmológico desde 1866, através da obra *História do Materialismo*, de Lange. Em 1872, por meio de *A antiga e a nova fé*, de Strauss, ele conhecera “o exemplo de uma cosmologia materialista fundada sobre o primeiro princípio da termodinâmica”, e ainda no mesmo ano encontrou “em Zöllner (*Sobre a natureza dos cometas*), um modelo de solução organicista para o problema da morte térmica, assim como uma discussão sobre a conformação do espaço”. Do mesmo modo Nietzsche tomara diversas vezes emprestado da Biblioteca da Basileia “o livro de Friedrich Mohr, *Teoria geral do movimento e da força* (1869), onde pôde ler uma análise aprofundada dos problemas da teoria mecanicista do calor. À conservação da energia era integralmente consagrado o livro de Balfour Stewart (1875), que Nietzsche havia adquirido em 20 de janeiro e do qual ele tinha começado um resumo no caderno U III 1, durante o verão de 1875 (VIII, 9[52])”. Várias são ainda as obras por meio das quais Nietzsche tomou contato com o debate (Cf. D’IORIO, P. “O eterno retorno: gênese e interpretação”, p. 105-106, nota 21).

³²⁰ Scarlett Marton explora o modo como Schopenhauer, em *O mundo como vontade e representação*, trata negativamente a possibilidade de que a existência pudesse repetir-se eternamente (cf. MARTON, S. “O eterno retorno do mesmo: tese cosmológica ou imperativo ético?”, pg. 22). Como leitor de Schopenhauer, Nietzsche provavelmente também conhecia este aspecto negativo com o qual o filósofo pensava, no limite, a possibilidade do eterno retorno.

³²¹ Para uma análise do conceito de força em Nietzsche remeto a MARTON, S. *Nietzsche. Das forças cósmicas aos valores humanos*. São Paulo: Brasiliense, 1990, em especial p. 50-57.

um substrato *contínuo e homogêneo*, o qual constituiria todo o cosmos³²². É porque o conceito de força lhe permite refletir sobre a possibilidade do eterno retorno, que, logo em seguida à leitura de Caspari, Nietzsche utiliza pela primeira vez a expressão “o mundo das forças” (*Die Welt der Kräfte*) para pensar o mundo como eterno, constituído por uma totalidade de forças finitas em movimento perpétuo que, num tempo infinito³²³, alcançam todas as suas combinações possíveis, levando a um processo infinito de repetição do mesmo:

O mundo das forças não é passível de nenhuma diminuição: pois senão, no tempo infinito, se teria tornado fraco e sucumbido. O mundo das forças não é passível de nenhuma cessação: pois senão esta teria sido alcançada, e o relógio da existência pararia. O mundo das forças, portanto, nunca chega a um equilíbrio, nunca tem um instante de repouso, sua força e seu movimento são de igual grandeza para cada tempo. Seja qual for o estado que esse mundo *possa* alcançar, ele tem de tê-lo alcançado, e não uma vez, mas inúmeras vezes. Assim este 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.

Ora, porque o mundo é uma totalidade de forças, o homem, por conseguinte, como parte integrante do “mundo das forças”, também é um conjunto de forças finito, que num tempo infinito, retornará inúmeras vezes à mesma condição. É por esta razão que Nietzsche formula, na seqüência da mesma anotação:

³²² Cf. VOGT, G. *Die Kraft. Eine real-monistische Weltanschauung*. Leipzig: Haupt & Tischler 1878.

³²³ Nietzsche considera o tempo como real e infinito, embora possa ser percebido de forma diferente por cada tipo de ser: “Ao curso real das coisas deve corresponder um tempo *real*, prescindido absolutamente da sensação (*gefühle*) de extensão ou brevidade própria aos seres que o conhecem. Provavelmente o tempo real é indizivelmente mais lento que nós, seres humanos, o sentimos: percebemos muito pouco, ainda que uma jornada nos pareça muito longa comparada à extensa jornada no sentimento de um inseto” (IX, 11(184) – Primavera – outono de 1881). Ao reunir diversas de suas reflexões sobre o eterno retorno para Lou Salomé, e sob o título “Princípios”, ele escreve: “O espaço é, como a matéria, uma forma subjetiva. *Não* o tempo” (X, 1(3) – Julho – agosto de 1882). Se o espaço é uma forma subjetiva e não existe espaço vazio, pois tudo é força, o tempo não é subjetivo, pois seu passar é o dado mais imediato de nossa percepção: : “Nossa dedução da sensação do tempo (*Zeitgefühls*) etc. *pressupõe* sempre o tempo como absoluto” (XI, 25(406) – Primavera de 1884). Para uma compreensão do tempo em Nietzsche, remeto aos seguintes textos: WAHL, J. “The Problem of Time in Nietzsche”. In *Revue de Métaphysique et morale*, n. 3, Juillet-Septembre 1961. WHITLOCK, G. “Examining Nietzsche’s ‘Time Atom Theory’ fragment from 1873”, in *Nietzsche-Studien*, n.º 26 (1997). MOLLES, A. *Nietzsche’s Philosophy of Nature and Cosmology*, Peter Lang, 1990. SMALL, R. “Nietzsche, Dühring and Time” in *Journal of the History of Philosophy*, 28:2 – April 1990; e ainda do mesmo autor: “Nietzsche, Spir and Time” In *Journal of Philosophy* – 32:1 – January 1994.

Homem! Tua vida inteira, como uma ampulheta, será sempre desvirada outra vez e sempre se escoará outra vez, - um grande minuto de tempo no intervalo, até que todas as condições, a partir das quais vieste a ser, se reünam outra vez no curso circular do mundo (*Kreislaufe der Welt*). 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 (*ewigen Wiederkunft aller Dinge*): - é cada vez, para a humanidade, a hora do *meio-dia* (*Mittags*). (IX, 11(148) – Primavera – outono de 1881. Trad.: RRTF)

Vê-se, portanto, como a hipótese cosmológica do mundo compreendido como totalidade finita de forças, que num tempo infinito realiza todas as suas possibilidades de combinação, e após o ciclo inteiro conduz à repetição dos mesmos eventos, condiciona a concepção de que o homem, como parte do mundo das forças, também irá retornar para sempre o mesmo na ordem dos encadeamentos. Mas estaria já essa estrutura presente na anotação que Nietzsche realiza no começo de agosto de 1881? A nosso ver, sim. É importante analisarmos esse aspecto, pois ele possibilitará não somente verificar que a estrutura se repete, mas encaminhará nossa reflexão para pensar o caráter hipotético e experimental do pensamento do eterno retorno que, até agora, ainda não se fez presente. Ora, o “projeto” para abordar o eterno retorno é dividido em cinco itens, sendo que os três primeiros tratam do tema da incorporação (*Einverleibung*): “Dos erros fundamentais” (*Grundirrthümer*), “Das paixões” (*Leidenschaften*), “Do saber e do saber que renuncia (Paixão do conhecimento)” (*Leidenschaft der Erkenntniss*). Na palavra incorporar (*Einverleiben*) estão presentes também as idéias de apropriar-se, trazer para dentro, anexar, sendo que isto somente pode ocorrer em algo que possui uma estrutura para absorção. Por que, então, Nietzsche registra aspectos diferentes sob a rubrica da incorporação? Antes de mais nada, trata-se de temas acerca dos quais ele vinha refletindo, e que, no limite, dizem respeito ao conflito homem *versus* mundo.

Desde o período em que lê *O valor da vida* de Dühring, Nietzsche passa a utilizar a expressão “erros fundamentais”. Após ter realizado diversas anotações sobre essa obra, ele busca fazer um balanço das mesmas (que considera como “reflexões finais”), e associa os “erros fundamentais” aos erros que Dühring diz serem produzidos em decorrência da má utilização de nosso livre-arbítrio (Cf. VIII, 9(1) – Verão de 1875). Todavia, a reflexão de Nietzsche em torno do tema é ampliada, e já em *O andarilho e sua sombra* ele dedica uma seção inteira ao assunto. Nessa obra em que aborda, entre outros temas, a questão relativa à liberdade da vontade, ele postula que os erros fundamentais assentam-se na equivocada compreensão daqueles que, no mundo do vir-a-ser e da necessidade, acreditam que existe identidade e livre-arbítrio (Cf. WS/AS §12). Em *A gaia ciência* ele fornecerá alguns “exemplos” de erros fundamentais na seção intitulada “A origem do conhecimento”, dizendo tratar-se de uma ilusão pensar que

há coisas que duram, que há coisas iguais, matéria, corpos, que uma coisa é como aparece, que nosso querer é livre, que o que é bom para mim também é bom em e para si. Só muito tarde vieram os que negavam e punham em dúvida tais proposições – só muito tarde veio a verdade, como a forma menos forte do conhecimento. (FW/GC §110. Trad.: RRTF).

Mas, no limite, por que o homem produz esses erros fundamentais? Por que acredita em identidade, em essência, em que o querer é livre? A cada momento, para Nietzsche, trata-se de que o homem organiza seu conhecimento segundo aquilo que pode ajudá-lo a conservar-se na existência: “a *força* do conhecimento não está em seu grau de verdade, mas em sua idade, sua incorporação, seu caráter de condição para a vida.” (*idem*). O homem, assim, possui uma necessidade em lidar com ficções, pois dentre estas, algumas “resultaram úteis e conservadoras da espécie” (*idem*). E buscando talvez pensar o caráter afirmativo da vida quando testado diante do pensamento do eterno retorno, ele conclui: “a pergunta última pela condição da vida é feita aqui, e aqui é feito o primeiro ensaio, com o experimento de responder a essa pergunta. Até que ponto a verdade suporta a incorporação

(*verträgt Wahrheit die Einverleibung*)? – eis a pergunta, eis o experimento (*Experiment*)”³²⁴.

Os “erros fundamentais”, assim, são produzidos por um determinado regime de forças da vida, um tipo específico de corpo, erros da metafísica e da moral que necessitam agora, diante da hipótese do eterno retorno, ser pensados como parte integrante do mundo das forças. Ora, se é sob a mesma rubrica (“incorporação”) que Nietzsche pensa os três primeiros itens de sua anotação, o segundo item da anotação de 1881, no qual ele remete à incorporação das paixões, possui uma relação com o primeiro. Embora o tema seja bastante amplo, o final de *Humano, demasiado humano* é encerrado justamente com ele:

É das *paixões* que brotam as opiniões; a *inércia do espírito* as faz enrijecerem na forma de *convicções*. Mas quem sente o seu próprio espírito *livre* e infatigavelmente vivo pode evitar esse enrijecimento mediante uma contínua mudança; e se no conjunto ele for mesmo a bola de neve pensante, não terá na cabeça opiniões, mas apenas certezas e probabilidades medidas com precisão (MAI/HHI §637).

Ora, se as opiniões brotam das paixões, e se com o pensamento do eterno retorno Nietzsche pensa “o mundo das forças”, então as paixões emergem a partir de um determinado regime de forças presente no mundo, do qual provém um tipo específico de homem que tende a enrijecer o vir-a-ser, cristalizando-o sob a forma de convicções. Temos aqui, no limite, a ligação explorada justamente em *Humano, demasiado humano*, entre fisiologia e formas de conhecimento, que irá estar presente também no terceiro item da anotação de 1881, “o saber e o saber que renuncia” – afinal, este último aspecto vem

³²⁴ Este aspecto parece confirmar-se nos planos de obras em que Nietzsche trataria diretamente o tema dos erros fundamentais: “*A inocência do vir-a-ser*. Um guia para a redenção da moral. Por Friedrich Nietzsche. *Introdução*. I – Os erros fundamentais da moral. II – Moralidade como linguagem de signos. III – A superação da moral e seu substituto (*Ersatz*)” (X, 8(26) – Verão de 1883). O tema volta a aparecer num plano em que ele articula os erros fundamentais como constitutivos de um tipo de regime de forças, opostos a um outro tipo recentemente descoberto, e a superação do homem que, então, torna-se possível: “*As novas luzes*. 1 – O trazer à luz os erros fundamentais do homem (atrás dos quais se encontram a covardia, a preguiça e a vaidade do homem), por exemplo, naquilo que toca aos sentimentos (...). 2 – O segundo degrau: a descoberta do impulso criador (...). 3. A *superação do homem* (...) a superação de si como um grau de superação do homem” (XI, 27(79) – Verão - outono de 1884). Cabe lembrar que, se o título deste fragmento é “as novas luzes”, o fragmento póstumo imediatamente vizinho a este é um projeto intitulado: “*O eterno retorno*. Uma profecia. Grande prefácio: As novas luzes” (XI, 27(80) – Verão - outono de 1884); e, portanto, temos o pensamento do eterno retorno exatamente como aquele que possibilita a reintegração dos aspectos da metafísica e da moral, ao mundo.

designado como “paixão do conhecimento”. Nietzsche associa, então, os modos de conhecer como oriundos de determinados regimes de força ou constituições fisiológicas (o que está de acordo com a seção “a origem do conhecimento”, de *A gaia ciência*), mas faz a diferença entre o “saber”, pensado certamente aqui enquanto Verdade, e o “saber que renuncia” – sendo que a renúncia (*Verzicht*), como vimos, era considerada no período intermediário como o procedimento para evitar “o desespero como conclusão pessoal e uma filosofia da destruição como conclusão teórica” (MAI/HHI §34). A paixão do conhecimento é, assim, tal como o título da seção 429 de *Aurora* já fazia notar, a “nova paixão”, isto é, aquela que surge em decorrência de um novo “*impulso ao conhecimento*” (*Trieb zur Erkenntniss*), paixão que não toma a verdade como absoluta. E se já em *Aurora* Nietzsche demonstrava sua intenção em procurar homens que ele “chamaria de filósofos”, os quais seriam dotados da “paixão do conhecimento” (cf. M/A §482), em *Para além de bem e mal* ele associa os “filósofos do futuro” à questão da experimentação. Neste sentido, tais filósofos

serão homens do experimento (*Menschen der Experimente*). Através do nome com que ousei batizá-los, já sublinhei claramente a experimentação e o prazer no experimentar: seria porque, críticos de corpo e alma, eles amam servir-se do experimento num sentido novo, talvez mais amplo, talvez mais perigoso? Deverão eles, em sua paixão de conhecimento, levar suas experiências arrojadadas e dolorosas mais longe do que pode aprovar o gosto brando e mimado de um século democrático? (JGB/BM §210).

A incorporação dos erros fundamentais, das paixões, do saber e do saber que renuncia, pensados a partir da hipótese cosmológica do eterno retorno, significam a reintegração, no próprio homem, de toda a produção de seu conhecimento; e principalmente do modo como ele vive no mundo a partir desse conhecimento, já que Nietzsche pensa aqui no aspecto ligado à conservação ou ao aumento da força vital. Este amplo projeto surge no final da seção 109 de *A gaia ciência*, na qual Nietzsche convocara o pensamento do eterno retorno para depois concluir: “quando teremos a natureza inteiramente desdivinizada? Quando nós homens, com a pura natureza, descoberta como nova, redimida como nova, poderemos começar a nos *naturalizar*?” (FW/GC §109. Trad.: RRTF). É justamente porque

a hipótese cosmológica possibilita a Nietzsche pensar “o mundo das forças”, e ver o homem como parte integrante deste todo, que este pensamento também lhe abre a possibilidade para sua tentativa de “redimir” a natureza de tudo aquilo que nela foi projetado a partir de modos específicos de constituição do homem – que, no limite, dizem respeito às concepções de verdade e de valor da existência até então produzidos.

Na seqüência de sua anotação de 1881, após os temas ligados à incorporação, Nietzsche escreve: “4. O inocente. O indivíduo singular como experimento (*Experiment*). O alívio da vida (*Erleichterung des Lebens*), rebaixamento (*Erniedrigung*), enfraquecimento (*Abschwächung*) – transição” (IX, 11[141]). Sabemos que na linguagem figurada de *Assim falava Zaratustra* o inocente é aquele que vem redimir o vir-a-ser: “Inocência é a criança, e esquecimento, um começar-de-novo, um jogo, uma roda rodando por si mesma, um primeiro movimento, um sagrado dizer-sim” (Za/ZA I, “Das três transmutações”. Trad.: RRTF). Vê-se, portanto, que é o pensamento do eterno retorno que possibilita ao “inocente” a “desdivinização da natureza”, pois tudo aquilo que foi pensado como sério, tomado como verdade a respeito do mundo, com a criança transforma-se em jogo, cai no esquecimento no momento seguinte para dar lugar a algo sempre renovado em vistas do “sagrado dizer-sim” ao mundo. Em “Das três transmutações” pelas quais passa o espírito, o camelo seguia as tábuas de valores, e o leão vinha para destruí-las, sem nada ainda conseguir criar (lembremos aqui que Marx via no ateísmo “o último estágio do teísmo”³²⁵), mas é o “inocente” que surge, então, como o último estágio, aquele que vem “aliviar a vida” - tema acerca do qual Nietzsche também vinha refletindo há bastante tempo.

Em *Humano demasiado humano*, ele olhava com desconfiança os poetas, que, embora procurassem tornar a vida mais leve com suas obras, somente realizavam paliativos, pois não podendo aliviá-la de vez, eles somente a “acalmam e curam apenas provisoriamente (...) e até mesmo impedem que os homens trabalhem por uma real melhoria de suas condições, ao suprimir e purgar paliativamente a paixão dos insatisfeitos” (MAI/HHI §148). Se aqui a reflexão ocorria por meio da arte, ao pensar o Estado na seção “Minha utopia”, Nietzsche observava que tornar a vida mais leve consistiria em que a sociedade fosse organizada de modo que cada indivíduo pudesse fazer o trabalho para o

³²⁵ MARX, K. *La sainte famille*, p. 547.

qual possuísse mais aptidão, pois com isto se reduziria consideravelmente o sofrimento (*Idem*, §462). No que tange à religião, o cristianismo é visto justamente *não* como “receita para aliviar a vida”, mas para tornar a “vida mais difícil” (*Idem*, §555). Mas é na última seção de *O andarilho e sua sombra* que o tema encontra-se desenvolvido de modo amplo sob o título “A senha de ouro”³²⁶:

Ao homem estão impostas muitas cadeias, para que desaprenda de se portar como um animal (...), essas cadeias, porém, eu repito sempre e sempre de novo, são aqueles graves e significativos erros das representações morais, religiosas e metafísicas. Somente quando a *doença das cadeias* estiver superada, estará alcançado inteiramente o primeiro grande alvo: separar-se o homem dos animais. (...) Somente ao *homem enobrecido pode ser dada a liberdade de espírito*; somente dele se avizinha o *alívio da vida* (...); ele é o primeiro que pode dizer que vive em função da *alegria* (*Freudigkeit*) e de nenhum outro alvo (*keines weiteren Zieles*) (WS/AS §350. Trad.: RRTF).

Em resumo, com a hipótese cosmológica do retorno, Nietzsche encontra o modo de libertarmos-nos das “cadeias”, ou seja, dos “erros fundamentais” das “representações morais, religiosas e metafísicas”, reintegrando estes aspectos ao mundo, e pensando que tipo de constituição humana tem necessidade de produzir concepções de verdade, identidade, livre-arbítrio, as quais acabam por determinar todo um âmbito de valores morais. A possibilidade do eterno curso circular também lhe fornece não uma verdade, mas uma idéia que deve ser tomada como “experimento”, que torna viável restituir ao vir-a-ser a sua “inocência”, viver em “função da alegria” como único alvo, ou, em resumo, para o “dizer-sim” à vida.

É por tudo isto que, no quinto item da anotação de 1881, o eterno retorno vem a ser um “novo peso”, uma nova medida para medir todos os valores. E é por Nietzsche tomar a sério a possibilidade cosmológica do retorno, que ele considera que no processo de encadeamento das forças do mundo há também um momento necessário em que surge o pensamento do eterno retorno do mesmo. Isto explica por que ele – em quem a necessidade

³²⁶ Rubens Rodrigues Torres Filho aporta uma nota para explicar este título: “A ‘senha de ouro’, essa ‘palavra angelical que o cristianismo não conseguiu realizar’ (como diz o esboço preliminar deste aforismo), está citada aqui segundo a tradução de Lutero. A Vulgata traz: ‘Paz na Terra aos homens de boa vontade’ (Lucas, 2, 14)”. (cf. NIETZSCHE, F. *Obras incompletas*. Nova cultural, 1987, volume I, p. 106, nota 27).

do encadeamento teria feito emergir o “mais poderoso dos pensamentos” -, quando registra seu pensamento do eterno curso circular, colocou-se diante de um dever, tal como escreve no quinto item de sua anotação: “Que faremos com o resto de nossas vidas, nós que temos passado a maior parte dela na ignorância mais essencial? *Ensinares a doutrina* – o meio mais forte para *incorporá-la* em nós mesmos” (IX, 11 (141) – Primavera – outono de 1881).

Após ter o pensamento do eterno retorno em agosto de 1881, Nietzsche projeta uma nova obra intitulada “*Gaya Scienza*” (IX, 11[337]). Pouco antes disso, ele trabalhava em textos que, pensava, viriam a ser o segundo volume de *Aurora*. Este deveria ter a mesma estrutura do primeiro, ou seja, ser dividido também em cinco livros. Mas o pensamento que teve quando “caminhava pelos bosques perto do lago de Silvaplana” e deteve-se “junto a um imponente bloco de pedra em forma de pirâmide” (EH/EH, “Assim falava Zaratustra”, §1) levou-o a alterar o projeto³²⁷. É então que surge um novo plano dividido em cinco partes: a primeira receberia o nome de “*Sanctus Januarius*”, e a quinta de “Brincadeira, astúcia e vingança” (IX, 19(12) - Primavera de 1881). O nome do livro e esses dois capítulos irão compor a nova obra destinada a ser publicada em 1882, na qual Nietzsche comunica o pensamento do eterno retorno. A nova obra, portanto, já não é mais tão somente um prosseguimento de *Aurora*, mas não deixa, todavia, de estar ligada a ela³²⁸.

Em *A gaia ciência*, os três primeiros livros estão mais próximos da temática de *Aurora*, enquanto a parte intitulada “Brincadeira, astúcia e vingança” e o quarto livro vão na direção de *Assim falava Zaratustra*. E isto fica particularmente claro quando percebemos que o terceiro livro principia pelo tema da “morte de Deus” (Cf. FW/GC §108), sendo seguido imediatamente por uma seção que traz a posição de Nietzsche em relação ao debate cosmológico do eterno curso circular (*idem*, §109), enquanto o final do quarto livro é dedicado ao desafio implicado no pensamento do eterno retorno do mesmo. Existe, assim,

³²⁷ Cf. SALAQUARDA, J. “A última fase de surgimento de *A gaia ciência*”, in *cadernos Nietzsche* n.º 6. São Paulo: Discurso Editorial, 1999, p. 75-93.

³²⁸ Se no capítulo anterior buscamos analisar a noção de valor no período de *Humano, demasiado humano* até *Aurora* é porque, para o próprio Nietzsche, havia uma ligação temática entre essas obras.

na estrutura dessa obra, publicada em agosto de 1882, a concepção de um crepúsculo e de uma aurora, e isto no que diz respeito ao tema dos valores, ou melhor, a medida de valor, o valor entre os valores³²⁹. Tal transição ocorre, portanto, entre o terceiro e o quarto livros. É por esta razão que logo na primeira seção do terceiro livro, Nietzsche escreve:

Depois que Buda morreu, sua sombra ainda foi mostrada numa caverna durante séculos – uma sombra imensa e terrível. Deus está morto; mas, tal como são os homens, durante séculos ainda haverá cavernas em que sua sombra será mostrada.
– Quanto a nós – nós teremos que vencer também a sua sombra! (FW/GC §108).

São expressivos os intérpretes de Nietzsche que, ao tratarem da “morte de Deus” observam que o cristianismo identificou Deus e valor, elevando Deus à categoria de valor supremo.³³⁰ A sombra que se projeta, portanto, diz respeito aos valores que estão em processo de desvalorização, e chegará o tempo em que se perceberá que isso ocorre porque houve a perda do fundamento supremo dos valores. Nietzsche, todavia, ciente da “morte de Deus” que é por ele diagnosticada, quer evitar a desvalorização dos valores, e por isso diz: “Quanto a nós – nós teremos que vencer também a sua sombra!” – e por isto o sugestivo título dado a essa seção: “Novas lutas”. Ora, é ainda no terceiro livro de *A gaia ciência* que a questão das conseqüências da “morte de Deus” será objeto de alerta. Se na seção 108 ele faz ver que serão necessárias “novas lutas” para vencer a sombra da “morte de Deus”, na seção 125 faz entrar em cena a personagem “O louco” (*Der tolle Mensch*), cujo longo discurso está concentrado sobre o problema de havermos perdido Deus como a mais alta

³²⁹ O crepúsculo diz respeito à “morte de Deus” e a aurora ao pensamento do eterno retorno. Somente na primeira seção do V livro de *A gaia ciência*, anexado em 1886, essa relação fica clara. Ali, ao falar da “morte de Deus”, Nietzsche diz que uma nova aurora surge. A referência ao mar e à navegação, presentes na última seção de *Aurora* (citada em nosso texto), surgem novamente: “as conseqüências mais próximas desse acontecimento (...) para nós, não são, ao inverso do que talvez se poderia esperar, nada tristes e ensombrecedoras, mas antes são como uma nova espécie, difícil de descrever, de luz, felicidade, facilidade, serenidade, encorajamento, aurora... De fato, nós filósofos e ‘espíritos livres’ sentimo-nos, à notícia de que ‘o velho Deus está morto’, como que iluminados pelos raios de uma nova aurora” (FW/GC §343, trad.: RRTF).

³³⁰ Neste sentido Heidegger observa: “O golpe mais duro contra Deus não é que Deus seja considerado como incognoscível, nem que a existência de Deus apareça como indemonstrável, senão que o Deus considerado efetivamente real tenha sido elevado à qualidade de valor supremo” (HEIDEGGER. *Holzwege*, t.e., p. 234). Eugen Fink também pontua: “Ao dizer ‘Deus’ somente se pensa, em verdade, na transcendência dos valores, em seu ser-em-si, em sua objetividade, à qual tem seu último fundamento em Deus, entendido como o sumo Bem existente, com o *summum ens*” (FINK, E. *Nietzsches Philosophie*, t.e., p. 164).

medida de valor, algo que os ateus à sua volta, para quem é dirigido o discurso, não conseguem perceber³³¹. É na praça do mercado que ele pergunta:

Para onde foi Deus? (...) *Nós o matamos* – vocês e eu. Somos seus assassinos! Mas como fizemos isso? Como conseguimos beber inteiramente o mar? Quem nos deu a esponja para apagar o horizonte? Que fizemos nós, ao desatar esta terra do seu sol? (...). O mais forte e mais sagrado que o mundo até então possuía sangrou inteiro sob os nossos punhais (FW/GC §125).

“O louco” está, portanto, sob o impacto da “morte de Deus” e vislumbra as graves conseqüências que podem advir dessa morte. Ele sabe que “o mais forte e mais sagrado que o mundo até então possuía”, ou, seja, Deus, o supremo valor, “está morto”. Essa personagem, que em última análise reflete os questionamentos pessoais de Nietzsche³³², inclui-se entre os responsáveis pela “morte de Deus” e percebe que, desatada de seu *sol* (Deus), projeta-se sobre “a terra” uma grande *sombra*; sabe que com essa morte todos os demais valores, que Nele tinham a sua fonte, entraram em declínio; vaticina que os valores supremos estão em processo de desvalorização: “Esse acontecimento enorme está a caminho (...) não chegou ainda ao ouvido dos homens” (FW/GC §125)³³³.

Como evitar a desvalorização dos valores? Através do “novo peso”. O pensamento do eterno retorno do mesmo apresenta-se, assim, como o pensamento mais radical para preencher o vazio de sentido deixado pela “morte de Deus” – o que fica particularmente claro em 1887 quando Nietzsche diz de forma inequívoca que quer colocar “no lugar da metafísica e da religião, a doutrina do eterno retorno” (XII, 9(8) – Outono de 1887). A fim de contrapor-se à desvalorização dos valores, é em 1882, na seção 341 de *A gaia ciência*, que ele apresenta o pensamento do eterno retorno sob a forma de um desafio intitulado “O mais pesado dos pesos” (*Das grösste Schwergewicht*). Mas antes, porém, de analisar a

³³¹ Christoph Türcke constrói toda sua obra em torno da seção 125 de *A gaia ciência*. Segundo ele, existe uma atitude intencional de Nietzsche em colocar sua personagem o “louco” na *Ágora*, pois “o mercado é o lugar natural da metafísica”, sendo a metafísica considerada como “fenômeno epocal” inaugurada por Parmênides e consumada em Platão - consumação que prepararia o solo para o advento de outro “fenômeno epocal: O cristianismo”, para o qual “a suma de toda metafísica é Deus” (TÜRCKE, C. *O louco - Nietzsche e a mania da razão*. Petrópolis: Vozes, 1993, p. 20 à 23).

³³² Nesse sentido concordamos com Türcke que defende a posição de que, em Nietzsche, vida e obra se relacionam, sendo que a seção “O louco” poderia ser entendida como “uma autoconfissão de Nietzsche”.

³³³ Conforme um fragmento póstumo, o acontecimento da “morte de Deus” levará “dois séculos para chegar até o sentimento dos Europeus” (XI, 35(5) – Abril – junho de 1885).

estrutura e o significado da seção 341 de *A gaia ciência*, e retornando ao foco de que o pensamento do eterno retorno é tomado enquanto hipótese e experimento, detenhamo-nos em uma outra anotação do ano de 1881. Escrita pouco depois que Nietzsche teve a chamada “visão de Surlei”, é nela que primeiramente o eterno retorno surge caracterizado não como “novo peso”, mas como “mais pesado dos pesos”:

“Mas se tudo é necessário, em que posso decidir sobre meus atos?” O pensamento [do eterno retorno] e a crença [neste retorno] formam o mais pesado dos pesos, o qual no meio de outros pesos te oprime e pesa sobre ti mais do que eles. Tu dizes que o alimento, o lugar, o ar, a sociedade te transformam e te determinam? Ora, tuas opiniões o fazem bem mais ainda, pois estas te determinam a escolher tal alimento, tal lugar, tal ar, tal sociedade. – Se tu incorporas o pensamento dos pensamentos, ele te metamorfoseará. A questão que tu te colocas para tudo aquilo que queres fazer: “Quero-o de tal modo que eu o queira fazer inumeráveis vezes?” constitui o *mais pesado* dos pesos (*größte Schwergewicht*) (IX, 11(143) – Primavera – outono de 1881).

Desde o início, e do ponto de vista cosmológico, Nietzsche não apresenta o eterno retorno como um *acontecimento* cosmológico, afinal “as coisas não são passíveis de serem conhecidas” (X, 6(1) – Inverno de 1882–1883), mas enquanto uma *possibilidade*. É significativo, assim, observar quando ele diz que “o pensamento” do eterno retorno e sua “crença” (*Glaube*) formam “um peso que no meio de outros pesos” é capaz de pesar e oprimir mais o interlocutor do que qualquer outro. É preciso, pois, *acreditar* nesse *pensamento* para poder perceber que ele representa “o pensamento dos pensamentos” (*den Gedanken der Gedanken*), o peso mais pesado, ou seja, a mais alta medida de valor para medir o empreendimento de uma ação que talvez pudesse se repetir pela eternidade (“quero [isto] de tal modo que eu o queira fazer inumeráveis vezes?”). Além disso, a versão cosmológica, justamente porque é tomada como hipótese, possibilita o espaço para o exercício da vontade, mas este exercício consiste em querer aquilo que é necessário – como ficará particularmente claro em inúmeras passagens de *Assim falava Zarathustra*.³³⁴ É por

³³⁴ Na segunda e terceira parte da obra, Zarathustra diz: “Para que o criador exista, são deveras necessários o sofrimento e muitas transformações (...) assim quer a minha vontade criadora, o meu destino. Ou para falar-vos mais honestamente: ter destino, justamente – é o que quer a minha vontade. Tudo aquilo que sente, sofre de estar numa prisão; mas a minha vontade chega sempre como libertadora e portadora da alegria. O querer

esta razão que se o eterno retorno fosse realmente um acontecimento cosmológico, então tudo estaria determinado, e a questão “em que posso decidir sobre meus atos?” não teria sentido algum. Afinal, não haveria a menor possibilidade de escolha, nenhuma liberdade para eleger “aquilo que tu queres fazer” – mas com isto Nietzsche estaria justamente anulando o desafio implicado no pensamento do eterno retorno.³³⁵ O “novo peso”, desse modo, é também “o mais pesado dos pesos”, pois com ele passamos da concepção de uma eternidade atemporal para a possibilidade de uma eternidade no tempo, uma eternidade diante da qual cada ação nossa pode implicar em seu retorno eterno.

No fragmento póstumo em análise, existe a idéia de que, para além das possíveis causas capazes transformar e determinar alguém (alimento, lugar, ar, sociedade), a causa maior de determinação reside nas próprias “opiniões” – que podem ser entendidas como avaliações de valor.³³⁶ É aquilo que pensamos, ou melhor, as opiniões e crenças que estão na base de nossos pensamentos que determinam o rumo de nossas avaliações - tal como a crença cristã, da qual Nietzsche se afasta: “Não olhar para longínquas e desconhecidas beatitudes, bênçãos e graças, mas viver de tal modo que queiramos viver ainda uma vez e queiramos viver assim pela eternidade!” (IX, 11(161) – Primavera - outono de 1881). O filósofo se afasta, portanto, de determinadas “opiniões” (os juízos que provêm dos “pesos” ou medidas de valor com as quais avaliamos o mundo que nos cerca), pois elas não estão à altura de seu “pensamento dos pensamentos” - o qual é capaz, como veremos, de abarcar o próprio sofrimento decorrente de nossas ações.

liberta: é esta a verdadeira doutrina da vontade e liberdade” (Za/ZA II, “Nas ilhas bem aventuradas”); “Vontade – é este o nome do libertador e trazedor de alegria (...) o querer liberta” (*Idem*, “Da redenção”); “São meus pares todos aqueles que dão a si mesmos a sua vontade e recebem de si toda a resignação” (Za/ZAI, “Da virtude amesquinhadora”, §3); “O querer liberta, pois querer é criar: assim ensino eu. E somente a criar deveis aprender” (*Idem*, “De velhas e novas tábuas”, §16); “Ó minha vontade! Transmutação de toda a necessidade, tu, *minha* necessidade!” (*Idem*, §30).

