

# A redenção da temporalidade: a trágica intuição do *eterno* *retorno* em Nietzsche

Tereza Cristina B. Calomeni\*

**Resumo:** O presente artigo reflete sobre o significado do pensamento do *eterno retorno* na obra de Nietzsche. A partir de *A gaia ciência*, *Assim falava Zaratustra* e de alguns *Fragments Póstumos*, apresenta o *eterno retorno* como elemento significativo da crítica nietzschiana da Metafísica e da Modernidade e como parte integrante da filosofia experimental de Nietzsche.

**Palavras-chave:** *eterno retorno* – temporalidade – trágico – além-do-homem – *amor fati*

*“Esta vida, assim como tu a vives agora e como viveste, terás de vivê-la ainda mais 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 tua eterna ampulheta da existência será sempre virada outra vez – e tu com ela, poeirinha da poeira!” (FW/GC § 341)*

\* Professora da Universidade Federal Fluminense (UFF). Doutora em Filosofia pela PUC-RJ.

## I

Entre os comentadores da obra de Nietzsche, não há unanimidade em relação ao significado do *eterno retorno*, mas há, pelo menos, um consenso: dentre os muitos desafios impostos pelo pensamento e pela linguagem de Nietzsche, o maior talvez resida na tentativa de compreensão do lugar ocupado pelo *eterno retorno* no interior da crítica nietzschiana da Cultura. Tal consenso é, em certa medida, justificado: de fato, a idéia de que todas as coisas retornam sem cessar aparece na obra de Nietzsche permanentemente cercada por uma quantidade razoável de dificuldades que acabam por conduzir os leitores a uma série de interrogações. Não é totalmente desarrazoada ou improcedente a afirmação de que o *eterno retorno* obriga o próprio Nietzsche a incidir, se não em aporias, ao menos em alguns problemas de difícil solução. Tomando de empréstimo uma expressão nietzschiana, a intenção de compreender a relação entre o *eterno retorno* e a crítica da Metafísica e da Modernidade talvez seja o “peso mais pesado” a ser suportado pelo leitor de uma obra tão singular como a de Nietzsche. Eleito como um pensamento fundamental – um pensamento que acolhe toda a crítica de Nietzsche à Cultura Ocidental –, o *eterno retorno* é freqüentemente proclamado o grande mistério, o grande enigma, um pensamento constrangedor, capaz de provocar até mesmo um certo mal-estar, um desconforto aos comentadores e intérpretes.

A dificuldade de compreensão do *eterno retorno* é, talvez, motivada pelo próprio Nietzsche. O próprio Nietzsche parece envolver o *eterno retorno* em uma atmosfera um tanto enigmática e misteriosa, como se ao pensamento da repetição de todas as coisas reservasse o destino de ser segredado a poucos: aos raros, aos “mais seletos”, àqueles que, “de ouvidos finos”, podem ouvir “boa notícia”. É, portanto, no interior mesmo da obra de Nietzsche e de suas considerações acerca de seu “pensamento vitorioso” que se situa a razão

das dificuldades habitualmente apontadas pelos intérpretes. Basta lembrar a descrição apresentada por Nietzsche, em 1888, em *Ecce homo*, um texto autobiográfico: “(...) a mais elevada forma de afirmação que se pode em absoluto alcançar”, é de agosto de 1881: foi lançado em uma página com o subscrito: ‘seis mil pés acima do homem e do tempo’. Naquele dia eu caminhava pelos bosques (...); detive-me junto a um imponente bloco de pedra em forma de pirâmide (...). Então veio-me esse pensamento.” (EH/EH, Assim falava Zaratustra, §1). Com tal referência, Nietzsche parece reconhecer o *eterno retorno* como uma espécie de “intuição súbita”.

