

O eterno retorno. Gênese e interpretação *

Paolo D'Iorio **

Resumo: A interpretação de Nietzsche realizada por Deleuze chega a uma filosofia da afirmação e da alegria, que apaga todos os elementos reativos e negativos da existência. Ao contrário dessa leitura, o eterno retorno, tal como Nietzsche o concebe, é o acabamento de uma filosofia antiteleológica que tem a força de aceitar todos os aspectos da existência, mesmo os mais negativos. Isso é mostrado por meio de uma leitura filosófica que recorre a análise dos manuscritos e das leituras do filósofo, a fim de fornecer a chave para compreender a gênese e o sentido do eterno retorno.

Palavras-chave: eterno retorno – cosmologia – força – teleologia

1. Retorno do Mesmo?

Gilles Deleuze sustenta que “na expressão ‘eterno retorno’, cometemos um contra-senso quando compreendemos retorno do Mesmo”, que é sobretudo necessário evitar “acreditar que se trata de um ciclo ou de um retorno do mesmo, de um retorno ao mesmo” e

* Tradução de Ernani Chaves. Revisão de Rosistela Pereira de Oliveira. Esta versão brasileira, por motivos editoriais, é uma versão reduzida do artigo original, aprovada pelo autor e pelo tradutor.

** Doutor em Filosofia pela Escola Normal Superior de Pisa, Pesquisador do ITEM – Instituto de Textos Modernos (CNRS/ENS de Paris) e Coordenador do Projeto HyperNietzsche/Universidade de Munique.

ainda: “*Não é o mesmo que revém, não é o semelhante que revém, mas o Mesmo é o revir do que revém, isto é, do Diferente, o semelhante é o revir do que revém, isto é, do Dissimilar.* A repetição no eterno retorno é o mesmo, mas enquanto ele se diz unicamente da diferença e do diferente”¹. Esta interpretação, desde o fim dos anos 60 largamente divulgada na França e no estrangeiro, se apóia, de fato, sobre um – e apenas um – fragmento de Nietzsche, que havia sido publicado como “aforismo” 334 do segundo livro desta falsa obra que é *A Vontade de Potência*².

Ora, esse pretenso aforismo foi composto pelos editores de *A Vontade de Potência* a partir da reunião de dois fragmentos póstumos de 1881, nos quais Nietzsche compara sua própria concepção de eterno retorno do mesmo, enquanto ciclo no tempo, à concepção mecanicista de Johannes Gustav Vogt, que implicava, ao lado do eterno retorno no tempo, a eterna coexistência do mesmo no espaço. Este diálogo entre Nietzsche e Vogt é bem visível no manuscrito, pois não apenas o filósofo remete expressamente à obra principal de Vogt (*A força. Uma visão do mundo realista e monista*) pouco antes e no meio destes dois fragmentos póstumos, mas também porque, no texto mesmo dos dois fragmentos, ele cita conceitos e utiliza, colocando-os entre aspas, termos técnicos tirados do livro de Vogt, como aquele de “energia de contração”³. Vogt afirmava que o mundo é composto de uma substância única, absolutamente homogênea, espacial e temporalmente infinita, imaterial e indestrutível, que ele chama “força” (*Kraft*), cuja “forma de ação mecânica fundamental, unitária e eternamente imutável é a *contração*”⁴. É após ter lido esta passagem do livro de Vogt e tê-la assinalado à margem no seu exemplar que Nietzsche escreve no seu caderno M III 1, o fragmento citado por Deleuze:

Supondo que haja uma energia de contração igual em todos os centros de força do universo, resta saber de onde apenas poderia nascer a

menor diferença? Seria necessário então que o todo se dissolvesse em uma infinidade de anéis e esferas de existência perfeitamente idênticas e, assim, veríamos inumeráveis mundos perfeitamente idênticos COEXISTIR [assinalado duas vezes por Nietzsche] uns ao lado dos outros. Ser-me-ia necessário admitir isso? Acrescentar, à eterna sucessão de mundos idênticos, uma eterna coexistência.⁵

Pela ação combinada de recortes arbitrários de fragmentos, da perversão da ordem cronológica, de omissões e imprecisões da tradução francesa, em *A Vontade de Potência*, o diálogo entre Nietzsche e Vogt se apaga e parece que Nietzsche, nesta anotação rabiscada num caderno, está em vias de criticar sua própria idéia de eterno retorno como um ciclo – o que representaria um *unicum* em toda a sua produção escrita – enquanto, na realidade, como vimos, ele está discutindo a hipótese de Vogt. Deleuze, que apóia toda a sua interpretação sobre esse único fragmento póstumo, ignorando todos os outros, comenta: “Assim se forma a hipótese cíclica tão criticada por Nietzsche”⁶, enquanto 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.⁷

Mas, se o eterno retorno, na interpretação de Deleuze, não é um círculo, de que se trata então? De uma roda em movimento centrífugo que opera uma “seleção criadora”, “O segredo de Nietzsche, é que o eterno Retorno é seletivo”, nos diz Deleuze:

O eterno retorno produz o devir-ativo. Basta remeter a vontade de potência ao eterno retorno para se perceber que as forças reativas não revêm. Tão longe quanto possam ir e tão profundo possam ser o devir-reativo das forças, as forças reativas não retornarão. O homem pequeno, mesquinho, reativo, não revirá.

Apenas revém a afirmação, apenas revém o que pode ser afirmado, apenas a alegria revém. Tudo o que pode ser negado, tudo o que é negação, é expulso pelo próprio movimento do eterno Retorno. Nós podíamos temer que as combinações do niilismo e da reação não reviessem eternamente. O eterno Retorno deve ser comparado a uma roda: mas, o movimento da roda é dotado de um poder centrífugo, que rechaça todo negativo. Porque o Ser se afirma do devir, ele expulsa de si tudo o que contradiz a afirmação, todas as formas de niilismo e de reação: má-consciência, ressentimento (...) só os veremos uma vez (...). O eterno retorno é a Repetição: mas é a Repetição selecionadora, a repetição que salva. Prodigioso segredo de uma repetição libertadora e selecionadora⁸.

É inútil lembrar que a imagem de uma roda em movimento centrífugo e o conceito de repetição que expulsa o negativo não se encontram em nenhuma parte nos textos de Nietzsche, e Deleuze, com efeito, não cita nenhum texto de Nietzsche em apoio a essa interpretação. Poder-se-ia ainda observar que, igualmente, toda a oposição entre forças ativas e reativas que, em geral, está na base da interpretação de Deleuze, não foi jamais formulada por Nietzsche. Há alguns anos, Marco Brusotti chamou a atenção para o fato de que Deleuze introduziu um dualismo que não existe nos textos de Nietzsche. O filósofo alemão descreve, sem dúvida, um certo número de fenômenos de “reatividade” (por exemplo, na segunda dissertação da *Genealogia da Moral*, parágrafo 11, ele fala de “afetos reativos”, *reaktive Affekte*, “sentimentos reativos”, *reaktive Gefühlen*, “homens reativos”, *reaktive Menschen*) que são, entretanto, o resultado de um conjunto complexo de configurações de centros de força, em si, ativos. Nem a palavra, nem o conceito centro de “forças reativas”, jamais aparecem na filosofia de Nietzsche⁹.

Mas gostaríamos de nos deter um instante, para lançar um olhar filosófico sobre esta interpretação de Deleuze, em seu conjunto¹⁰. Através de seu Nietzsche, Deleuze chega a uma extraordinária filo-

sofia da afirmação e da alegria, que apaga todos os elementos reativos, negativos e mesquinhos da existência. No eterno retorno, ele crê localizar um mecanismo que, contra a negação da negação própria à dialética hegeliana (e marxista), produz “a afirmação da afirmação”:

O eterno retorno é a mais alta potência, síntese da afirmação que encontra seu princípio na Vontade. A leveza do que afirma, contra o peso do negativo; os jogos da vontade de potência contra o trabalho da dialética; a afirmação da afirmação contra esta famosa negação da negação¹¹.

No percurso da idéia hegeliana através da história, que se confronta, luta e, finalmente, dialetiza o negativo numa teleologia consoladora, que conduz ao triunfo da idéia ou à liberação das massas, Deleuze opõe o movimento centrífugo da roda que simplesmente expulsa o negativo. Trata-se ainda de uma teleologia otimista e consoladora, que, em lugar de se confrontar com o peso da história, com a dor, com o negativo, a faz desaparecer com um golpe de vara mágica num movimento centrífugo. Temo que se trate apenas de um movimento de recalçamento, que, não tendo a força de dialetizar ou de aceitar o negativo, procura simplesmente exorcizá-lo em um gesto de “seleção criadora”. Mas o exorcismo é um ato de magia e não de filosofia: infelizmente, não é suficiente para fazer desaparecer o negativo, que normalmente se vinga e revém mais forte do que antes.

À diferença da “afirmação da afirmação” deleuziana, que só afirma a afirmação, o eterno retorno, tal como Nietzsche o concebe a partir de uma perspectiva rigorosamente não-teleológica, é o acabamento de uma filosofia que tem a força de aceitar todos os aspectos da existência, mesmo os mais negativos, sem ter necessidade de dialetizá-los, sem ter necessidade de excluí-los através de qualquer movimento centrífugo de recalçamento. Ela não nega nada e se

encarna numa figura como aquela que Nietzsche, no *Crepúsculo dos Ídolos*, desenha para Goethe:

Tal espírito liberto ergue-se no centro do universo com um fatalismo jubiloso e confiante, com a fé de que não há nada de condenável, a não ser o que existe isoladamente e que, na totalidade, tudo se resolve e se afirma – Ele não nega mais... Mas uma tal fé é a mais alta de todas as fés possíveis. Eu a batizei com o nome de Dioniso (GD/CI, “Incur-sões de um Extemporâneo”, § 49).

2. Gênese, intertexto e paródia

Nietzsche, no *Ecce homo*, nos contou a data e o lugar do nascimento do *Zaratustra*, engendrado pelo pensamento do eterno retorno:

Contarei agora a história do Zaratustra. A concepção fundamental da obra, o pensamento do eterno retorno, a mais elevada forma de afirmação que se possa em absoluto alcançar, é de agosto de 1881: foi lançado em uma página com o subscrito: “6000 pés acima do homem e do tempo”. Naquele dia em que caminhava pelos bosques perto do lago de Silvaplana, detive-me junto a um imponente bloco de pedra em forma de pirâmide, pouco distante de Surlei. Então veio-me este pensamento... (EH/EH, “Assim falou Zaratustra”, § 1).