³³⁵ O desafio que é aceitar o necessário. Este aspecto virá em nossa conclusão, mas desde já é importante atentar para as palavras de Eugen Fink. Segundo ele, em Nietzsche “a diferença entre vontade e necessidade se tornou caduca, porque aquilo que a vontade quer livremente tem de vir necessariamente como eterna repetição (...); 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 desse 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 necessidade e liberdade” (FINK, E. *Nietzsches Philosophie*, t.e., p. 114).

³³⁶ Em um fragmento póstumo de 1885, o filósofo observa: “sente-se um peso enorme de responsabilidade (*Schwergewicht der Verantwortlichkeit*) pesar sobre si quando começamos a descobrir que todas as avaliações de valor (*Werthschätzungen*) segundo as quais os homens vivem, *condenam a prazo os homens à sua perda*” (XI, 34(140) – Abril – junho de 1885).

Ora, é devido a tais razões que no quarto livro de *A gaia ciência*, ao tratar do pensamento do eterno retorno, Nietzsche tem o cuidado de apresentá-lo mediante uma formulação hipotética: “E se um dia ou uma noite um demônio se esgueirasse em tua mais solitária solidão e te dissesse”³³⁷, escreve ele, e na seqüência, entre aspas, apresenta por intermédio de uma personagem primeiramente o aspecto cosmológico do eterno retorno, seguindo, assim, a própria estrutura de suas anotações pessoais:

“Esta vida, assim como tu a vives agora e como a viveste, terás de vivê-la ainda uma vez e ainda inúmeras vezes; e não haverá nela nada de novo, cada dor e cada prazer e cada pensamento e suspiro e tudo o que há de indizivelmente pequeno e de grande em tua vida há de te retornar, e tudo na mesma ordem e seqüência - e do mesmo modo esta aranha e este luar entre as árvores, e do mesmo modo este instante e eu próprio. A eterna ampulheta da existência será sempre virada outra vez - e tu com ela, poeirinha da poeira!” -

E após apresentar a versão cosmológica do retorno como um eterno curso circular no qual todos os acontecimentos eternamente se repetiriam, Nietzsche retoma a palavra e pergunta pela reação do leitor/ouvinte:

Não te lançarias ao chão e rangerias os dentes e amaldiçoarias o demônio (*Dämon*) que te falasse assim? Ou viveste alguma vez um instante descomunal, em que lhe responderias: “Tu és um deus, e nunca ouvi nada mais divino!”

Se esse pensamento adquirisse poder sobre ti, assim como tu és, ele te transformaria e talvez te esmagasse (*zermalmen*); a pergunta, diante de tudo e de cada coisa: “Quero isto ainda uma vez e ainda inúmeras vezes?” pesaria como o mais pesado dos pesos sobre teu agir! Ou então, como terias de ficar de bem contigo mesmo e com a vida, para não *desejar* nada *mais* do que essa última, eterna confirmação e chancela? (FW/GC §341. Trad.: RRTF)

Observe-se, portanto, como existe o cuidado na formulação: “*Se (wenn)* esse pensamento *adquirisse poder (Gewalt bekäme)* sobre ti”. É somente a partir da crença no pensamento do eterno retorno, no levar a sério a hipótese do retorno cosmológico, que

³³⁷ Devo a compreensão da formulação hipotética a Scarlett Marton (Cf. MARTON, S. “O eterno retorno do mesmo – tese cosmológica ou imperativo ético?”, In *Nietzsche: uma provocação*. Christoph Türcke (coordenador). Porto Alegre: Editora da Universidade, 1994).

realmente tal pensamento pode apresentar-se como o maior desafio para aquele que com ele se depara. Através dos recursos que Nietzsche utiliza para apresentar seu “pensamento dos pensamentos” torna-se claro que, num primeiro momento, ele não está dizendo que o eterno retorno ocorre, mas que este é uma possibilidade. Nietzsche tem ciência de que não há como provar se a repetição ocorre no nível cosmológico, embora tenha se dedicado durante anos ao estudo atento e a tentativas de formulação de uma cosmologia do eterno retorno³³⁸. Se este esforço está presente nos fragmentos póstumos, na obra publicada o filósofo jamais desenvolve a versão cosmológica – e é por essa razão que pensamos que o mais significativo é abordar o pensamento do eterno retorno do mesmo a partir de seu viés ético intrinsecamente vinculado à possibilidade do retorno cosmológico, tal como foi apresentado em *A gaia ciência*.

Após a versão cosmológica do eterno retorno apresentada por intermédio de sua personagem, vimos que Nietzsche se preocupa em medir a reação do interlocutor com relação ao seu próprio passado. Essa reação pode dar-se de duas formas: através do pavor que adviria desse pensamento e da recusa em aceitá-lo (o que levaria a amaldiçoar “o demônio”), ou através de uma alegria interna que conduziria ao consentimento (tomar o “demônio” por um deus). O que decide ambas as reações é o reconhecimento, por parte do interlocutor, de que em sua vida tenha existido pelo menos “um instante descomunal”, ou seja, pelo menos um acontecimento que impelisse a vontade a querer eternamente tal instante. Querer o eterno retorno de pelo menos um instante implica, também, em reconhecer a necessidade de todo o jogo de encadeamentos que ocorreram tanto no nível individual (“tudo o que há de indizivelmente pequeno e grande em tua vida há de retornar”) quanto a nível cosmológico (“e do mesmo modo esta aranha e este luar entre as árvores, e do mesmo modo este instante e eu próprio”). No que diz respeito à aceitação do passado, o pensamento do eterno retorno pode tornar-se terrível (por englobar “Cada dor e cada prazer”), já que tudo retornará eternamente de forma idêntica (“na mesma ordem e

³³⁸ A carta a Peter Gast de 14 de agosto de 1882, já mencionada anteriormente, foi escrita após a publicação de *A gaia ciência*. Nela, Nietzsche informava: “Guardei aproximadamente uma quarta parte do material originário (para um tratado científico)”.

seqüência”). Assim, com relação ao passado, percebe-se por que é um grande desafio aceitar o pensamento do eterno retorno: ele implica em aceitar não só a rede de encadeamentos que conduziu até o “instante descomunal” vivido numa existência particular, mas a lançar essa própria existência particular dentro da rede de encadeamentos que a possibilitou. Em última análise, implica aceitar que o sofrimento pregresso e já vivido, tanto a nível individual quanto coletivo, seja parte constitutiva e ineliminável do mundo.

Possibilidade cosmológica, o desafio em relação a aceitar o passado somente existe, desse modo, se o interlocutor *acreditar* no eterno curso circular. Sendo o pensamento do eterno retorno uma possibilidade, o determinismo da visão cosmológica é tão somente uma “probabilidade”. E por permanecer enquanto probabilidade permite que o pensamento do eterno retorno seja tomado num segundo aspecto: não só com relação ao passado, mas com relação ao presente e ao futuro. E aqui temos elementos para, finalmente, entender de modo mais amplo o que possa significar “o mais pesado dos pesos”. Na seção 341 de *A gaia ciência*, porque o acento é colocado não no aspecto cosmológico do eterno retorno, mas em seu desafio ético, ele configura-se como o experimento mais radical do pensar, aquele que, em última análise, quer também evitar as consequências da desvalorização dos valores supremos. Acerca da concepção de experimento, Nietzsche esclarece em 1888:

Uma *filosofia experimental*, tal como eu a vivo, antecipa experimentalmente até mesmo as possibilidades do niilismo radical; sem querer dizer com isso que ela se detenha na negação, no não, em uma vontade de não. Ela quer, em vez disso, atravessar até ao inverso – até a um *dionisíaco dizer-sim* ao mundo, tal como é, sem desconto, exceção e seleção, quer o eterno curso circular: - as mesmas coisas, a mesma lógica e ilógica do encadeamento. (XIII, 16 (32) – Primavera - verão de 1888).

Assim (e considerando que o determinismo exclui o exercício da vontade, bem como o fato de que Nietzsche apresenta o pensamento do eterno retorno sob a forma de um desafio recorrendo à hipótese “e se”), acreditamos que o significado maior acerca do pensamento do eterno retorno apresentado em *A gaia ciência* reside em “antecipar (...) as

possibilidades do niilismo radical”, antecipar experimentalmente.³³⁹ Ou seja: colocar-se a si mesmo e ao interlocutor em face do “mais pesado dos pesos”, diante do pensamento mais radical, de modo a verificar a capacidade de “atravessar [a negação] até o inverso – até um *dionisíaco dizer-sim* ao mundo, tal como é”. O “pensamento dos pensamentos” impõe, portanto, um teste que visa medir o caráter negador ou afirmador da vontade (“Quero isto ainda uma vez e ainda inúmeras vezes?”).³⁴⁰ Ele somente se torna o “mais pesado dos pesos” para aquele que, de algum modo, não está “de bem [consigo] mesmo e com a vida”, pois para quem se aceitou e aceitou a vida, e compreende suas escolhas como as melhores possíveis, para este o pensamento do eterno retorno não se oferece como um peso, pois ele não deseja “nada mais do que essa última, eterna confirmação e chancela”. É por esta razão que o desafio que Nietzsche apresenta reside, no fundo, na afirmação suprema da vontade.³⁴¹ Afinal, e cabe insistir neste ponto, em 1888 ele escreve: “o pensamento do eterno retorno, a mais elevada forma de afirmação que se pode em absoluto alcançar” (EH/EH, “Assim falava Zarathustra”, §1).

A crença no pensamento do eterno retorno apresenta-se como o experimento mais radical do pensamento. Trata-se de um experimento do pensar que atinge um nível de radicalismo que visa incorporar o mais terrível e sem-sentido da existência. É por essa razão que o filósofo escreve no mesmo ano de publicação de *A gaia ciência*: “Minha teoria do retorno é a mais terrível agravação das coisas.” (X, 2(4) – Verão – outono de 1882). “O mais pesado dos pesos”, portanto, é aquele que submete a vontade a um teste derradeiro, que leva o interlocutor a se transformar mediante a afirmação ou sucumbir devido ao peso da negação (“Se esse pensamento adquirisse poder sobre ti, assim como tu és, *ele te*

³³⁹ Em seu texto sobre o eterno retorno, Scarlett Marton observa que é como “experimento do pensamento” que o eterno retorno surge em *A gaia ciência*, e assinala que “o experimentalismo é opção filosófica em Nietzsche. Ao colocar um problema em seus múltiplos aspectos, abordar uma questão a partir de vários ângulos, tratar o tema abordado de diversos pontos de vista, o filósofo está a fazer experimentos com o pensar. Não é por acaso, aliás, que privilegia o estilo aforismático.” (MARTON, S. “O eterno retorno do mesmo: tese cosmológica ou imperativo ético?”, p. 13).

³⁴⁰ Nietzsche observa que o “enfraquecimento da força da vontade” (XII, 9(168) – Inverno de 1887) é uma das características da modernidade, a “*éra da décadence*” (GD/CI, “Incursões de um extemporâneo”, §38).

³⁴¹ Neste sentido, Blaise Benoit pontua: “Aprender a agir sempre mais sobre si no sentido da afirmação, portanto bem se construir, escolher-se, isto é, ‘selecionar’ a atitude que, em nós, é digna de futuro e deve ser eternizada.” (BENOIT, B. “Le quatrième livre du *Gai savoir* et l’éternel retour”, in *Nietzsche-Studien*, n.º 32. Berlin: Walter de Gruyter & Co, 2003, p. 13).

transformaria e talvez te esmagasse”).³⁴² Esse caráter de teste transparece nos fragmentos póstumos de 1883 e 1884:

O pensamento do retorno como princípio *seletivo* (*auswählendes Princip*), a serviço da força. (X, 24(7) – Inverno de 1883 – 1884).

O eterno retorno (...) o grande pensamento disciplinar (*den großen züchtenden Gedanken*). (XI, 25(227) – Primavera de 1884).

Eu proponho a grande prova: *quem resiste* (*aushält*) ao pensamento do eterno retorno? (XI, 25(290) – Primavera de 1884).

Ao definir, em 1884, o pensamento do eterno retorno como “o grande pensamento disciplinar”, Nietzsche acaba por englobar também as outras duas definições (“princípio seletivo”, “grande prova/experimento”), pois, afinal, o pensamento do eterno retorno atua como “princípio seletivo”, ou seja, permite separar aqueles que possuem uma vontade afirmativa daqueles que não a possuem: por essa razão, ao submeterem-se à “grande prova/experimento”, existem aqueles que são capazes de se transformar e aqueles que podem ser “esmagados” por esse pensamento. Assim, e em última análise, o pensamento do eterno retorno pode ser compreendido em dois sentidos: enquanto “novo peso” (tal como Nietzsche anotara em 1881), ou seja, a nova medida de valor, e enquanto “o mais pesado dos pesos” (tal como ele apresenta seu pensamento em *A gaia ciência*), que para nós pode ser também definido como “pensamento disciplinar”, cujo conteúdo fundamental é a “suprema forma de afirmação”³⁴³.

Uma última palavra com relação ao “novo” ou “mais pesado dos pesos”, que vem a ser sinônimo de “pensamento dos pensamentos” ou “pensamento disciplinar”: a aproximação que Nietzsche fez entre “peso” e “pensamento” encontra, significativamente, uma explicação do ponto de vista etimológico. Segundo a etimologia, a palavra alemã *Pfund* (peso) - que ele empregava por vezes, embora de modo mais raro, como sinônimo de

³⁴² Grifo nosso.

³⁴³ A posição de Blaise Benoit reforça nossa tese: “O sentimento a promover é a afirmação, a aquiescência a tudo aquilo é.” (BENOIT, B. *Op. cit.*, p. 13).

gewicht e *schewergewicht*³⁴⁴ -, vem da palavra latina *Pondus*, que por sua vez tem o mesmo significado que *Pendō* (a qual, em seu mais antigo uso, quer dizer “suspender” na balança, de onde surgirá “pesar”). De outra parte, tanto a palavra *Pendō* quanto *pēnsum* eram tomadas como sinônimos e compreendidas como “pesar mentalmente, avaliar, estimar”³⁴⁵. “Peso” e “pensamento” estão, assim, interligados na origem, sendo que a formação da raiz latina *Pond* parece remeter a um uso da palavra interligado à balança utilizada no domínio das relações comerciais. Ora, embora certamente Nietzsche estivesse longe de buscar tais significados etimológicos, não existem aqui sendas que levam a pensar em sua tese formulada na *Genealogia da moral* (que como vimos, é oriunda da hipótese presente já em *O andarilho e sua sombra*): “Fazer preços, medir valores, inventar equivalentes, trocar – isso preocupou o primeiríssimo pensar do homem em uma medida tal que, em certo sentido, é o pensar” (GM/GM II §8. Trad.: RRTF)? O certo é que, se o pensamento humano durante séculos teve um antigo “peso” pelo qual se mediam todos os valores, Deus, e com isto a concepção de uma eternidade atemporal, agora Nietzsche vem oferecer o “mais pesado dos pesos”, o “pensamento disciplinar” do eterno retorno do mesmo, e com ele a necessidade de ir além de todas as valorações até então existentes, tendo em vista a possibilidade de uma eternidade no tempo.

³⁴⁴ Cf. IX, 11(239) – Primavera – outono de 1881, e FW/GC §44 - os quais citaremos logo no início do próximo capítulo quando tratarmos do “pensamento abissal”.

³⁴⁵ Cf. ERNOUT, A. & MEILLET, A. *Dictionnaire étymologique de la langue latine. Histoire de mots*, p. 494-495. Cabe aqui reproduzir parte da pesquisa realizada para o verbete *Pendō*: “na raiz que se fixou em latim sob a forma *pend* – pertencem dois verbos, um sendo -ē-, intransitivo e marcando o estado: *pendeō* ‘estar pendurado, suspenso’ (sentido próprio e derivado ‘estar suspenso na espera, no temor’, etc.(...), o outro com vogal temática e transitiva: *pendō* ‘suspender’, de onde vem ‘pesar’, e, por especialização de sentido ‘pesar o dinheiro’ e ‘pagar’. cf. *stipendium*, os pagamentos que se faziam antigamente por meio de lingotes (...), que eram colocados na balança (...). *Pendō*, *pēnsum*, são tomados seguidamente no sentido de ‘pesar mentalmente, avaliar, estimar’ (...). *Pēnsum* forneceu o denominativo *pēnsō*, -ās que tem o sentido de *pendere*, o qual é substituído na época imperial, como seus compostos suplantaram aqueles de *pendō*: cf. *compēnsō*, *dispēnsō*, *repēnsō*, etc. De *pēnsō* é derivado um freqüentativo *pēnsitō*, -ās já em Cícero com o sentido de ‘pagar’ e freqüentemente na linguagem imperial com o sentido de ‘pesar no espírito, pensar’. (...) A vogal o da raiz aparece em *pondō* ‘em peso’ (*pondō libra*; *auri argenti pondō*), ablativo de um tema masculino em o/e *pondus* (...) De *pondus* derivam *pondusculum*; *ponderōsus*; *ponderitās* (Acc.); *ponderārium*, -rātūra (tardiamente); *ponderō*, -tor, -bilis, etc. E seus compostos *praeponderō* (‘pesar mais, colocar na balança’) (...). As línguas romanas conservaram *pendere*, *pēnsāre*, o primeiro com o sentido de ‘pendurar, suspender’ e ‘estar suspenso’, o segundo com o sentido de ‘pesar’ (e ‘pensar’), eliminando *pendere* (...). *Pondō* passou para o céltico: irl. *Bonn*, brit. *Punt*, e em alemão: got. *pund* (*Pfund*)”.

É em *Assim falava Zaratustra*, a obra cuja concepção fundamental é “o pensamento do eterno retorno” (EH/EH, “Assim falava Zaratustra”, §1), que Nietzsche coloca em andamento sua compreensão de que “os pesos de todas as coisas precisam ser novamente modificados” (FW/GC §269). Na seção “Dos três males”, Zaratustra conta um sonho que teve numa manhã, um “sonho matinal” (que ocorre, portanto, na “Aurora” de um novo dia – algo que talvez venha marcar oposição ao crepúsculo da “morte de Deus”):

Em sonho, no último sonho matinal, achava-me eu em pé, hoje, num promontório – além do mundo, segurando uma balança e *pesando* o mundo (*hielt eine Wage und wog die Welt*) (Za/ZA III, “Dos três males”, §1).

O *alter ego* nietzschiano quer, então, pôr na balança “as três coisas mais amaldiçoadas” no mundo, e pesá-las humanamente (lembramos que na seção 148 de *Aurora*, Nietzsche buscava restaurar o valor das ações “egoístas” e “não-livres”)³⁴⁶. E visando seu propósito, Zaratustra, então, pergunta: “Quais são, no mundo, as três coisas mais amaldiçoadas?”, e ele mesmo responde: “*Volúpia, ambição de domínio, egoísmo*” (*Wollust, Herrschsucht, Selbstsucht*). Trata-se de uma longa seção na qual podemos ver a razão desses três aspectos terem sido até então valorizados negativamente. Mas o fundamental é observar que o “peso” que leva Zaratustra a colocar esses aspectos na balança e conferir-lhes uma nova avaliação é o pensamento do eterno retorno³⁴⁷. Isso fica claro quando, ao final da seção, ele faz uma referência inequívoca ao seu “pensamento dos pensamentos”: “chega o dia, a metamorfose, o gládio da justiça, o *grande meio-dia*” (Za/ZA III, “Dos três males”, §1). O “meio-dia”, como tivemos oportunidade de ver anteriormente (fragmento IX, 11[148]), é a expressão que Nietzsche utiliza, em linguagem

³⁴⁶ Compartilhamos, aqui, a posição de Clademir Araldi quando compreende “Zaratustra como *alter ego* de Nietzsche, como porta-voz de seus pensamentos supremos e de suas inquietações. Zaratustra, à diferença de outras ‘figuras’ (o espírito livre, o conhecedor, o artista, os filósofos do futuro, p. ex.), é o tipo que expressa de modo mais elaborado (e com o qual ele mais freqüentemente se identifica) as cisões e tensões de Nietzsche.” (ARALDI, C. *Nihilismo, Criação, Aniquilamento: Nietzsche e a filosofia dos extremos*. São Paulo: Discurso Editorial; Ijuí: Editora UNIJUÍ, 2004, p. 307).

³⁴⁷ Discordamos de Eugen Fink quando, ao analisar a seção “Dos três males”, observa: “Se se quiser falar já aqui de uma ‘transvaloração dos valores’ é necessário, então, que fique claro que aqui o princípio desta transvaloração é unicamente a grandeza ou pequenez da relação com o mundo” (FINK, E. *Nietzsches Philosophie*, t.e., p. 102). Como observamos, o “peso” com o qual Zaratustra orienta sua transvaloração neste seção é já o pensamento do eterno retorno, até porque ele o conhece desde o início de sua trajetória, faltando, ainda, como veremos, enfrentar o “pensamento abissal” nele incluído.

figurada, para fazer referência ao pensamento do eterno retorno.³⁴⁸ E se é com esse pensamento que o filósofo reavalia os valores, então ele está se contrapondo ao antigo peso, ou medida de valor, com o qual até então se avaliavam os valores.

Ora, com o antigo peso (Deus), *Volúpia*, *ambição de domínio*, *egoísmo*, tinham um valor negativo, pesavam negativamente na “balança”, basicamente porque esses três aspectos estão ligados ao corpo, à terra, e manifestam o mundo dos afetos: na balança cristã, o egoísmo tem menos valor que o altruísmo; a volúpia está ligada ao prazer dos sentidos e portanto vale menos que o prazer que possa advir do “espírito”, da “alma”; e a ambição de domínio é moeda vã porque não tem nenhum valor em um outro mundo, no “além”. Todo esse modo de avaliar é consequência, para Nietzsche, de homens fracos, da vontade cansada que projeta outro mundo a fim de libertar-se do sofrimento ao qual sua condição existencial o expõe. Na medida, porém, em que “Deus está morto”, tais valores entram em processo de desvalorização. E o pensamento do eterno retorno, enquanto “o novo peso”, um peso que quer medir os valores visando a possibilidade de uma eternidade temporal (“Quero isto ainda uma vez e ainda inúmeras vezes?”), reverte a “maldição” sobre aqueles três aspectos que até então haviam recebido um valor menor devido à crença na eternidade atemporal, restituindo-lhes o seu valor.³⁴⁹

A seção “dos três males” é, a nosso ver, a ante-sala em linguagem figurada, de uma elaboração conceitual à qual Nietzsche chega após concluir a terceira parte de *Assim falava Zaratustra*³⁵⁰. Trata-se do momento em que ele concebe a expressão *Umwertung aller Werthe*, vinculando-a imediatamente ao seu “pensamento disciplinar”:

³⁴⁸ Existe uma diferença entre “meio-dia” e “grande meio-dia”, tal como veremos no próximo capítulo, mas aqui é possível adiantar que o “grande meio-dia” é o momento em que os homens conseguem tomar em suas mãos o destino e passar a determinar os valores. Assim se expressa Zaratustra na quarta parte: “Deus morreu! Esse Deus, ó homens superiores, era o vosso maior perigo. Somente desde que ele jaz no túmulo, vós ressuscitastes. Somente agora chega o grande meio-dia (*grosse Mittag*), somente agora o homem superior se torna – o senhor!” (Za/ZA IV, “Do homem superior”, §2). Se *Zaratustra* é a obra na qual Nietzsche põe em andamento seu pensamento do eterno retorno, é significativo que ele tenha pensado em intitula-la: “*Meio-dia e eternidade. Assim falava Zaratustra.*” (X, 4(39) – Novembro de 1882 – fevereiro de 1883).

³⁴⁹ Nietzsche, assim, parece estar procedendo da forma como previa no projeto do eterno retorno escrito em 1881: “2. A incorporação das paixões” (IX, 11[141]).

³⁵⁰ A primeira parte do *Zaratustra* foi escrita entre 1 e 10 de fevereiro de 1883; a segunda entre 26 de junho e 6 de julho de 1883; a terceira de 8 a 20 de janeiro de 1884; e a quarta em janeiro de 1885. A “quarta” parte estava destinada a ser a primeira de uma nova obra intitulada “Meio dia e eternidade”, que seria composta de mais duas partes, jamais escritas. O tradutor Andrés Sánchez Pascual observa: “A quarta e última parte permaneceu inédita (...) durante a vida lúcida de Nietzsche. Ela somente veio a público em 1890 e, por fim, em 1892, publicou-se a primeira edição completa de *Assim falava Zaratustra*, tal como hoje a conhecemos.” (NIETZSCHE, F. *Así habló Zaratustra*. 8ª ed. Madrid: Alianza Editorial, 2005, p. 17 e 18).

Ora, se, como veremos, a concepção de tentativa (*Versuch*) está também ligada à idéia de experimento³⁵¹, o significado mais amplo desta anotação é que Nietzsche compreende o eterno retorno como o pensamento que possibilita a tentativa de uma transvaloração da totalidade dos valores. Por esta razão julgamos que, para exprimir a intrínseca relação entre o pensamento do eterno retorno (*Ewige Wiederkehr des Gleichen*), considerado em seu caráter hipotético, e a transvaloração (*Umwertung*), a melhor definição seja não “princípio”, tal como foi concebido por diversos comentadores³⁵², mas condição de possibilidade. Afinal, embora tal expressão tenha se tornado corrente com a filosofia kantiana, é preciso lembrar que a palavra “condição” remete, primeiramente, ao antecedente de uma relação hipotética, ou seja, a uma situação indispensável para que outra determinada situação exista. Neste sentido, a hipótese cosmológica do retorno cria a *condição* que torna *possível* a transvaloração. Por certo, se com a transvaloração de todos os valores o filósofo visa não somente criticar, mas fazer a ultrapassagem radical da moral, poderíamos pensar que Nietzsche, e não Kant, vem fazer a verdadeira crítica³⁵³. Mas este tema, certamente, foge ao estatuto da presente investigação³⁵⁴.

³⁵¹ Abordaremos este aspecto no próximo capítulo. Para uma compreensão do significado de *Versuch* na filosofia nietzschiana ver: WOTLING, P. *Nietzsche et le problème de la civilisation*. Paris: PUF, 1995.

³⁵² A este respeito ver nossa introdução. Em nossos dias, até mesmo Didier Franck segue utilizando a palavra “princípio”: “A transvaloração nietzschiana, cujo princípio é o eterno retorno” (FRANCK, Didier. *Nietzsche et l'ombre de Dieu*. Paris: Presses Universitaires de France, 1998, p 468).

³⁵³ Deleuze afirma, logo na abertura de sua principal obra sobre Nietzsche, que Kant não soube colocar o problema em termos de valores, e que por isto não realizou a verdadeira crítica: “A filosofia dos valores (...) é a única verdadeira realização da crítica, a única maneira de realizar a crítica total” (*Nietzsche et la philosophie* (1962). 3ª éd. Paris: Quadrige/PUF, 1999, p. 01).

³⁵⁴ Na *Crítica da Razão Pura*, Kant via no espaço e no tempo formas *a priori* da sensibilidade, e por esta razão ambos representavam a “condição de possibilidade” do conhecimento sensível; de outra parte, a liberdade é tomada como “condição de possibilidade” para a ação moral humana. Ora, se com a *Crítica* Kant buscou instituir um Tribunal para garantir a razão “em suas pretensões legítimas (...e) condenar todas suas usurpações sem fundamento, não de uma maneira arbitrária, mas em nome de suas leis eternas e imutáveis” (KANT, I. *Critique de la raison pure*, p. 7), Nietzsche, por sua vez, defende: “não é curioso exigir que um instrumento critique seu próprio acerto e competência? Que o intelecto mesmo ‘conheça’ seu valor, sua força, seus limites?” (M/A, Prefácio, §3. Trad.: RRTF). Para Nietzsche, a moral, até então, ainda não havia sofrido sua crítica radical, pois “todos os filósofos edificaram sob a sedução da moral, e Kant também” (*Idem*). O tema mereceria, certamente, uma abordagem específica, que não cabe no presente contexto.

Que o pensamento do eterno retorno seja a condição de possibilidade da transvaloração ou, em outras palavras, que com ele tenhamos uma nova medida para todos os valores, isto é algo que não fica restrito a uma reflexão isolada de Nietzsche presente tão somente em um fragmento póstumo. Trata-se, na verdade, de uma reflexão cara ao filósofo, sobretudo por que voltará, em 1888, sob a forma de um projeto. Analisemos, inicialmente, uma anotação imediatamente seguinte àquela anteriormente citada, pois nela é possível perceber que, para suportar as conseqüências do niilismo (a “conseqüência presumível” da desvalorização de todos os valores), Nietzsche postula a necessidade da realização de uma transvaloração de todos os valores - que se apóia, por sua vez, no pensamento do eterno retorno (“*Der Gedank*”)³⁵⁵, tomado aqui, como se percebe, enquanto possibilidade:

1. O pensamento (*Der Gedanke*): seus pressupostos, que devem ser verdadeiros se ele mesmo é verdadeiro, aquilo que sucede
2. enquanto o pensamento *mais difícil* (*schwerste*): a conseqüência presumível, no caso de não a prevermos, isto é no caso de não fazermos a inversão de valor (*umgewerthet*) de todos os valores.
3. Meios para a *suportar* (*ertragen*): a transvaloração de todos os valores. (XI, 26(284) – Verão – outono de 1884)³⁵⁶.

Mas se o pensamento do eterno retorno é condição que torna possível a transvaloração, o que condensa, em última análise, a expressão *Umwertung aller Werthe*? A dificuldade com a qual se deparam diversos tradutores do termo alemão³⁵⁷, bem como

³⁵⁵ A articulação que veremos entre o pensamento do eterno retorno, o niilismo, a transvaloração, fica ainda mais clara num fragmento póstumo dessa mesma época (XII, 2(100) - Verão de 1886), o qual iremos analisar no capítulo seguinte. Trata-se do primeiro póstumo em que Nietzsche muda o projeto de “O eterno retorno: tentativa de transvaloração de todos os valores” para “A vontade de potência: tentativa de transvaloração de todos os valores”, sendo que a estrutura lógica é basicamente a mesma do fragmento XI, 26(284).

³⁵⁶ Na seqüência deste terceiro item, Nietzsche escreve: “Não mais o prazer da certeza mas da incerteza; não mais ‘causa e efeito’ mas a criação permanente; não mais vontade de conservação mas de potência; não mais a fórmula ‘tudo é apenas subjetivo’ mas é também *nossa* obra – orgulhemo-nos disso!”. (XI, 26(284) – Verão – outono de 1884). Num projeto para a “Vontade de potência: tentativa de transvaloração” pensada em 1888, Nietzsche abordaria no sexto e último capítulo a “liberação da incerteza” (XIII, 14(156) – Primavera de 1888), o que é uma confirmação de uma tese que iremos defender mais adiante de que, nos projetos da vontade de potência, o pensamento do eterno retorno sempre esteve presente.

³⁵⁷ Para se ter uma idéia da dificuldade que o termo *Umwertung* oferece aos leitores e intérpretes de Nietzsche, basta atentar para a dificuldade que se opera entre os tradutores. Os tradutores franceses utilizam *renversement* (C. Heim; I. Hildebrand e J. Gratién), bem como *transvaluation* (I. Hildebrand e J. Gratién) e *inversion* (J.-C. Hémerly). Observe-se que Hildebrand e Gratién, na tradução da *Genealogia da moral*, chegam mesmo a realizar duas traduções para *Umwertung*: em GM/GM I §§ 7 e 8: *renversement*; e em GM/GM III §27: *transvaluation*. Jean-Claude Hémerly, acredita que o prefixo “trans-”, utilizado anteriormente nas traduções francesas, não comporta as idéias de “renversement, retournement, changement”, guardadas no prefixo alemão “Um-”, e opta pelo termo *inversion* (Cf. *Crépuscule des idoles*, Notes e variantes, p. 115. Editions Gallimard, 1974). O tradutor espanhol Andrés Sánchez Pascual justifica o emprego de

intérpretes de Nietzsche, pode começar a ganhar esclarecimento quando vemos o modo como este conceito é empregado em sua próxima obra publicada, a saber, *Para além de bem e mal*:

Os homens modernos, com sua obtusidade face à nomenclatura cristã, já não percebem o quanto havia de terrivelmente superlativo, para o gosto antigo, na paradoxal fórmula “Deus na cruz”. Até hoje não existiu, nunca e em parte alguma, semelhante ousadia na inversão, algo tão terrível, tão interrogativo e tão questionável como essa fórmula: ela prometia uma transvaloração de todos os valores antigos. - Foi o Oriente, o *profundo* Oriente, foi o escravo oriental que desse modo se vingou de Roma e de sua tolerância nobre e frívola. (JGB/BM, §46).

Foi com base, portanto, na “fórmula ‘Deus na cruz’”, ou seja, na crucificação de Cristo, o filho de Deus que teria se feito carne no mundo temporal para que o homem pudesse encontrar o caminho em direção à eternidade, que os sacerdotes judeus encontraram o “peso” para realizar sua “transvaloração” dos valores vigentes até a antigüidade romana. Vê-se, portanto, que com o termo “transvaloração” Nietzsche nomeia tanto aquela operação judaico-cristã, realizada no âmbito dos valores antigos, quanto esta outra que ele visa realizar com o pensamento do eterno retorno em todos os valores judaico-cristãos. Se por meio da compreensão do conceito nós decompomos a expressão *Umwertung aller Werthe* (trans/valoração/de todos/os valores), então vemos que nela está contida a seguinte concepção: inverter-mudar-ir além/da avaliação determinante/de todos/os valores (vigentes até agora). Ora, a avaliação determinante de todos os valores vigentes,

transvaloración por guardar a idéia nietzschiana de “‘trocar’ e ‘substituir’ uns valores por outros, a saber, os inventados pelos ressentidos, pelos dimanados da afirmação da vida” (Cf. *El Anticristo*, nota 29, bem como *La Genealogía de la moral*, nota 24, e ainda *Ecce homo*, nota 13. El libro de Bolsillo, Alianza Editorial, 1997). No Brasil, Rubens Rodrigues Torres Filho optou pelo termo *transvaloração*, conforme pode ser verificado em GM/GM III §27, AC/AC §61 e em EH/EH após o prólogo, bem como nos capítulos “Por sou tão sábio”, §1, e “Por que escrevo livros tão bons”, §1. (Cf. NIETZSCHE, F. *Obras incompletas*. Nova cultural, 1987). O tradutor brasileiro, Paulo César de Souza, indica que o prefixo alemão “*um-* indica movimento circular, retorno, queda ou mudança”, e opta pelo termo *tresvaloração*, posto que, “*tres-* é uma variante de *trans-*, que transmite idéia de ‘movimento para além ou através de’”, e justifica sua escolha: “no nosso entender, *tres-* expressaria de modo mais adequado a radicalidade da mudança” (Cf. *Além do bem e do mal*, nota 81. Companhia das Letras, 1997). Paulo César de Souza observa, também, a importância de manter na tradução do termo *Umwertung*, a ênfase na “palavra ‘valor’[*Wert*]”, de onde se depreende que a mesma não ocorreria nos termos *renversement* e *inversion*, das traduções francesas. Entre os intérpretes brasileiros Scarlett Marton, Oswaldo Giacoia, Roberto Machado optam pelo termo *transvaloração*. A nosso ver este é o uso correto, pois o prefixo “trans” vem do latim, e significa “para além de”.

o “velho peso”, que Nietzsche visa transvalorar, é aquela oriunda das perspectivas vitais decadentes, as quais teriam ascendido ao âmbito de determinação dos valores com a ascensão do cristianismo.

