**O ETERNO RETORNO PARA CONSTRUÇÃO DE UMA NOVA FORMA DE VIVER**

Gerdevane Silva de Jesus

**Temporalidade e eternidade**

Escreve Nietzsche em sua obra *Ecce Homo* (2009, p.68)

a doutrina do eterno retorno, ou seja, do ciclo incondicional e infinitamente repetido de todas as coisas – essa doutrina de Zaratustra poderia, afinal, ter sido ensinada também por Heráclito. Ao mesmo encontram-se vestígios no estoicismo, que herdou de Heráclito quase todas as suas ideias fundamentais.

É em Heráclito por sua vez, que o autor de *Assim falava Zaratustra* reconhece um possível precursor no que diz respeito ao aspecto cosmológico da doutrina do eterno retorno[[1]](#footnote-1). Nietzsche, de certa forma, em um aspecto um tanto tardio se considera como o “primeiro filósofo trágico”, o qual deixa presente sua dúvida a Heráclito se já possuía uma “sabedoria trágica”, mas ao mesmo instante levanta a suspeita de que na antiguidade grega ele poderia ter ensinado a doutrina que, após mais de dois milênios, estaria no núcleo do *Zaratustra*.

Mas como isso será possível? Nessa visão em que o autor pensa a possibilidade de um eterno retorno de todas as coisas, nós poderemos nos perguntar: Heráclito teria elementos suficientes para pensar a eternidade como temporal? Analisar com profundidade essa indagação significa, antes de qualquer coisa, levar em consideração uma distinção, ou seja, a hipótese nietzschiana de uma eternidade temporal, no que diz respeito à eternidade que se realiza no tempo. Coloca-se então, em uma vertente radicalmente oposta às crenças ou as concepções que pensam a eternidade como atemporal.

No primeiro ponto de vista, consideram a eternidade a partir de uma realidade de um tempo infinito, e de certa forma existe uma primazia do vir-a-ser em relação ao ser, no segundo ponto, a eternidade é compreendido como ausência de tempo e assim o que é valorizada é o ser, em consideração do vir-a-ser. Nesse ponto podemos afirmar que qualquer um dos casos, porém, o problema se apresenta em como entendemos e lidamos com a questão do tempo.

Zaratustra sendo o mestre do eterno retorno se mostra como o verdadeiro ser que assumi esta doutrina, como uma nova forma de vida. A mesma está cambiante nas quatro partes da obra. Todavia, em certos momentos, ela é colocada de forma mais clara.

A primeira colocação onde trata do eterno retorno, sem que Zaratustra, todavia possa evocá-la é o capítulo “Da Redenção” da segunda parte de *Assim Falava Zaratustra*. Aqui são colocadas duas concepções de temporalidade e redenção: a redenção que liberta do tempo, que vê no caráter transitório do vir-a-ser a exposição de sua falta originária e da ausência de valor da existência e sonha em se desvencilhar do tempo para reencontrar ou para reunir-se a essência imutável e a redenção do tempo. Aqui Zaratustra começa colocando, ou seja, começa falando da vontade que “quer para trás”.

Muitos são os indicativos hermenêuticos que nos indicam em Schopenhauer o representante desta primeira redenção niilista marcada por um espírito de vingança contra o tempo. Schopenhauer em sua obra “*O Mundo com Vontade e Representação*” (2001, p.39)

cada instante da duração só existe com a condição de destruir o precedente que a engendrou, para ser, por sua vez, prontamente aniquilado; o passado e o futuro, abstração feita de sequências possíveis do que eles contêm, são coisas tão vãs dos sonhos, do mesmo modo que o presente, sem extensão e sem duração entre os dois

Em contrapartida, Nietzsche trata de denunciar esta ideia de uma temporalidade edipiana. Ressalta (2011, p.162) “tudo passa; por conseguinte tudo merece passar! E é a própria justiça, essa lei do tempo, que obriga devorar os filhos. Assim pregou a loucura”. Schopenhauer por sua vez falava da existência de uma justiça eterna e da necessidade de negar a vontade de viver. Schopenhauer (2001, p.369-70)

O tribunal do universo é o próprio universo. Se fosse possível colocar numa balança, sobre um dos seus pratos todos os sofrimentos do mundo e sobre o outro todas as falsas do mundo, o ponteiro da balança permaneceria perpendicular, fixamente. Uma vez conduzidos, por nossas especulações, a ver a santidade perfeita na negação e no sacrifício de todo querer, uma libertos, graças a esta convicção, de um mundo cuja essência total se reduz para nós à dor, a última palavra da sabedoria só consiste, doravante, para nós, a nos abismar no nada

Diante dessa exposição, contrapõe Nietzsche (2011, p.162)

não se pode remover a pedra do passado: é mister que todos os castigos sejam também eternos! Assim pregou a loucura. Nenhum fato pode ser destruído: como poderia ser desfeito pelo castigo? Eis o que há de eterno no castigo da existência: a existência dever ser uma e outra, eternamente ação e dívida. A não ser que a vontade acabe por se libertar a si mesma, e que o querer se mude em não querer. Mas, irmãos vós conhecereis estas canções da loucura

Nessa exposição, perceber-se que o autor não se refere apenas tão somente a Schopenhauer mais de certo modo a toda tradição filosófica ocidental.