A reconstrução que Nietzsche nos propõe parece colocar, definitivamente, o pensamento do eterno retorno no lugar das alucinações extáticas, do conhecimento inspirado, do mito. Além disso, em nenhuma parte de suas obras publicadas se encontra uma exposição teórica desta doutrina, que, entretanto, ele considerava como o ponto culminante de sua filosofia e que, neste verão de 1881, tinha produzido nele um abalo profundo.

Não é pois surpreendente que uma parte da crítica tenha visto no eterno retorno uma teoria paradoxal, contraditória, elaborada a partir de um amálgama de influências clássicas e de lembranças de doutrinas científicas mal compreendidas. Mas a edição Colli e Montinari, sobre este ponto muito mais que as outras, nos convida a colocar tudo em questão, a abandonar por um tempo os vãos hermenêuticos e as grandes interpretações filosóficas, para empreender os mais modestos exercícios de leitura do texto nietzschiano. Um texto que, aliás, não navega no vazio, como os pensamentos não surgem do nada. Se a folha sobre a qual está inscrito o pensamento do eterno retorno do idêntico é conhecida dos críticos e abundantemente citada e reproduzida, o caderno que Nietzsche utilizava no verão de 1881, que não registra a explosão de uma revelação extática, mas contém uma série de argumentos racionais apoiando a hipótese do eterno retorno do mesmo, é bem menos conhecido.

M III 1 – tal é a sigla sob a qual este caderno *in-octavo* é conservado nos arquivos Goethe-Schiller de Weimar – se compõe de 160 páginas, preenchidas meticulosamente por cerca de 350 fragmentos escritos, salvo raras exceções, no período que vai da primavera ao outono de 1881. Trata-se de um caderno “secreto”. Nietzsche não utilizou seu conteúdo nas obras publicadas (apenas alguns aforismos de *A gaia ciência* e dois aforismos de *Para além de bem e mal* encontram neste caderno suas anotações preparatórias), porque pretendia servir-se dele para uma exposição científica do pensamento do eterno retorno¹². Estamos em presença de um dos raros casos em que as reflexões de Nietzsche sobre um tema preciso não recebem modificação, pois os argumentos a favor do eterno retorno que encontramos nos cadernos dos anos seguintes provêm todos destas primeiras reflexões.

Ora, esse caderno, tão importante e inexplorado nas obras publicadas por Nietzsche, permaneceu inédito por causa de uma série de vicissitudes editoriais e foi publicado apenas em 1973 sob

uma forma integral e cronologicamente confiável, enquanto as edições anteriores a de Colli e Montinari “não permitem que se tenha uma idéia, mesmo aproximativa, desse caderno e de seu caráter particular”¹³. Antes de 1973, era portanto quase impossível, mesmo para os comentadores mais bem dotados de perspicácia crítica e de sutileza especulativa, compreender exatamente a formulação teórica e as ligações orgânicas que uniam este “pensamento póstumo” com o resto da obra nietzschiana. Apenas o critério de ordenação cronológica do material póstumo, adotado pela edição Colli e Montinari, nos permite seguir, passo a passo, a relação entre o primeiro surgimento da hipótese do eterno retorno, as tentativas de demonstração racional que a acompanham e as ligações que ele possui com outras linhas temáticas desenvolvidas no mesmo período¹⁴.

2.1. Guardemo-nos de dizer...

Abramos pois este caderno e, em lugar de contemplar o primeiro esboço à página 53, leiamos o que Nietzsche escreveu na página imediatamente seguinte:

Guardai-vos de dizer (Hütet euch zu sagen) que o mundo é um ser vivo. Em qual direção ele deveria se estender! De onde tiraria sua subsistência! Como poderia crescer e aumentar! Guardai-vos de dizer (Hütet euch zu sagen) que a morte é o que se opõe à vida. O vivo é apenas uma variedade do que está morto: e uma variedade rara. Guardai-vos de dizer (Hütet euch zu sagen) que o mundo cria eternamente qualquer coisa de novo. Será que falo como alguém sob o golpe de uma revelação? Então, teríeis por mim apenas desprezo e não me escutaríeis! Seríeis semelhantes àqueles que têm ainda necessidade de deuses? Vossa razão não demonstra desgosto em se deixar alimentar de modo tão gratuito,

tão medíocre? Guardai-vos de dizer (Hütet euch zu sagen) que existem leis da natureza. Há apenas necessidades: e então não há ninguém que comande, ninguém que transgrida¹⁵.

Aparentemente, trata-se de uma polêmica contra aqueles que consideravam o mundo como um ser vivo, conduzida através de uma estrutura retórica recursiva: “Guardai-vos de dizer...”. O que isto significa? Por que Nietzsche incrimina aqueles que pensam que o mundo era um ser vivo, a quem se endereça esta advertência, e por que utiliza esta estrutura retórica? E sobretudo: o que tudo isto tem a ver com a doutrina do eterno retorno?

Para responder a essas questões, pareceu-me indispensável levar em conta não apenas o que Nietzsche havia escrito antes desse verão de 1881 em Sils-Maria, mas também o que ele estava em vias de ler antes e após o célebre primeiro esboço do eterno retorno. Dos Arquivos Goethe-Schiller, onde estão conservados os manuscritos de Nietzsche, era necessário, pois, ir até a Biblioteca da Duquesa Anna Amalia, de Weimar, onde está guardada a biblioteca particular do filósofo, para reencontrar os volumes que compunham, no decorrer do verão de 1881, a biblioteca portátil desse filósofo vagabundo. Ler em conjunto esses volumes, deixando-me guiar pelas anotações marginais da mão de Nietzsche, possibilitou-me, de início, observar que eu estava diante de um debate mais amplo, o qual era necessário reconstruir e do qual Nietzsche conhecia perfeitamente os termos e os protagonistas¹⁶.

Trata-se de um debate sobre a dissipação de energia e sobre a morte térmica do universo, que se abre após a descoberta dos dois princípios da termodinâmica e que forma o quadro teórico onde, na época moderna, se renova o conflito entre a concepção linear e a concepção circular do tempo.

Homens de ciência ou cientistas como Thomson, Helmholtz, Clausius, Boltzmann e – através de Kant, Hegel e Schopenhauer – filósofos como Dühring, Hartmann, Engels, Wundt e Nietzsche tentaram responder esse problema utilizando o vigor da argumentação científica e da discussão filosófica. Quem acreditava em uma origem e em uma parada definitiva do movimento do universo, tanto na forma física da perda progressiva do calor, quanto na forma metafísica de um estado final do “processo do mundo”, apoiava-se no segundo princípio da termodinâmica ou na demonstração da tese da primeira antinomia cosmológica kantiana.

Aqueles que, em troca ou em compensação, recusavam o estado final do universo, utilizavam o argumento schopenhaueriano da infinitude *a parte ante* – segundo o qual, na infinitude do tempo já escoado, se um estado final fosse possível, já teria acontecido – para propor, em seguida, uma série de soluções alternativas. Os cientistas formularam a hipótese de que a energia poderia se reconcentrar após uma conflagração cósmica e inverter a tendência à dissipação. Os representantes da corrente monista e materialista, fundamentando-se no primeiro princípio da termodinâmica e na infinitude da matéria, do espaço e do tempo, viam no universo uma eterna sucessão de formas novas. Entre os cientistas e os filósofos, era igualmente difundida uma espécie de criticismo agnóstico que, por vezes reafirmando a validade do conflito antinômico kantiano, evitava tomar posição acerca dos problemas de natureza especulativa. Outros filósofos alemães, como Otto Caspari e Johann Carl Friedrich Zöllner, tinham reintroduzido uma concepção organicista e panfisiologista do universo, atribuindo aos átomos a capacidade de escapar ao estado de equilíbrio. E é provavelmente uma obra de Otto Caspari, *Der Zusammenhang der Dinge, A correlação das coisas*, que despertou o interesse de Nietzsche pelas questões cosmológicas nesse verão de 1881, em Sils-Maria.

Seu exemplar desse livro traz numerosas assinalações, sobretudo numa passagem do capítulo intitulado *O problema do mal em referência ao pessimismo e à doutrina da infalibilidade*, às páginas 444-445. Tratando do pessimismo místico de Schopenhauer e de Eduard von Hartmann, segundo o qual o universo é obra de uma essência estúpida e cega que, após ter criado o mundo por erro, se dá conta que deu um mau passo e se empenha em mergulhá-lo no nada, Caspari observa que é absolutamente místico imaginar que o mundo tenha podido nascer de um estado originariamente indiferenciado. De onde ele poderia tirar tal impressão? Mas, em seguida, prossegue Caspari, mesmo se o mundo tenha recebido de um *deus ex machina* a primeira impulsão, é certo que, na infinitude temporal escoada até este instante, ou então ele teria chegado ao fim do processo (mas isto é impossível, porque o mundo teria, então, parado), ou bem ele seria, necessariamente, condenado a repetir infinitamente o mesmo passo em falso inicial com todo o processo que o acompanha. Mas, então, o que era esse processo do mundo? Creio que é preciso recuar ainda um pouco e tentar compreender melhor o processo do mundo segundo Eduard von Hartmann.

2.2. Eduard von Hartmann: evitar a repetição

A *Filosofia do Inconsciente*, de Eduard von Hartmann (1869), propunha um sistema filosófico fundado na descrição minuciosa de um processo destrutivo do mundo, orientado para um estado final. Segundo Hartmann, o “inconsciente” é a substância metafísica única, que se compõe da combinação de um princípio lógico, a idéia, e de um princípio ilógico, a vontade. Antes do início do processo do mundo, a vontade pura permanecia com a idéia numa eternidade atemporal, livre de querer ou não-querer atualizar-se. A vontade

decidiu, em seguida, sem nenhuma justificativa racional, querer. Ela engendrou, então, um “querer vazio”, cheio de intenção volitiva, mas desprovido de conteúdo (é o “momento da iniciativa”) e, finalmente, quando o querer vazio conseguiu se unir à idéia, o processo do mundo começou.

Desde então, a idéia só tenta corrigir o infeliz ato ilógico da vontade. Através do desenvolvimento da consciência, ela permitiu aos seres vivos compreender a impossibilidade de alcançar a felicidade no pleno desenvolvimento da vontade de vida. A história do mundo passou, assim, pelos três estágios da ilusão, até que, tendo alcançado a senilidade, ela reconheceu, enfim, a inanição de toda ilusão e deseja apenas o repouso, o sono sem sonhos, a ausência de dor como ápice da felicidade possível (Cf. Hartmann 22, p. 478).

É neste estágio que a astúcia da idéia cumpriu sua tarefa: ela suscitou uma quantidade de “vontade do nada” suficiente para aniquilar a vontade de vida. O momento da decisão coletiva que conduzirá à destruição do universo inteiro é iminente e, quando o dia fausto chegar, a vontade retornará ao seio da “pura potência em si”, ela será de novo “o que ela foi *antes* de todo querer, isto é, uma vontade que pode querer e que pode não querer” (*idem*, p. 528). Hartmann espera, certamente, que neste momento o inconsciente terá perdido toda veleidade de produzir de novo este vale de lágrimas e que não recomece, uma vez ainda, o processo insensato do mundo.