Se Zaratustra colocava em sua balança aspectos até então “amaldiçoados” e os pesava humanamente tomando por base um “novo peso” (“o grande meio-dia”), a partir da precisa definição da “filosofia do eterno retorno” como uma “tentativa de transvaloração de todos os valores”, a reflexão de Nietzsche passa a orbitar definitivamente em torno dos valores. Tanto é assim que, ao escrever os prefácios de 1886 para suas obras, a questão de fundo de toda a sua reflexão consiste em pensar o problema do valor da existência (*Werth des Daseins*). Revendo, então, seus escritos, ele observa que o problema fundamental em *O nascimento da tragédia*, consistia em pensar por que os gregos tinham “necessidade da tragédia”, e pontua: “Adivinha-se em que lugar era colocado, com isso, o grande ponto de interrogação sobre o valor da existência” (GT/NT, Prefácio, §1). No prefácio de *Humano, demasiado humano*, refletindo sobre o que sempre escutou por parte dos leitores de sua obra, ele comunica que “com bastante frequência (...), foi-me externada a impressão de que haveria algo em comum e bem marcante em todos os meus escritos (...), conteriam todos eles (..) um constante e despercebido incitamento à inversão de avaliações habituais de valor e hábitos estimados” (MAI/HHI, Prefácio, §1. Trad.: RRTF). Já no prefácio de *Aurora*, considerando o bem e o mal como valores, ele observa: “Até agora, foi sobre o bem e o mal que pior se meditou: foi sempre um assunto perigoso demais”, sendo sua a tarefa de criticar “a moral, tomar a moral como problema, como problemática” (M/A, Prefácio, §3. Trad.: RRTF). Tal tema é coroado no prefácio dedicado à *Gaia ciência*, pois aquilo que está por trás das respostas sobre o valor da existência e, portanto, o que guia os juízos de valor bem e mal presentes na moral, é uma determinada constituição fisiológica:

Por trás dos mais altos juízos de valor, pelos quais até agora a história do pensamento foi guiada, estão escondidos mal-entendidos sobre a índole corporal, seja de indivíduos, seja de classes, ou de raças inteiras. Todos aqueles ousados disparates da metafísica, em particular suas respostas à pergunta pelo *valor* da

existência, podem-se considerá-los sempre, em primeiro lugar, como sintomas de determinados corpos (FW/GC, Prefácio, §2. Trad.: RRTF).³⁵⁸

Assim, não é por acaso que, após *Para além de bem e mal*, Nietzsche irá fazer sua *Genealogia da moral*, buscando realizar uma crítica dos valores morais, na qual “o próprio valor desses valores deverá ser colocado em questão”, genealogia cujo método consiste em conhecer as “condições e circunstâncias” nas quais os valores “nasceram, sob as quais se desenvolveram e se modificaram” (GM/GM, Prefácio, §6). É porque no chamado “período da transvaloração”³⁵⁹ sua reflexão sobre os valores é intensificada, que a abertura do segundo capítulo do *Crepúsculo dos ídolos* (o primeiro é constituído de aforismos reunidos sob o título de “Máximas e flechas”) inicia nestes termos: “Em todos os tempos, os homens mais sábios fizeram o mesmo julgamento da vida: *ela não vale nada*” (GD/CI, “O problema de Sócrates”, §1). Do mesmo modo, existe toda uma reflexão em anotações deste período, nas quais Nietzsche pensa os valores como “um sintoma da força por parte *daqueles que instituíram valores*” (XII, 9(35) – Outono de 1887), reflexão que se torna operatória em seus escritos, e que pode ser apreendida na obra que ele vai considerar durante um determinado tempo como “o primeiro livro da transvaloração”, ou seja, *O anticristo*. Ali, associando a produção de valores dos sacerdotes como oriunda de uma constituição fisiológica que expressa a decadência, ele escreve que este tipo humano “abusa do nome de Deus”, pois “ao estado de coisas em que o sacerdote define o valor das coisas ele chama ‘reino de Deus’; aos meios pelos quais um tal estado é alcançado ou mantido, ‘a vontade de Deus’”(AC/AC §26)³⁶⁰. Creio que estes exemplos são suficientes para perceber como sua reflexão em torno dos valores especializa-se a partir do momento em que a *Umwertung aller Werthe* se define tanto para nomear um acontecimento ocorrido dois

³⁵⁸ Não é nosso intento aqui analisar e aprofundar como Nietzsche pensa a produção de valores a partir da fisiologia. Ao trabalharmos o pensamento do eterno retorno em relação ao “mundo das forças”, e por esta via, pensarmos a produção de valores no homem, trabalhamos com a idéia de complexos de força que se agrupam e que podem gerar o “fenômeno vida”. Voltaremos a este tema no próximo capítulo, quando, então, abordarmos a compreensão de Nietzsche sobre a vontade de potência e a produção de valores, analisando especificamente o importante fragmento póstumo XIII, 11(73) – Novembro de 1887 - março de 1888.

³⁵⁹ MARTON, S. *Nietzsche. Das forças cósmicas aos valores humanos*. São Paulo: Brasiliense, 1990, p. 28.

³⁶⁰ A respeito do combate à decadência, Nietzsche observa: “A decadência mesma não é alguma coisa que se poderia *combater*: ela é absolutamente necessária, e própria a todos os povos e épocas. Aquilo que se deve combater com toda força é a introdução do contágio nas partes sãs do organismo” (XIII, 15(31) – Primavera de 1888).

milênios atrás quanto para designar uma nova mudança a ser operada no âmbito de todos os valores³⁶¹.

Se, em 1881, Nietzsche caracterizara o pensamento do eterno curso circular como “o novo peso” (*Das neue Schwergewicht*), na primavera européia do ano de 1888 (ou seja, entre março e junho), ele realiza uma extensa anotação sobre o eterno retorno do mesmo, cujo título é “A nova concepção do mundo” (*Die neue Welt-Conception*). Ora, se após as anotações acerca do eterno retorno, realizadas entre a primavera e o outono de 1881 (constantes no caderno M III 1), todos os fragmentos póstumos sobre o tema não são nada mais do que reelaborações das anotações originais³⁶², a anotação de 1888 não somente é exemplo disto, mas também revela que ele encontrou tal pensamento “em pensadores anteriores”, que o rejeitaram “em favor do *creator spiritus*” (XIII, 14(188) – Primavera de 1888). Nietzsche segue, portanto, considerando intensamente o eterno retorno do mesmo como a hipótese mais plausível, aquela capaz de fornecer, como diz mesmo o título da anotação, uma “nova concepção do mundo”³⁶³. Buscando compreender os projetos da transvaloração de todos os valores que serão realizados pouco tempo depois, lancemos um olhar sobre esta importante anotação. Dividindo-a em cinco itens, Nietzsche escreve nos dois primeiros:

- 1) O mundo subsiste; não é nada que vem a ser, nada que perece. Ou antes: vem a ser, perece, mas nunca começou a vir a ser e nunca cessou de perecer, - conserva-se em ambos (...).
- 2) A hipótese de um *mundo criado* não deve afligir-nos nem por um instante. O conceito “criar” é hoje perfeitamente indefinível, inexequível; meramente uma palavra ainda, rudimentar, dos tempos da superstição; com uma palavra não se explica nada. A última tentativa de conceber um mundo que *começa* foi feita recentemente, várias vezes, com o auxílio de uma procedura lógica – na maioria das vezes, como é de adivinhar, com uma segunda intenção teológica.

³⁶¹ Acerca da transvaloração judaico-cristã e da transvaloração proposta por Nietzsche, remeto a um trabalho anterior: RUBIRA, L. *A transvaloração de todos os valores: uma introdução à temática nietzschiana*. Dissertação de Mestrado. Porto Alegre: PUCRS, 2000.

³⁶² Cf. D’IORIO, P. “Cosmologie de l’éternel retour”, in *Nietzsche-Studien*, n.º 24. Berlin: Walter de Gruyter & Co, 1995, p. 105.

³⁶³ Para uma ampla compreensão deste fragmento, em relação aos interlocutores e idéias contra os quais Nietzsche toma partido, ver: D’IORIO, P. *La linea e il circolo*. Genova: Pantograf, CNR, 1995, p. 335-383.

Trata-se, inicialmente, de sua compreensão (que, como veremos, continua sendo sustentada por uma hipótese) sobre a eternidade do mundo, de seu permanente vir-a-ser, contra a posição criacionista de um mundo que tem seu começo, hipótese que encontrava apoio na religião, e que “recentemente”, ou seja, nas ciências e na filosofia, passou a ser defendida outra vez por meio de reflexões ainda não libertas da teologia cristã. Em seguida, Nietzsche insere um novo título (“O eterno retorno. Filosofia”) e, abaixo dele, como que defendendo sua compreensão sobre a eternidade do mundo, ingressa no debate sobre a cosmologia do eterno retorno, em primeiro lugar contra a série numerada e infinita de Dühring, e, a seguir, contra a concepção de “morte térmica” de Thomson. Deixemos de lado o item referente a Dühring no qual ele convoca o argumento da infinitude temporal *a parte ante* e da infinitude temporal *a part post* para pensar o tempo como infinito, e com isto manter sua reflexão em relação à eternidade do mundo³⁶⁴, e citemos a reflexão imediatamente seguinte, na qual ele revela de onde lhe veio a concepção do eterno retorno, chegando a citar literalmente um trecho que Caspari utilizara em sua obra:

- 4) Deparei com esse pensamento em pensadores anteriores: toda vez era determinado por outros pensamentos ocultos (- o mais das vezes teológicos, em favor do *creator spiritus*). Se o mundo pudesse enrijecer, secar, morrer, tornar-se *nada*, ou se pudesse alcançar um estado de equilíbrio, ou se tivesse em geral algum alvo que encerrasse em si a duração, a inalterabilidade, o de uma-vez-por-todas (em suma, dito metafisicamente: se o vir-a-ser *pudesse* desembocar no ser ou no nada), esse estado teria de estar alcançado. Mas não está alcançado: de onde se segue... Eis nossa certeza, a única que temos nas mãos para servir de corretivo contra uma grande quantidade de mundos hipotéticos, possíveis em si.

A “única certeza” de Nietzsche com relação ao eterno retorno continua partindo, portanto, de uma hipótese (“Se o mundo pudesse enrijecer”). Ora, é esta mesma hipótese acerca do eterno retorno, que permaneceu inalterada entre 1881 e 1888, que ele convoca

³⁶⁴ Como utilizamos aqui da tradução de Rubens Rodrigues Torres Filho, cabe uma importante observação quanto à sua tradução deste terceiro item. É necessário substituir o trecho em que ele escreve “*progressus* finito até agora” pois o correto é “*progressus* infinito até agora”. Trata-se de um erro que advém da falsa edição de *A vontade de potência*, na qual este fragmento póstumo estava publicado sob número 1066, contendo um erro de transcrição: “Toda a argumentação de Nietzsche é privada de sentido se ao invés de ‘*progressus* infinito até agora’ se lê ‘*progressus* finito até agora’, tal como o leram os editores da velha edição” (COLLI, G. e MONTINARI, M. “Stato dei testi di Nietzsche”, in *Il Verri*, n.º 39/40, 1972, p. 62).

para, a partir da possibilidade de um eterno curso circular, pensar a repetição ao infinito de “casos idênticos”, ou seja, a eternidade temporal, o eterno retorno do mesmo:

- 5) Se o mundo *pode* ser pensado como grandeza determinada de força e como número determinado de centro de força (...), disso se segue que ele tem de passar por um número calculável de combinações, no grande jogo de dados de sua existência. Em um tempo infinito, cada combinação possível estaria alguma vez alcançada; mais ainda: estaria alcançada infinitas vezes. E como entre cada combinação e seu próximo retorno todas as combinações possíveis teriam de estar transcorridas e cada uma dessas combinações condiciona a seqüência inteira de combinações da mesma série, com isso estaria provado um curso circular de séries absolutamente idênticas: o mundo como curso circular que infinitas vezes já se repetiu e que joga seu jogo *in infinitum*. (XIII, 14(188) – Primavera de 1888).

Ao trazermos esta anotação na qual Nietzsche segue refletindo intensamente sobre o eterno retorno do mesmo, nossa questão é uma só: se na primavera de 1888 ele segue considerando o eterno curso circular como a hipótese cosmológica mais plausível para pensar uma “nova concepção do mundo”, e se é esta concepção (compreendida em 1881 como sinônimo de um “novo peso” para medir todos os valores) que está na base da transvaloração de todos os valores, qual é o motivo que o conduziu a abandonar o projeto inicial prescrito em suas anotações pessoais (“O eterno retorno. Tentativa de transvaloração de todos os valores”) e, em obra publicada em 1887, o levou a comunicar o projeto de escrever uma obra intitulada: “A vontade de potência. Tentativa de uma transvaloração de todos os valores” (GM/GM III §27)? Em outras palavras, por que a primeira referência à transvaloração surge nos póstumos de 1884, vinculada ao eterno retorno, e em uma segunda anotação (num póstumo escrito em Sils-Maria no verão de 1886) Nietzsche a interliga à vontade de potência, sendo que é este projeto que surge anunciado na *Genealogia da moral*? A resposta a esta questão merecerá um capítulo à parte. Mas aqui é preciso adiantar que, em todos os projetos de obra posteriores à anotação do verão de 1886, nos quais o conteúdo é: “A VONTADE DE POTÊNCIA. *Tentativa de uma transvaloração de todos os valores*. Em quatro livros” (XII, 2(100) – Outono de 1885 – outono de 1886), Nietzsche

sempre incluiu, como último livro, uma abordagem do eterno retorno do mesmo, embora ele surja de modo figurado, tal como teremos oportunidade de analisar³⁶⁵.

Na verdade, no momento em que a transvaloração deixa de ser tomada como subtítulo de um projeto intitulado *A vontade de potência* e passa a ser pensada como título para uma obra em quatro volumes, Nietzsche indica que no último livro abordaria Dioniso³⁶⁶. Embora reste também esclarecer o motivo que conduz Nietzsche a retomar Dioniso em sua filosofia tardia³⁶⁷, no próximo projeto da transvaloração seu nome aparecerá interligado ao pensamento do eterno retorno. Se não temos ainda uma resposta para o motivo que levou o filósofo a alterar seu plano entre 1884 e 1887, com relação ao ano de 1888 a questão é diferente. Nietzsche volta à idéia presente na anotação de 1884 e abandona a obra intitulada *A vontade de potência*³⁶⁸. É por esta razão que o pensamento do eterno retorno do mesmo, recentemente caracterizado como a “nova concepção do mundo”, volta a surgir no novo projeto:

TRANSVALORAÇÃO DE TODOS OS VALORES.

Primeiro livro.

O Anticristo. Tentativa de uma crítica do Cristianismo.

Segundo livro.

O espírito Livre. Crítica da filosofia como movimento niilista.

Terceiro livro.

O Imoralista. Crítica da espécie mais funesta de ignorância, a moral.

Quarto livro.

Dioniso. Filosofia do eterno retorno.

(XIII, 19(8) – Setembro de 1888)³⁶⁹

³⁶⁵ Os fragmentos nos quais Nietzsche realiza um plano para uma obra intitulada “*A vontade de potência. Tentativa de uma transvaloração de todos os valores*” são: XII, 2(100) – Outono de 1885 – outono de 1886; XII, 5(75) – Verão de 1886 – outono de 1887; XII, 6(26) – fragmento datado de agosto de 1888, mas incluído no volume dos fragmentos verão de 1886 – primavera de 1887; XII, 9 (164) – Outono de 1887; XIII, 14(78) – Primavera de 1888; XIII, 14(135) – *idem*; XIII, 14(136) – *idem*; XIII, 14(156) – *idem*; XIII, 15(100) – *idem*; XIII, 16(86) – Primavera – verão de 1888; XIII, 18(17) – Julho – agosto de 1888).

³⁶⁶ “TRANSVALORAÇÃO DE TODOS OS VALORES. Livro 1: *O anticristo*. Livro 2: *O Misósofo (der Misosoph)*. Livro 3: *O imoralista*. Livro 4: *Dioniso*” (XIII, 11(416) – Novembro de 1887 – março de 1888). Em setembro, Nietzsche volta a esta anotação e repete abaixo dela: “*transvaloração de todos os valores*”.

³⁶⁷ Nietzsche retoma suas leituras sobre Dioniso quando compra uma obra que já havia lido em sua juventude: CREUZER, F. *Symbolik und Mythologie der Alten Völker*; Besonders der Griechen von Friedrich Creuzer. Leipzig & Darmstadt: Leske, 1843. (cf. *Nietzsche Persönliche Bibliothek*, herausgegeben von Campioni, G., D’Iorio, P. Fornari, M.C., Fronterotta, F., Orsucci, A. Walter de Gruyter, Berlin-New York: 2003).

³⁶⁸ Muito antes de estar interligada à transvaloração a obra *A vontade de potência* foi pensada como um projeto cujo subtítulo seria: “Tentativa de uma nova interpretação de todo o acontecimento (*neuen Auslegung alles Geschehens*)” (XI, 39(1) – Agosto – setembro de 1885). Projeto também presente em: XI, 40(2) e XII, 1(35). Tal subtítulo foi modificado pouco tempo depois para “Tentativa de uma nova interpretação do mundo (*neuen Welt-Auslegung*)” (XII, 2(73) – Outono de 1885 – outono de 1886).

³⁶⁹ Este projeto, com o mesmo título, surge levemente modificado num fragmento seguinte, sendo que nele o nome do primeiro e do último livro não são alterados (cf. XIII, 22(14) – Setembro - outubro de 1888).

Não é significativo que a transvaloração, tal como surgiu em 1884, volte aqui a estar interligada à “filosofia do eterno retorno”, no único livro que, à diferença dos outros três, não é uma crítica? Afinal, não é no pensamento do eterno retorno do mesmo que Nietzsche acabou por encontrar aquilo que buscara desde a juventude, isto é, aquele “ponto de vista mais livre”, a partir do qual ele pudesse “lançar sobre a religião e o cristianismo um julgamento imparcial e adaptado à própria época”?³⁷⁰ Se os três primeiros livros são dedicados à crítica, não é porque “Destruir é fácil, mas construir!” (*Idem*), sendo que esta destruição Nietzsche somente poderia se autorizar a realizar com base na “filosofia de eterno retorno”? Afinal, ele mesmo não defenderá logo em seguida que “depois de resolvida a parte de minha tarefa que diz Sim”, ou seja, *Assim falava Zaratustra* (cuja concepção fundamental é o pensamento do eterno retorno), “era a vez de sua metade que diz Não, que *faz o não*: a transvaloração de todos os valores” (EH/EH, “Para além de bem e mal”, §1)? E, se a tarefa da transvaloração pode ser executada somente a partir do pensamento que está no núcleo do Zaratustra, não é mais do que significativo que logo na abertura de *O anticristo* (então “o primeiro livro” das três críticas) Nietzsche escreva: “Este livro é para pouquíssimos. E talvez eles ainda não vivam. Seriam aqueles que compreendem meu Zaratustra” (AC/AC, Prólogo)? E em última análise, se o final do *Crepúsculo dos ídolos*, é encerrado com esta declaração: “eu, o último discípulo do filósofo Dioniso – eu, o mestre do eterno retorno...” (GD/CI, “O que devo aos antigos”, §5), então não resta dúvida de qual “filosofia” Nietzsche parte para realizar a transvaloração de todos os valores.

Sob o influxo da tarefa da transvaloração de todos os valores, e após concluir seu “primeiro livro” crítico, Nietzsche decide escrever um livro à parte, intitulado *Ecce homo*, o

³⁷⁰ Um póstumo de 1885 é expressivo com relação a este aspecto: “Mas qual é então a proposição e crença com a qual se formula com a máxima determinação a conversão decisiva, a *preponderância* agora alcançada do espírito científico sobre o espírito religioso, criador de deuses fictícios? Não é: o mundo, como força, não pode ser pensado ilimitado, pois não é possível pensá-lo assim? – proibimo-nos o conceito de uma *força infinita*, por ser incompatível com o conceito de ‘força’. Portanto, falta também ao mundo a faculdade da eterna novidade”. (XI, 36(15) – Junho – julho de 1885).

qual seria o “prólogo da transvaloração de todos os valores”³⁷¹. Escrevendo mais do que uma autobiografia filosófica, portanto, é desde a primeira linha que ele vem mostrar seu intento: “Na antevisão de que dentro em breve terei de me apresentar à humanidade com a mais difícil exigência que jamais lhe foi feita, parece-me indispensável dizer *quem sou*” (EH/EH, Prólogo, §1. Trad.: RRTF). É porque o “mestre do eterno retorno” pensa, desde 1881, que “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” (IX, 11[148]), que no final de *Ecce homo* ele compreende a si próprio como um destino que vem “partir a história da humanidade em duas” (EH/EH, “Por que sou um destino”, §8).

De outra parte, é sob a força da tarefa da transvaloração de todos os valores, que Nietzsche reordena o conjunto de sua atividade intelectual. *O nascimento da tragédia*, através do núcleo de algumas abordagens (revisadas pela “tentativa de autocrítica” de 1886), pode ser considerado como sua “primeira transvaloração” (cf. GD/CI, “O que devo aos antigos”, §5). *Para além de bem e mal*, seria o momento em que ele buscava “seres afins”, que “de sua força me estendessem a mão para a obra de destruição” (cf. EH/EH, “Para além de bem e mal”, §1). As três dissertações dispostas na *Genealogia da moral* passam a ser consideradas como “três trabalhos decisivos de um psicólogo, preliminares a uma transvaloração de todos os valores” (EH/EH, “Genealogia da moral”). O livro *Crepúsculo dos ídolos*, serviria “de introdutor e de aperitivo” para a “transvaloração dos valores” (cf. carta à Köselitz, de 12 de setembro de 1888), sendo que seu término é considerado como o momento inicial em que Nietzsche lança-se à “tremenda tarefa da transvaloração” (EH/EH, “Crepúsculo dos ídolos”, §3). *Crepúsculo dos ídolos* e *Ecce Homo* também anunciam o advento do “primeiro livro” da transvaloração. Ainda em *Ecce Homo*, uma aproximação entre os comentários de *Humano, demasiado humano* (§6), e *O caso Wagner* (§4) deixam entrever que Nietzsche pretendia publicar *O anticristo*, até então

³⁷¹ Em carta datada de 15 de outubro, dirigida a Köselitz, Nietzsche diz que *Ecce homo* “é um prólogo inequívoco” da “Transvaloração”. Em outra, escrita para o mesmo amigo em 30 de outubro, ele também diz, a respeito da obra, que nela pretende representar a si mesmo “antes do ato, tremendamente solitário, da transvaloração” (JANZ, C. P. *Friedrich Nietzsche. Biographie*. Vol III, respectivamente pgs. 524 e 525). Noutra carta datada de 30 de outubro de 1888 à Peter Gast, o filósofo delineia uma das tarefas de *Ecce homo*: “apresentar-me ante o terrível e solitário problema da transvaloração dos valores”. Por fim, uma carta a Georg Brandes, datada de 20 de novembro de 1888, confirma que o filósofo se mantém com a mesma idéia da carta a Köselitz, na medida em que ele diz que *Ecce homo* é “o prólogo da transvaloração de todos os valores” (Cf. *Despojos de uma tragédia*. Respectivamente p. 300-1).

considerado como “primeiro livro”, em princípios de 1890 (este dado também é confirmado, por exemplo, na carta a Overbeck, de 13 de novembro de 1888, onde está expressa a intenção de publicá-lo “somente no final do próximo ano [1889]”). E, por fim, *O anticristo*, após o último esboço do projeto “Transvaloração de todos os valores”, é convertido na totalidade da *transvaloração* (cf. carta a Georg Brandes, de 20 de novembro de 1888), sendo que o título inicial desta obra seria: *O anticristo. Transvaloração de todos os valores*.

Mas se o pensamento do eterno retorno forneceu a condição de possibilidade para a tarefa da transvaloração, e se esta acabou por reordenar o conjunto do pensamento e da produção filosófica de Nietzsche, a questão que precisamos responder a partir de agora é: por que ele realizou sua tentativa de transvaloração somente em 1888, embora ela já estivesse prevista pelo menos desde 1884 – e, no limite, desde que ele teve o pensamento do eterno retorno e o definiu como um “novo peso”? Por que, em última análise, Nietzsche inicialmente delegou esta tarefa aos “filósofos do futuro” e somente mais tarde a assumiu como sua tarefa? Se, até aqui, procuramos ver de que modo a hipótese cosmológica do eterno retorno é a condição de possibilidade para a tentativa de transvaloração de todos os valores, a partir de agora é necessário encaminhar a reflexão em outra direção: em um pensador que tardiamente afirmou viver uma “filosofia experimental”, qual seria, então, a condição necessária para que a transvaloração tivesse sido realizada anos antes? Isto começará a ficar particularmente claro na obra cujo pensamento fundamental é o eterno retorno do mesmo.

CAPÍTULO IV

O PROBLEMA DA *INCORPORAÇÃO* DO “PENSAMENTO ABISSAL”

Amaldiçoarias o demônio que te falasse assim?
Ou (...) lhe responderias: Tu és um deus,
e nunca ouvi nada mais divino!
(FW/GC §341)

Uma coisa é o pensamento, outra, a ação.
(Za/ZA I, “Do pálido criminoso”)

Condição de possibilidade da transvaloração, o pensamento do eterno retorno, esse experimento radical do pensar, é “o mais pesado dos pesos” para aquele cuja vontade não é afirmativa, pois a hipótese de um eterno curso circular comporta algo extremamente problemático. Trata-se de um “pensamento terrível” ao qual Nietzsche faz referência durante a elaboração da segunda parte de *Assim falava Zaratustra*, e que, significativamente, surge num fragmento póstumo intitulado “no mar” – o ponto mais baixo em relação ao pensamento que surgiu “6000 pés acima do mar”:

O pensamento mais terrível de um eterno retorno do desperdício (*Vergeudung*). A humanidade que se desperdiça inutilmente (e todo anelo e grandeza um eterno jogo sem sentido). (X, 20(2) – Outono de 1883)³⁷².

Pouco tempo antes Nietzsche já escrevera: “A dor suprema: o inútil desperdício (*nutzlose Vergeudung*) de Zaratustra como eterna repetição” (X, 15(31) – Verão – outono de 1883). Em *Assim falava Zaratustra* o problema do “eterno retorno do desperdício”, o pensamento “mais terrível” de uma repetição eterna dos mesmos acontecimentos (lembramos de Tântalo e das Danaides), tomará a forma do “pensamento abissal” (*abgründlichen Gedanken*). Pensamento que, tal como um abismo que carrega para o fundo tudo o que nele cai, é o desafio maior que o protagonista deverá enfrentar – algo que irá

³⁷² Ao traduzir *Vergeudung* optamos por “desperdício”, mas é importante guardarmos também outros sentidos do verbo *Vergeuden*, tais como dissipar e dilapidar. Este último sentido será importante quando analisarmos o encontro de Zaratustra com o “espírito de peso”.

ocorrer somente na terceira parte da obra, depois que Zaratustra descer até o nível do mar, para superar aquilo que ele chama de seu “último abismo”³⁷³. Na verdade, desde o início, Zaratustra deve caminhar para baixo, “declinar” (*untergehen*), fazer seu caminho de “declínio” (*Untergang*), descer na direção de sua última profundidade para, tal como um sol que desaparece atrás do oceano, ter também o seu “ocaso” e ressurgir, transfigurado, num novo amanhecer - algo já anunciado desde o final do quarto livro de *A gaia ciência* (e, portanto, na seção imediatamente posterior àquela em que Nietzsche trouxe à luz o desafio implicado no pensamento do eterno retorno). Assim, mais do que descer de sua montanha solitária em direção ao vale onde habitam os homens para ensinar-lhes algo, Zaratustra deverá confrontar-se com o que de “mais terrível” existe no pensamento do eterno curso circular e, para tanto, será necessário atingir o fundo de seu “abismo”. O que é, então, o “pensamento abissal” em termos conceituais? Ele é o aspecto terrivelmente negativo com o qual a vontade se depara diante da possibilidade do retorno cosmológico. Afinal, quando levado à sua radicalidade, o que o “pensamento disciplinar” testa é a afirmação da vontade diante da possível repetição eterna de todos os acontecimentos. Trata-se, portanto, de aceitar e incorporar o que há de problemático no conjunto da vida e do mundo.

É por volta da mesma época em que faz sua anotação sobre o pensamento “mais terrível” que Nietzsche conclui a segunda parte de *Assim falava Zaratustra*. Na última seção, intitulada “A hora mais silenciosa”, Zaratustra diz aos seus discípulos que, contra sua vontade, precisa retornar à sua solidão. A contragosto e triste, ele revela aos discípulos que, no momento em que estava mais a sós consigo mesmo, sua “hora mais silenciosa” o visitou, trazendo-lhe o pensamento terrível que ele buscava, até então, ocultar de si. É

³⁷³ Pouco tempo depois de ter o pensamento do eterno retorno, Nietzsche faz a seguinte anotação: “49 quintais de pressão atmosférica a menos aqui, a 6000 pés de altitude: se eu deixo falar minha sensação (*Empfindung*), ela me diz o contrário: ‘dois pesos (*Pfund*) a menos para levar que lá embaixo no mar – e talvez nem sequer tão muito menos!’” (IX, 11(239) – Primavera – outono de 1881). Vê-se que, em contraste com os “6000 pés de altitude” (ou seja, no lugar onde ele teve o pensamento do eterno curso circular), “lá embaixo” o “peso” é maior. Numa anotação realizada pouco tempo depois existe, também, essa associação entre tal “altitude” e seu contrário, que tudo atrai para baixo: “Meus pensamentos devem indicar-me *onde estou* sem, todavia, revelar-me onde eu vou – amo a incerteza do futuro e não quero perecer de minha impaciência e minha antecipação das coisas que me estão no fundo *reservadas* (*verheißener Dinge zu Grunde gehen*). – Eu caio, e vou ao fundo (*Grund komme*), e não vou mais dizer: “eu procuro o fundo (*dem Grunde*)!” (IX, 12(178) – Outono de 1881). Ora, aquilo que cai e vai ao fundo é algo pesado, tal como fica ainda mais claro noutra anotação da mesma época: “Sou somente um pesquisador? Não sou mais que *pesado* (*schwer*): eu caio, caio sem cessar – até que eu encontre o *fundo* (*auf den Grund komme*)”. (IX, 16(5) – Dezembro de 1881 - janeiro de 1882). É este movimento em direção ao fundo que surge elaborado já na primeira parte de *A gaia ciência*: “O profundo (*Der Gründliche*): Eu, um pesquisador? Oh não, evite essa palavra! – / Sou somente *pesado* (*schwer*) – tal é meu peso (*Pfund*)! / Eu caio, caio sem cessar / E por fim vou ao fundo!” (FW/GC §44).

expressando medo e receio que ele narra aos discípulos, por meio de uma “parábola” (*Gleichniss*), o que lhe ocorreu:

O ponteiro avançava, o relógio da minha vida respirava – nunca ouvi tamanho silêncio em torno a mim: a tal ponto que meu coração se assustou. Depois, ouvi falarem-me sem voz: “*Tu o sabes, Zaratustra?*”. A esse murmúrio, gritei de medo e o sangue fugiu-me do rosto; mas fiquei calado. Então, voltaram a falar-me sem voz: “*Tu o sabes, Zaratustra, mas não o dizes!*”. E eu, finalmente, respondi, teimoso: “*Sim, sei, mas não quero dizê-lo!*”. Então voltaram a falar-me sem voz: “*Não queres, Zaratustra? Será verdade? Não te escondas atrás da tua teimosia!*”. E eu chorei, tremendo como uma criança, e disse: “*Ah, bem que eu desejaria, mas não posso! Dispensa-me disso! Está acima das minhas forças!*”

Utilizando-se do recurso a “hora mais silenciosa”, que visita aquele que em seus discursos havia depositado suas mais altas expectativas no “além-do-homem”, Nietzsche faz ver que, desde o início de sua trajetória, Zaratustra sabia aquilo que, verdadeiramente, deveria enfrentar. Tanto é assim que, ao partir para sua jornada, Zaratustra já tem conhecimento do pensamento do eterno retorno, bem como da tarefa que será necessária realizar, algo que surge em seus discursos por meio da referência ao “meio-dia” (*Mittag*) e, de modo distinto e mais profundo, ao “grande meio-dia” (*grosse Mittag*)³⁷⁴. Mas aquilo sobre o qual ele teme falar diz respeito ao aspecto terrível presente neste pensamento. Observe-se que, no primeiro momento, ele diz que *não quer* falar e, no segundo, depois de chorar e tremer, reconhece que *não pode*, pedindo, ainda, que seja dispensado desta

³⁷⁴ Em *Assim falava Zaratustra*, o “meio-dia”, ou seja, o pensamento do eterno retorno, surge já no final do prólogo: “Quero atingir a minha meta, quero seguir o meu caminho (...) Isso dissera Zaratustra ao seu coração quando o sol estava no meio-dia; voltou, então, para o alto um olhar indagador (...) e eis que viu uma águia voando em amplos círculos no ar e dela pendia uma serpente (...) enrolada em seu pescoço” (Za/ZA, “Prólogo”, §10). Esses animais, que juntos simbolizam o eterno retorno, surgem exatamente no momento em que Zaratustra decide empreender sua tarefa. É então que ele olha para o céu e vê o sol no meio-dia. Mas se o “meio-dia” figura o pensamento do eterno retorno, conhecê-lo não basta para aceitá-lo. É para sinalizar esta diferença que Nietzsche faz referência ao “grande meio-dia”, o qual representa o momento em que o pensamento do eterno retorno não somente é conhecido, mas aceito, tal como Zaratustra mesmo sabe quando decide iniciar sua jornada solitária ao final da primeira parte: “o grande meio-dia será quando o homem se achar na metade da sua trajetória entre o animal e o além-do-homem e festejará seu caminho para a noite como a sua mais alta esperança: porque será o caminho de uma nova manhã. Então (...) o sol do seu conhecimento se encontrará, para ele, no meio-dia. ‘*Mortos estão todos os deuses; agora, queremos que o além-do-homem viva!*’ – Que isto brilhe, algum dia, no grande meio-dia da nossa última vontade!” (Za/ZA I, “Da virtude dadivosa”).

sombria tarefa que está acima de suas “forças” (*Kraft*). Todavia, ele não obtém alívio de sua “hora mais silenciosa”:

Então, voltaram a falar-me sem voz: “Que importa a tua pessoa, Zaratustra! Fala a tua palavra e despedaça-te!”. E eu respondi: “Ah, é acaso a *minha* palavra? Quem sou *eu*? Aguardo alguém mais digno; eu não mereço, sequer, despedaçar-me contra ele”. Então, voltaram a falar-me sem voz: “Que importância tens tu?”

