

3

O eterno retorno e o niilismo nietzscheano

“Ich komme zu früh”, sagte er dann, “ich bin noch nicht an der Zeit. Diess ungeheure Ereigniss ist noch nicht unterwegs und wandert, - es ist noch nicht bis zu den Ohren der Menschen gedrungen. Blitz und Donner brauchen Zeit, das Licht der Gestirne braucht Zeit, Thaten brauchen Zeit, auch nachdem sie gethan sind, um gesehen und gehört zu werden”¹
Friedrich Nietzsche, A Gaia Ciência, 1882.

3.1

A unidade fundamental do sistema aforismático de Nietzsche

O livro sobre Nietzsche foi escrito por Löwith quando há pouco chegara à Itália. Ainda que tenha sido um momento de mudanças drásticas na trajetória deste autor, o exílio viria a consumir um processo de progressiva autonomia intelectual iniciado ainda na Alemanha, durante os últimos anos na Universidade de Marburgo. Certamente, a ruptura mais significativa seria aquela com Heidegger, cuja ascendência fora tão marcante quanto a repulsa, a um ponto que, para alguns leitores de Löwith, “todos os seus escritos têm como alvo um único interlocutor: o antigo *Doktorvater*” (DONAGGIO, 2006: 66-81).

A leitura que Löwith dedica a Nietzsche é paradigmática para compreender a divergência entre ele e seu professor. Ao frisar a dimensão experimental e potencialmente inovadora da empresa nietzscheana, Löwith a analisa a partir da inescusável tarefa de reocupar o vazio deixado pela fuga dos deuses, que amparara toda a ilusória idade metafísica, definitivamente arrasada. Por sua vez, Heidegger, que à época já reconheceria a imprescindibilidade da obra de Nietzsche dentro da história da filosofia, compreende-a como a linha de chegada máxima do percurso milenar desta metafísica ocidental.

Nietzsches Philosophie der ewigen Wiederkehr des Gleichen [A filosofia nietzscheana do eterno retorno do mesmo] (LÖWITH, 1935/1956) foi considerado um dos livros exemplares da recepção nietzscheana no século XX. A crítica ressalta o mérito de Löwith de ter intuído a centralidade da doutrina do eterno retorno no

¹ “Eu cheguei cedo demais”, disse ele então, “ainda não estou em sintonia com o tempo. Este acontecimento extraordinário ainda está a caminho e perambulando – ele ainda não penetrou nos ouvidos dos homens. O raio e a tempestade precisam de tempo, mesmo depois de terem sido praticados, para serem vistos e ouvidos”. In: NIETZSCHE, KSA3, GC3, 125: 481.

pensamento de Nietzsche e insistido na sistematicidade aforismática de sua filosofia². Em um dos textos mais típicos e significativos, ao lado da leitura de Jaspers e aquela de Heidegger, Löwith entende a filosofia de Nietzsche como um sistema, deflagrado pela morte de Deus, de que se segue o niilismo, e, por fim, sua superação pela consumação da doutrina do eterno retorno, interpretada como uma pseudo-doutrina religiosa, com ascendência grega e, ao mesmo tempo, cristã.

Essa sistematicidade falha quando Nietzsche mobiliza uma categoria que consome a proveniência de uma metafísica da subjetividade, do cristianismo, portanto – a *Wille zur Macht* [vontade de poder] – como verdade do ser e do círculo que sempre retorna, uma vontade de futuro que corrompe a eternidade do movimento que quer sempre a si mesmo e que não deveria, assim, conhecer nem um antes e nem um depois, mas sim a eternidade do instante.

Além disso, Rossini (2008) ressalta o forte interesse de Löwith em compreender a perspectiva antropológica que subjaz ao sistema nietzscheano, visando a uma possível complementação e aperfeiçoamento, sobretudo no que diz respeito à radicalidade que sinaliza no projeto de Nietzsche já nos dois ensaios anteriores de 1933 (em que o aproxima de Kierkegaard), e que pretende superar. A interrogação de Nietzsche – *que sentido tem a existência na totalidade do ser?* – é trazida para o centro das investigações de Löwith. Não sendo mais válida uma determinação do homem como ente criado por Deus, pois Deus mesmo falta, a antropologia filosófica busca uma saída deste impasse criado pela dissolução da antropoteologia cristã de uma maneira propositiva tentando compreender o homem enquanto tal e com um todo.

No prefácio à primeira edição, escrito em 1934, Löwith define a filosofia de Nietzsche como a de uma ambigüidade própria de seu autor³, cujo ateísmo é radicalizado ao ponto que, em sua saída e consumação, entranha-se de religiosidade: “[a doutrina nietzscheana] é uma dupla profecia de *niilismo* e de *eterno retorno do mesmo*. Essa doutrina foi de certa maneira seu ‘destino’, porque a sua vontade de nada se queria uma ‘vontade dupla’ retornando ao ser da eternidade”⁴ (LÖWITH, 1956: 9).

² „Entgegen diesen Verhüllungen seines Gedankens ist die vorliegende Interpretation ein Versuch, Nietzsches Aphorismen im verbogenen Ganzen ihrer eigentümlichen Problematik nach ihrem philosophischen Grundriß zu begreifen. Dieser methodisch zusammenfassenden Absicht entspricht der Verzicht auf den ausgebreiteten Reichtum einer Gesamtdarstellung“ (LÖWITH, 1956: 10)

³ Cf. Ecce Hommo, “Warum ich so weise bin ?” [Por que eu sou tão sábio?]. In: NIETZSCHE, KSA6, EH : 264-277.

⁴ „So zweideutig wie Nietzsche selbst ist aber auch seine Philosophie als eine doppelte “Wahrsagung” des Nihilismus und der ewigen Wiederkehr des Gleichen. Diese Lehre war bewußtermaßen sein „Schicksal“, weil sein Wille zum Nichts als ein „doppelter Wille“ zurück zum Sein der Ewigkeit wollte“

Há um movimento de base que, segundo Löwith (1956: 15-16), “antecipa o potencial do niilismo fundamental para converter-se em seu oposto, o eterno movimento circular do ser”⁵ e perpassa todo o pensamento da filosofia experimental de Nietzsche que se traduz em um sistema de aforismos. De uma “inexorável coerência” (DONAGGIO, 2006: 39), esse composto fragmentário grafa a atitude crítica de Nietzsche frente aos tradicionais sistemas filosóficos, ao enclausuramento dos horizontes de investigação e à impossibilidade de uma pesquisa experimental do ser e de novos horizontes de questionamento (LÖWITH: 1956: 17):

Nietzsche não ataca o sistema filosófico por sua unidade metódica, que engendra uma “vontade fundamental de conhecimento”, mas porque ele supõe um mundo dogmaticamente imóvel e fechado [...] A forma assistemática do pensamento de Nietzsche nasce como uma resposta positiva de sua nova posição diante do ser e da verdade⁶

O novo caminho para a verdade, em um mundo onde “nada mais é verdade” e “tudo é permitido”, será o de retomar uma atitude cética, radicalizando-a. Neste árduo percurso, avisa Nietzsche (LÖWITH, 1956: 17), não há “árvores frutuosas, nem uma relva abundante; vocês aí encontrarão pequenos e duros grãos – estes são *as verdades*”⁷. Implodido o fundamento absoluto a respaldar a possibilidade de uma filosofia dogmática, restam “sementes aforismáticas” que, sem a pretensão de enfeixarem a chave para os enigmas do *cosmos*, destilam pequenas verdades como um exercício reiterado de ceticismo.

Para Löwith, todavia, os aforismos de Nietzsche, conquanto pareçam cumprir a função de máximas transitórias, são “uma forma de eternidade” destinadas àquele que é o cume de seu pensamento: a *doutrina do eterno retorno*. Apesar da vontade sincera de realizar um projeto radicalmente novo, liberto de todas as amarras ilusórias que contiveram a filosofia em toda a sua história, a inclinação do aforismo aos horizontes abertos limita-se a si própria por um “parentesco congênito” com os conceitos, afirma Löwith (1956: 19), a partir do que Nietzsche entende como “conceito”:

⁵ „Versuchsweise nimmt Nietzsches Experimentalphilosophie die Möglichkeit des grundsätzlichen Nihilismus vorweg – um zum Umgekehrten, dem ewigen Kreislauf des Seins, hindurchzukommen“

⁶ „Nietzsche bekämpft am philosophischen System nicht die methodische Einheit, welche ein „Grundwille der Erkenntnis“ erzeugt, sondern daß es eine dogmatisch fixierte und „verklauerte“ Welt vortäuscht [...] Die unsystematische Form von Nietzsches Denken entspringt positiv aus seiner neuen Stellung zum Sein und zur Wahrheit“

⁷ Este trecho de Nietzsche que Löwith cita – „Glaubt nicht, daß er euch zu Fruchtbäumen und schönen Weiden führe. Kleine harte Körner werdet ihr auf ihm finden – das sind die Wahrheiten“ – está em *Der Wanderer und sein Schatten* (1880) [O Andarilho e sua sombra] In: NIETZSCHE, KSA2, AS, 213: 646.

Um conceito filosófico não é nunca arbitrário, não se desenvolve jamais sozinho, os conceitos se desenvolvem uns com relação aos outros, em família, de tal sorte que mesmo quando eles aparecem repentina e arbitrariamente na história do pensamento, eles pertencem, porém, tanto a um sistema quanto às espécies da fauna de um continente: isso repousa no final das contas no fato de que as filosofias mais diversas preenchem um certo esquema de base de filosofias *possíveis*⁸

A experiência nietzscheana não é menos sistemática pela *direção* que a orienta com vistas à superação do niilismo inerente a todos os sistemas metafísicos: é uma experiência sistemática, e não um sistema fora de toda experimentação. Sua dissolução da linguagem da filosofia sistemática, uma vez que a própria linguagem se tornou arbitrária, é antes a tentativa de reconstruir uma linguagem necessária a partir da diluição substancial do pensamento contemporâneo do que a composição de uma centena de paradoxos heterodoxos jogados à toa. Construindo, assim, uma complexa e própria lógica, Nietzsche revela uma sensibilidade filosófica particular, cuja sedução jamais foi tão bem expressa quanto por seu amigo Franz Overbeck (1919):

pela “força cosmética” de sua brevidade, o aforismo confere ao paradoxo um brilho usurpado, e superestima o efeito a custo da justificação. A possibilidade de refutar aquilo que é fundado é bem menos perigosa que esse “defeito congênito” com o qual *aquilo a que falta um fundamento vem ao mundo*⁹

Segundo Löwith, a infinita riqueza da filosofia de Nietzsche está no fato de que, no fundo de incontáveis mudanças aparentes de perspectiva, sobrevive a unidade de seu problema filosófico. Esta permanência se lhe revela a partir de uma leitura, ela mesma sistemática, que periodiza a obra nietzscheana em três fases que se movimentam em uma constância dinâmica. Há, portanto, um primeiro momento, em que Nietzsche identifica na música de Wagner a última possibilidade de salvação da cultura alemã¹⁰; Löwith lê este período sob a chave do imperativo *tu deves!*, que ainda comanda o espírito.