Foi Platão quem deu início a questão da concepção de uma eternidade atemporal. De fato, a leitura neoplatônica do *Timeu* acabou por cristalizar a ideia que Platão teria concebido o tempo como “a imagem móvel da eternidade” [[2]](#footnote-2). Porém, em que sentido, aqui, os neoplatônicos já não operaram uma transposição de sentido naquilo que os gregos antigos, como o próprio Platão, concebiam pelo termo *Aiôn*? Na antiguidade por sua vez o *Aiôn* não se confundia com a eternidade, ou, em outras palavras com a atemporalidade.

Segundo Rubira (2010, p. 52) “recuperar a riqueza de sentido contido no termo após seu emprego em Platão e Aristóteles é uma tarefa bastante complexa”. Todavia, um paralelismo de seu significado poderá nos ajudar a entender se em Platão ele é mesmo sinônimo de eternidade, e por que, os neoplatônicos compreenderam dessa forma, e como tal interpretação deu suporte para o desenvolvimento da concepção cristã da eternidade divina.

O “Aiôn é filho de Khonos” registrou Eurípedes em um de seus escritos[[3]](#footnote-3). Afirma Rubira (2010, p.53) que “o jovem Nietzsche considera Eurípedes como o mais alto representante da “agonia da tragédia” pelo fato de ter abandonado Dionísio”. Por outro lado, continua Rubira (2010, p.53) “é preciso reconhecer que ele ainda reteve o sentido através do qual os gregos antigos compreendiam o Aiôn”. Nessa visão, quando Eurípedes escreve que o “Aiôn é filho de Khronos”,a afirmação não somente demonstra que Khronos é pensado em seu caráter de ideia abstrata, mas que existe uma subordinação do Aiôn ao tempo. Ora, se existe uma subordinação, então o Aiôn possui uma estrutura que deriva do tempo. Sendo assim, voltamos à questão: o que significa o Aiôn entre os antigos helenos?

Desde ponto de vista filológico, foi o comentário de um contemporâneo e opositor de Nietzsche que nos deu suporte para uma reflexão filosófica a respeito da devida questão. De fato, foi Wilamowitz Moellendorff (1848-1931) que colocou em questão a interpretação feita pelos neoplatônicos que entre os antigos o Aiôn entendesse eternidade.

Nesse sentido, elenca Rubira (2010, p.60) “Wilamowitz fez ver de que entre os antigos helenos Khronos é tempo absoluto, enquanto o Aiôn diz respeito à duração de vida de um homem ou de qualquer outro ser vivente”. Dito isso, Wilamowitz nos fez entender não somente a formulação de Eurípedes, porém foi também responsável a partir dessa chave filológica que, nos domínios da hermenêutica filosófica, abriu-se a possibilidade para se pensar o significado do Aiôn em Aristóteles chegando-se a conclusão no que os antigos entendiam, ou seja, que o Aiôn significava a duração da vida individual de todo ser vivente.

Tendo em vista o que acabamos de falar Rubira (2010, p.61) acrescenta

o Aiôn comporta, portanto, uma relação estreita entre tempo e vida, e é por significar “duração de vida” ou “tempo de vida” que ele possui uma estrutura que advém do tempo e subordina-se a ele. De fato, na medida em que no pensamento grego o tempo é aquele que engendra e devoram seus filhos, todas as coisas existentes estão submetidas a ele.

Mas nesse sentido poderíamos nos perguntar se na época dos helenos o Aiôn possuía o sentido de duração de vida, e o que aconteceu a partir de Platão e Aristóteles para que fosse esquecido o sentido original e tomasse significado de eternidade? Bem aqui, a realidade significativa do termo começa a sobre alterações quando os filósofos começam a interpretar o significado tendo em vista a existência dos deuses, e não a dos seres humanos, ou seja, buscam uma explicação para o mesmo termo Aiôn comparando com o tempo de duração da vida dos deuses.

Em relação a essa pergunta Rubira (2010, p.64) afirma

o problema começa a despontar quando os gregos passam a pensar a “duração da vida” não somente em relação aos homens, mas também em relação aos deuses. Se o Aiôn está subordinado ao tempo, essa mesma relação não vale quando a questão é pensar o Aiôn divino, pois, mesmo que a “duração de vida” seja ilimitada, o conceito de eternidade é estranho para os gregos

Nessa questão, Homero havia dito na *IIíada* (1998, p.290) “ os deuses estão sempre vivos”, mas isso não significa, como mais tarde compreendera Aristóteles que sua existência estava fora do tempo, mas que tudo acontecida na temporalidade.