Numa clara tentativa de transferir a difícil tarefa a “alguém mais digno”, isto é, ao além-do-homem – tal como já vinha fazendo desde o início de seu percurso –, Zaratustra tenta desviar-se da tarefa que lhe concerne. Por fim, a “hora mais silenciosa” o faz confrontar-se com um tema caro presente no primeiro discurso que ele proferira, tema que remete à aceitação do pensamento do eterno retorno. Trata-se da criança (ou do “inocente”, conforme a anotação de agosto de 1881), aquela que é “um sagrado dizer-sim”, sendo que “*sua* vontade quer agora o espírito, *seu* mundo ganha para si o perdido do mundo” (Za/ZA I, “Das três transmutações”). Eis o que Zaratustra, então, continua a contar aos seus discípulos:

Então, voltaram a falar-me sem voz: “Ainda precisas tornar-te criança (...)”. E eu refleti longamente e tremi. Finalmente, porém, disse o que dissera no início: “Não quero”. Então, espocaram risadas ao meu redor. Ai, como me rasgavam as entranhas e dilaceravam o coração, essas risadas! E voltaram a falar-me, pela última vez: “Ó Zaratustra, os teus frutos estão maduros, mas tu não estás maduro para os teus frutos! Assim, debes voltar novamente para a solidão: porque ainda precisas sazonar.” (Za/ZA II, “A hora mais silenciosa”)

O final da segunda parte de *Assim falava Zaratustra* faz ver claramente que Zaratustra não estava preparado para aquilo sobre o qual ele próprio falava, aquilo que estava incluído no seu discurso sobre as três transmutações pelas quais passa o espírito. Ora, mas se o pensamento do eterno retorno é o móvel de *Assim falava Zaratustra*, o que Nietzsche pretende através de Zaratustra é não somente anunciar tal pensamento, mas submetê-lo ao “pensamento abissal”. Tanto é assim que, à época da conclusão da segunda

parte de sua obra, escreve em suas anotações algo que deverá constituir o móvel da terceira parte: “Zaratustra anuncia a doutrina do retorno – que é agora suportável (*erträglich*) por ele próprio *pela primeira vez!*” (X, 16(86) – Outono de 1883). Lembremos que, ao apresentar o pensamento do eterno retorno em *A gaia ciência*, Nietzsche modificou o título de “O novo peso” para “O mais pesado dos pesos”, pois anunciar a doutrina ou conhecê-la não é o mesmo que resistir ao seu “peso”, estar em equivalência com ele, suportá-lo. O “declínio” de Zaratustra, comunicado no final da última seção do quarto livro de *A gaia ciência*, consiste, portanto, em ir ao encontro do “pensamento abissal” contido no pensamento do eterno retorno para suportá-lo.³⁷⁵ E é somente na terceira parte da obra, quando desce até o nível do mar “porque ali queria embarcar” (Za/ZA III, “O viandante”), com o intento de percorrer sua “última solidão”, que Zaratustra conseguirá defrontar-se com seu “pensamento abissal”³⁷⁶.

Ora, buscar a afirmação da vontade diante do mais problemático da existência requer um ato maior de coragem para poder aceitar o pensamento do eterno retorno do mesmo. Por essa razão, na terceira parte de *Assim falava Zaratustra*, muito antes que o protagonista possa enfrentar o “pensamento abissal”, há uma ode à coragem:

Há uma coisa, em mim, à qual chamo coragem; e ela, até agora, sempre matou em mim todo desânimo (...). A coragem mata, também, a vertigem ante os abismos (...). A coragem mata, ainda, a compaixão. Mas a compaixão é o abismo mais profundo: quando mais fundo olha o homem dentro da vida, tanto mais fundo olha, também, dentro do sofrimento. Mas a coragem é o melhor matador, a coragem que acomete; mata, ainda, a morte, porque diz: “Era *isso*, a vida? Pois muito bem! Outra vez!” (Za/ZA III, “Da visão e do enigma”, §1).

³⁷⁵ Este caminho é previsto nas anotações de 1882: “*Filosofia do retorno* (...). Aspirar o declínio absoluto (*absoluten Untergange*) como meio de se suportar (*ertragen*)”. (X, 1 (70) – Julho – agosto de 1882).

³⁷⁶ Zaratustra precisa, então, descer ao mais fundo de si, ao seu “abismo”, e por esta razão ele fala: “Reconheço o meu destino – disse ele, por fim, com tristeza. – Pois bem! Começou, agora, a minha última solidão. Ah, esse negro e triste mar embaixo de mim! Ah, essa pejada opressão noturna! Ah, destino e mar! Para vós cumpre-me, agora, *descer!* Eis-me diante do mais alto dentre os meus montes e da mais longa das minhas peregrinações; por isso, preciso descer, primeiro, mais fundo do que algum dia desci. Mais fundo na dor do que algum dia desci, e até dentro de sua mais negra vaga! Assim quer o meu destino. Muito bem! Estou pronto. ‘De onde vêm os montes mais altos?’, perguntei-me outrora. Aprendi, então, que vêm do mar (...) desde o mais fundo, deve o mais alto atingir o seu cimo” (Za/ZAI, “O viandante”).

Nesse trecho, ao fazer a relação entre a coragem e a figura do abismo, Nietzsche indica que ela é não somente capaz de liquidar o “abismo mais profundo”, ou seja, a compaixão³⁷⁷, mas também de querer novamente o retorno eterno de todas as coisas. Assim, esta ode à coragem feita por Zaratustra é colocada num ponto decisivo do livro, a saber: na seção em que ele narra “a visão do ser mais solitário”, o “enigma” que se apresentou diante dele na forma de uma visão. Trata-se do encontro com aquele que Zaratustra considera o “espírito de peso” (*dem Geiste der Schwere*), o “anão”, seu “demônio e mortal inimigo” (*meinem Teufel und Erzfeinde*). Em que momento ocorre esse encontro? Durante um “lívido crepúsculo”. Se levarmos em conta que a “morte de Deus” projeta uma sombra que necessita ser vencida, então esse crepúsculo durante o qual Zaratustra encontra com o “espírito de peso” ganha ainda mais significado: trata-se de uma referência que permite situar o encontro depois da “morte de Deus” e, portanto, no período de desvalorização de todos os valores³⁷⁸. Nesse “lívido crepúsculo”, Zaratustra conta que com muita dificuldade subia por uma senda árida, em meio a pedras. Queria subir, mesmo com toda a dificuldade, a despeito do espírito de peso que o puxava para baixo, “para o abismo”. Que diz o “anão”?

“Oh Zaratustra (...), tu pedra da sabedoria! Te arremessastes para o alto, mas toda a pedra arremessada deve – cair! (...) Condenado a ti mesmo, e a tua própria lapidação (*Steinigung*): Oh Zaratustra, bem longe arremessastes a pedra, - mas é sobre *ti* que ela cairá de volta!”

³⁷⁷ Por certo, ao dizer que “a compaixão é o abismo mais profundo” já há um sinal daquilo que Zaratustra terá de enfrentar. O problema da compaixão, quer nos parecer, está no núcleo da quarta parte de *Assim falava Zaratustra*. Trata-se de um problema central para Nietzsche, tal como vimos: “eu compreendi a moral da compaixão, cada vez mais se alastrando, capturando e tornando doentes até mesmo os filósofos, como o mais inquietante sintoma dessa nossa inquietante cultura européia; como o seu caminho sinuoso em direção a um novo budismo? A um budismo europeu? A um – *niilismo*?...” (GM/GM, Prefácio, §4).

³⁷⁸ Lembremos que já na abertura de *Assim falava Zaratustra*, Zaratustra, ao descer em direção ao vale e depois de travar um diálogo com um eremita, diz: “Será possível? Esse velho santo, em sua floresta, ainda não sabe que *Deus está morto!*” (Za/ZA, “Prólogo”, §2). A “desvalorização dos valores supremos”, a sombra que se projeta em virtude da “morte de Deus”, ainda não alcançou o eremita, mas Zaratustra já lida com ela há muito tempo: há dez anos havia passado pelo eremita carregando suas cinzas. (A respeito da relação entre as cinzas de Zaratustra e a “morte de Deus” ver: FRANCK, D. *Nietzsche et l’ombre de Dieu*. Paris: Presses Universitaires de France, 1998, p. 07-42).

O “espírito de peso” avisa, assim, que a sabedoria de Zaratustra sobre o eterno retorno do mesmo, o “mais pesado dos pesos” (a “pedra da sabedoria”) deve primeiramente “cair” sobre ele próprio. Conseguiria ele suportar o peso de seu próprio saber? Ora, em face das palavras de seu “demônio e mortal inimigo”, Zaratustra diz: “eu subia, sonhava, pensava, mas tudo me oprimia (*drückte*)”. Até que, por fim, evocando sua própria coragem, ele grita:

“Alto lá, anão! (...) ou eu ou tu! Mas eu sou o mais forte dos dois -: tu não conheces o meu pensamento abissal (*abgründlichen Gedanken*)! Esse – tu não poderias carregar!”

E, na seqüência, Zaratustra faz uma observação para a qual é importante atentar:

Então, aconteceu algo que me aliviou: porque o anão pulou das minhas costas ao solo, esse curioso! E foi encarapitar-se numa pedra à minha frente. Mas tínhamos parado, justamente, diante de um portal.

A expressão “pensamento abissal” provoca, portanto, uma reação: o “espírito de peso”, que sobre os ombros de Zaratustra o atraía para o abismo, acaba por afastar-se, colocando-se à sua frente, e este afastamento faz, por conseguinte, com que ele se sinta aliviado. Zaratustra, todavia, não chegará a comunicar ao “anão” seu “pensamento abissal”. Atentando para o texto vemos que, na verdade, ele não somente não comunica, mas (e aqui Nietzsche utiliza um recurso semelhante ao que empregara na seção 341 de *A gaia ciência*) faz o “anão” confrontar-se somente com a possibilidade cosmológica do eterno retorno:

Vê este portal, anão! (...) ele tem duas faces. Dois caminhos se juntam aqui: ninguém ainda os seguiu até o fim. Este longo corredor para trás: ele dura uma eternidade. E aquele longo corredor para diante – é uma outra eternidade. Eles se contradizem, esses caminhos; eles se chocam frontalmente: e aqui neste portal é onde eles se juntam. O nome do portal está escrito ali em cima: ‘Instante’. Mas se alguém seguisse adiante por um deles – e cada vez mais adiante e cada vez mais longe: acreditas, anão, que esses caminhos se contradizem eternamente?

E, na sequência, ele apresenta ao “espírito de peso” as conseqüências derivadas deste “pensamento dos pensamentos”:

Não é preciso que, de todas as coisas, aquilo que *pode* correr já tenha percorrido uma vez esse corredor? Não é preciso que, de todas as coisas, aquilo que *pode* acontecer já tenha uma vez acontecido, já esteja feito, transcorrido? E, se tudo já esteve aí: o que achas tu, anão, deste Instante? Não é preciso que também este portal – já tenha estado aí? E não estão tão firmemente amarradas todas as coisas, que este Instante puxa para trás de si *todas* as coisas vindouras? *E assim* – a si próprio também? Pois, de todas as coisas, aquilo que *pode* correr: também por este longo corredor *para diante* - *é preciso* que corra uma vez ainda!

E por fim, para exemplificar, e não deixar nenhuma dúvida ao “espírito de peso” a respeito de seu pensamento do eterno retorno do *mesmo*, ele diz:

– E esta lenta aranha, que rasteja ao luar, e este próprio lugar, e eu e tu no portal, cochichando juntos, cochichando coisas eternas – não é preciso que todos nós já tenhamos estado aí? – e que retornemos e que percorramos aquele outro corredor, para diante, à nossa frente, esse longo, arrepiante corredor – não é preciso que retornemos eternamente? (Za/ZA III, “Da visão e do enigma”, §2. Trad.: RRTF)

Mas onde está o “pensamento abissal”? Zaratustra ainda não o comunicou ao “anão”, pois como revela: “Assim falava eu, e cada vez mais baixo: pois tinha medo de meus próprios pensamentos e dos que se escondiam atrás deles” (*Idem*). Dois novos movimentos irão ocorrer a partir daqui. Primeiro: colocado diante da possibilidade cosmológica do eterno retorno o anão não a suporta e desaparece (assume um daqueles comportamentos presentes na seção 341 de *A gaia ciência*: não está pronto para o “mais pesado dos pesos”); Segundo: é imediatamente após o desaparecimento do “espírito de peso” que Zaratustra, estando sozinho, vê um jovem pastor “retorcendo-se, engasgando, convulsionado, o rosto distorcido, com uma negra, pesada serpente pendendo-lhe da sua boca” (*Idem*). Vendo no rosto do pastor um pálido horror e um “grande nojo” (*grosse*

Ekel),³⁷⁹ ele o incita a morder a cabeça da serpente e cuspi-la, algo que o pastor acaba por fazer. Zaratustra não sabe o significado de sua *visão* e do *enigma* que envolve o “pastor”, e lança a questão aos seus ouvintes: “Quem é o pastor, a quem a serpente rastejou assim para dentro da garganta? Quem é o homem, a quem todo o pesadíssimo, negríssimo, rastejará assim para dentro da garganta?” (*Idem*). É somente na seção “O convalescente” que o enigma será esclarecido para Zaratustra. Mas aqui cabe adiantar que tanto o “espírito de peso” quanto o “pastor” não podem ser pensados senão como configurações dos temores e das expectativas do próprio Zaratustra³⁸⁰.

Na decisiva seção “O convalescente”, após ter regressado à sua caverna, Zaratustra salta de seu leito numa manhã e, finalmente, encontra coragem para invocar e enfrentar seu “pensamento abissal”:

Levanta-te da minha profundeza, pensamento abissal! (...) E, depois que estiveres acordado, acordado deverás continuar eternamente. (...) – falar é o que deves! Zaratustra te chama, Zaratustra o ímpio, o sem Deus! Eu, Zaratustra, o defensor da vida, o intercessor da dor, o assertor do círculo – chamo-te a ti, ó meu abissal pensamento! Viva! Estás vindo – eu te ouço. O meu abismo *fala*, revolvi e trouxe à luz a minha última profundeza! Viva! Vamos! Dá cá a mão - - ah! Não! Ah! Ah! - - Nojo! Nojo! Nojo! - - - Ai de mim!

³⁷⁹ Quando na seção “O convalescente” Nietzsche fizer sua personagem invocar seu “pensamento abissal” é justamente a palavra “nojo” que Zaratustra pronunciará três vezes antes e depois de enfrentar tal pensamento (Cf. Za/ZA III, “O convalescente”). Da mesma forma, ao fazer as expressões “grande nojo” (*grosse Ekel*) e “grande anseio” (*grosse Sehnsucht*) surgirem na seção “De velhas e novas tábuas”, item 28, Nietzsche cria uma relação interessante, pois uma expressa o niilismo e a outra o eterno retorno.

³⁸⁰ Não concordamos com Lampert quando ele compreende que o “espírito de peso” configura uma das faces do niilismo: “o niilismo fraco, que foge do mundo, à la Schopenhauer” (LAMPERT, L. *Nietzsches Teaching. An Interpretation of Thus spoke Zarathustra*, p. 162 e seguintes). Embora possamos pensar que o “anão” representa aqui Schopenhauer (e no limite também Hartmann, Dühring, Caspari, etc.), para nós o “espírito de peso” precisa ser pensado, tal como o próprio “pastor”, como sendo uma das duas configurações dos pensamentos de Zaratustra: uma, seu temor em ser arrastado para o “abismo”, a outra, sua vontade em atingir o cume mais alto. Em “Da visão e do enigma”, Zaratustra não sabe nem porque o anão desaparece nem quem é o pastor. Ora, veremos que o Anão desaparece porque não tem coragem para suportar a possibilidade do retorno cosmológico, algo que o “pastor” consegue suportar.

Zaratustra invocou seu “pensamento abissal” e depois caiu “ao solo como um morto e lá, como morto, longamente permaneceu. Quando voltou a si estava pálido e tremia” (Za/ZA III, “O convalescente”). Depois de sete dias em que ficou convalescendo, ele finalmente fala por que havia sido difícil enfrentar o seu pensamento mais terrível, e sua explicação começa quando conta, em “Da visão e do enigma”, que ele era o “pastor”:

a brecha menor é a mais difícil de transpor. (...) aquele monstro me penetrou na goela, sufocando-me! Mas eu lhe mordi a cabeça e a cuspi longe de mim. (...) agora, estou aqui deitado, cansado daquela mordida e cuspidura, ainda enfermo da minha própria redenção.

E, na sequência, sendo ele mesmo o pastor que vira em sua “visão”, finalmente vem revelar o que é o “pensamento abissal”:

O grande fastio que sinto do homem – era *ele* que me sufocava e havia rastejado para dentro de minha garganta: e aquilo que o profeta profetizou: “Tudo é igual, nada vale a pena, o saber nos sufoca”. Um longo crepúsculo coxeava diante de mim, uma tristeza mortalmente cansada (...) que falava com a boca bocejante. “Eternamente retorna o homem de que estás cansado, o homem pequeno” – assim bocejava a minha tristeza (...), “Ai, o homem retorna eternamente! O homem pequeno retorna eternamente!” (...). Eterno retorno também do menor! Esse foi meu fastio por toda existência! Ai, nojo! Nojo! Nojo! (Za/ZA III, “O convalescente”, §2)³⁸¹.

O “pensamento abissal” configura, assim, o que há de terrível no retorno cosmológico de todas as coisas, ou seja, aquilo que Nietzsche chamou de “desperdício”. Ele é para Zaratustra o “grande fastio” (*grosse Überdruß*) incluído no pensamento do eterno retorno. Não é por acaso, portanto, que Zaratustra repete duas vezes a frase “o homem pequeno retorna eternamente”, e ainda, no final, repita outra vez: “eterno retorno também

³⁸¹ Rubens Rodrigues Torres Filho traduz a palavra *Ekel* por “nojo” (cf. também FW/GC §107; JGB/BM §203; GM/GM II §24), mas nela está incluída também a idéia de “náusea”. Neste sentido, Paulo César de Souza traduziu ora por “nojo” (FW/GC §§306, 318; JGB/BM §§26, 119, 203, 278), ora por “náusea” (FW/GC, Prólogo, §1 e §§ 49, 76, 86, 347, 364; JGB/BM §§10, 288). J. Guinsburg, por sua vez, optou por “asco” (GT/NT, Prólogo, §5). Antes de ter o pensamento do eterno retorno, Nietzsche já abordara preliminarmente o “fastio com o ser humano” e o “nojo” em *Humano, demasiado humano*, §483.

do menor!”. Zaratustra era, pois, o pastor que surge na seção “Da visão e do enigma”. A serpente que tentara penetrar em sua garganta representa o “pensamento abissal”, ou seja, significa o desafio máximo incluído no pensamento do eterno curso circular: que ao retornar tudo “na mesma ordem e seqüência” retorna também a “humanidade que se desperdiça inutilmente” (X, 20(2) – Outono de 1883)³⁸². Nietzsche reservou, assim, o enfrentamento de seu “pensamento terrível” para o desfecho de *Assim falava Zaratustra*, como bem se percebe, devido ao caráter esmagador desse pensamento. Somente ali Zaratustra revolveu seu último “abismo”, trazendo-o à luz, para enfrentá-lo e *aceitá-lo*. As três seções subseqüentes a “O convalescente”, que expressam o momento em que Zaratustra já não fala mais, mas discorre “com sua própria alma” (Za/ZA III, “O convalescente”, §2), indicam que o *alter ego* nietzschiano proferiu o Sim afirmativo, afirmou o eterno retorno. É quando, então, sua jornada termina com a decisiva chancela, com seu anelo ao eterno retorno do mesmo: “pois eu te amo, eternidade!” (*Idem*, “Os sete selos”).

Zaratustra passou pelo “pensamento disciplinar”, enfrentou e incorporou seu “último abismo”, suportou a prova do eterno retorno - em uma palavra: disciplinou-se³⁸³. Ao fazer o protagonista enfrentar o “grande fastio” sintetizado no pensamento “tudo é igual, nada vale a pena, o saber nos sufoca”, Nietzsche parece estar seguindo o roteiro do seu projeto de 1881: “A incorporação do saber e do saber que renuncia (Paixão do conhecimento)”³⁸⁴. Mas, a partir dessa etapa, algumas questões permanecessem sem

³⁸² Discordamos de Eugen Fink quando no terceiro capítulo de sua obra, ao analisar a seção “Da visão e do Enigma”, diz que a serpente representa o eterno retorno. A nosso ver a serpente encarna o elemento problemático trazido no eterno retorno, o “em vão”, o niilismo extremo, o qual não pode ser vencido sem a aquiescência. Concordamos com ele, todavia, quando define que “se tudo retorna, toda a elevação do homem é vã, o caminho escarpado que sobe até o além-do-homem uma loucura absurda, pois então o homem pequeno e miserável retorna também” (FINK, E. *Nietzsches Philosophie*, t.e., p. 105), mas é preciso ver que é esse, fundamentalmente, o desafio implicado no “pensamento abissal” para Zaratustra.

³⁸³ Karl Lowith reflete, neste sentido: “Zaratustra é o modelo, pois ele é o tipo supremo de homem que se comanda a si mesmo, disciplinado ao extremo” (LÖWITH, K. *Nietzsche: philosophie de l'éternel retour du même*, p. 106).

³⁸⁴ Numa anotação anterior ao pensamento do eterno retorno, Nietzsche escrevera: “A paixão do conhecimento vê a si mesma como *objetivo* da existência. (...) O conhecedor *anseia* pela união com as coisas e se vê *separado* delas – esta é sua paixão. Ou deve ele dissolver tudo em conhecimento ou dissolver a si mesmo nas coisas – essa é sua tragédia (no último caso, sua morte e seu *pathos*)” (IX, 11(69) – Outono de 1881). No ano seguinte, em sua obra publicada, o tema ressurge: “- Não, a vida não me desiludiu! A cada ano que passa eu a sinto mais verdadeira, mais desejável e misteriosa – desde aquele dia em que veio a mim o grande liberador, o pensamento de que a vida poderia ser uma experiência de quem busca conhecer – e não um dever, uma fatalidade, uma trapaça! – E o conhecimento mesmo: para outros pode ser uma outra coisa, um leito de repouso, por exemplo, uma via para esse leito, ou uma distração, ou um ócio – para mim ele é um

resposta: por que o filósofo, em última análise, realizou a incorporação do “pensamento abissal” por meio da personagem Zaratustra? Acaso “o pensamento mais terrível de um eterno retorno da inutilidade” seria tão somente uma anotação sem maiores conseqüências na ordem íntima dos pensamentos de Nietzsche? A resposta a estas questões parece surgir numa carta encaminhada a seu amigo Overbeck, pouco depois da conclusão da terceira parte de *Assim falava Zaratustra*:

Quem pode saber o que carrego sobre mim e de que força precisaria para me suportar! Não saberia dizer como consegui chegar a isso, exatamente – mas é possível que, *pela primeira vez*, tenha tido o pensamento que divide ao meio a história da humanidade.

Esse *Zaratustra* é apenas prólogo, preâmbulo, vestibulo – precisarei tomar coragem, pois, de toda a parte, tudo vinha me desencorajar: coragem para *carregar* esse pensamento! Pois ainda estou longe de poder dizê-lo e representá-lo. *Se ele for verdadeiro*, ou melhor, se for *considerado como verdadeiro* – então, todas as coisas vão se modificar, vão virar do avesso, e todos os valores que prevaleceram até então serão desvalorizados.³⁸⁵

Em sua carta, Nietzsche refere-se de modo inequívoco ao pensamento do eterno retorno (“o pensamento que divide ao meio a história da humanidade”). Considerando com extrema seriedade a possibilidade cosmológica do retorno (“*Se ele for verdadeiro*”), ele faz ver com todas as palavras que precisa “tomar coragem” para “*carregar* esse pensamento”, sendo seu Zaratustra apenas “prólogo, preâmbulo, vestibulo”. Tal como o Zaratustra de “A hora mais silenciosa”, que acabava por indicar que o “pensamento abissal” estava acima de suas *forças*, aqui também Nietzsche não estaria dizendo que precisaria de *forças* para dar conta de tudo aquilo que comporta o pensamento do eterno curso circular? Lancemos, então, um olhar sobre outra carta encaminhada pouco tempo depois também ao seu íntimo amigo:

mundo de perigos e vitórias, no qual também os sentimentos heróicos têm seus locais de danças e de jogos. ‘*A vida como meio de conhecimento*’ – com este princípio no coração pode-se não apenas viver valentemente, mas até *viver e rir alegremente!*’ (FW/GC §324).

³⁸⁵ Carta a Overbeck, Nice, início de março de 1884. In *F. Nietzsches Briefwechsel mit Franz Overbeck*. (Leipzig: Insel Verlag, 1916), p. 245.

velho amigo Overbeck, eis aqui o primeiro exemplar do último Zaratustra (...). Há no interior dele uma idéia, uma idéia verdadeiramente grande, para a qual é necessário que eu viva ainda não pouco tempo. Mas que importa minha pessoa! O principal é... em breve, dirás tu mesmo!”³⁸⁶

Não haveria nessas linhas uma evidente proximidade com a seção final da segunda parte de *Assim falava Zaratustra* (“Que importa a tua pessoa, Zaratustra!”)? E também um distanciamento de Nietzsche em relação à afirmação incondicional assumida por Zaratustra ante o “pensamento abissal”? Antes de continuar a investigação com o objetivo de responder a essas questões, precisamos ver de que modo o pensamento do eterno retorno se mantém no horizonte das reflexões de Nietzsche após a conclusão de *Assim falava Zaratustra*.

Num projeto realizado em Nice, em março de 1884 (dois meses antes, Nietzsche concluíra nessa cidade a terceira parte do *Zaratustra*), o filósofo escreve: “Minhas próximas tarefas: *Moral para moralistas. Auto-redenção. O eterno retorno*” (XI, 25[2]). O pensamento do eterno retorno, ocupando o núcleo de suas reflexões, estará presente nas obras que ele executa a partir de então, embora, na maior parte das vezes, de modo figurado – tal como no prefácio de *Para além de bem e mal*:

(...) 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 o cristianismo é platonismo para o “povo” – produziu na Europa uma magnífica tensão do espírito, como até então não havia na terra: com um arco assim teso pode-se agora mirar nos alvos mais distantes. Sem dúvida, o homem europeu sente essa tensão como uma miséria; e por duas vezes já se tentou em grande estilo distender o arco, a primeira com o jesuitismo, a segunda com a Ilustração democrática (...). Mas nós, que não somos jesuítas, nem democratas, nem mesmo alemães o bastante, nós, *bons europeus* e espíritos livres, *muito* livres, nós ainda as temos, toda a necessidade do espírito e toda a tensão do arco! E

³⁸⁶ Carta recebida por Overbeck em 12 de abril de 1884.

talvez também a flecha, a tarefa e, quem sabe? O alvo...

Antes de mais nada, é preciso dizer que Nietzsche coloca aqui duas balizas para delimitar onde começou o “problema Europeu”: a primeira na filosofia de Platão (compreendido neste mesmo prefácio como o inventor “do puro espírito e do bem em si”)³⁸⁷, e, a segunda, no cristianismo, que, a partir da filosofia platônica, encontrou uma concepção de ser (e, no limite, também de valor) capaz de fornecer as bases para, dentre outras coisas, desenvolver a compreensão de uma eternidade atemporal. Por certo, no prefácio de *Para além de bem e mal*, Nietzsche não está tratando especificamente do problema da concepção de eternidade cristã, mas sim criticando o conjunto da “filosofia dogmática” que imperou na Europa. Todavia, a referência ao jesuitismo, como uma tentativa renovada de manter as concepções dogmáticas numa época em que também surgia o Renascimento (a primeira e única tentativa de transvaloração de todos os valores cristãos, tal como será dito em *O anticristo*)³⁸⁸, uma vez investigada nos fragmentos póstumos, lança luz sobre a presença do pensamento do eterno retorno nessa obra, que serviria como “Prelúdio a uma filosofia do futuro”. Numa anotação dos anos 1883-1884, ele faz o plano para uma obra:

O Eterno retorno

Um livro de profecias

1. Apresentação da tese, de seus pressupostos e de suas conseqüências *teóricas*.
2. Demonstração da tese.
3. As conseqüências previsíveis do fato que de ela será *acreditada* (ela produz uma *irrupção* geral)
 - a) Os meios de a suportar
 - b) Os meios de a eliminar
4. Seu lugar na história, enquanto *meio* (*Mitte*).
Época do perigo supremo.
Fundação de uma oligarquia *para* além dos povos e de seus interesses;
formar uma política universalmente humana.
Contrapartida do jesuitismo. (X, 24(4) – Inverno de 1883-1884)

³⁸⁷ Para Nietzsche, a filosofia de Platão possibilitou a ascensão do cristianismo: “Pagou-se caro pelo fato de esse ateniense haver frequentado a escola dos egípcios – (ou dos judeus no Egito?...). Na grande fatalidade que foi o cristianismo, Platão é aquela ambigüidade e fascinação chamada de ‘ideal’, que possibilitou às naturezas mais nobres da Antigüidade entenderem mal a si próprias e tomarem a *ponte* que levou à ‘cruz’” (GD/CI, “O que devo aos antigos”, §2).

³⁸⁸ Cf. AC/AC §61. Por certo, em *O anticristo* Nietzsche diz que, com a Reforma, Lutero (1483-1546) impediu que o Renascimento pusesse fim ao cristianismo. Mas a Companhia de Jesus, fundada por Loyola em 1540, impediu, também, a luta definitiva contra a “pressão eclesiástica de milênios”.

É, sobretudo, como profecia (*Prophezeiung/Wahrsagung*) que Nietzsche trata o eterno retorno nos anos 1883-1884³⁸⁹. Se, por um lado, isto representa algo novo, tendo em vista que até então o filósofo o definia como doutrina (*lehre*), pensamento (*Gedanke*), teoria (*Théorie*), filosofia (*philosophie*), por outro, ajuda a explicar por que em muitas passagens de *Assim falava Zaratustra*, o protagonista pode ser interpretado como se estivesse sob a ação de um “sopro profético”³⁹⁰. Além disso, se Nietzsche caracteriza o eterno retorno como uma profecia, sendo esta uma conjectura sobre algo que pode vir e que só poderá ser atestada com o tempo, é porque ele considera o eterno curso circular como uma hipótese.³⁹¹ Isto explica por que ele pensa em “consequências teóricas” da tese ou “consequências previsíveis” pois, afinal, o eterno retorno está sendo compreendido como um pensamento que deve ser acreditado, e não como acontecimento cosmológico capaz de ser verificado (sua “probabilidade”). Em outras palavras, é a crença no eterno curso circular, no pensamento do “meio-dia”, o qual “parte em dois a história da humanidade”, que possibilita uma nova medida para os valores na época em que os mesmos estão em processo de desvalorização. Mas por que o pensamento do eterno retorno vem oferecer-se como uma “contrapartida do jesuitismo”?

As reflexões de Nietzsche sobre os jesuítas remontam a *Humano, demasiado humano*. Ali ele faz ver que o poder da Igreja Católica somente continuou a se impor por causa de naturezas sacerdotais que “tornam a vida difícil e profunda para si mesmas, e nas quais o olhar e o corpo consumido testemunham vigílias, jejuns, orações candentes, e talvez flagelações” (MAI/HHI §55). A Companhia fundada por Ignácio de Loyola na primeira

³⁸⁹ Em outras anotações do mesmo período, Nietzsche registra: “O ETERNO RETORNO. *Uma profecia (Wahrsagung)*. Por Friedrich Nietzsche.” (XI, 25[1]); “O ETERNO RETORNO. *Uma profecia. Primeira parte: ‘É tempo!’ Segunda parte: O grande meio-dia. Terceira parte: Os professos.*” (XI, 25[6]), projeto repetido em XI, 25(323); “*O eterno retorno. Uma profecia. Primeira parte. O pensamento mais difícil (schwerste Gedanke). Segunda parte. Para além de bem e mal. Terceira parte. Homem e além-do-homem.*” (XI, 27[58]). Da mesma forma, ele realiza uma anotação mais extensa que agruparia idéias para um prefácio. O título da obra: “*O eterno retorno. Uma profecia*” (XI, 27[80]).

³⁹⁰ Cf. COLLI, G. *Écrits sur Nietzsche*. Paris: Éditions de l'Éclat, 1996, p. 87.

³⁹¹ Num fragmento póstumo da mesma época Nietzsche escreve: “*A propósito do título: uma profecia. Acredito ter adivinhado algo da alma do homem supremo – talvez cada um adivinhe que este homem perecerá, mas aquele que o viu deve ajudar a torná-lo possível. Pensamento fundamental: é o futuro que nós devemos tomar como medida (maßgebend) de todas as nossas avaliações de valor (Werthschätzung) – e não procurar atrás de nós as leis de nossa ação!*” (XI, 26(256) – Verão - outono de 1884). Tomar o futuro como medida para nossas avaliações de valor significa tomar o eterno retorno não em seu caráter de acontecimento cosmológico, mas enquanto hipótese, pois afinal é a possibilidade sempre futura de um eterno retorno do mesmo (“quero isto ainda uma vez e ainda infinitas vezes”) que está em jogo no momento de nossa decisão.

metade do século XVI, cujo lema é “*Ad Maiorem Dei Gloriam*”, com seus “soldados de Cristo” (dentre os quais aqueles que, reúnem toda a reflexão cristã sobre a eternidade atemporal), representava para Nietzsche a manutenção da crença cristã em Deus e, conseqüentemente, o retardamento do combate à “invenção platônica do puro espírito e do bem em si” (JGB/BM, Prefácio). Nesse sentido, num fragmento póstumo ele observa que o jesuitismo foi responsável por “persistir conscientemente na ilusão e, forçosamente, incorporá-la na *base da cultura*” (X, 16(23) – Verão de 1883).