⁸ „Das die einzelnen philosophischen Begriffe nichts Beliebigen, nichts Fürsich-Wachsendes sind, sondern in Beziehung und Verwandtschaft zu einander emporwachsen, daß sie, so plötzlich und willkürlich sie auch in der Geschichte des Denkens anscheinend heraustreten, doch ebensogut einem System angehören als die sämtlichen Glieder der Fauna eines Erdteils: das verrät sich zuletzt noch darin, wie sicher die verschiedensten Philosophen ein gewisses Grundschema von möglichen Philosophien immer wieder ausfüllen“ In: NIETZSCHE, KSA5, BM, 20: 34.

⁹ „Der Aphorismus gibt durch die „kosmetische Kraft“ seiner Kürze dem Paradoxon einen unverdienten Schein und überspannt den Effekt auf Kosten der Begründung. Die Möglichkeit der Wiederlegung alles Begründeten ist nur halb so gefährlich wie das „angeborene Gebrechen“, mit dem das der Begründung Ermangelnde ... in die Welt getreten ist“ *Apud* LÖWITH, 1956: 24.

¹⁰ Cf. NIETZSCHE, KSA1, NT, e KSA1, CI.

A passagem do espírito negador e adorador à libertação de si¹¹, que inicia uma nova fase no desenvolvimento do sistema, dá-se pela absoluta desolação do espírito liberto no sofrimento, que não acredita mais em nada¹², mas ainda é cativo da Vontade. Assim, é sob o signo do *eu quero* que deve se proceder a próxima e última transformação do Homem¹³, quando enfim supera a subjetividade ao exercê-la maximamente, tornando-se “mestre do eterno retorno” e afirmando *eu sou*¹⁴.

As fases desta trajetória, porém, não compõem uma escala ascensional, como pode parecer à primeira vista. Para Löwith, esta sucessão de Nietzsche movimenta-se circularmente, voltando ao princípio (para sempre perdido) como a consumação de um ciclo que sempre reinicia. A coerência da arquitetura de um pensamento que se volta contra a linearidade causal do pensamento metafísico não suplanta sua característica ambigüidade, uma vez que a conclusão do círculo é a sua consumação com respostas que o reenviam ao princípio de seus questionamentos: a assunção da divindade de Dioniso é a prova de sua volta circular para a origem de seu sistema.

Com o intuito de unificar a estrutura fragmentária da obra de Nietzsche, Löwith procede a uma leitura sistemática que, para fazer jus à sua dinamicidade intrínseca, se detém antes nas transformações do que nas fases estanques que definem virtualmente os limites dessas transições. A primeira passagem, que deve promover a libertação do *tu debes* e assumir radicalmente o *eu quero*, é marcada por um “romantismo desiludido” de ranço positivista que, como Nietzsche vê o positivismo do século XIX, está a meio caminho de um niilismo determinado.

O ceticismo indeciso que define a postura de Nietzsche imediatamente após a ruptura com Wagner não logra senão clamar por uma liberdade negativa, que reivindica a libertação de todos os vínculos anteriores, o desatar de laços herdados de um passado por imposição, que seriam apenas continuidade lógica, mas agora são sinais de uma dissolução já em andamento. *Humano Demasiado Humano* é o monumento que ergue em comemoração a esta primeira crise que o impele para novos objetivos: um livro para “espíritos livres”. Livre para a negação, “o espírito moderno nasce da paz da dissolução” (NIETZSCHE, KSA8, OP, 25 [2]: 484).

O espírito a que Nietzsche dedica seu livro se destaca do solo por sua ambigüidade livre e pelo ânimo de experimentação. Ao contrário da liberdade moderna,

¹¹ Cf. NIETZSCHE, KSA3, GC4, 341, 342: 570-571.

¹² Cf. NIETZSCHE, KSA2, HDH; KSA3, A; KSA3, GC 1-4: 369-571.

¹³ Cf. NIETZSCHE, KSA2, HDH; KSA3, A5, 575: 331; KSA3, GC 5: 573-638, GC anexos: 639-651.

¹⁴ Cf. NIETZSCHE, KSA6, EH; KSA4, Z.

apática e letárgica, assume para si o progressivo distanciamento dos valores tradicionais e a paulatina autonomização da vontade, encaminhando-se para uma transvaloração de todos os valores. Mestre de suas virtudes, em que pese o isolamento e a solidão, o espírito livre reconhece a relatividade de todas as coisas, mas não percebe ainda o niilismo fundamental que repousa nelas, pois é ainda incapaz de elevar o seu desprezo pelos valores a uma indiferença típica de um ceticismo radical. A figura de Pirro é, para Nietzsche, o símbolo do niilismo indeterminado, ainda não decidido a ir até o fim de si mesmo (KSA2, AS, 213: 645-646).

O resultado final da primeira libertação de Nietzsche (*tu debes ao eu quero*), que ele chama, na perspectiva de uma teoria do conhecimento, “a negação lógica do mundo”, é, no conjunto, a antepenúltima palavra de uma antepenúltima vontade. A saída para essa liberdade negativa que aprisiona o espírito sob a égide do *eu quero* é a radicalização da atitude cética, que afirma a conclusão aporética como fundamento da realidade e condição necessária para um niilismo determinado.

Em *Crepúsculo dos Ídolos*, o espírito livre é, finalmente, apresentado como “o espírito mais vasto” que pode dizer “sim”. A ele nada é interdito senão a fraqueza e a desconfiança extrema do passado, contra esta ele tem agora sua salvação e afirmação – ele não nega mais: “tal fé é a fé mais alta; eu a batizei Dionysos” (NIETZSCHE, KSA6, CD, 49 : 152). O espírito tornado verdadeiramente livre não permanece mais no “ideal de ausência de ideais” nem prefere o descrente, ele transforma o último resultado da “negação lógica do mundo” em uma metafísica do eterno retorno do sim ao mundo. Está aberta a via para a segunda libertação: do “eu quero” ao “eu sou” da criança dos mundos.

3.2

A morte de Deus e a profecia do niilismo

Fechando um círculo perfeito, a última transformação encara o primeiro mandamento de que teve que se libertar o espírito, a que o homem disse o *não* que antecede o *sim* para o “sou”. O *tu debes!* traz consigo encargos morais que remetem, em última instância, ao Deus cristão, cuja morte é a única possibilidade de libertação da vontade para o próprio homem. Enquanto está sob a regência deste imperativo, o homem não é – sem Deus – senão quando ele *quer*, então, no “deserto de sua liberdade”, o indivíduo prefere querer o *nada* a não ter o poder de querer. A primeira

vontade, portanto, aquela que rompe com a onipotência opressora do criador absoluto é o exercício de uma liberdade extrema que se expressa na liberdade de morrer. Depois, no ponto extremo dessa liberdade, a vontade de “nada” se converte em uma vontade do eterno retorno do mesmo.

À singularidade da tarefa filosófica de Nietzsche Löwith atribui a condensação de uma força espiritual, cujo significado histórico é o de um vetor de abertura que alarga a fresta feita inadvertidamente por Hegel, ao (tentar) integrar a verdade absoluta da religião cristã em acabamento próprio de sua filosofia germano-cristã, que é, do início ao fim, uma teologia filosófica. Como afirma Löwith (1956: 41):

A filosofia de Hegel é a última e magnífica tentativa de restabelecer pela filosofia o cristianismo perdido tentando a fusão equívoca da teologia com a filosofia, da religião com o ateísmo, do cristianismo com o paganismo sob o respaldo da filosofia¹⁵

Nietzsche vê na conservação equívoca do cristianismo por Hegel o esforço de adiar uma última vez um ateísmo sincero, cuja assunção em todas as suas conseqüências seria a sua tarefa provisória. Hegel funda sobre a origem da fé cristã, nascida da inteira verdade da ausência de Deus, sua filosofia que é a perfeição do cristianismo, enquanto Nietzsche funda sobre um cristianismo decadente a sua tentativa de ultrapassar “as mentiras milenares” por um retorno aos princípios da filosofia grega.

Löwith percebe, como em seu livro homônimo, que *de Hegel a Nietzsche* a vontade de uma última conservação da tradição se modificou, passando pela tendência revolucionária de transformá-la na consciência de que essa herança não seria conservável. A esse caminho corresponde também uma transformação característica dos grandes eventos, que alteram de uma maneira dramática a posição filosófica face ao cristianismo. Para Nietzsche, “essas mudanças não vêm senão com dificuldade ao coração do homem”, e grandes eventos, como a morte do Deus cristão, têm conseqüências funestas e inexoráveis:

que não se expressa *mais* no que nós vivemos uma bondade e uma educação celeste, uma justiça divina, que não haja mais uma moral imanente, é uma novidade terrível, à qual alguns séculos serão necessários para tocar o coração dos europeus: depois parecerá que em algum tempo qualquer peso terá desaparecido das coisas¹⁶

¹⁵ “Die Hegelsche Philosophie bedeutet ihm einen letzten, großartigen Versuch, das verlorene Christentum durch die Philosophie wiederherzustellen, in der zweideutigen Einheit Von Theologie und Philosophie, von Religion und Atheismus, von Christentum und Heidentum auf dem Gipfel der Metaphysik”

¹⁶ „Die größten Ereignisse gelangen am schwersten den Menschen zum Gefühl: z. B. die Tatsache, daß der christliche Got ‚Tot ist‘, daß in unsern Erlebnissen nicht mehr eine himmlische Güte und Erziehung, nicht mehr eine göttliche Gerechtigkeit, nicht überhaupt eine immanente Moral sich ausdrückt. Das ist eine furchtbare Neuigkeit, welche noch ein paar Jahrhunderte bedarf, um den Europäern zum Gefühl zu

O niilismo pode ser compreendido em sentido nietzscheano (e löwithiano, *por derivação*) como a experiência da dissolução dos valores morais, da justiça e bondade divinas, da ausência total de sentido da realidade que decorre do desaparecimento da separação entre mundo verdadeiro e mundo aparente. Este “fenômeno”, que não é senão o “dar-se conta” da ilusão intrínseca a esta visão de mundo, é sintetizado por Nietzsche em um acontecimento chave – a morte de Deus – tematizado em *A Gaia Ciência* [*Die fröhliche Wissenschaft*] (KSA3, GC3, 125: 480-482), que, pela importância, reproduz-se abaixo na íntegra:

O homem desvairado. – Vós que não ouvistes falar daquele homem desvairado que em plena manhã luminosa acendeu um candeeiro, correu até a praça e gritou ininterruptamente: “Estou procurando por Deus! Estou procurando por Deus!” – À medida que lá se encontravam muitos dos que não acreditavam em Deus, ele provocou uma grande gargalhada. Será que ele se perdeu? – dizia um. Ou será que ele está se mantendo escondido? Será que ele tem medo de nós? Ele foi de navio? Passear? – assim eles gritavam e riam em confusão. O homem desvairado saltou para o meio deles e atravessou-os com seu olhar. “Para onde foi Deus?”, ele falou, “gostaria de vos dizer! Nós O matamos – vós e eu! Nós todo somos assassinos! Mas como fizemos isso? Como conseguimos esvaziar o mar? Quem nos deu a esponja para apagar todo o horizonte? O que fizemos ao arrebrandarmos as correntes que prendiam esta terra ao seu sol? Para onde ela se move agora? Para onde nos movemos? Afastados de todo sol? Não caímos continuamente? E para trás, para os lados, para a frente, para todos os lados? Há ainda um alto e um baixo? Não erramos como que por um nada infinito? Não nos envolve o sopro do espaço vazio? Não está mais frio? Não advém sempre novamente a noite e mais a noite? Não precisamos acender os candeeiros pela manhã? Ainda não escutamos nada do barulho dos coveiros que estão enterrando Deus? Ainda não sentimos o cheiro da putrefação de Deus? – também os deuses apodrecem! Deus está morto! E nós O matamos! Como nos consolamos, os assassinos dentre todos os assassinos? O mais sagrado e poderoso que o mundo até aqui possuía sangrou sob nossas facas – quem é capaz de limpar esse sangue de nós? Com que água poderíamos nos purificar? Que festejos de expiação, que jogos sagrados não precisaremos inventar? A grandeza deste ato não é grande demais para nós? Nós mesmos não precisamos nos tornar deuses para que venhamos a aparecer como apenas dignos deste ato? Nunca houve um ato mais grandioso – e quem quer que nasça depois de nós pertence por causa deste ato a uma história mais elevada do que toda a história até aqui!” O homem desvairado silenciou neste momento e olhou novamente para os seus ouvintes: também eles se encontravam em silêncio e olhavam com estranhamento para ele. Finalmente, ele lançou seu candeeiro ao chão, de modo que este se partiu e apagou. “Eu cheguei cedo demais”, disse ele então, “ainda não estou em sintonia com o tempo. Este acontecimento extraordinário ainda está a caminho e perambulando – ele ainda não penetrou nos ouvidos dos homens. O raio e a tempestade precisam de tempo, mesmo depois de terem sido praticados, para serem vistos e ouvidos. Para os homens, este ato está mais distante do que o mais distante dos astros: *e, porém, eles o praticaram!* – Conta-se ainda que o homem desvairado adentrou no mesmo dia várias igrejas e entoou aí o seu *Réquiem aeternam deo*. Acompanhado até a porta e

kommen: und dann wird es eine Zeitlang scheinen, als ob alles Schwergewicht aus den Dingen weg sei“. In: NIETZSCHE, KSA11, OP, 34[5]: 424.

questionado energicamente, ele retrucava sem parar apenas o seguinte: O que são ainda afinal estas igrejas, se não túmulos e mausoléus de Deus”¹⁷

O homem desvairado anuncia a morte de Deus em uma paródia de inspiração diogiana¹⁸ a homens que já não acreditam mais Nele. A encenação do confronto sugere, portanto, que há uma diferença essencial entre a perda de fé em Deus e a assunção radical de sua morte. Para Nietzsche, Deus não significa apenas o “criador todo poderoso de amor e bondade infinitos”, mas é o suporte que ampara o modo de compreensão de tudo o que efetivamente é. *Causa sui* e fundamento inconcusso do real, ele “corrige o caráter aporético do princípio” enfeixando em si o ser próprio de todas as coisas, que nele vigem sem qualquer mistura com a matéria sensível (CASANOVA, 2003: 193).

O homem, assim, precisa orientar sua vida em função da superação dos limites próprios de sua condição decaída e redimir-se através da descoberta do sentido último de toda a realidade e do acesso definitivo do mundo verdadeiro, que lhe é dado por graça divina. Nesse caminho enfrenta, porém, o intransponível o abismo que separa o mundo constante do ser do mundo instável do devir e que destina sua empresa ao fracasso. É na compreensão desta frustração reiterada que reside a originalidade do pensamento nietzscheano, como esclarece Casanova (2003: 193-194):

[...] este erro não diz respeito a uma mera carência da racionalidade humana, a uma imperfeição ou a uma falta de correção metodológica, mas à própria assunção de um critério de realidade nas formas de conhecimento inerentes à razão, ao intuito mesmo de buscar esta realidade. No momento em que esta história [do erro quanto às formas de conhecimento inerentes à razão] se revela em seu ápice, a própria cisão do mundo verdadeiro ante o mundo aparente começa a ruir, levando consigo para o fundo aquele que concretizava em si mesmo todo o conteúdo ontológico do dito mundo verdadeiro: Deus.

A relação entre o niilismo e a morte de Deus se estrutura em vários graus, que são, em seu conjunto, os preliminares da *reversão da verdade do nada na verdade do ser*. O declínio histórico da crença em Deus e na moral que ele sanciona conduz logicamente a esse “estado intermediário” do niilismo europeu, que se exprime de

¹⁷ Pela extensão do trecho, optou-se por não o transcrever em alemão (tradução de Paulo César de Souza, in: NIETZSCHE, 2001).

¹⁸ Diógene Laércio narra, no livro *Vida e obra dos filósofos ilustres*, a cena em que o cínico Diógenes sai andando pela praça à procura de um homem, com um candeeiro aceso em plena luz do dia.

maneira indecisa no pessimismo romântico e no positivismo científico do século XIX, em que o *nada* ele mesmo torna-se provisoriamente Deus.

Nietzsche entende a morte de Deus como uma imposição histórica que é consequência dos próprios desdobramentos do pensamento metafísico e exige do homem uma superação da própria condição. Diante da total supressão da transcendência enquanto o sentido último da realidade, diante da revogação da lei eterna frente à qual o homem precisava se curvar, diante da dissolução do *tu deves!*, restam o inconsolável desamparo e uma postura libertária, que é a desesperada negação de todo jugo. O escravo liberto: eis o homem descrente em Deus.

Não acreditar em Deus é a postura do espírito que ainda está incontornavelmente ligado a Ele. Os homens descrentes são aqueles que realizaram a primeira passagem, mas ainda precisam consumir a segunda metamorfose, aquela que converte a amarga falta de fé em uma nova crença. Eles ainda não assumiram as consequências de sua ação – o assassinato que cometeram – e ainda tentam encontrar uma alternativa para a dissolução de toda transcendência.

O niilismo é a consequência inicial da invalidação de todos os valores tradicionais que fundam os critérios em vigência até então. Após o declínio da interpretação cristã da existência, o problema que emerge é o do *valor da existência enquanto tal*, que não tem mais fim definido *a priori* e é destituído do conjunto de regras de conduta que orientara as ações – não há mais nada que se *deva* fazer¹⁹: “eles são *niilistas* porque se estabelecem a partir da negação do Ser, mas não o são plenamente porque não conseguem construir a negação sob o solo de uma afirmação dominante” (CASANOVA, 2003: 197). Urge retirar o último entrave à plena concretização do mundo sem Deus, urge radicalizar o niilismo.

É esta atitude de negação, a um só tempo devastadora e libertária, a única capaz de abrir o caminho para a superação da moral como o princípio de avaliação de toda a existência. O esfacelamento dos parâmetros que tradicionalmente balizaram o comportamento humano cria a necessidade de um *novo princípio de avaliação* que garanta um redimensionamento total do pensamento e realize a *transvaloração de todos os valores*. “O mundo se tornou uma vez mais infinito para nós”, diria Nietzsche em outro aforismo de *A Gaia Ciência* (KSA3, GC3, 374: 627); o vislumbre desse infinito

¹⁹ Esse problema da existência, para Löwith (1956: 64), caracteriza de maneira geral o pessimismo moderno que encontra sua expressão filosófica em nomes como Dühring, E. V. Hartmann, Schopenhauer, mas também Bahnsen e Mainländer.

inclina o espírito à re-significação da realidade, primeiro passo para a radicalização derradeira do niilismo e a sua superação: “o niilismo é, em outras palavras, a razão histórica da transvaloração, assim como a transvaloração constitui-se em sintonia com uma forma específica de niilismo” (CASANOVA, 2003: 199).

Quando realiza essa última superação, o espírito, livre do sofrimento e desolação, pode se dar conta de que, ao originar o niilismo, a morte de Deus trouxe consigo a possibilidade de uma verdadeira “alegria filosófica”. Segundo Löwith (1956: 56-57), apesar do assombro que ela provoca de início, pode-se sentir o alívio do fato de que nenhum “tu deves” pesa mais sobre a vontade do homem: a morte de Deus o livra de sua obrigação de existir (NIETZSCHE, KSA5, GM3, 28: 411-412). O “grande evento” é a abertura para a liberdade extrema, que é a liberdade de morrer. O novo homem – o *super* homem – não pode existir senão após a morte de Deus, mas a sua nova existência imprescinde de uma *decisão* positiva.

A consumação efetiva dessa passagem só é possível quando o homem *decide escolher*, quando assume para si a força de seu desejo, afirmando: *eu quero*. Enquanto a vontade tornada livre ainda ignora se quer verdadeiramente acreditar em si, o homem permanece em um estado intermediário problemático. A ambigüidade desse espírito que ainda está vinculado à sua negação caracteriza o pessimismo romântico e o positivismo científico, máscaras provisórias do niilismo radical (LÖWITH, 1956: 54). O problema da modernidade, para Nietzsche, é justamente a indeterminação de uma nova vontade que desponta, é a temeridade que a detém presa às raízes do mundo inteligível e, muito embora a ciência já proclame uma resignação diante das verdades inalcançáveis que ali se ocultam, todos os seus passos repousam sobre essa ambigüidade²⁰.

Sob este “estado intermediário” problemático, o niilismo ainda não definido pode assumir duas conformações: ele pode ser o sintoma de enfraquecimento da vontade, de uma exigência reduzida ao nada, ou pode ser primeiro sinal de um reforço do arbítrio e de uma nadificação voluntária. Neste caso, a força de determinação pura que caracteriza este estado transitório progride sobre a via que desenha a reavaliação de todos os valores existentes e se encaminha a um niilismo não mais indeterminado, mas como potência ativa, cuja própria afirmação se impõe como novo critério de valoração.

Todavia, como uma força de decadência, o niilismo pode definir-se por uma passividade fraca, que é tragada pela negatividade do poder querer. O profeta

²⁰ Cf. nota 3, cap. I.

Zaratustra, que aparece quando o homem se encontra no meio de sua rota, durante o “grande meio-dia”, anuncia o perigo em que consistem essas duas possibilidades contrárias: “o homem se encontra em face de uma apoteose ou de um declínio, em direção do ‘último dos homens’ ou do ‘super-homem’”. Com a morte de Deus, o homem perde definitivamente a sua posição, sua essência intermediária entre ser Deus e ser besta (LÖWITH, 1956, 47).