Aqui é importante ressaltar que os deuses vivem no tempo, porém não sofre a ação do mesmo, é assim que em Ésquilo afirma (2003, p.45), por Zeus ser imortal, seu reino tem uma “duração de vida sem fim”, o que não quer dizer, pois, eternidade atemporal, ou seja, que a duração da vida é pensada em relação ao tempo.

Por sua vez, percebe-se que a eternidade nesse primeiro momento ainda não era entendida como realidade que se qualifica como superior ao tempo finito, ou que estava para além do tempo finito. Em contrapartida, Rubira (2010, p. 54.) afirma “essa definição encontrada no texto de Eurípedes ainda é radicalizada antagonicamente àquela que será formulada no século V da era cristã pelo neoplatônico Proculus: O *Aiôn* é o pai de *Khronos*”.

Chegado a esse ponto de nossa discussão, poderá nos perguntar, que diferença existe, entre estas duas formulações, entre aquela que ainda bebe na fonte da antiguidade grega, e esta outra cuja herança está inerentemente vinculada à interpretação da obra platônica? Considerando, que a formulação encontrada na obra de Eurípedes indica que o *Aiôn* está dependendo do *Khronos*, importa de certa forma, colocar a questão: o que era então, compreendido como *Khronos*? Nesse sentido, ressalta Rubira (2010, p. 55) “entre os gregos existia uma importante diferença entre Kronos (*kpóvos*) e Khronos (*xpóvos*)”. Esta diferença irá acabar por lançar a luz sobre o problema suscitado com Platão, ou seja, como ele mesmo compreendeu a questão do tempo.

Hesíodo nos fez compreender que Kronos (*Kpóvos*) ocupava um lugar à parte na teogonia. Divindade suprema, ele precedeu todos os demais deuses do Olimpo, sendo que seu nascimento está ligado ao momento de formação do Cosmos. O qual tem a partir dessas potências primordiais o seu início, pois em Hesíodo não existia ainda a concepção de um criador do mundo, ou a ideia de criação. De fato, em sua cosmologia, três são as potências primordiais: Caos, Gaia, Eros.

Esses por sua vez são os três primeiros deuses, que se configuraram como as potências da humanidade. Gaia (“terra”), surgindo após esta abertura primordial, engendrará a partir de si mesma Urano (“céu”), Ureia (“ as montanhas”) e Pronto (“o mar”), nomes esses que dizem respeito ainda às potências primordiais, e que não devem ser pensadas em hipótese alguma com o modo personificado.

Gaia em seu processo de fecundação teve alguns filhos, os quais poderão ser nomeados como, os Titãs, os Cíclopes, e os hecatonquiros. Segundo a cosmogonia de Hesíodo Gaia não suporta o processo copulatório contínuo, que pesava sobre ela. Ora, dessa maneira, Gaia então arma seu filho Kronos, o mais jovem entre os titãs, incitando-o a castra o pai, para que venha parar de fecundar-la. Nesta visão, afirma Rubira (2010, p.55) “Kronos, então, executa o ato de castração de seu progenitor e é nesse momento que ocorre a separação entre Urano (o céu) e Gaia (a terra)”.

No momento da castração de Urano põe fim à cosmologia e dá início à teogonia, ao período em que começa a espacialização e temporalização do mundo, bem como a luta pelo poder. Nessa visão, complementa Rubira (2010, p.56) “se no período cosmogônico *Kronos* foi responsável pela castração do pai, o período teogônico se inicia por seu gesto, na medida em que ele joga o “órgão” fecundador de Urano no mar e, deste movimento, nasce Afrodite”. Esse primeiro aspecto de Kronos por sua vez nos transmitiu de certa maneira a primeira imagem de Kronos, pois, mais tarde sua imagem estará ligada ao surgimento do princípio de fecundidade universal.

Mas, é importante lembrar que existe uma segunda característica que ficara vinculada a ele de forma sólida entre os gregos. Ao iniciar o período teogônico, Gaia previne Kronos que ele da mesma forma que o pai Urano (o céu) irá ser destronado também por um de seus filhos. Dessa maneira, inicia a outra imagem de Khronos, a qual é conhecida como aquele que devora seus próprios filhos.

A reviravolta na forma de interpretação do Aiôn e do Khronos se dar a partir do momento em que Platão subverte as cosmologias anteriores, porém vai também dar início a uma nova forma de compreender a ligação entre Aiôn e Khronos, quando atribui ao demiurgo.