Essa incorporação (*Einverleibung*) de pressupostos religiosos tem como efeito, aos olhos de Nietzsche, um acontecimento no plano político da sociedade ocidental. Desse modo, na época de *Para além de bem e mal*, ele define o jesuitismo como “a força motriz de todo o movimento democrático” (XII, 1(179) – Outono – primavera de 1886). Ora, se em *Para além de bem e mal* o filósofo limita-se a apontar o jesuitismo como um movimento que “sempre soube apresentar-se como a religião da compaixão” (JGB/BM §206), não desenvolvendo suas reflexões acerca deste nem ali, nem em anotações do mesmo período, é porque concentra-se na crítica de outro movimento que foi o seu herdeiro, ou seja, o democrático. Por essa razão, no ano de 1886, ele dedica seus esforços para fazer uma “*crítica da modernidade*, não excluídas as ciências modernas, as artes modernas, mesmo a política moderna” (EH/EH, “Para além de bem e mal”, §2). Ora, se Nietzsche pensa que a “religião da compaixão” está na base do movimento democrático, e se ele fizera ver que o “último abismo” de Zaratustra era justamente o da compaixão (pelo “pequeno homem”), então é evidente que a “contrapartida ao jesuitismo” dá-se por meio do pensamento do eterno retorno, que se oferece como o “mais pesado dos pesos”, impondo-se como a mais alta medida de valor após a “morte de Deus”, ou seja, como o antídoto para a época de “um perigo supremo” – a do advento do niilismo. E, ao contrário dos jesuítas, e mesmo do movimento democrático (cuja crítica se tornará mais clara na medida em que avançarmos), somente uma “oligarquia”, constituída por naturezas que possuem uma vontade afirmativa - aquelas poucas capazes de suportar o pensamento do eterno retorno -, poderia realizar uma “política universalmente humana”.

Se no prefácio de *Para além de bem e mal* a questão do jesuitismo já remete à presença do pensamento do eterno retorno, este torna-se mais nítido quando ali buscamos refletir sobre qual é o elemento capaz de descarregar a enorme tensão sentida pelo espírito

européu mediante a crescente desvalorização de todos os valores. As referências a flecha/seta (*Pfeil*) e ao alvo (*Ziel*) - signos bélicos - constituem inúmeras passagens de *Assim falava Zaratustra*, obra na qual Nietzsche dedica uma seção para fazer uma ode à guerra e aos guerreiros³⁹² (aspecto que será objeto de uma epígrafe na *Genealogia da moral*)³⁹³. Na seção significativamente intitulada “Dos mil e um alvos”, ao elencar o que diferentes povos tiveram como valor mais alto, Zaratustra pontua a respeito dos persas:

“Dizer a verdade e saber manejar bem o arco e a flecha (*Pfeil*)” – isto pareceu desejável, do mesmo modo que difícil, ao povo do qual vem o meu nome – nome que me é caro, do mesmo passo que difícil de usar. (Za/ZA I, “Dos mil e um alvos”).

Da mesma forma, já no prólogo desta obra, Nietzsche faz com que sua personagem seja herdeira não somente do nome persa, mas também que tenha internalizado aqueles instrumentos que seu povo utiliza no plano bélico. Assim, é expressivo que Zaratustra diga ao referir-se ao último homem:

Aproxima-se o tempo em que o homem não mais arremessará a flecha de seu anseio (*Pfeil seiner Sehnsucht*) para além do homem e em que a corda do seu arco terá desaprendido a vibrar! (Za/ZA, “Prólogo”, §4).

Ora, o uso que Nietzsche faz da “flecha de seu anseio” ganha seu emprego mais importante não quando Zaratustra profere seus discursos e visa o além-do-homem³⁹⁴, mas quando ele mesmo, às vésperas de enfrentar o “pensamento abissal” presente no eterno retorno, assume a postura de um guerreiro que se prepara para enfrentar seu maior inimigo. E é porque parte para sua mais alta batalha, que ele pede:

³⁹² Na seção “Da guerra e dos guerreiros”, Zaratustra elogia tanto o valor da guerra para a auto-superação quanto os que lutam para a superação do homem em direção ao além-do-homem. Ali também assevera que “só se pode ficar calado e tranqüilo quando se tem arco e flecha: do contrário, vive-se em ociosas conversas e desavenças” (Za/ZA III, “Das velhas e novas tábuas”, §30).

³⁹³ Na terceira dissertação da *Genealogia*, Nietzsche utiliza como epígrafe uma citação retirada da primeira parte de *Assim falava Zaratustra* que diz: “Descuidados, zombeteiros, violentos – assim nos quer a sabedoria: ela é mulher, ela ama sempre e somente um guerreiro” (Za/ZA I, “Do ler e do escrever”).

³⁹⁴ Na primeira parte de *Assim falava Zaratustra*, o *alter ego* de Nietzsche observa, em duas seções: “Deves ser [para o amigo] uma flecha e um anseio no rumo do além-do-homem” (Za/ZA I, “Do amigo”); “Sede do criador, flecha e anseio no rumo do além-do-homem: fala, meu irmão, é esta a tua vontade de casamento?” (Za/ZA I, “Do casamento e dos filhos”).

Ó minha vontade (...) guarda-me de todas as pequenas vitórias! (...). A fim de que eu esteja pronto e maduro no grande meio-dia (...). Pronto para mim mesmo e a minha mais oculta vontade: um arco que almeja uma flecha, uma flecha que almeja uma estrela. – Uma estrela pronta e madura em seu meio-dia, incandescente, feliz das destruidoras flechas de sol. – Ela mesma um sol e uma inexorável vontade solar, pronta para destruir na vitória! (Za/ZA III, “Das velhas e novas tábuas”, §30)

A “flecha do anseio” de Zaratustra, essa sua “oculta vontade”, que quer ser uma “vontade solar”, é o Sim afirmativo diante do eterno retorno - figurado aqui pelo “grande meio-dia”. A vontade afirmativa (flecha) quer, portanto, o pensamento do eterno retorno, pois ela também visa ser uma “estrela pronta e madura em seu meio-dia”. O eterno retorno é, pois, o “alvo” (*Ziel*), um alvo que é também o “novo peso” para a determinação dos valores, aqueles que possibilitarão a Zaratustra “destruir na vitória”. Por essa razão, já na seção “De mil e um alvos”, Nietzsche havia observado: “Mil alvos (*Tausend Zielen*) houve até aqui, já que houve mil povos. (...) falta o alvo *único* (*Eine Ziel*). Não tem a humanidade ainda nenhum alvo” (Za/ZA I, “De mil e um alvos”).

Retornando ao prefácio de *Para além de bem e mal* podemos dizer, por fim, que a “flecha” ali figurada é a vontade afirmativa diante do pensamento do eterno retorno, “flecha” com a qual os *bons europeus*, aqueles que lutam há milênios contra os valores instalados desde o platonismo, teriam a possibilidade de descarregar a tensão de seus “arcos”. Toda a luta que até então poderia ter sido sentida como uma miséria no espírito do homem europeu por conta da ausência absoluta de um valor mais alto para o qual direcionar a “flecha do anseio”, teria agora um sentido, mediante a hipótese cosmológica do eterno retorno. Hipótese que Nietzsche não perde de vista nunca, pois até mesmo no final do prefácio de *Para além de bem e mal* ele é categórico ao dizer “temos toda a necessidade do espírito e toda a tensão do arco!”. Além disso, vale-se de um recurso hipotético para concluir sua reflexão: “E talvez (*vielleicht*) também a flecha, a tarefa e, quem sabe (*wer weiss*)? O alvo...” (JGB/BM, Prefácio). De outra parte, como o pensamento do eterno retorno encontra-se de modo figurado em *Para além de bem e mal*, não é de modo fortuito que Nietzsche lança, nas últimas páginas dessa obra, as seguintes linhas:

Um *mau* caçador me tornei – Vejam como
Está tenso o meu arco!
O mais forte é aquele que logrou essa tensão - -:
Mas agora, cuidado! Perigosa é a flecha,
Como *nenhuma* outra (...). (JGB/BM, “Canção epílogo”)³⁹⁵

Por fim, é preciso lembrar que, antes mesmo da redação de *Para além de bem e mal*, um dos títulos pensados para a obra foi: “Para além de bem e mal: *Prefácio a uma filosofia do eterno retorno*” (XI, 26(325) – Verão – outono de 1884), sendo que, na verdade, esta concepção estava presente em *Assim falava Zaratustra*: “todas as coisas estão batizadas na nascente da eternidade e para além de bem e mal” (Za/ZA III, “Antes do nascer do sol”). E uma vez que Nietzsche acredita que com seu Zaratustra houve a superação da dualidade bem/mal, pois cria sua personagem justamente para invocar o “pensamento abissal” e superar a dualidade que fora criada pelo Zaratustra persa³⁹⁶, isto explica por que, nas linhas que encerram a obra *Para além de bem e mal*, ele também escreva: “Agora o mundo ri, rasgou-se a horrível cortina, / É hora do casamento entre a luz e as Trevas” (JGB/BM, “No alto dos montes – Canção epílogo”).

É, portanto, o pensamento do eterno retorno que permite a Nietzsche encontrar a possibilidade de ir para além do dualismo moral e lançar a “flecha de seu anseio” para além de bem e mal³⁹⁷. Mantendo o pensamento do eterno retorno de modo figurado em suas reflexões, ele é o “alvo” para o qual deve ser direcionada a vontade afirmativa, “a flecha do anseio”, e por certo, enquanto alvo, constitui a via de acesso para algo ainda mais amplo:

³⁹⁵ Essa “Canção epílogo” intitulada “No alto dos montes” (lembramos que o pensamento do Eterno Retorno ocorreu quando Nietzsche estava numa montanha) faz uma referência ao eterno retorno. Escreve Nietzsche na penúltima estrofe: “*Esta canção acabou (...) / Um mago foi seu autor, o amigo da hora certa, / O amigo do meio-dia*” (JGB/BM, “No alto dos montes – Canção epílogo”).

³⁹⁶ É por esta razão que Nietzsche escreve em *Ecce homo*, referindo-se ao nome do persa que ele utiliza em sua obra: “Zaratustra foi o primeiro a ver na luta entre o bem e o mal a verdadeira roda motriz na engrenagem das coisas – a transposição da moral para o metafísico, como força, causa, fim em si, é obra *sua*. (...) Zaratustra *criou* este mais fatal dos erros, a moral: em consequência, deve ser também o primeiro a *reconhecê-lo*.” (EH/EH, “Por que sou um destino”, §3).

³⁹⁷ Concordamos com Scarlett Marton quando afirma: “Suprema exaltação do momento, a doutrina do eterno retorno vem acabar com as oposições (...). Transitório/perene, mutável/permanente, aparente/essencial, sensível/inteligível, todas as velhas dicotomias da metafísica caem por terra (...). Se o apogeu da humanidade, seu meio-dia, ocorre quando se suprime o dualismo entre mundo verdadeiro e mundo aparente, o homem que se ultrapassa identifica-se ao mundo” (MARTON, S. “O eterno retorno: tese cosmológica ou imperativo ético?”, p. 26-27).

para a mudança radical no âmbito dos valores. Mas como realizar essa mudança que, conforme suas anotações, abriria caminho para “uma política universalmente humana” (X, 24[4])? É preciso ver que não somente o pensamento do eterno retorno surge de modo figurado na obra por ele publicada, como também a própria tarefa da transvaloração.

Retornemos ao prefácio de *Para além de bem e mal*. De modo hipotético, Nietzsche escreve que teria a “flecha”, “o alvo”, mas também “a tarefa” (*die Aufgabe*). Essa tarefa é delineada no capítulo “Contribuição à história natural da moral”, e mais especificamente na seção 203, na qual Nietzsche faz sua crítica ao movimento democrático. Citemos um trecho que vem a ser significativo pelo que até aqui foi abordado, e por fornecer subsídios para um aprofundamento de nossa reflexão:

Nós, que somos de outra crença - nós, para quem o movimento democrático não é meramente uma forma de degradação da organização política, mas uma forma de degradação, ou seja, de apequenamento do homem, sua mediocrização e rebaixamento de valor: para onde temos *nós* de apontar nossas esperanças? - Para *novos filósofos*, não resta escolha; para espíritos fortes e originais o bastante para dar os primeiros impulsos a avaliações de valor opostas e para transvalorar e inverter (*umzukehren*) “valores eternos” (...). Ensinar ao homem o futuro do homem como sua *vontade*, como dependente de uma vontade de homem, e preparar grandes riscos e tentativas coletivas de disciplina e aprimoramento (...): para isso será algum dia necessária uma nova espécie de filósofos e detentores do mando (...). As circunstâncias para seu surgimento, que se teriam, em parte de criar, em parte de utilizar; presumíveis caminhos e provas, graças aos quais uma alma cresceria a tal altura e poder, a ponto de sentir a *coação* a essas tarefas; uma transvaloração dos valores, sob cuja nova pressão e martelo uma consciência seria acerada, um coração transformado em bronze, para suportar o peso (*Gewicht*) de uma tal responsabilidade. (JGB/BM §203. Trad.: RRTF).

Se em *Assim falava Zaratustra* o protagonista dirigia sua reflexão para pensar o além-do-homem, nesta seção Nietzsche a aponta para os “novos filósofos” (*neuen Philosophen*), os “filósofos do futuro” (*Philosophen der Zukunft*) - o que está

absolutamente de acordo com o subtítulo dessa obra de 1886. Todavia, embora eles ocupem seu pensamento a tal ponto que, algum tempo antes, ele pensara em escrever uma obra que teria justamente um título homônimo: “*Os filósofos do futuro*. Por Friedrich Nietzsche” (XI, 26(426) – Verão – outono de 1884), essa não é propriamente a tarefa a qual ele se refere. A tarefa é a transvaloração de todos os valores, e é para realizá-la que são necessários e é preciso preparar os referidos filósofos. Mas de que modo a tarefa da transvaloração está, aqui, presente e, interligada a ela, o pensamento do eterno retorno?

Como vimos, ao referir-se ao pensamento do eterno retorno, Nietzsche diz que ele necessita ser *acreditado*. Lembremos, ainda, de um fragmento já mencionado: “O pensamento [do eterno retorno] e a crença (*Glaube*) [neste retorno] formam o mais pesado dos pesos” (IX, 11[143]). Ora, não é por acaso que Nietzsche inicia a seção 203 de *Para além de bem e mal* dizendo: “Nós, que somos de outra crença (*andren Glaubens*)”. Isto ocorre por duas razões: primeira, por ser essa seção que encerra o capítulo “Contribuição à história natural da moral”, sendo também a única seção que destoa das demais por apresentar, além da crítica, um caminho para a superação da moral *com base* nessa “outra crença” e por meio da transvaloração dos valores. A segunda razão é o fato dessa “outra crença” ser, propriamente, o pensamento do eterno retorno, que, por ser a condição de possibilidade da transvaloração, está presente ali de modo figurado. Se, por um lado, as referências a “suportar o peso (*Gewicht*) de uma tal responsabilidade” e a necessidade de mudar os “valores eternos” talvez constituam uma primeira sinalização nesse sentido, por outro, a questão das “tentativas coletivas de disciplina e aprimoramento” (*Versuche von Zucht und Züchtung*), e a figura do “martelo” (*Hammer*) estão diretamente relacionadas ao pensamento do eterno curso circular.

Lembremos que o eterno retorno fora definido num fragmento póstumo de 1884 como “o grande pensamento disciplinar” (*großen züchtenden Gedanken*). No capítulo “Povos e Pátrias” de *Para além de bem e mal* a referência ao aprimoramento/cultivo (*Züchtung*) diz respeito a uma das preocupações centrais em Nietzsche: “começo a tocar no que é *sério* para mim, no ‘problema europeu’ tal como o entendo, no cultivo de uma nova casta que governe a Europa.” (JGB/BM §251). Do mesmo modo, no capítulo “O que é nobre?”, ele escreve: “veja-se uma comunidade aristocrática, uma antiga *pólis* grega, ou Veneza, digamos, como uma instituição, voluntária, para fins de *cultivo*: ali se acham,

coexistindo e dependendo de si mesmos, homens que querem impor sua espécie, em geral porque *têm* de se impor, ou correr o apavorante risco de serem exterminados” (*Idem*, §262). Da mesma forma, a questão da “disciplina e do aprimoramento” constitui uma das idéias centrais nos projetos de obra que ele realiza a partir de então. Neste sentido, um dos títulos pensados para a obra (que veio a intitular-se *Para além de bem e mal*) foi: “*Os filósofos do futuro: pensamentos sobre disciplina e aprimoramento*” (XI, 40(45) – Agosto – setembro de 1885). Essa mesma idéia surge, pouco tempo depois, não ocupando o lugar de um subtítulo, mas sim como título de uma obra em quatro volumes: “*Sobre a hierarquia: prelúdio a uma filosofia do futuro. Primeiro livro: disciplina e aprimoramento. Segundo livro: a grande liberação. Terceiro livro: as sete solidões. A superação da moral. Quarto livro: a vontade de potência*” (XI, 40(48) – Agosto – setembro de 1885). E por fim, de modo mais significativo ainda, a questão da “disciplina e do aprimoramento” surge em um plano para a obra *A vontade de potência*, que incorpora o pensamento do eterno retorno: “*A vontade de potência. 1. Fisiologia da hierarquia. 2. O grande meio-dia. 3. Disciplina e aprimoramento. 4. O eterno retorno*” (XII, 2(74) – Verão de 1885 – verão de 1886).

No que diz respeito ao “martelo” (*Hammer*), já desde o ano de 1884 Nietzsche também registra: “*O pensamento mais pesado como martelo (Der schwerste Gedanke als Hammer)*” (XI, 26(298) – Verão – outono de 1884). Nesse mesmo ano, ao projetar uma obra intitulada “O eterno retorno”, ele também escreve: “*A doutrina do eterno retorno como martelo na mão dos homens mais potentes*” (XI, 27(80) – Verão – outono de 1884). Essa idéia ressurgiu, ainda, num fragmento do mesmo ano de *Para além de bem e mal*:

1. Crítica dos valores, medidos pela vida. 2. A origem dos valores. 3. A vida como vontade de potência. 4. Os inversores (*Umgekehrten*): seu martelo: “a doutrina do retorno”. (XII, 7(45) – Fim de 1886 – primavera de 1887)

O martelo (figura que continuará no horizonte do pensamento nietzschiano até o ano de 1888) representa o pensamento do eterno retorno e constitui-se justamente em “instrumento” na mão dos “mais potentes”, aqueles que formariam uma “nova casta”. A tarefa da transvaloração é pensada, assim, a partir do pensamento do eterno retorno, e, tal como expresso no prefácio de *Para além de bem e mal*, a execução desta tarefa (*die Aufgabe*), caberia aos “filósofos do futuro”, pois somente eles seriam capazes de

“transvalorar e inverter (*umzukehren*) ‘valores eternos’”. Para não restar dúvida de como Nietzsche pensa os “filósofos do futuro” como aqueles que realizam a tarefa da transvaloração a partir do pensamento do eterno retorno, basta nos determos em outra seção na qual ele se refere a eles, caracterizado-os deste modo:

Está surgindo uma nova espécie de filósofos: atrevo-me a batizá-los com um nome que não está isento de perigos. Tal como eu os percebo, tal com eles se deixam perceber – pois é da sua natureza *querer* continuar sendo enigmas em algum ponto -, esses filósofos do futuro bem poderiam ser chamados de *tentadores* (*Versucher*). Esta denominação mesma é, afinal, apenas uma tentativa (*Versuch*) e, se quiserem, uma tentação (*Versuchung*). (JGB/BM §42)

Na medida em que Nietzsche pensa os filósofos do futuro como *tentadores*, ele está vinculando-os a Dioniso³⁹⁸. É importante observar que Dioniso surge na penúltima seção de *Para além de bem e mal* justamente caracterizado como o “deus-tentador” (*Versucher-Gott*). Além disso, ao fazer a tentativa (*Versuch*) de batizar os filósofos do futuro como “tentadores”, ou mesmo colocar essa “tentativa” como uma “tentação” (*Versuchung*), Nietzsche deixa perceber - nesse jogo de palavras - que ele mesmo é, como dirá ao final de *Para além de bem e mal*, o “derradeiro iniciado e último discípulo do deus Dioniso” (JGB/BM §295). Mas se tais filósofos estão interligados a Dioniso, como se dá a associação da figura de Dioniso ao eterno retorno? Ora, na mesma época de *Para além de bem e mal*, Nietzsche publica o quinto livro de *A gaia ciência*. Uma vez que no quarto livro dessa obra, na penúltima seção, ele havia apresentado o pensamento do eterno retorno, talvez pudéssemos esperar que no quinto livro ele o trouxesse de forma conceitual, tal como traz a questão da “morte de Deus”, que surge logo nas páginas iniciais³⁹⁹. Todavia, ao tratar da afirmação incondicional diante do sofrimento inerente à existência (lembremos do desafio para a vontade na seção 341 dessa obra), Nietzsche recorre a Dioniso. Assim, no quinto livro, ao opor dois tipos de sofredores, aqueles que sofrem por conta de uma

³⁹⁸ Uma primeira interligação ocorre num fragmento póstumo da época de *Para além de bem e mal*, no qual Nietzsche relaciona dez itens, sendo que no último ele escreve: “10. Os filósofos do futuro. Céticos. Espíritos livres. Espíritos fortes. Tentador. Dioniso” (XI, 1(187) – Outono de 1885 – primavera de 1886).

³⁹⁹ A primeira seção do quinto livro abre com a afirmação: “O maior acontecimento recente – o fato de que ‘Deus está morto’, de que a crença no Deus cristão perdeu o crédito – já começa a lançar suas primeiras sombras sobre a Europa” (FW/GC §343).

“superabundância de vida” e os que sofrem devido a um “empobrecimento da vida”, ele observa que

A vontade de *eternizar* (*Der Wille zum Verewigen*) requer, igualmente, uma dupla interpretação. Pode, em primeiro lugar, provir de gratidão e amor (...). Mas pode ser também aquela tirânica *vontade* de alguém que sofre gravemente, de um combatente, de um torturado, que gostaria ainda de moldar o mais pessoal, mais único, mais estreito, propriamente a idiossincrasia de seu sofrimento, em lei e coação obrigatória, e que de todas as coisas como que toma vingança, imprimindo, cravando, marcando a fogo nelas a *sua* imagem, a imagem de *sua* tortura. (FW/GC §370. Trad.: RRTF).

Nietzsche caracteriza esta última vontade de eternizar como “o pessimismo romântico, o último *grande* acontecimento no destino de nossa cultura” (*Idem*), enquanto que a superabundância de vida é tratada como pessimismo *dionisiaco*. Esta definição não surge em outras obras, mas a referência ao dionisiaco e a Dioniso aprofunda-se. Nesse sentido é significativo destacar que, se Nietzsche está ocupado com o pensamento do eterno retorno ao elaborar *Assim falava Zaratustra*, e durante muito tempo não sabe de que forma comunicar esse pensamento, logo após concluir o respectivo livro, ele realiza um plano no qual elenca todas as obras que produzira até então e projeta uma nova obra intitulada *Dioniso*⁴⁰⁰. Se com esse plano ainda não é possível perceber uma ligação imediata entre o pensamento do eterno retorno e a figura de Dioniso, o mesmo não pode ser dito quando deparamos com um projeto realizado entre os anos de 1884 e 1885:

Meio-dia e eternidade

Uma filosofia do eterno retorno

Prefácio: Da hierarquia humana

Primeira parte: Ciência e consciência.

Segunda parte: Para além de bem e mal.

⁴⁰⁰ Nietzsche organizou assim suas obras num póstumo escrito entre 1884 e 1885: “1. O nascimento da tragédia. 2. Considerações extemporâneas. 3. Humano, demasiado humano. 4. O andarilho e sua sombra. 5. Aurora. 6. A gaia ciência. 7. Assim falava Zaratustra. 8. Dioniso ou: as orgias sagradas” (XI, 29(65) – Outono de 1884 – início de 1885). Um pouco mais tarde, essa intenção é expressa quando Nietzsche elabora o plano de uma obra intitulada “Dioniso. Ensaio de filosofar de uma maneira divina. Por: Friedrich Nietzsche” (XI, 34(181) – Abril – junho de 1885).

Terceira parte: Os artistas ocultos.

Quarta parte: A alta política

Quinta parte: O martelo (ou Dioniso). (XI, 34(191) – Abril – junho de 1885)

É interessante a associação que ele faz de Dioniso com a figura do martelo (*der Hammer*), tomando-os como sinônimos, pois como foi observado, o martelo figura o pensamento do eterno retorno entre os anos de 1884 a 1888⁴⁰¹. De outra parte, se antes de definir *Para além de bem e mal* como uma obra, Nietzsche oscilava acerca do título e o interligava ao pensamento do eterno retorno, no projeto citado “para além de bem e mal” constituiria apenas um capítulo de uma obra que trataria do eterno retorno (como filosofia), sendo que Dioniso encerra a última parte do livro. Ora, na medida em que Nietzsche incorpora Dioniso no projeto de uma obra cujo tema é a “filosofia do eterno retorno”, e uma vez que ele pensa os filósofos do futuro como discípulos de Dioniso, essa trama de relações faz com que seu “pensamento disciplinar” esteja na ordem do dia de suas reflexões. Mas, se de um modo figurado o “pensamento disciplinar” está sempre presente, a questão central é: por que ele transfere a transvaloração de todos os valores aos “filósofos do futuro”? Não estaria Nietzsche aqui realizando o mesmo procedimento já operado em *Assim falava Zaratustra*?

Um prefácio escrito no ano de 1886 para o livro *Humano, demasiado humano* nos fornece uma primeira chave que permite refletir sobre a necessidade que Nietzsche tem de criar tipos nos quais deposita suas expectativas:

(...) que sabeis vós, o que *poderíeis* saber, do quanto há de ardil de autoconservação, do quanto há de razão e cuidado superior em um tal auto-engano – e de quanta falsidade eu ainda *necessito*, para poder permitir-me sempre de novo o luxo de *minha* veracidade? (...) certa vez, quando precisei disso, *inventei* para mim também os “espíritos livres”, aos quais é dedicado este

⁴⁰¹ Mesmo em anotações nas quais Nietzsche pensa a vontade de potência, o martelo aparece associado ao eterno retorno: “Para a história dos valores. A vontade de potência e suas metamorfoses. (Aquilo que foi a vontade de moral até o momento: uma escola). O eterno retorno como martelo” (XII, 5(70) – Verão de 1886 – outono de 1887).

livro gravemente corajoso com o título *Humano, demasiado humano*: tais “espíritos livres” não há, não havia – mas daquela vez, como disse, eu precisava deles como companhia, para permanecer de bom trato em meio aos maus tratos (doença, isolamento, estrangeiro, acedia, inatividade). (MAI/HHI, Prefácio, §2. Trad.: RRTF).

As circunstâncias nas quais o tipo “espírito livre” surge na obra de Nietzsche (ele mesmo o define como tipo logo no início da terceira seção do mesmo prefácio: *der Typus “freier Geist”*) revelam um elemento que, embora esteja longe de esgotar a riqueza de significado do “espírito livre”, é basicamente o mesmo que leva Nietzsche, na época de *Assim falava Zaratustra*, a criar o “além-do-homem” também como um tipo⁴⁰², e repetir o procedimento em *Para além de bem e mal* através dos “filósofos do futuro”. Trata-se, em todos os casos, de estar diante de uma circunstância vital em que a afirmação esteja ameaçada pela negação. Que o problema, na época de *Humano*, era de ordem vital, isso fica claro já no prefácio dessa obra destinada aos “espíritos livres”:

Desse isolamento doentio, do deserto desses anos de ensaio (*Versuchs-Jahre*), o caminho ainda é longo até aquela descomunal segurança e saúde transbordante, que não pode prescindir nem mesmo da doença, como um meio e anzol do conhecimento, até aquela aquela *madura* liberdade do espírito que é também autodomínio e disciplina do coração (...) até aquele excedente de forças plásticas, regeneradoras, conformadoras e restauradoras, que é justamente o sinal da *grande* saúde (...). Nesse meio-tempo pode haver longos anos de convalescença, anos cheios de mudanças multicores, dolorosamente feiticeiras, dominadas e conduzidas pela rédea por uma tenaz *vontade de saúde*, que muitas vezes já ousa vestir-se e travestir-se de saúde (MAI/HHI, Prefácio, §4. Trad.: RRTF).

Ora, embora escrito em 1886, esse prefácio a *Humano* fornece pistas para pensar

⁴⁰² Nietzsche caracteriza o além-do-homem como um tipo, tanto numa anotação de 1883: um “Tipo (*Typus*), como o além-do-homem, deve viver como um deus de Epicuro” (X, 16[85]), quanto noutra de 1887: “deve vir à luz uma espécie mais forte, um tipo superior (...) Meu conceito, meu *símbolo* para esse tipo humano é, como se sabe, a palavra ‘além-do-homem’” (XII, 10[17]). Na obra publicada, essa caracterização ocorre em *O anticristo*: “dá-se, nos mais diversos lugares da terra e brotando das mais diversas culturas, um êxito de casos singulares com os quais um *tipo superior* (*höherer Typus*) faz a apresentação de si mesmo: algo que, em relação com a humanidade em seu conjunto é uma espécie de além-do-homem” (AC/AC §4).

que Nietzsche não estava de todo tão em posse da chamada “grande saúde”, e sim ainda impelido por uma “vontade de saúde”. Afinal, a afirmação lançada no prefácio de *Humano* (“quanta falsidade eu ainda *necessito*, para poder permitir-me sempre de novo o luxo de *minha* veracidade?”) parece encontrar eco em *Para além de bem e mal* na medida em que ele criara o “filósofo do futuro” como tipo almejado⁴⁰³. Mas compreender esse aspecto requer que nos reportemos primeiramente ao “além-do-homem” enquanto tipo criado no período posterior ao pensamento do eterno retorno como meio, justamente, de não sucumbir na negação - negação essa oriunda de uma vontade hesitante diante do desafio do eterno retorno - que em *Zarathustra* tomou a forma do “pensamento abissal”.

Voltemos à anotação realizada no começo de agosto de 1881 para lembrar de algo sumamente importante. Ao registrar o pensamento do eterno retorno, Nietzsche escrevera nas linhas finais: “*Ensinares a doutrina - o meio mais forte para incorporá-la (einzuverleiben) em nós mesmos.*” (IX, 11[141]). Não somente a questão de como comunicar o pensamento do eterno retorno o ocupa desde o início, mas também o da incorporação (*Einverleibung*) da doutrina se constitui para ele em problema. Ensinar a doutrina seria suficiente para incorporá-la? O hábito em ocupar-se dela transformaria necessariamente a vontade? Ou, ao contrário, a vontade poderia não suportar “o mais pesado dos pesos” e ser “esmagada”? É necessário, aqui, atentar para uma carta que Nietzsche remete a Peter Gast quando tem o pensamento do eterno retorno. Nela, ele diz:

Pensamentos surgiram em meu horizonte como jamais vi antes. Não quero falar sobre isso, e manter-me numa calma imperturbável! Precisaré viver ainda *alguns* anos! Ah, amigo, às vezes me passa pela cabeça o pressentimento de que eu vivo uma vida altamente perigosa, pois pertenço às máquinas que podem *quebrar*!⁴⁰⁴

Acaso a “máquina” que pode “*quebrar*” não seria aquela mesma que, no período de *Humano*, inventou os “espíritos livres” para não sucumbir aos “maus tratos (doença,

⁴⁰³ Diferentemente do espírito-livre e do além-do-homem, Nietzsche não chega a caracterizar os “filósofos do futuro” de modo direto como um tipo. Todavia em *O anticristo*, ao designar os céticos como “o tipo (*typus*) decente na história da filosofia” (AC/AC §12), ele deixa pistas para entendermos os filósofos do futuro com um tipo, pois eles, em parte, podem ser compreendidos como céticos: “Supondo, pois, que na imagem dos filósofos do futuro algum traço permita imaginar que eles terão de ser céticos (...) com isso estaríamos designando algo acerca deles – e não eles mesmos. Com o mesmo direito poderiam se chamar críticos; e sem dúvida serão experimentadores” (JGB/BM §210).

⁴⁰⁴ SB VI, n. 136 – carta a Peter Gast, 14 de agosto de 1881.

isolamento, estrangeiro, acedia, inatividade)”? A nosso ver, se Nietzsche entende que os estados de doença e saúde são fundamentais para determinar até que ponto uma vontade é afirmativa ou negativa, ao mesmo tempo em que a afirmação depende de uma “grande saúde”, então torna-se interessante verificar o modo como ele caracteriza o tipo “além-do-homem” num dos primeiros registros que dele faz:

O além-do-homem tem abundância de vida (*Überfülle des Lebens*) e por causa disso aqueles sinais de opiômano, de loucura e de dança dionisíaca: ele não sofre as conseqüências. (X, 4(75) – Novembro de 1882 – fevereiro de 1883)

O além-do-homem, portanto, é pensado por Nietzsche como aquele que, por possuir “abundância de vida”, não “sofre as conseqüências” – o que constitui uma diferença com relação ao próprio filósofo que corria o risco de “quebrar”. Nesse sentido, um fragmento desse mesmo período deixa-nos uma forte dúvida sobre as motivações do Nietzsche ao escrevê-lo. Diz ele:

Eu não quero a vida *novamente*. Como pude suportá-la? Criando. O que me possibilitou manter o “olhar”? A visão do além-do-homem, que *afirma* a vida? Eu *mesmo* tentei afirmá-la – ai de mim! (X, 4(81) – Novembro de 1882 – fevereiro de 1883).

Consistiria esse fragmento numa anotação para *Assim falava Zaratustra*, cuja primeira parte é elaborada entre 01 e 10 de fevereiro de 1883, ou Nietzsche realmente estaria referindo-se a si próprio? Se por um lado essa é uma dúvida difícil de esclarecer, por outro é certo que ele cria o tipo “além-do-homem” como aquele capaz de suportar o pensamento do eterno retorno:

Zaratustra (...) ensina o retorno a partir do *além-do-homem*: o além-do-homem *suporta* essa doutrina, ele se *educa graças a ela* (X, 10(47) – Junho – julho de 1883).