Instável por excelência, o “poder-querer” puro é ele mesmo insustentável: ou se consuma, ou retrocede, pois a vontade, como força vital, é inescapável, e aquele que não se dispõe a dominar-se e a querer por si mesmo, submete-se a uma vontade alheia que lhe diz no que deve crer – *tu deves!* – voltando, portanto, ao início do ciclo: “A fé sempre é mais desejada, mais urgentemente necessitada, quando falta a vontade: pois a vontade é, enquanto afeto de comando, o decisivo emblema da soberania e da força” (NIETZSCHE, KSA3, GC5, 347: 582)²¹.

Nietzsche antecipa que, em um primeiro momento e na maioria dos casos, a desaparecimento da fé em Deus gera o último dos homens, um homem sem respeito, que não se coloca sequer a questão do sentido da existência e que aspira a uma felicidade medíocre:

Infelicidade! Um tempo virá onde o homem não sacará a flecha do seu desejo para além do homem, e a corda de seu arco terá desaprendido a vibrar!
[...] Vem um tempo do homem desdenhoso, que não sabe se desdenhar ele próprio.
Vede! Eu vos mostro o *último homem!*²²

Afirmar a vontade significa afirmar a Vida, ela mesma compreendida como uma Vontade de potência universal. Assim, quando o espírito que se libertou de sua própria negação e assumiu a si mesmo como o único mestre decide pela vontade, ele está realizando a sua primeira ação *a favor da vida* e estabelecendo para si um novo horizonte de critério. Por outro lado, quando a vontade fraqueja, o caminho para o “fanatismo” está livre, o que explica que as duas religiões mundiais tenham seu fundamento e a força de sua propagação em “uma terrível doença da vontade” (LÖWITH, 1956: 53-54). Nietzsche distingue os fenômenos da vida segundo sua força

²¹ “Der Glaube ist immer dort am meisten begehrt, am dringlichsten nöthig, wo es an Willen fehlt: denn der Wille ist, als Affekt des Befehls, das entscheidende Abzeichen der Selbstherrlichkeit und Kraft”

²² “Wehe! es kommt die Zeit, wo der Mensch nicht mehr den Pfeil seiner Sehnsucht über den Mensch nicht mehr hinaus wirft, und die Sehne seines Bogens verlernt hat zu schwirren! [...] Es kommt die Zeit des verächtlichsten Menschen, der sich selber nicht verachten kann. Seht! Ich zeige euch den *letzten Menschen*” In: NIETZSCHE, KSA4, Z: 19.

ou sua fraqueza com relação, fundamentalmente, à força ou fraqueza da vontade *a favor da vida*:

Quando um homem chega à conclusão de que ele *deve* ser comandado, ele torna-se “crente”; inversamente, pode-se imaginar uma volúpia e uma força de autodeterminação, uma liberdade da vontade, pela qual o espírito abre mão de todo desejo de certeza, exercido como ele é, para poder agarrar-se a linhas tênues e possibilidades, e ainda dançar à beira do abismo. Tal espírito seria o livre-espírito por excelência (NIETZSCHE, KSA3, GC5, 347: 583)²³.

“Mas”, pergunta-se Löwith (1956: 56), “o que acontece quando o centro de gravidade desaparece em definitivo da existência humana, e o homem não é no todo do mundo senão um *acaso* efêmero e desprovido de sentido?”. A resposta, que já fora enunciada nos ensaios de 1933, aproxima a saída nietzscheana do fideísmo negativo kierkegaardiano. Para ele, Nietzsche não sucumbe mais do que Kierkegaard à aparência divina do niilismo, em face do qual tudo se torna provisoriamente indiferente: “se é verdade que todos os dois entraram nesse nada temporal, eles o fizeram de tal sorte que eles quiseram ao mesmo tempo o ser da eternidade, o ente eterno pelo qual se ultrapassa o tempo”.

De acordo com a interpretação sistemática que propõe Löwith, assim como o niilismo está intrinsecamente relacionado ao anúncio da morte de Deus, a sua superação se liga a outro anúncio radicalmente diferente – àquele de que *tudo retorna*:

O abismo da luz, o olho puro do céu, uma eternidade que retorna sempre idêntica a si mesma, olha através do teto quebrado das igrejas as tumbas dos deuses, uma vez que o homem está liberto do olhar penetrante e indiscreto do Deus cristão (LÖWITH, 1956: 57)²⁴

Tanto no *Zarathustra* quanto no projeto inconcluso que lhe sucederia²⁵, há inúmeras alusões ao vínculo entre a doutrina do eterno retorno e a morte de Deus. O conjunto da experiência sistemática de Nietzsche seria unificado pela dinâmica de suas

²³ “Wo ein Mensch zu der Grundüberzeugung kommt, dass ihm befohlen werden muss, wird er “gläubig”; umgekehrt wäre eine Lust und Kraft der Selbstbestimmung, eine Freiheit des Willens denkbar, bei der ein Geist jedem Glauben, jedem Wunsch nach Gewissheit den Abschied giebt, geübt, wie er ist, auf leichten Seilen und Möglichkeiten sich halten zu können und selbst an Abgründen noch zu tanzen. Ein solcher Geist wäre der freie Geist *par excellence*.”

²⁴ “Der Abgrund des Lichts, das reine Auge des Himmels, das eine immer gleich wiederkehrende Ewigkeit ist, sieht durch die zerbrochenen Decken der Kirchen in die Göttesgräber hinein, nachdem der Mensch von dem zudringlichen Auge des christlichen Gottes befreit ist”

²⁵ Trata-se de escritos dos anos que se seguiram a 1886, publicados à revelia de Nietzsche a partir de organização póstuma de sua irmã Elisabeth Förster-Nietzsche, com o título (previsto por Nietzsche e enunciado em carta à irmã) *Der Wille zur Macht* [traduzido frequentemente por “A Vontade de Potência”. Cf. Tradução de Mário Ferreira Santos in: NIETZSCHE, 1988.

“últimas vontades” – a vontade do super-homem, que supera e consoma o niilismo, e do eterno retorno, que absorve a vontade:

Enquanto movimento, a vontade do eterno retorno é dúplice, no que ele é, por um lado, progresso rumo ao nada, e regresso rumo ao ser que retorna eternamente, que repete, ao cabo da modernidade anti-cristã, a visão antiga do mundo (LÖWITH, 1956: 60)²⁶.

3.3

O eterno retorno como transvaloração dos valores

Segundo Löwith, a filosofia experimental de Nietzsche seria ela própria produto de uma longa e desesperançada elaboração de seu diagnóstico da modernidade, cujo momento máximo ter-se-ia concretizado em *Zarathustra*, que segundo o testemunho de Nietzsche “foi a legitimação de tudo o que ele viveu, fez e sofreu, ‘seu testamento’”. Esse livro, pretensamente a “realização do espírito livre”, resume para Löwith o conjunto da filosofia nietzscheana sob a forma de um sistema de parábolas levado às últimas consequências: “mesmo as notas póstumas sobre a ‘reavaliação de todos os valores’, publicada sob o título *A Vontade de Potência*, não contém nada de particularmente novo”²⁷.

Mesmo quanto à sua forma específica é um livro-síntese, esmiuçado por Löwith na argumentação em defesa de sua tese do sistema aforismático nietzscheano. O discurso filosófico por parábolas se confunde com o seu próprio objeto, não há mais a distinção fundamental de forma e conteúdo, válida em uma tradição superada de diferenciação entre essência e aparência, como afirma Nietzsche:

O mais curioso é a ausência total do arbitrário da imagem, da parábola, não se tem mais nenhum conceito para o que é imagem, o que é parábola, tudo se oferece como a expressão mais adequada, a mais justa, a mais simples. Para lembrar uma formulação de Zarathustra, tudo se passa como se as coisas viessem por elas mesmas (“Aqui todas as coisas vêm a ti, para te cariciar e embelezar: elas querem te subir pelas costas. Cada parábola é para ti uma cavalgada em direção da verdade [...]”)²⁸

²⁶ „Als eine *Bewegung* ist aber der Wille zur ewigen Wiederkehr dadurch doppelt, daß er seinen Fortschritt zum Nichts in einen Rückschritt zum ewig wiederkehrenden Sein verkehrt, indem er auf der Spitze der *antichristlichen* Modernität die antike Ansicht der Welt wiederholt“

²⁷ „Dagegen wäre es ein vergebliches Bemühen, die unter dem Titel des „Willens zur Macht“ veröffentlichten Notizen aus sehr verschiedenen Zeiten in eine Form zu bringen, welche diese Masse von Bruchstücken zu einem Werk machen könnte“ (LÖWITH, 1956: 66).

²⁸ „Die Unfreiwilligkeit des Bildes, des Gleichnisses ist das Merkwürdigste, man hat keinen Begriff mehr, was Bild ist, was Gleichnis ist, alles bietet sich als der nächste, der richtigste, der einfachste Ausdruck. Es scheint wirklich, um an ein Wort Zarathustras zu erinnern, als ob die Dinge selber herankämen und sich zum Gleichnis anböten (–, hier kommen alle Dinge liebkosend zu deiner Rede und schmeicheln dir: denn

A doutrina do eterno retorno, apresentada em sua inteireza nessa obra e que consoma a proposta de Nietzsche, seria a própria transvaloração enquanto re-inversão da forma extrema do niilismo em crise (LÖWITH, 1956: 65-66) pelo homem salvador do futuro. Vencedor de Deus e do nada, supera o próprio sentido da existência quando consoma a “transposição de si” ao reconhecer que a finalidade da vida é “o absurdo do curso elíptico terrestre”.

A conseqüência dessa última metamorfose – a libertação de todas as finalidades, de todos os fins e de toda vontade de transformação – implica a perda de sentido *inclusive* do “ato extremo” niilista que é a aniquilação de si mesmo. Da negação da morte para uma aquiescência incondicional de sua própria existência no todo do ser é que a alternativa entre o anão e Zaratustra se inverte, é essa a virada crítica do pensamento.

O “nada” que subsiste a esse movimento sem rumo é a expressão lógica do sucesso da ausência de Deus e de todo sentido metafísico que lhe era inerente. Destituída de finalidade, a existência perde o seu eixo de gravidade, e assume, em seu lugar, “o maior dos pesos”, que é o reconhecimento do “nada – o absurdo – pela eternidade” (NIETZSCHE, KSA3, GC5, 341: 570). No *Zaratustra*, simbolizado pelo anão que sobe às costas do profeta, atua como uma força contrária que freia o movimento de libertação e o arrasta para um terrível e incontornável *abismo*. O espírito de peso representa o momento de negação de toda concepção metafísica que precisa ser superado. Para tanto, Zaratustra constrói o conteúdo do seu pensamento através da supressão da vertigem diante do abismo; o que ele busca é, pela primeira vez, afirmar a vida *sem desconsiderar* o abismo (CASANOVA, 2003).