Platão (1950, p.457)

a ideia de formar uma imagem móvel do Aiôn; e, enquanto ele organiza o céu, ele forma, a partir o Aiôn imutavelmente fixo em sua unidade, uma imagem de uma duração sem fim que progride segundo o desenvolvimento ritmado pelo número; isto que precisamente nós chamamos tempo(Khronos)

Essa formulação de Platão vai contra todo tipo de interpretação que se tinha até então. Diante do que podemos perceber na formula acima, Platão afirma que em relação ao Ser nós não podemos atribuir em hipótese alguma as divisões do tempo, ou seja, o “foi” e o “será”, pois sendo assim o Ser somente “é”, enquanto que as demais tipologias podem ser aplicadas unicamente ao vir-a-ser, naquilo que diz respeito ao seu desenrolar, ou o que está submetido ao tempo. Ora, em Platão o ser não sofre os efeitos do tempo, ou seja, a corrupção, o Ser antecede o tempo ficando imune a qualquer característica temporária, pois ele existe mesmo antes do nascimento do céu.

Aristóteles por sua vez vai manter essa forma de entender o Aiôn. Refletindo sobre o céu diz Rubira (2010, p.68-9) “Aristóteles vai dizer que na substância do último orbe do universo (...) a extremidade, o alto, o endereço onde residem as divindades”. Nesse aspecto ele observa que, como todas as coisas que habita no céu não ocupam um lugar, e elas não sofrem a ação do tempo.

Dessa maneira, podemos afirmar que com Platão e Aristóteles abre-se um novo caminho para se deliberar tanto sobre a “vida eterna” quanto à eternidade atemporal, e a partir deles vai surgir um período de coincidência entre a metafísica e a religião revelada.

**A difícil aceitação da ideia**

“A fórmula de nossa felicidade: um Sim um Não, uma linha reta, um objetivo”. Escreve Nietzsche nas últimas linhas do primeiro parágrafo do *Anticristo* (2003) a difícil exigência que trará à humanidade. Parece antes exigir dele mesmo que se apresente.

Para Nietzsche esse é “o maior acontecimento filosófico de todos os tempos, que corta em duas metades a história da humanidade” (carta a malwida Von Meyesenbug de 04/10/1888) e tem de dar-se a conhecer. Este grande acontecimento só ocorrerá quando houver de certa forma uma revolta para com nossos próprios hábitos. Diante disso, é necessário ressaltar que este dever, sem dúvida, ele não o inscreve no âmbito moral; entende apenas que é requisito indispensável para cumprir o que lhe cabe. Mas, tal obrigação contraria os hábitos e repugnaria ao orgulho dos instintos. Tal responsabilidade contrapõe-se à suas tendências e aos impulsos que estão encarregados de dirigi a vida.

Queremos afirmar que o processo histórico-social e cultural do século XVIII e XIX não significou necessariamente elevação, intensificação e fortalecimento de uma sociedade. É bem verdade que isso sucede em casos específicos, isolados e individuais, visto que acontece em vários lugares da terra e em ambiente das mais diversas culturas. Tais casos por sua vez, interferem plenamente na vida das pessoas, seja por que cada época tem seu modo próprio de ver a realidade ou por que o projeto que se exigiu não conseguiu vislumbrar o imaginado. Dito isso, percebe-se que o tipo de vida que se buscou vivenciar não foi suficientemente favorável a vida enquanto um todo, haja vista que o grande projeto da modernidade, com os avanços tecnológicos, não representou uma evolução para um nível melhor, mais forte, tal como o progresso compreendia das pessoas.

Nietzsche percebendo que o projeto moderno não corresponderia aos anseios da sociedade dedicou então, a quarta e última parte do Zaratustra (2009, p.295) “o mais feio dos homens” para descrever o que ele chamou de personificação do sentido histórico. “Por conseguinte, ele é o assassino de Deus, por conseguinte ele sabe o quanto a história é horrível e como a repetição desde conjunto insensato de massacres e de esperança malograda é pesada de suportar”; escreve ele em (14 de agosto de 1882, para Peter Gast). Nesse sentido, o mais alto grau de sentido histórico é também acompanhado da maior dificuldade em aceitar o eterno retorno. Todavia, é essa tarefa que Nietzsche confiava, já no belo aforismo 337 da *Gaia Ciência* (2008, p.234), ao

sentimento de humanidade do futuro [...] todo aquele que é capaz de experimentar a história dos homens no seu conjunto como sua própria história, experimenta numa espécie de imensa generalização o amargor do doente que pensa na saúde, do velho que pensa nos sonhos da juventude, do amante a quem a amada foi arrancada, do mártir que vê seu ideal desmoronar-se, do herói ao final da batalha que nada decidiu, mas valendo-lhe, no entanto, as feridas e a perda dos amigos; - mas, suporta esta enorme soma de amargor de toda espécie, poder suportá-lo e, apesar disso, ser ainda o herói que, ao iniciar o segundo dia de batalha saúda a aurora e sua sorte, contanto que ele tenha diante e atrás de si um horizonte de milênios, como se fosse o herdeiro de toda nobreza do espírito livre do passado, mas herdeiro carregado de obrigações, como o mais nobre de todos os antigos nobres, mas primogênito de uma aristocracia nova, como nenhuma época nem viu, nem sonhou, jamais, semelhante: assumir tudo isso em sua alma, assumir o que há de mais antigo, de mais novo; as perdas, as esperanças, as conquistas, as vitórias da humanidade; ter, enfim. Tudo isso em uma única alma condensá-la em um único sentimento.