O *eterno retorno*, essa “súbita intuição” de 1881, aparece em obra publicada por Nietzsche em 1882, na quarta parte de *A gaia ciência*, precisamente no aforismo 341, intitulado *O peso mais pesado*, reaparece em *Assim falava Zaratustra*, escrito entre 1883 e 1885 e, de modo assaz estranho, praticamente desaparece dos textos publicados por Nietzsche. Depois do *Zaratustra*, portanto depois de 1885, Nietzsche não se refere explicitamente ao pensamento do *eterno retorno* a não ser no aforismo 56 de *Além do bem e do mal*, no último capítulo de *Crepúsculo dos ídolos* e no capítulo de sua autobiografia dedicado ao texto do *Zaratustra*. A presença do *eterno retorno* só é constante em *Fragmentos Póstumos*: de 1881 a 1888, Nietzsche comenta o *eterno retorno* e, neste contexto, o pensamento da repetição acompanha as diferentes inflexões a que submete sua filosofia.

Praticamente três aparições e dois comentários em obra publicada. Muito pouco para um pensamento anunciado como fundamental, muito pouco para um “pensamento abismal”, para um pensamento que, perturbador, na opinião de seu autor, poderia desempenhar a tarefa de dividir em duas partes a humanidade. Depois de anunciá-lo em *A gaia ciência* e de retomar o pensamento em *Assim falava Zaratustra*, Nietzsche não dedica nenhuma atenção especial ao esclarecimento do sentido do *eterno retorno*, o que

exige o recurso a alguns *Fragmentos* em que a idéia é exposta de modo um pouco mais claro.

Neste ponto, surge a primeira dificuldade, apresentam-se as primeiras interrogações: por que Nietzsche silencia depois de anunciar tão gravemente o *eterno retorno*? Por que não se empenha em elucidar o sentido do *eterno retorno* e a tarefa a ele concedida junto à crítica da Cultura? Que significam o silêncio de Nietzsche em obras publicadas e a presença constante do *eterno retorno* em textos que não publica? Mais ainda: para o encontro do significado do *eterno retorno*, é legítimo recorrer aos *Fragmentos* ou as obras publicadas seriam a melhor expressão da filosofia de Nietzsche e, neste caso, a expressão mais adequada do que pretende alcançar com o *eterno retorno*?

Apesar da diversidade de interpretações a que se pode subjugar esse estranho comportamento, não se encontram razões suficientemente fortes para explicar o silêncio de Nietzsche; há variados indícios aptos à formulação de algumas hipóteses, mas não se pode afirmar com convicção o motivo pelo qual Nietzsche se mantém silente e reservado. A alternativa é considerar legítimas as indicações oferecidas pelos *Póstumos*, porque em obras publicadas Nietzsche mais esconde do que revela o *eterno retorno*. O apelo aos *Fragmentos*, associado às postulações de *A gaia ciência* e de *Assim falava Zarathustra*, permite a compreensão do *eterno retorno* como um artifício de que Nietzsche se utiliza para o favorecimento da reversão do *niilismo* moderno e para a *transvaloração de todos os valores*, seu último programa. Ainda assim, não se decifra o mistério do silêncio em obras publicadas: se o *eterno retorno* é significativo instrumento à promoção de condições suficientes à superação do *niilismo* e à constituição de uma nova Cultura como quer Nietzsche, por que o silêncio, por que o mistério? É possível que Nietzsche tenha dedicado maior atenção ao *eterno retorno* nos *Fragmentos* por reconhecer imperiosa à sua Filosofia a necessidade de fazer expe-

riências com o pensamento, tanto que é sua a ponderação de que o texto do *Zaratustra* – reconhecido como o lugar privilegiado para a expressão do *eterno retorno* – não é ainda a comunicação definitiva do pensamento da repetição. De todo modo, não deixa de ser arriscada a pretensão de elucidar a motivação do silêncio de Nietzsche.

Uma segunda dificuldade – em certa medida mais leve e de mais fácil superação – é imposta pela linguagem e pela forma através das quais se anuncia o *eterno retorno*. Em textos publicados, a idéia do retorno eterno é quase sempre revestida de linguagem poética, metafórica e simbólica e, além disto, poucas vezes é pronunciada pelo próprio Nietzsche. Em *A gaia ciência* e em *Assim falava Zaratustra*, é sempre um personagem o responsável por falar do *eterno retorno*: em *A gaia ciência*, sob o tom exato da provocação, o *eterno retorno* é proclamado por um “demônio”; em *Assim falava Zaratustra*, texto em que Nietzsche se afasta radicalmente da linguagem conceitual e faz explodir e transbordar a forma poética e parabólica, é sugerido, primeiro, no Capítulo *Da visão e do enigma*, por um “anão” – o “espírito da gravidade”, o representante do homem da Metafísica – e mais tarde, no Capítulo *O convalescente*, pelos “animais” de Zaratustra. Mais uma vez, somente nos *Fragmentos* Nietzsche é mais explícito em relação ao *eterno retorno* e a ele se refere sem se utilizar do disfarce ou da máscara de personagens imaginários.