Ao mencionar o pensamento abismal, Zaratustra expulsa o anão de seu dorso e vislumbra um portal onde está grafado “instante”, primeiro símbolo do eterno retorno em que o próprio tempo alcança sua conclusão. Nesse ponto de interseção de duas curvas temporais que se contradizem eternamente, onde o homem moderno “não sabe mais como sair”, Zaratustra encontra “a saída de dois séculos de mentira”, e ultrapassa o homem e o tempo, e “anela o anel do ser eterno, das duas retas infinitas que desembocam no nada”: o círculo vicioso (*circulus vitiosus deus*) só é uma doença “recidiva” porque o homem da era cristã vê a eternidade como imortalidade, uma “vida

sie wollen auf deinem Rücke reiten. Auf jedem Gleichnis reitest du hier zu jeder Wahrheit. [...] “: In: NIETZSCHE, KSA6, EH: 340.

eterna” sem fim, enquanto o “eterno que vive” é um eterno retorno do mesmo que justifica por si mesmo o devir e o efêmero do mundo (LÖWITH, 1956: 75)

Essa superação se dá em um “instante decisivo”, onde Zaratustra exerce a sua última vontade e renasce sob a forma divina de Zaratustra-Dioniso e quando é revelada a falta de sentido fundamental oculta sob o eterno retorno. A insuportável verdade do niilismo, desesperadora para o homem que ainda não sobrepujou a si mesmo, é enunciada pelas bestas, seres naturais e cíclicos que suportam esse pensamento como próprio de sua natureza:

Tudo passa e tudo retorna; eterna gira a roda do ser. Tudo morre, tudo re-floresce; eterno corre o ano do ser. Tudo se estilhaça, tudo se repara; eterna se reconstrói a casa do ser. Tudo se separa, tudo se reencontra, eterno permanece o anel do ser sempre a si fiel. A cada momento, o ser começa; por cada aqui rola a bola a caminho de lá. O meio está por todo lado. Curva é a via da eternidade²⁹

Segundo Löwith, a íntima ligação entre niilismo e eterno retorno reproduziria na teoria um conflito existencial: a obsessão de *imortalidade* pessoal confundir-se-ia, em Nietzsche, com a aniquilação de si. Além disso, refletiria uma ambigüidade de fundo no pensamento nietzscheano, pois a vontade de “ser eterno” poderia tanto provir de uma atitude de gratidão para com a existência, cuja expressão apoteótica seriam Rubens e Goethe, quanto poderia ser uma vontade tirânica e vingativa de um grande sofredor como Schopenhauer ou Wagner, como explica o próprio Nietzsche³⁰.

A verdade do ser *fala* através das parábolas de Nietzsche quando sua forma suprema – o deus Dioniso – se exprime por este que é seu ator: “‘Aqui todas as palavras do ser e todos os relicários de palavras se abrem a ti; o ser inteiro se torna verbo, o devir inteiro quer contigo aprender a falar’ – essa é minha experiência de inspiração”³¹. Essa inspiração verdadeira do discurso, expressa no acaso necessário da parábola, provoca a questão acerca da relação de Nietzsche com o divino, como sublinha Löwith.

Nietzsche compreende a *Vontade de Poder* [*Wille zur Macht*] como a verdade do ser e do círculo que sempre retorna, uma vontade de futuro, pois projeta-se para uma

²⁹ „Alles geht, Alles kommt zurück; ewig rollt das Rad des Seins. Alles stirbt, Alles blüht wieder auf; ewig läuft das Jahr des Seins. Alles bricht, Alles wird neu gefügt; ewig baut sich das gleiche Haus des Seins. Alles scheidet, Alles grüßt sich wieder; ewig bleibt sich treu der Ring des Seins. In jedem Nun beginnt das Sein; um jedes Hier rollt sich die Kugel Dort. Die Mitte ist überall. Krumm ist der Pfad der Ewigkeit.“ In: NIETZSCHE, KSA4, Z: 272-273.

³⁰ Cf. KSA3, GC5, 370: 619-622.

³¹ „([...] Hier springen dir alles Seins Worte und Wort-Schreine auf; alles Sein will hier Wort werden, alles Werden will von dir reden lernen –). Dies ist *meine* Erfahrung von Inspiration.“ In: NIETZSCHE, KSA6, EH: 340.

última transformação que é a negação de si própria, que solapa a eternidade do círculo que quer sempre a si mesmo e que não deveria conhecer nenhum “antes” e nenhum “depois”. O tempo da doutrina do eterno retorno não é um presente eterno de um curso cíclico e sem fim, em que o passado está por vir e o futuro é um passado. Löwith (1956: 90) explica que seu tempo é o tempo futuro de um fim liberto do peso do passado e gerado pela vontade de futuro: “‘a eternidade’ não tem um sentido de eterno retorno do mesmo, mas é o fim deliberado de uma vontade de perenização”.

Há uma grande dificuldade em tornar compatível a visão de um mundo circular eternamente em curso com a vontade criadora de tal visão, que só é viável graças à liberdade advinda da concepção cristã de existência. A contradição repousa no fato de esta vontade que assume a verdade do eterno retorno, ao *decidir-se* por ele, significa um querer que se volta à “necessidade do que simplesmente é-assim-e-não-diferente”, quer dizer, “sendo uma vontade de *dever*, ela nega a *si própria*”³². Nesse ponto, insinua-se o cerne da insustentabilidade da filosofia experimental de Nietzsche para Löwith (LÖWITH, 1956: 78-79):

Se a vontade humana – e o homem é “vontade” a partir do momento em que nenhum Deus lhe ordena o que ele “deve” – deveria limitar-se a efetivar sua obra enquanto vontade de potência “criadora”, a verdadeira doutrina do querer e da liberdade seria então: “Querer libera, pois: querer é criar”. Toda vontade humana, porém, não estaria ligada a isso pelo amor do que ela quer, o que nega justamente a nova doutrina? Ou a vontade humana criadora se parece a uma força criadora natural, que cria como por jogo, por natureza, sem nenhum objeto pelo amor do qual ela faz, porque ela é como ela é, e não pode ser de modo diferente? Ou pode a vontade humana criadora de futuro ela mesma se “recriar” criativamente?³³

O “sim pessoal” ao “sim do ser” não tem um sentido de uma vontade que consente em alguma coisa por amor do que ela deseja, mas significa um “sim e amém” que não *quer* nem mais nem menos senão *endossar*, simples e incondicionalmente, a necessidade de sua própria existência no conjunto daquilo que é por natureza,

³² „Wie kann man aber mit der dem christlichen Daseinsverständnis entsprungenen Freiheit des Willens die Notwendigkeit des einfachen So-und-nicht-anders-Seins wieder wollen, es sei denn durch ein *Wollen des Müssens*, das als ein doppelter Wille beides verneint?“

³³ „Würde sich der menschliche Wille – und der Mensch ist „Wille“, seitdem ihm kein Gott mehr befiehlt, was er „soll“ – darauf beschränken, als „schaffender“ Wille zur Macht sein eigenes Werk zu tun, so wäre die wahre Lehre vom Willen und von der Freiheit: „Wollen befreit, denn: Wollen ist Schaffen“. Ist aber nicht jedes menschliche Wollen gebunden an ein Um-willen, welches die neue Lehre gerade verneint? Oder ist der menschliche *Schaffenswille* zu etwas gleiche einer natürlichen *Schöpferkraft*, die immer wieder und *ohne* jedes Um-willen von Natur aus spielend schafft, weil sie so ist, wie sie ist, und nicht anders sein kann? Oder kann sich der zukunftschaftende Wille des Menschen selber schöpferisch „umschaffen“?

inacessível a todo “sim, pode ser, mas não...”. A alma de Zaratustra, “que sendo, quer tornar-se, que possuindo, quer o querer e o devir”³⁴, reflete a lei suprema e a essência do mundo e sua vontade de futuro sobre-humana deve voltar-se contra si própria para poder querer o “eterno retorno”.

A essa vontade invertida, Nietzsche chama *amor fati*, em que o tempo e o ser se reencontram para tornar-se o futuro que já foi de um ser que não cessa de tornar-se³⁵. Desse modo, a *decisão* extrema que contradiz a si mesma e a *inspiração* que lhe infunde a verdade do caminho por que decidir seriam duas vias problemáticas de acesso à ambígua verdade de Nietzsche: “uma *decisão* da vontade que, no extremo fim de sua liberdade, prefere o nada a não querer, e uma *inspiração* na qual o astro supremo do ser se dá àquele que *se decide* [...]”³⁶ convertem sua doutrina de superação do niilismo em seu *credo quia absurdum* (LÖWITH, 1956: 85).

A par dessas contradições, surgem outras ainda mais graves, como a que decorre da acentuada gravidade histórica que está nas bases de uma filosofia erigida em nome da eternidade. É inegável, pois, a motivação ética de um Nietzsche declaradamente desolado diante da profunda esterilidade do século XIX (LÖWITH, 1956: 90). Seu lema – “viver cada instante de tal maneira que se possa sempre querer seu retorno; esta vida “deve” ser a tua vida eterna” – é o corolário antropológico de um compromisso com a redefinição do conceito de homem a partir do modelo superior do profeta Zaratustra que, disciplinado ao extremo, sabe comandar-se.

As dimensões histórica e ético-antropológica, intimamente conexas, surgem, nesse momento de limiar da história européia, como respostas a um questionamento capcioso e provocador que o filósofo alemão faz a si próprio: “quer o homem esta vontade de declínio? Quer o homem europeu continuar onde está?”. Como sentencia Löwith (1956: 86):

A crença em uma potência produtiva da contradição não caracteriza somente a dialética formal de Hegel ou a construção do universo por Schelling, mas ainda a reversão nietzscheana do niilismo em querer do eterno retorno. É a mesma crença no

³⁴ „die seiende Seele, welche ins Werden, die habende, welche ins Wollen und Verlangen will“ (LÖWITH, 1956: 83)

³⁵ „Der zukunftswillige Wille des übermenschlichen Zarathustra muß sich gegen sich selber kehren, um die ewige Wiederkehr wollen zu können. Diesen verkehrten Willen, der immer noch will, was er immer schon muß, nennt Nietzsche „*amor fati*“, worin sich das Ganze der Zeit und des Seins zusammenschließt zu der schon einmal gewesenen Zukunft eines noch immer werbenden Seins“ (LÖWITH, 1956: 83).