Ao contrário, interpretar a vontade de Schopenhauer como um “não poder não querer”, como um eterno querer produzindo um processo infinito no passado e no futuro, conduziria ao desespero, pois este suprimiria a possibilidade de uma liberação do impulso insensato da vontade. Mas, infelizmente, segundo Hartmann, enquanto é logicamente possível admitir a infinitude no futuro, seria contraditório considerar o mundo desprovido de um início e, pois, infinito no passado. Com efeito, neste caso, o instante presente seria o final de uma infinitude, isto é, de uma *contradictio in adjecto*

(*idem*, p. 529). E nesta “demonstração”, Hartmann utilizava – sem citar a fonte e, sobretudo, sem retomar o contexto antinômico do qual eles fazem parte – os argumentos que Kant utiliza para demonstrar a primeira antinomia cosmológica (Kant, *Crítica da Razão Pura*, B 454).

Hartmann conhece a crítica que Schopenhauer havia feito sofrer essa argumentação kantiana, demonstrando que é bem possível e não-contraditório desenvolver uma infinitude no passado a partir de um presente e, pois, que não é logicamente necessário postular um início do mundo.

Eis em que consiste o sofisma: no início, Kant tinha pura e simplesmente examinado o caso onde a série de estados não teria um ponto de começo; mas, deixando subitamente esta simples hipótese, ele se põe a argumentar sobre o caso onde a série de estados não teria mais fim, seria infinita; então, ele demonstra o que ninguém coloca em dúvida, a saber, que tal hipótese está em contradição em relação com a idéia de um todo acabado e que, entretanto, todo instante presente pode ser considerado como o fim do passado. Objetaremos a Kant que se pode sempre conceber um fim de uma série que não tem ponto de começo, que aí não há nada de contraditório; a recíproca, aliás, é verdadeira; se pode conceber o começo de infinitude cumprida (Schopenhauer 42, II, p. 93).

Entretanto, Hartmann objeta que o movimento progressivo proposto por Schopenhauer só é possível para o pensamento: ele permanece, simplesmente, um “postulado ideal”, ao qual não corresponde nenhuma realidade e ele “nada nos ensina sobre o processo real do mundo, que se desenrola em sentido inverso deste retorno para trás do pensamento”. Hartmann afirma que se se admite a realidade do tempo e do processo (o que não é o caso em Schopenhauer), é necessário reconhecer, sob pena de se cair no conceito

contraditório de infinitude concluída, que o processo deve ser limitado no passado e, pois, que ele deve ter tido um começo absoluto: “A infinitude, que permanece para o pensamento no seu movimento regressivo um postulado ideal, ao qual não pode corresponder nenhuma realidade, deve para o mundo, cujo processo é, ao contrário, um movimento progressivo, chegar a um resultado determinado; e, aqui, vem à luz a contradição” (Hartmann 22, p. 529).

De fato, nesta passagem revela-se que Hartmann não nos concede uma demonstração, mas antes uma petição de princípio. Com efeito, no conceito de processo do mundo está contido, analiticamente, aquele de início do mundo. Eles não podem, pois, ser demonstrados um a partir do outro. Em segundo lugar, se se rejeita a idealidade do tempo em Schopenhauer, não se está, por consequência, logicamente forçado a aceitar a realidade do processo do mundo, como o sustenta Hartmann. Segundo Hartmann, se o tempo é real, então deve haver um processo do mundo com um início e um fim absolutos. Do tempo negado em Schopenhauer, Hartmann passa diretamente ao tempo orientado.

No que concerne ao fim do mundo, nós nos encontramos, segundo Hartmann, na mesma situação: nosso filósofo do inconsciente demonstra o fim do mundo a partir da idéia de progresso e, vice-versa, recaindo, novamente, numa petição de princípio.

Se a idéia de progresso é incompatível com a afirmação de uma duração infinita do mundo no passado, uma vez que, nesta infinitude passada, já poderiam ter sido produzidos todos os progressos imagináveis (o que é contrário à própria idéia de um progresso atual), não podemos mais destinar ao processo universal uma duração infinita no futuro. Num caso como no outro se suprime a própria idéia de progresso em direção a um alvo determinado; e o processo do mundo se assemelharia ao trabalho das Danaides (idem, p. 495).

Nietzsche, citando esta passagem já na época da *Extemporânea* sobre a história (1874), teve a ocasião de destacar a admirável dialética deste “velhaco de todos os velhacos” que, por seus argumentos coerentes, evidencia os absurdos nos quais cai toda teleologia (HL/Co.Ext. II § 9).

Mas se o processo do mundo chega, segundo Hartmann, a um estado final absolutamente idêntico ao estado inicial, isto significa que, em conclusão da aventura cósmica do inconsciente, somos ainda assombrados pelo espectro de uma nova volição e de um novo início do processo do mundo. Ora, isto coloca um problema sério no interior do sistema de Hartmann, comprometendo a possibilidade de uma liberação definitiva da existência e do sofrimento. Daí porque nosso filósofo, num dos últimos capítulos de sua obra, “Os últimos princípios”, se esforça cuidadosamente em calcular o grau de probabilidade de um despertar da faculdade volitiva do inconsciente. Sendo dado que a vontade é completamente livre, incondicionada e atemporal, a possibilidade de uma nova volição é unicamente devida ao acaso (no sentido rigorosamente matemático do termo) e vale pois $\frac{1}{2}$. Hartmann observa, além disso, que se a vontade estava mergulhada no tempo, a probabilidade da repetição seria igual a 1 e o processo do mundo deveria, *necessariamente*, recomeçar de novo num eterno retorno que suprimiria, completamente, a possibilidade de uma liberação definitiva (Cf. Hartmann 22, p. 538). Felizmente este não é o caso, pois, segundo a observação lógica de Hartmann, o processo do mundo se desenvolve no tempo, mas a vontade originária está fora do tempo. Ao contrário, se pode mesmo afirmar, segundo uma visão totalmente hartmanniana do cálculo das probabilidades, que cada novo início diminui progressivamente a probabilidade do início seguinte: sendo n o número de vezes que a vontade se realizou, a probabilidade de uma nova realização é de $1/2^n$. “Mas é claro que a probabilidade $1/2^n$ diminui à medida que n cresce, de tal modo que ela é suficiente para nos tranquilizar, na prática” (*idem*, p. 540).

2.3. *Dühring e Caspari: necessidade e rejeição da repetição.*

Agora compreendemos melhor qual era o sentido da polêmica de Caspari contra Hartmann nas páginas 444-445 de *Der Zusammenhang der Dinge*, que evocamos acima. Caspari, retomando o argumento da infinitude *a parte ante*, afirmava que, na infinitude do tempo já escoado, se um estado final fosse possível, já deveria ter se fixado e todo movimento teria cessado. Mas este não foi o caso, porque o mundo ainda se move. Com efeito, longe de diminuir a cada repetição, a probabilidade de um novo começo é sempre igual a 1 e conduz, *forçosamente*, à repetição do mesmo: assim, o processo do mundo de Hartmann, em lugar de evoluir em direção a um alvo, move-se, na realidade, num círculo. Mas este infinito movimento circular representa, segundo Caspari, a maior perversão ética e vale por ele mesmo como refutação definitiva de toda a filosofia de Hartmann. Eis aqui uma tradução da passagem central dessas duas páginas de Caspari:

Admitamos que seja possível, graças à ajuda de um deus ex machina, supor a existência desse evento místico no interior da essência estúpida e inconsciente do mundo. Mas é incompatível com o desenrolar efetivo da história que no curso da eternidade o tão desejado estado final de superação de toda a estupidez e ilusão já não se tenha produzido há muito tempo. Se se formula a hipótese que num processo há um início, então ele deverá ter também um fim. Mas, então, no curso da eternidade, este processo já deveria ter acontecido há muito tempo ou então ter-se repetido mil vezes. Se ele se produziu até o fim, então o nada já deveria estar presente hoje. Se, ao contrário, o acaso estúpido da criação da individuação se repetisse sempre, isto é, infinitamente no curso da eternidade, então a continuação, após infinitos enganos, o mesmo engano no futuro infinito, não é apenas provável, mas certa. Isto é, através do processo não se alcançaria nenhum verdadeiro fim no Nirvana, e ocor-

reria na estúpida vontade do mundo a mesma coisa que com Tântalo e sua maçã. Isso nos demonstra que esta teoria sobre o mal no mundo é a mais absurda, pois para tudo ter (através da eliminação de todo sofrimento, mesmo o menor), ela rejeita o universo inteiro e não ganha absolutamente nada.

Com essas palavras, Caspari toma posição na polêmica que opõe Eugen Dühring e Eduard von Hartmann, os filósofos alemães mais célebres da época, sobre a possibilidade de um recomeço do processo do mundo após o estado final¹⁷. No “esquematismo do mundo” contido no seu *Cursus der Philosophie*, Eugen Dühring tinha excluído a infinitude do espaço e a infinitude regressiva do tempo, salvaguardando apenas a possibilidade de uma infinitude do tempo no futuro (Dühring 15, pp. 82-83). Mas, após ter traçado “a imagem real do universo”, ele parou por um instante a edificação do seu sistema para esboçar a *falsa* imagem do universo, que se cria quando a “imaginação irrefletida” projeta na infinitude temporal regressiva um jogo eterno de mutações. Seria possível pensar que, do mesmo modo que se passou do estado originário indiferenciado ao movimento da matéria, se poderia retornar do futuro a um estado idêntico ao estado originário e – insinua Dühring, fazendo alusão a Hartmann – “se teria mesmo uma maneira de pensar, pela qual esta concordância de começo e fim poderia apresentar um grande atrativo” (Dühring 15, p. 83).

Mas, se o processo do mundo chegar a um estado idêntico ao estado originário, continua Dühring, o cálculo probabilista de Hartmann não será suficiente para fazê-lo escapar do recomeço e, em consequência das “necessidade absolutas do real”, uma repetição infinita das mesmas formas deverá, necessariamente, ter lugar¹⁸. E, aqui, Dühring faz intervir uma objeção ética: esta “extensão colossal do intervalo temporal”, conduziria a humanidade, com efeito, para uma indiferença geral em relação ao futuro, secando seus

instintos vitais: “Ora, é evidente que os princípios que tornam a vida atraente não concordam com a repetição das mesmas formas” (Dühring 15, p. 84). Dühring rejeita o sistema hartmanniano, pois este conduz, necessariamente, a uma visão antivital do mundo, à repetição desoladora do mesmo num futuro infinito. O eterno retorno do idêntico é, para Dühring (como o será para Caspari), a consequência ética indesejável que torna falsa, fútil e absurda a filosofia de Hartmann. O requisitório de Dühring termina com uma severa advertência:

Guardemo-nos (Hüten wir uns), em todo caso, de fúteis desatinos; porque a existência do universo, sendo dada de uma vez por todas, não é um episódio indiferente entre dois estados de noite, mas o único fundamento sólido e luminoso a partir do qual podemos realizar nossas deduções e previsões (Dühring 15, p. 85).