Diante disso, percebe-se que o homem moderno de certa forma carrega o peso de uma época e que ao mesmo instante não consegue se desprender desse fardo que foi imposto para ele. Esse progresso é meramente uma ideia moderna, quer dizer uma ideia falsa para camuflar a verdadeira realidade que a sociedade européia se encontrava. Dessa maneira, se olharmos para a forma de vida das pessoas, a luz dos valores ou de qualquer outro elemento que a compõe, perceberá que a forma como encaravam a vida, se situa muito abaixo, do que se debate nesse texto de vida bem vivida. Haja, visto que o homem moderno com o espírito de dominação, tanto da natureza como de tudo que estava ao seu redor, acabou por se escravizar aos meios de que fazia uso para se libertar, ou seja, na busca de dominação pela ciência acabou sendo dominando por ela.

Nessas condições pode-se dizer que o mérito de Nietzsche foi ter pontuado com clareza antecipatória que a crise da modernidade seria um fato sem retorno, ou seja, um caminho sem saída. Tendo em vista que o progresso se tornou uma espécie de logomarca do esquema conceitual da modernidade, tanto na sua versão liberal, como na sua maquiagem socializada.

Paul Ricouer (1987, p. 82-102) por sua vez, teve a lucidez de afirmar “que a resposta à pergunta pela crise que vivemos hoje depende do sentido que damos ao conceito de modernidade, pois é a partir dele que poderemos responder a outra pergunta sobre se a modernidade é um fenômeno único que exclui a qualquer possibilidade de retorno, ou se estamos dentro de uma crise própria da modernidade”.

Ricouer partiu do que ele chamou de conceitos regionais, nisso consistirá por sua vez uma interpretação de alguns conceitos regionais, que são a essência da crise da modernidade. Para Ricouer (1987, p. 96) “a crise do liberalismo econômico, crise dos fundamentos do saber, crise de legitimação do poder, crise da identidade da humanidade, crise do equilíbrio e da integração do corpo social”; só aconteceu pelo fato de que esses pontos abriram um abismo entre os disparatados conceitos que se vê na crise anteriormente comentado e um conceito indistinto que vê na crise, um caminho humano cujo núcleo está no confronto entre passado e futuro, no processo do devir da pessoa desse indivíduo buscado no cerne entre temporalidade e crise.

Nessa perspectiva a semelhança entre crise e temporalidade, transportada para o campo da consciência histórica, expressa uma estrutura universal e, ao mesmo tempo determinada, pronta a fornecer um conceito de crise que viabilize a modernidade. Dessa maneira, o conceito geral de crise tirado por Ricouer, dessa nova ligação do homem com o tempo pode ser formulada nos seguintes termos. Afirma o autor (1987, p.97)

Quando o espaço da experiência se restringe por um geral repúdio da tradição e da herança e o horizonte da espera se retira para um futuro sempre mais vago e indistinto que, doravante, só é provado pelas utopias ou, antes “ucronias” sem incidência sobre o curso efetivo da história, então a tensão entre experiência e espera torna-se rupturas, cisma [...] a crise é a patologia do processo de temporalização da história; ela consiste numa disfunção da relação normal entre espaço e experiência

O problema aqui abordado não consiste diz Nietzsche (1985, p.19) “em saber o que substituirá o gênero humano na ordem das criaturas viventes, mas que tipo de pessoa deve ser produzido deve ser deseja, como sendo o mais valioso, mais digno de viver, a mais segura garantia do futuro”. Para Nietzsche esse tipo mais valioso apareceu muitas vezes no passado; mas sempre como um feliz acidente, como uma exceção, e jamais deliberadamente o mais temido. Para ele, este, tem sido o terror dos terrores; e desse terror o tipo contrário tem sido desejado, o cultivado e alcançado. Com isso Nietzsche quer dizer que o ideal moderno em vez de trazer um novo ser que valorize a vida, que se alegre como ela é, trouxe um animal doméstico de rebanho, que a nega a todo o momento em busca de uma vida sem dor, sem tristeza.

Olhando por esse âmbito Paolo D’Iorio em um artigo intitulado “cosmologia e filosofia do Eterno Retorno” (2007, p.221) afirma

o eterno retorno é a resposta mais radical que se possa opor às teleologias filosóficas ou cientificas, assim como à temporalidade linear da tradição cristã: no cosmo do eterno retorno não há lugar para a criação, a providência ou a redenção. Não é mais possível parar ou orientar o tempo: cada instante passa, mas está destinado a retornar, idêntico – para nossa maior felicidade ou infelicidade. Mas, então, quem poderia desejar reviver de novo a mesma existência? Quem poderia se divertir ou se regozijar retirando a flecha da mão do deus khronos para passar o anel ao dedo da eternidade?