³⁶ „Ein Willensentschluß, der am äußersten Ende der Freiheit noch lieber das Nichts Will als nicht Will, und eine Eingebung, in der das höchste Gestirn des Seins sich selber dem also Entschlossenen gibt, sie bilden zusammen den problematischen Zugang zu Nietzsches doppelter Wahrheit, welche als eine Lehre von der Selbstüberwindung des Nihilismus sein „*credo quia absurdum*“ ist“

absurdo que funda o salto paradoxal de Kierkegaard da doença da morte, cristã por sua vez, ou a teoria das crises de Marx, segundo a qual se deve chegar ao paroxismo crítico da extrema alienação de si para que possa se operar a reversão em uma total reapropriação de si. Todos eles se nutrem da dialética paulina da relação do pecado e da graça, mesmo quando se dizem anti-cristãos.³⁷

Visando criar uma vontade e uma religião próprias a uma humanidade transformadora, Nietzsche teria composto sua filosofia como um evangelho ateu³⁸, em que o “tu deves” extrínseco da fé cristã fosse convertido em um “tu deves” *pessoal* derivado de um “eu quero”. De acordo com essa perspectiva poder-se-ia pensar que a doutrina de eterno retorno do mesmo não pretende revelar uma “verdade”, mas *atuar* com um postulado prático, coerente com um exercício de experimentação da vontade humana. Seria, então, o eterno retorno um “artifício de cálculo”, um dispositivo ficcional para interpretar a realidade de modo que todos os valores niilistas tradicionais perdessem o sentido e fossem libertados para uma reconfiguração não metafísica? Para Löwith (1956: 92), sim. Mas essa compreensão seria correta apenas do ponto de vista *antropológico*, afinal:

a eficácia do simples pensamento de uma possibilidade não anula a diferença entre um retorno real (como o dia e a noite, o sono e a vigília) e um retorno *pensado como possibilidade*. E se, ao contrário, fosse certo que tudo retorna, a exigência de viver “como se” perderia todo sentido racional³⁹.

Portanto, subjaz a ela outra face, inescusável, cujo sentido cosmológico atenderia, ao lado da dimensão moral e prática, à vontade de Nietzsche de restabelecer a unidade e a ordem cósmica perdidas pela violenta separação do mundo em exterior, interior e *além-mundo*. Dissolvida esta última pseudo-realidade, seus esforços voltar-se-iam para reunir as duas esferas cindidas arbitrariamente e reinstituir uma compreensão de mundo pré-socrática.

³⁷ „Der Glaube an die produktive Macht des Widerspruchs kennzeichnet aber nicht nur *Hegels* formale Dialektik und *Schellings* Konstruktion des Weltalls, sondern auch Nietzsches Umkehrung des Nihilismus in das Wollen der ewigen Wiederkehr. Derselbe Glaube an das Absurde liegt *Kierkegaards* paradoxem Sprung von der Krankheit zum Tode in den christlichen Glauben sowie der Krisentheorie von *Marx* zu Grunde, wonach erst auf dem kritischen Höhepunkt der äußersten Selbstentfremdung der Umschlag erfolgen kann in die völlige Wiederaneignung seiner selbst. Sie alle zehren von der Paulinischen Dialektik im Verhältnis von Sünde und Glaube, auch wenn sie sich antichristlich gebärden“

³⁸ „Also sprach Zarathustra ist der literarischen Form wie dem Inhalt nach ein antichristliches Evangelium und eine umgekehrte Bergpredigte“ [Por sua forma literária e por seu conteúdo, *Zarathustra* é um evangelho anticristão e uma inversão do Sermão da Montanha] (LÖWITH, 1956: 189).

³⁹ „Daß schon der bloße Gedanke einer Möglichkeit „wirken“ kann, hebt aber den Unterschied zwischen einer wirklichen Wiederkehr (etwa von Tag und Nacht oder von Wachsein und Schlafen) und einer nur als möglich gedachten nicht auf. Und wenn umgekehrt feststünde, daß auf jeden Fall alles wiederkehrt, dann verlöre die Forderung so zu leben „als ob“... jeden vernünftigen Sinn.“

Conquanto legítimos, os esforços da *vontade* nietzscheana criariam outro contra-senso no conjunto da doutrina. Diante do paradoxo – este sim fundamental – Löwith pergunta: qual sentido teria *querer* ultrapassar este momento decadente do século XIX se a “história européia” não passa de uma ilusão metafísica? Qual a lógica de simplesmente *querer* se a existência não é senão *uma* configuração de uma repetição sem fim?

A dupla ordem de significados da doutrina acarreta na derradeira dificuldade de sua assimilação, pois enquanto a versão cosmológica sugere uma realidade necessária e descreve um “jogo de dados”, onde uma enorme massa de forças cósmicas combina-se incessantemente, a doutrina do eterno retorno *quer* cumprir sua função anti-metafísica e ensinar um novo *porquê* para a existência humana, permitindo-lhe antes de tudo superar a si mesma e aniquilar-se enquanto subjetividade de ascendência cristã.

Porém, o que ocorre é que com a afirmação de uma vontade de potência criadora, categoria projetiva que engendra a última transformação, o projeto experimental de Nietzsche capitula em uma *inevitável metafísica da subjetividade*. Reduzido a um ideal ético, o mundo dionisíaco torna-se, segundo Löwith, relativizado à própria ação do homem, eliminando sua existência autônoma, enquanto realidade independente e fundacional de toda atividade humana (FRANCESCHELLI, 1997: 135-137).

Objeto de uma fé atéia, a doutrina do eterno retorno não se encontra em condição de abandonar a tradicional idéia de homem como *sujeito* que, dotado de uma vontade livre, decide arbitrariamente a respeito do *ser* e de todas as coisas, aceitando-o *em função* de um próprio projeto de existência (FRANCESCHELLI, 1997: 139). O resultado dessa difícil composição é a constatação *niilista* de uma existência humana desvinculada do mundo e de um mundo inapreensível alheio ao destino do homem, que, de maneira incompreensível, se reencontram na *vontade do retorno eterno*, cujo curso cósmico escarnece de toda vontade humana:

O problema da doutrina do eterno retorno, o cume desse abismo, é a unidade desses contrários, que emerge tanto em suas representações antropológicas quanto em suas representações cosmológicas. Em uma, vê-se que o “tu deves” da vontade própria contradiz o “tu o farás de qualquer modo”, na outra, vem à lume que o mundo dionisíaco do eterno retorno deve ser uma “vontade de potência”, e nada além disso (LÖWITH, 1956: 96-97)⁴⁰.

⁴⁰ „Das Problem in der Lehre von der ewigen Wiederkehr, welche der Gipfel dieses Abgrund ist, ist aber die Einheit dieses Zwiespalts; er äußert sich ebenso sehr in ihrer anthropologischen wie in ihrer kosmologischen Darstellungsweise. In der einen kam er darin zum Ausdruck, daß das „Du sollst“ des

O projeto de superação do niilismo se frustra na medida em que sua doutrina se configura como a “unidade da divisão” que há entre a existência sem sentido do homem separado de Deus e uma compreensão positivista do mundo físico, pois, segundo Löwith (1956: 92-93), o eterno retorno atende a uma exigência inerente à proposição científica da conservação de energia:

A vitória do espírito científico sobre o espírito religioso criador de Deus se revela [...] No lugar de um *progressus* ou de um *regressus ex* ou *in infinitum* pensado como final, essa concepção de mundo afirma o movimento circular sem objetivo, sem início nem fim de certa quantidade de energia que se conserva [...] o mundo está a cada instante em constante transformação do mesmo⁴¹

No aforismo final de *A Vontade de Potência*, Nietzsche apresenta a essência original do eterno retorno, como uma lei apreensível matematicamente: como quantidade determinada de energia que, a partir de um número definido de centros de energia, compõe um número calculável de combinações em um tempo infinito (LÖWITH, 1956: 95). Visto pelo seu “espelho”, o mundo é:

Um monstro de força, sem início, nem fim, uma medida fixa de ferro, de energia, que não aumenta nem diminui, que não se consome mas se transforma, sem que suas dimensões mudem, uma empresa sem gastos e sem perdas, mas também sem crescimento, sem ganho, envolta do nada como fronteira, nada de vaporoso, nada de pródigo, nada estendido ao infinito, uma energia determinada inserida em um espaço, espaço em que não há nada vazio, a energia por toda parte, um jogo de energia e de tempestades de força, ao mesmo tempo um e múltiplo, crescendo aqui, diminuindo ali, uma onda de forças que se eleva, caindo outra vez em ressaca, transformando-se eternamente [...] ⁴²

eigenen Willens im Widerspruch steht zu dem „Du wirst es jedenfalls“, und in der andern kommt er darin zum Vorschein, daß die dionysische Welt der ewigen Wiederkehr ein „Wille zur Macht“ sein soll, und nichts außerdem “

⁴¹ „Der Sieg des wissenschaftlichen Geistes über den religiösen, götterdichtenden Geist soll in ihr zum Ausdruck kommen [...] Anstatt eines *final* gedachten *progressus* oder *regressus ex infinito* oder *in infinitum* behauptet sie den ziellosen, weil anfangs- und endlosen Kreislauf einer bestimmten Menge von sich erhaltender Kraft. Die Welt ist ein beständiger Wandel des Gleichen“

⁴² “Ein Ungeheuer von Kraft, ohne Anfang, ohne Ende, eine feste, ehernen Größe von Kraft, welche nicht größer, nicht kleiner wird, die sich nicht verbraucht, sondern nur verwandelt, als Ganze unveränderlich groß, ein Haushalt ohne Ausgaben und Einbußen, aber ebenso ohne Zuwachs, ohne Einnahmen, vom „Nichts“ umschlossen las von seiner Grenze, nichts Verschwimmendes, Verschwendetes, nichts Unendlich-Ausgedehntes, sondern als bestimmte Kraft einem bestimmten Raum eingelegt, und nicht einem Raume, der irgendwo „leer“ wäre, vielmehr als Kraft überall, als Spiel von Kräften und Kraftwellen zugleich Eind und Vieles, hier sich häufend und zugleich dort sich mindern, ein Meer in sich selber stürmender und flutender Kräfte, ewig sich wandeln, ewig zurücklaufend [...]“ in: NIETZSCHE, KSA11, OP, 38[12]: 610-611.

Para, na seqüência, agregar a tais formulações físicas a concepção de mundo como uma visão dionisíaca característica da alma de Zaratustra:

[...] meu mundo dionisíaco do eterno-que-se-cria-a-si-mesmo, destrói-se-a-si-mesmo, esse mundo misterioso de duplas volúpias, para além do bem e do mal, sem objetivo senão a felicidade do curso circular, sem vontade, senão a boa vontade do anel voltado para si. Quereis um nome para esse mundo? Uma solução para todos seus enigmas? Uma luz para vós também, que vos escondeis, muito forte, sem medo, oh homens da meia-noite! *Esse mundo é a vontade de potência – nada além!* E vós mesmos sois essa vontade de potência – e nada além!⁴³

Nesse contexto, a posição do homem não pode ser senão excêntrica, pois sua existência não emerge do mar de força que flui e reflui em si mesma: a sua vontade é “potência de fato”, função de um jogo necessário que se desenvolve a despeito do próprio homem (GUIDA, 1996: 115). Mas como, se o eterno retorno não se restringe no pensamento nietzscheano à função de estrutura necessária do ser, mas considera indispensável que esta lei cósmica se torne a potência ficcional de uma decisão da existência? Entende-se a própria vontade como a via de libertação do homem moderno de todo o fundamento extrínseco de transcendência e justificação da realidade?