A 7 de julho de 1881, Nietzsche solicitou a sua irmã que lhe enviasse a Sils-Maria o *Curso de Filosofia*, de Dühring¹⁹, e, no seu exemplar, ele traçou uma linha e um ponto de exclamação à margem desta passagem onde Dühring advertia quanto ao eterno retorno: *hüten wir uns*. A paródia começa a manifestar-se...

2.4. A “asneira” dos átomos biológicos.

Antes de retornar a Nietzsche, é preciso ainda lembrar que, com o argumento da infinitude *a parte ante*, Otto Caspari pretendia lutar contra outros tipos de hipótese, mais científicas que filosóficas, que prediziam o fim do mundo por morte térmica. Em 1874, ele publicou um pequeno livro intitulado *A hipótese de Thomson de um estado final de equilíbrio térmico no universo, esclarecida de um*

ponto de vista filosófico, no qual ele atacava as cosmologias mecanicistas e materialistas de sua época, em nome de uma visão organicista e teleológica da totalidade dos fenômenos naturais. Neste panfleto, Caspari não considerava o universo enquanto um mecanismo físico (mesmo que de um tipo particular), mas como um grande organismo vivo, isto é, uma “comunidade de partes éticas”. A linha de demarcação entre orgânico e inorgânico tinha sido, em princípio, abolida pelas descobertas recentes da biologia, e Caspari tentava passar de uma visão do orgânico enquanto máquina à do cosmo enquanto organismo. Ele retomara, então, as objeções de Robert Mayer, Friedrich Mohr, Carl Gustav Reuschle, contra Thomson, Helmholtz e Clausius, tanto quanto a polêmica de Leibniz contra Descartes, que lhe permitia simplificar e reduzir à sua própria ótica, o debate em curso.

Hermann von Helmholtz, na sua célebre obra *Sobre a conservação da força* (1874), tinha dividido a totalidade da energia do universo em energia potencial e em energia cinética, afirmando a convertibilidade recíproca total entre as duas. William Thomson, em 1852, tinha precisado que existe um subconjunto da energia cinética, o calor, que, uma vez gerado, não é completamente reconversível em energia potencial ou em outra forma de energia cinética. Mas, sendo dado que a (parcial) reconversão do calor em trabalho só é possível na presença de um desvio de temperatura, enquanto que o calor tende a passar dos corpos mais quentes aos mais frios, difundindo-se em temperatura uniforme no espaço, o que significa que o universo tende a um estado final de completa cessação de transformações energéticas, do movimento da vida: “Se olharmos em direção ao futuro, constataremos que o fim deste mundo, enquanto lugar da vida para o homem e para qualquer outro ser vivo ou vegetal que atualmente o habita, é, de um ponto de vista mecânico, inevitável”²⁰.

Contra a predição feita pelo mecanicismo de Thomson, Caspari utilizava o argumento da infinitude *a parte ante*: “não é difícil demonstrar que o universo, que existe desde a eternidade, já teria caído numa situação de completo equilíbrio de todas as suas partes” (Caspari 8, p. IV). Portanto, se cada mecanismo alcança um estado de equilíbrio e se o universo não o atingiu ainda na infinitude temporal já escoada, então o universo não pode ser considerado como um mecanismo, mas como uma comunidade de partes que seguiram, no que concerne ao seu movimento, não uma lei mecânica, mas um imperativo ético. Os átomos de Caspari (que lembram aqueles da *Monadologia*, de Leibniz), se apresentam assim como espécies de mônadas biológicas, providas de estados interiores. Cada átomo obedece ao imperativo ético de participar da conservação do organismo geral e seguem, em seu movimento, não apenas a simples interação física, mas também uma lei ditada *a priori*, através da qual o equilíbrio térmico, resultado inelutável de toda interação puramente mecânica, é evitado.

Para resolver as dificuldades acima citadas, é preciso retornar a Leibniz, pelo menos naquilo que nos permite elevar os átomos a átomos biológicos, isto é, a espécie de mônadas que, de uma parte, são certamente submetidas às interações físicas reais, mas que, ao lado disso, obedecem à lei de uma autoconservação atômica interna. Esta lei prescreve-lhe seguir certas direções do movimento pelas quais é impedida a formação destas tendências de movimento que, por seu crescimento ilimitado, conduziriam o universo, considerado apenas de um ponto de vista mecânico, a um estado de equilíbrio de todas as suas partes: estado ao qual o universo, esgotada em cada uma de suas partes a capacidade de conservar o movimento, seria, em seguida, condenado por toda a eternidade (Caspari 8, p. v).

O universo não é, pois, um relógio que precisa ser recarregado ou uma máquina a vapor próxima do esgotamento de seu combustível. Ele é, ao contrário, segundo as palavras de Leibniz: “um relógio que se carrega por ele mesmo, semelhante ao organismo que procura seu alimento (...) O universo em si não é um puro mecanismo, um mecanismo morto. ‘Não!’, exclama Leibniz contra Descartes: o universo é composto, de um ponto a outro, de uma força independente que não lhe vem do exterior” (Caspari, 1874, pp. 8-9).

Se esta última frase recebeu apenas um traço à margem, a citação precedente de Caspari se acha enriquecida, no exemplar de Nietzsche, de um grosso “*Esel*” (asno), seguido de dois pontos de exclamação.

Com efeito, após ter lido o primeiro livro de Caspari, *A correlação das coisas*, Nietzsche quis, igualmente, ler o seu panfleto contra a hipótese de Thomson, assim como toda uma série de estudos que ele havia encontrado citados nas páginas de *A Correlação das coisas*. Os textos e as leituras de Nietzsche nos mostram que, desde antes de 1881, sua informação sobre os fenômenos cosmológicos era suficientemente vasta²¹. Mas, durante o verão de 1881, no momento em que “surge no horizonte” de seu pensamento a idéia do eterno retorno, Nietzsche se entrega mais intensivamente a este tipo de leitura. Do meu ponto de vista, é precisamente *A correlação das coisas*, de Caspari, que Nietzsche recebera de seu editor em St. Moritz (ver a carta a Schmeitzner, de 21 de junho de 1881), que é a fonte principal deste curso de reflexões. No capítulo intitulado “A filosofia contemporânea da natureza e suas orientações”, estudo sobre as filosofias da natureza de Gustav Vogt e de Alfons Billharz, Nietzsche tinha encontrado uma apresentação do estado atual das controvérsias cosmológicas, assim como algumas indicações bibliográficas e, na carta a Overbeck, de 20-21 de agosto de 1881, ele pedira ao seu amigo o envio dos seguintes volumes, que ele havia encontrado citados em Caspari:

Gostaria de pedir que me comprasses alguns volumes nas livrarias:

1. O. Liebmann, A análise da realidade [citado por Caspari às páginas 215 e 223].

2. O. Caspari, A hipótese de Thomson (Stuttgart, 1874, Horster) [citado por Caspari às páginas 33 e 51].

3. A. Fick, "Causa e Efeito" [citado por Caspari, entre aspas, na página 39 e, como uma "obra que fez época", na página 52].

4. J. G. Vogt, A força (Leipzig, Haupt & Tischler, 1878) [citado por Caspari às páginas 28-29, amplamente discutido às páginas 41-48].

5. Liebmann, Kant e seus epígonos [citado por Caspari na página 58 [...]].

Será que na Associação de Leitura, de Zurique (ou na biblioteca) se encontram os Philosophischen Monatshefte? Eu precisaria do volume 9 do ano de 1873 [citado por Caspari às páginas 80, 82 e 93] e também do ano de 1875 [citado por Caspari, igualmente sem número do volume, às páginas 128 e 134]. Em seguida, a revista Kosmos, volume I [citada por Caspari às páginas 36, 51, 146, 180, 182 e 378].

Será que existe uma edição completa dos Discursos, de Dubois-Reymond? [citados por Caspari às páginas 20, 420 e 486].

Nietzsche pede, além disso, o livro de Afrikan Spir, *Pensamento e Realidade*, que ele relia periodicamente, quando se ocupava de questões especulativas²². Uma vez recebidos esses volumes, ele se dedica imediatamente à leitura do panfleto de Caspari contra Thomson e sua primeira reação, nós vimos, é de taxar de asneira a hipótese caspariana de mônadas biológicas, que estariam em condições de garantir a conservação do movimento. Reação que se encontra à margem da página de Caspari, mas que está igualmente acompanhada por um outro fragmento escrito no caderno M III 1 ("O erro mais profundo é afirmar que o universo é um organismo [...] Como! O inorgânico seria mesmo o desenvolvimento e a decadência do

orgânico!? Asneira!!”) e seguido por um fragmento provavelmente ainda dirigido contra Caspari:

Seria preciso ou bem que o equilíbrio absoluto seja, por ele mesmo, uma impossibilidade, ou bem que as modificações da força passem ao movimento cíclico, antes que o equilíbrio, por ele mesmo possível, intervenha. – Atribuir ao ser o “sentimento de autoconservação”! Loucura! E aos átomos “a aspiração ao prazer e ao desprazer”!²³

Em 26 de agosto, encontramos no M III 1 um novo plano para uma obra sobre o eterno retorno: *Meio-Dia e Eternidade* (IX, 11 [195]). Nos fragmentos imediatamente posteriores, Nietzsche retoma suas reflexões cosmológicas misturadas a um diálogo constante com Caspari e a uma severa crítica de seu organicismo. A propósito da teoria atomística de Demócrito – que, como diz Dante, “*il mondo a caso pone*” – Caspari escrevia que ela é ou bem uma teleologia mascarada ou então uma teoria contradita pela experiência (Cf. Caspari 7, p. 124). Pois, se um mundo governado pelo acaso tivesse conseguido evitar até o presente o estado de equilíbrio máximo, não se podia dizê-lo verdadeiramente cego; ele já deveria ter sido regido por uma forma de teleologia. Se, ao contrário, nenhum princípio teleológico o tivesse guiado, ele *já* deveria ter alcançado o estado de equilíbrio máximo e de cessação do movimento; mas, então, ele estaria ainda imóvel, enquanto a experiência nos prova exatamente o contrário.