Durante o período em que se detém na elaboração de seu *Zaratustra*, o além-do-homem permanece no horizonte do pensamento nietzschiano como o tipo capaz de suportar

o eterno retorno. Nietzsche chega a pensar em 1884 na criação de uma obra dividida em três capítulos para tratar o eterno retorno, sendo o último capítulo dedicado ao além-do-homem: “*O eterno retorno*. Uma profecia. Primeira parte: o pensamento pesado. Segunda parte: Para além de bem e mal. Terceira parte: homem e além-do-homem” (XI, 27(58) – Verão – outono de 1884). Isso quer dizer que, mesmo levando sua personagem Zaratustra à incorporação (*Einverleibung*) do “pensamento abissal” (delegando a essa personagem tal incorporação), Nietzsche ainda segue pensando o além-do-homem como aquele capaz de suportar tal prova⁴⁰⁵. Por conseguinte, não surpreende que, embora em *Para além de bem e mal* não fale no além-do-homem, o filósofo crie um outro tipo – este destinado a realizar a transvaloração de todos os valores. Essa transposição entre tipos, do além-do-homem para os filósofos do futuro, torna-se ainda mais pertinente se levamos em conta o fato de Nietzsche entender *Para além de bem e mal* como uma obra que, ainda que apresentando-se sob uma outra forma, continha o mesmo que *Assim falava Zaratustra*⁴⁰⁶.

Vimos que o problema fundamental no que diz respeito à incorporação (*Einverleibung*) do pensamento do eterno retorno se deve ao fato de que a possibilidade do retorno cosmológico traz consigo “o pensamento mais terrível” segundo o qual, no ciclo absoluto e infinitamente repetido de todas as coisas, tudo não passaria de “um eterno *jogo* sem sentido” (X, 20[2]). Ora, após resolver este problema através de uma personagem na terceira parte de *Assim falava Zaratustra*, e mesmo após concluir a chamada “quarta parte” do *Zaratustra*, o “pensamento abissal” ocupa as reflexões de Nietzsche: “O perigo dos perigos: tudo é sem sentido.” (XII, 2(100) – Outono de 1885 – outono de 1886). Ainda que tal anotação surja no plano de uma obra que teria como título: “A Vontade de Potência: *tentativa de uma transvaloração de todos os valores*. Em quatro livros” (*Idem*), percebe-se que este problema está na ordem do dia para ele. Ora, em *Para além de bem e mal* esse

⁴⁰⁵ Clademir Araldi observa, com bastante pertinência, que “Nietzsche/Zaratustra atribui ao além-do-homem a prerrogativa da afirmação e da redenção, visto que somente na visão do além-do-homem, o eterno retorno poderia ser suportado. O além-do-homem, nesse sentido, seria trazido à luz para suportar o eterno retorno em sua incomensurabilidade” (ARALDI, C. *Nihilismo, Criação, Aniquilamento: Nietzsche e a filosofia dos extremos*. São Paulo: Discurso Editorial; Ijuí: Editora UNIJUÍ, 2004, p. 306).

⁴⁰⁶ Numa de suas cartas, Nietzsche escreve: “Espero que Naumann terá cumprido o seu dever e feito chegar às suas mãos o meu último livro: *Para além de bem e mal*. Rogo-lhe que o leia, pois ainda que nele se contenham as mesmas coisas que no meu *Zaratustra*, estão ditas de maneira muito diferente” (Carta a Jacob Burckhardt, Sils-Maria - 22 de setembro de 1886). Em outra carta, diz: “à minha volta estão só os meus velhos problemas, os meus velhos problemas negros como corvos! Penetraste em meu *Para além*? É uma espécie de comentário ao meu *Zaratustra*.” (Carta ao Barão de Seydlitz, Nice – 26 de outubro de 1886).

problema não chega a ser resolvido. Pelo contrário, numa seção na qual Nietzsche tem por centro o pensamento do eterno retorno, há uma expressão que ainda indica uma protelação do mesmo. Dividamos essa seção em dois momentos:

Quem, igual a mim, com algum enigmático apetite, se esforçou longamente em pensar o pessimismo em suas profundezas e redimi-lo da estreiteza e simplicidade meio cristã, meio alemã, com que ele se apresentou por último neste século, ou seja, sob a forma da filosofia de Schopenhauer; quem efetivamente penetrou com um olho asiático e mais-que-asiático na mais negadora-do-mundo de todas as maneiras de pensar possíveis, e foi até o fundo – para além de bem e mal, e não mais, como Buda e Schopenhauer, dentro do domínio da ilusão da moral –, esse, talvez, justamente por isso, sem que o quisesse propriamente, abriu os olhos para o ideal inverso (*umgekehrte Ideal*)

A reflexão de Nietzsche faz referência ao problema tratado no quinto livro de *A gaia ciência* - o pessimismo romântico, como vimos -, o pessimismo que se apresentou “por último nesse século”. Mas o que importa notar é que, se o trecho citado constrói uma oposição à “mais-negadora-do-mundo de todas as maneiras de pensar possíveis”, quando Nietzsche apresenta o que seria sua contrapartida, ele fala em “ideal inverso”. É justamente como “ideal” que ele pensa o homem capaz de incorporar o pensamento do eterno retorno. Assim, na sequência ele diz:

Para o ideal do homem (*für das Ideal*) mais desenvolvido, mais vivo e mais afirmador-do-mundo, que não somente aprendeu a se contentar e a pactuar com aquilo que foi e é, mas quer tê-lo outra vez *tal como foi e é*, por toda a eternidade, clamando insaciavelmente *da capo*, não somente a si, mas à inteira peça e espetáculo, e não somente a um espetáculo, mas no fundo àquilo que tem necessidade precisamente desse espetáculo – e o torna necessário: porque sempre de novo tem necessidade de si – e se torna necessário. – Como? E isto não seria – *circulus vitiosus deus*? (JGB/BM §56. Trad.: RRTF)

Nietzsche mantém-se, portanto, empregando um mesmo procedimento quando trata o pensamento do eterno retorno: ele cria tipos e delega para eles a incorporação (*Einverleibung*) deste pensamento pois, como tudo parece indicar, esse “homem mais

desenvolto” está na mesma linha de raciocínio do “além-do-homem”. Da mesma forma em *Para além de bem e mal* o tipo “filósofo do futuro” serve para *adiar* o confronto de Nietzsche com “o eterno retorno do desperdício” com aquele que Zarathustra chama de “pequeno homem” – o qual, na obra de 1886, encarna todos os valores que constituíram a modernidade, e que são valores de “degradação, ou seja, de apequenamento do homem, sua mediocrização e rebaixamento de valor” (JGB/BM §203. Trad.: RRTF). É preocupado com a transvaloração judaico-cristã dos valores, com o que ela acarretou, que Nietzsche visa a uma nova transvaloração; mas, na medida em que a delega aos filósofos do futuro, não está ele visivelmente envolto com o problema da incorporação (*Einverleibung*) do “pensamento abissal”?

Através de uma anotação feita no vale de Lenzer-Heide, num período que representa para Nietzsche sua “descida ao Hades”, sua “*Saison a l’enfer*”⁴⁰⁷, podemos ter uma idéia do quanto o pensamento do eterno retorno (e a crença nele) ao mesmo tempo em que representa um “novo peso”, uma nova medida de valor, também pode levar ao mais extremo niilismo e ser tão pesado ao ponto de “esmagar”. Nessa anotação composta de dezesseis itens, vemos ele escrever no sexto:

Pensem esse pensamento em sua forma mais terrível: a existência, assim como ela é, sem sentido e alvo (*Ziel*), porém inevitavelmente retornando, sem um *finale* no nada: “O eterno retorno”. Essa é a mais extrema forma do niilismo: o nada (o “Sem-Sentido”) eterno! Forma européia do budismo: a energia do saber e da força *compele* a uma tal crença (*Glauben*). É a mais *científica* de todas as hipóteses possíveis. Negamos alvos finais (*Schluß-Ziele*): se a existência tivesse um, ele teria que ter sido alcançado. (XII, 5(71) 6, – 10 junho de 1887)

⁴⁰⁷ Tais expressões são de Clademir Araldi, para quem o fragmento de Lenzer-Heide é central para analisar Nietzsche vinculado ao niilismo que ele mesmo combate: “o niilismo se mostra como a ausência total de sentido da existência humana num mundo experimentado como caos. Do homem ‘encurvado entre dois nada’, Nietzsche não faz sair nenhuma harmonia, nenhuma postura afirmativa. (...) ao colocar certas questões (como é o caso da *questão* do niilismo), não há garantia de *uma* resposta afirmativa, mas há o risco de ser tragado por ela” (ARALDI, C. *Niilismo, Criação, Aniquilamento: Nietzsche e a filosofia dos extremos*. São Paulo: Discurso Editorial; Ijuí: Editora UNIJUI, 2004, p. 448).

Percebe-se aqui que, antes de mais nada, no período próximo à elaboração da *Genealogia da moral*, o eterno retorno está no cerne das preocupações de Nietzsche. Ele o caracteriza como “forma européia do budismo”, pois, ainda nessa mesma anotação, afirma que: “a doutrina do eterno retorno teria pressupostos *eruditos* (como os teve a doutrina de Buda, por exemplo, o conceito de causalidade, etc.)” (*Idem*, 5(71) 13, – 10 junho de 1887). Mas se por um lado ele deixa entrever que pensa o eterno retorno como a “mais *científica* de todas as hipóteses”, por outro não é possível ainda inferir, a partir dessa anotação, que o problema da incorporação do pensamento do eterno retorno se faz presente para Nietzsche. Todavia, a forma grave como ele se expressa nesse fragmento sobre o eterno retorno, ao pensá-lo como “a mais extrema forma do niilismo: o nada (o ‘Sem-Sentido’) eterno!” faz lembrar a anotação feita no período da segunda parte de *Assim falava Zaratustra*: “todo anelo e grandeza um eterno *jogo* sem sentido”. Mas, com isto, temos pistas para entender que o problema reside justamente na aceitação plena da possibilidade do retorno?

Poucos dias depois de anotar suas reflexões no vale de Lenzer-Heide, Nietzsche escreve uma carta para seu amigo Overbeck que nos faz ver onde, exatamente, está o problema:

Manter-me nesses últimos anos – isso foi talvez o mais difícil que o meu destino até aqui me exigiu. Depois de um tal brado, como foi o meu *Zaratustra*, desde o mais íntimo da alma, não ouvir nenhuma voz de resposta, nada, nada, sempre somente a solidão sem voz de mil faces – isso é sobremaneira terrível, nisso pode sucumbir “até o mais forte”! Ah, - eu não sou o “mais forte”! (SB VIII, n. 863 – carta a Franz Overbeck, 17 de junho de 1887).

A autodefinição “eu não sou o ‘mais forte’” é justamente uma das principais chaves para entendermos que o próprio Nietzsche não estava, até então, preparado para incorporar (*einverleiben*) e assumir seu pensamento do eterno retorno do mesmo. Ora, desde os primeiros registros do pensamento do eterno retorno, o filósofo deixa entrever que ele se impõe como prova justamente para os mais fortes: “O pensamento do retorno como princípio (*Princip*) *seletivo*, a serviço da força”. (X, 24(7) – Inverno de 1883 – 1884). A importância da força e da fraqueza em relação ao eterno retorno do mesmo pode ser vista na própria anotação realizada no vale de Lenzer-Heide:

O que significa agora “malogrados”? Sobretudo *fisiologicamente*: não mais politicamente. A espécie mais *doentia* de homens na Europa (em todos os estamentos) é o solo desse niilismo: ela sentirá a crença no eterno retorno como uma *maldição* (...). O **valor** de uma tal crise é que ela *purifica*, que ela reúne os elementos aparentados e fã-los arruinar uns pelos outros, que ela indica tarefas comuns a homens de maneiras de pensar opostas – trazendo à luz, também entre eles, os mais fracos, mais inseguros e, dessa maneira, dá o impulso para uma *hierarquia das forças*, a partir do ponto de vista da saúde (XII, 5(71) 14, – 10 junho de 1887).

Os *fisiologicamente* malogrados sentem o eterno retorno como uma maldição, não são capazes de suportar a idéia de que sua própria existência se repita eternamente, que as circunstâncias vitais em que se encontram se repetirá um número infinito de vezes “na mesma ordem e seqüência”. Funcionando como seletivo, o pensamento do eterno retorno permitiria identificar àqueles que possuem uma grande saúde para suportá-lo, ou seja, os *mais fortes*. É na seqüência desse fragmento que Nietzsche define os mais fortes:

Quais se demonstrarão aí como os *mais fortes*? (...) os mais ricos em saúde, aqueles que estão à altura da maioria das *desgraças* e por isso não temem tanto essas *desgraças* – homens que *estão seguros de seu poder* e, com orgulho consciente, representam a *alcançada* força do homem.

Como pensaria um tal homem no eterno retorno?

(*Idem*, 15-16, – 10 junho de 1887).

Duas são as maneiras de entendermos agora que, nessa época, o próprio Nietzsche não estava preparado para seu “pensamento abissal”. Primeiro, porque são os mais fortes aqueles capazes de suportar a idéia de que a existência não possui nenhuma finalidade, que ela possa ser “o sem sentido eterno”, e o filósofo claramente define-se como não sendo “o mais forte”. Segundo, porque se a força que ele atribui aos “mais ricos em saúde”, aos “seguros de seu poder”, estivesse em sua própria posse, teria algum sentido a pergunta “como pensaria [o homem mais forte] no eterno retorno”? Ao recorrer aos “homens fortes”, ele não está, outra vez, repetindo um procedimento que tivera antes ao buscar apoio no “além-do-homem” e nos “filósofos do futuro”?

A gravidade com relação à “incorporação” se torna ainda mais séria se levarmos em conta que Nietzsche, pouco tempo depois da anotação em Lenzer-Heide, aprofunda suas reflexões de que a incorporação está na base do processo fisiológico:

A vontade de potência não pode manifestar-se senão diante de *resistências*; ela procura o que lhe resiste, - esta é a tendência primitiva do protoplasma quando estende seus pseudópodes e tateia ao seu redor. A apropriação e a incorporação (*Einverleibung*) são, sobretudo, um querer-dominar (*Überwältigen-wollen*), um formar, e transformar, até que finalmente o dominado (*Überwältigte*) tenha passado totalmente para a potência do agressor e o tenha aumentado. – Se esta incorporação não tem êxito, a formação provavelmente se desagrega; e a *dualidade* (*Zweiheit*) aparece como consequência da vontade de potência: para não deixar escapar o que conquistou, a vontade de potência cinde-se em duas vontades separadas. (XII, 9(151) – Outono de 1887).⁴⁰⁸

O problema da incorporação, portanto, é central para Nietzsche não somente quando pensa o eterno retorno, mas quando reflete sobre a própria vontade de potência. A incorporação é um aspecto vital para que um organismo não se desintegre, tendo em vista que a vontade de potência, na medida em que encontra resistência e não consegue realizar sua incorporação, ingressa num processo de dualidade até bipartir-se. Ora, se Nietzsche pensa o mundo como “totalidade de forças”, e o homem como conjunto de força, e toma a própria força como tendo um “mundo interno” chamado vontade de potência⁴⁰⁹, então a “máquina que pode quebrar” não está aqui ameaçada exatamente pela impossibilidade de dar conta do “pensamento abissal”? O “mais pesado dos pesos” não se tornou um peso capaz de “esmagar”? Não seria esta a razão que explicaria a necessidade de criar tipos como Zarathustra, o além-do-homem, os filósofos do futuro? Se existe dúvida de que o “pensamento abissal” seja de fato um problema para Nietzsche, é importante trazermos à cena uma reflexão que ele aporta em 1886, no prefácio para o segundo volume de *Humano, demasiado humano*:

⁴⁰⁸ A esta compreensão estão ligados os seguintes fragmentos póstumos: X, 7(107) e 7(173) – Primavera – verão de 1883; XII, 2(92) – Outono de 1885 – outono de 1886; XII, 5(65) – Verão de 1886 – outono de 1887; XIII, 11(111) – Novembro de 1887 – março de 1888).

⁴⁰⁹ Cf. XI, 36(31) – Junho – julho de 1885. Na sequência, iremos explorar este fragmento e o conceito de vontade de potência.

Deve-se falar somente quando não se pode calar; e falar somente daquilo que se *superou* (*überwunden*) – tudo o mais é tagarelice, “literatura”, falta de disciplina. Meus escritos falam *somente* de minhas superações (*Ueberwindungen*): “eu” estou neles (...). Nessa medida, todos os meus escritos, com uma única, certamente essencial exceção, devem ser *retrodatados* – falam sempre de um “atrás-de-mim”. (VM/OS, Prefácio, §1. Trad.: RRTF)

Se neste prefácio Nietzsche diz que todos os seus livros surgiram após as superações que ele alcançou, é significativo que a “única, certamente essencial exceção” em que esse processo não ocorreu seja, sem dúvida, *Assim falava Zaratustra* – uma obra na qual ele valeu-se de uma personagem para superar o grave problema da incorporação do pensamento do eterno retorno⁴¹⁰. Ora, não se pode analisar a obra de Nietzsche sem que levemos em conta o caráter experimental de sua filosofia. É por esta razão que, se o pensamento do eterno retorno ainda em 1887 não toma o primeiro plano em sua obra, não é somente por uma dificuldade *teórica* em formulá-lo como doutrina, teoria, profecia ou filosofia, mas também porque Nietzsche ainda não havia incorporado o “pensamento abissal”, não o havia ainda dominado, assimilado, superado.

Por fim, vejamos como tudo isto vem manifestar-se pouco depois de suas anotações no vale de Lenzer-Heider, ou seja, na obra escrita entre julho e agosto de 1887. No final da segunda dissertação da *Genealogia da moral*, ao dizer em quem deposita suas esperanças para poder superar o niilismo decorrente da moral, Nietzsche escreve:

Esse homem do futuro (*Mensch der Zukunft*), que nos redimirá, tanto do ideal existente até agora, quanto daquilo que *teve de crescer dele*, do grande nojo (*grossen Ekel*), da vontade do nada, do niilismo, esse bater de sino do meio-dia e da grande decisão, que torna a vontade outra vez livre, que devolve à terra seu alvo (*Ziel*) e ao homem sua esperança, esse anticristo e antiniilista, esse vencedor de Deus e do nada – *ele tem de vir um dia...* (GM/GM II §24. Trad.: RRTF)

Não é preciso muito esforço para perceber que o pensamento do eterno retorno

⁴¹⁰ Concordamos com Rubens Rodrigues Torres Filho quando pontua na tradução desse prefácio que: “A exceção a que se refere o texto é o livro *Assim falava Zaratustra*, que teve sua origem em uma outra espécie de ‘experiência’.” (NIETZSCHE, F. *Obras Incompletas*. 4ª ed. - São Paulo: Nova cultural, 1987, vol. I, p. 79, nota 9). Essa “outra experiência” é o pensamento do eterno retorno do mesmo.

comparece novamente de modo figurado (o “meio-dia”, o “alvo”, a “grande decisão”⁴¹¹), bem como o fato de que, mais uma vez, Nietzsche recorre a um tipo certamente capaz de incorporar o “pensamento abissal” (aquele que torna “outra vez livre a vontade”), e que surge caracterizado como o “homem do futuro”. Esse tipo estaria livre do “grande nojo” – o elemento central que aterrorizava Zaratustra, o “nojo” oriundo da possibilidade cíclica do retorno eterno de um encadeamento de acontecimentos que pode conduzir sempre outra vez do cristianismo ao movimento democrático – possibilidade que leva Nietzsche a dizer no final de *Para além de bem e mal*: “Quem pensou essa possibilidade até o fim, conhece um nojo a mais (*einen Ekel mehr*) do que os outros homens – e talvez também uma nova tarefa (*neue Aufgabe*)!” (JGB/BM §203). Na *Genealogia da moral*, portanto, a tarefa da transvaloração de todos os valores não poderia realmente assumir o primeiro plano, pois ao elaborar essa obra Nietzsche espera de forma inequívoca pelo “homem do futuro, que nos redimirá, tanto do ideal até agora, quanto daquilo que *teve de crescer dele*, do grande nojo, da vontade do nada, do niilismo”.

Se em *Para além de bem e mal* a tarefa da transvaloração de todos os valores surge delegada e, portanto, *adiada*, e se na segunda dissertação da *Genealogia da moral* ela continua sendo transferida, na medida em que existe uma aposta no “homem do futuro”, então seria de se esperar que, neste período, o “peso” da tarefa da transvaloração seria insuportável para Nietzsche. Todavia, e aqui há uma diferença importante, ele anuncia na última parte dessa obra, e pela primeira vez numa obra publicada, o projeto de ele mesmo fazer uma tentativa (*Versuch*) de transvaloração. Assim, na terceira dissertação da *Genealogia da moral*, após uma seção em cujo final existe outra referência figurada ao pensamento do eterno retorno⁴¹², o filósofo indica que pretende abordar a questão do

⁴¹¹ A questão da “grande decisão” surge numa das anotações para a obra *A vontade de potência: tentativa de transvaloração de todos os valores*. Nela, Nietzsche escreve: “O martelo: provocar uma terrível decisão (*Entscheidung*), colocar a Europa diante do *problema da consequência*, saber se a vontade de fim ‘quer’” (XII, 2(131) – Outono de 1885 – outono de 1886). Vimos que o “martelo” (*Der Hammer*) representa, para Nietzsche, tanto o pensamento do eterno retorno quanto Dioniso.

⁴¹² No final da terceira dissertação, lê-se: “quantos *comediantes* do ideal cristão-moral deveriam ser exportados hoje da Europa, para que seu ar se tornasse novamente respirável (...). Quem tem coragem bastante para isso? – está em nossas *mãos* (*Hand*) ‘idealizar’ a Terra inteira”!... Mas porque falo de coragem:

niilismo com

mais radicalidade e dureza (sob o título “Para a história do niilismo europeu”; remeto, para isso, a uma obra que estou preparando: *A vontade de potência. Tentativa de uma transvaloração de todos os valores*) (GM/GM III §27. Trad.: RRTF).

Ora, embora desse modo Nietzsche tenha interligado a transvaloração à vontade de potência, sabemos que ele não abandona o pensamento do eterno retorno. E, pelo contrário, basta observar os rascunhos de projetos desse período para verificar que os planos para a vontade de potência sempre incluíram o “pensamento dos pensamentos”. Nesse sentido, Nietzsche projeta em uma de suas anotações:

A vontade de potência

Tentativa de uma transvaloração de todos os valores

1. Do valor da verdade.
2. O que disso resulta.
3. Para a história do niilismo europeu.
4. O eterno retorno. (XII, 5(75) – Verão de 1886 – outono de 1887).⁴¹³

Nesse projeto surge, na forma de capítulo, a previsão de abordagem da questão relativa ao niilismo, anunciada na *Genealogia da moral* – capítulo para o qual dedicara várias anotações⁴¹⁴. Realizar uma “tentativa de transvaloração” a partir da vontade de potência, mas incluindo no projeto um livro dedicado ao eterno retorno, é um procedimento que marca também as anotações anteriores do filósofo. Pouco tempo depois da elaboração

aí se faz necessária uma só coisa, precisamente a mão, uma mão sem prevenções, inteiramente livre de prevenções” (GM/GM III § 26). Lembremos que a doutrina do eterno retorno é o “martelo na mão (*Hand*) dos homens mais *potentes*” (XI, 27(80) – Verão – outono de 1884). Ver também: XII, 5(70), XII, 7(45).

⁴¹³ Em um fragmento póstumo que citamos parcialmente no segundo capítulo, Nietzsche articula moral e o niilismo, e, como contraposto, o eterno retorno: “O niilismo como consequência da interpretação moral do mundo. Hierarquia. O eterno retorno” (XII, 7(43) – fim de 1886 - primavera de 1887).

⁴¹⁴ Na edição crítica de Colli-Montinari, após o fragmento de Lenzer-Heide, surge uma extensa anotação que leva o título anunciado na *Genealogia da moral*. Nela, Nietzsche escreve nas primeiras linhas: “Para a história do niilismo europeu. A teoria do eterno retorno. Da Hierarquia”. (XII, 6(26) – Verão de 1886 – primavera de 1887). Nessa anotação Nietzsche também faria uma abordagem do pensamento do eterno retorno do ponto de vista cosmológico: “*Perspectiva cosmológica*. Os tipos dominadores e sua psicologia”. (*Idem*).

de *Para além de bem e mal* (realizada no verão de 1885, e durante o inverno de 1885-1886, tendo sido concluída, portanto, em meados de março de 1886), Nietzsche elaborou o primeiro esboço para o projeto de uma obra cujo quarto livro traria também o pensamento do eterno retorno. Atentemos para esse projeto, no qual o eixo *avaliação, valores, desvalorização, transvaloração* surge de forma clara:

A vontade de potência

Tentativa de uma transvaloração de todos os valores.

Em quatro livros

Primeiro livro: o perigo dos perigos (descrição do niilismo) (enquanto *consequência necessária das avaliações de valores anteriores*).

Segundo livro: crítica dos valores (da lógica, etc.)

Terceiro livro: o problema do legislador (incluindo a história da solidão) *como* devem ser constituídos os homens que possuem avaliações de valor inversas? Os homens que possuem todas as características da alma moderna, mas que são fortes o bastante para as metamorfosear em saúde.

Quarto livro: o martelo. Seus meios para a tarefa (*Aufgabe*).

Sils-Maria, verão de 1886 (XII, 2[100]).

Esse fragmento póstumo, escrito durante o verão europeu de 1886 (entre junho e setembro), é o primeiro no qual o título principal da obra surge não interligado ao pensamento do eterno retorno, mas à vontade de potência. Nele é possível notar, outra vez, que o caráter dessa tentativa vincula-se justamente ao fato de que Nietzsche não se sente “o mais forte”. Afinal, no terceiro livro, ele traz o problema do legislador e pergunta-se sobre a constituição desse tipo que possuiria uma nova forma de valorar. Identificando tal tipo com “homens que possuem todas as características da alma moderna, mas que são fortes (*stark*) o bastante para as metamorfosear em saúde (*Gesundheit*)”, é a eles que certamente seria dedicado o quarto e último livro. Nietzsche, portanto, desloca o título da obra principal de “filosofia do eterno retorno: tentativa de transvaloração” e associa a transvaloração à vontade de potência, mas quer apresentar seu pensamento do eterno retorno (o “martelo”), pois é ele que possibilita a realização da transvaloração (a “tarefa”). De outra parte, embora incorporar o “pensamento abissal” tenha se constituído em problema, por que Nietzsche associa a transvaloração à vontade de potência?

Nos póstumos de 1881, para apresentar sua reflexão sobre o eterno retorno do *mesmo*, o filósofo pensara o mundo como totalidade finita de forças. Ou seja: num tempo

infinito, todas as combinações teriam sido alcançadas e a mesma série de eventos tornaria a se repetir, arrastando consigo todas as séries seguintes num processo de repetição eterna (cf. IX, 11[148]). Por certo, no período em que elabora essa reflexão, ele não faz uma associação direta entre o conceito de força e o de vontade de potência - embora a expressão *Wille zur Macht* já surgisse desde os fragmentos da época de *Humano, demasiado humano*⁴¹⁵. Contudo, talvez essa idéia já estivesse presente, e é após operar com o conceito de vontade de potência em *Assim falava Zarathustra* que Nietzsche escreve: “o conceito vitorioso de ‘força’, graças ao qual nossos físicos criaram Deus e o mundo, tem necessidade de um complemento; é preciso atribuir-lhe um mundo interno (*innere Welt*) que denominarei ‘vontade de potência’” (XI, 36(31) – Junho – julho de 1885)⁴¹⁶. Crítico do atomismo e da idéia de substância, Nietzsche opera suas reflexões no campo da energética e pensa toda força atuante como vontade de potência (cf. JGB/BM §36)⁴¹⁷. Pensando a força com esse “mundo interno”, é interessante verificar que pouco antes dessa definição ele vale-se da figura de Dioniso para caracterizar a “face interna” da força. Isto ocorre num fragmento póstumo em que trata simultaneamente força, eterno retorno, vontade de potência e Dioniso. A referência ao eterno retorno já surge no título da anotação:

Para o anel dos anéis.

N.B. A força que se transforma e permanece sempre idêntica possui uma *face interna* (*Innenseite*), uma característica do tipo Proteu-Dioniso, que se dissimula e se satisfaz na transformação (...) uma inumerável quantidade de forças formadoras vindas de épocas muito antigas constitui a estabilidade contínua da pessoa; em verdade elas lutam, são ordenadas e a governam – uma vontade de potência passa através das pessoas” (XI, 35(68) – Maio – julho de 1885)

⁴¹⁵ Cf. MARTON, S. *Nietzsche. Das forças cósmicas aos valores humanos*. São Paulo: Brasiliense, 1990, p. 48.

⁴¹⁶ Conforme D’Iorio, Deleuze apoiou-se fortemente neste fragmento para reforçar sua interpretação do conceito de vontade de potência. O texto utilizado por Deleuze, todavia, continha um grave erro de decifração, pois quando da realização da transcrição dos manuscritos do filósofo para compor a falsa obra *A vontade de potência*, os editores transcreveram erradamente *innere Welt* (mundo interno) por *innere Wille* (querer interno). (Cf. D’IORIO, P. “O eterno retorno. Gênese e Interpretação”, in *cadernos Nietzsche*, n.º 20. São Paulo: Discurso Editorial, 2006, p. 101-102, nota 7).

⁴¹⁷ Leon Kossovitch abre o primeiro capítulo de sua obra dizendo, pontualmente, que “força e vontade de potência são indissociáveis. Pôr uma é propor a outra: num só gesto as duas cintilam” (KOSSOVITCH, L. *Signos e poderes em Nietzsche*. Rio de Janeiro: Azougue Editorial, 2004, p. 35).

As forças, portanto, possuem um “mundo interno” chamado vontade de potência, ou uma “face interna”, uma “característica do tipo Proteu-Dioniso”. Não é por acaso, assim, que a figura de Dioniso vai cada vez mais assumir destaque no pensamento de Nietzsche e, por fim, talvez acabe por figurar tanto o pensamento do eterno retorno quanto a vontade de potência. Afinal, se o mundo é uma totalidade de forças, e se todos os complexos em que as forças temporariamente se agrupam são, com maior ou menor duração, dissolvidos e reordenados permanentemente, essa vem a ser justamente uma característica de Dioniso, pois ele permanentemente renasce da destruição, sendo que tal renascimento e destruição também ocorrem com a passagem do tempo⁴¹⁸. O mundo enquanto totalidade de forças finitas, forças que, por possuírem um “mundo interno” chamado vontade de potência, buscam efetivar sua potência, levam à criação e ao aniquilamento contínuo em face da passagem de um tempo infinito. É por esta razão que Nietzsche identifica-o, assim, com os traços fundamentais de Dioniso:

E sabeis 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, uma firme, brônzea grandeza de força, que não se torna maior, nem menor, que não se consome, mas apenas se transmuda, inalteravelmente grande em seu todo, uma economia sem despesas e perdas (...) um jogo de forças e ondas de forças, ao mesmo tempo um e múltiplo, aqui acumulando-se e ao mesmo tempo ali diminuindo, um mar de forças tempestuando e ondulando em si próprias, eternamente mudando, eternamente recorrentes, com descomunais anos de retorno (...) esse meu mundo *dionisiaco* do eternamente-criar-a-si-próprio, do eternamente-destruir-a-si-próprio. (XI, 38 (12) – Junho - julho de 1886).

Percebendo forças por toda a parte, Nietzsche concebe também o homem como um conjunto de forças em relação. Múltiplas vontades de potência constituem seu corpo, lutam nele por soberania. Na medida em que a vontade de potência está presente em cada tecido,

⁴¹⁸ Márcio Lima observa que “relacionado com os ciclos da natureza, Dioniso é o deus do vir-a-ser, do processo natural de nascimento, crescimento e perecimento (...) Filho de Zeus com a mortal Sêmele, ele quase não vem à luz. Sua mãe, ludibriada por Hera, pede ao soberano olímpico que se lhe mostre tal como é. Dessa forma, ela é fulminada pelo raio do cronida. Todavia, o próprio Zeus salva a criança, deixando-a cumprir o resto da gestação em sua coxa; mesmo depois de um segundo nascimento, Dioniso é perseguido, sendo sua vida marcada por morte e renascimento” (LIMA, M. *As máscaras de Dioniso: filosofia e tragédia em Nietzsche*. São Paulo: Discurso Editorial/ Editora Unijuí, 2006, p. 49).

célula, órgão, é muito mais o jogo de impulsos que determina o “eu” do que o contrário⁴¹⁹. Ora, diante dessas reflexões, a noção de livre arbítrio, que encontrava seu sustentáculo na idéia de substância, nas premissas do atomismo⁴²⁰, passa a ser vista por Nietzsche não ligada ao eu, ao sujeito, mas às forças que o dominam: aquilo que é imaginado pelo eu como um ato de liberdade produzido por sua vontade (ou mesmo a incapacidade para escolher algo) é consequência das forças que nele mantêm domínio:

O que chamamos “livre arbítrio” é, essencialmente, o afeto de superioridade em relação àquele que tem que obedecer: “eu sou livre, ‘ele’ tem que obedecer” – essa consciência se esconde em toda vontade, e assim também (...) a incondicional valoração que diz “isso e apenas isso é necessário agora” (JGB/BM §19. Trad.: PCS).

É porque no terceiro período de sua obra Nietzsche desenvolve suas reflexões sobre a vontade de potência que também a questão do valor, tão central em sua filosofia, ganha novo aprofundamento. Ora, é porque o filósofo acredita que a vontade de potência interpreta permanentemente, que ela precisa avaliar e valorar para manter ou expandir a efetivação da sua potência. Essa percepção encontra-se clara num fragmento de 1887-1888:

O ponto de vista do “valor” é o ponto de vista das *condições-de-conservação-e-aumento*, em relação às formações complexas de duração relativa da vida dentro do vir-a-ser. (XIII, 11(73) – Novembro de 1887 - março de 1888)

Tal anotação nos ajuda a compreender dois aspectos. Em primeiro lugar, que as “condições-de-conservação-e-aumento” são uma e mesma característica da vontade de potência. A própria interligação que Nietzsche faz, cuidadosamente, entre as palavras

⁴¹⁹ O tema transparece já em *Assim falava Zaratustra*: “ ‘Eu’ – dizes; e ufanas-te desta palavra. Mas ainda maior – no que não queres acreditar – é o teu corpo e a sua grande razão: esta não diz eu, mas faz o eu (...). Instrumentos e brinquedos, são os sentidos e o espírito; atrás deles acha-se, ainda, o ser próprio. (...) E sempre o ser próprio escuta e procura: compara, subjuga, conquista, destrói. Domina e é, também, dominador do eu. Atrás de teus pensamentos e sentimentos acha-se um soberano poderoso, um sábio desconhecido – e chama-se o ser próprio. Mora no teu corpo, é o teu corpo” (Za/ZA I, “Dos desprezadores do corpo”).