Eis o núcleo do livro de Löwith e a justificativa para a sua recusa da filosofia experimental de Nietzsche, cuja compreensão do niilismo ainda precisaria ser depurada, como afirmou a Strauss (2001: 611). Sua perplexidade decorre das conseqüências extremas e incoerentes da dimensão ético-antropológica, irremediavelmente prisioneira da modernidade. Afinal, se na versão cosmológica a vontade humana é potência de fato, inerente ao devir necessário, sem meta nem escopo, da totalidade do ser, em sua dimensão ética, converte-se na *substância* da subjetividade humana, que determina o próprio destino do homem: o *Übermensch* [super-homem] nietzscheano, que se quer vencedor dos deuses, do nada e de todos os últimos homens e construtor do novo mundo livre dos antigos mitos metafísicos, acaba por outorgar ao mundo dionisíaco do eterno retorno o posto de um novo ideal (GUIDA, 1996: 117).

A oposição da dupla representação da parábola do eterno retorno está poeticamente concentrada no símbolo do “meio-dia”. Löwith (1956: 107) explica que o

⁴³ „[...] Meine *dionysische* Welt des Ewig-sich-selber-Schaffens, des Ewig-sich-selber-Zerstörens, diese Geheimnis-Welt der doppelten Wollüste, dies mein „Jenseits von Gut und Böse“, ohne Ziel, wenn nicht im Glück des Kreises ein Ziel liegt, ohne Willen, wenn nicht ein Ring zu sich selber guten Willens hat, - wollt ihr einen *Namen* für diese Welt? Einde *Lösung* für alle ihre Rätsel? Ein Licht auch für euch, ihr Verborgenen, Stärksten, Unerschrockensten, Mitternächlichen? – *Diese Welt ist der Wille zur Macht – und Nichts außerdem!* Und auch ihr selbst seid dieser Wille zur Macht – und Nichts außerdem!“ in: NIETZSCHE, KSA11, OP, 38[12]: 611.

anúncio do meio dia, enquanto apogeu de uma crise, um meio crítico, acontece na iminência de algo que está por vir, em que o futuro determina uma tarefa presente. “Meio-dia e eternidade” não representam apenas a contenção do tempo, quando o mundo se mostra perfeito, mas são também – e principalmente – o momento em que homem, em uma época determinada, *deve decidir* se ele quer decair em direção do último dos homens ou se quer superar-se como um super-homem.

Essa caracterização contém em si toda a ambigüidade com que a atmosfera natural, inexoravelmente contraditória, é sobrecarregada pela prioridade do exercício da vontade humana: o momento em que o sol está no mais alto ponto, tempo de sua presença suprema, é vaticinado pelas últimas palavras de Zaratustra como um “signo do futuro” que consuma a última metamorfose – isso que deve suceder *sempre de novo* transforma-se insensivelmente em algo decisivo *de uma vez por todas*. O tempo natural é *superado* pelo tempo do novo homem: para Zaratustra o sol é um olho, cuja felicidade seria patética se não houvesse aqueles por quem ele brilha, ao invés de pensar, como Goethe, que nenhum olho humano veria o sol se não fosse ele mesmo solar.

Se é verdade que precisa da benção do grande astro, para que possa ele mesmo bendizer-se, na cena dramática, é o profeta quem *inicia* a reciprocidade, imaginando-se semelhante ao sol. “Zaratustra é”, para Löwith (1956: 108), “inteiramente vontade de meio-dia, e seu discurso do mundo celeste, terrestre e do meio-dia da terra não pode fazer esquecer que não se trata diretamente do mundo natural, mas da superação do ser humano atual”⁴⁴. Assim, as duas lições distintas que o mestre do super-homem veio ensinar não têm a mesma força. O ensinamento da lei suprema do conjunto da vida no mundo, “para além do homem e do tempo”, é sucessivo e condicionado à sua exortação a uma nova forma de existência.

O mundo que se divide em “antes e depois de Nietzsche”, como quis o autor de *Ecce Hommo*, não é o mundo imediato e eternamente presente da natureza física, onde a história universal é algo que perde seu valor e desaparece, mas o mundo dos eventos contemporâneos, em que o tempo não é medido a partir do movimento dos astros celestes, e sim a partir da grande revelação do engodo do “além-mundo” e do instante único de superação do próprio homem. Nietzsche-Zaratustra sabe que perdeu o mundo,

⁴⁴ “Zarathustra ist ‘ganz Wille zum Mittag’ und seine Rede von Himmelswelt, Erde und Erdenmittag kann nicht darüber hinwegtäuschen, daß es ihm unmittelbar nicht um die natürliche Welt, sonder um die Überwindung des heutigen Menschseins geht”

mas acredita que pode recuperá-lo, criando-o “por si”, transformando tudo o que “é em si e por si” em um “em mim e por mim”.

Raros são os momentos em que Zaratustra-Nietzsche logra subtrair-se do círculo da vontade de si. Em um deles, intitulado justamente “Ao meio-dia”⁴⁵, o mundo torna-se perceptível em seu silêncio e na placidez de um tempo sem finalidade, o homem não quer mais nada e “sua alma se dilata” e aceita o verdadeiro meio-dia sem a urgência de uma resolução. Esse meio-dia é ainda abismo e meia-noite. A hora da natureza cega é também abissal e ameaçada por forças perturbadoras, mas o abismo do meio-dia verdadeiramente cósmico não se confunde com o sentimento que experimenta o filósofo de perder o chão sob seus pés durante o “meio-dia de sua vida”, ressalta Löwith.

Nietzsche entendeu que era a “grande ocasião” de livrar-se da miséria e do isolamento, e inventou para si o cúmplice Zaratustra. Nesse momento, a experiência do meio-dia não o conduziu a desejar o eterno retorno de uma mesma vida, proclamado por seu personagem. Diante da maldição perpétua de uma vida sem esperança de salvação, o vaticínio de seu comparsa o fez desejar sinceramente a solução da morte:

O sol do meio-dia se abate sobre Zaratustra em plena metade de sua vida, no coração, e ele deseja que ela se despedace – após tamanha felicidade. O poema do mágico⁴⁶ revela a que ponto essa felicidade é discutível: para esse último também, a última felicidade é o momento em que o coração se despedaça, quando um deus carrasco desconhecido o perfura. A serenidade da hora do meio-dia se revela, a partir daí, “o gozo muito secreto do pré-gosto” da morte. Assim como o nascer do sol anuncia um declínio em múltiplo sentido, o meio-dia aparentemente perfeito do zênite não se consuma enquanto o sol não se põe (LÖWITH, 1956: 110)⁴⁷.

O filósofo confessou que seu profeta não pôde ser produzido senão à custa de uma imensa renúncia e de um terrível sofrimento, enquanto Nietzsche desesperado a experienciava como um peso de que queria livrar-se. Confluindo em si toda contradição e ambigüidade de sua doutrina, Nietzsche decidiu-se, diante do portal do instante, *contra* o desgosto da existência e afirmou resignadamente o “simplesmente-assim-e-

⁴⁵ In: NIETZSCHE, KSA4, Z4: 342-345.

⁴⁶ O “Poema do mágico” a que Löwith se refere está no aforismo *Der Zauberer* [O mágico] In: NIETZSCHE, KSA4, Z4: 313-317.

⁴⁷ Die mittägliche Sonne sticht Zarathustra in die Mitte des eigenen Lebens, ins Herz, und er wünscht sich, daß es zerbricht – nach solchen Glück. Wie fragwürdig dieses „Glück“ ist, verrät das Gedicht des Zauberers, dessen „letztes“ Glück ebenfalls darin besteht, daß das Herz zerbricht, als ein unbekannter Henkergott in es sticht. Die gelöste Heiterkeit zur Stunde des Mittags erweist sich von da aus als des Todes „heimlichster Vorgenuß“. Wie der Aufgang der Sonne auf einen mehrdeutigen Untergang hinweist, so vollendet sich auch der scheinbar vollkommene Mittag zur Zeit des höchsten Standes der Sonne erst dann, als „die Sonne sinkt““

não-de-outro-modo” do mundo, dedicando-lhe todo o seu querer, agora convertido em vontade sobre-humana.

Mas Nietzsche não é Zaratustra, e Zaratustra – apologeta da vida – não é ainda o super-homem, ele apenas ensina, ele é o caminho, o prelúdio e o exemplo. Portanto, sua redenção não poderia se produzir senão como ele mesmo descreveu: “Tudo o que é sobre-humano parece ser doença e loucura no homem”⁴⁸.

Löwith (1956: 186-187) afirma que as parábolas de *Assim falou Zaratustra* [*Also sprach Zarathustra*] podem ser lidas de diversas formas, mas, sobretudo, a partir de um ponto de vista filosófico ou psicológico. Do ponto de vista filosófico, a sucessão de discursos é compreendida como traços nos quais Nietzsche pretende elaborar uma experiência determinante e a partir dela compor uma doutrina filosófica. Uma análise psicológica, por sua vez, tenderia a visualizar uma série de imagens oníricas que revela e oculta a história dos sofrimentos de um homem, que converte em imagens o problema de sua existência, desenhando paisagens, descrevendo situações inquietantes e elaborando personagens enigmáticos que guardam seus íntimos segredos.

Esta interpretação detém-se principalmente ao não-dito, ao que só pode ser deduzido com muito esforço imaginativo, já que se alça a “ler” e reproduzir justamente aquilo que está no texto a despeito da vontade deliberada do autor. A interpretação filosófica, por que Löwith orienta sua análise, visa a objetividade de entender, antes de tudo, aquilo que o próprio autor (no caso, Nietzsche) quis conscientemente dizer e ensinar, falando no *papel* de Zaratustra, assim como o discurso do ator antigo era dito através da máscara de uma *persona*. Essa escolha, contudo, não implica subserviência à literalidade e é capaz, como mostra a leitura löwithiana, de apontar contradições involuntárias *conquanto* explícitas.

⁴⁸ „Alles Übermenschliche erscheint am Menschen als Krankheit und Wahnsinn“. *Apud* LÖWITH, 1956: 180.