Nietzsche se refere a estes argumentos de Caspari quando escreve, no fragmento póstumo IX, 11 [201], que o organicismo é um “politeísmo mascarado”, uma sombra moderna de Deus e retorna contra Caspari a objeção da infinitude *a parte ante*: se o cosmos tivesse podido tornar-se um organismo, ele já teria se tornado.

O complemento científico moderno à crença em Deus é a crença no todo enquanto organismo: isto me enoja. Assim, o que é absolutamente raro, indizivelmente derivado, o orgânico que nós só percebemos sobre a crosta da terra, fazer dele o essencial, o universal, o eterno! Isso é apenas ainda e sempre a humanização da natureza! E as mônadas, que juntas formariam o organismo do universo, são apenas um politeísmo mascarado! Dotadas de providência! Mônadas que saberiam impedir certos possíveis resultados mecânicos, tal qual o equilíbrio das forças! Fantasmagorias! Se o universo pudesse tornar-se um organismo, ele já se teria tornado um.

Mas, objetava Caspari, se não foi a intencionalidade dos átomos, o que é que impediu até o presente (e impedirá para sempre, já que até o presente se escoou uma infinidade temporal) que um estado de equilíbrio tenha sido atingido? Se na infinidade “*todas as combinações possíveis devem ser produzidas*, mesmo a combinação que corresponde ao estado de equilíbrio poderia ter se produzido, o que está em contradição com os *atos da experiência*” (Caspari 7, p. 136). Nietzsche, que no seu exemplar do livro de Caspari fez dois traços à margem desta frase, responde precisamente a esta objeção no fragmento póstumo IX, 11 [245], distinguindo, entre as configurações da força, aquelas que são apenas possíveis e aquelas que são reais. O equilíbrio das forças, a morte térmica, é um dos casos possíveis, mas ele jamais foi alcançado e jamais o será, portanto não é um caso real:

Se um equilíbrio de forças tivesse sido alcançado alguma vez, duraria ainda: portanto, nunca ocorreu. O estado deste instante contradiz a admissão. Se se admite que houve uma vez um estado absolutamente igual ao deste instante, esta admissão não é refutada pelo estado deste instante. Entre as infinitas possibilidades, porém, tem de ter-se dado

esse caso, pois até agora já passou uma infinidade. Se o equilíbrio fosse possível, teria de ter ocorrido. – E se o estado deste instante esteve aí, então também esteve aquele que o gerou, e seu estado prévio, e assim por diante, para trás –, de onde resulta que também uma segunda, terceira vez ele já esteve aí – assim como uma segunda, terceira vez ele estará aí –, inúmeras vezes, para frente e para trás. Isso significa que se move todo vir-a-ser na repetição de um número determinado de estados perfeitamente iguais (...). A cessação das forças, seu equilíbrio, é um caso pensável: mas não ocorreu, conseqüentemente o número de possibilidade é maior que o das efetividades. – Que nada de igual retorne, não poderia ser explicado pelo acaso, mas somente por uma intencionalidade posta na essência da força: pois, pressuposta uma descomunal massa de caos, o alcance casual do mesmo lance de dados é mais verossímil do que a absoluta nunca-igualdade²⁴.

Tentemos, pois, reler a página que segue o primeiro esboço do eterno retorno, de onde nossa análise começou e que inicia com a advertência: “Guardai-vos de dizer (*Hütet euch zu sagen*) que o mundo é um ser vivo”. Agora, isto ficou mais claro: *Hüten wir uns* é a fórmula que Eugen Dühring utilizava no fim de sua refutação do sistema do mundo de Eduard von Hartmann, que ele considerava como um sistema antivital, *pois* conduzia logicamente à repetição do idêntico; Dühring escreveu: “Guardemo-nos de tais fúteis desatinos”. O organicismo é a resposta de Otto Caspari ao problema da dissipação da energia e da morte térmica do universo e a toda forma de teleologia. Contra Dühring e Hartmann, mas também contra a extensão ao universo do segundo princípio da termodinâmica, Caspari sustenta que o mundo não poderá jamais alcançar o estado final, porque ele é composto de uma espécie de átomos biológicos. Nietzsche se associa a Caspari em sua crítica à teleologia e os argumentos que ele utiliza contra o estado final do universo coincidem

com os de Caspari. Salvo que ele considera o organicismo como a última forma de antropomorfismo, como um politeísmo travestido, que ele rejeita com todas as suas forças.

Com a ajuda de uma paródia da fórmula de Dühring, *Hüten wir uns*, Nietzsche estigmatiza e refuta as falsas representações do universo, tal como o organicismo de Caspari, o mecanicismo de Thomson, o processo do mundo de Hartmann e de Dühring e tira deste debate os argumentos para sua idéia do eterno retorno do idêntico. A leitura de alguns fragmentos do caderno M III 1 nos confirma que não se trata de um acaso, mas de um sutil jogo intelectual:

Guardemo-nos (Hüten wir uns) de atribuir a esse curso circular qualquer tendência, qualquer alvo: ou de avaliá-lo, segundo nossas necessidades, como enfadonho, estúpido, e assim por diante. Certamente aparece nele o mais alto grau de irrazão, do mesmo modo que o contrário: mas ele não se mede por isso, racionalidade e irracionalidade não são predicados para o todo. – Guardemo-nos de pensar a lei desse círculo como algo que veio a ser, segundo a falsa analogia dos movimentos circulares no interior do anel. Não houve primeiro um caos e depois gradativamente um movimento harmonioso e enfim um firme movimento circular de todas as forças; em vez disso, tudo é eterno, nada veio a ser: se houve um caos das forças, também o caos era eterno e retorna em cada anel. O curso circular não é nada que veio a ser, é uma lei originária, assim como a quantidade de força é lei originária, sem exceção nem transgressão. Todo vir-a-ser no interior do curso circular e da quantidade da força: portanto, não empregar, por falsa analogia, os cursos circulares que vêm a ser e perecem, por exemplo os astros, ou vazante e enchente, dia e noite, estações do ano, para a caracterização do curso circular eterno (IX, 11 [157])²⁵.

Guardemo-nos (Hüten wir uns) de ensinar um tal ensinamento como uma súbita religião! Ele tem de embeber lentamente, gerações inteiras

têm de edificar nele e nele tornar-se fecundas, – para que ele se torne uma grande árvore, que dê sombra a toda a humanidade que ainda virá. O que são alguns milênios, nos quais o cristianismo se conservou! Para o mais poderoso dos pensamentos é preciso muitos milênios, – Por muito, muito tempo ele tem de ser pequeno e impotente (IX, 11 [158])²⁶.

A medida da força total é determinada, não é nada de “infinito”; guardemo-nos (Hüten wir uns) de tais desvios do conceito! Conseqüentemente, o número das situações, alterações, combinações e desenvolvimentos dessa força é, decerto, descomunalmente grande e praticamente “imensurável”, mas, em todo caso, também determinado e não infinito. O tempo, sim, em que o todo exerce sua força, é infinito, isto é, a força é eternamente igual e eternamente ativa: – até este instante já transcorreu uma infinidade, isto é, é necessário que todos os desenvolvimentos possíveis já tenham estado aí. Conseqüentemente, o desenvolvimento deste instante tem de ser uma repetição, e também o que o gerou e o que nasce dele, e assim por diante, para frente e para trás! Tudo esteve aí inúmeras vezes, na medida em que a situação global de todas as forças sempre retorna (IX, 11 [202])²⁷.

Guardemo-nos (Hüten wir uns) de acreditar que haveria uma tendência a adquirir certas formas, que se gostaria que fosse mais bela, mais perfeita, mais complicada! Tudo isso é apenas antropomorfismo! Anarquia, feiúra, forma – são tantos conceitos impróprios. Para a mecânica, não há nada imperfeito (IX, 11 [205])²⁸.

Esta última frase parece dar uma espécie de primazia à mecânica sobre o organicismo e, efetivamente, a visão mecânica é para Nietzsche seguramente a mais plausível e menos antropomórfica que o organicismo. Mas, na realidade, face às duas imagens dominantes nas discussões cosmológicas de sua época, a máquina e o organismo, Nietzsche quer restituir à natureza seu caráter polimorfo,

proteiforme, não estruturado, caótico, cuja teoria do eterno retorno, enquanto princípio não-teológico e não-teleológico, é a sanção mais forte. Eis a primeira das “novas batalhas” que se inauguram diante de quem tomou consciência das conseqüências da morte de Deus. No terceiro livro de *A gaia ciência*, que nos rascunhos porta o título de *Gedanken eines Gottlosen, Pensamentos de um sem-Deus*, após o célebre aforismo contra as sombras de Deus, o aforismo 109 resume, magistralmente, a discussão com as principais tendências da cosmologia de sua época. Ele é intitulado: *Hüten wir uns...*

Guardemo-nos! – Guardemo-nos de pensar que o mundo seja um ser vivo. Para onde se expandiria? De onde se alimentaria? Como poderia crescer e multiplicar-se? Sabemos aliás, mais ou menos, o que é o orgânico: e haveríamos de interpretar o indizivelmente derivado, tardio, raro, contingente, que é só o que percebemos sobre a crosta da Terra, como o essencial, o universal, o eterno, como fazem aqueles que denominam o todo um organismo? Isso me repugna. Guardemo-nos desde já de acreditar que o todo seja uma máquina; ele certamente não foi construído visando a um alvo, com a palavra “máquina” prestamos a ele uma honra alta demais. Guardemo-nos de pressupor algo tão perfeito em sua forma como os movimentos cíclicos de nossas estrelas vizinhas, em geral e por toda parte; já um olhar à via-láctea faz emergir dúvidas, se não há ali movimentos muito mais rudimentares e contraditórios, e igualmente estrelas com eternas trajetórias candentes em linha reta e coisas semelhantes. A ordem astral em que vivemos é uma exceção; essa ordem e a relativa duração que é condicionada por ela possibilitaram, por sua vez, a exceção das exceções: a formação do orgânico. O caráter geral do mundo é, ao contrário, por toda eternidade, o caos, não no sentido da falta de necessidade, mas da falta de ordem, de articulação, forma, beleza, sabedoria, ou como se chamem todos esses humanismos estéticos. Julgados a partir de nossa razão, os lances de dado infelizes são, de longe, a regra, as exceções não são o alvo secreto, e o jogo (Spielwerk)

