

### Parte III – Nietzsche

*“Um círculo fechado é só começos  
e infinitas entradas potenciais  
e seu curvo caminho sem tropeços  
quer dizer Sempre, quer dizer Jamais.*

*E, na circunferência não aberta  
à dúvida e imprevistos temporais,  
o círculo nos prende e nos liberta  
- e repeti-lo é penetrar-se mais.*

*Por isto um círculo é também uma surpresa.  
Por isto a vida se mantém acesa,  
girando em torno ao Ponto interior.*

*E além do diâmetro de seu calor,  
o Nada, de infinito, se reduz  
a mero lado externo dessa luz”*

(Sérgio Lemos, soneto de 1984, *in* A luz do caleidoscópio, p.82)

### 3.1. PRELÚDIO: DESCIDA E OCASO

O “Assim Falava Zaratustra” é dividido em quatro partes ou livros, cuja primeiro segmento contém o prólogo e os discursos de Zaratustra. Cabe ressaltar que é justamente no “Prólogo” em que pululam formas poéticas, cuja síntese descritiva exigiria mais dons do que temos e do que permite uma disciplina de pós-graduação. Sua centralidade para o entendimento da “boa nova” é comprovada na medida em que congrega os momentos do texto em que os grandes temas se anunciam. Tentaremos, portanto, em poucas linhas, é verdade, reproduzir a atmosfera criadora do “Prólogo”, ensejando um breve panorama dramático no qual o pensamento se emaranha. Assim como o estudo de Lukács sobre o fetichismo da mercadoria, que toma como “dadas” as análises econômicas de Marx (1960, p.110), o presente trabalho acerca da presença e dos desdobramentos do Eterno Retorno da filosofia de Nietzsche deve igualmente ter como dada a narrativa de Zaratustra – em todo seu tom “romanesco-metafísico”. De nada – ou pouco – nos ajudaria “resumir”, conceitualmente ou não, as imagens criadas e suscitadas pelo texto de Nietzsche. No entanto, dentro do possível, nos esforçaremos para oferecer ao leitor algumas dessas preciosas informações para ulterior análise; quando necessário, aparecerão. Em suma, neste capítulo estarão as coordenadas básicas do Eterno Retorno na obra de Nietzsche.

Zaratustra, sem ter se cansado de sua solidão, acha por bem voltar para o meio dos homens, depois de prazerosos dez anos em sua iluminada caverna. Seu coração mudou, eis a simples explicação: até então, tomava do sol o que este tinha de excesso, e assim bendizia com seus animais, a serpente e a águia, o que recebia – e esperava diariamente receber; no dia em que se levantou com a aurora, falou ao astro rei que devia descer, ter – conforme dizem os homens – seu ocaso, da mesma maneira que o sol se recolhe ao anoitecer. Zaratustra é ele mesmo um sol: “Vê! Aborreci-me de minha sabedoria, como a abelha do mel que ajuntou em excesso; preciso de mãos que para mim se estendam”, diz nosso herói. Isolado esteve ele, e transbordante era seu estado. Em sua caverna sempre iluminada pelo sol (ao contrário do mito platônico), Zaratustra (estrela de ouro em persa) resolve-se por dar ao mundo aquilo que tem em excesso, o que cultivou em sua “solidão povoada” – como diz Deleuze. O herói sofre por ainda não se saber herói. Sendo luz

(apolíneo), deseja compartilhar esse estado; quer, ele também, usufruir dele. Deseja ser sombra, em meio às bacantes de Dioniso, para banhar-se de claridade. Percebe que essa cisão entre os modos de existência, uma impossibilidade determinada por um sistema de pensamento que toma de assalto a experiência viva, não é outra coisa senão metafísica. Estaria a natureza solar fadada a jamais amar (*à la* Midas), como sugere o “Canto Noturno”? A redenção desse quadro e o ápice desta sabedoria consistem na afirmação do tempo, do que muda – em detrimento de valores eternos e estáticos. O indivíduo reconhece como sendo suas todas as escolhas que tomou<sup>29</sup>, mesmo aquelas em que não se deu conta e que repeliu, com medo; sua mais íntima essência é o imbricamento de seus percalços. Valores são criados.

Em sua descida, aos trinta anos, depara-se com um velho que se lembrou de Zaratustra, achando-o mudado; levava cinzas ao monte e, hoje, queria fogo no vale. Perguntou-lhe, então: “Não receias as penas contra incendiários? Que pretendes, agora, entre os que dormem?”. Ao que retruca Zaratustra: “Amo os homens”. Ele se lamenta; não sabia ainda o eremita que “Deus está morto”<sup>30</sup> (Nietzsche, 1998, p.27-9).

Em meio a suas inúmeras viagens, sobre si e sobre o mundo, Zaratustra descobre que “só há ressurreição onde há túmulos” (*op. cit.*, p.125), em “Canto do Túmulo”. Há algo de inalienável em nosso herói trágico: a *Vontade*. Cercado por desenganos, continua vivendo – e ri. O caminho para a redenção encontrar-se-ia na postura em que insere a subjetividade no tempo, na assunção do Eterno Retorno (o ato de criar – e não um Criador *ex-machina*<sup>31</sup> – tudo engloba,

<sup>29</sup> Quanto a isso, guardamos a “fórmula poética” de Rimbaud, do poema “Temporada no Inferno”: “Eu é outros”. A mesma “lógica” (ou forma) é radicalizada em outro conteúdo, que hoje parece só ser possível de fato na estranha factualidade da arte: ao final do filme “Diários da Motocicleta”, do brasileiro Walter Salles, vemos o jovem Ernesto Guevara, o “Che” então apelidado de “Fuser”, refletir, após o regresso da viagem pela profunda latinidade em companhia do divertido Alberto Granado: “Eu não era mais eu, eu era outro”, narração que é acompanhada por imagens, em *P&B*, dos sofridos e explorados habitantes da América do Sul – já dentro dele, médico que era. O que a imanência do filme nos proporciona, para muito além de um formalismo não linear defendido pelos que dizem apreciar Godard, é a preparação do revolucionário, a escolha de classe simbolizada no nado pelo Amazonas escuro e pulsante.

<sup>30</sup> Esse é o ponto em que a “morte de Deus” é mencionada pela primeira vez. No presente trabalho discutiremos mais detalhadamente sobre o rico tema quando da inserção, sobretudo, dos apontamentos de Karl Löwith.

<sup>31</sup> Querendo o que já se sabe abandona-se o ideal ascético. A crença em Deus – e sua secularização – mostram a incapacidade do homem de lidar com seus sofrimentos (Machado, 2001, p.68). Em

sofrimentos e bonança). Vontade essa que, mesmo com o niilismo, quer o futuro, o *Além Homem*. O homem presente é a ponte que liga um estado ao outro, ao completamente outro, transmutação e superação, conforme a bela metáfora de “A Gaia Ciência”: uma árvore com raízes no mal, plantadas em solo devastado, ergue suas copas ao céu<sup>32</sup> (Nietzsche, 2001 A, p.275). Segundo afirma Deleuze, o Além Homem é, sobretudo, um novo modo de sentir, pensar e avaliar – enfim, uma subjetividade outra (1988, p.188). Constatamos essa percepção na passagem de “Da Redenção”: “O presente e o passado na terra – ah, meu amigos! É isso, para mim, o mais insuportável; e não saberia viver, se não fosse também, um vidente daquilo que deve vir”.

Não obstante, existe ainda um empecilho à vontade, o passado, a inexorabilidade do que passa:

“Vontade – é este o nome do libertador e portador de alegria: assim vos ensinei, meus amigos! Mas, agora, aprendei também isto: a própria vontade ainda se encontra em cativeiro. O querer liberta: mas como se chama aquilo que mantém em cadeias também o libertador? ‘Foi assim’: eis o nome do ranger de dentes e da mais solitária angústia da vontade. Impotente contra o que está feito – ela é um mau espectador de todo o passado. Não pode a vontade querer para trás; não poder partir o tempo e o desejo do tempo – eis a mais solitária angústia da vontade” (Nietzsche, 1998, p.150-1).

Se anteriormente o que impedia a consolidação da vontade era a eternidade, agora ela se vê diante de uma aporia diversa. Não basta a “vontade de futuro” para anunciar um encontro alegre entre homem e mundo: “(...) só afirmando o tempo passado é que se poderá afirmar o passar do tempo” (Machado, 2001, p.108). A saída para tal impasse é ver passado e futuro não como antípodas; mas, antes, investir num passado plástico, altamente maleável aos desígnios da vontade. Encontramos (ou fomos encontrados?) o (pelo) Eterno Retorno. Em “Ecce Homo” Nietzsche salienta a radicalidade de seu pensamento: “Ele é afirmativo a ponto de justificar, de redimir até mesmo tudo que passou” (1957, p.124).

Ao relatar aos marinheiros sua conversa com o anão, figura do racionalismo, Zarathustra lhes transmite “a visão do mais solitário dos homens”. Estamos zarpando do capítulo “Da Visão e do Enigma”. O embate entre ambos trata sobre

---

contrapartida, em *O Canto da Dança*, Zarathustra postula que aquele que não teme sua escuridão encontra-se com Dioniso.

<sup>32</sup> Vemos aqui um toque de Heráclito de Éfeso, com o fragmento 60: “O caminho que sobe e o caminho que desce são o mesmo caminho” (1972, p.40), aludindo à dialética dos extremos.

o Eterno Retorno. Enquanto o anão é a gravidade e o peso do chumbo, Zaratustra, leve, discursa sobre um portal que leva à eternidade:

“Desse portal chamado instante, uma longa, eterna rua leva para trás: às nossas costas há uma eternidade. Tudo aquilo que pode caminhar, não deve, uma vez, ter percorrido esta rua? Tudo aquilo que pode acontecer, não deve, uma vez, ter acontecido, passado, transcorrido? E se tudo já existiu: que achas, anão, desse instante? Também este portal já não deve – ter existido? E não estão todas as coisas tão encadeadas, que esse instante arrasta consigo todas as coisas vindouras? Portanto – também a si mesmo? Porque aquilo, de todas as coisas, que pode caminhar, deverá ainda uma vez percorrer – também esta longa rua leva para frente!” (Nietzsche, 1998, p.164-6).

O anão compreende que o tempo é circular, mas ainda está atrelado à visão mítica do Eterno Retorno do Mesmo – fato que enfurece nosso herói. Num “corte” cinematográfico, Zaratustra é transposto a um rochedo sob o luar. Lá ele vê um pastor sucumbir a uma cobra que lhe brota da garganta. É o niilismo, a náusea que surge ao saber que tudo retorna, e um niilismo específico: nem o negativo (que desvaloriza a vida em nome de valores superiores e guarda o bem eterno num mundo supra-sensível) e nem o moderno ou reativo (calcado na morte de Deus e em ações reativas). Falamos do niilismo passivo, que não suporta a realidade e confunde o “tudo revém” com “tudo dá no mesmo”<sup>33</sup> (Machado, 2001, p.131).

O anão parece ser uma reinterpretação do sorrateiro demônio que aparece no quarto livro de “A Gaia Ciência”, prenúncio hipotético do Eterno Retorno; seu título é “O Maior dos Pesos”. Irrupendo da solidão insinua o demônio:

“Esta vida, como você a está vivendo e a viveu, você terá de viver uma vez e incontáveis vezes; e nada haverá de novo nela, mas cada dor e cada prazer e cada suspiro e pensamento, e tudo o que é inefavelmente grande e pequeno em sua vida, terão de lhe suceder novamente, tudo na mesma seqüência e ordem (...). A perene ampulheta do existir será sempre virada novamente – e você com ela, partícula de poeira!”.

Ou bem se range os dentes de ódio ou se chamaria a fala do demônio de divina. O aforismo termina em aberto: “(...) o quanto você teria de estar bem consigo mesmo e com a vida, para não *desejar nada* além dessa última, eterna confirmação e chancela?” (2001 A, p.230).

---

<sup>33</sup> De outra ordem é o niilismo ativo, tanto em Nietzsche – que afirma a vida e o Eterno Retorno – quanto em Benjamin. Este último, eminentemente crítico, guarda um lugar para a dúvida, “desconfia da boa marcha das coisas” (1987, p.237).

Em “O Adivinho”, esse funesto mágico - melhor exemplo da passividade criticada pelo autor - diz ter visto “uma grande tristeza descer sobre os homens. Os melhores deles cansaram-se de suas obras. Proclamou-se uma doutrina, que uma fé acompanhava: ‘tudo é vazio, tudo é igual, tudo foi’ (...) inútil foi todo o trabalho... Em verdade, já estamos vivendo – em câmaras mortuárias” (Nietzsche, 1998, p. 145).

Desvencilhar-se do fastio e buscar a saúde só é possível com o Eterno Retorno – coisa que o Zaratustra triste não é capaz, enfermo de sua própria redenção, perplexo diante da vertigem que se anuncia. A serpente é tanto o ente que voa com a águia como a assassina do camponês. É da natureza desse encontro o riso e a mordida salvadora *no* réptil e, concomitantemente, o envenenamento. Tão somente o amor cria o bom caminho para o Eterno Retorno, o *amor fati* – aquiescência do destino. A placa que diz “Impossibilidade”, avistada pelo “Andarilho”, é signo de impotência. Por seu turno, “O Canto Ébrio” assim define este afeto redentor:

“Todas as coisas acham-se encadeadas, enlaçadas pelo amor. E se quisestes, algum dia, duas vezes o que houve uma vez, se dissesstes, algum dia: ‘Gosto de ti, felicidade! Volta depressa, momento!’, então quisestes a volta de tudo. Tudo de novo, tudo eternamente, tudo encadeado, entrelaçado, enlaçado pelo amor, então, amastes o mundo” (op. cit., p. 324).

Mais velho do que Zaratustra um ano, “Além do Bem e do Mal” (1886) traz consigo valoroso aforismo que nos auxilia na compreensão do Eterno Retorno. O termo não é utilizado: curiosamente é empregada a expressão *Circulus Vitiosus Deus*, tomada por Klossowski para o título de seu estudo. Com o longo fôlego de uma frase e um parágrafo, Nietzsche elabora a seguinte hipótese: pode o pessimismo, pensado “até o fundo”, libertar-se das limitações cristãs e budistas? Aqueles com o afã e a visão “mais-que-asiática” chegariam, mesmo sem o saber, ao oposto da negação na qual se está imerso. A despeito da extensão, o aforismo merece reprodução; trata-se da inversão do niilismo:

“O ideal do homem mais exuberante, mais vivo e mais afirmador do mundo, que não só aprendeu a se resignar e suportar tudo o que existiu e é, mas deseja tê-lo novamente, tal como existiu e é, por toda a eternidade, gritando incessantemente ‘da capo’ [do início], não apenas para si mesmo, mas para a peça e o espetáculo inteiro, e não apenas para um espetáculo, mas no fundo para aquele que necessita justamente desse espetáculo – e o faz necessário: porque sempre necessita outra vez de si mesmo – e se faz necessário” (2003, p.59).

A morte de Deus, sua entrega ao nada, exige o Eterno Retorno, uma repetição infinita do espetáculo – de quem o faz e de quem o assiste: Dionísio é o ator e o intérprete do “círculo do querer” (Löwith, 1998, p.70-1).

### 3.2. O ETERNO RETORNO: O ALÉM DO TEMPO EM TRÊS TEMPOS

Por que se exige o Eterno Retorno? Deleuze afirma que Nietzsche não chegou a completar sua definição, apenas intuindo-a e pressentindo-a, até porque sua obra foi prematuramente interrompida pela loucura e pela demência (1967, p.282-3). O Eterno Retorno é uma exigência ética: ação da afirmação que parte do indivíduo e ganha o campo impessoal da cultura e da História; efeito da transvaloração, é o remédio humano para a existência do homem no mundo e somente nesse mundo. É o “efeito totalizante” ao que se refere Deleuze na interpretação da morte de Deus. Esse estranho ocaso não teria um sentido em si, como em Hegel. Depende do número de forças que mata Cristo. Espera-se uma força que leve essa morte a um nível superior, um nível múltiplo. É, contudo, necessário tempo para que se chegue à essência de um acontecimento. Já com Hegel, no em si espiritual que se torna para si, a morte de Cristo é superação: Deus no homem. Para Nietzsche esse sentido não pode ser em si, mas depende do contato com a exterioridade, com uma relação de forças. O Além Homem seria uma necessidade da vida, criado por novas configurações de forças. Afinal de contas, uma coisa é perguntar pela existência de Deus, outra é a “proposição dramática” e o afastamento irônico de “Deus morreu”. O recurso à dramaticidade faz justiça à filosofia trágica, uma vez que busca uma síntese entre Deus e o tempo, entre o Ser e o que muda. Nessa perspectiva, a existência já não depende de Deus: vida e morte passam a ser valores relativos, forças em síntese com Deus (Deleuze, 1988 A, p.175-80). O pensamento aberto que afirma o devir é o Ser do devir. Ser e devir não são separáveis. Não há ser além do devir e tampouco ser alguém do múltiplo: “O múltiplo é a manifestação inseparável, a metamorfose essencial, o sintoma constante do único”. Ao se afirmar o Ser do tempo, querendo aquilo que cambia, a única maneira de conservar o puro fluxo é com seu retorno, com o ser afirmado do devir: “Voltar é o Ser daquilo que vem a ser. Voltar é o Ser. (...) O Eterno Retorno como lei do devir, como justiça e como Ser” (*op. cit.*, p.27-8).

A metáfora do jogo, retirada do Zaratustra, exprime bem a relação entre uno e múltiplo, ser e devir. Ei-la cá:

“Se algum dia recebi um bafejo do sopro criador e daquela celestial necessidade que obriga até os acasos a dançar a ciranda das estrelas –/ Se algum dia ri com o

riso do corisco criador, ao qual se segue, reboante mas obediente, o longo trovão da ação –/ Se algum dia, na divina mesa da Terra, joguei dados com deuses, a tal ponto que a Terra tremeu e fendeu-se e expeliu torrentes de fogo –/ Porque divina mesa é a Terra e trépida de novas palavras criadoras e divinos lances de dado –/ Oh, como não deveria eu almejar a eternidade e o nupcial anel dos anéis – o anel do retorno?/ Nunca encontrei, ainda, a mulher da qual desejaria ter filhos, a não ser esta mulher que amo: pois eu te amo, ó eternidade!/ Pois eu te amo, ó eternidade!” (Nietzsche, 1998, p.235).

São dois tempos ou momentos do jogo que se conjugam com um terceiro termo: o jogador, o artista ou a criança: “O jogador se abandona temporariamente à vida, e temporariamente fixa seu olhar sobre ela; o artista se coloca temporariamente dentro de sua obra, e temporariamente sobre ela; a criança brinca, se retira do jogo e a ele retorna”. O jogo do devir assim compreendido é o jogo que o Ser do devir brinca consigo mesmo. Os dois momentos primeiros do jogo seriam o lançar e o cair dos dados (o que, pelo menos em português, dá um belo jogo de palavras). O Ser do devir, ou o Eterno Retorno, é justamente o segundo momento e, também, o terceiro termo – idêntico aos outros dois e equivalente ao conjunto: a ação. Ao olhar mais de perto essa cosmodicéia percebemos que em “Os Sete Selos” os dados são jogados em dois tabuleiros distintos, um na terra – de onde partem – e outro no céu – onde chegam. Zaratustra nunca jogou com deuses metafísicos porque a terra é um tabuleiro divino, de criação. Não há uma cisão de dois mundos, um real e outro aparente: são duas horas, dois momentos, meia-noite e meio-dia, jogar e cair de dados. Também não se deve compreender o espírito do jogo como um reiterado lançar de dados que espera a reprodução ideal da combinação correta: não há combinação correta, sentimos muito em informar. Ao contrário, há um só lance, que é encarar o real; faz-se do resultado uma necessidade que reconduz ao jogo. O que importa é a qualidade dos números, e não a quantidade de lances: é esse o uno que não nega o múltiplo. O não controle da ação é visto de frente, em toda sua estranheza; não se deve, contudo, desistir. Dissequemos a imagem: “Os dados que lançamos uma vez é a afirmação do acaso, a combinação que eles formam caindo é a afirmação da necessidade”. A necessidade afirmada é a necessidade do acaso. Um único número do acaso reúne a meia-noite e o meio-dia: basta, logo, afirmar uma vez – fica-se tocado pela diferença. Saber lidar com o acaso é saber jogar. O mau jogador conta com muitos lances, é aliado da estatística: tem um fim em sua causalidade cega ao que acontece. Parece que quem nada espera – o crítico, o trágico – joga melhor (Deleuze, 1988 A, p.28-31).

O homem não sabe “brincar”, pois quando recebe um acaso, expressão da realidade da multiplicidade, age para limitar; sua pequena decisão visa apenas conjurar efeitos (Deleuze, 1988B, p.194). Lançar é o “imperativo”; a preocupação em apenas ganhar é moral e faz com que uma “perda” ou o acaso não queiram o retorno – rompe-se com o imperativo da vida, que é recomeçar (*op. cit.*, p.319). Por isso a criança ganha sempre. O ditado “sorte de principiante” ganha novo sentido. Todo o acaso afirmado em uma só vez não leva ao número previamente planejado, mas àquela combinação “fatal e amada”, o “*amor fati*” (*op. cit.*, p.194). A inocência do jogo se prolonga do lançar à queda:

“O Eterno Retorno é o segundo tempo, o resultado do lance de dados, a afirmação da necessidade, o número que reúne todos os membros do acaso, mas também o retorno do primeiro tempo, a repetição do lance de dados, a reprodução e a reafirmação do acaso ele mesmo” (*op. cit.*, p.32).

É a isso, ao lance de dados, que se refere o poético trecho do prólogo de Zarathustra: “Eu vos digo: é preciso ter ainda caos dentro de si para poder dar à luz uma estrela dançante. Eu vos digo: há ainda caos dentro de vós” (1998, p.34). O lance não está perdido. Nos fragmentos póstumos Nietzsche explicita sua visão: “O movimento circular não deveio, é a lei original, assim como a massa de força é a lei original sem exceção, sem infração possível. Todo devir se passa no interior do ciclo e da massa de força” (*in* Deleuze, 1988 A, p.33).

Em diversos momentos dos fragmentos póstumos, o Eterno Retorno aparece como uma teoria física, resultante da combinação de forças finitas num tempo infinito: nessas condições, tudo volta. Deleuze, não obstante, nos explica com detalhes esse emprego da física. Ele seria: 1) “hipotético”, não tendo sido comprovado; 2) “apologético”, pois defende um mecanismo não mecanicista; 3) “polêmico”, por fim: quer vencer o mau jogador em seu próprio terreno. A ciência é negada por sua identidade lógica, sua igualdade matemática e seu equilíbrio físico, suas três fórmulas da indiferença. Seguindo o que foi apontado anteriormente, a ciência pode tanto afirmar quanto negar o Eterno Retorno, com a afirmação mecânica e a negação termodinâmica. Em ambos os casos perde-se a dimensão trágica do evento que deve ser superado pelo homem numa conservação de energia que nega a diferença. Nesse caso, o Eterno Retorno é do mesmo, num mecanismo reversível em que “(...) as diferenças de quantidade se compensam e se anulam entre o estado inicial e o estado final (...)”. A soma constante de forças possibilita me-

nos o Eterno Retorno do que um cálculo abstrato. Na termodinâmica, por exemplo, o calor se espalha e se estabiliza, confundindo o devir com o estado final – enquanto que o Eterno Retorno é o todo que dura. Deleuze é enfático ao colocar que

“o Eterno Retorno, segundo Nietzsche, não é de modo algum um pensamento do idêntico, mas um pensamento sintético, pensamento do absolutamente diferente que reclama fora da ciência um princípio novo. Esse princípio é aquele da reprodução do diverso enquanto tal, aquele da repetição da diferença (...)” (Deleuze, 1988 A, p.51-3).

A análise do movimento nietzscheano nos mostra que “o verdadeiro jogador faz do acaso um objeto de afirmação: afirma os fragmentos, os membros do acaso”. O jogo do Eterno Retorno carrega em suas malhas o Ser, transmutado em Ser do Devir, a afirmação da unicidade daquilo que é múltiplo. Deleuze nos resume a teoria de Nietzsche: “O Mesmo não volta, é o voltar que é o Mesmo daquilo que devém”. Seu caráter propriamente seletivo aparece no aforismo “uma vez é igual a nenhuma vez”. Não só o pensamento, mas também o Ser é seletivo. O Eterno Retorno é comparado a uma roda, cujo movimento “é dotado de um poder centrífugo, que expulsa todo o negativo”, nosso niilismo culturalmente constitutivo (Deleuze, 1994, p.30-2).