Aqui percebemos que D’Iorio está de certa forma demonstrando como seria essa nova forma de viver, pautada na afirmação da existência. Por sua vez, espera um homem que possa afirmar a cada instante o momento que “passa e retorna idêntico, por toda a eternidade”, este homem é o além-do-homem. Este, não é um ser de outro planeta ou um produto de uma eugenia que é fabricado com a finalidade a ser executada, porém é aquele que pode dizer sim ao eterno retorno do idêntico sobre a terra, mesmo tomando sobre si o peso da história, dos seus sofrimentos, de suas tristezas e de suas alegrias, guardando suas forças para construir o futuro pautado na liberdade.

Apesar de Nietzsche ter demonstrado seu mais poderoso pensamento, percebeu que a decadência humana não se restringia apenas ao ser enquanto tal, mas naquilo que estar ao seu alcance. Como por exemplo, acultura a política, e até mesmo a própria educação. A música, por exemplo, não alcançou o seu projeto inicial. Diz Nietzsche (2008, p.132) “estou ansioso para encontrar um mestre nos sons". Essa realidade atingiu não somente os artistas, mas todos de modo geral, como por exemplo, o próprio conhecimento.

Segundo Nietzsche (2009, p.39) “tudo que foi objeto dos filósofos por milênios foram conceitos mumificados; nada de real escapou vivo das mãos deles. Quando esses honrados idólatras adoram algo, matam-na e o empalham, ameaçam a vida de tudo que adora.” Diante disso, percebemos que tudo aquilo que fora imaginado pelos pensadores de modo geral, de certa forma não teve o resultado esperado na vida das pessoas, como por exemplos os avanços científicos que no auge de seu desenvolvimento causaram duas grandes guerras mundiais que quase extinguiram a raça humana da terra.

Portanto, essa realidade trouxe de certo modo uma questão fundamental que é própria da nossa época, uma crise de fundamento e da razão. Se a modernidade com a ideia de progresso tirou do ser humano a responsabilidade de dar sentido a sua vida no presente; como ser feliz no mundo e com o mundo, ou como recuperara a ideia de vida que se fundamenta no mundo, após a ideia de que o mundo não tem valor em si mesmo?

**O eterno retorno do mesmo**

De certa forma essa ultima ideia permaneceu no decorrer da história do pensamento ocidental, até o século XIX, ou seja, de uma realidade metafísica e de uma religião revelada, mas quando Nietzsche escreve a doutrina do eterno retorno, volta a ideia dos antigos gregos para fundamentar seu pensamento.

Neste contexto na obra *Gaia Ciência* (2008, p.239) nos fala o autor seu grande pensamento;

E se um dia ou uma noite um demônio se esgueirasse em tua mais solitária e te dissesse: esta vida, assim como tu a vives agora e como a viveste, terá de vivê-la ainda uma vez e ainda inúmeras vezes; e não haverá nela nada de novo, cada dor e cada prazer e cada pensamento e suspiro e tudo o que há de indizivelmente pequeno e de grande em tua vida há de te retornar, e tudo na mesma ordem e sequência e do mesmo modo esta aranha e este luar entre as árvores, do mesmo modo este instante e eu próprio. A eterna ampulheta da existência será sempre virada outra vez e tu com ela, poeirinha da poeira! Não te lançarias ao chão e rangerias os dentes e amaldiçoarias o demônio que te falasse assim? Ou viveste alguma vez um instante descomunal, em que lhe responderias: tu és um deus, e nunca ouvi nada de mais divino! Se esse pensamento adquirisse poder sobre ti, assim como tu és, ele te transformaria e talvez te triturasse; a perguntar, diante de tudo e de cada coisa: quero isto ainda uma vez e ainda inúmeras vezes? Pesaria como o mais pesado dos pesos sobre teu agir! Ou então, como terias de ficar de bem contigo mesmo e com a vida, para não desejar nada mais do que essa última, eterna confirmação e chancela?

Assim afirma Nietzsche na *Gaia Ciência*. É na forma de um desafio que introduz, em sua obra, a ideia de eterno retorno. É bem verdade, a ela já faz menção nos texto de 1873 sobre *A filosofia na Época Trágica dos Gregos*. Ao reescrever a história dos pré-socráticos, é em Heráclito que julga encontrá-la, como mencionamos anteriormente.

A ideia do eterno retorno ele se refere também na *Segunda consideração Extemporânea*. Aqui de forma ainda muito ligado a historiografia, pretende vê-la no que chama de “história monumental”. Marton (2009, p.86) afirma “no seu entender, mostrando ao homem de ação que a grandeza do passado ainda é possível, por que já foi real”. No primeiro momento a ideia do eterno retorno não é tomada como algo que contem uma especial importância para o autor, ou seja, não chega a desenvolvê-la nem sequer enfatizá-la.