*inteiro repete eternamente sua toada, que jamais poderia chamar-se uma melodia – e, por último, até mesmo a palavra “lance infeliz” já é uma humanização, que encerra em si uma censura. Mas como poderíamos censurar ou louvar o todo! Guardemo-nos de lhe imputar falta de coração e irrazão (Herzlosigkeit und Unvernunft) ou seus contrários: ele não é perfeito, nem belo, nem nobre (edel), e não quer tornar-se nada disso, nem sequer se esforça no sentido de imitar o homem! Também não tem um impulso de autoconservação nem em geral qualquer impulso; também não conhece nenhuma lei. Guardemo-nos de dizer que há leis na natureza. Há somente necessidades: nela não há ninguém que mande, ninguém que obedeça, ninguém que transgrida. Se sabeis que não há fins, sabeis também que não há acaso: pois somente do lado de um mundo de fins a palavra “acaso” tem um sentido. Guardemo-nos de dizer que a morte é oposta à vida. O vivente é somente uma espécie de morto, e uma espécie muito rara. – Guardemo-nos de pensar que o mundo cria eternamente o novo. Não há substâncias de duração eterna; a matéria é um erro tão grande quanto o deus dos eleatas. Mas quando chegaremos ao fim de nossa cautela e guarda? Quando todas essas sombras de Deus não nos toldarão mais? Quando teremos a natureza inteiramente desdivinizada? Quando nós, homens, com a pura natureza, descoberta como nova, redimida como nova, poderemos começar a nos naturalizar?*²⁹

Inútil retornar ao “Guardemo-nos” que revém sem cessar e que estrutura este aforismo. Eu gostaria somente de assinalar alguns outros índices textuais, correspondendo aos termos alemães entre parênteses, que revelam o forte grau de intertextualidade do qual este aforismo é tecido e testemunham sua relação com o debate cosmológico contemporâneo. Nietzsche utiliza o termo *Spielwerk*, “mecanismo de uma caixa de música”, “carrilhão”, como bem o traduz Patrick Wotling e neste contexto trata-se, ao mesmo tempo, de uma alusão ao eterno retorno e ao termo *Räderwerk*, que significa

“mecanismo”, “engrenagem” e que era permanentemente utilizado por Caspari contra o esquematismo do mundo de Dühring. Para o que é insensibilidade e irrazão do mundo, um rascunho deste aforismo à página 74 de M III 1, nos explicita mais uma vez a referência a Hartmann e a Caspari:

*Guardemo-nos de denegrir o valor da existência pelo fato de que nós colocamos na essência do ser a “insensibilidade” (Herzlosigkeit), a ausência de piedade, a irrazão (Unvernunft), a falta de sentimentos nobres (Mangel an edlem Gefühl) etc. – como o fazem os pessimistas [Nietzsche se refere a Hartmann], mas no fundo igualmente os monásticos [como Caspari com seus átomos biológicos], etc. Devemos nos representar o universo de maneira completamente mecânica e não racional, de tal maneira que ele não possa ser afetado por nenhum predicado de valor estético ou moral. – ele nada quer, não quer tornar-se nem mais perfeito, nem mais belo, nem mais nobre, etc. – Casp< ari> , p. 288, se vale, de maneira igualmente ignominiosa, do “sentimento dissuasivo” [abmahnende Gefühl]!*³⁰

A página 288 de *A conexão das coisas*, a qual Nietzsche se refere, segue imediatamente a crítica dos sistemas de Dühring e Hartmann:

Àquele que observa calmamente esses edifícios cósmicos, tal como eles são apresentados por Dühring e Hartmann, se opõe o sentimento que no próprio mundo representa um papel muito importante. É exatamente este sentimento [Gefühl], que o dissuade [mahnt] de uma voz clara e o impulsiona a distanciar-se desta suposta divindade inconsciente, que constrói mundos sem poder renunciar a elas por compaixão e, ao mesmo tempo, o dissuade [mahnt] de conceber o universo e suas partes como um estado comunista, governado da maneira a mais insensível possível [herzlosester Weise], que lança todos os seus membros aos grilhões e os

*obriga a seguir em unisono [em italiano no texto], doravante sejam desprovidos de um sentimento individual, o Moloch de uma engrenagem insensível [gefühllosen Räderwerks]*³¹.

Mas Nietzsche, a partir de uma estreita polêmica entre aqueles que passavam por grandes filósofos da época, soube traçar uma imagem do universo enquanto “*chaos sive natura*” (como ele o chamava, parodiando Spinoza), que nos faz refletir ainda hoje. Para Nietzsche, trata-se, de início, de tornar a humanidade consciente de sua própria força estruturante criadora, porque esteve na origem de todas as qualidades “reencontradas” sucessivamente na natureza: “Deveria Prometeu primeiro ser *juogado* por ter *roubado* a luz e por isso ser castigado, – para, enfim, descobrir que ele tinha criado a luz, *na medida em que ele desejou a luz* e que não apenas o homem, mas também o *Deus* deveria ter sido a obra de *suas* mãos e do barro em suas mãos? Tudo apenas imagens de imagens?”, nos diz o aforismo 300 de *A gaia ciência*, o que nos explica o fim que o aforismo 109, que acabamos de citar, trazia ainda nos primeiros ensaios: “Prometeu ainda não se libertou do seu abutre!”, isto é, ele não tinha descoberto ainda a origem humana de suas imagens do universo.

A análise dos manuscritos nos mostra como Nietzsche pôde reunir, condensar, resumir, freqüentemente em uma palavra ou em um jogo de palavras, o resultado de sua discussão com todo um debate que hoje caiu completamente no esquecimento, mas que, restituído graças à análise dos manuscritos e das leituras do filósofo, nos dá a chave para compreender a gênese e o sentido do eterno retorno. A interpretação filosófica não pode dispensar este estudo genético que nos interdita, inicialmente, a utilização de compilações dos fragmentos póstumos e de falsas obras como *A Vontade de Potência*, que nos leva a utilizar uma edição confiável como a de Colli e Montinari e, sobretudo, de volta ao estudo dos manuscritos. Pois,

D'Iorio, P.

de outro modo, como mostramos no caso de um dos mais célebres e mais inteligentes intérpretes de Nietzsche, não sairemos jamais do círculo vicioso do contra-senso.

Abstract: The interpretation of Nietzsche's thinking that Deleuze has put forth conduces to a philosophy of affirmation and joyfulness that extinguishes all the reactive and negative aspects of existence. In contrast to this interpretation, the eternal recurrence – as Nietzsche understands it – is the fulfilment of a non-teleological philosophy that has enough power to accept all aspects of existence, even the most negative ones. This is shown here through a philosophical reading that makes use of several analyses of the manuscripts and Nietzsche's own remarks, in order to provide the key to comprehend the genesis and meaning of the eternal recurrence.

Keywords: eternal recurrence – cosmology – force – teleology

notas

¹ Deleuze, 11, p. 55 e Deleuze, 12, p. 41, Deleuze 11, p. 384.

² Entre as cinco (pelo menos) diferentes versões disponíveis de *A Vontade de Potência*, Deleuze utiliza a compilação de Friedrich Würzbach, traduzida para o francês por Geneviève Bianquis e publicada pela Gallimard em 1935.

- ³ Cf. os fragmentos póstumos IX, 11 [308, 311, 312, 313] de 1881, que se encontram às páginas 126, 128, 130 do caderno M III 1.
- ⁴ Johannes Gustav Vogt, *Die Kraft. Eine real-monistische Weltanschauung. Erstes Buch. Die Contraktionsenergie, die letztursächliche einheitliche mechanische Wirkungsform des Weltabstrates*, Leipzig, Hautp & Tischler, 1878. O fato de que Nietzsche dispunha deste livro em Sils-Maria durante o verão de 1881, no momento em que ele concebeu o eterno retorno, é confirmado pela carta a Franz Overbeck, de 20-21 de agosto, onde o filósofo solicita ao seu amigo que lhe envie um certo número de livros, entre os quais o de Vogt. Nietzsche prossegue seu diálogo com Vogt nos fragmentos X, 2 [3] de 1882 e X, 24 [36] de 1883-1884.
- ⁵ Nietzsche, IX, 11[311] de 1881.
- ⁶ Deleuze 11, p. 55. Ver também Deleuze 14, p. 284: “mais precisamente ainda as notas de 1881-1882 hipótese cíclica” e Deleuze 13, p. 16 e p. 382: “Como acreditar que ele conceba o eterno retorno como um ciclo, ele, que opõe sua ‘hipótese’ à toda hipótese cíclica?”.
- ⁷ Estas observações deveriam precaver os filósofos que têm a intenção de fundamentar sua própria interpretação de Nietzsche sobre *A Vontade de Potência*, como o fez, até uma época muito recente, a maioria dos intérpretes franceses. No meu posfácio a Montinari 27, havia igualmente assinalado que mesmo a interpretação deleuziana do conceito de vontade de potência, que se apóia totalmente num outro fragmento póstumo de Nietzsche que contém um grave erro de decifração, é, segundo a transcrição correta dos manuscritos, doravante insustentável, notadamente no que concerne ao conceito-chave de “querer interno”. Em seu *Nietzsche et la philosophie*, Deleuze explica: “Um dos textos mais importantes que Nietzsche escreveu para explicar o que ele entendia por vontade de potência é o seguinte:

‘Este conceito vitorioso de força, graças ao qual nossos físicos criaram Deus e o universo, tem necessidade de um complemento; é preciso atribuir-lhe um *querer interno* [assinado por Deleuze] que eu chamarei vontade de potência’. A vontade de potência é, pois, atribuída à força, mas de uma maneira muito particular: ela é, ao mesmo tempo, um complemento da força e alguma coisa de interno [...] A vontade de potência se acrescenta, pois, à força, mas como o elemento diferencial e genético, como o elemento interno da sua produção” (Deleuze 11, pp. 56-57). No manuscrito de Nietzsche, ao contrário, não se lê *innere Wille* (querer interno), mas *innere Welt* (mundo interno). Não se pode pois de maneira alguma afirmar que a vontade de potência é “ao mesmo tempo um complemento da força e alguma coisa de interno”, igualmente porque isto reproduziria um dualismo que a filosofia monista de Nietzsche se esforça, a todo preço, para eliminar. E, com efeito, do ponto de vista filosófico, Wolfgang Müller-Lauter já havia mostrado que a passagem sobre a qual Deleuze se apoiara parecia suspeita, na medida em que ela contradizia um bom número de outros textos de Nietzsche (Cf. Müller-Lauter 29, p. 35 s.). A releitura dos manuscritos na edição crítica Colli-Montinari confirmou esta análise do ponto de vista filológico (Cf. XI, 36 [31] de junho-julho de 1885, na edição Colli-Montinari). Segundo Müller-Lauter, este fragmento não apresenta nenhum problema de decifração e não se trataria pois de um erro deste tipo, mas de uma correção consciente de Peter Gast.

⁸ Deleuze 14, p. 285; Deleuze 12, p. 37; Deleuze 11, p. 80.

⁹ Cf. Brusotti 3, pp. 83, 102, 103; Deleuze 11, pp. 46-47 e *passim*.