O inusitado da linguagem e da forma de anúncio do *eterno retorno* aponta para novas questões: por que a escolha da linguagem poética justamente para a anunciação do pensamento reconhecido como primordial à definição e à distinção de sua obra, se com esse tipo de linguagem Nietzsche parece conferir ao *eterno retorno* a dimensão do incomunicável? Por que outorga a determinados personagens a responsabilidade de exprimir o “pensamento dos pensamentos”?

O apelo à linguagem poética é mais compreensível do que o inusitado silêncio: o abandono da linguagem estritamente racional

e o recurso à linguagem metafórica para a comunicação do “pensamento abissal” são indicativos de que, com o *eterno retorno*, Nietzsche critica a Metafísica também através de uma crítica da linguagem. A escolha da linguagem poética e metafórica e o atributo da suposta incomunicabilidade confiado ao *eterno retorno* são instrumentos estratégicos: ao reconhecer o *eterno retorno* como objeto da linguagem poética, mais ainda como objeto do “canto” e de “novas líras”, como afirma na tragédia do *Zarathustra*, Nietzsche critica a linguagem conceitual que esteve, durante todo o curso do pensamento ocidental, a serviço da verdade, da racionalidade e da interpretação moral da existência. A distância vislumbrada entre a palavra do *eterno retorno* e a linguagem racional, longe de ser apenas um resultado ou um sintoma de uma experiência interior, pessoal, particular, é parte do projeto nietzschiano de rejeição da linguagem metafísico-científica e, portanto, da idéia de verdade.

Aqui, uma primeira ponderação: o *eterno retorno* é um instrumento de crítica da Metafísica, não só, mas também porque, com ele, Nietzsche rejeita a linguagem habitual freqüentemente entendida como o lugar de abrigo da verdade. O pensamento do *eterno retorno* representa mais um instrumento de recusa das categorias através das quais o homem ocidental pretende constituir o conhecimento. Não por acaso, é proclamado como uma “intuição súbita”, um pensamento inesperado, não como objeto de uma rigorosa reflexão. O *eterno retorno* é mais um sintoma da desconfiança – sempre presente na obra de Nietzsche – da linguagem como forma de expressão adequada da realidade; mais um sinal da crítica da verdade, da noção moderna de sujeito e da suposta objetividade da linguagem metafísico-científica; mais um indício da oposição estabelecida entre a interpretação metafísico-moral e a interpretação trágico-dionisíaca da existência.

Apresentadas as primeiras dificuldades, afinal, por que o pensamento da repetição pode ser considerado instrumento de crítica

da Cultura e, sobretudo, um artifício apto a favorecer a superação do *niilismo* através da reversão da concepção metafísico-cristã de tempo?

## II

O tempo não é tema privilegiado por Nietzsche. No entanto, a crítica da noção metafísico-cristã de tempo – expressa, não só, mas inclusive no *eterno retorno* – é um dos importantes elementos à crítica da Metafísica, da Religião Cristã e da Modernidade. A acusação da noção metafísico-cristã de tempo e a idéia do *eterno retorno* inscrevem-se, portanto, no interior de uma proposta mais ampla de crítica da Cultura Ocidental, francamente influenciada pela Metafísica e pelo Cristianismo.