3.4

Prelúdio a uma antropologia do futuro

Löwith nega um valor específico à dimensão antropológica do pensamento nietzscheano quando a ela se imiscui a força da tarefa histórica deste filósofo alemão. Coerente com sua crítica à submissão da atividade filosófica às contingências da época, Löwith (1956: 192) vê nos escritos de Nietzsche um prelúdio à antropologia do futuro exatamente onde sua missão ética claudica: na intuição do mundo como *physis*:

Lembrando-se das *physikoi* pré-socráticas, [Nietzsche] realiza a imensa experiência de “retraduzir” o homem na *natureza* de todas as coisas e de fazer reconhecer na metafísica tornada sub- e retro-mundana a *physis* constante do mundo e a “grande razão do corpo” na medida em que elas são fundamentais, perpétuas, imutáveis e eternamente retornáveis⁴⁹

Desse modo, o paradoxo que demonstrara ser falha incontornável na tentativa nietzscheana de superação de um niilismo corretamente identificado parece ser, ao menos parcialmente, acatada por Löwith, para quem uma filosofia com inclinação antropológica seria sem fundamento caso não previsse o lastro de um Deus metafísico ou a *physis* do mundo: afinal, o homem não é jamais por si mesmo.

A fidelidade à terra que Nietzsche visa recuperar só seria viável em um panorama onde a tradição judaico-cristã já tivesse perdido a sua força; assim, o significado de *Zarathustra*, obra que cumpre essa função na sua filosofia experimental, só pode ser inteiramente compreendido se se levar em conta a importância da novidade cristã no pensamento de Nietzsche (LÖWITH, 1956: 190-191).

Pregando contra o cristianismo e seus redentores, Zarathustra é o ímpio e o “Anticristo há muito anunciado” que, conforme a idéia de Nietzsche que na Alemanha há *apenas um tipo* de discurso público (e *de certa forma* estético), só pode enunciar a “alegre ciência” que advém da morte de Deus do alto de um púlpito:

Somente o pregador sabe na Alemanha o peso de uma sílaba, de uma palavra, como soa, brota, se funde e termina uma frase; ele é o único a ter uma consciência moral na orelha.[...] A obra prima de seu grande pregador – a Bíblia – foi até o presente o melhor livro alemão. Comparado à Bíblia de Lutero, quase todo resto não é senão “literatura”. – Alguma coisa que não germinou em solo alemão e que não soube se

⁴⁹ „In Erinnerung der vorsokratischen *physikoi* – den großen Versuch unternahm, den Menschen in die *Natur* aller Dinge „zurückzuübersetzen“ und in der über- und hinterweltlich gewordenen Metaphysik wieder die immerwährende *physis* der Welt und die „große Vernunft des Leibes“ als das Grundlegende und Immerseiende, sich Gleichbleibende und Wiederkehrende zur Anerkennung zu bringen“

implantar e crescer no coração alemão: como o fez a Bíblia (NIETZSCHE, KSA5, BM8, 247: 191)⁵⁰.

De um ponto de vista crítico, a vontade nietzscheana que se esforça para recompor-se à vontade deste mundo é determinada pela recusa do além-mundo metafísico do platonismo cristão e, de um ponto de vista positivo, pela nostalgia do mundo “antigo”, tal como ele era antes de a imensa desgraça do cristianismo abater-se sobre o mundo.

O que a doutrina do eterno retorno permite compreender, conclui Löwith, não são conclusões definitivas, e sim a admissão do caráter inelutável de certas interrogações da filosofia da natureza que surgem desde a morte do velho Deus bíblico para a consciência moderna (FRANCESCHELLI, 1997: 145-149). Esses questionamentos filosóficos se ligam, no cerne da determinação histórica de Nietzsche como um pensamento fundamentalmente anti-cristão, ao abandono das respostas teológicas.

Nietzsche foi compelido a se fazer tais questionamentos uma vez que viveu profundamente, na contingência absoluta da existência moderna, a experiência do alheamento do homem do centro da natureza. Como índice de resposta, criou seu profeta Zarathustra e o ensinou a “pregar” que esse fragmento disperso que é o homem moderno deve ser recolocado no meio do todo do mundo, que está aí desde sempre e sempre retornará.

A intenção indiscutível das notas que faz Nietzsche em sua obra mestra, onde a transvaloração se funda sobre uma filosofia da natureza – vale dizer, da biologia – é, para Löwith, a de mostrar a “homogeneidade de tudo o que acontece”. A particularidade da essência humana, nesse sentido, não se confunde com aquela de uma espécie metafísica privilegiada, e sim no fato de o homem ter uma *consciência* particular de si e do mundo, que não é, contudo, um “ser autônomo”, mas análoga àquilo de que pode *ter consciência*.

A estrutura e a problemática da tese do eterno retorno, em particular sua relação com a vontade de potência, não podem ser discutidas proveitosamente se se ignora que o núcleo determinante de todas as doutrinas de Nietzsche é ocupado pelo

⁵⁰ „Der Prediger allein wußte in Deutschland, was eine Silbe, was ein Wort wiegt, inwiefern ein Satz schlägt, springt, stürzt, läuft, ausläuft, er allein hatte Gewissen in seinen Ohren [...] Das Meisterstück ihres größten Predigers: die Bibel war bisher das beste deutsche Buch. Gegen Luthers Bibel gehalten ist fast alles Übrige nur „Literatur“ – ein Ding, das nicht in Deutschland gewachsen ist und darum auch nicht in deutsche Herzen, hinein wuchs und wächst: wie es die Bibel getan hat“

termo *vida*, e se a confunde com uma noção de ser abstrata. Löwith (1956: 194) afirma que tal expressão substitui a designação *physis* conservando intactos os seus significados de geração, aniquilação, suporte e dominação de tudo o que existe e pode existir.

Se a doutrina do eterno retorno é ela própria a via para a transvaloração de todos os valores, o caráter abrangente da *vida* faz as vezes de parâmetro do novo valor que engendra. Nietzsche, para quem não faz mais sentido a diferença ontológica entre ser e devir, insere no seio da realidade pulsante uma nova escala, cuja ascensão ou declínio está condicionada ao *quantum* de vida inerente a cada configuração.

A partir desse ponto de vista, as crenças assim como a incredulidade não podem ser avaliadas como atitudes do homem que quer ou não quer crer, fundadas em si mesmas. Como em todo comportamento e toda análise de mundo, deve-se averiguar nelas indicativos de uma força mais originária, investigando o crescimento ou o enfraquecimento da potência vital. Por consequência, nem mesmo o niilismo pode ser compreendido como um “evento” único, histórico, mas um fenômeno que reincide sempre e mais uma vez na natureza e na história interminável da Vida.

Se os movimentos niilistas sempre existiram e os sintomas de dissolução e de declínio são próprios dos períodos de transição e de passagem para novas condições de existência, a metamorfose simbolizada por Zaratustra – do homem *atual* ao super-homem, da vontade ao eterno retorno – não é fruto de uma pura e simples deliberação, sua decisão está imersa ela mesma no *fatum*. O homem está no caminho de sua superação porque ele “foi transformado” por uma força criadora, e não porque Zaratustra fez o projeto de sua vontade própria de criar o futuro e começar outra coisa:

A vontade de Zaratustra é [...] um acaso criador e um dever-querer. E o que se ultrapassa para aquiescer ao eterno retorno – no caso em que *toda* a vida é superação de si –, não é o homem, que não mais acreditando em Deus prefere querer o nada a não querer, mas a vida, igual, com a mesma potência e mesmo sentido, em todo ser (LÖWITH, 1956: 196)⁵¹.

De acordo com esse raciocínio de Löwith, o niilismo não parece ser o resultado da descrença generalizada em Deus e nos valores e visões de mundo que decorriam dessa crença, mas um sinal de uma decadência antes “fisiológica” (integrado à própria

⁵¹ „Zarathustras Wille ist [...] ein schöpferischer Zufall und ein Wollen-müssen. Und was sich zur Bejahung der ewigen Wiederkehr überwindet, ist – falls *alles* Leben „Selbst-überwindung“ ist – auch nicht der Mensch, der nicht mehr an Gott glaubt und darum lieber das Nichts will als nicht will, sondern das in allem Seienden gleichartige, gleichmächtige und gleichbedeutende Leben“

dinâmica vital, no caso, *cósmica*) do que histórica. A auto-superação do niilismo no sentido da vontade do eterno retorno é a consequência “lógica” da regeneração natural da vida no homem e que graças à sua potência criadora, que se consuma em repetidas metamorfoses, transmitiu o estado niilista.

A tensão que permanece entre a existência finita e determinada do homem que *quer* e o ser eterno do mundo, regido *em si* por uma vontade de potência, resulta da afirmação nietzscheana de uma decisão subjetiva que atende a necessidades éticas marcadamente históricas. Löwith (1956: 197-198) resume a contradição de Nietzsche – o *fatum* do eterno retorno – em “uma frase de duas palavras: ‘*Ego-fatum*’”:

Essa frase revela, quando é analisada, uma mensagem dupla, dividida e contraditória: eu determino a mim mesmo desde a eternidade a fatalidade de *toda* existência e seu eterno retorno; *e*: eu não sou eu mesmo *senão* uma fatalidade determinada no todo do movimento circular do mundo natural. Ou, dito moralmente, eu sou responsável por tudo aquilo que existe aqui e que é assim; *e*: não há existência que seja responsável por um ser assim e um ser aqui⁵².

A solução para tamanha confusão seria uma aquiescência da verdade inocente da Vida. Para isso, Nietzsche deveria ter se desligado de todo caminho, toda mudança e todo declínio de seu tempo, mas acabou involuntariamente presa da miséria que atribuía à história européia, convocando os homens de seu tempo a uma grandeza que se perverteria em uma inigualável catástrofe. Na luta incansável contra toda forma de subordinação e alienação da vontade, acabou sendo derrotado pelo “*feitiço do extremo*, a sedução que exerce toda coisa exterior”. Entre o extremo do niilismo e sua inversão no eterno retorno, entre o super-homem e o último dos homens, faltou-lhe a medida e a sabedoria dos antigos (COPPOLINO, 1999: 75-92).

A lição tentara inutilmente ensinar-lhe um velho professor de história. Passado algum tempo, anos depois de ter destituído o profeta-ventríloquo de sua cátedra, Nietzsche devolveu a maestria a quem era de direito: àquele que não fora um *super-homem*, mas que foi, no sentido mais nobre do termo, um mestre da prudência. Mesmo no auge de sua loucura, Nietzsche conservou, além da perturbadora lucidez que tanto sofrimento lhe provocou, uma inabalável admiração por este sábio da Basileia – Jacob Burckhardt.

⁵² „Er besagt, auseinander gelegt, etwas Zweifaches, Zwiespältiges und sich Widersprechendes: ich selber bedinge seit Ewigkeiten die Fatalität *alles* Daseins und dessen ewige Wiederkehr, und: ich selber bin nur *eine* bedingte Fatalität im Ganzen des Kreislaufs der natürlichen Welt. Moralisch gesagt: ich bin für alles Dasein und Sosein verantwortlich, und: es gibt gar kein Dasein, das für sein So- und Da-sein verantwortlich wäre“