Voltando à crítica à ciência, vemos que o equilíbrio é impossível, pois o instante passa. A infinidade do passado, a realidade do presente em que vivemos e a vontade de viver que se prolonga num futuro e faz-se crer nele nos obriga a fundar o pensamento do Eterno Retorno, a justificar o devir. O devir é primeiro, não começa a devir (não há Deus ou um *Big Bang* inicial): “Que o instante atual não seja um instante do Ser ou do presente ‘no sentido estrito’, que ele seja o instante que passa, nos força a pensar o devir, mas a pensá-lo precisamente como aquilo que não pôde começar e aquilo que não pode terminar de devir”. Passado e futuro, em mútua e infinita troca, confundem-se no instante, que se diz eterno: tudo retorna de um só golpe. O que faz com que o passado permaneça inacabado e o presente imprevisível é o fio de futuro que percorre o tempo, responsável pela transformação. O privilégio do presente aparece na ação da vontade: é nele onde pensamos o passado e fazemos o futuro. Portanto, o único Ser do que devém é voltar – ele mesmo em seu outramento resolve o problema da passagem do tempo: “Jamais o instante que passa poderia passar se ele não fosse já passado ao mesmo

tempo que presente, ainda a vir ao mesmo tempo que presente”. O presente não passa por si mesmo: o instante é um presente que se prolonga em passado e porvir, conectando todas as possibilidades – ainda que virtuais ou adormecidas. O instante passa em benefício de outros instantes, renovando a vida. Por isso o retorno do mesmo é um absurdo, um contra-senso. A identidade não determina o que volta, mas o voltar. A determinação é cosmológica, deixando margem para a fundamental indeterminação prático-política. Portanto, o Eterno Retorno seria uma síntese que traz o Outro: o diverso e sua reprodução, devir e Ser que se afirma do devir, numa dupla afirmação. Nesse momento Deleuze crê que o Eterno Retorno é um conjunto de vários círculos, o que depois mudará de figura ao longo de seu percurso. “Razão do diverso”, seu princípio humano é o da Vontade de Potência (Deleuze, 1988 A, p.53-5). Tudo o que “chega” se encadeia com o que vai chegar na imortalidade real do movimento.

Há também o retorno do devir reativo, o aspecto desencorajador do Eterno Retorno. Exemplo disso é a primeira visão de Zaratustra, na passagem do pastor sufocado pela serpente – ou então em “O Convalescente”, em que se vislumbra o retorno do homem mesquinho. O Eterno Retorno nesses momentos parece insuportável, impossível e contraditório (*op. cit.*, p.73-4). Trata-se do pensamento desvinculado da ação e, em sua ilusão, acredita ter chegado à verdade: pensamento que não sai de si ou Eterno Retorno pensado, do mesmo. No encontro Royamont sobre o filósofo de Dionísio, Deleuze interpreta o episódio do pastor. A afirmação não poderia se encontrar na catártica verborragia desatada. Antes de o homem dar uma mordida salvadora experimenta-se uma grande náusea: “(...) uma serpente desenrolada sai de sua boca, como se o Eterno Retorno se desfizesse à medida que Zaratustra dele falasse” (1967, p.283). Só se entende o retorno vivendo-o, longe de representações livrescas. Segundo Lyotard, a fraqueza suscita a representação – e falar sem conhecer, ao invés de agir, é entrar na representação. A representação fecha os caminhos para o sentido, não tanto nos seus temas, na sua intenção ou no que diz de si, mas em sua posição e em seu modo de tratar seu objeto: “Pois é deter-se no secundário, a diferença regulada, o sistema, a discursividade, isto é, o energético em seu ponto mais túbio, cinza, é deter todos os momentos, as intensidades, os processos de efeitos, ao mínimo de tensão (...)”. Não se

trata da criticada tagarelice ou tampouco do grito do “Último dos Homens” (um retorno à natureza), mas da criação, da música (Lyotard, 1998, p.49-50).

A serpente é um animal da terra, tão terrestre que rasteja para fazer seus trajetos. Enrosca-se no deleite da caça e circunda suas vítimas: o círculo, a forma do sol, é um gesto seu. Para o homem moral, a “serpente da eternidade” é uma víbora venenosa, da qual se deve escapar. O réptil que atacou o pastor e acompanhava “O mais feio dos homens” tem a cor negra do desgosto – também o mar atravessado por Zaratustra tem a indefinição escura do nada. Zaratustra dançarino e encantador de cobras se apropria da serpente: o pastor se salva da morte, o assassino de Deus se livra do ódio de si: por amor a si e vontade de eternizar-se se afirma o Eterno Retorno (Löwith, 1998, p.159-60). “O Outro Canto da Dança” é a melodia da serpente sensual que conquista (Nietzsche, 1998, p.231). Contudo, ao contrário de Heidegger e Deleuze, que viam no vôo da serpente com a águia no prólogo de Zaratustra a primeira alusão ao Eterno Retorno, Löwith só enxerga aí – e concordamos com ele – uma “configuração bizarra”, uma descrição formalista que faz parecer “forçada a artificial” a “vontade do círculo cósmico”. O “retorno voluntário da miséria” não é o orgulho desse passeio animalesco, dito “necessário” apenas por ser “natural” (1998, p.226). “O Convalescente” é o relato de uma vez em que Zaratustra levanta de seu leito louco, gritando, como se alguém ali estivesse. A águia e a serpente vieram acudi-lo, e ele assim falou:

“Levanta-te da minha profundeza, pensamento abismal! Eu sou o teu galo e o teu alvorecer, verme dorminhoco! De pé, de pé! O canto da minha voz já vai acordar-te! (...) / Eu, Zaratustra, o defensor da vida, o intercessor da dor, o assessor do círculo – chamo-te a ti, ó meu abissal pensamento!”.

Mal falou, caiu ao chão como morto, permanecendo assim por muitas luas. Voltou a si pálido e trêmulo; não quis comer. Depois de uma semana, ergueu-se novamente. Os animais tentam animá-lo: “Todas as coisas querem ser teus médicos!” (Nietzsche, 1998, p.222-3). Quietamente deitado, fermentava para o transbordamento. Os animais anunciam o Eterno Retorno – o que para eles é mais fácil, uma vez que estão aquém do bem e do mal, não são humanos e não têm nada a ser superado; a cura de Zaratustra não é por eles entendida, e fariam apenas “lengalenga” (*op. cit.*, p.82):

“Ó Zaratustra (...), para os que pensam como nós, as próprias coisas dançam: vêm e dão-se as mãos e riem e fogem – e voltam./ Tudo vai, tudo volta; eterna-

mente gira a roda do Ser. Tudo morre, tudo refloresce, eternamente transcorre o ano do Ser./ Tudo se desfaz, tudo é rarefeito; eternamente constrói-se a mesma casa do Ser. Tudo se separa, tudo volta a encontrar-se; eternamente fiel a si mesmo permanece o anel do Ser./ Em cada instante começa o Ser; em torno de todo 'aqui' rola a bola 'acolá'. O meio está em toda a parte. Curvo é o caminho da eternidade”.

Zaratustra está ainda enfermo, cansado da cobra na goela. Fala da vida, mulher que desdenha de quem a acusa: “Amas-me? Espera mais um pouco, ainda não tenho tempo para ti”. O que lhe brotou da garganta foi o grande fastio pelo homem: “Tudo é igual, nada vale a pena, o saber nos sufoca”. Sua tristeza lhe dizia: “Eternamente retorna o homem de que estás cansado, o pequeno homem”. A orquestra do Ser passa pela afinação de seus instrumentos: enquanto o homem fala, o convalescente (o próprio Zaratustra) deve cantar, aprendendo com as aves. Deve-se erguer novas líras para novos cantos para aquele cujo destino é ser o “mestre do Eterno Retorno”, assopram os animais. E continuam, descrevendo mais uma vez o Eterno Retorno: “(...) eternamente retornam todas as coisas e nós mesmos com elas e que infinitas vezes existimos e todas as coisas conosco”. O encadeamento que retorna faz voltar com ele as potências aí presentes, não se tratando de uma objetividade incondicionada – ainda mais se levamos a discussão para limites sócio-econômicos.

No momento seguinte do livro, “O Grande Anseio”, renasce a esperança: “Ó minha alma, ensinei-te a dizer ‘hoje’ como ‘algum dia’ e ‘outrora’ e a dançar a tua ciranda sobre todos os aqui e acolá”. O ensinamento consiste em se recorrer ao passado e a se almejar o futuro a partir do presente, do que se vive. Estrangulou o estrangulador do pecado, a cobra. Teria sido o episódio do pastor um sonho? Pouco importa, desde que o grande desprezo aja em função do amor. Com a alma renovada, batizada por “transmutação da necessidade” e “destino”, pode cantar. Prefere a alma sorrir e cantar a desabafar, longe de confissões e transferências – bancárias e psicanalíticas. Deu à alma seu último bem, sua vontade que canta: “Onde estariam mais perto um do outro, do que em ti, o futuro e o passado? (...) que te mandasse cantar, este era o meu último bem” (*op. cit.*, p.224-30).

O Eterno Retorno é um pensamento seletivo ou ético. Escolhe-se. O devir ativo, do qual vínhamos percorrendo, é uma seleção. Há mesmo uma dupla seleção: a da força ativa e a da vontade afirmativa. Na física, ou na leitura cosmológica, o Eterno Retorno é uma “síntese especulativa”; na ética, uma “síntese prática”,

uma “regra prática da Vontade de Potência”. Seu enunciado é uma inversão do imperativo kantiano<sup>34</sup>: “O que tu queres, queira-o de tal maneira que dele queiras também o Eterno Retorno” (Deleuze, 1988 A, p.77). Um fragmento póstumo de Nietzsche pode nos ajudar: “Se, em tudo aquilo que fazes, começares a se perguntar: é certo que queira fazê-lo um número infinito de vezes, será para ti o centro de gravidade mais sólido” (in Deleuze, 1988 A, p.77). Os pequenos prazeres culpados, de “uma vez e não mais”, desencorajam o retorno: o mesmo não escolhe, não estabelece diferenças, não orienta. Como diz a canção de Zé Ramalho, “não vou lhe beijar, gastando assim o meu batom/ não vou roubar de nós, fumando apenas um cigarro”. O mundo das “semivontades” é eliminado no movimento que cria e se exterioriza no mundo, que faz o novo no encontro com o novo, modificando-se. O Eterno Retorno é a ação da vontade, e a vontade é o pensamento do Eterno Retorno, pois “ele faz do querer alguma coisa de inteiro”, iguala querer a criar e elimina do querer o que não vale a pena retornar. Depois do dado, da vivência real, há uma primeira seleção. Deleuze está atento, e nos mostra que esta não pode ser a seleção de Zarathustra. É o Eterno Retorno pensado, as forças reativas indo ao seu extremo, levando-nos à náusea. Necessita-se de uma segunda seleção. Mas como? O Eterno Retorno é o exagero do real, o Outro nele adormecido, em suma, uma extrapolação do próprio niilismo<sup>35</sup>. E o niilismo separado do Eterno Retorno é incompleto, não é o niilismo crítico, que é ciente da condição atual e quer mudá-la, superá-la. O niilismo é a expressão da vontade do nada, cuja essência é o nada; precisa retornar à prática e ao mundo, sair de si, de seu solipsismo. O registro cósmico ou natural é imanente, mas não escolhe.

O niilismo, vontade que nega a vida, quer, paradoxalmente, conservar-se. Englobado pela imanência do retorno, na prática, se nega. O absurdo movimento de “conservação na depreciação” cria o “espaço de contágio” do ressentimento (Deleuze, 1988 A, p.77-9). A vontade do nada, ao querer o seu nada, seu ocaso, quer seu renascimento, posto que se conserva. A vontade, mesmo assim, se quer. A superação é prática e imanente, e não espiritual e teleológica. A partir daí a von-

---

<sup>34</sup> Na “Crítica da Razão Prática” o filósofo de Königsberg diz: “Age unicamente segundo a máxima que faz com que possas querer que ela seja uma lei universal”.

<sup>35</sup> Poderíamos dizer que o Eterno Retorno é o Dionísio que precisa ser chamado à convivência. Seu sistemático recalque faz com que apareça como uma energia desagregadora que, ao se ser incapaz de dominar-se, se destrói. Não compreendido em sua totalidade, Dionísio é associado, moralmente, ao mal – quando na verdade é ele a força criativa por excelência do homem.

tade rompe com o nada e se insere no Eterno Retorno – trata-se da inserção humana no Eterno Retorno. O sentido dinâmico do Ser do devir não abandona a conservação. Poderíamos até dizer que “existir é conservar”, conservar a capacidade de mudança. Como mostra Roberto Machado, a Vontade de Potência é a diferença da repetição (2000, p.96). O aumento quantitativo proporciona um salto qualitativo nas forças em embate: “É somente o Eterno Retorno que faz do niilismo um niilismo completo, porque ele faz da negação uma negação das próprias forças reativas”, postula Deleuze, sem referir-se a Löwith. Segundo Deleuze, o ocaso de Zarathustra é a chave de leitura do livro, seu “segredo” que aparece no prólogo (Deleuze, 1988 A, p.79):

“Amo aquele cuja alma é profunda também na mágoa e pode perecer de uma pequena ocorrência pessoal: assim transpõe a ponte de bom grado./ Amo aquele cuja alma é tão transbordante, que se esquece de si mesmo e que todas as coisas estão nele: assim, todas as coisas tornam-se o seu ocaso” (Nietzsche, 1998, p.32-3).

A “autodestruição” é uma negação ativa que leva a si a prova do Eterno Retorno. Não estamos longe dos gregos: a transmutação corresponde ao aniquilamento dionisíaco. Depreende-se que a segunda seleção produz um devir ativo: o homem se torna capaz de agir sobre o inesperado e sobre a opressão pois, a partir de si, de sua necessária comunhão com as coisas, sabe que há o novo e que a vida se renova, com mais ou menos rapidez e intensidade – uma vez que ele mesmo renasceu na “transmutação” ou “metamorfose dionisíaca”. Zarathustra não é a pura afirmação; humano, passou pelo niilismo. Sua cura no e pelo Eterno Retorno é a auto-superação do niilismo, que não é uma entidade abstrata. A diferença entre as duas seleções é crucial: “Não se trata, pelo simples pensamento do Eterno Retorno, de eliminar pelo querer aquilo que cai fora desse pensamento; trata-se, pelo Eterno Retorno, de fazer entrar no Ser aquilo que não entra aí sem mudar de natureza”. Uma coisa é o pensamento que se diz senhor da verdade e da realidade ao pensar sobre suas probabilidades e ao descrevê-la, achando-se apto a tudo responder; totalmente oposto – mais do que isso, *diferente* – é a ação esclarecida pelo pensamento sobre a vida e o vivido. O Ser é a vida, e a vida é seletiva; o pensamento deve imitá-la “porque o Eterno Retorno é o Ser, e o Ser é seleção”. O mesmo, a passividade, o tipo reativo, nenhuma dessas instâncias são dotadas de Ser. O Eterno Retorno é o Ser universal do devir, mas de um só devir: o devir ativo é o devir todo: “Voltar é o todo, mas o todo se afirma de um momento”, da

vontade que se afirma. Transformar o mesmo na diferença, o reativo no ativo, o niilismo no *amor fati* é a inversão do que está invertido (Deleuze, 1988 A, p.79-81), a negação (afirmativa) da negação (cuja prática é o controle moral e financeiro). O negativo, dominado pelo positivo, é a agressividade do “jogo curador da diferença”. O Eterno Retorno, assim o vimos, como doutrina física é o Ser do devir; na ontologia seletiva (sua dimensão ética), afirma o Ser do devir se afirmando.

A afirmação é seu próprio objeto, mesmo quando se relaciona com o exterior; ela não é potência do Ser, ela é o Ser: “O Ser e o nada são apenas a expressão abstrata da afirmação e da negação como qualidades da vontade”. A primeira afirmação é o devir, o que acontece; como ele também é o Ser, eleva-se o devir ao Ser – ou se extrai o Ser do devir. Na dupla afirmação, portanto, afirma-se o que é afirmação, se quer o devir – a única possibilidade de ação e de mudança. A águia que voa enroscada com a cobra, ao fim do prólogo, seria uma imagem desse movimento: a ave seria o tempo cósmico, o “grande ano”, e o réptil a vida individual nele inserido. O devir só pode se tornar, contudo, com uma segunda afirmação, para além da natureza. Ariadne povoa nosso texto. Ela abandona Teseu, “homem superior” e por demais apolíneo, e se encontra com o desconhecido, sua “Anima” – é desposada por Dionísio: “É por isso que o Eterno Retorno é um anel nupcial. (...) um espelho de noivos que espera a alma capaz de aí se olhar, mas também de refleti-lo, olhando-o”. Ariadne entendeu a afirmação de Dionísio, amou seu canto cortante. Por isso ela estende seu fio pelo labirinto. O Dionísio touro confunde-se com o labirinto no qual habita: é um e outro ao mesmo tempo. Porém, o labirinto não é o caminho perdido, mas, antes, o eterno voltar, o sinuoso caminho que leva ao Ser. Se o devir é a diferença em si, o Ser do devir é a diferença para si, “porque o múltiplo é a diferença de um e de outro, o devir é a diferença consigo mesmo, o acaso é a diferença ‘entre todos’ ou distributiva”. A segunda afirmação é o momento da reflexão, toma a primeira por objeto: “Assim é próprio da afirmação retornar, ou da diferença se reproduzir” (*op. cit.*, p.213-9). O Ser da diferença é o Eterno Retorno, cuja natureza é voltar para o que se faz, como cantam os “Ditiramboos Dionisíacos”: “Não é necessário primeiro se odiar se devemos nos amar?... Eu sou teu labirinto” (Nietzsche *in* Deleuze, 1988 A, p.216). Estamos analisando duas afirmações, sem nos esquecermos que trabalhamos com três termos. Nosso intuito não é o de executar equações matemáticas, mas o de chamar a aten-

ção para a centralidade do homem e para sua superação imanente. Primeiro, temos o acontecimento (tese); depois, a primeira afirmação, o que se colheu daí (o Eterno Retorno pensado, a antítese); ao cabo, a segunda afirmação ou “síntese da afirmação que acha seu princípio na vontade” (a reflexão prática do espelho dionisíaco). O Eterno Retorno é a reprodução que o homem faz do devir, devir do homem no mundo: eterno renascimento da tragédia, do Além Homem e da criança, filha de Dionísio com Ariadne, última das metamorfoses (Deleuze, 1988 A, p.225-17):

“Inocência, é a criança, e esquecimento; um novo começo, um jogo, uma roda que gira por si mesma, um movimento inicial, um sagrado dizer ‘sim’./ Sim, meus irmãos, para o jogo da criação é preciso dizer um sagrado ‘sim’: o espírito, agora, quer a sua vontade, aquele que está perdido para o mundo conquista o seu mundo” (Nietzsche, 1998, p.45).

Por isso o Eterno Retorno é “a diferença em sua mais alta potência” (Deleuze, 1988 A, p.217).

### 3.3. ESQUECIMENTO E ANAMNESE

A revelação do Eterno Retorno do mesmo, da multiplicidade que se constrói nas aparições cíclicas, é um “brusco despertar”. Cabe ressaltar que Klossowski adota o termo “mesmo”, referindo-se ao Ser da diferença; à estagnação da vontade que entende o retorno como castigo, somente pensando o movimento sem, contudo, passar à ação, chama o francês de “fantasmagoria” ou “obsessão”. Confundido com o *pathos*, o Eterno Retorno, no entanto, dele se destaca enquanto pensamento; seu caráter de experiência viva guarda-o como “revelação”. Revelação essa que remonta ao “anel universal”: “O esquecimento recupera o eterno devir e a absorção de todas as identidades no Ser”. De uma forma ou de outra, será necessário reviver o que se viveu, eis o imperativo vital de Nietzsche; deve-se, logo, agir como se se quisesse viver cada ação inúmeras vezes. A mudança do presente é possível, pois, dentro da imanência que engloba tudo, estamos condenados a reviver. O imperativo substitui o esquecimento vazio pela Vontade de Potência. O esquecimento tomado como regra para o conhecimento impele à ação: ao sair de si, o Ser se esquece de sua condição atual de preposto; é o lugar da atualização do que sai do embate do preposto, com suas possibilidades, e o que lhe é externo – ambos estão no devir. A anamnese revela o retorno de tudo o que é: o esquecido de si encontra-se mais uma vez em movimento. A anamnese é a lembrança primeva do momento da criação. Seu antípoda é a perda da identidade dada, que tende a se dissolver com a morte do Deus fiador do comportamento moral. O pensamento que se volta sobre o *pathos* “(...) traz como necessidade as realizações sucessivas de todas as identidades possíveis”.

A partir do momento da revelação nada é excluído pelo desejo: o “eu” atual quer o retorno de toda sua vida, de todos os acontecimentos que o formaram até então. Uma vez que a vontade implica um sujeito, esse sujeito não pode mais querer como anteriormente o fazia: ao querer suas possibilidades prévias, seu presente se desatualiza em benefício de todos os outros eus possíveis. Quer-se a revelação, sua intensificação, quer-se o esquecimento do “eu” para que daí jorre o novo. Assim se repete o movimento circular até que se descubra mais uma vez o retorno como lei universal da vida, também passível de esquecimento:

“No instante em que me é revelado o Eterno Retorno eu cesso de ser eu mesmo ‘*hic et nunc*’ e estou suscetível de me tornar inumeráveis outros, sabendo que vou esquecer essa revelação uma vez fora da memória de mim mesmo; esse esquecimento forma o objeto de meu presente querer; porque semelhante esquecimento equivale a uma memória fora de meus limites: e minha consciência atual não será estabelecida a não ser no esquecimento de minhas outras possíveis identidades”.

Em se entregando ao necessário movimento circular, livra-se de si mesmo; a vontade guia a consciência a essa metamorfose (Klossowski, 1967, p.227-8).

Para que a revelação tenha sentido e não resulte num fechamento de si ainda maior é preciso que a perda da consciência tenha continuidade no movimento circular confundido com o inconsciente. Não se trata de um nada estagnado que por não se reconhecer desiste da vida: muito pelo contrário, a indeterminação é uma nova chance de mudança, cuja matéria são as vontades e seus contextos – a partir da revelação que as realoca em novas relações (afinal é um novo presente que recebe o passado). Em suma, para a mudança é preciso querer; é necessário, para tanto, a “alta tonalidade da alma”. O que está em jogo é a verdade, mas não a verdade da moral e do idealismo: o Ser do que existe é a existência, que só pode querer-se a si própria – é mesmo uma repetição, um círculo vicioso. Ao se pensar sobre essa nova tonalidade da alma, ainda sob seus efeitos e sua inspiração, o que era então considerado fantasmagoria se revela como única apreensão válida do Ser, a única realidade; e, imanentemente, “não é possível que isso não tenha sido já revelado inumeráveis vezes, sob outras formas talvez”. Apreende-se uma essência em nada ideal, no sentido comum de abstração; antes, experimenta-se um senso de eternidade, da não perenidade do que é criado. Nesse sentido, lembrar é se fazer eterno. Não obstante, tudo isso é esquecido – faz parte da natureza do movimento circular. Quando se esquece o que se foi numa vida, esquece-se que já se saiu dela, completando o estado de mudança que empurra o presente para frente. O esquecimento que abre portas é o mesmo que interrompe um círculo, segundo as exigências do que é vivido, do presente: “Tudo se deteria para mim se eu me lembrasse de uma revelação precedente idêntica que, se eu proclamasse continuamente essa necessidade do retorno, me manteria em mim mesmo como fora da verdade que ensino”. Esquecer a revelação do esquecimento confirma sua verdade. Não se trata de *déjà vu*, mas da reflexão que no agora do momento entende a

formação do presente (ou busca entendê-lo). O ponto único da revelação abre o presente ao esquecimento de si, coloca o retorno no futuro, absolutiza-o, mostrando que “(...) não importa qual outro momento do movimento circular a mesma revelação pôde também se produzir!”. O homem é, portanto, o corpo do movimento. Rompe-se com a teleologia, cujo funcionamento implica a recepção de um movimento fechado, reconhecendo-a como obsessão.

Segundo Klossowski, Nietzsche fala do Eterno Retorno não só como um pensamento e uma condição de possibilidade, mas sobretudo como “o sentimento mais elevado e supremo”. O pensamento que se lembra do esquecimento sente que pode para sempre pensar: a “alma eterna” sabe – pois o aprendeu – esperar por um futuro melhor (*op. cit.*, p.229-30). O autor indaga-se: como um estado de alma torna-se pensamento?; como um sentimento, igualmente, pode vir a ser pensamento? Enumera ele então como seria possível a troca e a passagem entre sentimento e pensamento: a) “a tonalidade da alma é uma flutuação de intensidade”, uma variação da vontade que se supera; b) “para que ela seja comunicável, a intensidade deve se tomar por objeto e assim se voltar sobre ela mesma”, ou seja, a possibilidade de mudança e a nova configuração devem ser objetos do pensamento; c) esse voltar a si é a interpretação, que se dá num “contra-peso a si mesma”, dividindo-se e recompondo-se – a isso Klossowski denomina “ascensão e queda”: uma só “flutuação” que faz sempre voltar, no jogo de presença e ausência (e não uma “falta”, que desconhece toda alteridade uma vez que a indeterminação do Não Ser é um estado não realizado do atual presente, modelo a ser seguido); d) a interpretação supõe uma significação – o que em nossa leitura estabelecerá uma dependência do juízo subjetivo em relação à compreensão do movimento do retorno. No ciclo de ascensão e queda o movimento do real se estabelece, sendo designado. A interpretação, escolha prática, depende de uma capacidade de descrição do fluxo da realidade: as intensidades com seus sentidos próprios podem assim ser selecionadas; e) o agente do sentido é a intensidade, que “retornando sobre ela mesma numa nova flutuação”, com a participação humana, torna-se signo; f) o signo é flutuação de intensidade e guarda seu sentido quando “o grau de intensidade coincide com ele”. O signo é o sentido que o homem dá ao mundo, e só passa a significar novamente com um novo “afluxo” de identidade; o signo é também uma ausência de intensidade, a qual um afluxo deve significar: algo que não visto

pelo presente e que, não obstante, existe. Vontade e memória de afluxo, de um lado, e relaxamento e esquecimento de refluxo do outro são intensidades diferentes de uma mesma “afluência”; seriam todos movimentos do Ser ou, dialeticamente, momentos de uma mesma organicidade.