⁴²⁰ No primeiro capítulo de *Para além de bem e mal* encontram-se algumas posições de Nietzsche a partir da energética: “O velho atomismo buscou, além da ‘força’ que atua, o pedacinho de matéria onde ela fica e a partir do qual atua, o átomo; cérebros mais rigorosos aprenderam finalmente a passar sem esse ‘resíduo de terra’, e talvez um dia nos habituemos, e os lógicos também, a passar sem o pequeno ‘isso’ (a que se reduziu, volatizando-se, o velho e respeitável Eu).” (JGB/BM §17). Assim, também, na seção 12.

expressa essa idéia: *Erhaltungs-Steigerungs-Bedingungen*. A vontade de potência atua de forma dupla: quer manter seus domínios e permanentemente expandi-los. Há uma temporária conservação da potência com vistas ao aumento da mesma. Embora não haja “ser”, há uma “duração relativa”: as vontades de potência, agrupadas, constituem as “formações complexas”. É essa “duração relativa” que não permite pensar, no que tange por exemplo ao sujeito, que a crítica de Nietzsche tenha sido radical ao ponto de dissolvê-lo em vistas do fluxo permanente, do permanente vir-a-ser. Em segundo lugar, as avaliações e o valorar constituem a base para que a vontade de potência possa tanto conservar quanto expandir seu domínio⁴²¹. Num fragmento póstumo da época de *Para além de bem e mal*, o filósofo reúne idéias para a obra *A vontade de potência*:

Nossa inteligência, nossa vontade, como nossas sensações, dependem de nossas *avaliações de valor* (*Werthschätzungen*): estas respondem às nossas pulsões (*Trieben*) e às nossas condições de existência (*Existenzbedingungen*). Nossas pulsões são redutíveis à *vontade de potência*.

A vontade de potência é o fato último (*das letzte Factum*), nosso chegar-em-baixo.

Nossa inteligência, uma ferramenta.

Nossa vontade.

Nossas sensações de desprazer.

Já subordinados por

Nossas percepções.

nossas avaliações de valor

(XI, 40(61) – Agosto – setembro de 1885)

É, portanto, a vontade de potência que estabelece o valor, ou seja, que avalia e determina e, de acordo com sua circunstância, estabelece: “isto e apenas isto é necessário agora”. Por trás de todo o valorar está a própria vontade de potência: “- Nossos pensamentos e nossas avaliações de valor (*Werthschätzungen*) são somente uma expressão dos desejos (*Begehrungen*) que reinam por detrás deles. – Os desejos especializam-se continuamente: sua unidade é *a vontade de potência*” (XII, 1(30) – Outono de 1885 –

⁴²¹ Nietzsche entende toda e qualquer moral intrinsecamente vinculada aos valores. Da mesma forma entende que moral e vida se identificam. Ele vê mesmo o surgimento do domínio orgânico vinculado ao plano dos valores: “moral, entenda-se, como a teoria das relações de dominação sob as quais se origina o fenômeno ‘vida’” (JGB/BM §19). Em *Assim falava Zaratustra* ele identificava vida e vontade de potência. Todavia, no desenvolvimento de suas reflexões sobre a vontade de potência, ele irá estender esta não só ao domínio do orgânico, mas ao inorgânico, pois em toda a parte o que existe é tão somente forças (cf. MARTON, S. *Nietzsche. Das forças cósmicas aos valores humanos*. São Paulo: Brasiliense, 1990, p. 29-66).

primavera de 1886)⁴²². Nietzsche, assim, concebe todo acontecimento como forças em contínuo efetivar-se devido à vontade de potência, sendo que as vontades de potência agrupadas constituem uma “formação complexa de duração relativa da vida”. Por essa razão, ele também entende que o homem é uma dessas formações complexas, sendo que seu traço essencial é a avaliação, algo que ele defendera na *Genealogia da moral* ao definir o homem “como o ser que mede valores, valora e mede, como ‘o animal avaliador’” (GM/GM II §8). E, como suas reflexões o levam a compreender que “a essência de nosso julgamento (*Urtheils*) é consequência de uma vontade” (XII, 2(90) – Outono de 1885 – outono de 1886), sua crítica vai recair (sobretudo em *O anticristo*) sobre um tipo de homem cuja vontade primou, por várias razões, não pelo aumento de potência, mas por sua conservação - algo que conduziu ao declínio dos valores.

Quando Nietzsche, portanto, pensa na vontade de potência para realizar sua tentativa de transvaloração de todos os valores, é porque ele entende que o critério para medir os valores é o aumento de potência, e não sua conservação⁴²³. Todavia, e de modo a retomar o foco de nossa investigação, na medida em que ele concebe o pensamento do eterno retorno, é este pensamento que serve como teste maior para a verificação da vontade dominante em um determinado indivíduo, pois a vontade de potência, dependendo da circunstância, pode querer até mesmo o nada⁴²⁴. Ora, é diante da possibilidade cosmológica do retorno que se mede a *qualidade* de uma força, da vontade de potência predominante no conjunto de forças chamado homem. Afirmar a própria condição de existência, sem nada dela excluir, afirmando também todo o encadeamento que a trouxe até o presente: este é o traço fundamental de uma vontade afirmativa, de uma vontade que aceita o vir-a-ser ao invés de negá-lo. É por essa razão que Nietzsche sempre mantém o pensamento do eterno

⁴²² Esta concepção também estava presente em 1884: “Nossas avaliações de valor (*Werthschätzungen*) determinam as coisas que nós aceitamos ou não e *como* as aceitamos. Mas estas avaliações de valor nos são inspirados e regulados por nossa vontade de potência” (XI, 26(414) – Verão - outono de 1884).

⁴²³ Desenvolvemos essa reflexão num artigo intitulado: “O critério de avaliação nietzschiano”, partindo fundamentalmente de uma reflexão que se encontra em *O anticristo*: “O que é bom? – Tudo o que eleva o sentimento de potência, a vontade de potência, a potência mesmo no homem. O que é mau? – Tudo o que procede da fraqueza. – Que é felicidade? – O sentimento de que a potência *cresce*, de que uma resistência foi superada (*überwunden*)” (AC/AC §2).

⁴²⁴ Esta é a tese defendida no final da *Genealogia da moral*: “esse anseio por afastar-se de toda aparência, mudança, vir-a-ser, morte, desejo, anseio mesmo – tudo isso significa, ousemos compreendê-lo, uma *vontade de nada*, uma má-vontade contra a vida, uma rebelião contra os mais fundamentais pressupostos da vida, mas é e permanece uma *vontade!*... E, para ainda em conclusão dizer aquilo que eu dizia no início: o homem prefere ainda querer o *nada*, a *não* querer...” (GM/GM III §28. Trad.: RRTF).

retorno do mesmo em seus projetos para a vontade de potência. É porque uma concepção não existe sem a outra, que ele volta sempre a insistir nessa relação. Assim, em 1887, próximo ao final do ano, ele elabora um plano que é, mais uma vez, fortemente esclarecedor com relação a este e outros aspectos:

A vontade de potência
Tentativa de uma transvaloração de todos os valores
Livro primeiro:
O niilismo.
Enquanto consequência dos supremos valores anteriores.
Livro segundo:
Crítica dos supremos valores anteriores.
Exame dos que através dele dizem Sim e Não.
Livro terceiro:
O autodomínio (Selbstüberwindung) do niilismo.
Tentativa de dizer Sim a tudo o que foi negado até aqui.
Livro quarto:
Os dominadores (Die Überwinder) e os dominados (die Überwundenen).
Uma profecia (Eine Wahrsagung).
(XII, 9(164) – Outono de 1887).

Nesse projeto não somente surge novamente o pensamento do eterno retorno (caracterizado como “profecia”), mas há dois elementos significativos cuja análise nos encaminha para o final do presente capítulo. Note-se que, embora o terceiro livro fosse tratar do “autodomínio do niilismo”, seu subtítulo indica que o próprio Nietzsche pretendia fazer uma tentativa (*versuch*) de afirmação diante da negação oriunda do niilismo. Por que não somente um subtítulo inequívoco em que dissesse: “O Sim a tudo o que foi negado até aqui”? Da mesma forma, no que diz respeito ao quarto livro, embora pretendesse abordar o pensamento do eterno retorno, trata-o como profecia – um indicativo de que é no futuro que vai se realizar. Se Nietzsche não usava desde 1884 o termo *Wahrsagung/Prophezeiung* para caracterizar o pensamento do eterno retorno (exceto ao associá-lo a Dioniso)⁴²⁵, por que retorna a ele aqui? O que explica, em última análise, que o filósofo não tenha “forças” ou “coragem” para realizar a tarefa da transvaloração de todos os valores – cuja condição de possibilidade é o pensamento do eterno retorno do mesmo?

Um fragmento póstumo escrito entre março e junho de 1887, portanto próximo do período de elaboração da anotação feita em Lenzer-Heide, e antes de concluir a redação de *A genealogia da moral*, parece indicar onde se encontrava, verdadeiramente, o problema.

⁴²⁵ “Dioniso. Livro de profecias” (XI, 35(26) – Maio – julho de 1885).

Somente tarde tem-se coragem para aquilo que realmente se sabe. Entendi somente há pouco que eu fui, desde o fundo até aqui, niilista: a energia, a *nonchalance* com que eu, enquanto niilista, fui adiante, enganou-me acerca desse fato fundamental. Quando se vai ao encontro de um objetivo, parece impossível que a “ausência de objetivo em si” seja o nosso princípio de crença. (XII, 9(123) – Outono de 1887).

Em setembro de 1888, Nietzsche repetirá a mesma frase acima citada: “Mesmo o mais corajoso de nós raras vezes tem a coragem para o que realmente *sabe...*” (GD/CI, “Máximas e flechas”, §2)⁴²⁶. Ao trazer esta idéia logo na abertura do *Crepúsculo dos ídolos*, o contexto em que a emprega é totalmente outro. Não se tratava mais de um filósofo paralisado pelo niilismo, pois ele já empreendera a tarefa da transvaloração em *O anticristo*. Com isto, demonstrava que, finalmente, havia *incorporado* o “pensamento abissal”, pois deixara de *adiar* a tarefa da transvaloração de todos os valores.

⁴²⁶ Podemos considerar, com efeito, esta seção como a abertura do livro, pois a primeira serviria para justificar o título que Nietzsche, inicialmente, pensara para o *Crepúsculo dos ídolos*, ou seja, “Ociosidades de um psicólogo”. É por esta razão que ele inicia a seção dizendo: “A ociosidade é a mãe de toda a psicologia. Como? A psicologia seria – um vício?” (GD/CI, “Máximas e flechas”, §1). Foi Peter Gast que sugeriu a Nietzsche modificar o título da obra, permitindo-se dizer ao filósofo: “Quando imagino o efeito que possa produzir sobre os homens, o título *Ociosidades de um psicólogo* soa demasiado modesto” (Carta de Peter Gast a Nietzsche, 20 de setembro de 1888).

CONCLUSÃO

Ao longo do presente trabalho procuramos mostrar que, no pensamento do eterno retorno do mesmo, Nietzsche julgou encontrar uma nova medida de valor para realizar a transvaloração de todos os valores. Como a hipótese cosmológica do eterno curso circular implica em pensar uma eternidade no tempo, e vem contrapor-se, portanto, à concepção de uma eternidade atemporal, buscamos colocar o foco inicial de nossa investigação no modo como a reflexão ocidental compreendeu a relação entre tempo e eternidade. Partindo da cosmogonia de Hesíodo, foi possível ver que as dimensões espaciais e temporais teriam surgido simultaneamente, sem a ação de nenhum criador, mas a partir de potências primordiais. A concepção de eternidade era, assim, estranha aos antigos helenos. De outra parte, vimos que eles pensavam o tempo como aquele que engendrava e devorava seus filhos, como “o pai de todas as coisas”, como algo que “não envelhece”. Em sendo assim, a “duração de vida” de todas as coisas estava subordinada ao tempo, exceto a dos deuses, que tinham uma “duração de vida sem fim”. Platão, todavia, ao conceber a idéia de um Ser Inteligível, ao qual não se aplicam as divisões do tempo em “foi”, “é” e “será”, Ser que é inengendrado e indestrutível, inaugura um caminho que potencializa o mundo atemporal do ser e desqualifica o mundo impermanente do vir-a-ser. No encontro da metafísica platônica com a religião revelada, Deus vem ocupar o lugar do Ser Inteligível e, por uma subversão completa daquilo que os antigos gregos compreendiam por *aiôn*, concebe-se a *aeternitas*. A partir de então, e por meio de um longo desenvolvimento operado com a teologia cristã, o foco da existência passa a ser colocado não no mundo temporal, mas deve ser orientado para a vida eterna. É, então, desde a eternidade que são ditadas as regras para a conduta humana, sendo a palavra de Deus o “peso” maior com o qual todas as almas serão pesadas na balança do dia do juízo final.

Desde sua juventude, tal como tentamos mostrar, Nietzsche possuía uma preocupação fundamental que, no período maduro de sua filosofia, pode ser resumida nestes termos: “Aproxima-se o tempo em que seremos obrigados a *pagar* por ter sido *cristãos* durante dois milênios: perdemos o *peso* que nos permitia viver” (XIII, 11(148) - Novembro 1887 – março 1888). Ao constatar que “a crença no Deus cristão caiu em descrédito”, e que com ela ruiria também tudo o que estava “edificado sobre ela, apoiado a

ela, arraigado nela; por exemplo, toda a nossa moral européia” (FW/GC §343. Trad. RRTF), sua atenção estava concentrada não somente em fazer o diagnóstico da “morte de Deus”, mas no vazio de sentido e nas consequências dele advindas, que a perda na fé cristã deixaria na vida dos homens. Pois, com a descrença no Deus cristão, também perderíamos o “peso” ou “medida de valor” com a qual, até então, a vida humana era avaliada. Ora, conforme tentamos elucidar no segundo capítulo, Nietzsche somente chegou a esta compreensão de “peso” como “medida de valor” quando concentrou suas reflexões sobre a moral a partir de *Humano, demasiado humano*. É, então, que sua noção de valor começa a ser construída quando ele pensa que os juízos de valor sobre a vida têm origem num “movimento do ânimo” ou são “formados illogicamente”. Em *Miscelânea de opiniões em sentenças*, ele já arriscara a idéia de que o homem possuía uma “balança do juízo moral”, algo que formula como hipótese, em *O andarilho e sua sombra*, quando arrisca que a moralidade humana teve sua gênese nas relações comerciais. Não é, portanto, por acaso que, ao registrar o pensamento do eterno retorno em Sils-Maria em agosto de 1881, Nietzsche o caracteriza como um “novo peso”. Afinal, o desenvolvimento de sua noção de valor o levava a divisar, na possibilidade cosmológica do retorno, uma nova medida para todos os valores.

No decorrer da pesquisa, se nossas análises se concentraram na questão do valor, é porque o próprio filósofo reconhece, no prefácio tardio ao *Nascimento da tragédia*, que o núcleo de suas reflexões estava, desde então, colocado no problema “do valor da existência”. Seu pensamento, portanto, amadurece e ganha desenvolvimento conceitual, até orbitar no eixo avaliação, valor, desvalorização, transvalorização. Neste sentido, se em *Assim falava Zaratustra* ele havia dito que o homem é “aquele que avalia”, na *Genealogia da moral* apresenta na forma de tese que as relações de troca ocuparam tanto os primeiros homens que acabaram por constituir a estrutura de seu pensamento: pensar seria, então, avaliar e conferir valor. Mas vimos, também, que a reflexão de Nietzsche não se limita a defender a tese de que foram somente as relações comerciais que acabaram por constituir a moralidade humana. Seu pensamento atinge um nível de maior radicalidade quando, ao refletir sobre a vontade de potência, afirma que é ela que avalia para conservar-se e expandir seu domínio. O “ponto de vista do valor” diria sempre respeito a uma determinada “formação complexa de duração relativa da vida dentro do vir-a-ser”. Quando o filósofo

diz, portanto, que deveríamos “pagar” por ter sido cristãos durante dois milênios, ele também está preocupado em denunciar a “formação complexa de duração relativa da vida” que produziu os valores que entraram em dissolução: “A noção de ‘Deus’ inventada como noção-antítese à vida (...). Inventada a noção de ‘além’, ‘mundo verdadeiro’, para desvalorizar o *único* mundo que existe” (EH/EH, “Por que sou um destino”, §8).

Buscamos, do mesmo modo, reconstruir parte do debate entre termodinâmica, filosofia e cosmologia, para mostrar que a hipótese cosmológica do eterno curso circular foi antevista com temor por homens de ciência e filosofia. Detendo-nos, sobretudo, no caráter hipotético que o pensamento do eterno retorno tem para Nietzsche, tentamos reconstituir o itinerário de suas reflexões nos fragmentos póstumos visando a trazer contribuições para melhor compreender o tema na obra publicada. Assim, se é somente em *Para além de mal* que ele irá tratar pela primeira vez da transvaloração de todos os valores, quando cria esta expressão em 1884, ela vem diretamente vinculada ao pensamento do eterno retorno. Em nossas análises, procuramos ir mais longe e desenvolvemos também a idéia de que, na verdade, desde o momento em que toma a hipótese do eterno retorno do mesmo como “o novo peso”, Nietzsche já tem em vista a transvaloração de todos os valores, pois inicialmente afirmara: “Imprimamos à *nossa vida* a imagem da eternidade! Este pensamento (*Dieser Gedanke*) contém mais que todas as religiões, que desprezam esta vida enquanto fugidia e que nos ensinaram a elevar nossos olhos na direção de uma incerta, *outra vida*”. (IX, 11(159) – Primavera – Outono de 1881).

Se, por um lado, com o tema *Nietzsche: do eterno retorno mesmo à transvaloração de todos os valores* queríamos analisar qual é a condição de possibilidade da tarefa levada a termo em *O anticristo*, por outro, não podíamos deixar de enfrentar a questão da distância de tempo entre o momento que o filósofo registra seu “pensamento dos pensamentos” e aquele outro em que realiza a transvaloração. A investigação, então, conduziu-nos a ver que a possibilidade do “eterno retorno do desperdício”, ou seja, do retorno de toda a rede de encadeamentos que chega até a época moderna, e com ela o próprio advento do niilismo, veio a se constituir para Nietzsche num dos mais sérios obstáculos para a “incorporação” plena de seu “pensamento abissal”. Em *Assim falava Zaratustra*, o “declínio” da personagem significava ir em direção de sua “última profundidade” para, dali, trazer à luz seu “pensamento abissal” e incorporá-lo. Com isto, Zaratustra deveria não somente aceitar tudo

aquilo que é necessário, mas também amar o destino tal como ele se apresenta. De outra parte, analisando o modo como Nietzsche trata a transvaloração na obra imediatamente seguinte a *Assim falava Zaratustra*, podemos perceber que, ali, tal tarefa é delegada aos “filósofos do futuro”, algo que também ocorrerá em *A genealogia da moral* em relação ao “homem do futuro”. Analisando o conjunto dos escritos nietzschianos, defendemos, então, que Nietzsche criava “tipos” seja para apontar e resolver o problema do “pensamento abissal”, seja para realizar a tarefa da transvaloração que, em última análise, não poderia ser executada senão por aquele que incorporou, assimilou, transformou-se plenamente a partir do pensamento do eterno retorno.

Foi após ter sua “*Saison a l’enfer*” no vale de Lenzer-Heide, em junho de 1887, e depois de publicar a *Genealogia da moral*, que Nietzsche escreveu uma carta na qual traçou um divisor de águas entre tudo o que, até então, envolveu sua produção filosófica, delimitando também o novo caminho que deveria tomar a partir de então:

A minha vida está, agora, em pleno meio-dia; fecha-se uma porta e abre-se outra. Tudo o que tenho feito nos últimos anos é um resumo, uma liquidação e um encerramento de contas do meu passado, com respeito aos homens e às coisas. Terminei já esse assunto e, por baixo, tracei uma linha. A questão capital consiste, agora, em se devo passar (ou se estou condenado a transmigrar) ao que de verdadeiramente essencial encerra a minha existência. Escolherei o que do meu passado tenho de conservar, ao tomar uma nova forma. (Carta ao Barão de Gersdorff, Nice, 20/12/1887).

Em várias cartas do começo de 1888, Nietzsche também dirá que encerrou uma época, e que precisa encontrar forças “para qualquer coisa que há de constituir a justificação da minha existência” (Carta a Paul Deussen, Nice, 03/1/1888). Nelas, também surge o conflito que o filósofo atravessa quando pensa em levar a termo a transvaloração: “não tenho absolutamente ainda a coragem necessária. Eu faria melhor daqui há dez anos” (Carta a Gast, 01/1/1888). E é sobretudo a correspondência que mantém entre junho e agosto, que mostra as piores crises de saúde pelas quais passa em sua vida, chegando mesmo a pensar que não teria força vital para recuperar-se (algo que fica expresso, sobretudo, em carta a sua mãe, de 25/08/1888 e numa carta a Overbeck, de 02/08/1888).

Pressionado de todas as partes pelo que ocorreu nos últimos anos, mas sobretudo pelo desafio que implica levar a termo a tarefa da transvaloração, ele atravessa a pior de suas crises. Mas no último domingo de agosto, e justamente em Sils-Maria, o local em que tivera o pensamento do eterno retorno em 1881, Nietzsche passa a executar a transvaloração de todos os valores.

Se em *Para além de bem e mal* a tarefa da transvaloração era atribuída aos filósofos do futuro, pois somente eles seriam capazes de “suportar o peso (*Gewicht*) de uma tal responsabilidade (*Verantwortlichkeit*)” (JGB/BM, §203), é de um modo inteiramente novo que Nietzsche vem referir-se a ela em *O crepúsculo dos ídolos*. A obra que surge no segundo semestre de 1888 deixa entrever, já pelo subtítulo, que algo mudou. Ele não pretende mais apresentar suas reflexões como um *Prelúdio a uma filosofia do futuro*, mas agora quer mostrar *Como filosofar com o martelo* – ou seja, a partir do pensamento do eterno retorno ou de Dioniso. É assim, que logo nas linhas iniciais do prefácio, escreve:

Manter a jovialidade em meio a um assunto sombrio e sobremaneira responsável (*über die Maassen verantwortlichen*) não é façanha pequena: e, no entanto, o que seria mais necessário do que jovialidade? Nenhuma coisa tem êxito, se nela não está presente a petulância (*Übermuth*). Apenas o excesso de força é prova de força. – Uma *transvaloração de todos os valores*, esse ponto de interrogação tão negro, tão imenso, que arroja sombras sobre quem o coloca – uma tarefa assim, um tal destino, compele a sair ao sol a todo instante e sacudir de si uma seriedade pesada (*schweren*), demasiadamente pesada (*allzuschwer*).

Enorme é, então, a diferença em relação ao modo como o filósofo tratava a transvaloração em obras anteriores. Ela surge como uma tarefa (*Aufgabe*) que a ele cabe realizar, como um destino (*Schicksal*) que lhe estava reservado. Ademais, a execução da tarefa já é uma realidade, tal como surge confirmado no final do prefácio que vem datado: “Turim, em 30 de setembro de 1888, dia em que foi terminado o primeiro livro da *transvaloração de todos os valores*” (GD/CI, Prefácio). Mas, o que fez Nietzsche mudar? Não tinha ele confessado em suas anotações pessoais do outono de 1887 que até, aquele momento, havia sido niilista? A mudança somente pode ter lugar não a partir da negação, mas de uma afirmação incondicional – algo que desde cedo ele compreendeu como *amor*

fati. A partir do momento em que não somente suporta o necessário, menos ainda busca ocultá-lo, mas passa a *amá-lo*, então tudo adquire outro aspecto para o filósofo:

A vida tornou-se-me leve (*leicht*), a mais leve (*leichtesten*), quando exigiu de mim o mais pesado (*Schwerste*). Quem me viu nos últimos setenta dias deste outono, quando sem interrupção fiz coisas de primeira ordem (...), com uma responsabilidade para com todos os milênios vindouros, não terá percebido um traço de tensão em mim, antes transbordante frescor e alegria. (EH/EH, “Porque sou um destino”, 10. Trad. PCS).

O fato de, em 1888, o filósofo ter realizado a transvaloração de todos os valores, e escrito em *Ecce homo* que sua “natureza mais íntima” estava marcada pelo *amor fati* indica que ele aceitou aquilo que era necessário em seu próprio destino, tal como ao dizer: “Tomar a si mesmo como um *fatum*, não se querer ‘diferente’ (...) isso é a *grande sensatez*” (EH/EH, “Por que sou tão sábio, §7). Ora, o problema em aceitar o *fatum*, em conciliar liberdade e necessidade, já estava colocado desde o escrito inédito de juventude intitulado *Fatum e história*: “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” (I 2, 13(6) – Abril - outubro de 1862. Trad.: PCS). De modo a compreender como Nietzsche vem resolver este problema com o pensamento do eterno retorno do mesmo, buscamos mostrar que sua hipótese cosmológica do retorno está em estreita ligação com a teoria das forças, e que é por conceber o mundo como uma totalidade de forças, que Nietzsche pensa o homem como parte integrante do mundo. Por esta razão, ele escreve após ter o “pensamento disciplinar” que está no núcleo de sua filosofia: “determinismo: ‘eu sou para todas as coisas vindouras um *fatum*!’ – esta é *minha* resposta para o determinismo!” (X, 16(64) – Outono de 1883).

Em última análise, para Nietzsche, a hipótese cosmológica do eterno retorno, que se assenta em sua compreensão de que o mundo é uma totalidade de forças, não coloca um problema entre o determinismo e a vontade do homem. Sendo o homem parte do mundo, o destino tanto o determina quanto ele mesmo determina o destino. É por esta razão que o filósofo também escreve novamente quando trata do determinismo: “eu mesmo sou um

fatum e condiciono a existência desde eternidades” (X, 21(6) – Outono de 1883), repetindo a mesma compreensão tempos depois: “se todas as coisas são um *fatum*, *eu* também sou um *fatum* para todas as coisas” (XI, 29(13) – Outono de 1884 – fim de 1885). O pensamento do eterno retorno do mesmo, assim, não separa mais o homem e o mundo, a vontade humana e a necessidade das forças que nele mesmo atuam: “*fatalismo* (ego – *fatum*) (forma mais extrema: ‘o eterno retorno’)” (XI, 27(67) – Verão – outono de 1884). Parece que isto vem explicar por que todo o problema para Nietzsche se colocou, desde o início, em amar aquilo que era necessário.

Reconhecendo no conjunto das suas forças o poder explosivo de uma “dinamite”, não havia como desviar-se da tarefa de transvaloração de todos os valores. Vivendo das “tensões imanentes de seu pensamento” (expressão que devemos a Müller-Lauter), Nietzsche soube entregar-se àquilo que julgava ser o seu destino. Convencido de que, com o pensamento do eterno retorno ele vinha “partir em dois a história da humanidade”, o filósofo concluiu o capítulo de *Ecce homo*, justamente intitulado “Por que sou um destino (*Schicksal*)”, com a fórmula: “Dioniso contra o crucificado”. Mais do que criticar a senda percorrida pelo homem da Galiléia, pois “no fundo, houve apenas um cristão, e ele morreu na cruz” (AC/AC §39), Nietzsche entendia que o Cristo também aceitara seu destino necessário: “*Não* defender-se, *não* encolerizar-se, *não* atribuir responsabilidade... Mas tampouco resistir ao mau – *amá-lo*” (AC/AC §35. Trad. PCS). Por conseguinte, a transvaloração de todos os valores não recai sobre o Cristo, mas com ela Nietzsche visa o conjunto de valores que o cristianismo produziu a partir do “crucificado”. Em sua interpretação, a reflexão ocidental tomou durante dois milênios a fórmula “Deus na cruz” para negar a vida no mundo temporal. Ao resgatar Dioniso, o que Nietzsche pretendia era recolocar a questão do amor ao mundo do vir-a-ser, tal como ele é. Afinal, se o sofrimento faz parte da vida, a vida mesma não se detém no sofrimento, sendo capaz de querer a eterna repetição de um único instante de alegria no mundo temporal: “A dor diz: ‘Passa, momento!’, mas todo o prazer quer eternidade – Quer profunda, profunda eternidade.” (Za/ZA III, “O outro canto de dança”).

Por fim, se desde o início de nossa investigação, não foi nosso intento julgar o valor de verdade do pensamento do eterno retorno, ao chegarmos ao termo do presente estudo, temos que reconhecer que, ao empreender a transvaloração de todos os valores, Nietzsche

foi coerente com suas reflexões. Quando pensamos na exigência que a tarefa da transvaloração lhe impôs, é difícil não admitir que sua filosofia estava marcada, desde o início, pela afirmação.

BIBLIOGRAFIA

I - OBRAS DE F.W. NIETZSCHE

NIETZSCHE, Friedrich. *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe*. Edição organizada por Giorgio Colli e Mazzino Montinari. Berlin/Munique: Walter de Gruyter & Co., 1967-78. 15 vol.

_____. *Sämtliche Briefe. Kritische Studienausgabe* em 8 volumes, Berlin/Munique, Walter de Gruyter & Co./DTV, 1986.

_____. *Nietzsche Persönliche Bibliothek*, herausgegeben von Giuliano Campioni, Paolo D'Iorio, Maria Cristina Fornari, Francesco Fronterotta und Andrea Orsucci. Walter de Gruyter, Berlin-New York: 2003

_____. *Obras Incompletas*. Col. "Os Pensadores". Seleção de textos de Gerárd Lebrun; tradução e notas de Rubens Rodrigues Torres Filho. Col. "Os Pensadores". 4ª ed. - São Paulo: Nova cultural, 1987.

_____. *Ecrits autobiographiques (1856-1869)*. Traduction et notes par Marc Crépon. Paris, Presses Universitaires de France, 1994.

II - OBRAS DE COMENTADORES DE NIETZSCHE

ABEL, Günter. *Die Dynamik der Willen zur Macht und die Ewige Wiederkehr*. Berlin/New York: de Gruyter, 1984.

ANDREAS-SALOMÉ, Lou. *Frédéric Nietzsche*. Paris: Grasset, 1932, reimpr. por Gordon & Breach, 1970. *Nietzsche em suas obras*. Trad. José Carlos Martins Barbosa. São Paulo: Brasiliense, 1992.

ARALDI, Clademir Luis. *Nihilismo, Criação, Aniquilamento: Nietzsche e a filosofia dos extremos*. São Paulo: Discurso Editorial; Ijuí: Editora UNIJUÍ, 2004.

_____. "Para uma caracterização do niilismo na obra de Nietzsche", in *cadernos Nietzsche*, n.º 5. São Paulo: Discurso Editorial, 1998, p. 75-94.

BATAILLE, Georges. *Sur Nietzsche*. Paris: Gallimard, 1945.

- BARROS, Fernando de Moraes. *A maldição transvalorada: o problema da civilização em 'O Anticristo' de Nietzsche*. São Paulo: Discurso Editorial; Ijuí: Editora UNIJUÍ, 2002.
- BENOIT, Blaise. "Le quatrième livre du *Gai savoir* et l'éternel retour", in *Nietzsche-Studien*, n.º 32. Berlin: Walter de Gruyter & Co, 2003, p. 01-28.
- BLANCHOT, Maurice. "Réflexions sur le nihilisme". "Sur un changement d'époque: l'exigence du retour", In *L'entretien infini*. Paris: Gallimard, 1969.
- BLONDEL, Éric. *Nietzsche: le "cinquième évangile"?*. Paris: Bergers et Mages, 1980.
- _____. *Nietzsche: le corps et la culture*. Paris: Presses Universitaires de France, 1986.
- CAVALCANTI, Anna Hartmann. *Símbolos e alegoria: a gênese da concepção de linguagem em Nietzsche*. São Paulo: Annablume; Fapesp. Rio de Janeiro: DAAD, 2005.
- CHASSARD, Pierre. *Nietzsche: finalisme et histoire*. Paris: Éditions Copernic, 1977.
- COLLI, Giorgio. *Écrits sur Nietzsche*. Traduit de l'italien par Patricia Farazzi. Paris: Éditions de l'Éclat, 1996.
- _____. & MONTINARI, Massimo. "Stato dei testi di Nietzsche", in *Il Verri*, n.º 39/40, 1972.
- CONWAY, Daniel W. "Overcoming the *Übermensch*: Nietzsche's revaluation of values", in *Journal of the British Society for Phenomenology*, 1989 (20), n.º 3, p. 211-224.
- DANTO, Arthur. "The eternal recurrence", in SOLOMON, Robert C. (org.). *Nietzsche, a collection of critical essays*. Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1980, p. 316-22.
- DELEUZE, Gilles. *Nietzsche et la philosophie* (1962). 3ª éd. Paris: Quadrige/PUF, 1999.
- _____. "Mistère d'Ariadne", in *Bulletin de la Société française d'études nietzschéennes*, n.º 2, mar., 1963. "Mistério de Ariadne segundo Nietzsche", in *cadernos Nietzsche*, n.º 20. Trad. Peter Pál Pelbart. São Paulo: Discurso Editorial, 2006, p. 07-17.
- _____. *Nietzsche* (1965). 11.ª éd. Paris: PUF, 1997. *Nietzsche*. Trad. Alberto Campos. Lisboa-Portugal: Edições 70, 1994.