A motivação para criticar a Metafísica, inclusive através de uma crítica da noção de tempo, é compreensível: a fundação da Metafísica significa, para Nietzsche, a instituição do processo de desvalorização da existência. Desde sua inauguração, a Metafísica consolida-se como o tipo de interpretação e de discurso que, em nome da necessidade de conquista da verdade, procura escapar às contradições e ambigüidades, daquilo que, em *Ecce homo*, denomina-se “estranho” e “questionável” “no existir”. Interessada na captura da verdade, a Metafísica, constituída com Sócrates sob o preço da morte da Arte trágica, dá início ao processo de *decadência* da Cultura Ocidental e consagra a história do Ocidente como a história das diferentes inflexões do *niilismo*, porque o apego à verdade induz o pensamento metafísico a revestir-se de um idealismo que nada faz senão desmerecer a existência e consumir uma interpretação moral que a concebe como objeto de juízo e correção.

Aos olhos de Nietzsche, o expediente metafísico de superestimação da verdade acaba por conformar um determinado modo de

compreender o tempo e a existência. A *vontade de verdade*, característica da Metafísica, é tributária de uma determinada concepção de tempo e inegável expressão de desqualificação da existência. O *eterno retorno* é, neste caso, mais um expediente de crítica do moralismo da Metafísica e da Religião Cristã: a valorização do imutável em detrimento do fugidio, breve e ambíguo leva o homem a uma revolta contra o caráter inexorável do tempo.

É, portanto, também no pensamento do *eterno retorno* que Nietzsche deposita a “esperança” de livrar a Cultura das postulações metafísico-cristãs que, ao mesmo tempo em que supostamente consolam o homem diante do fluir implacável do tempo, levam-no à *vingança* e ao *ressentimento*. O recurso à consideração da noção de tempo é elemento primordial à crítica da Metafísica e da Religião Cristã: na base dos dualismos metafísico-cristãos aloja-se a *vingança* contra o tempo, uma espécie de revolta a ser recusada em benefício da instituição de um novo tipo de relação entre o homem e a existência e, por conseguinte, um novo tipo de Cultura. É deste modo que a trágica intuição do *eterno retorno*, em princípio, pode ser instrumento de uma espécie de redenção da temporalidade.

Especialmente no texto do *Zaratustra*, a *vingança* caracteriza um tipo de vontade: a vontade subjacente à moral da Metafísica e da Religião Cristã, que, na impossibilidade de contenção do fluxo do tempo, olha para fora do temporal, movida pelo desejo de conquista da verdade, da permanência, da unidade e da identidade. Este tipo de vontade – diz Nietzsche, uma vontade negativa, ressentida – vinga-se do tempo e da existência através da invenção ou da consolidação da dualidade: tanto a Metafísica quanto a Religião Cristã afirmam a existência de dois mundos e expulsam a eternidade para fora do mundo temporal. A recusa da *vingança* implica, então, a recusa da revolta contra o tempo e, por conseguinte, o reconhecimento da singularidade e da inocência da existência terrena, extraviadas por obra do apego irrestrito à idéia de verdade.

Aparece sob suspeita a concepção linear e sucessiva de tempo. Aqui, mais uma ponderação possível: com o *eterno retorno*, com a postulação de que todas as coisas voltam sem cessar, Nietzsche se manifesta contrário à concepção linear que, na Modernidade, acaba por conformar um determinado modo de compreender a História e consagrar as idéias de evolução e progresso. Com o *eterno retorno*, Nietzsche quer libertar o Instante – na perspectiva linear, sempre submisso e subjugado ao curso do tempo – e atribuir-lhe o predicado da eternidade. Com o *eterno retorno*, contrário ao dualismo tempo/eternidade, Nietzsche acaba por pensar outra concepção de eternidade, incapaz de excluir o temporal. Deste ponto de vista, tempo e eternidade, no *eterno retorno*, se aproximam e se conjugam.

Neste ponto, emergem outras interrogações: ao recusar a concepção de tempo linear, ao postular a necessidade de atenção à eternidade do Instante, ao rejeitar as idéias modernas de continuidade, evolução e progresso como paradigmas à compreensão do tempo e da História, Nietzsche afirma, necessariamente, que o tempo é circular, como levam a supor o aforismo de *A gaia ciência* e sobretudo alguns *Fragments Póstumos* escritos no período da “súbita intuição” do *eterno retorno*? A crítica da noção metafísico-cristã de tempo induz forçosamente à postulação do *eterno retorno* ou à afirmação do tempo como círculo? Por que, para a criticar a concepção metafísico-cristã de tempo, Nietzsche recorre a um pensamento, em princípio, fatalista e determinista?