É de outra maneira que, na *Gaia Ciência*, o filósofo lida com o eterno retorno. Ao enunciar o que ele mesmo pensa toca em dois pontos importantes no dizer de Marton (2009, p.88) “a repetição dos acontecimentos cada dor cada prazer e cada pensamento e suspiro e tudo o que há de indizivelmente pequeno e de grande em tua vida há de retornar e o movimento circular em que a mesma série de eventos ocorre e tudo na mesma ordem e sequência”. Esse ponto é de vital importância para entendermos o que se revela em sua doutrina, o que mais tarde ficou conhecido como o mais pesado dos pesos, que dá título ao aforismo, diz respeito às consequências psicológicas que o pensamento do eterno retorno poderia carregar.

Nessa concepção poderíamos nos perguntar afinal, o que ele provocaria em nós? Diante dele como nos comportaríamos? Nós nos lançaríamos ao chão e rangeríamos os dentes? Ou abençoaríamos como portador da boa nova quem dele falasse? Mas, qualquer que fosse a nossa escolha não nos fartaria do fado que desde então, pesaria sobre nosso agir. Nessa perspectiva, continua Marton (2009, p.88) “nem a aceitação nem a recusa desse “pensamento abissal” poderia poupar-nos de seu impacto sobre nós. Se por ele nos deixássemos impregnar, seríamos a cada instante perseguido por esta pergunta: quero isto ainda uma vez e ainda inúmeras vezes”.

Tendo, pois essa realidade como elemento para escolher a vida, significaria dizer nas palavras de Marton (2009, p.89) “querer a repetição eterna de todas as coisas implicaria não só viver de novo o que se escolheu, mas ter de viver outra vez o que não se quis”. Tomando o pensamento do eterno retorno como afirmação da vida, como purificação, prova de coragem, ou até mesmo como um exercício de introspecção, resume-se também como um guia de conduta ou “imperativo existencial”. Olhando neste âmbito, muitos comentadores, que adotam esse caminho de interpretação põem-se de acordo com esse ponto; o objetivo da doutrina nietzschiana se fundamenta nas questões existências e não nas científicas. Não se preocupam por sua vez, em discutir se é realmente verdadeira ou falsa; mas preferem inscrevê-la no registro como no âmbito da fé e da crença, ou quando muito, atribuir-lhe caráter heurístico.

Em face disso Marton (2009, p.90) afirma que “não é, sem dúvida, enquanto tese que a ideia do eterno retorno surge na *Gaia Ciência*, mas como experimento do pensamento”.

Levando em relação a isto continua Marton (2009, p.90)

com isso não entendemos, porém, que o caráter experimental da doutrina se deva ao fato de ter ela causado impacto sobre o próprio autor como querem alguns autores ou de ter ele sentido necessidade de incluí-la reflexivamente em sua própria vida, como pretende outros. Mais do que problema psicológico ou questão existencial, em Nietzsche, o experimentalismo é opção filosófica.

De fato, ao caracterizar a própria reflexão como experimental, Nietzsche dispõe-se a explorar o que estar por vir. O niilismo que constata em sua época consistiria na total ausência de sentido provocada pelo esvaziamento dos valores transcendentais; o niilismo radical que antecipa, deveria antes de qualquer coisa, fazer a crítica do próprio fundamento desses valores mesmo. Se, pois, a ruína do cristianismo trouxe de certa forma como consequência a impressão de que “nada tem sentido” tudo é em vão. Trata agora, de mostra que a visão cristã não é a única forma de interpretação do mundo, mas que é só uma a mais.

Essa ideia que foi desenvolvida no decorrer da história de que existe uma vida em outra realidade existente fora desse mundo, para justificar a existência humana, nefasta, fabricou o reino de Deus para legitimar avaliações humanas. Na busca de negar este mundo em que nos encontramos, procurou estabelecer a existência de outro, essencial, imutável, eterno, sem dor, durante séculos, fez dele a sede e a origem dos valores. Marton (2009, p. 91) diz “que é urgente, pois, suprimir o além e voltar-se para a terra; é premente entender que eterna é esta vida tal como a vivemos aqui e agora. ”

Nietzsche por sua vez em um (fragmento póstumo 11 [161] da primavera/outubro de 1881) escreve “mas viver de tal modo que queiramos viver ainda uma vez e queiramos viver assim pela eternidade”. Essa forma imperativa, presente neste texto, foi ressaltada como o aspecto normativo da doutrina nietzschiana. Por sua vez, não foram poucos os autores que interpretaram essa passagem comparando com a filosofia prática de Kant. Nessa perspectiva, elenca Marton (2009, p.92) “houve quem defendesse haver uma semelhança profunda entre o eterno retorno e o imperativo categórico”. Mas se formos olhar nem um nem o outro diria ao homem o que fazer, ambos lhe ordenariam como agir.