¹⁰ Poder-se-ia constatar que Deleuze teve uma boa intuição ao intitular seu livro *Nietzsche et la philosophie*. Não se trata, com efeito, da “filosofia de Nietzsche”. É mais de

“Nietzsche e a filosofia de Deleuze” ou de “Deleuze e a filosofia de Nietzsche” que está em questão no seu ensaio. Para um olhar sociológico acerca da interpretação de Deleuze no contexto da filosofia francesa dos anos sessenta, remetemos à seguinte página de Louis Pinto: “A invenção de uma via nova, resultado de uma improvisação mais do que de um cálculo, não era nem evidente, nem fácil. Para quem se especializara sobretudo no comentário da tradição erudita, o desvio pelos autores era até certo ponto inevitável, mas apenas alguns entre eles eram propícios à inovação. Por falta de não ousar apresentar-se imediatamente como criador, era necessário antes de tudo localizar o autor através do qual a inovação poderia estar melhor assegurada. Sendo a descoberta de um pensador novo uma empresa do acaso, que requer um crédito suficiente, a interpretação original, criadora ou recriadora de um filósofo consagrado parecia inicialmente mais acessível a um jovem autor” (Pinto 39, p. 161).

¹¹ Deleuze 11, p. 225.

¹² Em 14 de agosto de 1882, após a publicação de *A gaia ciência*, Nietzsche escreve a Peter Gast: “Guardei, aproximadamente, um quarto do material originário (para um tratado científico)”.

¹³ Cf. Colli e Montinari 7, pp. 59-60. Mesmo a primeira publicação integral de M III 1 para a edição italiana e francesa das obras de Nietzsche, em 1967, não era ainda confiável do ponto de vista cronológico. Montinari confessou não ter conseguido compreender qual dos dois extratos (um escrito apenas sobre as páginas da esquerda a partir do fim do caderno e outro, que se distingue também pelo emprego de um tipo de tinta, a partir do início do caderno e escrito sobre as páginas da direita), devia ser considerado como o mais antigo. Ele confessou ter resolvido publicar os aforismos e fragmentos simplesmente do início ao fim, ignorando

os dois extratos. Mas, sete anos mais tarde, em 1973, ele encontrava-se em condições de publicar a edição alemã definitiva, na qual o extrato escrito do fim ao começo é considerado como anterior às anotações escritas na ordem inversa. Montinari resolveu o problema da datação dos dois extratos com “a comparação da escrita que Nietzsche emprega no M III 1 com aquela empregada nas cartas escritas na mesma época”.

¹⁴ Misturadas às reflexões sobre o eterno retorno, encontramos ao menos duas outras linhas temáticas. Por um lado, a visão do mundo como fluxo contínuo de forças desprovido de alvo, leis, regras do vir-a-ser; um *chaos sive natura*, desdivinizado e desantropomorfizado, que constitui o “substrato ontológico” de todas as reflexões de Nietzsche. Por outro lado, um conjunto de fragmentos de caráter antropológico-sociológico, que traça um percurso de liberação conduzindo à criação de indivíduos superiores por meio de uma profunda transformação de sua estrutura pulsional. A solidão e a luta interna para a liberação das antigas representações do mundo e dos valores gregários incorporados são os meios pelos quais se realiza esta transformação. Para a análise destas linhas temáticas, permito-me reenviar a D'Iorio 17, pp. 233-322.

¹⁵ Trata-se da página 55, segundo a numeração de Nietzsche, página 49 segundo a numeração arquivística. A parte central deste texto foi publicada na edição Colli-Montinari, como fragmento póstumo IX, 11 [142], do Início do ano-Outono de 1881, o resto, entretanto, enquanto rascunho do aforismo 109 de *A gaia ciência*, não foi publicado entre os fragmentos póstumos do verão de 1881, mas apenas no aparato crítico alemão de *A gaia Ciência* (XIV, p. 253 ss.). Aqui, a escolha editorial de fazer a diferença entre esboços preparatórios (*Vorstufen*) e fragmentos póstumos (*Nachgelassene Fragmente*) mostra toda a sua insuficiência; sobre esta problemática, ver Groddeck, 21.

- ¹⁶ Para uma reconstrução completa deste debate, nas suas diferentes fases, permito-me reenviar a D'Iorio 15, primeira parte, pp. 27-182 e 365-371.
- ¹⁷ Caspari já tinha evocado esta polêmica nas páginas 283-287, do seu *Zusammenhang der Dinge*, onde ele resumia os argumentos dos dois “dogmáticos” sobre a necessidade de um início do mundo e sobre sua rejeição da infinitude *a parte ante*.
- ¹⁸ Notamos, de passagem, que Dühring não se apóia sobre a infinitude *a parte ante*, para ressaltar a necessidade da repetição no sistema de Hartmann, como o fará Caspari. Ao contrário, ele vê o sistema de Hartmann como o produto mesmo deste tipo de infinitude. Isso se explica pelo fato de que Dühring encontra-se na obrigação de proteger seu *próprio* processo do mundo, sua própria teleologia, da força destrutiva da argumentação da infinitude *a parte ante*.
- ¹⁹ Nietzsche, em seguida, releu esta obra no decorrer do verão de 1885 (ver a carta a Gast, de 23 de julho) e Dühring é citado também em 1884 e em 1885, a propósito do problema cosmológico (XI, 26[383]) – com Hartmann e Mainländer – e XIII, 14[188].
- ²⁰ Cf. Thomson 46, p. 37, ver também Thomson 45, 1852.
- ²¹ Nietzsche encontrou uma exposição destes problemas desde 1866, lendo um capítulo da primeira edição da *História do Materialismo*, de Friedrich Albert Lange. No seu curso sobre “Os filósofos pré-platônicos” (1872), ele havia transposto à escala cósmica o vir-a-ser heraclítico citando, segundo estas páginas de Lange, a passagem de Helmholtz consagrada à dissipação da energia e tirada da célebre conferência “Sobre a ação recíproca das forças da natureza” (Cf. Nietzsche 37, p. 149 e nota; Lange 24, pp. 388-389). *A antiga e nova fé*, de Strauss, lhe havia fornecido, em 1872, o exemplo de uma cosmologia materialista fundada sobre o primeiro princípio da termodinâmica. No mesmo

ano, ele pôde encontrar 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 (Cf. Zöllner 53, 1872, pp. 299 ss. e 313 ss.); Nietzsche emprestara este livro da Biblioteca da Basileia em 6 de novembro de 1872 e, em seguida, em 28 de março de 1873, 2 de outubro de 1873 e em 13 de abril de 1874. Em 28 de março de 1873, emprestara 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. A 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[2]). No que diz respeito à antinomia cosmológica kantiana, Nietzsche encontrara uma refutação detalhada em Schopenhauer (na crítica à filosofia kantiana em apêndice ao *Mundo como vontade e representação*, depois nos *Parerga e Paralipomena*, I, # 13, pp. 98 ss.) e, como eu disse mais acima, no parágrafo 9 da segunda *Extemporânea* (1874), ele tinha zombado dos paralogismos pelos quais Hartmann procurava demonstrar a necessidade do fim do mundo. Nietzsche podia encontrar uma crítica similar a sua em Bahnsen (1872, p. 82) que, após ter retomado o argumento schopenhaueriano, segundo o qual “tudo o que pode acontecer num tempo infinito, já poderia se ter produzido há muito tempo”, colocava em evidência a *petitio principii* hartmanniana (o livro de Bahnsen havia sido emprestado por Nietzsche à Biblioteca da Basileia, em 5 de dezembro de 1871, 26 abril e 5 de março de 1872). Além disso, Nietzsche havia adquirido, em 26 de maio de 1875, o *Cursus* de Dühring, que ele prometera ler durante o verão (VIII, 8[3]). As datas dos empréstimos de Nietzsche junto à Biblioteca da Basileia são tiradas do catálogo publicado em 1994, por Luca Crescenzi.

- ²² Sobre a leitura de Spir nos anos de 1873, 1877, 1881, 1885, permito-me reenviar a D'Iorio 16. É necessário destacar que na obra de Caspari, além dos livros que ele não conhecia e que solicita a Overbeck, Nietzsche pôde encontrar citadas e discutidas passagens cosmológicas de alguns livros, com os quais ele já tinha feito a mesma coisa, por exemplo as obras de Strauss, Hartmann, Dühring, Zöllner. Nas páginas 101 e 116-117, por exemplo, Caspari cita a passagem do *A antiga e nova fé*, de Strauss, como um bom exemplo de uma cosmologia antiteleológica. No ensaio "Hartmann e Dühring e Lange, os filósofos do presente", Nietzsche encontra uma refutação do dogmatismo de Hartmann e de Dühring a respeito da infinitude *a parte ante* e da origem do mundo, acompanhada da crítica de Vaihinger. À página 256 e depois, às páginas 423 e ss., Nietzsche podia encontrar uma discussão sobre a forma do espaço em quatro dimensões de Zöllner, etc. Se a esses textos acrescentamos a obra de Proctor, *Nosso ponto de vista no universo*, *A mecânica do calor*, de Mayer e o *Curso de filosofia*, de Dühring, podemos então fazer uma idéia dos temas e interlocutores de quem e com os quais Nietzsche falava durante os longos passeios próximos ao lago de Sils e à noite, em seu quarto, na tranquilidade do recanto mais fascinante do mundo, em meio a um "eterno idílio heróico" (Cf. IX, 11[24], Início do ano-Outono de 1881, as cartas a Gast, de 10 e 16 de abril de 1881, a carta a Elisabeth Nietzsche, de 7 de julho de 1881 e a carta a Gast, de 8 de julho de 1881).
- ²³ O primeiro fragmento citado foi publicado apenas no aparato crítico alemão à *Gaia Ciência* (XIV, p. 253), o outro é o fragmento IX, 11 [265]. A atribuição aos átomos de estados internos e do sentido de autoconservação é um dos fundamentos da filosofia de Caspari. Isso, na época, estava muito divulgado, por exemplo por Zöllner, Fechner, Fick

(Ver Caspari 7, pelo menos às páginas 126-127, 287, 344, 347, 422, 441). Nietzsche, desde o fragmento IX, 11 [108], fragmento anterior à idéia do eterno retorno, escreve de maneira lapidar, referindo-se, provavelmente, a Caspari: “Não há nenhum impulso de autoconservação!”.

²⁴ Trad. de Rubens Torres Filho in *Obras Incompletas*, 2^a. ed., São Paulo, Abril Cultural, 1978, p. 388 (NT).

²⁵ *Idem*, p. 389 (NT).

²⁶ *Idem*, p. 390 (NT).

²⁷ *Idem*, p. 385 (NT).