- _____. “Conclusions – sur la volonté de puissance et l'éternel retour”, In *Nietzsche, Cahiers de Royaumont*. Paris: Minuit, 1967, p. 275-287.
- DERRIDA, Jacques. *Éperons. Les styles de Nietzsche*. Paris: Flammarion, 1978.
- D'IORIO, Paolo. *La linea e il circolo. Cosmologia e filosofia dell'eterno ritorno in Nietzsche*. Genova: Pantograf, CNR, 1995.
- _____. “Cosmologie de l'éternel retour”, in *Nietzsche-Studien* n.º 24. Berlin: Walter de Gruyter & Co, 1995, p. 62-123.
- _____. “O eterno retorno. Gênese e Interpretação”, in *cadernos Nietzsche*, n.º 20. Trad. Ernani Chaves. São Paulo: Discurso Editorial, 2006. p. 64-114.
- DOISY, Marcel. *Nietzsche. Homme et surhomme*. Bruxelas: Éditions La Boetie, 1976.
- FRANCK, Didier. *Nietzsche et l'ombre de Dieu*. Paris: Presses Universitaires de France, 1998.
- _____. “As mortes de Deus”, in *cadernos Nietzsche*, n.º 19. Trad. Alexandre Filordi de Carvalho. São Paulo: Discurso Editorial, 2005, p. 7-42.
- FINK, Eugen. *Nietzsches Philosophie*. Stuttgart: Kohlhammer, 1960. *La filosofia de Nietzsche*. Trad. Andrés Sánchez Pascual. Madrid: Alianza Editorial, 1996.
- FORNAZARI, Sandro Kobol. *Sobre o suposto autor de Ecce Homo*. São Paulo: Discurso Editorial/Editora Unijuí, 2003.
- _____. “A diferença e o eterno retorno”, in *cadernos Nietzsche*, n.º 20. São Paulo: Discurso Editorial, 2006, p. 19-31.
- GAUGER, Hans-Martin. “O estilo de Nietzsche. Exemplo: *Ecce homo*”, In *Nietzsche, uma provocação*. Coord. Christoph Türcke. Porto Alegre: Ed. Da Universidade / UFRGS, Goethe-Institut/ICBA, 1994.
- HAAR, Michel. *Nietzsche et la métaphysique*. Paris: Gallimard, 1993.
- _____. *Par-delà le nihilisme: nouveaux essais sur Nietzsche*. Paris: Presses Universitaires de France, 1998.
- _____. “La critique nietzschéenne de la subjectivité”, in *Nietzsche-Studien*, n.º 12. Berlin: Walter de Gruyter & Co., 1983, p. 80-110.
- HEIDEGGER, Martin. *Holzwege*. Frankfurt am Main Vittorio Klostermann, 1950. *Caminos de Bosque*. Trad. Helena Cortés y Arturo Leyte. Madrid: Alianza Editorial SA, 1995.

- _____. *Nietzsche*. 2 vol. Berlin: Gunter Neske Verlag, 1961. *Nietzsche*. 2 vol. Trad. Pierre Klossowski. Paris: Gallimard, 1975. *Nietzsche*. 2 vol. Trad. Juan Luis Vermal. Barcelona: Ediciones Destino, S.A., 2000.
- HIGGINS, Kathleen Marie. *Nietzsche's Zarathustra*. Filadélfia: Tempe University Press, 1987.
- JANZ, Curt Paul. *Friedrich Nietzsche Biographie*. 3 vol. Munique: Carl Hansen Verlag, 1978. *Friedrich Nietzsche*. 4 vol. Trad. J. Muñoz e I. Reguera. Madrid: Alianza Universidad, 1994.
- JARA, José. *Nietzsche, un pensador póstumo: El cuerpo como centro de gravedad*. Valparaíso: Anthropos Editorial/Universidad de Valparaíso, 1998.
- _____. "De Nietzsche a Heidegger: 'voltar a ser novamente diáfanos'", in *cadernos Nietzsche*, n.º 10. Trad. Alberto Marcos Onate. São Paulo: Discurso Editorial, 2001, p. 69-100.
- JASPERS, Karl. *Nietzsche und das Christentum*. München: Piper, 1952.
- KAUFMANN, Walter. *Nietzsche, Philosopher, Psychologist, Antichrist*. New York: The World Publishing Co., 1965.
- KLOSSOWSKI, Pierre. *Nietzsche et le cercle vicieux*. Paris: Mercure de France, 1969.
- KOSSOVITCH, Leon. *Signos e poderes em Nietzsche*. Rio de Janeiro: Azougue Editorial, 2004.
- LEBRUN, Gérard. "Surhomme et homme total", in *Manuscrito*, vol. II, n.º 1. Campinas, 1978.
- LIMA, Márcio José Silveira. *As máscaras de Dioniso: filosofia e tragédia em Nietzsche*. São Paulo: Discurso Editorial/ Editora Unijuí, 2006.
- LONG, Thomas A. "Nietzsche's Eternal Recurrence - Yet Again", in *Nietzsche-Studien*, n.º 16. Berlin: Walter de Gruyter & Co., 1987, p. 437-443.
- LÖWITH, Karl. *Nietzsches philosophie der ewigen Wiederkehr des Gleichen*. 3ª ed., Hamburgo: Felix Meiner Verlag, 1978. *Nietzsche: Philosophie de L'éternel Retour du Même*. Trad. Anne-Sophie Astrup. Paris: Calmann-Lévy, 1991.
- _____. "Nietzsche et sa tentative de récupérations du monde", In *Nietzsche, Cahiers de Royaumont*. Paris: Minuit, 1967.

- _____. “Nietzsche et l’achèvement de l’athéisme”, In *Nietzsche aujourd’hui?* vol. II – Passion. Centre culturel international de Cerisy-La-Salle [Colloque, juillet 1972]. Paris: Union générale d’éditions, 1973.
- LÜTHJE, Hans. “Umwertung aller Werte”, in *Die Christengemeinschaft*, n.º 42. Stuttgart: 1970, p. 341-343.
- MACHADO, Roberto. *Zarathustra tragédia nietzschiana*. Rio de Janeiro: Zahar, 1997.
- MAGNUS, Bernard. “Eternal recurrence”, in *Nietzsche Studien*, n.º 8. Berlin: Walter de Gruyter & Co., 1979, p. 362-77.
- MARQUES, António (org.). *Nietzsche: cem anos após o projeto “Vontade de poder – Transmutação de todos os valores”*. Lisboa: Veja, 1989, p. 91-110.
- MARTON, Scarlett. *Nietzsche. Das forças cósmicas aos valores humanos*. São Paulo: Brasiliense, 1990.
- _____. (org.) *Nietzsche hoje? Colóquio de Cerisy*. Trad. Milton Nascimento e Sônia Salztein Goldberg. São Paulo: Editora Brasiliense SA, 1985.
- _____. “O eterno retorno do mesmo – tese cosmológica ou imperativo ético?”, In *Nietzsche: uma provocação*. Christoph Türcke (coordenador). Porto Alegre: Editora da Universidade, 1994.
- _____. *Extravagâncias. Ensaio sobre a filosofia de Nietzsche*. São Paulo: discurso editorial/Editora Unijuí, 2000.
- _____. *A irrecusável busca de sentido – Autobiografia intelectual*. 1ª ed. São Paulo: Ateliê Editorial/Editora Unijuí, 2004.
- _____. (org.). *Nietzsche na Alemanha*. São Paulo: Discurso Editorial/Unijuí, 2005.
- MECA, Diego Sánchez. *En torno al superhombre*. Barcelona: Editorial Anthropos, 1989.
- MULLER-LAUTER, Wolfgang. “Nietzsches Lehre vom Willen zur Macht”, in *Nietzsche Studien*, n.º 3. Berlin: Walter de Gruyter & Co., 1974, p. 01 – 60. *A doutrina da vontade de poder em Nietzsche*. Trad. Oswaldo Giacobina Jr. São Paulo: Annablume, 1997.
- MONTINARI, Mazzino. *Nietzsche lesen*. Berlin: Walter de Gruyter & Co., 1982.
- NABAIS, Nuno. “O papel da ideia de Eterno Retorno na Gênese do Projeto de Transvaloração de valores”, In *Metafísica do Trágico*. Lisboa: Relógio D’água Editores, 1997.

- NEUMANN, Harry. "Superman or Last Man? Nietzsche's interpretation of Athens and Jerusalem", in *Nietzsche Studien*, n.º 5. Berlin: Walter de Gruyter & Co., 1976, p. 01-28.
- NISHIGAMI, Kiyoshi. *Nietzsches Amor fati. Der Versuch einer Überwindung des europäischen Nihilismus*. Frankfurt am Main, Berlin, Bern, New York, Paris, Wien: Peter Lang, 1993.
- NISHITANI, Keiji. *The self-overcoming of nihilism*. New York: State University of New Press, 1990.
- OCCHIPINTI, Maria Francesca. "La metafísica dell' eterno ritorno in Friedrich Nietzsche", in *Revista filosofia neoscolastica*, n.º 4-5, 1967, p. 22-38.
- PFEFFER, Rose. *Nietzsche: Disciple of Dionysos*. Lewsbug: Bucknell University Press, 1972.
- ROSS, Richard. "Règles pour une lecture philologique de Nietzsche", In *Nietzsche aujourd'hui?* vol. II – Passion. Centre culturel international de Cerisy-La-Salle [Colloque, juillet 1972]. Paris: Union générale d'éditions, 1973, pg. 283-324.
- RUBIRA, Luís. *Transvaloração de todos os valores: uma introdução à temática nietzschiana*. Dissertação de Mestrado. Porto Alegre: PUCRS, 2000.
- _____. "O critério de avaliação nietzschiano", In *Assim falou Nietzsche III / Organização: BARRENECHEA, M. A.; CASANOVA, M. A.; DIAS, R.M.; FEITOSA, C.* Rio de Janeiro: 7 letras, 2001.
- SALAGUARDA, Jörg. "Der Antichrist", in *Nietzsche-Studien*, n.º 2. Berlin: Walter de Gruyter & Co., 1972, p. 91-136.
- _____. "Dionysus versus the Crucified One: Nietzsche's Understanding of the Apostle Paul", In CONWAY, Daniel (ed.). *Nietzsche: Critical Assessments*. Londres/Nova Iorque: Routledge, 1998, p. 266-291.
- _____. "A concepção básica de Zaratustra", in *cadernos Nietzsche*, n.º 2. Trad. Scarlett Marton. São Paulo: Discurso Editorial, 1997.
- _____. "A última fase de surgimento de *A gaia ciência*", in *cadernos Nietzsche* n.º 6. São Paulo, Discurso Editorial, 1999, p. 75-93
- _____. "Zaratustra e o asno", In MARTON, Scarlett (org.). *Nietzsche na Alemanha*. São Paulo: Discurso Editorial/Unijuí, 2005.

- SCHLECHTA, Karl. *Nietzsches Grossen Mittag*. Frankfurt: Vittorio Klostermann, 1954.
- SMALL, Robin. "Three interpretations of eternal recurrence", in *Dialogue Canadian Philosophical Revue*, v. 22, n.º 1, mar. 1983.
- SOLL, Ivan. "Reflections on recurrence: a re-examination of Nietzsche's doctrine, *die ewige Wiederkehr des Gleichen*", In SOLOMON, Roberto C. (org.). *Nietzsche: A Collection of Critical Essays*. Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1980, p. 322-42.
- SPIEKERMANN, Klaus. "Nietzsches Beweise für die ewige Wiederkehr", in *Nietzsche-Studien*, n.º 17. Berlin: Walter de Gruyter & Co., 1988, p. 496-538.
- STAMBAUGH, Joan. *Nietzsche's thought of eternal return*. Baltimore: The Johns Hopkins University Press, 1972.
- _____. "Thoughts on the innocence of becoming", in *Nietzsche-Studien*, n.º 14. Berlin: Walter de Gruyter & Co., 1985, p. 164-78.
- STERLING, Marvin. "Recent discussions of eternal recurrence: some critical comments", in *Nietzsche-Studien*, n.º 6. Berlin: Walter de Gruyter & Co., 1977, p. 261-91.
- STUHR, Christian Adolf. *The logical relationship among three concepts of Nietzsches philosophy: eternal recurrence, the coming of the superman, and the death of God*. Toronto master's thesis, 1966.
- TÜRCKE, Christoph. *O louco - Nietzsche e a mania da razão*. Trad. Antônio C. P. de Lima. Petrópolis: Vozes, 1993.
- WOTLING, Patrick. *Nietzsche et le problème de la civilisation*. Paris: Presses Universitaires de France, 1995.
- _____. *Le vocabulaire de Nietzsche*. Paris: Ellipses Édition, 2001.
- ZUBOFF, Arnold. "Nietzsche and Eternal Recurrence", In SOLOMON, Robert C. (org.). *Nietzsche, a collection of critical essays*. Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1973, p. 343-57.

III - OUTRAS OBRAS

- ALEXANDRIE, Philon. *Les Oeuvres de Philon d'Alexandrie*. Trad. M. Harl. Paris: Les Éditions du Cerf, 1966.
- ALLIEZ, Éric. *Les temps capitaux*. Paris: Les Éditions du Cerf, 1999.
- _____. "Aiôn", In *Vocabulaire Européen des Philosophies*. Paris : Éditions du Seuil/Le Robert, 2004.
- ARISTOTE. *Du Ciel*. Éd. Bilíngüe. Texte établi et traduit par Paul Moraux. Paris: Les Belles Lettres, 1965.
- _____. *Physique* (I-IV). Éd. Bilíngüe. Texte établi et traduit par Henri Carteron. 7^a éd., Paris: Les Belles Lettres, 1990.
- _____. *Métaphysique* (tome II-livres H-N). Trad. et notes par Jules Tricot. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 1991.
- AUGUSTIN, Saint. *Confessions* (livres I-VIII). Éd. Bilíngüe. Texte établi et traduit par Pierre de Labriolle, Tome I, 8^a éd. Paris: Les Belles Lettres, 1961.
- _____. *Confessions* (livres IX-XII). Éd. Bilíngüe. Texte établi et traduit par Pierre de Labriolle, Tome II, 6^a éd. Paris: Les Belles Lettres, 1961.
- _____. *Cité de Dieu* (livres XI-XVIII). Trad. De Gustave Combès, rev. et corr. Par Goulven Madec. Paris: Institut d'Études Augustiniennes, 1994.
- _____. *La création du monde et le temps. Livre XI, extrait des Confessions*. Trad. d'Arnauld d'Andilly établie par Odette Barenne et Philippe Sellier. Dossier et notes réalisées par Nicolas Roblain. Paris: Éditions Gallimard, Folio-Philosophie, 2007.
- _____. *La Trinité*. Textes publiés par J.-M. Lamarre. Paris: Magnard, 1985.
- BERNIER, François. *Abrégé de la philosophie de Gassendi*. Texte revue par Sylvia Murr et Geneviève Stefani. Tome II. Paris: Librairie Arthème Fayard, 1992.
- BERKELEY, G. *Traité des Principes de la Connaissance Humaine*. In *Oeuvres* (vol. I). Éd. Publ. Sous la dir. De Geneviève Bryman. Paris: Presses Universitaires de France, 1985.
- BIANCHI, Luca. "Censure, liberté et progrès intellectuel à l'Université de Paris au XIII^e siècle", in *AHDLMA* 63 (1996), pg. 45-93.
- BIBEL *Oder Die Ganze Heilige Schrift des Alten und Neuen Testaments*, Nach der Deutschen Übersetzung D. Martin Luthers. Berlin: Bibelgesellschaft, 1914.

- BIBLE. *Torah, Nevihim, Ketouvim*. Traduction par Samuel Cahen; Introduction à la littérature biblique par Marc-Alain Ouaknin. Paris: Les Belles Lettres, 1994.
- BIBLE. *Nouveau Testament*. Textes traduits, présentés et annotés par Jean Grospean et Michel Léturmy avec la collaboration de Paul Gros. Paris: Gallimard, 1971.
- BIBLIA. *Sacra Iuxta Vulgatam Versionem*. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 4^a Ed., 2003.
- BÍBLIA *Sagrada*. Trad. João Ferreira de Almeida. Edição Revista e Corrigida. Barueri/SP: Sociedade Bíblica do Brasil, 1969.
- BLOCH, Léon. *La philosophie de Newton*. Paris: Félix Alcan Éditeur, 1908.
- BLOCH, Oscar & WARTBURG, Whalter Von. *Dictionnaire Étymologique de la langue française*. Paris: PUF, 1932.
- BOÈCE. *La consolation de la philosophie*. Introduction, traduction et notes par Jean-Yves Guillaumin. Paris: Les Belles Lettres, 2002.
- _____. *Opuscula Sacra*, Volume 1: « *Capita dogmatica* » (Traités II, III, IV). Texte Latin de L'Édition de Claudio Moreschini. Introduction, traduction et commentaire par Alain Galonnier. Préface de Jean Jolivet. Louvain-la-Neuve: Éditions de L'Institut Supérieur de Philosophie/Éditions Peeters, 2007.
- _____. *Traités Théologiques*. Éd. Bilingüe. Traduction et présentation par Axel Tisserand. Paris: GF Flammarion, 2000.
- BOLLACK, Jean. *Empédocle I: introduction à l'ancienne physique*. Paris: Gallimard, Les Éditions de Minuit, 1965.
- _____ & WISMANN, Heinz. *Heraclite ou la séparation*. Paris: Minuit, 1972.
- BRAGUE, Rémi. "Pour finir avec 'le temps, image mobile de l'éternité'", In *Du temps chez Platon et Aristote: quatre études*. Paris: PUF, 1982.
- BRISON, Luc. "Proclus et l'Orphisme", In *Proclus. Lecteur et interprète des Anciens*. Colloques internationaux du C.N.R.S. Paris: éd. du C.N.R.S, 1987.
- BÜCHNER, Louis. *Force et matière. Études philosophiques et empiriques de sciences naturelles*. Paris: Reinwald, 1863.
- CARNOT, Sadi. *Refluxions sur la puissance motrice du feu*. Éditions Critique avec Introduction et Commentaire, augmentée de documents d'archives et de divers manuscrits de Carnot, par Robert Fox. Paris: Vrin, 1978.

- CARLYLE, Thomas. *On Heroes, Hero-Worship, & the Heroic in History*. Notes and Introduction by Michael K. Goldberg. University of California Press, Berkeley and Los Angeles/California, 1993.
- CASPARI, Otto. *Die Thomson'sche Hypothese von der endlichen Temperatúrausgleichung im Weltall, beleuchtet vom philosophische Gesichtspunkte*. Stuttgart: A. Horster, 1874.
- _____. *Der Zusammenhang der Dinge Gesammelte philosophische Aufsätze*. Breslau: Trewendt, 1881.
- CLAVIER, Paul. *Kant: les idées cosmologiques*. Paris, PUF, 1997.
- CLAUSIUS, Rudolf. "Über verschiedene für die Anwendung bequeme Formen der Hauptgleichungen der mechanischen Wärmethéorie". Conferência apresentada na *Züricher naturforschenden Gesellschaft* em 24 de abril de 1865. Reeditada em *Abhandlungen über die mechanische Wärmethéorie*, vol II. Braunschweig: Vieweg und Sohn, 1867.
- COLOMAN, Viola "L'Abbaye du Mont Saint-Michel et la préparation intellectuelle du Grand Siècle", in *Le Monde*. Paris: 05 set., 1970, p. 06.
- CORAN, Le. Essai de traduction de l'arabe annoté et suivi d'une étude exégétique par Jacques Berque (Membre de l'Académie de Langue arabe du Caire, Professeur honoraire au Collège de France). Paris: Éditions Albin Michel, 1995.
- CORNFORD, Francis MacDonald. *Plato's cosmology. The Timaeus of Plato translated with a Running Commentary*. London: The International Library of Philosophy, 2000.
- COULOUBARITSIS, Lambros. « La notion d'«*Aiôn*» chez Héraclite », In BOUDOURIS, Kalimtzis (Éd). *Ionian Philosophy*. Athènes: Société Internationale de Philosophie, 1989.
- _____. *La « Physique » d'Aristote*. 2^a éd. Bruxelles: Ousia, 1997.
- DESCARTES, René. *Oeuvres Philosophiques* (Tome I: 1618-1637). Paris: Éditions Garnier, 1988.
- _____. *Oeuvres Philosophiques* (Tome II: 1638-1642). Paris: Éditions Garnier, 1992.
- _____. *Oeuvres Philosophiques* (Tome III: 1643-1650). Paris: Éditions Garnier, 1989.
- _____. *L'Entretien avec Burman*. Édition, traduction et annotation par Jean-Marie Beyssade. Paris: Presses Universitaires de France, 1981.

- _____. *Obra Escolhida*. Introdução de Gilles-Gaston Granger. Prefácio e notas de Gérard Lebrun. Trad. J. Guinsburg e Bento Prado Júnior. São Paulo: Difusão Européia do Livro, 1962.
- DIELS, Hermann & Kranz, Walther. *I Presocratici*. Trad. Giovane Reale. Milano: edizione Bompiani, 2006.
- DÜHRING, Eugen. *Cursus der Philosophie als streng wissenschaftlicher Weltanschauung und Lebengestaltung*. Leipzig: Koschny, 1875.
- ENGELS, Friedrich. *Herrn Eugen Dührings Umwälzung der Wissenschaft* (Anti-Dühring). Leipzig: genossenschafts-Buchdruckerei 1877-1878. In MEGA, I/27.
- ERNOUT, Alfred & MEILLET, Antoine. *Dictionnaire étymologique de la langue latine. Histoire de mots*. 4^e édition. Paris: C. Klincksieck, 1960.
- ESCHYLE. *Agamemnon, Les Choéphores, Les Euménides*. Éd. Bilíngüe (grec-français), 11^a éd., vol. II. Texte établi et traduit par Paul Mazon. Paris: Les Belles Lettres, 1993.
- _____. *Les Suppliantes*. Éd. Bilíngüe (grec-français). Texte établi et traduit par Paul Mazon. Introduction et notes par Jean Alaux. Paris: Les Belles Lettres, 2003.
- EURIPIDES. *Le Cyclope, Alceste, Médée, Les Héraclides*. Vol. I. Texte établi et traduit par Louis Méridier. Paris: Société d'éditions « les belles lettres », 1976.
- _____. *Héracles, Les Suppliantes, Ion*. Éd. Bilíngüe (grec-français), vol. III. Texte Établi par Léon Parmentier et Henri Grégoire. Paris: Les Belles Lettres, 1994.
- FESTUGIÈRE, André-Jean. « Le sens philosophique du mot ΑΙΩΝ », In *Études de philosophie grecque*. Paris: J. Vrin, 1971.
- FEUERBACH, Ludwig. *L'Essence du christianisme*. Trad. Jean-Pierre Osier. Paris: Gallimard, 1992.
- FICK, Adolf. *Die Naturkräfte in ihrer Wechselbeziehung, populäre Vorträge*. Würzburg, 1869.
- GASSENDI, P. *Écrits concernant la Physique*. Traduit pour la première première fois du Latin en Français, avec un avertissement et des notes par Jean Peyroux. Paris: Libraire A. Blanchard, 2001.
- GHAZALI, L'Iman Al. *La balance juste ou La connaissance rationnelle chez Ghazali*. Étude, introduction et traduction, du “Qistâs al mustaqîm” par Victor Chelhot. Paris: Éditions Iqra, 1998.

- GOLDSCHMIDT, Victor. “Tempo histórico e tempo lógico na interpretação dos sistemas filosóficos”, In *A religião de Platão*. São Paulo: Difusão Européia do Livro, 1963, p. 139-147.
- _____. *Le système stoïcien et l'idée de temps*. Paris: J. Vrin, 1969.
- GUITTON, Jean. *Le temps et l'éternité chez Plotin et Saint Augustin*. Oeuvres Complètes, Desclée de Brouwer, 1978.
- HARTMANN, Eduard von. *Philosophie des Unbewussten*. 3^a ed. Berlin: C. Duncker, 1871.
- HESÍODE. *Théogonie. La naissance des dieux*. Traduit du grec par Annie Bonnafé. Précédé d'un essai de Jean-Pierre Vernant. Paris: Éditions Rivages, 1993.
- HESSEN, Johannes. *Filosofia dos Valores*. 5^a ed. Trad. L. Cabral de Moncada. Coimbra: Arménio Amado, Editor, Sucessor, 1980.
- HOMÈRE. *Illiade*. Chants I à VIII. Texte établi et traduit par Paul Mazon. Préface de Jean-Pierre Vernant. Notes par Hélène Monsacré. Paris: Les Belles Lettres, 1998.
- _____. *Illiade*. Chants IX à XVI. Texte établi et traduit par Paul Mazon. Notes par Hélène Monsacré. Paris: Les Belles Lettres, 1998.
- _____. *Illiade*. Chants XVII à XXIV. Texte établi et traduit par Paul Mazon. Notes par Hélène Monsacré. Paris: Les Belles Lettres, 1998.
- _____. *Odissea*. Trad. José Manuel Pabón. Introducción de Manuel Fernández-Galliano. Madrid: Editorial Gredos, 1982.
- KANT, Immanuel. *Kants Werke*, Akademie-Textausgabe, Band III. Berlin: Walter de Gruyter & Co., 1968.
- _____. *Handschrift Nachlass* (Band V: Metaphysik, Zweiter Theil). Berlin und Leipzig: Walter de Gruyter & Co., 1928.
- _____. *La fin de toutes choses*. Trad. Guillaume Badoual et Lambert Barthélémy. Arles: Actes du Sud, 1996.
- _____. *Histoire générale de la nature et théorie du ciel ou Essai sur la constitution et l'origine mécanique de l'Univers dans sa totalité traité d'après les Principes de Newton*. Traduction, introductions et notes par Pierre Kerszberg, Anne-Marie Roviello, Jean Seidengart. Paris: Vrin, 1984.

- _____. *Prolégomènes à toute métaphysique future qui pourra se présenter comme science*. Traduction de Louis Guilhaume; Introduction de Jules Vuillemin. Paris: Vrin, 1993.
- KERN, Otto. *Orphicorum Fragmenta*. Berlin: Weidmann, 1922.
- KILWARDBY, Robert. *On time and imagination*. Traduction de *De Tempore*. Oxford : Oxford University Press; London: for the British Academy, 1987-1993.
- KOYRÉ, Alexandre. *Du monde clos à l'Univers infini*. Trad. Raissa Tarr. Paris : Gallimard, 1973.
- LAURENTI, Renato. *Empédocle*. Napoli: M. D'Auria Editore, 1999.
- LE CORSU, France. *Isis, mythe et mystères*. Paris: Les Belles Lettres, 1977.
- LEIBOVICH, Ernesto. "L'*Aiôn* et le temps dans le fragment B52 d'Héraclite", in *Alter. Revue de Phénoménologie*, n.º 2, 1994, p. 87-118
- LEIBNIZ, Gottfried Wilhelm. *Correspondance Leibniz-Clarke*. Présenté d'après les manuscrits originaux des bibliothèques de Hanovre et de Londres par André Robinet. Paris: PUF, 1957.
- _____. *Principes de la nature et de la grâce fondés en raison*. Publ. Par André Robinet. Paris: Presses Universitaires de France, 1986.
- LEPARGNEUR, Hubert. *Destino e identidade*. Campinas: Papirus, 1989.
- MACHADO, José Pedro. *Dicionário etimológico da língua portuguesa*. 5º volume. Lisboa: Livros Horizonte, 1990.
- MADEC, Goulven. *Saint Augustin et la philosophie: notes critiques*. Paris: Institut d'Études Augustiniennes, *Antiquité*, n.º 149, 1996.
- MARTON, Scarlett. "Nietzsche et Kant: Philosophie, Critique et Morale", in *Twentieth World Congress of Philosophy – Abstracts*. Boston: Bowling Green, Philosophy Documentation Center, 1998, p. 133. Texto publicado em: *The Paideia Project On-line*: www.bu.edu/wcp/Papers/modemart.htm.
- MICHON, Cyrille. *Thomas d'Aquin et la controverse sur L'Éternité du monde*. Traductions, présentations et notes par Cyrille Michon, avec la colabration d'Olivier Boulnois et Nathanael Dupré La Tour. Paris: GF Flammarion, 2004.
- NÄGELI, Carl. "Die Schranken der naturwissenschaftlichen Erkenntniss", In *Tageblatt der Versammlung*. Beilage, Set. 1877.

- NEWTON, Isaac. *De Philosophiae Naturalis Principia Mathematica (Les Principes Mathématiques de la Philosophie Naturelle)*. Traduction nouvelle, postface et bibliographie établies par Marie-Françoise Biarnais. Préface de Stephen Hawking. Paris: Christian Bourgeois Éditeur, 1985.
- NIERMEYER, Jan-Frederik & KIEFT, C. Van. *Mediae Latinitatis Lexicon Minus*. 5^a ed (Second Revised). Édition Remanié par/Revised by/berarbeitet von J.W.J. Burgers. Leiden; Boston: Brill, 2002.
- NIEREMBERG, Juan Eusebior (S.J., Le P.). *La balance du temps et de l'éternité, où bine la Différance qu'il y a entre le temps et l'éternité*. Oeuvre du P. Jean Eusèbe Nierembert ["sic"], de la Compagnie de Jésus, mis d'Espagnol en Italien par un religieux de la même compagnie et depuis traduit d'Italien en Français, par le P. Rene Strummy de Villecour. Le Mans: L. Pégunean, 1676.
- OCKHAM, Gillelmi de. *Opera Theologica et Philosophica ad Fidem Codicum Manuscriptorum Edita*. 17 vols. St. Bonaventure, NY, 1974-1988.
- OSTER, Pierre. *Dictionnaire des citations françaises*. Paris: Le Robert (Collections Les Usuels), 1993.
- PEPIN, Jean. *Théologie cosmique et Théologie chrétienne*. Paris: Presses Universitaires de France, 1964.
- PICOCHÉ, Jacqueline. *Dictionnaire Étymologique du Français*. Paris: Le Robert (Collection Les Usuels), 1992.
- PINDARE. *Olympique*. Texte établi et traduit par Aimé Puech. Paris: Belles Lettres, 1999.
- _____. *Pythiques*. Texte établi, traduit et annoté par Gauthier Liberman. Paris: Éditions Calepinus, 2004.
- PLATON. *Oeuvres complètes*. 2 vol. Traduction nouvelle et notes par Léon Robin avec la collaboration de M.-J. Moreau. Paris: Éditions Gallimard, 1950.
- PLOTIN. *Ennéades* (Tome III). Éd. Bilingüe. Texte établi et traduit par Émile Bréhier. 5^a éd. Paris: Les Belles Lettres, 1989.
- _____. *Ennéades* (Tome IV). Texte établi et traduit para Émile Bréhier. 4^a éd. Paris: Les Belles Lettres, 1990.
- _____. *Ennéades* (Tome VI, 2e partie). Texte établi et traduit par Émile Bréhier. 5^a éd. Paris: Les Belles Lettres, 1989.

- _____. *Traité*s (1-6). Présentes, traduits et annotés par Luc Brisson, Francesco Fronterotta, Jérôme Laurent, Laurant Lavaud, Alain Petit et Jean-François Pradeau. Paris: GF Flammarion, 2002.
- PRELLER, Ludwig. *Griechische Mythologie*. 2 vol. Leipzig: Weideman, 1854.
- PROCLOS. *Eléments de Théologie*. Traduction, introduction et notes par Jean de Trouillard. Paris: Aubier Montaigne, 1965.
- PROCLUS. *Platonis Rem Publicam Commentarii*. 2 vol. Leipzig: ed. W. Kroll, 1899-1901.
- _____. *Sur la République*. 3 vol. Trad. A.J. Festugière. Paris: Vrin, 1970.
- PUECH, Michel. *Kant et la Causalité. Étude sur la formation du système critique*. Paris: Vrin, 1990.
- RAMNOUX, Clémence. *La Nuit et les Enfants de la Nuit dans la tradition Grecque*. 2^a éd. Paris: Flammarion, 1986.
- REUSCHLE, Carl Gustav. “Die Richtigkeit der Thomson’schen Lehre von dem endlichen Stillstand der Welt”, in *Das Ausland*, n.º 15, 1872, p. 337-343.
- RICHARDSON, Nicholas. “La lecture d’Homère par les Anciens”, in *Lalies*, n.º 10. Paris: Presses de l’École Normale Supérieure, 1992, p. 293-327.
- ROCHOT, Bernard. « Sur les notions de temps et d’espace chez quelques auteurs du XVII^e siècle, notamment Gassendi et Barrow », in *Revue d’Histoire des Sciences*, t. IX, n. 2, 1956.
- ROMILLY, Jacqueline de. *Le temps dans la tragédie grecque*. Paris: Vrin, 1971.
- SCHULER, Max. *Da reviravolta dos Valores: ensaios e artigos*. Trad. Marco Antônio Casanova. Petrópolis: Vozes, 1994.
- SCOT, Duns. *Le principe d’individuation*. Introduction, traduction et notes par Gérard Sondag. Paris: J. Vrin, 1992.
- SCOTI, Ioannis Duns. *Opera Omnia*, Tome XVIII (*Lectura in Librum Secundum Sententiarum*). Roma: Civitas Vaticana, 1982.
- SINGER, Paul. *Curso de introdução à economia política*. 8^a ed. – Rio de Janeiro: Forense-Universitária, 1983.
- SMITH, Adam. *A riqueza das nações*. Tradução de Conceição Jardim Maria do Carmo Cary e Eduardo Lúcio Nogueira. São Paulo: Abril Cultural (Coleção “Os Pensadores”).

- SOLÈRE, Jean-Luc. "Postérité d'Ockham. Temps cartésien et temps newtonien au regard de l'apport nominaliste", In ALLIEZ, E. ; SHRODER, G. ; CASSIN, B. ; NARCY, M. (Hrsg.). *Metamorphosen der Zeit*. Munchen: Wilhelm Fink Verlag, 1999.
- SOPHOCLE. *Ajax, Oedipe Roi, Électre*. Éd. Bilingue (Grec-Français), 10^a éd., vol. II. Texte établi et traduit par Alphonse Dain et Paul Mazon. Paris: Les Belles Lettres, 1997.
- SOREL, Reynal. *Les cosmogonies grecques*. Paris: PUF, 1994.
- _____. *Orphée et l'orphisme*. Paris: Presses Universitaires de France, 1995.
- THOMAS D'AQUIN, Saint. *Somme Théologique*. Dieu (Tome Premier, Questions 1-11). Traduction française par A. D. Sertillanges. 6^a éd. Paris: Éditions du Cerf, 1958.
- _____. *Commentaire du Livre des Causes*. Introduit, traduit et commenté par Béatrice et Jérôme Decossas. Paris: J. Vrin, (Collection Philologie et Mercure), 2005.
- THOMSON, Willian. "On Mechanical Antecedents of Motion, Heat, and Light" (1854), In *Mathematical and Physical Papers*. Cambridge University Press, 1882-1911.
- TORRINHA, Francisco. *Dicionário latino-português*. 3 ed. Porto: Gráficos Reunidos Ltda, 1942.
- XÉNOPHON. *Les Mémorables*. Texte établi par Michele Bandini, traduit par Louis-André Dorion, Vol. I. Paris: Les Belles Lettres, 2000.
- VERDIER, Roger & HEITZLER, Michel. *Balances, poids et mesures: de l'Antiquité au XX^e Siècle*. Tome I, II, III. Saint-Martin-de-La-Lieue: Éditions du Cabinet d'expertises, 2001-2004.
- WILAMOWITZ-MOELLENDORFF, Ulrich von. *Euripedes Herakles*. 3 vol. Berlin: Akademie-Verlag GMBH, 1959.