A oposição entre a concepção linear e a idéia de tempo como círculo é objeto da consideração de um dos Capítulos de *Assim falava Zaratustra* mais importantes à compreensão do *eterno retorno*, o Capítulo *Da visão e do enigma*. No *Zaratustra*, especialmente neste Capítulo e na conversa aí inventada entre Zaratustra e o “anão”, ainda que aparentemente contrário à concepção linear de tempo, Zaratustra não assegura que o tempo é circular; a afirmação do tempo como círculo é própria do personagem representado pelo “anão”.

No *Zaratustra*, ainda que venham à cena algumas metáforas e imagens sugestivas da idéia do círculo, a afirmação do círculo, em nenhum momento, provém de Zaratustra. No entanto, é curioso que, na conversa com o “anão”, Zaratustra, mesmo zangado diante da postulação do tempo como círculo, não argumente contra a afirmação do “anão” de que o tempo é circular. Apesar de zangar-se por considerar simplista a afirmação do “anão”, quando não se dispõe a discutir, Zaratustra – com alguma intenção, necessário supor – deixa em suspenso a possibilidade de o *eterno retorno* ser entendido como afirmação do movimento circular do tempo. Por que Zaratustra não dialoga se é claro que o *eterno retorno* a que se refere o “anão” não é idêntico ao *eterno retorno* que ele, Zaratustra, quer anunciar?

Na conversa com o “anão”, Nietzsche não esclarece os pressupostos de suas ponderações sobre o tempo, mas o argumento – veladamente adotado para a contraposição entre a concepção linear e o *eterno retorno* – pode ser encontrado em alguns *Fragmentos Póstumos* em que se afirma categoricamente o movimento circular do tempo.

A afirmação do círculo concorre para a compreensão do *eterno retorno* como tese físico-cosmológica, para a admissão de uma dimensão físico-cosmológica como peculiar ao *eterno retorno*. Nesses *Fragmentos*, além de afirmar o círculo, Nietzsche recorre à Ciência para uma espécie de prova a favor da suposta veracidade do *eterno retorno*, a ponto de reconhecer a hipótese da repetição como “a mais científica de todas as hipóteses”. Contra a concepção cristã de criação, Nietzsche reconhece que o tempo, infinito, é constituído por forças finitas e insiste que, num tempo infinito constituído por forças finitas, exige-se a aceitação da idéia de que todas as coisas retornam sem cessar. Nesse contexto, expõe a idéia de que ao mundo não se reservam uma finalidade a cumprir, um objetivo a atingir, uma teleologia a realizar. Não há um estado final em direção ao qual o mundo deve dirigir-se; se o mundo tivesse uma meta a con-

cretizar já teria concretizado: não há um estado de equilíbrio a que o mundo se destine.

Ao manifestar a recusa das postulações cristãs, diz Nietzsche, o mundo não é regido por uma Providência, não há um sentido determinado a ser realizado ou um programa a ser cumprido. Num tempo infinito, constituído por forças finitas, todas as coisas retornam necessariamente e sem finalidade, posto que o número das combinações possíveis entre as forças componentes do mundo é finito. A hipótese da finitude da força exige a idéia do retorno. Nietzsche atinge a idéia, cara à Religião Cristã, de finalidade, convicto da necessidade e da urgência de afastar o mundo e o próprio homem do peso da obrigatoriedade de consecução de uma finalidade pré-determinada. Não por acaso, é freqüente a observação de que o *eterno retorno* é também um artifício de proclamação da *inocência do devir*.