A intensidade (ou estado da alma) se significa nas designações de fluxo e refluxo, é uma “flutuação dentro da flutuação”, ou seja, a diferença individual se encontra dentro do movimento universal da criação. Esse processo se chama pensamento. Toda significação é ação da vontade; seu movimento é por afluxo, diferença em relação ao dado, “nunca se livra absolutamente dos movimentos abissais que recobre. Toda significação permanece função do caos gerador de sentido”. A partir de si, cada intensidade guarda fluxos e refluxos – potências –, significantes e insignificantemente do pensamento (a fala e o mutismo); sua impessoalidade é a universalidade do fato do retorno, sua criação que implica em repetição, o que possibilita a comunicação. O homem é mais singular e pessoal quanto mais estabelece contato com a impessoalidade da cultura e da história, quanto mais carrega consigo “as forças líricas do mundo” – como diria Drummond – e se transforma numa força. O “eu” é um signo entre outros, cuja característica é receber os demais signos; apesar de assim o achar, o “eu” não pensa – apesar de possibilitar o pensamento e de ensejar sua percepção como algo que ultrapassa o indivíduo, referenciado a seu entorno social: ele flutua ao acompanhar as flutuações, não sendo divinamente essencial ou estruturalmente transcendental. A morte de Deus é também o ocaso do “eu transcendental” e a forma do “eu” como receptáculo sensível: é ele tão radicalmente sensível que não se furta a mudar com o que vê mudar – conservando a escolha no retorno das diversas possibilidades que se comparam com o presente. Há um “outro” que forma um fora em relação ao dentro que acreditamos ser. O “eu” cambiante vê os graus de intensidade de nós mesmos, do fora e da relação entre ambos. Designando a presença e a ausência de forças e sua ação correlata ao momento chega-se a um “estado variável de coerência”.

Mesmo o código dos signos cotidianos pode ser entendido na semiologia do retorno: seu conjunto fechado e limitado, que entende o “eu” apenas em sua interioridade, diz respeito a uma flutuação significativa determinada, saber que obedece a um poder real: “Assim, o pensamento de ninguém, essa intensidade em si, sem começo nem fim determinável, acha no cúmplice que dele se apropria uma

necessidade, conhece um destino, até nas vicissitudes da memória e do esquecimento de si e do mundo”. O pensamento não acontece sozinho: é necessário ao homem pensar. O querer que intervém no sentido ou designação não é nada mais do que a intensidade apropriada. Torna-se impossível separar o signo do círculo, já que o círculo do sentido é a observação e a interferência no movimento das forças reais em embate contínuo e que todo signo tem seu círculo: é no círculo que a intensidade se torna signo. Signo e círculo se tornam sinônimos (*op. cit.*, p.231-3). Ou, melhor, o círculo do Eterno Retorno passa a ser o signo de todos os signos, o processo de valoração de todos os valores, o anel dos anéis. O alto poder descritivo não isola a análise crítica de uma síntese criadora, revalorizando a repetição cotidiana ao extrair dela novas orientações ou ao entender sua formação. Não são, de forma alguma, dois mundos separados, o cotidiano e o do retorno crítico: tudo retorna, tudo é fruto da ação, tudo pode – pelo menos em tese – ser compreendido: “Um mesmo circuito me traz de volta ao código dos signos cotidianos e me faz sair dele novamente desde que eu procure me explicar o acontecimento que ele representa”.

O “eu cotidiano”, sem se perceber numa situação nova, é chamado a cair na abundante incoerência de “querer uma vez mais” – ao invés do cômodo e ocioso “de uma vez por todas”. O círculo vicioso coloca o sujeito numa inanição: ou o retorno é o retorno passivo do não sentido eterno ou o próprio retornar é o sentido, dado pelo homem. Essa inspiração trágica exclui quem a pensa: chega-se ao pensamento, ao círculo impessoal; é excluído o “eu cotidiano”, na ação do esquecimento; e, ao mesmo tempo, não é excluída a esfera subjetiva do “si mesmo”, posto que a vontade aí age. A apreensão do signo esvazia sua interpretação em benefício próprio, o *pathos* presente reorienta todo o entendimento acumulado, novamente pesado: “Essa alta tonalidade da alma não se tornou o pensamento mais alto senão para ter devolvido a intensidade a ela mesma, até reintegrar o caos do qual ela emana no signo do círculo que ela formou”. O círculo é tão impessoal quanto humano e tão natural quanto sócio-cultural por ser a forma que melhor apresenta a eternidade da ação e do pensamento, cujo resultado prático é o outro que enseja novos *pathos* e reflexão. O que o Eterno Retorno fala por si – o homem que “assim quis” dá sentido à existência por nela inserir-se, por direcionar as forças em movimento. O homem do círculo é o homem da alta tonalidade da alma,

que “retorna naquilo que vem a ser”. A aporia entre a vontade que quer e a natureza que é cria o círculo: se a vontade “não renasce senão na discordância de fora do ciclo”, a princípio um fantasmático movimento pensado, é porque ela se conecta com outro ciclo. Ao querer, quer o dentro e o fora, homem e mundo. Cada afirmação da vontade cria um ponto de referência à própria descontinuidade, que assim continua sua obra, “o universo não sendo mais do que um perpétuo fugir de si mesmo, um perpétuo se reencontrar si mesmo de múltiplos deuses”. O círculo seria a “visão mítica de Zaratustra”, fabulação do Ser que estabiliza o mundo para dizer sua mudança e mudar com ele. Para que o pensamento não se refira somente a si mesmo numa “coerência falaciosa” é necessário que ele se coloque um limite. Sua eficácia não é um enunciado intelectual, mas a “premeditação de um ato” (*op. cit.*, p.234-5). O pensamento se torna então a apresentação de um acontecimento possível: um ato do intelecto suspende o intelecto (o que é imanente) e “busca se produzir num fato”; seu retorno ao ponto de partida – o pensamento sobre a ação, a busca pelo novo – já é, antes ou depois da ação, novo. O acontecimento é um recorte do preposto, com início e fim. Pensar sobre o acontecimento é se ver como início e fim de algo, é “acontecer-se” (*op. cit.*, p.361).

A alta tonalidade da alma, o *amor fati*, cria o signo do círculo vicioso; esse, em seu turno, atualiza a alta intensidade, que se rebate sobre si e assim também atualiza a não intensidade do cotidiano – no duplo caráter da revelação, na dialética do Eterno Retorno. O signo do círculo vicioso definiria o Eterno Retorno do mesmo “(...) como um acontecimento valendo para tudo aquilo que pode um dia acontecer, por tudo aquilo que poderia um dia acontecer ao mundo, ou seja, o próprio pensamento”. O pensamento é assim integrado ao mundo como instância humana capaz de se relacionar com ele. Pensado nesses moldes, o Eterno Retorno é radicalizado e universalizado: diz respeito à ação e à existência que retornam eternamente (mas nem sempre, a todo momento), podendo ter seu horizonte amplamente alargado, uma vez que o “eu” que enseja a mudança de si no mundo quer o mundo (*op. cit.*, p.235). A impessoalidade do retorno, do cotidiano e do novo, faz com que se aponte para a formação histórica dos signos. Uma época se quer outra e, para tanto, deve esquecer-se do constante reforço do presente pensado como não mudança e buscar forças na sua realidade vivida, na História. Não basta “querer”, não se faz História com o voluntarismo da “guerrilha de aparta-

mentos”: o retorno crítico cria condições para a ação e forma a consciência de uma coletividade questionadora. Não abordaremos aqui esse tema altamente benjaminiano, apenas indicando uma certa aproximação entre os referidos autores: Nietzsche, tema de Klossowski, presente em Benjamin.

De acordo com Klossowski, a primeira aparição do Eterno Retorno é sob a forma do delírio, no aforismo 341 de “A Gaia Ciência” (Nietzsche, 2001 A, p.230) – já citado por nós. Tentando não psicologizar Nietzsche, vemos nessa passagem o emprego do recurso estilístico, e nada mais. Todavia, o retorno de tudo é um instante que se reflete numa infinita sucessão de espelhos, acordando para a mudança: “(...) é o ‘eu’, o mesmo ‘eu’ que desperta para uma multiplicação infinita de si mesmo e de sua própria vida (...)”. Abrir-se ao império desse pensamento traz e faz o outro. Klossowski chama a atenção para os erros de interpretação desse pensamento vertiginoso, tido como um “fantasma absurdo” – leitura que deixa subjazer um certo elogio ao delírio. A vontade que projeta sua impotência no tempo tira a consequência, meramente formal, da impossibilidade do retorno – pensa na irreversibilidade do que acontece. A isso o autor designa por “fatalismo em si”, ou “fatalismo tradicional”.

O remédio de Zaratustra é querer o que não se quis no passado, tornando-o irrealizado. Diferente é a tautologia do imperativo kantiano: ainda que faça uma opção pela eternidade, “(...) só diz respeito ao comportamento da vontade no intervalo de uma vida individual (...)”, na defesa da eternidade de um “eu” avesso à mudança. A tautologia do Eterno Retorno é explicitada no “portal do instante”: passado e futuro não são opostos; separados por uma eternidade, eles são a eternidade, na medida em que são vividos e retornam em sua irredutibilidade. Um dos ensinamentos de Zaratustra é a Vontade de Potência, superação que não nega o indivíduo, mas muda seu querer: uma vez que o objetivo é a mudança e poder sempre criar, o que não se quis deve ser querido; deve-se experimentar, agir. A mudança moral não é absolutamente consciente; quando se “funciona” há muito tempo a partir de certo mecanismo é preciso desmontar as engrenagens viciadas ao mesmo tempo que se lhes atribui outras funções e outros significados. É na realidade dada que “(...) o querer de novo tem por objeto uma múltipla alteridade inscrita no indivíduo” que arrisca sem medo de errar. A “transfiguração da existência” faz do peso do retorno uma redenção: percorre-se outras individualidades que

enriquecerão o que já se viveu. Não há outro jeito: ao querer novamente, adere-se ao pensamento do círculo, quer-se toda a série mais uma vez. A Vontade de Potência é o homem que pensa e age, é a “denominação humanizada da alma do círculo vicioso”. Uma vez que o círculo sempre se quer, e por isso desenha sempre um movimento circular, essa alma não tem intenção (Klossowski, 1990, p.104-10) – depois da obra feita ela pode ser vista à distância; enquanto desconectada da Vontade de Potência e da realidade da ação, nenhum signo interfere na vida, nenhum tem, concluindo, intenção. Poder-se-ia dizer que não é a idéia que determina a realidade, que não basta querer para mudar. O Eterno Retorno é um meio para o conhecimento, e não o seu fim. Ora, se não é um fim, há conservação – mas a conservação é a da vontade. O movimento da não intencionalidade ideal traz de volta a intenção do homem de estabelecer metas e criar – eis o “retorno da potência” (*op. cit.*, p.156).

A imortalidade do que é eterno não pode ser individual porque suprime as identidades: uma “alma” produzida é substituída fortuitamente por outra. O acaso aqui é o da ação nunca totalmente previsível. A alma percorre a série que a formou, seu universo possível, no novo contexto presente. Querer todas as experiências significa que tudo retorna, que o ato presente é precedido por uma série e seguido por outra. Esse potencial que é vivido pode ser estendido a outros indivíduos, já que o círculo não é pessoal. Trata-se da imagem que o homem dá ao seu destino, necessidade de recomeço que se impõe à vida. Objetivo e sentido não pertencem à consciência, mas ao círculo, onde qualquer ponto pode ser, concomitantemente, início e fim (*op. cit.*, p.108-11). O homem que muda tem a percepção de que “nós somos mais do que o indivíduo: somos toda a cadeia, com a tarefa de todos os futuros da cadeia” (*op. cit.*, p.160). O objetivo do Eterno Retorno seria o Além Homem para todos os homens, subjetividade da Vontade de Potência. O querer consciente, não isento dessas metamorfoses, muda (*op. cit.*, p.107-13).

Tudo o que é novo, todo “caso particular” seria “anacrônico”: as experiências antigas seriam assimiladas como anacronismo pelo modelo inconsciente médio, estado pulsional atual. No entanto, o movimento anacrônico pode denunciar o anacronismo da instituição ao tomar a si próprio como referência. A realidade se desatualiza em contato com o “caso particular”, quando do fato histórico, por exemplo; a emoção que daí resulta pode levar o sujeito à ação. Haveria uma “pe-

riodicidade histórica” nessa descontinuidade, capaz de formar um “complô” contra as instituições cuja coesão social se encontra distorcida – no limite do círculo vicioso (*op. cit.*, p.122). A vontade, conectada com “organismos” e expressa nas formas sociais, busca objetivos e “durações do conjunto”. Estabelece-se um Eterno Retorno antropomórfico em nome da superação do homem; em contraposição ao não sentido do retorno natural, a vontade fixa o objetivo futuro do novo homem. Dá-se sentido ao que passou, passando-se por um novo sentido: sem que se perceba, os vestígios recolhidos são substituídos por outros vestígios, fabricando o combustível do retorno. Uma desproporção – uma diferença – entre o objetivo e o meio rompe a medida padrão: “a energia ultrapassa sempre o objetivo”. Segundo a linha interpretativa nietzscheana, a qual se filia Klossowski, a significação responde a um grande acúmulo de energia. O momento de criação de Deus teria sido o de maior energia já visto pelo homem. Seu equilíbrio foi deveras rompido, a suprema espiritualização da vontade foi superada (*op. cit.*, p.168-73). A energia dispersa com a morte de Deus está em devir e, ao voltar a si, deve ser entendida como imanente. A positividade dessa indeterminação da identidade é saber que onde não se está, encontra-se o futuro. A vontade que cria não parte de um tipo ideal, podendo pensar no Além Homem como uma potência do homem que, porém, “(...) não existe, mas que indica o objetivo de sua existência. Eis a liberdade de todo querer – portanto de toda arbitrariedade! No objetivo reside o amor, a visão realizada; a nostalgia!”. O objetivo do Além Homem é não crer em objetivos, o que o levaria constantemente à criação do novo (*op. cit.*, p.217).

### 3.4. REPETIÇÕES, VARIAÇÕES E IMPROVISOS

Saindo do senso comum, a repetição é oposta à generalidade: uma estabelece diferenças, enquanto que a outra é incapaz de definir. Comentaremos agora “Diferença e Repetição”, de Gilles Deleuze. A repetição é o objeto do querer, da vontade; há nela “(...) todo o jogo místico da perdição e da salvação, todo o jogo teatral da morte e da vida, todo o jogo positivo da doença e da morte”. Nietzsche descobre na repetição da *physis* algo inalcançável pela lei moral, algo que, a seu despeito, sempre se faz e sempre se quer. Contudo, o Eterno Retorno como lei da natureza não pode simplificar sua leitura: “O refrão é o Eterno Retorno como ciclo ou circulação, como Ser semelhante e como Ser igual, em suma, como certeza animal natural e como lei sensível da própria natureza” (Deleuze, 1988B, p.28-9). Zaratustra encarregou-se de corrigir o anão e seus animais. Ora, acabamos de ver, após exaustiva leitura, que o Eterno Retorno em Deleuze seria um conjunto de círculos. Por que, agora, a crítica? Talvez para se afastar do ciclo natural, do mesmo, do que não define o homem como criador capaz de, na sua relação com o mundo, se autodeterminar. Ou porque a simbologia grega inspira ares metafísicos. Os três momentos de Dionísio com Apolo, Sócrates e Ariadne, bem como o acontecimento, o lançar e o cair de dados são mantidos. Surge, entretanto, uma nova imagem para o Eterno Retorno: a de uma linha.

O *amor fati* – a fórmula do “dever querer” (Löwith, 1998, p.89) – é uma agressividade retirada da bíblia e contra ela lançada. Da mesma maneira, o Eterno Retorno rivaliza com a lei moral kantiana. A repetição não dependeria da lei, mas seria a única lei possível. O Eterno Retorno “(...) é a forma brutal do imediato, do universal e do singular reunidos, que destrona toda lei geral, dissolve as mediações (...)”. O aquém da lei cósmica – o retorno pensado – e seu além – o querer terreno que se quer eternamente – estão contidos no Eterno Retorno, o que Deleuze vê na ironia de Zaratustra (Deleuze, 1988B, p.30). O Eterno Retorno é apresentado como a expressão imediata da Vontade de Potência. O tempo – infinito – é a medida do querer: “Somente projetado ao todo do tempo pode o querer dar a prova de que atinge seu limite, isto é, sua potência máxima” (Pelbart, 1998, p.134). Logo, o querer pode liberar uma enésima potência até então não explorada no ob-

jeto com o qual se relaciona. Isso para dizer que a vontade não quer o poder ou a potência. O que quer, quer elevado à enésima potência, “(...) isto é, extrair sua forma superior graças à operação seletiva do pensamento do Eterno Retorno, graças à singularidade da repetição no Eterno Retorno”. A identidade do Eterno Retorno com o homem que quer é “a forma superior de tudo aquilo que é” (Deleuze, 1988 A, p.31), tudo o que existiu, existe e existirá.

Os conceitos criados no início dos anos sessenta são aperfeiçoados por Deleuze na tese de doutorado de 1968, como por exemplo o Ser do devir – desenvolvido na “univocidade do Ser”. O Ser é igual ao aparecer, não há nada por trás dele; sua voz é una, e uma só: é a chance e a possibilidade de se dizer o diferente, o que nos é estranho – dada sua “novidade”. Todavia,

“o essencial na univocidade não é que o Ser se diga num único sentido. É que ele se diga num único sentido de todas as suas diferenças individuantes ou modalidades intrínsecas. O Ser é o mesmo para todas essas modalidades, mas essas modalidades não são as mesmas. Ele é ‘igual’ para todas, mas elas mesmas não são iguais”.

Do Ser emana a diversidade, o novo é trazido pelo homem, colhido de sua ação. A substância deve ser dos modos, dita deles e a partir deles. Foge-se de uma metafísica em que a substância apareça sozinha e os modos, por sua vez, dependam da manifestação da substância: isso já não é univocidade (Deleuze, 1988 B, p.75-83). A substância gira em torno dos modos, o que faz da univocidade do Ser a repetição no Eterno Retorno. Buscando um princípio para o pensamento situado além da representação, Deleuze estabelece que “o que é unívoco é o próprio Ser e o que é equívoco é aquilo que ele se diz” – onde se vê que a fala não é análoga ao Ser, não o esgotando. Tal projeto só é possível com a “reversão categórica mais geral” em que o Ser se diz do devir, o uno do múltiplo, a identidade do diferente (*op. cit.*, p.475). A diferença não depende de um conceito geral identitário, como o mostra Deleuze em “Lógica do Sentido”, de 1969: a síntese disjuntiva é a reunião das distâncias entre as diferenças no movimento da univocidade do Ser, “o Eterno Retorno em pessoa” (Deleuze, 1975, p.185). A identidade não é primeira, mas se torna um princípio quando “gira em torno do diferente”, das possibilidades humanas de intervenção (Deleuze, 1988B, p.475). A distância – a disjunção – torna-se uma “síntese positiva”. O indivíduo se entende como acontecimento, e o acontecimento pelo qual passou é visto como o contato com outro indivíduo. Não se

compara diferentes estados vividos ao infinito para afirmar sua identidade. A restituição à vida pelo pensamento e pelo desejo consiste no Eterno Retorno da experiência, no acontecimento do indivíduo e na individuação do acontecimento: a volta de um elemento exige a volta de todos os outros. O Ser é, portanto, igual ao Eterno Retorno. Poderíamos dizer que o Eterno Retorno realiza a univocidade do Ser: “A univocidade do Ser não significa que haja um só e mesmo Ser: ao contrário, os existentes são múltiplos e diferentes, sempre produzidos por uma síntese disjuntiva, eles próprios disjuntos e divergentes, *membra disjuncta*”. Puro dizer e puro acontecimento, a univocidade do Ser põe em contato o homem que tenta e as coisas que lhes são exteriores. São três, segundo Deleuze, as determinações da univocidade: “um só acontecimento para todos; um só e mesmo *aliquid* para o que se passa e o que se diz; um só e mesmo Ser para o impossível, o possível e o real” (Deleuze, 1975, p.183-6). É disso que trata a possibilidade de sentido de tudo que é dito, cujo Ser é o que vem a Ser, sempre retornando:

“Retornar é, pois, a única identidade, mas a identidade como potência segunda, a identidade da diferença (...). Tal identidade, produzida pela diferença, é determinada como ‘repetição’. Do mesmo modo, a repetição do Eterno Retorno consiste em pensar o mesmo a partir do diferente. Mas este pensamento já não é de modo algum uma representação teórica: ele opera praticamente uma seleção das diferenças segundo sua capacidade de produzir, isto é, de retornar ou de suportar a prova do Eterno Retorno” (Deleuze, 1988B, p.475).

Cada coisa e cada acontecimento é pensado segundo seu retorno, sua repetição; cada novo aparecer traz um novo dado, enseja uma nova interpretação. O Eterno Retorno como repetição se eleva a paradigma de compreensão histórica: pensa-se o mesmo a partir do diferente, ou seja, o devir atual do presente a partir de suas alteridades possíveis, ou o atual em função de seu retorno. Esse entendimento é o reverso do “dever ser” de Kant, cujo uso como princípio de comparação histórica encontrou boa acolhida na teoria crítica de Adorno e Horkheimer com sua “Dialética do Esclarecimento”. O “dever ser”, nessa leitura de Nietzsche, muda de figura. Não é uma idéia moral, transcendental: sua análise imanente depende do movimento do retorno, que indica as possibilidades de criação no momento mesmo em que é executado – pré e pós História alumiadas por um presente original, diria Walter Benjamin.

A diferença é entendida em seu movimento, o do Eterno Retorno: “Tudo o que é extremo, tornando-se o mesmo, entra em comunicação num Ser igual e

comum que determina o retorno”. O que soube realizar sua desigualdade, elevá-la ao grau extremo, passou necessariamente por metamorfoses. O que é igual, mesmo no desigual, é o retorno do Ser, a mudança decorrente da prática do homem no tempo e no espaço que lhes são imanentes. O retorno (idêntico à mudança) é a possibilidade de comparação e de comunicação, mesmo da diferença. Fato passível de compreensão, uma vez que se trata de uma exposição contínua a algo, uma experiência que educa e forma. Só retorna o que passou pela enésima potência, “(...) o que passa no outro e se torna idêntico” (Deleuze, 1988B, p.85). A união do homem com as coisas se dá na distância proporcionada pelo retorno (*op. cit.*, p.103). Enquanto o retorno da coisa faz com que ela mude, a compreensão do homem é forçada a entrar em cena, mudando o homem que compreende e colocando-o no retorno. O Eterno Retorno é a “proximidade das distâncias” (*op. cit.*, p.386).

O negativo, visto como a agressividade do crítico que quer sempre afirmar e manter o diálogo aberto, traz algumas conseqüências práticas nefastas se erigido enquanto princípio do conhecimento. Por não ser determinado – lembremos de Parmênides: “o Ser é e o Não Ser não é” – seria uma representação infinita. O negativo em Nietzsche é epifenômeno, “(...) efeito de uma afirmação muito forte, muito diferente”. “Dionísio-Zaratustra” tira do sim uma conseqüência negativa, em função do que existe no presente. Seria a diferença “absoluta”? Por um lado, dizer “sim” à vida, ao que acontece, é expressão direta da vontade, e logo uma apresentação e não uma representação: a vontade está sujeita ao mundo, às formas sociais; por outro, a vontade é formada, não é algo em si e homogêneo, muito menos uma essência incomunicável (há o retorno imanente, eterno), o que faz da diferença nunca um “absoluto”, mas uma relação construída que se faz e se desfaz. É da lógica mais elementar que uma relação se faz no mínimo com dois termos – eis sua forma mais universal. Entre o criador e o acomodado há uma grande diferença, a distinção fundamental segundo Nietzsche. A subjetivação se dá na objetividade da cultura. O negativo não funda a epistemologia, mas tem existência prática. O Não Ser presente no Ser, o desconhecido, quando se torna conhecido, é englobado pelo Ser: sempre foi, apenas não se sabia disso. Um Não Ser persiste, contudo, no Ser: não como sua essência reativa ou abstração a ser alcançada, mas como capacidade de auto-estranhamento e potência de exteriorização – logo de

ação e criação – da diferença para si, que ao retornar se modifica. O homem é o Ser da vida que se relaciona com a vida do Não Ser, seu exterior. Essa dialética é a diferença para si; sua síntese é o devir, a afirmação da Vontade de Potência: o Ser não se contenta com o retorno pensado, pesada impossibilidade prática. A síntese é a superação indeterminada que coagula suas possibilidades nas imagens da vontade: passa-se à ação. A alegoria do concreto fala o que pode (crítica que salva) e o que é (crítica aos mitos) o real. A afirmação do que é, vontade que quer o devir ou dupla afirmação, é ao mesmo tempo negação da negação: é negado o que impede a afirmação (*op. cit.*, p.101-5), ao melhor estilo dialético – estilo este que não deve ser moralizado ou meramente descartado. A negação é o “duplo” da afirmação, antípoda não opositivo do Ser (*op. cit.*, p.331-2). A unidade dos contrários, diferente da identidade entre ambos, é o Ser do devir: humanização da natureza e naturalização do homem. O problema não é o negativo em si, mas toda noção de em si. O negativo é puramente relacional, deve estar inserido no retorno e é imanente à escolha ou à definição. O que é combatido é o estatuto da representação, que se esquiva das vivências e se expressa no ressentimento, na metafísica e no fetichismo. O postulado hegeliano de que “o real é o racional e o racional é o real” aliena a diferença de seu papel de lei da natureza, do mundo e do homem no mundo, deformando o espírito, uma vez que o torna expressão de sua “diversidade estática e ideal” (*op. cit.*, p.358).