²⁸ Ver entre outros o fragmento IX, 11 [201], Início do ano-Outono de 1881, o qual já tivemos ocasião de citar e outro rascunho do aforismo 109 de *A gaia ciência*, à página 18 de M III 1 (publicado em XIV, p. 254). A propósito de concordâncias textuais, parece-nos interessante revelar que no fragmento IX, 11 [148], primeira exposição do eterno retorno que se segue ao primeiro esboço e redação preparatória do célebre aforismo 341 de *A gaia ciência*, Nietzsche retoma o título do livro de Caspari: “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, a inteira conexão de todas as coisas (*den ganzen Zusammenhang der Dinge*)”. (Trad. de Rubens Torres Filho, op. cit., pp. 389-390 [NT]).

²⁹ Trad. de Rubens Torres Filho, In: *Op. cit.*, p. 199 (NT).

³⁰ No manuscrito, este fragmento é precedido pelo fragmento IX, 11[265], que citamos mais acima.

³¹ A utilização de *herzlos* é muito frequente em Caspari (cinco vezes na pág. 287, duas vezes na 228, depois na 445, etc.), nas páginas 287-288, encontramos igualmente quatro vezes *gefühllos*, três vezes *werthlos* e na pág. 287 *edle Gefühl*.

referências bibliográficas

1. BAHNSEN, Julius. *Zur Philosophie der Geschichte. Einer kritische Besprechung des Hegel-Hartmann'schen Evolutionismus aus Schopenhauer'schen Principien*. Berlin: Dunker, 1872.
2. BORSCHE, Tilman; GRRATANA, Federico. "Centauren-Geburten". *Wissenschaft, Kunst und Philosophie beim jungen Nietzsche*, Berlin-New York, de Gruyter, 1994.
3. BRUSOTTI, Marco. "Die 'Selbstverkleinerung des Menschen' in der Moderne. Studie zu Nietzsches 'Zur Genealogie der Moral'". *Nietzsche-Studien* (21), 1992, pp. 81-136.
4. _____. *Die Leidenschaft der Erkenntnis. Philosophie und ästhetische Lebensgestaltung bei Nietzsche von Morgenröthe bis Also sprach Zarathustra*, Berlin-New York, de Gruyter, 1997.
5. BOLTZMANN, Ludwig. *Vorlesungen über Gastheorie*. Leipzig: Barth 1895 (I vol.), 1898 (II vol.).
6. _____. "Zu Hrn. Zermelos Abhandlung 'Über die mechanische Erklärung irreversibler Vorgänge'". *Wiedemann Annalen*, 60, 1897, pp. 392-398.
7. CASPARI, Otto. *Der Zusammenhang der Dinge*. Breslau, 1881.
8. _____. *Die Thomson'sche Hypothese*. Stuttgart, 1874.
9. COLLI / MONTINARI. "Stato dei testi di Nietzsche". *Il Verri*, n. 39/40, 1972, pp. 58-68.

10. CRESCENZI, Luca. "Verzeichnis der von Nietzsche aus der Universitätsbibliothek in Basel entliehenen Bücher (1869-1879)". *Nietzsche-Studien*, 23, 1994, pp. 388-441.
11. DELEUZE, Gilles. *Nietzsche et la philosophie* (1962), 2. éd., Paris, PUF, 1998.
12. _____. *Nietzsche* (1965), 11. éd., Paris, PUF, 1997.
13. _____. *Différence et répétition* (1968), 9. éd., Paris, PUF, 1997.
14. DELEUZE, Gilles (ed.). *Nietzsche. Actes du colloque de Royaumont du 4 au 8 juillet 1964*, Paris, Les éditions de Minuit, 1967.
15. DÜHRING, Eugen. *Cursus der Philosophie als streng wissenschaftlicher Weltanschauung und Lebensgestaltung*, Leipzig, Koschny, 1875.
16. D'IORIO, Paolo. "La superstition des philosophes critiques. Nietzsche et Afrikan Spir". *Nietzsche-Studien*, 22, 1993, pp. 257-294.
17. _____. *La linea e il circolo. Cosmologia e filosofia dell'eterno ritorno in Nietzsche*, Genova, Pantograf, 1995.
18. _____. "Cosmologie de l'éternel retour". *Nietzsche-Studien* (24), 1995.
19. GERRATANA, Federico. "Der Wahn jenseits des Menschen. Zur frühen E. V. Hartmanns-Rezeption Nietzsches". *Nietzsche-Studien* (17), 1988, pp. 391-433.
20. GONCOURT, Edmond et Jules Huot de. *Journal des Goncourt. Mémoires de la vie littéraire*. Deuxième volume, 1862-1865. Paris: Charpentier, 1887.

21. GRODDECK, Wolfram. “ ‘Vorstufe’ und ‘Fragment’ . Zur Problematik einer traditionellen textkritischen Unterscheidung in der Nietzsche-Philologie” in Martin Stern (ed.). *Textkonstitution bei mündlicher und bei schriftlicher Überlieferung*. Tübingen: Niemeyer, 1991, pp. 165-175.
22. HARTMANN, Eduard von. *Philosophie de l’Inconscient*, traduite de l’allemand et précédée d’une introduction par D. Nolen, Paris, 1877, 2 vol.
23. HELMHOLTZ, Hermann von. “Über die Erhaltung der Kraft. Eine physikalische Abhandlung” in *Wissenschaftliche Abhandlungen*, 3 vol. Leipzig: Barth, 1882, I, pp. 12-75.
24. LANGE, Friedrich Albert. *Geschichte des Materialismus und Kritik seiner Bedeutung in der Gegenwart*. Iserlohn: Baedeker, 1866.
25. LEOPARDI, Giacomo. *Petites oeuvres Morales*. Paris: Allia, 1993.
26. _____. *Canti. Avec un choix de Oeuvres morale*. Paris: Gallimard, 1982.
27. MONTINARI, Mazzino. “*La volonté de puissance*” n`existe pas, texte établi et postfacé par Paolo D’Iorio. Paris: Éditions de l`éclat, 1996.
28. MOHR, Friedrich. *Allgemeine Theorie der Bewegung und Kraft als Grundlage der Physik und Chemie*. Braunschweig: Vierweg, 1869.
29. MÜLLER-LAUTER, Wolfgang. “Nietzsches Lehre vom Willen zur Macht”. *Nietzsche-Studien* (3), 1974, pp. 1-60.
30. _____. “‘Der Wille zur Macht’ als Buch der ‘Krisis’”. *Nietzsche-Studien*, 24, 1995, pp. 223-260.

31. _____. *Nietzsche. Physiologie de la Volonté de Puissance*. Textes réunis et précédés de "Le Monde de la volonté de puissance" par Patrick Wotling, traduit de l'allemand par Jeanne Champeaux, Paris, Éditions Allia, 1998.
32. NIETZSCHE, Friedrich. KGW. *Werke. Kritische Gesamtausgabe*, Berlin-New York, de Gruyter, 1967 sq.
33. _____. KSA. *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe*. Berlin-New York: de Gruyter/München DTV, 1980.
34. _____. *Oeuvres philosophiques complètes*. Paris: Gallimard, 1968 ss.
35. _____. *Ainsi parlait Zarathoustra*. Tr. Fr. Par Georges-Arthur Goldschmidt. Paris: Librairie Générale Française, 1983.
36. _____. *Oeuvres*, édition dirigée par Jean Lacoste et Jacques Le Rider. Paris: Laffont, 1993.
37. _____. *Les philosophes préplatoniciens*. P. D'Iorio et F. Fronterota (eds.). Tradução francesa: Natalie Ferrand, Paris. Combas: Éditions de l'éclat, 1994.
38. _____. *Le Gai Savoir*. Tr. Fr. Par Patrick Wotling. Paris: GF Flammarion, 1997.
39. PINTO, Louis. *Les Neveux de Zarathoustra. La réception de Nietzsche em France*. Paris: Seuil, 1995.
40. POINCARÉ, Henry. "Le mécanisme et l'expérience". *Revue de Métaphysique et de Morale*, I, 1893, pp. 534-537.

41. _____. “Sur le probleme des trois corps et les équations de la dynamique”. *Acta Mathematica*, 13, 1890, pp. 1-271.
42. SCHOPENHAUER, Arthur. *Le monde comme volonté et comme représentation*, 8. éd.. Paris: PUF, 1942.
43. _____. *Parerga und Paralipomena. Kleine philosophische Schriften* (1851) in *Sämtliche Werke*. Editado por A. Hübscher. Mannheim: Brockhaus, 1988, que reproduz a paginação da primeira edição, a qual se referem nossas citações.
44. STEWART, Balfour. *Die Erhaltung der Energie*. Leipzig: Brockhaus, 1875.
45. THOMSON, William (Lord Kelvin). “On a universal tendency in nature to the dissipation of mechanical energy” in *Transactions of the Royal Society of Edimburgh*, 19 avril 1852, 20 (1850/1853), partie 3, pp. 139-142; e em *Mathematical and Physical Papers*. Cambridge: Cambridge University Press, 1882-1911, I, pp. 511 ss.
46. _____. “On Mechanical Antecedents of Motion, Heat and Light” in *British Association Report*, Part II, 1854 e em *Mathematical and Physical Papers*. Cambridge: Cambridge University Press, 1882-1911, II, pp. 34 ss.
47. TREIBER, Hubert. “ ‘Das Ausland – Die reichste und gediegenste Registratur’ naturwissenschaftlich-philosophischer Titel in Nietzsches ‘idealer Bibliothek’”. *Nietzsche-Studien*, 25, 1996, pp. 394-412.
48. VAIHINGER, Hans. “Der gegenwärtige Stand des kosmologischen Problemes”. *Philosophische Monatshefte*, 11, 1875, Leipzig, pp. 193-219.

49. WAGNER, Richard. "Une communication à mes amis" in *Oeuvres en prose* (13 vol.), VI, Paris Delagrave, 1910, tr. fr. de "Eine Mittheilung an meine Freunde" (1851) in *Gesammelte Schriften und Dichtungen*, IV. Leipzig: Siegel, 1907.
50. WEYEMBERGH, Maurice. *F. Nietzsche et E. Von Hartmann*. Brussel: Vrije Universiteit Brussel, 1977.
51. WUNDT, Wilhelm. "Über das kosmologische Problem". *Vierteljahrsschrift für wissenschaftliche Philosophie*, I, Leipzig, 1877, pp. 80-136.
52. ZERMELO, Ernst. "Über einen Satz der Dynamik und die mechanische Wärmetheorie". *Wiedemann Annalen*, 57, 1877, pp. 485-494.
53. ZÖLLNER, Johann Carl Friedrich. *Über die Natur der Kometen. Beiträge zur Geschichte und Theorie der Erkenntnis*, Leipzig, Engelmann, 1872.