A julgar pelos *Fragments* e pelo recurso à Ciência, supõe-se que Nietzsche imprima à sua idéia de *eterno retorno* o caráter de uma afirmação sobre a natureza e a realidade do tempo. No entanto, há razões suficientes para compreender a afirmação do tempo como círculo e do *eterno retorno* como tese científica ou físico-cosmológica como mais uma estratégia de Nietzsche. Diante do vigor e da contundência de todas as críticas anteriores ao conhecimento e à verdade, seria impertinente aceitar o *eterno retorno* como uma afirmação intransigente sobre o tempo porque, assim, estaria postulado o vínculo entre Nietzsche e a idéia da verdade, sempre tão questionada em sua obra. Além disso, por que tais afirmações seriam relacionadas apenas nos *Fragments* e não em obras publicadas? Por que, em obras publicadas, Nietzsche é reticente em relação à afirmação do círculo e, mais que reticente, acusador da superficialidade da concepção do círculo, como se pode pressentir tanto na conversa com o “anão” quanto no diálogo com os “animais”, no Capítulo *O convaléscente*? A postulação do *eterno retorno*

e a sugestão da idéia de círculo devem ser compreendidas como parte de um programa de acirramento do *niilismo* moderno – o “estranho hóspede” da Modernidade – para a promoção de sua superação em direção a um outro tipo de Cultura.

É, pois, no interior do exame das diferentes formas do *niilismo* característico da Cultura Ocidental que o significado do *eterno retorno* como tese físico-cosmológica pode se esclarecer. Diante do *niilismo* moderno – o *niilismo* suscitado pelo maior e mais grave acontecimento da Modernidade, a *morte de Deus* –, Nietzsche propõe o *eterno retorno* como expediente de exacerbação do próprio *niilismo*. A hipótese de que tudo retorna incessantemente e sem finalidade pode ser um bom instrumento de promoção das condições de superação do *niilismo*, porque, pensa Nietzsche, o *niilismo* moderno – como todas as formas anteriores de *niilismo*, também um *niilismo* incompleto – pode-se transformar em *niilismo* completo e ativo capaz de favorecer a constituição de novas formas de compreensão da existência. Diante da absoluta ausência de fundamento ou finalidade – se Deus morre, qual é a finalidade do mundo? – e da hipótese da volta eterna de todas as coisas, restará ao homem a afirmação da vida, apesar do retorno. Não é gratuita a associação entre os aforismos 341 e 342 de *A gaia ciência* e o início da tragédia descrita em *Assim falava Zaratustra: o eterno retorno*, aos olhos de Nietzsche, deve conduzir à era trágica, à era da afirmação incondicional da vida, à era do *sim dionisíaco* à existência e aos seus aspectos mais infames, dolorosos e precários, à era da afirmação da existência apesar da dor e do sofrimento. O *eterno retorno* é, deste ponto de vista, a expressão do declínio necessário à travessia em direção a uma nova Cultura – uma Cultura trágica – e a um novo tipo de homem – o *além-do-homem*. Depois da *morte de Deus*, resta ao homem superar-se a si próprio e ao *niilismo* provocado pela perda do fundamento divino para proclamar um eterno *sim* de aprovação da existência.

Importa observar que Nietzsche não propõe uma substituição: o *eterno retorno* não é solução imediata ou definitiva para o preenchimento do lugar outrora ocupado por Deus e pelos ideais transcendentes. Não há como superar o *nilismo* e a influência do Cristianismo apenas com a proclamação de uma nova doutrina. A influência da Religião Cristã ainda há de ser percebida por longo tempo na Cultura Ocidental. O impacto causado pela *morte de Deus* é grande, é grave, mas ultrapassar sua moral nilista exige bom tempo de amadurecimento. O *eterno retorno* é, então, um dos instrumentos – pedagógicos – necessários à preparação da Cultura para o advento do *super-homem* e de uma nova hierarquia de valores.

Permanece, intrigante, outra interrogação: por que, nos *Fragments*, Nietzsche recorre à Ciência para falar do *eterno retorno*? Comportamento inusitado para um crítico “farejador”, a hipótese mais viável é a de que Nietzsche obedece à sua própria exigência de fazer experiências com o pensamento: o *eterno retorno* é parte do que Nietzsche reconhece como filosofia experimental.

### III

Se o *eterno retorno* como tese físico-cosmológica pode-se explicar como estratégia de acirramento do *nilismo*, algumas interrogações ainda se impõem.