A imagem do círculo é ainda mantida nesse “empirismo transcendental” cuja “estranha razão” é o “caos da diferença”. A diferença não é uma impossibilidade de contato: o retorno faz com que só as diferenças se assemelhem, o que quer dizer que só a diferença é capaz de reconhecer o outro em seu movimento próprio, só a diferença cria e conserva a alteridade. “É próprio de cada diferença”, diz Deleuze, “passar através de todas as outras e de ‘querer’ ou de se reencontrar através de todas as outras”. Por isso o Eterno Retorno é “contemporâneo do que ele faz retornar”, um mundo de diferenças implicadas entre si. Joyce falava do “*vicious of circulation*” que faz girar o “*caosmos*”. Retomando outro tema anterior, a teoria das forças, estabelece-se que “o mundo não é finito nem infinito, como na representação: ele é acabado e ilimitado”. O “eu” finito sintético e a substância divina analíticas são “iguais”, pois não passariam de representações (*op. cit.*, p.107-9).

O tempo não é uma ordem formal vazia, mas um “conjunto” ou uma “série”. Há, para tanto, uma “cesura”, um momento único que deve poder ser adequado ao tempo inteiro. Falamos da dor trágica. A partir desse momento, forma-se um conjunto, “(...) símbolo em função das partes desiguais que subsume e reúne, mas que reúne como desiguais” (*op. cit.*, p.157). Trata-se de uma “imagem simbólica” que reúne o conjunto do tempo: o passado, a cesura e o futuro, operando uma distribuição desigual. O critério empírico para tal divisão não é a realização individual: Édipo agiu, tomou providências; Hamlet, depois do assassinato do pai, nada fez. Não obstante, ambos heróis são “rejeitados por seus passados” e sentem a imagem de uma ação grande demais crescendo sobre eles; seu incessante vir a ser, quer seja como imaginação quer seja como lembrança, oprime. É o primeiro tempo. O segundo tempo, o da cesura, é o “presente da metamorfose” ou o “devenir igual à ação”: Hamlet se lança ao mar, Édipo é julgado, tornando-se aptos à ação. Zaratustra tem medo do retorno enfadonho do mesmo, tem medo de se repetir igual por não ser capaz de agir diante da morte de Deus (*idem*, p.467). No terceiro tempo, o futuro é redescoberto: acontecimento e ação demonstram uma “coerência secreta”, que faz o “eu” ser igualado ao desigual, “rachado” pelo tempo (*idem*) – o que também se sucede com Zaratustra (*idem*, p.468). De acordo com a “imagem simbólica” que estabelece uma série de três termos no tempo, tudo é repetição, a começar pelo passado. Esse repete porque é deficiente; prepara uma repetição no presente, uma metamorfose (*idem*). A diferença só é absoluta no sentido estrito de que é criadora. Os três tempos do acontecimento não fazem da diferença algo incomunicável e isolado, pelo contrário: uma série só se explica implicando outras (*op. cit.*, p.467-9), uma vez que persiste a diferença, o fluxo criador que se desdobra em distintos contextos – o que abre campo para uma apropriação historiográfica.

A “verdade esotérica” do Eterno Retorno concerne apenas ao terceiro tempo, ao terceiro momento da série, ao novo, ao futuro. Ele é produzido graças à deficiência do passado e à metamorfose do presente. Não retornam nem condição e nem agente: expulsos pela seleção da roda, resta a “autonomia do produto” ou a “independência da obra”. Os três pontos são uma certa ordenação do tempo cuja função é romper com o círculo do mesmo. O tempo “esticado”, posto em série, tem a visada de sair do presente culpado pelo passado e formar um novo círculo

ao término da série ou da linha: “O ‘uma vez por todas’ da ordem só existe para o ‘todas as vezes’ do círculo final esotérico. A forma do tempo só existe para a revelação informal no Eterno Retorno. A extrema formalidade só existe para um informal excessivo” (*op. cit.*, p.158-9).

A repetição é absoluta, presente nos três tempos, como ilustra o teatro. Junto a Hamlet figura Zaratustra: a maior parte do livro os acontecimentos são maiores do que ele (a morte de Deus e a revelação do Eterno Retorno, por exemplo); depois, a “cesura” ou “signo” da possibilidade de criação de Zaratustra – ele singra por sobre o mar (também o príncipe danês) e deseja entrar no “portal do instante”. Segundo Karl Löwith, Nietzsche, Kierkegaard e Weininger foram os pensadores mais atormentados; passaram pela experiência hamletiana do “(...) desespero de pensar a interrogação até o fim: ser ou não ser (...)”. Malgrado os malogros pessoais, o Eterno Retorno é o pensamento do outramento, a superação do “Ser e não Ser”<sup>36</sup>. Formalismos à parte, segundo Deleuze não haveria terceiro momento no Zaratustra. A afirmação plena do Eterno Retorno implicaria na morte do herói e no nascimento do Além Homem, o que não acontece (1998, p.192). De um jeito ou de outro, os três momentos poderiam ser assim resumidos: fechamento sobre si, abertura e, ao fim, ação capaz de significar o que passou.

O círculo do mesmo é uma “repetição intracíclica”. Os dois primeiros termos rebater-se-iam sem formar nada de novo, apenas envelhecendo. A “terceira idade” apresenta a “repetição cíclica” propriamente dita. As duas primeiras “idades” repetiriam algo que só se reconhece, que aparece para si somente na terceira idade. Nela, a coisa se repete em si própria: “As duas ‘significações’ são já repetidoras, mas o significado, ele próprio, é pura repetição” (Deleuze, 1988B, p.162), já estava lá quando da cesura. A “diferença que já estava lá” não é espiritual, mas prática. Extraí-la do “mesmo” ou do momento do *pathos* é fazê-la retornar de ma-

---

<sup>36</sup> O conectivo “e” faz do sujeito uma “máquina desejante”, conforme a expressão da dupla Deleuze & Guattari em “O Anti-Édipo” (1996), que sintetiza, soma dados ao dado. O poeta mineiro Murilo Mendes descreve liricamente o que só pode se ver depois de passado um tempo, quando a visita à memória nos mostra outras visões sobre o que passamos; tudo se encontra disposto diverso do que outrora fora, tudo muda com o retorno do homem e das coisas: “O anteontem – não do tempo, mas de mim –/ sorri sem jeito/ e fica nos arredores do que/ vai acontecer/ como menino que pela primeira vez põe calça comprida. / Não se trata de ilusão, queixa ou lamento, / trata-se de substituir o lado pelo centro. / O que é da pedra também pode ser do ar. / O que é da caveira pertence ao corpo: / não se trata de ser ou não ser, trata-se de ser e não ser” (*Pós Poema in Poesia liberdade*, 2001, p.129).

neira não punitiva em relação à alteridade e sem a autodestruição niilista. Somente um outro círculo em um outro retorno, num outro momento, poderia ali ser capaz de assim vê-la, ela, a diferença enquanto tal. É mesmo a independência da obra, nova leitura da chamada “justiça histórica”: apesar da intenção, apesar dos afetos depositados e envolvidos no jogo, apesar até da História (que é a repetição), ainda se pode receber a obra; pode-se, sobretudo, criar. Apesar das aproximações com a dialética, feitas por nossa conta e risco, a filosofia do Eterno Retorno não faz da diferença um espírito que se encarne na Terra ou uma idéia que determine, do alto de seu céu e verdade, a ação mundana. A prática leva à idéia e um elemento retorna ao outro eternamente (ainda que nem sempre um auxilie o outro, é verdade). Vemos isso nessa passagem: “O princípio transcendental não rege qualquer domínio, mas dá ao princípio empírico o domínio a ser regido” (*op. cit.*, p.385).

Passado e presente, nesse contexto, são “dimensões” do futuro (ou momentos...): “o passado, como condição; e o presente, como agente”. É bem sabido que são três instâncias distintas, mas, concomitantemente, que se ligam, tendo uma continuidade. A identidade entre elas é a repetição ou o Eterno Retorno: “O presente é o repetidor, o passado é a repetição, mas o futuro é o repetido”. Quiçá seja elucidativa uma associação com, respectivamente, forma, conteúdo e vontade; ou ainda: dado/meio, sujeito/agente e obra. O futuro é a “repetição régia”, pois foi significado duas vezes: na fundação (passado) e no fundamento (presente). Além dessas duas alternativas temporais há o futuro por si, a superação que forma um “conjunto” e olha para tudo como a um “objetivo final”. Não se trata de teleologia, mas da “filosofia da repetição”, que “(...) passa por todos os estágios, condenada a repetir sua própria repetição”. Assim “assegura seu programa”: “fazer com que, para si mesma, a repetição seja a diferença em si mesma”. O niilismo é o passado deficiente que dissolve o “eu”, a morte de Deus que engendra a vontade de nada, casamento sepulcral de um fantasma enrolado num fétido e bolorento sudário. Esse passado e a metamorfose do agente desaparecem no caráter incondicionado do produto, na repetição libertária do Eterno Retorno (*op. cit.*, p.159-64). O Eterno Retorno, como cume da filosofia trágica, está essencialmente ligado com a morte, “(...) porque promove e implica ‘uma vez por todas’ a morte do que é uno” (*op. cit.*, p.194); exige um recolhimento, um rito de passagem, uma criadora simbolização da perda. Anda-se de mãos dadas com o ocaso. O “imperativo do

Ser”, “este poder decisório no âmago dos problemas”, não se relaciona com o “eu” psicológico, com a representação que o homem faz de si, mas sim com o “eu” metamorfoseado da cesura. Esse imperativo aparece, a princípio, como a maior das impotências; a partir de si, devém potência, Vontade de Potência. O imperativo se dirige, pois, ao inconsciente, ao esquecido por esse “eu rachado”: dessa rachadura escorrem as idéias particulares (*op. cit.*, p.321-2), cada qual com seu ciclo de vida, com seu Eterno Retorno<sup>37</sup>, agora tornadas conscientes e a ela – consciência – integradas.

As hipóteses intracíclica e intercíclica não se excluem, mas fazem a repetição em diferentes níveis. A deficiência e a metamorfose, condição dos dois primeiros termos, cria uma analogia que pede um terceiro termo. Saber se a relação estabelecida cria ou não, se exterioriza ou não, só é possível com um terceiro ciclo – futuro que desfaz. Se esse é o lugar da decisão,

“(…) pode muito bem ser que, por sua natureza, ele elimine as duas hipóteses intracíclica e intercíclica, desfaça ambas, coloque o tempo em linha reta, endireite-o e dele extraia sua forma pura, isto é, faça-o sair dos ‘eixos’, e, terceira repetição, torne impossível a repetição dos dois”.

A terceira repetição repete diferentemente as demais, repetindo-se, por fim, como seleção. Seus dois passos anteriores seriam o de rompimento com o ciclo e, depois, apontamento para o futuro, uma potência. O antes e o durante são repetições do “uma vez por todas”. O Eterno Retorno os aloca e distribui no tempo e os elimina em nome de sua própria seleção. Agora “a fronteira já não está entre uma primeira vez e a repetição que ela torna hipoteticamente possível, mas entre as repetições condicionais e a terceira repetição, repetição no Eterno Retorno, que torna possível o retorno das duas outras”. Só há eternidade no terceiro tempo, na roda que gira sobre si e retorna; giro esse efetuado por sobre a linha imóvel do tempo, responsável pelo deslocamento de tudo o que acontece. Cada deslocamento forma, pois, um anel. Segundo Deleuze, a indicação de que uma linha reta seria necessária para a ordenação do tempo segundo o Eterno Retorno parte do próprio Nietzsche. Na conversa de Zaratustra com o anão, o “portal do instante” está cravado numa linha, que vai para frente e para trás; os caminhos encontram-se no

---

<sup>37</sup> Para que o fenômeno de “um Eterno Retorno para cada idéia” aconteça não importa se sua imagem ou distinção lógica é explicada por conjuntos de círculos ou por um círculo que se abre em linha e que se recompõe em círculo e que se...

“final”. Diz o comentador: “E se um círculo se forma, estranhamente descentrado, isto acontecerá somente ‘no extremo’ da linha reta...”. Somente vivendo o tempo fora dos eixos nos desvinculamos do que até então estávamos ligados; as “meias vontades” e as negações não construtivas não retornam. Logo, o Eterno Retorno não é “a idéia insípida e falsa” da oposição entre o tempo cíclico e o tempo linear: na seleção, o círculo está no extremo da linha (*op. cit.*, p.464-9). O círculo assim nascido não tem centro, e seu deslocamento segue a tendência do eixo das escolhas. A diferença faz as coisas retornarem no giro de suas “pontas móveis”, ou seja, a criação se dá no último círculo (*op. cit.*, p.476). Não saltemos no abismo: há um círculo no fim da linha.

Na tragédia não há reparação, mas criação (Pelbart, 1998, p.152) – como mostra o Eterno Retorno. A cesura é uma abertura no ciclo da repetição mítica. Hamlet, sempre ele, vai dizer: “*The time is out of joint!*”, ou seja, o tempo está fora dos eixos, dos gonzos. Hamlet acabara de receber a visita da Sombra, o espectro funesto do fantasma paterno. Para além de complexos estruturais e mutilações *a priori*, o príncipe danês se vê aí sozinho. O que ele sabe ninguém mais o sabe – ainda mais na forma em que se deu. É essa a última fala do herói ao fim do ato primeiro da peça, onde faz prometerem seus vassallos não dizer palavra alguma sobre o que presenciaram (ordem proferida sob a vigília da sombra). Onde se inserir numa corte reinada pela orgia e hedonismo catárticos? Essa afirmativa pode ser bem avaliada quando, momentos depois de encontrar a sombra pela primeira vez, Hamlet trava um diálogo com Horacio e alguns guardas. Enquanto se perguntam sobre a veracidade da visão sobrenatural no topo do castelo, embaixo realizava-se uma grande festa. Hamlet aponta que tamanho desdém para com o povo dinamarquês faz com que a Dinamarca torne-se motivo de chiste em outros reinos. Na primeira cena do primeiro ato vemos os oficiais, ao lado do fiel companheiro Horacio, constatarem que “há algo de podre no reino da Dinamarca” (Shakespeare, 1961, p.1343) – algo que evocaria manifestações desse tipo. Quem é Hamlet? Príncipe vivo ou rei morto? Filho ou marido? Descrente em relação a qualquer uma dessas perspectivas, com certeza. A verdade – o fratricídio sanguinolento seguido da fácil e rápida entrega da mãe ao assassino e o suicídio da louca Ofélia – lhe foi dura demais. O atordoado herói torna-se um “herói-vilão”, agindo intempestivamente, sem parâmetros. O leitor/espectador se perde no turbilhão de senti-

mentos expostos por Hamlet, que ora parece agir dentro do mais refinado bom senso e ora assassina Polonio e rasteja diante de uma Sombra que só ele vê. Fingendo-se de louco para poder realizar seu destino, sua saga tem início: “O tempo está fora dos eixos!... Oh, sorte maldita!... Que tenha eu nascido para pô-lo em ordem!” (*op. cit.*, p.1346).

O “*out of joint*” é uma linha reta, é o tempo que não gira em torno de um acontecimento pesado e passado. É linha reta também porque é o ilimitado no instante da escolha. Desfeito o ciclo ao qual se estava atrelado, pode-se chegar a ter uma relativa liberdade para encadear e iniciar um outro ciclo, uma outra repetição. Quem quer seguir essa linha simples e inexorável, para assim adentrar o portal do instante? O presente não gira mais em função do passado e do futuro (pelo menos do que se entendia até então com essas designações). Aí se decide o futuro, autêntico, um de seus caminhos que vai momentaneamente reorganizar o que passou. Escolher o retorno é escolher ter escolhas – essa é a pequena-grande certeza de quem afirma. Na imanência absoluta todos os caminhos levam para *The long and winding road*<sup>38</sup>. O tempo deixa de ser a unidade de medida abstrata do movimento, salta fora do plano cartesiano: “O tempo já não se reporta ao movimento que ele mede, mas o movimento ao tempo que o condiciona”. A subjetividade e o conhecimento são chamados a medirem as coisas, sua sucessão, sua ordem no espaço e seu significado no encontro prático. Não se recorre mais a Deus, aos astros ou a qualquer automação. Hamlet é um herói que precisa do tempo, que precisa refletir para agir (Deleuze, 1990, p.37): “É a emergência da realidade concreta do tempo, justamente no momento em que ele se torna mais abstrato (Marx), isto é, o mais abstraído de qualquer conteúdo ou movimento”. E, na visão do professor húngaro-paulistano, essa nova configuração do Eterno Retorno faz dele, ao infinito, uma “espiral”, um círculo que se desfaz em linha para em seguida fazer-se círculo (Pelbart, 1998 p.151-2).

O que esconde essa tímida referência a Marx? O trabalho abstrato é o momento social do trabalho, que corresponde à sua entrada no mercado. Para que

---

<sup>38</sup> Música de Paul McCartney gravada pelos *Beatles* em 1969 e lançada no álbum *Let it be* em 1970. Sua letra diz: “*Many times I’ve been alone, and many times I’ve cried. Anyway, you’ll never know the many ways I’ve tried. Still they lead me back to the long and winding road*” – Muitas vezes estive sozinho, e muitas vezes chorei. De qualquer forma, você nunca saberá os muitos caminhos que tentei. Ainda me levam de volta para a longa e tortuosa estrada”.

haja troca entre os produtores e o comércio seja possível é preciso que os trabalhos tenham uma medida de comparação entre si, é preciso que haja um valor de troca: o tempo de trabalho gasto na produção de determinada quantidade de mercadoria. O tempo concreto é a objetivação da força de trabalho em sua singularidade – produz uma matéria de acordo com sua necessidade, ou seja, um valor de uso; subjetivamente, poder-se-ia dizer que o tempo concreto corresponde a todas as vivências que o trabalhador experimentou na duração de sua jornada. O não sentido da existência determinou a guinada hamletiana, sua busca pelo tempo concreto. O pensamento histórico também busca esse tempo, cuja consciência (grosso modo, saber que a pobreza é decorrente da exploração do trabalho) é possível com a exacerbação das contradições práticas da realidade. Não é a mera sucessão que define o tempo. Mesmo de dentro do mais fechado dos sistemas – o controle da produção por parte das multinacionais, Estados que promulgam leis que asseguram o privilégio de poucos em função da exploração de muitos etc – há sempre uma linha de fuga possível. O tempo concreto é o tempo do Eterno Retorno.

### 3.5. AÇÃO E IDÉIA NO RETORNO

O Eterno Retorno dos gregos é um “ciclo parcial”, sendo somente físico ou astronômico. Tais leis naturais “(...) só determinam semelhanças grosseiras nos fenômenos que elas regem”. Por isso que o Eterno Retorno, acabado e completo, é uma invenção de Nietzsche, como ele o sabia. O Eterno Retorno não é nem só o movimento das coisas e nem só o movimento do homem; nem fetichista, nem voluntarista, mas da ordem do encontro prático do homem com o mundo: “O Eterno Retorno nem é qualitativo nem extensivo; ele é intensivo, puramente intensivo. Isto é: ele se diz da diferença. É este o liame fundamental entre o Eterno Retorno e a Vontade de Potência. Um não pode ser dito a não ser do outro”. O Eterno Retorno é o “Ser do mundo”, sua feitura e única identidade:

“Sentida contra as leis da natureza, a diferença na Vontade de Potência é o mais elevado objeto da sensibilidade (...). Pensada contra as leis da natureza, a repetição no Eterno Retorno é o mais elevado pensamento (...). A diferença é a primeira afirmação, o Eterno Retorno é a segunda, ‘eterna afirmação do Ser’, ou a enésima potência que se diz da primeira. É sempre a partir de um sinal, isto é, de uma intensidade primeira, que o pensamento se designa”.

A diferença, o sinal e a intensidade são signos de algo vivido, experienciado, da ordem prática. Aqui transparece que a Vontade de Potência é um sentimento ou um *pathos*, e a repetição é um pensamento. A ação é o não controle criador oriundo do encontro entre sentimento e pensamento: o Eterno Retorno. A extensão (forma, matéria) e a qualidade (conteúdo, alma) retornam – criam o novo – sob a condição de não se desvincularem da diferença, ao explicarem-na ou ao anularem-na. Devem fazer parte das condições da diferença, integrando-se a ela e a seu fluxo criador. A coerência própria é perdida em nome de uma coerência superior (Deleuze, 1988B, p.386-9). O Eterno Retorno desenvolve um “sistema do simulacro” onde o diferente se refere ao diferente por meio da diferença, não havendo condição prévia ou ideal para a comunicação. As três séries sobre as quais agora nos detemos fazem “campos de individuação”: passar por eles é contaminar-se com a diferença. Só o Eterno Retorno

“(...) afirma a divergência e o descentramento; a única unidade, a única convergência de todas as séries é um caos informal que compreende todas elas. Ne-

nhuma série goza de privilégio sobre a outra, nenhuma possui a identidade de um modelo, nenhuma possui a semelhança de uma cópia”.

Trata-se de uma “Idéia”, e não de uma representação. A partir dela, as séries que divergem ressoam entre si, comunicando-se (*op. cit.*, p.437-8). A Idéia não representa a diferença, mas a coloca em relação – o Eterno Retorno não faz da vontade uma negação, porém a conecta com o mundo, podendo negar o que impede a afirmação. Diferença e repetição fazem ambos parte da Idéia em seu monismo: a primeira desloca, e a segunda diverge: “Da diferença e da repetição [homem e mundo, respectivamente], a Idéia faz um mesmo problema [o Eterno Retorno]. Há um excesso próprio da Idéia, um exagero da Idéia, que faz da diferença e da repetição o objeto reunido, o ‘simultâneo’ da Idéia” (*op. cit.*, p.453). O homem se repete: repete seu esforço para compreender o que é repetido; entende a ação, que já não lhe pertence mais, recebendo dela uma explicação.

As reiteradas metamorfoses, a passagem da resignação à ação, a transmutação do niilismo, enfim, todas as mudanças dentro do Eterno Retorno são processos de diferenciação. Antes de demarcá-lo, olhemos mais de perto outro conceito muito em voga em tempos de internet, também crucial para a afirmação e seu estudo: o virtual. Não é ele oposto ao real, mas ao atual (*op. cit.*, p.335). A melhor definição que nos acode vem dos domínios da literatura, com Proust divagando sobre os estados de ressonância: “Reais sem serem atuais, ideais sem serem abstratos” (Proust, 1987B, p.125). Deleuze, comentando essa assertiva, completa: “simbólicos sem serem fictícios”<sup>39</sup> (Deleuze, 1988B, p.335). Essa é também a diferença entre a famosa “memória involuntária” de Proust e a memória racional ou voluntária. O controle racional separa passado e presente com a ação da memória voluntária:

“Apenas esta palavra a tornava para mim tão enfadonha como uma exposição de fotografias, e eu não sentia hoje mais gosto, mais dons para descrever o que vira outrora do que ontem para fixar imediatamente o que observava com olhos minuciosos e entediados” (Proust, 1987B, p.120).

A essência do tempo escapa quando, por exemplo, algum sabor ou alguma sensação tem uma relação exterior com Combray, como se o nome da cidade, por si só, causasse espanto e um sentimento qualquer. O significado de Combray permanece separado da antiga sensação. A memória involuntária “(...) torna o an-

<sup>39</sup> Mais um tema comum com a Imagem Dialética benjaminiana.

tigo contexto inseparável da sensação presente”. Ao mesmo tempo que a pequena cidade ressurgue, estabelece-se uma diferença com a sensação antiga à medida que o presente interioriza o passado. A memória proustiana tem dois objetos diferentes: o sabor evocado por uma lembrança e as propriedades de Combray que, uma envolvida na outra, são tornadas imanentes (Deleuze, 1987, p.60). O sabor, qualidade que une passado e presente, traz uma Combray absolutamente nova, como não poderia ter sido vista antes: surge como passado em si, e não como passado em relação ao presente que é agora. Trata-se de “um pouco de tempo em estado puro” (Proust, 1987B, p.125). O passado está oculto, não volta por si nem pelo trabalho que tenta reconstituir o que foi em sua exatidão; a exatidão existe, mas precisa ser vivida, sua compreensão está “(...) fora do seu domínio e do seu alcance, nalgum objeto material que nós nem suspeitamos”. A verdade é descoberta no tarde demais para a ação, o que leva a outra ação, no momento em que o espírito toca a matéria:

“Esse prazer logo me tornara indiferentes as vicissitudes da vida, inofensivos os seus desastres, ilusória a sua brevidade, tal como o faz o amor, enchendo-me de uma preciosa essência: ou antes, essa essência não estava em mim; era eu mesmo. Cessava de me sentir medíocre, contingente, mortal (...). É tempo de parar, parece que está diminuindo a virtude da bebida. Esse mesmo testemunho que não sei interpretar, quero tornar a solicitar-lhe daqui a um instante e encontrá-lo intacto à minha disposição. (...) Grave incerteza, todas as vezes em que o espírito se sente ultrapassado por si mesmo, quando ele, o explorador, é ao mesmo tempo o país obscuro a explorar. Explorar? Não apenas explorar; criar” (Proust, 1987 A, p.44-5).

A diferença do antigo momento torna-se igual à repetição no atual. A essência da memória, seu jogo virtual, é local – diz respeito a Combray, Balbec, Paris, Veneza – e também geral, pois une o tempo (Deleuze, 1987, p.61). O virtual é uma parte do objeto real, é uma *objetividade*. A concretude do virtual consiste na sua relação com a diferença, sua inserção no Eterno Retorno. O virtual não é, portanto, uma indeterminação, posto que decorre de uma objetividade atual. A idéia produz virtualidades e é por elas substituídas no movimento de atualização. A união dos dois termos forma a “integralidade do objeto”. A diferenciação é a ação da diferença, que possui vários “ritmos de atualização”. A virtual que se atualiza se diferencia de si – é outro, está em outra posição, sob outras condições. Deleuze, em sua cruzada anti-Hegel, sai em defesa do “virtual”, em detrimento do

“possível” (apesar de nós, e dele mesmo, usarmos correntemente esse termo<sup>40</sup>). O possível seguiria uma realização, quer dizer, a existência dependeria do negativo do conceito: “seja a limitação dos possíveis entre si para se realizarem, seja a oposição entre o possível e a realidade do real”. O possível, oposto ao real, está preso à identidade do conceito, inspira um “pseudomovimento, o falso movimento da realização como limitação abstrata”. Já o virtual, por seu turno, é de outra natureza. Não se opõe ao real e tem realidade por si; seu processo é o de atualização. O virtual, característico da idéia, produz o existente com espaço e tempo imanentes à idéia. Para além da identidade prévia do conceito, o virtual abarca toda a multiplicidade imanente da idéia, sua experiência. Para Deleuze, o conceito é a mediação do negativo, a representação; a idéia é apresentação que exige subjetividade. O virtual que se atualiza não se assemelha à relação diferencial que o criou: trata-se da criação da diferença, de produção do novo. Parafraseando Bergson, afirma que a “correspondência sem semelhança” é uma “diferenciação criadora” (Deleuze, 1988B, p.335-42). Um fenômeno remete sempre à desigualdade ou diferença que o condiciona, ao seu movimento de retorno. O primeiro (o fenômeno) é “diverso”, o segundo é a “diferença”. Todavia, “a diferença não é o diverso. O diverso é dado. Mas a diferença é aquele elo no qual o dado é dado”, maneira pela qual o homem se conecta com o mundo e age. As diferentes forças em relação, as “diferenças de intensidade”, se negam e se afirmam num corpo, numa extensão que é ela própria uma qualidade. Deleuze entende esse movimento como o de uma “mudança que se nega”. A diferença só é, então, conhecida quando sofre uma atualização: “(...) só conhecemos a intensidade á desenvolvida num extenso e coberta por qualidades” (*op. cit.*, p.355-8). O anular-se da energia também recebe o nome de “repouso” (*op. cit.*, p.384).

O virtual não é o negativo, eis mais um erro a ser elucidado. A negação como paradigma, o pensamento solipsista, nega o mundo, quer dizer, a experiência. A indeterminação do mundo antes da ação coloca como problema a ser resolvido a realidade dada, Ser não moral. Partir do pensamento puro ou do negativo é partilhar da ilusão de que se tem todas as chaves de antemão e de que o mundo está contra nós. O problema, ao contrário, é o estado caótico do mundo, o que é iló-

---

<sup>40</sup> Acreditamos que “possível”, “real”, “consciência” e tantos outros termos devem ser renomeados pela linguagem adamítica.

gico. A dialética pode ser salva, diz Deleuze. Aponta-se para duas soluções: a capacidade do pensamento de descrever o estado atual de coisas, o que prepararia para uma “boa ação” decorrente de uma determinação, e a ação propriamente dita – a diferenciação completa que desta feita ataca a objetividade que possibilita e formula tais e tais idéias, suas referências positivas. A longa citação é essencial para o melhor desenvolvimento de nosso caminho:

“É um erro ver nos problemas um estado provisório e subjetivo, pelo qual nosso conhecimento deveria passar em razão das suas limitações de fato. É este erro que libera a negação e desnatura a dialética, substituindo o Não Ser do problema pelo Não Ser do negativo. O ‘problemático’ é um estado do mundo, uma dimensão do sistema e até mesmo seu horizonte, seu foco: ele designa exatamente a objetividade da Idéia, a realidade do virtual. O problema como problema é completamente determinado, sendo-lhe próprio ser diferenciado, na medida em que é referido a suas condições perfeitamente positivas – embora não esteja ainda ‘resolvido’, e permaneça, assim, na indiferenciação. Ou, antes, ele é resolvido desde que é colocado e determinado, mas não deixa de persistir objetivamente nas soluções que engendra, diferindo delas por natureza” (*op. cit.*, p.441).

### 3.6. RUMINANTES E RUMINADOS

Löwith, ainda na introdução de seu estudo sobre Nietzsche, estabelece os limites da preocupação de seu objeto de estudo, sem meias palavras: “Qual é o sentido da existência humana no todo do Ser?”, o que não pode ser respondido sem que se saiba muito bem o que é o “Ser” (esqueçamos por hora as definições de Deleuze anteriormente expostas). Mas acreditamos poder responder a essa e a tantas outras dúvidas e perplexidades que surgirem ao longo do texto no decorrer desse trabalho – que se unifica como tentativa de explicação do Eterno Retorno. Desenvolveremos mais detalhadamente o controverso tema da morte de Deus e do Ser, passando e resvalando, inevitavelmente, pelo todo da filosofia de Nietzsche e por temas históricos; assuntos já abordados serão retomados, mas isso não nos atrapalha: tanto melhor, pois assim experimentamos uma dose da inesgotabilidade do pensamento. Para uma filosofia que renomeia a tradição, o uso do termo “Eterno Retorno do mesmo”, como aparece na obra de Löwith, não é incômodo. Atenemos ao sentido, e não ao determinismo lingüístico: se a expressão “Ser do devir” não é privilegiada é porque parece ao autor uma redundância, posto que o Ser imanente da vida só pode ser o do devir<sup>41</sup>; o “mesmo” é o Ser, como em Klossowski, unidade da diversidade e objetividade da diferença. Árdua tarefa, essa de embrenhar-se nos ditirambos de Zaratustra e constrangê-lo a um esquema qualquer; talvez daí venha o subtítulo da obra, “Um livro para todos e para ninguém”. Da mesma estirpe é a colocação de Löwith sobre o destino de Nietzsche<sup>42</sup>, pensador e louco: “Ele é ainda próximo de nós e já longínquo” (1998, p.10-3). Zaratustra é um livro para quem vem a ser.

A explicação da existência se dá, segundo a teologia, com a eternidade; o que se encontrava disperso e separado no tempo encontrar-se-ia em Deus. O que fazer quando essa referência apaga-se (pelo menos para o pensamento filosófico-conceitual)? Não se abre mão da eternidade, mas se busca uma “doutrina” que vi-

---

<sup>41</sup> O repúdio de alguns leitores de Deleuze & Cia. ao termo “mesmo” só faz de seu “pensamento” uma ferramenta da tradição analítica, sem contato com a prática e com o outro.

<sup>42</sup> Olhando de 1955, o comentador mostra que a obra de Nietzsche passou tanto por uma “adoração” (o que se confirma com imensa força hoje) quanto pela “caricatura nazista” (Löwith, 1998, p.14). O livro “Nietzsche: Filosofia do Eterno Retorno do Mesmo” é desses trabalhos que podem salvar o conteúdo crítico nietzscheano.

sa ultrapassar a temporalidade do tempo em direção à eternidade do Eterno Retorno do mesmo. Nem “fuga fora do tempo” e tampouco um “elogio do efêmero”, mas cultivo de um “sempre” que não é intemporal. A figura do “intempestivo” ganha relevo se compreendida como mais uma fórmula poética de Nietzsche, usada para designar o crítico que busca o novo no presente, inelutável lugar de sua existência; age a despeito de uma onisciência espiritual. Lembremo-nos do velho e bom Hegel que dizia – objetivamente – não haver homem além de seu tempo. O Eterno Retorno é, pois, “(...) o princípio geral de todas as reversões de valores particulares”, como faláramos em nossa introdução. A Vontade de Potência assentada no Eterno Retorno, o Eterno Retorno realizado na Vontade de Potência: eis a contradição fundamental e não aparente da relação entre homem e mundo, “um mundo sem Deus e sem a hierarquia global da criação”. Isso, não obstante, não pode ser motivo para desespero (pelo menos para a compreensão dessas páginas, onde devemos ser fortes). Aproximando-nos da dialética, fica esclarecido que “(...) contradições e ambigüidades são os signos de uma compreensão que os ultrapassa” (*op. cit.*, p.15-6).

Para Löwith fica claro que a filosofia de Nietzsche não é nem um sistema fechado, nos moldes de Kant ou de Hegel, e tampouco aforismos esparsos, mas, antes, um sistema de aforismos – o aforismo dá sentido à crítica da sistematização do pensamento. Com forma e conteúdo distintos e indiscerníveis<sup>43</sup>, a unidade metamórfica desse pensamento jaz no seio da experimentação (*op. cit.*, p.19-21). O aforismo relaciona-se com o exterior, restaura o interior de um texto, seu conteúdo vital, fazendo-o ser atravessado

“(...) por um movimento vindo de fora, que não começa na página do livro, nem nas páginas precedentes, que não pertence à moldura do livro e que é totalmente diferente do movimento imaginário das representações ou do movimento abstrato dos conceitos (...);

algo “salta” do livro no contra-senso e no contra-discurso de Nietzsche. É um “nomadismo” filosófico, idéia vivida que escapa aos códigos. O aforismo é intensidade ou estado vivido, que de maneira alguma precisa ser traduzido em fantasmas, representações e códigos institucionais: “(...) é preciso, ao contrário, torná-

---

<sup>43</sup> Os leitores mais atentos do prolegômeno epistemológico de “A Origem do Drama Barroco Alemão” (1984) certamente notarão a proximidade da preocupação temática de Walter Benjamin e Nietzsche.

los fluxos que nos levem sempre mais longe, mais ao exterior (...)”. A vivência é fluxo (força) ou corte de fluxo, “(...) uma vez que cada intensidade está necessariamente ligada a uma outra intensidade de tal maneira que algo passe”. Isso está nos códigos, ao mesmo tempo que se lhes escapa. Essa linha de fuga mostra que é possível criar mesmo em condições adversas. A grande tarefa aforismática não pode fazer de sua ferramenta, o aforismo, algo pesado e “sério”, sisudo. O aforismo deve ter humor: quem lê Nietzsche sem rir não o compreende. O riso é uma manifestação vital da leitura – o riso, e não o significante. O “riso esquizo” ou a “alegria revolucionária” emerge como o sentimento trágico dos grandes escritos: “Há sempre uma alegria indescritível que brota dos grandes livros, mesmo quando eles falam de coisas desagradáveis, desesperadas ou terríficas. Todo grande livro já opera a transmutação e faz a saúde de amanhã”. Nietzsche é lido como o decodificador absoluto. Faz “(...) passar algo que não seja codificável (...)”, confundindo todos os códigos (Deleuze, 1998, p.11-5). O estranhamento proustiano segundo o qual “todos os bons livros são escritos numa espécie de língua estrangeira” flui nesse universo.

Se Kant foi comparado a Copérnico por fazer do sujeito agente no entendimento, mesmo com as formas passivas da intuição, Nietzsche se equipara a Colombo, a um “filósofo navegador” ou “experimentador”. Tentativa e tentação, o filósofo é o viajante que a tudo atravessa para chegar, chegar não se sabe onde, chegar onde chegou para novamente zarpar; como diria o próprio Nietzsche, “prefiro fazer a pergunta ao próprio caminho e segui-lo”, ao invés de atormentar-se sem ação ou escolha. A “filosofia experimental” é incumbida de adiantar-se às possibilidades do niilismo, levando-o ao seu inverso. O pensamento antecipa a ação sem violentá-la, posto que ambos estão conectados ao real. Tanto a crítica quanto o ceticismo são ligados, e retirados, à força, da experiência; o que os distingue, não obstante, é que o primeiro é uma tentativa, e o segundo uma “astúcia da razão” (Löwith, 1998, p.20-1). Num belo fragmento, Nietzsche afirma que “o homem antecipa o tempo decidindo” (*in* Löwith, 1998, p.201), aludindo à exteriorização da vontade que se mundaniza. Alguns anos mais tarde, no colóquio Royamont, Löwith chega ao ponto de afirmar que a doutrina nietzscheana não seria exatamente uma filosofia, mas uma “tentativa excepcional” de uma “nova aliança” com o mundo (1967, p.45). Nesse sentido, o Eterno Retorno “(...) é uma ‘úl-

tima tentativa de verdade’ e Dionísio filósofo é ele próprio o deus da tentação” (Löwith, 1998, p.21). O Dionísio dotado de sabedoria corresponde à epifania de um Deus grego que recupera o mundo.

O Eterno Retorno, última experiência de Nietzsche, dá a seu pensamento uma forma sistemática, reúne experiências anteriores e forma uma doutrina. O ataque à filosofia sistemática não é tanto devido a seu método, mas à aparência dogmática de um mundo imóvel, em que a falta de audácia elimina a experiência: “A crítica do sistema corresponde a uma vontade filosófica de redescoberta do mundo e a uma abertura dos horizontes do questionamento”. A sombra de Zarathustra lhe diz que se vive num tempo em que a verdade não é possuída. A “verdade” estabelecida não seria uma crença no Ser, mas uma crítica às verdades presentes. Não se trata de uma negação pela negação que, de resto, nega a si própria. Desde que a verdade enquanto Ser (nesse caso, enquanto Deus) esvaiu-se, a verdade ela mesma tornou-se objeto de dúvida – de onde resulta a afirmação de que “tudo é permitido” (Löwith, 1967, p.46-7)<sup>44</sup>. Como profilaxia, fala-se uma “língua provisória da experiência”, na defesa de “verdades provisórias” que não levam a um todo fixo, mas caminham numa. Toda presença, quer dizer, toda manifestação cultural do homem, logo algo decorrente de sua prática, é explicada na grade nietzscheana como produto de uma vontade – ou o que leva à criação. E a “vontade de sistema” (ou de sentido) não é necessariamente moral; há que se manter a vigilância, uma vez que os sistemas geralmente igualam fraqueza e força, além de quererem afastar de si o acaso direção (Löwith, 1998, p.22-3). Em “O Viajante e sua Sombra” Nietzsche mostra o que é ser “amigo das nuances”, ao ver na desconfiança um caminho à verdade: “O olho direito deve desconfiar do esquerdo, e será necessário durante algum tempo chamar de obscuridade o que foi luz” (*in* Löwith, 1998, p.22).

O pensamento sistemático quer a verdade como certeza, e não como descoberta. A grande inversão de Nietzsche ocorre quando da direção imposta por seu pensamento: “é uma experiência sistemática, e não um sistema fora de toda a

---

<sup>44</sup> Tema comum a Dostoiévski, encarnado na angústia dos descrentes Ivan Karamazov e Smerdiákov (de “Os Irmãos Karamazov”) e em Raskóhnikov (de “Crime e Castigo”).

experimentação” (Löwith, 1998, p.23-4) <sup>45</sup>. Talvez para o espanto dos leitores mais desavisados, há um longo fragmento em que Nietzsche discorre sobre o movimento das idéias. Qualquer que seja sua natureza, a Idéia segue o fluxo de toda imaterialidade – e nisso pode ser reconhecida em sua diferença e rememorada em seu “inventário comum” e em sua “sistematicidade congênita”:

“Um conceito filosófico não é nunca arbitrário, jamais se desenvolve sozinho, os conceitos se desenvolvem em relação uns com os outros, em família, de tal maneira que mesmo quando parecem aparecer de repente e arbitrariamente na História do pensamento, eles pertencem, todavia, tanto a um sistema quanto as espécies da fauna de um continente” (*in* Löwith, 1998, p.24).

O fragmento termina com a exaltação de uma rememoração que se basta, que não passa à ação, um “atavismo superior” distinto da energia canalizada para a libertação no despertar benjaminiano. Löwith faz um interessante paralelo entre as inumeráveis experiências contidas em postulados gerais e a informação abreviada que contém uma célula. Havendo um sistema ou um organismo (também o do pensamento) se desenvolve a partir dele a “(...) rememoração de toda vida que precede, como atualização retrospectiva, como encarnação”. Trata-se, pois, de um “pensamento gerador” que depois vem a se integrar a um sistema. O que não se pode aprender conceitualmente pode-se viver. Algumas soluções por nós encontradas, ao baterem de frente com o que acreditamos, formam convicções (ou as destroem). Extrair do acontecimento uma convicção é a maquinação do instinto: sua soberania corresponde a alguma forma conjuntural de sentido – a hierarquia momentânea da verdade.

Nesse sentido, o Eterno Retorno é uma rememoração de “O Nascimento da Tragédia”, fim e início de uma experiência que se juntam. A experiência é o Eterno Retorno, é o que une o que outrora se encontrava separado, esquecido, não reconhecido, conferindo-lhe um sentido de renovação. Se o Eterno Retorno for considerado como a raiz da mais pura imanência, depurada de qualquer metafísica, ele é o lugar da verdade. Está “eternamente já lá”, é o destino do homem, não havendo, portanto, escolha. Não se trata de uma teleologia; é, antes, a mais dura condenação, a mais difícil de ser assumida – a liberdade.

---

<sup>45</sup> Não escolhemos a filosofia num vestibular qualquer, exame ou coisa que o valha. Somos fisgados.

O Eterno Retorno é uma “forma da eternidade”, e não a “máxima do transitório”; é o que foi e revém sempre. Esse movimento enuncia o acaso e o necessário: mesmo o que não se tem controle, diferente do querer intencional, existe a despeito do pensamento, que deve esforçar-se para pensar essa diferença fundamental. A exclusão do acaso exclui o todo necessário. E o aforismo – logo, o Eterno Retorno – torna esse todo “flexível” à experiência. As parábolas de Zarathustra são o Evangelho da atualização ou rememoração anticristãs da antiga língua didática da máxima (Löwith, 1998, p.25-7). Em sua correspondência Nietzsche revela estar de posse da “convicção absoluta” de que, desde “O Nascimento da Tragédia”, tudo é uno (*in idem*, p.28). Isso exige uma exegese de aforismos, uma leitura lenta, uma verdadeira ruminação – sobretudo no Zarathustra (Löwith, 1998, p.28-9). O prólogo de “Genealogia da Moral” é o maestro do ritmo de leitura capaz de enriquecer aquele que lê:

“Bem cunhado e moldado, um aforismo não foi ainda ‘decifrado’, ao ser apenas lido: deve ter início então sua *interpretação*, para a qual se requer uma arte da interpretação. (...) É certo que, a praticar desse modo a leitura como *arte*, faz-se preciso algo que precisamente em nossos dias está bem esquecido – e que exigirá tempo, até que minhas obras sejam ‘legíveis’ –, para o qual é imprescindível ser quase uma vaca, e *não* um ‘homem moderno’: o *ruminar*...” (2004 A, p.14-5).

Como diria Nietzsche, não se pode livrar de si, o que deixa a alternativa de se explorar e se expandir: a ruminação integra sujeito e objeto.

Aceitemos o convite do aforismo à leitura.

A idéia de um sistema escondido nos escritos de Nietzsche só contradiz em aparência uma filosofia que muda com seu autor. O paradigma da experiência sistemática enseja a construção de forças capazes de engendrar mudanças. Um verso do poema epílogo de “Além do Bem e do Mal” inscreve o outramento como princípio: “Somente quem muda pertence ao meu mundo” (2003 A, p.205). No “dever outro” se permanece o mesmo, ainda que mudado: “(...) só pode mudar o que permanece idêntico (...)”. O momento decisivo da mudança tem como metáfora o “meio-dia”; no meio-dia da vida e do pensamento o “(...) olhar se dirige à frente e para trás para se compreender todo, por inteiro”. O estabelecimento de coordenadas para o futuro passa por uma leitura inversa da vida, pois o passado interpreta o que está por vir, possibilitando a experiência de percepção da mudança de todas as vivências – mudando a si própria, posto que é a experimentação ou-

tra, vórtice da mudança que arrasta tudo consigo. Trata-se de uma mudança que não resulta em estranhamento, mas que permite a visão do que era próprio de si. As experiências individualizam-se no Ser. A escolha de uma segunda natureza faz tomar posse da primeira, já distanciada. Trata-se de uma tarefa ou de um caminho que tem por meta se sobrepor ao niilismo. Deve-se imprimir uma direção ao “pessimismo indeciso” da modernidade, radicalizando-o num “niilismo radical” (o do “Último dos Homens”, a “vontade do nada” – movimento posterior à passagem pelo “nada da vontade”). Em seguida, a real tarefa consiste na superação de todo o niilismo (Löwith, 1998, p.31-2).

### 3.7. IMAGENS DA METAMORFOSE

Löwith propõe a periodização da obra de Nietzsche, em três partes: o “discípulo negador”, o “espírito se libertando”, e o “espírito livre”. Os temas da auto-superação e do devir sempre estiveram presentes na obra de Nietzsche, preparando o terreno para a formulação melhor acabada do Eterno Retorno. O movimento de libertação é o percurso até o Eterno Retorno; a “verdadeira filosofia de Nietzsche” começa a partir de Zaratustra. Num de seus fragmentos póstumos, Nietzsche tece um comentário sobre as metamorfoses de Zaratustra, confirmando seu pensamento trágico. Trata-se do “Caminho da Sabedoria”, via que ultrapassa a moral. O “primeiro passo” seria o de “venerar”, entendendo isso como “obedecer e aprender”. Daí, passa-se a “juntar em si todas as coisas dignas de serem veneradas e deixá-las lutarem entre si. Carregar tudo o que é pesado...”. O “segundo passo”, onde param os “fracos”, consiste em “quebrar o coração que venera no momento em que as ligações são mais fortes”. O “terceiro passo”, e último, corresponde à “grande decisão”, o sim criador, distinto tanto do homem ressentido quanto de Deus; é também “a grande responsabilidade e a inocência”, momento em que se age. Não mais humilhado pelo destino, o homem se torna seu destino. É essa a “filosofia da aurora”, a “filosofia do meio-dia”, ou a “a filosofia do dia”. Sua obra, de maneira geral, relata o “progresso na decadência” que descreve o a-fundamento do niilismo e o fim da verdade e em contrapartida permite uma ação nova, não moral.

Zaratustra, até chegar ao Eterno Retorno, passa por duas crises (Löwith, 1998, p.32-5). Assume como tarefa o ensino do Eterno Retorno, carregando, a princípio, o cadáver do homem descrente (Nietzsche, 1998, p.36-9); após o que, ouve falar sem voz sua “hora mais silenciosa”, que lhe diz ter desaprendido a caminhar uma vez desaparecido o caminho (*op. cit.*, p.157). A primeira decisão, a do “eu quero”, ganha o mundo no “deserto de sua liberdade” – ainda se definindo pela negação, não cria, mas caminha para isso. A segunda decisão é a “liberdade do querer”, liberdade interna, de si a partir de si exteriorizando-se. Temos aí uma “vontade dupla” que liberta do nada essa primeira liberdade e consegue, depois disso, amar o necessário, sentir o *amor fati*. A metamorfose do leão em criança é a

superação da segunda crise, é a resposta à hora silenciosa. A inocência da criança transforma o “eu quero” em “eu sou” (Löwith, 1998, p.35-6). A título de sucinta ilustração, poderíamos evocar duas películas do cineasta sueco Ingmar Bergman. O silêncio opressor é “A Hora do Lobo” (1967), momento em que, segundo o folclore sueco, as crianças nascem, os velhos morrem e acontecem os pesadelos. O medo de dormir deixa o pintor insone e desfigurado, fazendo com que o pensamento não corresponda à sua mais banal ação – um pouco como a aflição do pastor diante da cobra. A infância é o estado de espírito que o professor de “Morangos Silvestres” (1958) chega depois de integrar o sonho da carruagem mortuária e da prima amada ao inesperado trajeto até sua premiação pela universidade – toda sua vida é posta em xeque e é desejada novamente. O filme registra essa metamorfose.

A postura dionisiaca diante da existência “(...) aquiesce o todo do Ser e do tempo uma vez por todas, chega-se a uma posição suprema, a última, diante da existência, além do bem e do mal, mas não além do bom e do mau”. Da mesma forma que Deleuze, o Ser é sinônimo de vida. O *amor fati* une o Ser que se quer à existência que lhe é imanente, o que forma o “todo do Ser”. Essa passagem do singular para o universal consiste num retorno a si. Exemplo disso é o fim de Zarathustra, onde o personagem assume seu nomadismo e sua missão ainda inacabada. O círculo dessa vivência reúne início, fim e possibilidade de sistematização do pensamento de Nietzsche.