Ao reconhecer a *vingança* característica de um tipo de vontade, Nietzsche admite a possibilidade de existência de um outro tipo de vontade e, portanto, de um outro modo de relação com o tempo. Conclui-se, então, pela existência de dois tipos de vontade associados a duas concepções de tempo e, mais ainda, aos dois tipos humanos tão bem caracterizados sobretudo em *Genealogia da moral*: uma vontade negativa, ressentida, rancorosa e uma vontade afirmativa, não-rebelada; uma vontade de negação da existência e uma

vontade de afirmação; de um lado, os fracos e escravizados, de outro, os fortes, os nobres, os senhores, os criadores.

Os dois tipos de vontade aparecem sugeridos no aforismo 341 de *A gaia ciência*, o aforismo de anúncio do *eterno retorno*: a vontade revoltada não suporta a idéia de repetição eterna de todas as coisas e se “lança ao chão” “rangendo os dentes” diante da inabitual proclamação do “demônio” de que tudo se repete; ao contrário, a vontade não-rebelada aceita e, mais que isto, deseja a volta eterna de todas as coisas por já ser uma vontade que afirma a vida incondicionalmente. A julgar pelo aforismo de *A gaia ciência*, duas reações se manifestam diante da fatalidade da repetição: o *eterno retorno* pode ser motivo de júbilo e de alegria ou de dor e desespero; o homem pode amaldiçoar a palavra do “demônio” que anuncia o *eterno retorno* ou bendizer a proclamação demoníaca do retorno eterno de todas as coisas.

A vontade de afirmação incondicional da existência é, em princípio, uma vontade forte o bastante para não se deixar impressionar pela culpa e pelo ressentimento – afinal, é uma vontade que recusa a interpretação da Metafísica e da Religião Cristã. Enquanto a vontade metafísico-cristã tem o propósito de difamar a existência terrena com a proclamação da existência de um outro mundo, a vontade não-rebelada nega-se a crer na existência de um mundo superior ao mundo terreno. Não por acaso, “Permaneeci fiéis à terra!” é o primeiro mandamento da “nova tábua de valores” sugerida por Zaratustra.

Ora, se há dois tipos de vontade e se aparece sugerida a possibilidade de reversão da vontade rebelada, como ultrapassar a vontade de *vingança*? Para a reversão do espírito de *vingança*, é necessário haver uma nova relação com o tempo. A julgar pelo Capítulo *Da redenção* e, em certa medida, pelo aforismo de *A gaia ciência*, há de se supor que o *eterno retorno* tem um caráter exortativo. Nietzsche dá a impressão de querer causar uma espécie de impacto

com a postulação do *eterno retorno*. Neste caso, os argumentos que sustentam a hipótese de ser o *eterno retorno* uma tese físico-cosmológica ou científica não têm a menor importância: em *A gaia ciência*, importam a reação humana diante do impacto que Nietzsche espera provocar com a proclamação de que todas as coisas retornam incessantemente e a sugestão da possibilidade de existência de um outro modo de relação com o tempo e a existência. Preocupado em evidenciar o caráter exortativo ou provocativo do *eterno retorno*, Nietzsche deixa espaço à interpretação do *eterno retorno* como tese ética, como um pensamento capaz de estabelecer a diferença entre os fortes – aqueles que se sentiriam felizes com a suposição do *eterno retorno* – e os fracos – aqueles que, de nenhuma forma, gostariam de ver confirmada sugestão tão terrível.

Aqui, mais uma vez, alguns problemas se apresentam, insistentes: se as duas reações diante da proclamação do *eterno retorno* correspondem a dois tipos humanos e, portanto, a dois tipos de vontade, que valor teria o *eterno retorno* para a vontade que já não expressa a revolta? Aquele que já mantém com a existência uma relação de afirmação, que celebra a vida e bendiz a volta de todas as coisas apesar da dor e do sofrimento e, portanto, conhece o imperativo do *amor fati* tem necessidade de um pensamento aparentemente tão fatalista como o *eterno retorno*? Para quem já afirma a vida, pouco importa se o *eterno retorno* é ou não verdadeiro e, então, tanto a tentativa de prová-lo cientificamente quanto a exaltação de sua dimensão exortativa parecem inúteis. O *eterno retorno* não provocaria propriamente a distinção entre fortes e fracos; ao contrário, apenas consumiria uma distinção já pressuposta. Então, para que o *eterno retorno*? Para uma vontade não-rebelada o *eterno retorno* só pode reiterar o prazer da existência e consagrar uma relação estética com a existência.