A busca por um pensamento que lhe fosse próprio fez com que Nietzsche passasse por um “romantismo desiludido” – “niilismo morno” ou “ceticismo indeciso” – antes de redimensionar sua busca. Seu processo de isolamento se iniciou com a ruptura com Wagner e terminou com a loucura – ao que parece, a única instância de realidade que o fez crer em si. Essa primeira liberdade (e também a última...) era negativa, porque queria tão somente acabar com todos os vínculos com o passado. “Humano, Demasiado Humano” comemora a primeira crise e a partida rumo a novos objetivos. Segundo Nietzsche, a liberdade é a “paz da dissolução”, correspondendo a uma mudança interna. O espírito livre compensa cada culpa com uma nova ação e obedece à vontade estranha, pois daí pode surgir o novo. Esse comando de si que não se reprime é a possibilidade de comandar as coisas, de compreendê-las. O “acontecimento decisivo” para o espírito livre é o “grande

afastamento”; a vontade que se quer precisa da solidão para poder se conhecer e se afirmar. Tentando salvar Nietzsche de seu conhecido solipsismo e de leituras psicologizantes, leiamos essa solidão não como isolamento, mas como contato com uma realidade inexplorada, rito de passagem no qual é necessário deixar para trás uma parte de si – que depois há de retornar sem nos causar dano algum (Löwith, 1998, p.36-42). Um fragmento póstumo relata esse episódio em que uma jovem alma é assenhoreada por um imenso desejo de partir, “(...) não importa para onde, não importa o preço; uma violenta e perigosa curiosidade de um mundo inexplorado (...) queima em todos os seus sentidos. ‘Antes morrer do que viver aqui’, assim fala uma voz, uma sedução imperiosa” (Nietzsche *in* Löwith, 1998, p.42). A liberdade criadora é, ao mesmo tempo, “desejo e disciplina de si”, uma arte de sempre se fazer estrangeiro. Como paciente e médico, o filósofo receita (ou simplesmente sugere) como bom clima da alma a condição de um estrangeiro que alia o cinismo à calma, fortificando assim seu espírito. Mesmo o crítico está sujeito aos efeitos da realidade codificadora e impositiva do cotidiano niilista; ao querer direcioná-lo passa a viver o espírito europeu que denuncia. O movimento de doença e cura, na vida ou no registro letrado, é universal. O espírito livre é livre porque sabe não poder tirar algo único do encadeamento cego da moral; ele é livre “para uma nova experiência com a verdade mais antiga”, a verdade do Eterno Retorno. Aproximar-se da liberdade da razão é ter o sentimento de viagem, mas de uma viagem sem fim último – que, de resto, não existe. Mesmo passando por cidades que não lhe abrirão suas portas, o viajante – esse “peregrino leigo” – subirá nas árvores que encontrar em busca da “filosofia da manhã”, o meio-dia do Eterno Retorno.

Os dualismos entre sombra e luz, sim e não, altitude e abismo, nada e Ser mostram o que deve ser superado e o elemento que age para tanto. A sombra se apequena com a luz do saber, o viajante vislumbra um outro tipo de eternidade que existe e se conserva independentemente da teologia (Löwith, 1998, p.43-4). Conforme um fragmento, o viajante ao meio-dia vê Pan dormindo; tudo se cala ao seu redor e as vozes afastam-se dele, que observa. A natureza dorme com a divindade e, assim como ela, exprime a eternidade. É, contudo, uma felicidade pesada e narcótica (Nietzsche *in* Löwith, 1998, p.44). Esse sentimento, segundo o comentar, pode ser estendido a Zaratustra, como variante de sua “felicidade melancó-

lica”. Nesse primeiro momento, o viajante vê sua situação atual como sombra, não podendo afirmar sua luz, sujeito apolíneo desperto do transe dionisíaco<sup>46</sup>. Esse sentimento de impotência identifica o homem à sua sombra, e não ao sol que ilumina e faz germinar vida: o niilismo se confunde com o Eterno Retorno. Um pensamento de superação vê sombra e luz como elementos inseparáveis, assim como o nada do niilismo determinado e o Ser do Eterno Retorno. A primeira liberação de Nietzsche (ou sua tentativa) é o Eterno Retorno pensado, uma “negação lógica do mundo”; é essa a “filosofia provisória do meio-dia”. O viajante sem destino se perde no caminho da sabedoria; sem caminho, seu abrigo é a noite púrpura da loucura. Seu Eterno Retorno consolidado é Zarathustra, já um trágico formado, porque partir do nada e chegar a algum lugar é uma atividade sobre-humana (no sentido de que há superação do estado atual). Zarathustra é também esse viajante ao falar com sua sombra, ou seja, consigo. A vontade que desiste se coloca no diálogo antes do meio-dia, antes da eternidade que retorna. Esse Zarathustra está “fora de todo caminho”. Na confusão entre abismos e cumes, o perigo tornou-se seu abrigo. A sabedoria da sombra é uma sabedoria niilista, pensamento de uma vida que apenas sobrevive a si mesma, não se superando; acredita ser em vão o Eterno Retorno. Não poderia vir de outro ponto a intervenção da crítica. Do niilismo da sombra brota o amor ao *fatum*; se tudo é permitido, também o é o amor. O espírito livre é o mais vasto; ama, pois tem a “tolerância da força”.

Dizer sim ao que “é”, logo ao Ser, não é – acriticamente – aceitar o existente tal como ele é, mas sim compreendê-lo no meio-dia do Eterno Retorno. Uma coisa foi criada de tal forma, e hoje aparece assim; determinações – forças dadas – produzem um acontecimento; determinações análogas (e não idênticas) ou a paixão que tal evento desperta promovem o retorno de algo que não estava presente. É um novo critério de verdade. “A vida continua”, diz o provérbio. Cabe ressaltar que em Nietzsche a transvaloração criadora que engendra o Além Homem refere-se primordialmente a valores individuais, não significando propriamente uma práxis revolucionária. Essa “fé nas coisas” Nietzsche batizou-a de Dionísio (Löwith, 1998, p.45-8). O que retorna à/na existência é um duplo de si mesmo, mal-estar que leva o homem à superação e ao Ser uno (*op. cit.*, p.205). Logo, o Eterno Re-

---

<sup>46</sup> A comparação feita por Löwith é entre Hades e Dionísio (1998, p.45).

torno não é o “ideal da ausência de ideal”, mas sua transformação. Essa negação se torna a “metafísica do Eterno Retorno do sim ao mundo” (*op. cit.*, p.49).

Em “A Gaia Ciência” a morte de Deus é anunciada, antes de Zaratustra afofar-se na feira<sup>47</sup>, com o aforismo “O Homem Louco”. Um homem raivoso chega num mercado, em plena luz do dia, com um lampião aceso; procurava Deus e pôs-se a gritar. No meio dos que riam, calou toda a zombaria: “Para onde foi Deus? (...) já lhes direi! *Nós o matamos* – vocês e eu”. O homem sem Deus bebeu o mar, apagou o horizonte, desatou o sol da terra; sem mais noção do que seja em cima ou em baixo, vaga no nada infinito. Ao som do tiritar das enxadas dos coveiros e sob o fétido aroma da putrefação divina vivem os assassinos de Deus, agasalhados por frio vácuo. De nada adiantou enfático e sofrido discurso: “Eu venho cedo demais (...) não é ainda meu tempo”, constata. A luz das estrelas precisa de tempo até chegar a nós; existe ela a caminho. “Esse ato ainda lhes é mais distante que a mais longínqua constelação – *e no entanto eles o cometeram!*”, compara. Repetiu seu réquiem nas Igrejas, os “túmulos de Deus” (2001 A, p.147-8). O “grande acontecimento” do qual fala o lunático é o oposto da alma de Zaratustra e do mundo do Eterno Retorno, mar – devorado pela morte de Deus – que aqui absorve o rio imundo do ressentimento (Nietzsche, 1998, p.30). A nova existência exige um novo pensador à sua altura, que tenha como pensamento o Eterno Retorno. Na origem do niilismo moderno – a morte de Deus – há um outro lado risinho e alegre que comemora o fim do “tu deves” (Löwith, 1998, p.56). A morte de Deus é a crença que perdeu sua credibilidade; sua compreensão oscila entre a constatação do envelhecimento do ocidente e entre o completo não sentido, compartilhado pela maioria. Os espíritos livres vêem uma nova aurora em que é possível navegar na infinitude do mar, como aparece em “O Sentido de Nossa Jovialidade” (Nietzsche, 2001 A, p.233-4). O homem que se ultrapassa só pode viver na morte de Deus, extrair daí seu alimento; alegra-se com a aurora que anuncia o meio-dia (Löwith, 1998, p.58). A filosofia de Nietzsche substitui Deus pela vontade humana: “Todos os deuses estão mortos: nós queremos no presente que viva

---

<sup>47</sup> Episódio sintético da inabilidade política de Nietzsche-Zaratustra, onde se tenta impor, sem mais nem menos, a verdade por meio da fala – fato do qual o autor-personagem tira as conseqüências as mais elitistas possíveis. Esse é o destino de toda “grande política” desvinculada da política do dia-dia.

o Além Homem – e que isso seja, no grande meio-dia, nossa última vontade!” (Nietzsche *in* Löwith, 1998, p.58).

Abandonado a si mesmo, o homem da morte de Deus, ao contrário do funâmbulo do prólogo de Zaratustra, tem a coragem de enfrentar o abismo, tem o *amor fati*. “O mais feio dos homens” é uma contraposição necessária ao aparecimento do Além Homem: a superação do homem é atuação que exige o desespero, um “grito de socorro”. O homem que assim age ainda pode se desprezar, “se bem que ele não é desprezível”; é, ainda, crítico. Zaratustra se reencontra consigo mesmo ao ouvir esse grito por ajuda, já que é parte integrante da decadência. A positividade do “ignóbil” que matou Deus e o “tu deves” consiste no fato de que caso não o tivesse feito matar-se-ia. Torto, ainda vive o homem – saberia ele disso, valorizar esse que é o grau mais elementar da realidade? Essa mudança interna que se projeta no relacionamento com o mundo se produz na “vontade do Eterno Retorno”. Tudo retorna, porque o Ser é – só se o descobre no meio-dia do Eterno Retorno, que se diferencia do que não é posto que só ele ilumina. A vontade do nada é invertida em “vontade do Ser”. Diante de gritos e acontecimentos, olha-se para trás, para a vida individual e para os descaminhos da cultura. O olhar retrospectivo sobre a construção das formas niilistas permite a pergunta: de que vale a tradição?; ou “qual é o valor dos valores?” – o que abre uma senda para a criação do novo. Se não há Deus, qual é o sentido da existência? De sua morte sobram o “dever” e o “querer”, cacos que compõem novo e encantador mosaico: “O homem sem Deus deve se dar a si mesmo sua vontade”. São esses os semelhantes de Zaratustra. A vontade humana é uma “semente de crença” que deve curar a “doença da vontade” – o cristianismo (Löwith, 1998, p. 58-66). A necessidade de crença é explorada por aqueles que crêem na essencialidade da vontade fraca, incapaz de se impor metas:

“A fé sempre é mais desejada, mais urgentemente necessitada, quando falta vontade: pois a vontade é, enquanto afeto de comando, o decisivo emblema da soberania e da força. Ou seja, quanto menos sabe alguém comandar, tanto mais anseia por alguém que comande, que comande severamente” (Nietzsche, 2001A, p.241).

O dever descolado do fanatismo e a vontade desenredada da confusão de querer sua morte e conservação são as ferramentas do homem que quer por si. O espírito livre é tão livre que pode querer o nada, “(...) cumprir o ‘ato niilista’ que a crença cristã não pode querer” (Löwith, 1998, p.66). Essa primeira crença deses-

perada é uma decorrência imediata da morte de Deus, uma vontade que “(...) estabelece uma série provisória de valorações fundamentais (...) para ver até onde podemos ir” (Nietzsche *in* Löwith, 1998, p.67). A decadência, ponte até o niilismo determinado, apresenta dois sintomas: o niilismo da fraqueza passiva (a religião) e o niilismo da força ativa (ateísmo descrente da vida). Vive-se nessa ambigüidade até o niilismo radical. O niilismo também quer, mas ignora-o – faz da vontade uma crença e da autodeterminação uma obediência. A degenerescência do dogma cristão o leva à moral burguesa, uma continuidade dessublimada do movimento anterior. Uma revalorização verdadeira não é reação, mas contra-movimento e expressão do novo, precedidos, necessariamente, pelo niilismo acabado – a vontade que ao querer o nada se quer outra e renasce.

O centro de gravidade cristão desaparece e o homem é visto como um “a-caso efêmero e desprovido de sentido” (Löwith, 1998, p.67-8). O homem cristão moderno está no mundo como se esse não estivesse aí para a humanidade. O mundo em que vivemos foi anulado com o cristianismo e sua secularização. O homem se interioriza e o mundo se exterioriza, ambos em condição de autonomia (*op. cit.*, p.169). Preferindo querer o nada a nada querer, compreende-se o sofrimento da existência e se fecham as portas do niilismo suicida. A vontade foi salva pelo ideal ascético. Seria, então, necessário sacrificar toda a crença e “pedir o nada” ou o “absurdo” do Eterno Retorno. O *pathos* da morte de Deus é o niilismo provisório que caminha rumo ao Eterno Retorno, forma extrema e ultrapassagem do niilismo. A vida se salva, uma vez que ela é a Vontade de Potência universal. O Eterno Retorno é a eternidade imanente, ligada à vida, a eternidade no tempo que, por ser eterna, volta igual a si, abraçando as mudanças. A revelação do ocaso divino é a revelação do “instinto criador de Deus”. Zaratustra, diferente de Dionísio, é prisioneiro do querer; só realmente “é” nas celebrações ébrias da “Festa do Asno”.

O Eterno Retorno, como último estágio da transvaloração, tem como pré-condição a “doutrina do Além Homem”, “(...) porque só o homem que superou a si mesmo pode querer o Eterno Retorno de tudo o que é (...)”. Ambas categorias, o Além Homem e o Eterno Retorno, são as últimas vontades de Nietzsche. Nesse movimento quem supera e o que é superado se confundem num só corpo, a exemplo de Zaratustra. Ele se liberta da vontade de nada “(...) para atingir a vontade de

uma existência que retorna eternamente no todo daquilo que é”. Nesse abismo de promessas e de dúvidas o niilismo se junta ao Eterno Retorno, fazendo com que o devir corra perigo. Nessa comunhão unificadora dos mundos só há uma vontade, a mesma para o homem comum e para Dionísio. Notamos na análise de Löwith uma distinção entre a vontade de Eterno Retorno e o Eterno Retorno ele mesmo: a primeira designaria o retorno pensado, enquanto o outro diria respeito à ação do homem no mundo. É isso que se constata ao se afirmar que, como movimento, a vontade de Eterno Retorno é dúbia: aproxima-se do nada e do Ser (*op. cit.*, p.68-73).

O seguinte fragmento mostra bem essa passagem da vontade do nada ao querer do Eterno Retorno: “O mundo ri agora, o véu cinza foi retirado, o dia nasceu das núpcias da luz e da noite” (Nietzsche *in* Löwith, 1998, p.73). Essa passagem, segundo Löwith, ilustra a “forma extrema de niilismo”, ou seja, uma superação de si rumo ao nada, a uma existência absurda que não teria fim. A forma extrema de niilismo só vê o nada como horizonte da eternidade, uma repetição do não sentido. Essa é ocasião em que se desenha a crise que inverte o nada e chama o retorno. O homem que salva o futuro venceu Deus e o nada, este sendo a expressão lógica do ocaso do primeiro; quem cria é o Anti-Cristo e o anti-niilista. Um hipotético retorno do homem sem as coisas, sem o mundo, faria com que o ser humano se visse como puro retorno, um espírito que visita formações objetivas e as vai reconhecendo uma a uma; por outro lado, a impessoalidade da descrição do existente não pode fazer do homem uma “coisa”. Essa “não finalidade” não é do homem, mas da natureza e do que é exterior ao homem; é o que possibilita todo e qualquer fim humano – não no sentido de que algo chegue a seu termo –, mas na certeza de que a ação é possível e que repercute no mundo e em nossas vidas, tão amplamente que há de retornar *ad eternum*:

“Com efeito, o pensamento do Eterno Retorno ensina um ‘porque fazer’ da existência humana que lhe permite se ultrapassar a si mesma, uma vontade de imortalização; mas ela ensina também exatamente o contrário: um curso cíclico do mundo natural, desinteressado e sem finalidade alguma, que abraça a vida humana. O sentido cósmico contradiz o sentido antropológico, um vem a ser o absurdo contrário do outro”.

Essa contradição originária deve ser superada sem que haja com isso uma reconciliação.

O centro de gravidade é a vontade, o demônio de “A Gaia Ciência”. Somos, mais uma vez reenviados a Zaratustra. O herói, alternando felicidade e tristeza, só se torna feliz quando a extrema necessidade o alcança: “Ele aprende por fim a ‘amar seu abismo’, o que pode criar uma confusão entre cumes e abismos”. A visão aturde-se ao constatar que a montanha vem do mar e que o alto vem do baixo; a voz do abismo tenta persuadir a vida de que a existência é o nada. Se as diferenças caminham juntas, temos que defini-las: “Niilismo e Eterno Retorno são a condição um do outro, como o sim e o não, a luz e o escuro”. A vida pessoal de Nietzsche também foi marcada por essa incapacidade de se estabelecer um mínimo distanciamento entre vida e obra, entre a “imortalidade pessoal” e o “aniquilamento de si”. A conversa de Zaratustra com o anão, onde se fala sobre o portal do instante, é a “vontade do Eterno Retorno da existência”: “abate” o sofrimento e a morte. O pensamento é “abissal” porque vence o nada. A morte de Deus não é mais um “perigo supremo”, mas “a causa da grande coragem” que ensina o Eterno Retorno. O niilismo vencido por si próprio é o resultado de uma “posição extrema” cuja mudança passaria ao largo de conciliações – postulado que elogia o caos criador. A vontade de Eterno Retorno “(...) reúne e recompõe o que se decompõe” (Löwith, 1998, p.73-7).

### 3.8. PARÁBOLAS DO SER: ZARATUSTRA MAIS UMA VEZ

Zaratustra resume todo o pensamento de Nietzsche porque em momento algum abre mão do sistema de parábolas (Löwith, 1998, p.78), buscando sempre a fala por imagens. Discordando de Deleuze, que acreditava que Nietzsche não teve tempo de desenvolver o pensamento contido no Zaratustra (Löwith, 1967, p.282), Löwith afirma não haver – mesmo nas notas póstumas – nada além do Zaratustra, nada do que já não tivesse ali aparecido. O Eterno Retorno é a “antecâmara incontornável da transvaloração” – que, por propor a inversão do niilismo, é o maior pensamento de Nietzsche-Zaratustra. Esse livro, o “Assim Falava”, é o testemunho e o testamento de Nietzsche, imagem de seu Ser e de seu peso jogado contra a terra; toda análise de sua obra deveria partir daí. “Meio-Dia e Eternidade” fazia parte do primeiro planejamento de Zaratustra, mas foi integrado à “Vontade de Potência”, publicada postumamente. Seu subtítulo seria “esboço de uma nova forma de viver” – o renascimento da vida que sai da doença e se quer eternamente, chegando a uma “nova forma de se morrer”. Mesmo não sendo o Além Homem, Zaratustra já é um espírito livre; a “Genealogia da Moral” e “Além do Bem e do Mal” são seus glossários. Essa posição particularíssima do referido livro na obra de Nietzsche se dá pelo seu desenvolvimento do Eterno Retorno – que tem uma forma de discurso específica, a parábola. Trata-se, não obstante, de uma parábola especial, que se confunde com o Ser, a “parábola do Ser”. A imagem nasce da parábola como se as coisas falassem por si sós, eis a experiência de inspiração em Nietzsche. O Ser quer se tornar palavra, povoar o mundo letrado quando o filósofo se estranha. Ao se tornar ator de Dionísio estaria Nietzsche sujeito a uma inspiração divina ou fazendo o papel de bufão de si? Essa leve parábola deve ser inspirada por tudo o que acontece, inclusive pelo acaso, o que não estava previsto no projeto e que vai mudá-lo porque é real.

A unidade da “parábola metafísica do Eterno Retorno” é dupla, tende ao homem e ao mundo ao mesmo tempo. Seu grande problema é “(...) a unificação desse conflito entre a vontade humana de uma finalidade e o curso circular e sem objetivo do mundo”. O conflito é entre o retorno pensado (subjetivismo) e uma natureza absolutamente independente do homem (fetichismo). Ambas situações

são contemplativas, não agentes. O Eterno Retorno enquanto tal não é um pensamento no sentido usual do termo, mas uma “experiência de êxtase da alma”. O Eterno Retorno cria a “Grande Saúde”<sup>48</sup>, a “abundância do Ser” que joga; aparece assim “o verdadeiro ponto de interrogação”, a questão sobre o sentido da existência sob a perspectiva da vida, encaminhando a mudança. É esse o “grande tempo” do Eterno Retorno (Löwith, 1998, p.78-81).

A primeira indicação da construção de sentido que desemboca no Eterno Retorno – e não sua primeira sugestão imagética ou decorrente do estilo da narrativa – se dá em “A Hora mais Silenciosa” (sonho cronologicamente anterior a “O Convalescente”): “Não *queres*, Zaratustra? Será verdade? Não te escondas atrás da tua teimosia!” (Nietzsche, 1998, p.157). O “primeiro meio-dia” ainda não é a eternidade possível na terra – ainda tem que retornar numa nova manhã que não se vê como efêmera. O Eterno Retorno pleno, o instante crítico do meio-dia é o “momento de uma decisão única” onde o instante é a eternidade (Löwith, 1998, p.81). O “Adivinho” que não descobre o sentido da vida – “Ah, onde há um mar, ainda, no qual possamos afogar-nos?” (Nietzsche, 1998, p.146) – e rasteja no brejo das almas é figura da transvaloração. O mar em que quer se atirar é um mar que cria suas próprias ondas, é o “duplo mundo dionisíaco” “(...) em que se afogará o desprezo de si humano” (Löwith, 1998, p.83). O sertão vira mar e o mar vira sertão...

O sonho de Zaratustra é explicado por um de seus discípulos. Era o próprio mestre no sonho: ambos, Zaratustra e o personagem do sonho, levam suas cinzas ao monte (Nietzsche, 1998, p.147-8). O discípulo não está errado em si, mas é intempestivo, não capta o delicado momento vivido por Zaratustra – entre as verda-

---

<sup>48</sup> A disposição para a mudança é uma fisiologia, diz respeito, por assim dizer, a nosso “funcionamento” mais recôndito, ou, como aparece em “A Gaia Ciência”, constitui uma “Grande Saúde”: “(...) os novos, sem nome, de difícil compreensão (...)” têm não apenas sede de futuro, de uma nova orientação final; mas “(...) também de um novo meio, ou seja, de uma nova saúde, mais forte alerta alegre firme audaz que todas as saúdes até agora” (2001 A, p.286). Ao invés da pequena felicidade da autoconservação, o risco de se perder e de se recuperar; a “grande saúde” não se tem, adquire-se – até porque se esvai e retorna... Antes da percepção consciente há um crivo inconsciente, onde estão todas as marcas culturais. Há um julgamento do corpo que decide se a percepção vai ser possível ou não – e como será feita. A percepção, mesmo quando não acompanhada de conceito, é estruturada por juízos culturais. A “sensação agradável” faz da estética um embuste: a ética é estética e a estética é ética (Kothe, 2004, p.13). Onde o pensamento é cego, o corpo delibera categoricamente: que o doente possa ver com nitidez sua doença, de um ponto de vista saudável, e que o são ou o sadio seja capaz de saber o que é uma doença. A perspectiva que avalia é uma só, a da vida. Seguindo o alerta de Nietzsche, para se compreender o

des niilista e dionisíaca. A essa altura o retorno não fora avistado, o niilismo não tinha onde se afogar. O que está em vias de recuperar-se é a inocência infantil do Ser aí humano, levado ao encontro daquilo que é, do mundo. O que Zaratustra ouviu de si para si em sua solidão foi o sentido do Ser, *pathos* que o forçou a viver mais e mais. Descobre ele que é possível acabar com a própria vida: “A palavra que ele tinha a dizer é a liberdade da morte, confundida com o querer do Eterno Retorno”. A superação só se dá após essa tentação.

Zaratustra ouve sua voz e acha por bem retornar mais uma vez à sua solidão. Sua última viagem é à meia-noite, nas “Ilhas Bem-Aventuradas”, inversão da viagem de sua sombra às mesmas ilhas. Escala um monte sem se desfazer do peso. Seu medo na escalada não é o medo de quem olha para baixo, mas de quem olha para cima tendo que dominar tudo o que ficou para trás (Löwith, 1998, p.84-7). Esse movimento ascensional é parte da auto-superação de Zaratustra, que, ao se mover, experimenta a dupla vontade do Ser e do nada quando vê o mundo a quem de suas possibilidades: “Percorre o teu caminho da grandeza; aqui, mais ninguém te seguirá às escondidas! O teu próprio pé apagou a trilha atrás de si e nela está escrito: ‘impossibilidade’”. Ele desce novamente à existência pesada para abstrair de si e abraçar o Ser; está deveras forte: “Está somente voltando para trás, está somente voltando para mim – o meu próprio eu e o que dele, de há muito, se achava em terras estranhas, disperso em meio a todas as coisas e acasos”. Diante do grande, cume e abismo fazem uma só coisa. Na parábola seguinte carrega o famoso anão numa volta crítica do pensamento. Nega-se a morte e se afirma integralmente a existência no todo do Ser. Diz o herói: “Eu ou tu!” (Nietzsche, 1998, p.161-5). O portal é o aparecimento do Eterno Retorno com suas implicações embutidas. É o momento do círculo em que passado e presente se unem. No entanto, apenas o homem que se superou pode suportar o Eterno Retorno. O inverso da duração absurda da existência é a, tão longa quanto, duração da eternidade. O abismo existe, mas é feito só por luzes, luzes que nascem das cinzas. A luz é a “alma gêmea” do juízo niilista de que tudo seria “em vão”. A vontade, para isso, deve caminhar rumo à inocência e à audácia, “(...) para dominar todas as coisas

---

da vida. Seguindo o alerta de Nietzsche, para se compreender o Zaratustra deve-se estar “com um pé mais além da vida” (1957, p.21).

como um céu, um ‘telhado esférico’, um ‘sino azulado’, uma ‘certeza eterna’” que repousaria sob o céu que nos protege.