Se é admitida a possibilidade de que o *eterno retorno* só teria valor para os fracos e para a reversão da vontade rebelada, mais

uma indagação: por que Nietzsche supõe que o *eterno retorno* seria capaz de provocar, não uma revolta ainda maior, mas, ao contrário, a aceitação e a afirmação da existência? Supõe Nietzsche que a idéia do *eterno retorno* é suficientemente forte para modificar a vontade revoltada a ponto de fazê-la libertar-se do peso do ressentimento e da vingança? Se o *eterno retorno* não é uma afirmação sobre a natureza e a realidade do tempo, Nietzsche estaria afirmando o *eterno retorno* como objeto de crença? Bastaria crer na hipótese de que todas as coisas retornam sem cessar para a promoção da reversão da vontade ressentida? Nietzsche estaria dizendo que o homem deve viver como se fosse verdadeiro o *eterno retorno*? Justifica-se assim a forma condicional exposta no aforismo de anúncio do *eterno retorno*?

Vem à cena o mais grave problema que enfrenta o leitor de Nietzsche diante da postulação do *eterno retorno*: só o homem que celebra a existência pode querer de volta o que passou; por outro lado, só o pensamento de que tudo retorna pode ensinar o homem a querer de volta os momentos de sua existência e levá-lo a zelar pelos instantes performadores de sua existência; só pode querer o *eterno retorno* quem já mantém com a vida uma relação estética e cuida dos momentos da existência como obra de arte; ao mesmo tempo, é a aceitação do *eterno retorno* o que induz o homem a afirmar a existência. Como escapar ao impasse? Estaria aí justificado o silêncio posterior ao *Zaratustra*?

Longe de admitir necessária a resolução dos problemas suscitados pela leitura do pensamento nietzschiano, pode-se concluir pelo caráter experimental do *eterno retorno* – por sua natureza experimental, o *eterno retorno* talvez possa assumir funções diversas: para os fracos pode soar como exortação ética capaz de promover a conversão, a travessia; para os fortes, como uma confirmação de seu modo trágico de viver a existência e, portanto, como reafirmação do caráter estético de sua relação com a vida. Solução insuficiente? Expediente de salvação de um pensamento controvertido? Ou exi-

gência imposta pelo próprio *eterno retorno* e, sobretudo, pelo caráter experimental da filosofia de Nietzsche?

A despeito das interrogações – talvez o *eterno retorno* seja mesmo um pensamento destinado, se não à incompreensão, ao menos à ambivalência e à ambigüidade –, pode-se arriscar, com certa dose de segurança: o *eterno retorno* é sintoma de uma filosofia trágica apta à rejeição de todas as injustas expressões de uma vontade negativa de potência que pretende a desvalorização, a desqualificação e a correção, em lugar da promoção de uma vida ascendente. Diante da oscilação, própria da existência, entre a precariedade e o gozo, com o *eterno retorno*, resta ao homem amar e afirmar o seu destino.

**Abstract:** The current article ponders on the significance of the eternal recurrence reasoning on Nietzsche's work. Starting from the *Gay Science*, *Also Spoke Zarathustra* and some posthumous fragments, it presents the eternal recurrence as significant element of Nietzschean criticism of Metaphysics and Modernity as integrating part of Nietzsche's experimental philosophy.

**Keywords:** eternal recurrence – temporality – tragic – overman – *amor fati*

## referências bibliográficas

1. CALOMENI, Tereza Cristina B. *A redenção da temporalidade; a trágica intuição do eterno retorno* em Nietzsche. Tese de Doutorado apresentada à Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro em Agosto de 2000.
2. NIETZSCHE. *Assim falou Zaratustra*. Um livro para todos e para ninguém. 9ª ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1998.
3. \_\_\_\_\_. *Ecce homo*. Como alguém se torna o que é. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.
4. \_\_\_\_\_. *A gaia ciência*. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.
5. \_\_\_\_\_. *Oeuvres Philosophiques Complètes*. Paris: Gallimard, 1977.
6. \_\_\_\_\_. *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe*. Berlim/Munique: Walter de Gruyter/DTV, 1980.