Entre o perigo e a doença, Zaratustra deve curar, curar com o Eterno Retorno. Não se trata do “renascer em Cristo” ou de uma ressurreição para algo melhor em si. Não: renasce-se na “mesma” vida, no Ser, no que retorna – tanto o homem ínfimo quanto o esplendoroso meio-dia (Löwith, 1998, p.89-92). Não só a angústia, mas também a alegria é compartilhável:

“Que eu ensine de novo o Eterno Retorno de todas as coisas, – que eu profira novamente a palavra do grande meio-dia da terra e do homem, que eu anuncie de novo o Além Homem aos homens./ Eu preferiria a palavra e ela me quebraria: tal é meu eterno destino – profeta, eu me destruí!/ Chegou a hora em que aquele que declina se abençoa a si mesmo. Assim *acabou* o declínio de Zaratustra” (Nietzsche *in* Löwith, 1998, p.93).

O espírito metamorfoseado tem o sim do céu aberto e o grave não da tempestade; seu movimento integra essas duas características, luz que atravessa a tempestade.

A “vida una” do Eterno Retorno tem seu desfecho lógico nos livros III e IV, com “Os Sete Selos” e “O Canto Ébrio”. Depois do ritual em homenagem ao asno que diz “sim” a não importa o quê, o canto ébrio reforça o que é o sim dionisíaco. Os que o louvam são “homens provisórios do grande desgosto”, ainda com um “resíduo de Deus”. Eles sofrem deles mesmos, mas não de sua humanidade; vêem-se imunes das perversões e dos malefícios da cultura. Zaratustra ensina, de todo diferente de uma imposição moral, um “tu deves” ao fraco, um “eu quero” ao forte e um “sim e amém” ao livre, que passa a saber a “simples necessidade do assim-e-não-de-outra-forma do Ser”. Zaratustra não lança fragmentos ao ar, mas tem a fala una, é um, “ensina o que é necessário”. A morte de Deus abre o homem para a experiência e não moraliza o acaso. O que era pesado para uma sisuda “vontade viril” se torna leve, metamorfoseia-se. A vontade não atua apenas no reino do vir a ser, transformando-o em necessidade; isso seria mera “volta da necessidade”, e não uma afirmação, que consiste na criação humana a partir do que é dado. A vontade não é a intenção – boa ou má – de um “eu” psicológico que aprova algo em nome do amor do que quer, mas uma Vontade de Potência que afirma “(...) a necessidade de sua própria existência no conjunto do que é por natureza (...)” (Löwith, 1998, p.93-8). A necessidade não supre uma falta ou acomoda

uma angústia. Ela é, ao contrário, a realização da angústia, seu último termo; a dor confere uma identidade que se projeta, ao fim e ao cabo, fora de si – como a imagem criada por Hegel, e citada por Deleuze (1988B), da cobra que abandona a pele. Essa vontade é, diz Löwith, uma “vontade solar” (1998, p.95), *à la* D. H. Lawrence<sup>49</sup>. Para o romancista inglês o brilho da luz necessita de um circuito para se expandir, necessita de pontos de contato para aumentar seu poder. Perdemos o cosmos em nós, constata, “o que nos falta é a vida cósmica em nós, o sol em nós e a lua em nós” (1990, p.37). O “individualismo sem o indivíduo” (Lawrence, 1973, p.292) se forma com a ação do homem burguês no mundo.

Carências subjetivistas e ressentimentos devem ficar para trás. O Eterno Retorno liberta do passado sufocante, do que “era”. A “vontade adulta” pode retornar ao que aconteceu, ao passado estabelecido. Aprendemos com Zaratustra que tudo o que efetivamente passou, não parou, é livre e retorna sem nos fazer mal algum. Até o acaso deixa de ser acaso. Seu enigma é o enigma do Ser aí enquanto tal, “(...) sempre já tocado e aí antes de ser querido”. A existência deixa de ser um fragmento do nada. O ressentimento é a expressão psicológica de quem não vê o Ser aí, colocando-o sempre numa esfera transcendente. O Ser aí é o princípio do querer que, quando não notado em sua imanência, cria a vontade do nada. Como olhar o que passou sem se sentir menor, como “consertar” o passado? Essa é uma barreira imposta à vontade que esbarra na aparente impossibilidade do “querer para trás”. Ergue-se um projeto de vingança contra o tempo; o fato de não se poder “quebrá-lo” e revivê-lo faz da existência uma punição que se estende ao desavisado que se aproximar. A “vontade de vingança” busca a culpa ou o culpado do que está lá, do que aconteceu: o Ser da vida é o culpado – bate-se o martelo. Tudo aquilo que o homem quiser deve ser culpado, toda sua vontade deve ser interdita. O “espírito de vingança” põe a perder a “inocência natural de todo Ser que vive” – a vida tal como ela é, sem culpados. Contra toda “boa vontade” do samaritano, que não se furta a uma provocação, a Vontade de Potência é a “submissão de si a si”, abençoada pelo círculo do Eterno Retorno. Enquanto não entendermos a passagem do inesperado, devemos buscar a compreensão do que possibilita tal passagem. Seu primeiro mérito é de passar, é de existir. Depois, ele próprio será um signo,

---

<sup>49</sup> O apêndice de “Nietzsche: Filosofia do Eterno Retorno do Mesmo” consiste em um breve histórico das interpretações feitas sobre o pensador do Eterno Retorno. Löwith aponta com perspicácia que a obra de D. H. Lawrence seria inconcebível sem Nietzsche (1998, p.237).

uma passagem para aqueles que quiserem o Ser da vida. A má vontade em contato com a ação passada e cumprida a desvaloriza, taxando-a de efêmera; não quer retorno algum. Acredita a má consciência, assim, dar conta do porvir. O retorno é alcançado por aquele que, à beira do abismo, quer por uma eternidade o que outrora quis. Ao querer o “círculo repetido do tempo e do Ser”, o devir e a eternidade, a vontade se metamorfoseia. Adquire o direito de mover-se para frente e para trás. Não é uma vontade que quer um fim, mas uma vontade que se quer (este é seu fim), “(...) quer sempre a mesma coisa e sempre o todo”. Nesse “todo temporal” que não se submete senão a si mesmo – e sempre se quer novamente – se resolve o “enigma homem” (*idem*, p.95-8).

### 3.9. POR ENTRE AS APORIAS

O niilismo é invertido no “amor do *fatum* do Eterno Retorno”. Na simbologia de Nietzsche – e de Löwith –, na origem tudo fora batizado nas fontes da eternidade; nesse contexto, bem e mal são “sombras intermediárias” do “astro supremo do Ser”. Tudo se evapora “(...) na inocência do todo livre de fins” que não sejam os seus. Veja-se bem que a ausência de fins não é ausência de metas. O primado do Eterno Retorno é o da ação, que, ao estabelecer um órgão ou uma certa atualidade, se desvia do que o impede de se afirmar. A “afirmação pela a afirmação”, que é obrigada a negar, não é a faculdade retórica que só visa o poder ou um voluntarismo contemplativo: é prática. O pensamento de Nietzsche é uma profecia que não se iguala às demais profecias, que desconfia das visões que postulam que tudo é destino e que tudo é liberdade. O ponto da transmutação – a profecia do Eterno Retorno – é a união dos astros do céu com a verdade do nada (querer que não entende sua liberdade e obedece a Sileno). Forma-se um “celeste nada”, pura escolha e possibilidade de ação. Mais claramente, o nada é o limite da vontade – o desconhecido e a morte são as fronteiras da vida que se pensa. Esse caminho duplo corresponde à dupla verdade, também uma dupla limitação, da vontade que opera por “decisão” e “inspiração”. O que parece de difícil compreensão, estático e com seus termos isolados, diz algo quando posto em relação. Movimentemos seus termos: a decisão da vontade é a escolha feita no extremo de sua liberdade, que prefere querer o nada ao nada querer; a inspiração é o contato com a luz do Ser, astro que aquece quem decide. O que conjunturalmente surpreende se demonstra verificável a olhos mais minuciosos. O trabalho do negativo ou a “potência produtiva da contradição” é constituinte do pensamento não só de Hegel, Marx, Kierkegaard e Schelling, mas também de Nietzsche. Segundo Löwith, malgrado todos terem se autodenominado anticristãos, bebem de São Paulo, da dialética do pecado e da graça. Em Nietzsche, isso caracterizar-se-ia como a inversão do niilismo em querer do Eterno Retorno – enquanto que em Marx trata-se da teoria das crises, “(...) segundo a qual é necessário chegar ao paroxismo crítico da extrema alienação de si para que se possa operar a inversão numa total reapropriação de si” (Löwith, 1998, 98-102). Flávio Kothe vê aí uma

“aposta cega na dialética”, uma vez que em Nietzsche o homem histórico é “matéria bruta da transcendência”, estado negativo para mensurar o sobre humano; já Marx teria a tese, igualmente de superação, de a liberdade futura vir das camadas proletárias. Quanto piores forem presente e passado, mais chance terá o futuro de ser radioso – é a tese do “quanto pior melhor”, que não tem garantia de dar certo: “Negativo com negativo não se multiplicam apenas em positividade, mas podem somar os negativos num total ainda pior. Nenhuma situação é tão ruim que não possa piorar” (2004, p.11). Ao se querer, a vontade quer seu ocaso, pois seu objetivo é superar-se, buscar o outro e passar do limite – que é o seu. Tratar-se-ia de uma essência contraditória? Vemos o Eterno Retorno. O novo que porventura for criado decorrerá sempre da forma da vontade – a diferença emana do Ser, a diferença para si do Ser dialético.

O Eterno Retorno é a criação da existência afrontada pelo nada. A vontade, para se tornar livre, autodeterminada, deve querer o todo, ou seja, tanto a criação quanto a aniquilação. Assim o homem ganha o mundo que a vontade perdera. Próximo a Deleuze e a Klossowski, afirma Löwith que o Eterno Retorno, ao erigir pontos de contato do homem com o mundo, cria uma existência sem centro. A pretensão de Nietzsche ao parir o Eterno Retorno era a de criar uma parábola ao mesmo tempo ética e científica. O imperativo da vida se presentifica na “(...) existência do homem que perdeu seus objetivos [e] acha um objetivo além dela mesma (...)”; e, objetivamente, mostra-se o movimento do “Ser-perto-de-si, sem objetivo, do mundo das forças”<sup>50</sup>. De início, o Eterno Retorno é a “determinação de um objetivo ideal para o homem que quer”, num contexto em que a crença cristã na imortalidade é apagada e a ciência física moderna substitui a cosmologia. Surge a religião atéia e a metafísica física, a “unidade de uma divisão” oriunda do seio niilista da morte de Deus do positivismo científico. À “existência alienada ao mundo” e à “indiferença positivista de um mundo alienado do homem” contrapõe-se o Eterno Retorno, que em seu movimento cósmico troça do não sentido da existência e do absurdo do mundo.

O homem moderno, o do niilismo, não tem objetivos, não tendo, logo, um projeto de vida. O Eterno Retorno é uma opção pela vida, o “projeto de uma nova

---

<sup>50</sup> Ressaltamos que antes dos anos sessenta já se falava de uma teoria das forças em Nietzsche.

maneira de se viver” – sem qualquer apelo propagandístico, *slogan*, *jingle* ou coisa que o valha. O homem que não tem uma “vontade determinada de futuro” e não sabe para onde ir ou por que agir, com o “sim” e o “não” escolhe – faz um caminho. O desenvolvimento do pessimismo é acompanhado pela busca por um novo centro da personalidade – tarefa que se sabe impossível. O homem destrói porque há energia nos estágios de dissolução. Contra a paralisia e a dissolução geral, brande o Eterno Retorno. Se a dissolução é real, que seja então direcionada àquilo que impede a plena afirmação. Esse seria o “sentido histórico e antropológico” do Eterno Retorno, sua “gravidade ética” que resgata os sentidos perdidos de uma existência efêmera (Löwith, 1998, p.103-5). O estribilho de Nietzsche aponta para sua questão de fundo: “Quem será o senhor da terra? Eis o refrão de minha filosofia prática” (*in* Löwith, 1998, p.105). Dentro do universo característico de Nietzsche, propor-se-ia a seguinte indagação: como dar um pensamento interior à vida sem a religião? A vida é preenchida com mais vida com o novo imperativo extramoral: “Viva cada instante de tal maneira que se possa sempre querer seu retorno”. Há uma nova imagem do homem, cujo modelo é Zaratustra, “disciplinado ao extremo” – pois comanda a si mesmo. A posição crítica em relação ao cristianismo faz com que o Eterno Retorno seja pensado “historicamente” e em nome do futuro. Surge na Europa como opção: decair ou superar; move “todos e ninguém”, como no subtítulo do Zaratustra – ou seja, move cada um, os que se tornam. O Eterno Retorno quer criar uma “tendência”, e não uma verdade pronta a ser seguida, quer criar em nome da possibilidade de sempre se criar. A existência finita dever ser educada para uma significação eterna. Doutrina do “significar para o homem”, ensina um postulado prático: “Viva de tal maneira que tu desejes reviver, eis tua tarefa”. O Eterno Retorno não é uma objetividade a se realizar por si só, um “acontecimento futuro”, uma divindade desconectada com o real à qual devemos esperar – e tampouco um “incessante retorno do mesmo” –, mas uma “vontade de renascimento” (Löwith, 1998, p.105-7). O fragmento de Nietzsche sintetiza as frases acima: “Essa vida deve ser tua vida suprema”; devemos “suportar nossa imortalidade” (*in* Löwith, 1998, p.107).

Haveria ainda algum resquício de kantismo no Eterno Retorno, ranço da natureza dotada de razão? Graças a seu “caráter educativo”, poderia ser compreendido subjetivamente como uma “ficção” e, objetiva e praticamente, nos moldes

de um “como se” retorno houvesse. A colocação de Löwith ganha força com a especificação de seu *pathos* teórico: como querer o retorno se sua inexorabilidade parece eliminar o querer? Para que as conseqüências positivas e criadoras do Eterno Retorno sejam sentidas e experienciadas é preciso que nele se acredite, que se acredite no peso da vontade sobre o meio. Há, portanto, uma diferença – e até mesmo um descompasso – entre o Eterno Retorno Físico e “real” (os ciclos naturais que se repetem, como o anoitecer e o despertar) e o Eterno Retorno do ponto de vista do homem que exerce sua subjetividade (“o Eterno Retorno pensado como possível”). O “como se” só acontece em função dessa oposição entre os dois retornos. A possibilidade de que algo aconteça orienta essa prática, nos direciona a um “como se” ela – enquanto efetivação e presença – se integrasse ao quadro do que retorna “naturalmente”, o que não é mecânico ou garantido, mas depende de interação. Löwith aponta, a princípio, para uma incompatibilidade entre um “postulado moral e prático” kantiano e uma “constatação teórica” de natureza física. Para dar conta disso, Nietzsche teve duas frentes de batalha, ou duas “equações” a resolver: a antropológica e a cosmológica. Sua síntese foi um pensamento do possível colocado no mundo e diferente de todo idealismo objetivo (Löwith, 1998, p.108-9).

### 3.10. MEIO-DIA E ETERNIDADE

Abordaremos agora a unidade contraditória da dupla equação do Eterno Retorno. A “Vontade de Potência cósmica” restabelece “a unidade e a ordem perdida do conjunto do Ser”; ela opõe o homem a Deus e ao mundo (Löwith, 1998, p.109). Assim ainda não se define. Essa oposição deve ser entendida como diferença ontológica para poder plenamente afirmar. A filosofia pensava na divisão entre mundo exterior e outro interior. Dessa relação um “além mundo original” seria a “síntese nadificada” (*op. cit.*, p.117). A dificuldade de se acreditar no Eterno Retorno consiste em ter que se negar o real e trazer o Ser desse nada atual. “Nietzsche-Zaratustra” ao superar o presente ensina o Eterno Retorno (*op. cit.*, p.192). O que Nietzsche propõe é que se adote uma visão pré-socrática do mundo; unir o que, apesar de separado, não é discordante: o positivismo da conservação de energia e o niilismo, a energia de uma vida que não se quer mais. A poesia da parábola faz essa união, dispersa no debate abstrato. O Eterno Retorno desvela a atitude comum, cuja prática é a pura inserção na “verdade deformada” da separação de uma natureza em si, cujo conhecimento humano seria apenas para si – ainda no domínio da falta. Fechado em sua consciência, o homem se precipita no mundo sem uma chave. O que não se conhece se torna uma generalidade. Para compensar esse falso mundo, o homem se cerca de seguranças, em verdade ilusões, que visam impedir o contato com a verdade do retorno: “A verdade interdita é envolvida por uma mentira autorizada, e a mentira secreta faz sua aparição no domínio da verdade autorizada”. A mentira “extramoral” é cósmica, mostra a verdade da parábola, do mundo que virou verbo na atividade humana de dar nome às coisas (*op. cit.*, p.117-9). Num de seus fragmentos, Nietzsche faz a distinção entre o mundo que veneramos e outro em que vivemos, que somos. O niilismo opta por defenestrar a segunda opção (*in* Löwith, 1998, p.119); a não-vida é venerada na oposição crepuscular entre o que somos e o que adoramos.

“Meio-dia e eternidade” não são apenas uma parada no tempo, mas também o momento em que o homem decide se se quer no futuro, infinitamente. Pode o homem ouvir tão alto pensamento na urgente figura do sol? O movimento circular da natureza é dado, mas para se inserir nas malhas do Eterno Retorno não basta

saber disso ou ser capaz de descrever tal dinâmica. A resposta está na criança de Zarathustra, que tem as “formas de movimento contraditório” quando usa sua criatividade (vontade) no jogo (interação com regras determinadas) (Löwith, 1998, p.120-3). Aproxima-se o herói da aurora do sol e lhe diz: “Ó, astro imenso! Onde estaria tua alegria se não tivesses aqueles para os quais brilha?” (Nietzsche, 1998, p.27). O que se repete ao fim do livro, quando sua vontade é uma “inexorável vontade solar”. No final da tarde o sol quer sua queda para recomeçar numa nova manhã (Löwith, 1998, p.123): “‘Esta é a *minha* manhã, o *meu* dia raiou; *sobe, agora, sobe no céu, ó grande meio-dia!*’/ Assim falou Zarathustra, e abandonou sua caverna, ardoroso e forte, como um sol matinal surgindo detrás de escuros montes” (Nietzsche, 1998, p.328). O meio-dia como signo de futuro é “o tempo de toda presença suprema”; Zarathustra, o “Além Homem infantil”, livra o sol de seu fardo e o abençoa (Löwith, 1998, p.124). Pede ele que o sol o abençoe. Surge a pergunta: quem abençoa quem? Um ao outro. Zarathustra precisa do sol para que possa abençoar; toma ele o primeiro passo, pois “se imagina parecido com o sol”. Sua vontade de se dar é um reflexo da vontade que se quer e da natureza que se quer dar. Zarathustra sabe que perdeu o mundo; para reganhá-lo deve transformar o “em si e para si” num “em mim e para mim”, unir sujeito e objeto – que continuam diferentes. O simples fato de existir, de estar no tempo, é uma possibilidade – ainda que ontológica – de superação. Cabe ao homem conservar o que se conserva por si ao passar. O Ser do homem e o Ser da natureza se comunicam em sua diferença, em seu Ser (Löwith, 1998, p.124). O dever ético que se renova com o querer humano, substituindo a crença na imortalidade, domina e aprende com a aniquilação e infantilização naturais do mundo, indiferentes aos projetos do homem (*op. cit.*, p.191).

O meio-dia é a “hora do grande Pan”, deus da natureza. Sob essa luz e esse “horário”, uma primeira felicidade é experimentada; não obstante, é pesada, “(...) não é o fruto natural do repouso e da fusão com a vida em geral”. Seria, antes, um “desejo obsessivo de repouso”, sem esquecimento, sob o paradigma da falta – a “hora do pânico” (*op. cit.*, p.124-5). O Eterno Retorno não é um “contato direto com a natureza”, o que é impossível: não por se tratar de uma “coisa em si” inacessível, mas porque o homem se conhece humanamente e seu retorno é a superação do niilismo extremo – vontade que não retorna ao mundo, que não age (*op.*

*cit.*, p.191). O silêncio do meio-dia é confundido com a morte, a pausa criadora que convida à palavra é confundida com o ciclo natural do fim orgânico (*op. cit.*, p.125). Sua primeira alusão no Zaratustra está em “Da virtude dadivosa”: “*Mortos estão todos os deuses; agora, queremos que Além Homem viva!*” – Que isso brilhe, algum dia, no grande meio-dia da nossa última vontade!” (Nietzsche, 1998, p.93). Também a despedida de Zaratustra de seus discípulos indica um retorno, o meio-dia. Não se trata de uma hora em que divindades se expressam na sua natureza, mas o surgimento de um caminho, que já estava lá, que deve ser percorrido. À hora do grande Pan a natureza revela sua repetição e Zaratustra marca o início do novo. É a hora da escolha, momento que nos marca e que promete, sempre que necessário, nos levar a escolher: “O meio-dia é o ‘meio do caminho’ entre a besta e o Além Homem (...)”. No meio-dia, análogo ao “*out of joint*” anglo-francês, não se revela o mundo natural de Pan (ou Dionísio), mas a grande esperança da “última vontade” da vida – a “libertação de si do homem”. O anúncio do meio-dia é o apogeu de uma crise, um “meio crítico” com promessa de futuro; a queda se cumpre e Zaratustra se autocompreende (Löwith, 1998, p.126). A repetição das superações causa uma metamorfose essencial e leva o homem a um “instante decisivo”, em que a superação não passa despercebida. O “meio-dia perfeito” ilumina quem aprendeu a superar-se (*op. cit.*, p.191), o homem cultiva sua capacidade de lidar com a adversidade. O Além Homem que nasce no meio-dia elege o Eterno Retorno como sua doutrina<sup>51</sup>. A nova manhã leva o paganismo naturalista ao anti-cristianismo. O movimento reflexivo e de pensamento vigilante não faz do pensador ou daquele que escolhe um paranóico que visa anteceder em pensamento o que existe e acontece; para ser surpreendido ele se esquece e internaliza a capacidade de percepção. Dessa forma, a crítica não é uma condição inalterável, mas flexível: “(...) se reproduz a ‘cada vez’ que a ‘vontade de futuro’ aparece (...)”. Esse “a cada vez” é o meio-dia, o portal do instante em que se escolhe entre o Último dos Homens e o Além Homem. O que volta é a sempre necessária decisão que

<sup>51</sup> De nosso lado, mantemos o tom mineiro e elegemos essa poesia ao posto de “louros do Eterno Retorno”: “(...) Orfeu, dá-nos teu número/ de ouro, entre aparências/ que vão do vão granito à lina irônica. / Integra-nos, Orfeu, noutra mais densa/ atmosfera do verso antes do canto, /do verso universo, latejante/ no primeiro silêncio, / promessa de homem, contorno ainda improvável/ de deuses a nascer, clara suspeita/ de luz no céu sem pássaros, / vazio musical a ser povoado/ pelo olhar da sibila, circunspecto. / Orfeu, que te chamamos, baixa o tempo e escuta: / só de ousar-se teu nome, já respira/ a rosa trismegista, aberta ao mundo” (Carlos Drummond de Andrade, *Canto Órfico* in *Fazendeiro do Ar*, 1988, p.261)

diz respeito “à essência futura do homem” (*op. cit.*, p.126-7). O homem da grande saúde penetra na realidade e retorna, sob a luz do dia, com a redenção dessa realidade; o sino do meio-dia e da “grande decisão” toca a melodia da libertação do homem do ideal cristão e de suas conseqüências niilistas (Nietzsche, 2004, p.84-5). O meio-dia não revela um “ser sempre” (o “mesmo” da terminologia deleuzeana) ou uma eternidade transcendental, “(...) mas uma nova maneira de se viver que se decide e que é forte o suficiente para poder querer o Eterno Retorno”<sup>52</sup>.

Zaratustra tem o sentimento de um ébrio sempre estrangeiro. O mundo se lhe torna perceptível, pois se liga a uma existência que aceita sem pânico os acontecimentos – dentre eles o meio-dia. O estorvo e peso do meio-dia fazem dele um abismo para os olhos mal acostumados com cores e nuances mais sutis. À “meia-noite” o tempo crítico está presente. O que quer ele? Nesse momento o niilismo de uma existência sem objetivos pode se ultrapassar. Por isso que o Eterno Retorno e o Além Homem elegem a morte. A felicidade que atravessa e dilacera o coração no meio-dia é a morte, ação do deus carrasco estrangeiro, Dionísio despedaçado que urra de dor. A morte, contudo, é pensada, não é vivida – o que, de resto, seria impossível. Experimenta-se o fim de um ciclo num rito de renascimento que supera, também em pensamento, a morte. Avistamos o retorno da vida. Não segurança absoluta, mas só o absoluto do retorno. Na mais plena luz, chegam as trevas. O angustiante bordão sobre o meio-dia se repete: “O que foi? Quando me aconteceu?”. A resposta a que se chega é “(...) o sol que se deita no mergulho da loucura que liberta e desata”. Quem a suporta? Em Nietzsche, libertou-se, ao fim e ao cabo, a loucura, e não a “vontade última”. No entanto, ainda assim, foi libertado da “(...) ilusão de que podia e devia decidir o destino da Europa, ou mesmo da ‘humanidade’” (Löwith, 1998, p.127-31).

---

<sup>52</sup> Uma vez que o mundo natural é perfeito e contemplativo, sem passado ou futuro, o meio-dia se torna uma “tarefa histórica”, diz Löwith. A História não seria medida por ciclos naturais, mas pelo acontecimento único da revelação divina em Cristo (1998, p.128). Nesse ponto a leitura de Nietzsche e o materialismo histórico distanciam-se.

### 3.11. SENTIMENTO DO MUNDO

Depois de exaustivo relato de alguns dos itinerários nietzscheanos, nos aproximamos do fim – mas não do acabamento... É chegada a hora de nos perguntarmos se valeu a pena, se foi possível esclarecer algum milímetro de luz a mais sobre o Eterno Retorno. Se as referências bibliográficas nos ajudam, também engendram outros questionamentos. Errou o “novo Colombo” de direção? E, se errou, em qual continente aportou? Há continente? Deixou ele o “celeste nada”? A nova de Zaratustra é apenas um delírio que, em se isolando, nada diz ao mundo e abdica da vontade na tentativa de igualar-se a ele? Apesar das inúmeras ressalvas, apostamos no retorno – e que seja eterno! – de Nietzsche.

O “nada cósmico”, que gira por si, ganha um “dever querer cósmico” por meio do “poder querer humano”. Essa “beatitude apesar de si” é o homem que não se determina pelo giro cósmico e age, pondo-se em movimento. A velha querela nietzscheana da recusa da determinação humana pelo meio na verdade se metamorfoseia na afirmação do meio no meio. A perda do meio e, mais grave ainda, da medida, projetou o homem num meio que lhe é hostil. Nietzsche apostou no “instante decisivo” em que se dá conta dessa conjuntura para superar o “desgosto” (Löwith, 1998, p.213-4). O meio-dia nos envolve e decide, conosco, em nós; encantados pela “magia do extremo”, cedemos diante d’ “a sedução que exerce toda coisa exterior” (Nietzsche *in* Löwith, 1998, p.215). Pode o homem desfrutar da terra. Essa passagem é imanente, devendo ser percorrida (e não “falada”) até não se poder mais percorrer, até perder-se – e escolher: não há entre o niilismo e o Eterno Retorno, entre o Último dos Homens e o Além Homem, entre o querer o nada e querer a si, nenhum meio termo que explicasse de fora essa transformação. O que para muitos é milagre, para Nietzsche é afirmação dessa estranha humanidade. Nada chega a se esperar, senão a si mesmo. Do homem ao Além Homem não há, tampouco, “evolução”, pelo menos no sentido usual de teleologia. Depara-se com uma “metamorfose” (Löwith, 1998, p.216-22). Não desaparece, contudo, a vivência – daí o chamado “acúmulo de forças”. Nada de novo para quem está acostumado a pensar segundo “saltos qualitativos”. No prólogo do Zaratustra diz-se que “o que há de grande, no homem, é ser ponte, e não meta: o que pode amar-se,

no homem, é ser uma *transição* e um *ocaso*”. O amor do homem, e por ele, é sua eterna superação; a possibilidade de sempre devir é o ideal. Da nuvem do homem salta o corisco, metamorfose do Além Homem: “Onde está o raio que vos lamba com sua língua? Onde, a loucura com que deveríeis ser vacinados?! Vede, eu vos ensino o Além Homem: porque é ele esse raio e essa loucura!...”. Ao “plantar a semente de sua mais alta esperança” rebentará, um dia, um raio – não do trovão que mata, mas do meio-dia: “Amo todos aqueles que são como pesadas gotas caindo, uma a uma, da negra nuvem que paira sobre os homens: prenunciam a chegada do raio e perecem como prenunciadores”. A comparação do homem com o macaco (Nietzsche, 1998, p.29-33), causadora de imenso frenesi antiteleológico, não passa de uma imagem poética – com um significado particular, é certo. O macaco é motivo de “riso” para o homem, como esse o será para o Além Homem, diz Nietzsche. Não se trata de um biologismo, de um homem que percebe graças à “maximização” do cérebro – há sempre o argumento pseudo-spinozista de que não utilizamos nossas sinapses e neurônios – ou ao nascimento de novos órgãos perceptivos. Chega-se ao ponto de se comparar o Além Homem a um extraterrestre, um E.T; a expansão da sensibilidade seria assim incorporada na seleção natural. O macaco é plenamente macaco, domina a “macaquice”. Não anunciava o homem, mas é nosso parente longínquo e hoje inspira o chiste da comparação. O homem, comparado ao símio, não teria assumido todas suas possibilidades, não seria plenamente humano. O Além Homem seria a imagem do homem senhor de si – e não do outro –, que reúne o Ser. O homem tem na vontade uma ponte, uma tábua de salvação, para criar, cada vez mais – é o que se deseja. O sentido do futuro não é, pois, teleológico, mas trágico, reside na possibilidade não determinada da criação, da ação humana na terra.

O mundo, mundo, vasto mundo, não é um privilégio de filósofos e poetas. Contradição e metamorfose ambulante, Nietzsche dizia que o segredo é trabalhar como artista na obra cotidiana (*in* Löwith, 1998, p.216). O “Grande Homem” talvez seja algo mais democrático do que o Além Homem em toda sua genialidade e desprezo pelo que é popular, como aparece em “A Gaia Ciência”: “*Grande Homem!* – Pelo fato de alguém ser ‘um grande homem’, não podemos concluir que seja um homem; talvez seja apenas um garoto, ou um camaleão de todas as idades, ou uma mulherzinha enfeitada” (Nietzsche, 2001 A, p.173). O “meio” é o

abismo vazio da existência sem sentido; a “medida” é a vontade que aí se projeta, estabelece um ponto e chama o mundo de seu. Só os “homens bem feitos”, moldados pelo tempo, de “medida viril”, podem fazê-lo. Numa “época mesquinha” a luta é mais intensa, posto que os “mediócras” são desde já os “sobreviventes do futuro”. Em “tempos de agitação extrema” o “centro de gravidade homem” – e não mais Deus – muda, é forçado a mudar. O “Grande Homem” aí se forma. É aquele que compensa a doença. A tensão acumulada explode e acelera a seleção da vida, ou melhor, do homem. Enquanto o antigo cultivava a medida, ainda que cósmica, o homem moderno explora a desmedida, vai a seu extremo para não se entregar à mediocridade. Faz-se voltar velhas culturas (não apenas os gregos; falamos de História), maduras em seus valores e consideradas decadentes, *demodés*, pela mediocridade reinante. A decadência nova do passado somada à decadência do presente que não cria, força mais as tensões, no lento processo que cria gostos e educa. O objetivo de quem critica é que a criação do homem não apareça só na crise, mas que seja possível um futuro melhor.

O “homem de exceção”, onde se insere a abordagem nietzscheana da criação, compõe o seu centro com a mediocridade, com a inegável condição presente – seja ela qual for. O crítico é “mediocre e sólido”, sabe que a mediocridade é “a primeira necessidade que permite exceções”. O pensamento que quer reganhar o mundo se dá conta de que a mediocridade é legítima em si, pois a partir de si tem meio e medida (Löwith, 1998, p.216-7). É preciso trabalhar com ela, estar juntos – mesmo guardando distância, distância da diferença entre os diferentes. O viajante imoralista se imiscui no mundo

“(…) e sabe uma vez mais que esse mundo do ideal [a crença na transcendência, dita mediocre], *usado para a vida*, ganha um apologista de talento (...) total: a mediocridade alimenta-se do espírito e se torna espiritual e genial, – ela sabe divertir e seduzir (...)” (Nietzsche *in* Löwith, 1998, p.217).

Mesmo a “imperfeição” faz parte do Ser (Löwith, 1998, p.218). O “homem bem feito” seria o “justo meio da medida humana”, e não o Último dos Homens ou o Além Homem – concorda Löwith (*idem*). A “aristocracia de espírito”, hoje torpemente confundida com o padrão burguês de consumo, é o domínio de si não moralista. A metáfora da alimentação descreve esse homem como aquele que come o que convém e tem seu prazer saciado logo quando vai além de sua medida, e “(...) o que não o mata o torna mais forte”; está sempre em companhia, quer

seja entre livros, quer seja entre homens; passa seu tempo ora escolhendo, ora admitindo e ora acreditando; reage lentamente, resultado de “longa prudência” e “orgulho voluntário”; não acredita em tristeza ou culpa (Nietzsche *in* Löwith, 1998, p.218).

Quem toma a vida de Nietzsche como exemplo direto de sua teoria deve tomar cuidado. Que o crítico não se torne um moralista... Tomou ele distância do que considerava “inferior” exatamente para poder se lembrar do que tivera de êxito em sua vida, das “pequenas perfeições” cuja “maturidade de ouro cura o coração”. O meio-dia tal qual exposto na última parte do Zarathustra não deixa de ter suas semelhanças com a vida do pensador recluso na Basiléia e afastado dos amigos. Lá vemos o “poço de eternidade”, evento que obriga uma parada. Obstáculo ou fonte da juventude? Depende. Todo abismo e todo meio-dia são dúbios, como, de resto, a obra de Nietzsche. Por mais que algumas leituras, tendendo à formalização exegética, considerem que Zarathustra não realizou seu próprio Eterno Retorno, ele o ensina; é seu caminho, e não seu prelúdio. Nietzsche faz o papel de Zarathustra, “*persona*” dos antigos. A máscara do ator trágico não faz com que ele receba designações divinas, não traz pronto um papel, um receituário. O número de rostos contido nela depende do ator que a carrega. Em “*Persona*”, película de Ingmar Bergman (1967), os personagens de Liv Ullmann e Bibi Anderson, respectivamente uma atriz em mutismo causado pelo horror da guerra e da vida e uma enfermeira bem intencionada, isolam-se numa ilha, onde a cura – a capacidade de significação – é teatral<sup>53</sup>, trágica, e não alopática, psiquiátrica, homeopática, religiosa, consumista etc. Zarathustra, em sua peculiar diversidade, é Empédocles, Héraelito e, à medida em que se liberta da metafísica, mais e mais próximo a Dionísio (na afirmação) e a Nietzsche (na insanidade): “Zarathustra é Nietzsche tal como ele gostaria de se ver: um redentor que traz a liberdade, o que o homem Nietzsche não podia assumir”. O que salta aos olhos nessa comparação é o contraste entre o Zarathustra apologista da vida, anunciador da gaia ciência vinda com a morte de

---

<sup>53</sup> Como diria Foucault em “Nietzsche, Marx e Freud”, a interpretação desaparece junto com o intérprete: “A existência sempre próxima do ponto absoluto de interpretação seria ao mesmo tempo aquela de um ponto de ruptura”, reflexão que mapeia mas não caminha (1967, p.188). A interpretação impossível é a experiência da loucura, vivência (i)lógica que deve se reconstituir na prática, com outra interpretação – a artística, a arte de si que experimenta máscaras e fantasias: “Essa experiência da loucura seria a sanção de um movimento da interpretação que se aproxima ao infinito de seu centro, e que desaba, calcificado” (*op. cit.*, p.189). Como acompanhamos no filme, o sentido (e

Deus e um Nietzsche desesperado, cujo *amor fati* só permitia o abraço a um cavalo. O herói trágico é tanto a expressão de uma desaprovação consciente de Nietzsche diante da realidade quanto uma “projeção saída das profundezas do inconsciente”. Nietzsche-Zaratustra se pergunta seguidas vezes “O que me aconteceu?”, de onde se depreende que nenhum dos dois – Nietzsche ou Zaratustra – tiveram controle sobre os acontecimentos (Löwith, 1998, p.219-21). São humanos.

Mesmo “O mais feio dos homens” é “cúmplice”<sup>54</sup> de Zaratustra, que de um jeito ou de outro com ele se comunica. Ao matar Deus, contribuiu para a superação do homem. Em sua obra capital, Nietzsche fala aos outros, mas também de si para si, diálogo estabelecido entre sua alma (toda sua vivência passada, suas referências afetivas) e sua vontade (amor pelo todo da vida que quer superar-se e criar o futuro). Nesse sentido, Nietzsche-Zaratustra é todos os personagens: “(...) ele se reparte em múltiplos papéis e (...) está nas profundezas de si mesmo no limite da esquizofrenia, profundamente dilacerado”. Dionísio sem Apolo não se refaz de seus estilhaços, não retorna; espalhado pela terra, não lhe é fiel, não outorga o sentido.

O “sentido da terra” é o Ser do homem, que tem como pré-condição a morte de Deus (*op. cit.*, p.223-4). O homem que dá o sentido da terra é um “animal particular”, pertencente à natureza – não se detendo à definição de “animal racional”. É um “animal mais interessante que os outros”, “múltiplo, artificial e impenetrável”, por vezes; tanto um “monstro” quanto um “além-animal”. Por trás da ironia, há o raciocínio de que com a morte de Deus o homem perde seu lugar fixo entre Deus e o animal. Encontra-se, desde então, afoito entre o Além Homem e o homem gregário moderno. Inseguro quanto ao seu destino, sabe o homem extrair daí que a fixidez nivela. Acomodado, deixa de ser exigente – o que não significa que Zaratustra queira “fixar” o homem, pelo contrário:

“Ele deve ser capaz de se dizer se quer ainda ser e como quer ser. Querer e ousar mais do que o animal e estar desse fato mais incerto e menos fixo do que todos os outros animais, feita a grandeza particular e o perigo do misterioso e contraditório animal ‘homem’. Resta-lhe um futuro, se ele projetar além de si mesmo seu objetivo” (*op. cit.*, p.301-2).

---

o que se sente) não mais acompanha a mudança das coisas, do mundo, estagnando-se. Bergman afirma que seus filmes desse período são frutos dessa experiência.

<sup>54</sup> É curioso notar que até o assassinato de Deus aparece como um evento pessoal, com autor único.

A própria incerteza deve mudar de natureza, sofrer a verdadeira e maior metamorfose. É a diferença fundamental, aquela entre o retorno pensado (a vontade do nada, a fixidez que paralisa, a interiorização de um além-mundo via religião) e o retorno alegre e leve, o da ação. A incerteza sofre um golpe e se supera, sem jamais deixar de existir – isso é certo: leve, ela é a própria ação do homem, movimento de exteriorização que lhe ganha independência, sem o fardo moral do “certo ou errado” que recalca as potências criadoras. Essa nova incerteza é a tragédia do homem, naturalmente contraditório, naturalmente humano. O objetivo é ir além de si, participar do Ser e retornar a si diferente do que se era. A diferença que está aí, no mundo, passa a ser o para si do homem.

Os discursos e relatos de Zaratustra, analisa Löwith, não persuadem o coração e não convencem a razão, uma vez que se trata da “(...) obra de um escritor cuja força reside no aforismo crítico, polido e mordaz (...)”; sua apresentação só não compromete se vista como uma confusa mistura do Novo Testamento<sup>55</sup>, das óperas de Wagner e da arte e do saber do próprio Nietzsche. Se o filósofo não convence como evangelista do Anti-Cristo, o homem vivido que fala “a língua do degelo” comunica mais do que qualquer megalomania. Dada essa mistura estilística, Löwith acredita que se deve manter um certo distanciamento da forma de expressão escolhida por Nietzsche; deve-se, diz ele, se “abstrair do estilo” e prestar atenção aos temas, para que se possa aprender alguma filosofia com o filósofo.

A verdadeira eternidade não exclui o tempo. O todo que muda não exclui a parte cambiante – assim como a idéia não exclui o aforismo. “Ultrapassar o tempo” é deixar atrás de si o próprio desgosto e pôr-se em relação com o novo. Um pensamento que fala do mundo deve ter sua comprovação no mundo, na natureza. Inspirado pelos pré-socráticos, Nietzsche

“(...) empreende a imensa experiência de ‘retraduzir’ o homem na natureza de todas as coisas e fazer reconhecer na metafísica, tornada trás e supramundana, a

---

<sup>55</sup> Se compararmos algumas passagens do Zaratustra com o Novo Testamento ficaremos deveras sobressaltados: “E não haverá ressurreição a não ser onde estão os túmulos” (João, 12, 24); “Qual é a coisa mais pesada...? Subir às montanhas para tentar o tentador?” (Mateus, 4, 1-8); “Essa coroa do risonho, essa coroa de rosas: eu me coloco a mim mesmo essa coroa e santifico eu mesmo o meu riso” (Mateus, 27, 29). Para mais exemplos, ver Löwith, 1998, p.225. Malgrado as semelhanças, vemos serem outros os preceitos e contextos da fé cristã e da saga de Zaratustra. A “nova” de Nietzsche é a de que o homem deve se livrar de seu redentor, rendendo-se a si próprio – o que em Benjamin é coletivo.

*physis* constante do mundo e a ‘grande visão do corpo’ enquanto são fundamentais, perpétuas, imutáveis, e que retornam eternamente”.

A tarefa infinda da retradução, o imperativo de sempre dizer o real, mostra a “total analogia” entre escolha, avaliação, apropriação, transformação e distinção. Quem escolhe trava contato com a realidade e interage com o exterior; enquanto se estabelece diferenças, se transforma. O homem transforma o meio, única maneira de se transformar. A imanência da prática reúne tudo num único fluxo, a univocidade do Ser. Como se verifica, o Eterno Retorno não fornece “conclusões finitas” e imutáveis. Löwith aponta algumas “lições” ou conseqüências do estudo do Eterno Retorno, síntese que mostra a tese e a antítese da morte de Deus:

1) o que importa para o homem é o Ser do mundo (o Deus criador morreu); 2) o Ser do mundo é uma *physis* original que se move de si, incluindo aí o homem (o Ser não é um milagre que sai do nada); 3) o mundo físico é eterno (não há começo original e tampouco fim último). O “não sentido” não é o da vida que se torna niilista, é o da eternidade que retorna em seu sentido supramoral. Escapasse de abordagens relativistas quando se afirma que o homem, imerso no retorno, é o grande doador de sentido – necessário a ele no mundo, e não à natureza em si própria; 4) a eternidade do mundo físico tem um tempo eterno (não se trata de uma eternidade intemporal, metafísica ou divina); 5) o homem pertence à natureza e ao mundo (não tendo sido criado por Deus em sua imagem e semelhança); 6) a diferença entre o “Ser perpétuo do mundo físico” e a “existência finita do homem” é incontornável; 7) o “acaso de um Ser aí” se torna um “problema necessário” (a providência não tem mais crédito algum, Deus está morto para o conhecimento imanente do homem); 8) último apontamento, que reúne todos os outros, e, metamorfoseando-os, explica o Ser do mundo além do bem e do mal: “(...) o mistério do acaso ‘homem’ não acha solução – se o homem não estiver inserido no todo eterno do que é por natureza”.

Depois de Copérnico, o homem foi defenestrado do centro da terra e posto no desconhecido cósmico. Sua luta é contra o acaso, realidade que faz reinar a falta de sentido na/da humanidade. Para se libertar dessa “doença da terra” “(...) Zarathustra ensina que é necessário recolocar esse fragmento fora do centro, que é o ‘homem’, no ‘meio’ do todo do mundo sempre já aí e ainda em devir, do qual o necessário movimento circular é tão longe do arbitrário quanto da coerção”. Des-

centrado, mas em contato com a alteridade do Ser, o homem se faz enquanto percorre o círculo de sua vida, prenhe de relações. A crença no centro se arvora em leis e tenta convencer que a saída é o solilóquio do homem com Deus.

A “fatalidade que se quer” não pode ser coagida a nada, ela já é o “todo”; tem a certeza – intuitiva e não lógica, virtual e não metafísica – de que a mudança existe. Nosso *fugato* tem seu retorno, sua música da qual é estribilho... O Eterno Retorno remaneja o homem isolado, embora dentro do todo, levando-o à “vida criadora do mundo”, tão acidental (sem Deus) quanto necessária (*op. cit.*, 227-30). A morte de Deus não nivela homem e mundo, não nivela o que o homem cria à sua capacidade de criar, não aliena o homem em seu trabalho. O aforismo 346 de “A Gaia Ciência” dedica-se a essa interrogação: “(...) já rimos, ao ver ‘homem e mundo’ colocados um ao lado do outro, separados tão só pela sublime presunção da palavrinha ‘e’! Justamente com esse riso, porém, não demos um passo adiante no desprezo pelo homem?” (2001 A, p.239). Somos o mundo, criamos aberrações como as “leis do mercado”; somos o mundo não somente porque ele é nosso meio e de alguma forma nos determina, mas “(...) porque toda inserção, oposição, justaposição já é ultrapassada pelo Ser que abraça o todo do mundo físico e vivo (...)”, o círculo de movimento ininterrupto de vida e morte, velho e novo – linha mestra do futuro na qual a vontade se envereda e se enrola. O humanismo de Löwith aproxima o sentimento do mundo nietzscheano da práxis marxista, ao estilo do jovem Marx de 1844<sup>56</sup>. O homem não é uma espécie metafísica; tem, antes a “consciência particular de si e do mundo”, de que pertence àquilo do que tem consciência. A resposta ao “acaso homem” seria o “caráter de conjunto da vida”, onde a exploração do homem pelo homem não é essencial, mas apenas uma possibilidade e uma realidade históricas. Boa ou má, a vida é o que retorna. Para que se mude a visão de mundo, para fazer o Eterno Retorno, é necessário saber dife-

---

<sup>56</sup> “O trabalhador não pode criar nada sem natureza, sem o mundo sensorial externo. Este é o material no qual se realiza seu trabalho, no qual atua, do qual e através do qual produz coisas”. O vínculo do homem com a natureza é direto. Diferentes, um é o outro e um fomenta o outro. Ao pensar essa dinâmica de entorno social, o homem se pensa enquanto espécie, “Ser Genérico” natural e distinto da natureza. O Eterno Retorno como filosofia da natureza, do homem que ganha o mundo, não está distante, sobretudo em sua teoria do conhecimento, de Marx – diferenciado, ao pensar o trabalho, por se tornar o filósofo do trabalhador: “Dizer que o homem vive da natureza significa que a natureza é seu corpo, com o qual deve permanecer em contínuo intercâmbio para não morrer. A afirmação de que a vida física e mental do homem e da natureza são interdependentes significa simplesmente que a natureza é interdependente consigo mesma, posto que o homem é parte da natureza” (Marx, 1962, p.106-10).

reenciar bom e mau (ainda que não se possa fazer o mesmo com as instâncias do bem e do mal); é preciso viver, experienciar à medida em que se estabelecem os contatos. As diferenças se criam na dinâmica da presença e da não presença. Guardamos impressões do vivido e pensamos sobre ele. Crença e incredulidade são signos de ascensão ou queda das forças vitais, dependendo dos objetos com os quais se conectam. Deus seria o grande signo da alienação, do homem alienado do mundo, uma crença que não merece a vontade do homem, que não merece ser acreditada. Deus é a pura presença, a repetição regular: não é o Ser aí que retorna. Sua eleição como paradigma do pensamento acaba depurando a experiência do contato com o fugidio, torna dócil a percepção exposta a um só estímulo. O registro do tempo sem Deus não caminha para a morte do incrédulo, mas para o Eterno Retorno da crença na vida pródiga.

Zaratustra decide querer a vida não por um esforço de tanto pensar. Ele foi “inspirado”, seu pensamento se naturalizou, tornou-se “fato”. Não desprezamos, com tal assertiva, o papel do pensamento e da racionalidade. A razão é necessária, é preciso correr por seu horizonte. Antes da metamorfose, porém, deve-se querê-la; ainda não se sabe como pô-la em movimento, é verdade, mas é algo que depende da ação, que não cai do céu. A vontade de Zaratustra se confunde com o Ser, o “acaso criador” é o “dever querer”. O primeiro passo para se deparar com o acaso e reconhecê-lo é o esforço. A “vontade de metamorfose” sofre, quando se desiste da intenção (ou porque a vontade foi incorporada ou porque se desistiu), uma “metamorfose involuntária” – dádiva da imanência do homem no mundo, e não do Espírito Santo. A auto-superação niilista não é nada mais nada menos do que a vida que se regenera. Viver o Eterno Retorno é passar da “vontade de renascimento” à “regeneração da vida cósmica”. E se o homem é mundo, seu renascer é um renascer do mundo – seja como estiverem, homem e mundo, é possível criar. O homem que assim move a natureza é, em um só tempo, de um só golpe, no retorno do que é, “toda a humanidade”. O que Nietzsche e o Eterno Retorno visam é um “cosmos *anthropos*”. A tensão dessa proposição se lança adiante, numa contradição que caminha. Senhor do retorno, desde sempre o homem se determina, bem como a toda existência; por oposição, o homem é uma fatalidade determinada pela física. Dito “moralmente”, tem-se que o homem é responsável pelo que “está aí” e pelo estado em que está – da mesma forma que não poderia se responsabili-

zar por nada, pois não pode culpar-se pelo acaso. A resolução não contraditória é a experimentação, o Ser, do qual o homem faz parte, que permite a mudança no tempo. No Eterno Retorno é-se ao mesmo tempo “responsável” e “irresponsável”, pessoal e impessoal. O *metron* de homem e mundo e a dosagem entre liberdade e determinação estão em jogo. O controle econômico não põe fim à História – tudo volta. Nietzsche, homem filosófico, é, hoje e sempre, uma ponte, e não uma bengala para os aflitos (Löwith, 1998, p.230-4). No prólogo de “Ecce Homo” diz ele que seus “fiéis” o buscam por não buscarem a si mesmos, ele que temia ser cano-nizado. “Recompensa mal um mestre quem se contenta em ser discípulo” (1957, p.11), conclui.

O mestre só voltará depois de ser negado (Löwith, 1998, p.234).