Contudo, em outra passagem, (fragmento póstumo 11 [163] da primavera/ outubro de 1881) Nietzsche afirma

minha doutrina diz: a tarefa consiste em viver de tal maneira que devas desejar viver de novo – tu viverás de novo de qual quer modo! Aquele a quem o esforço proporciona o mais alto sentimento, que se esforce; aquele a quem repouso proporciona o mais alto sentimento repouse; aquele a quem integrar-se, seguir, obedecer proporciona o mais alto sentimento que obedeça. Possa ele tornar-se consciente do que lhe proporciona o mais alto sentimento e não recuar diante de nenhum meio! A eternidade está no jogo

Neste fragmento, aparentemente podemos dizer que aquela aproximação que alguns autores afirmavam que podia existir entre Nietzsche e Kant deixa de ter relevância. Podemos perceber quando Marton (2009, p.94) comenta “enquanto Kant espera subsumir os juízos acerca das ações individuais numa lei moral racional, Nietzsche quer apontar o caráter singular e irrecuperável de cada ação”. Olhando por esse lado, se o primeiro coloca acima de circunstâncias particulares e vantagens passageiras a máxima que o homem deve seguir nas suas ações, o último a faz depender de situações conjunturais e subordinar-se a interesses específicos.

Portanto, ao falar de eterno retorno Nietzsche é profundo na tarefa. Consiste por sua vez em viver de tal maneira que devas desejar viver de novo, ou seja, tu viverás de novo de qualquer modo. Todavia, ele fornece um imperativo para a ação: o de só querermos algo de forma a também querer que retorne sem cessar; por milhares de vezes. Assegura por sua vez, que mesmo que não queiramos, retornará sem cessar, mesmo assim retornará no não feito.

A advertência sobre a conduta humana e seu modo de se comportar, poderia se coincide de certa forma com uma visão determinista. Em textos iguais, parece oscilar entre conceber o eterno retorno como superação do niilismo e compreendê-lo como um dionisíaco dizer-sim ao mundo tal como é. Nesse sentido Marton (2009, p.95) ressalta que o Nietzsche “parece hesitar entre encará-lo como uma tentativa de transvaloração de todos os valores e considerá-lo a mais científica de as hipóteses possíveis”.

É justamente enquanto hipótese cosmológica que, nos fragmentos póstumos, o filósofo nos apresenta sua doutrina. Em um (fragmento póstumo 14 [188] da primavera de 1888) Nietzsche apresenta essa visão

Se o mundo pode ser pensado como grandeza determinada e com número determinado de centros de força – e toda outra representação permanece indeterminada e consequentemente inutilizável [...] disso se segue ele tem de passar por um número calculável de combinações, no grande jogo de dados da existência. Em um tempo infinito, cada combinação possível estaria alguma vez alcançada; mais inda: estaria alcançada infinitas vezes. E como entre cada combinação condiciona a sequência inteira das combinações da mesma série, com isso estaria provado com curso circular de séries idênticas; o mundo como curso circular que infinitas vezes já se repetiram e que joga o seu jogo *in infinitum*.

Nesse sentido, o autor traduz a linguagem física nessa passagem as já contidas na *Gaia Ciência*, quando fala sobre os eventos circulares que retornaram na existência do indivíduo. Portanto, complementa Marton (2009, p.95) “se lá ele supunha que a repetição dos acontecimentos e o movimento circular da mesma série de eventos se dava no nível empírico! aqui pensa que ocorrem no nível cósmico. Se então acreditava que diziam respeito à existência de cada indivíduo, agora julga que têm a ver com o mundo enquanto um todo.”

No âmbito das preocupações cosmológicas de Nietzsche, a doutrina do eterno aparece intimamente vinculada à teoria das forças e ao conceito da vontade de potência. Quando Nietzsche trata do mundo diz Marton (2009, p. 66-7) “o filósofo sempre postula a existência de uma pluralidade de forças presentes em toda parte. A força só existe no plural: não é em si, mas na relação com outras”. Dessa maneira, a força agindo sobre outras e resistindo a outras mais, ela por sua vez tende a exercer-se o quanto pode, quer estender-se até o limite, manifestando um querer-vir-a-ser-mais-forte, irradiando desse modo uma vontade de potência. “toda força motora é vontade de potência, não existe fora dela nenhuma força física, dinâmica ou psíquica” (fragmento póstumo 14[121] da primavera de 1888).

Nesse sentido Marton (2009, p.97) “a vontade de potência aparece assim como explicitação do caráter intrínseco da força”. Sendo assim percebe-se, que quando uma força quer ser mais forte encontra outra que lhe opõem resistência, mas aqui nesse caso a força que se opõe não se qualifica como uma força reativa ou negativa, porém como força que estimula a superação. Ora, isso acontecendo é inevitável, trata-se de luta, por mais potência. Aqui é importante ressaltar que não existe finalidade a ser alcançada ou muito menos finalidade a ser realizada, por isso diz Marton (2007, p. 97) “ela é desprovida de caráter teleológico”. Tendo em vista que a cada momento as forças se encontram de modo sempre novo, ou seja, de forma sempre diferente.

Nesse aspecto, Marton (2007, p. 98) complementa

Admitindo que a soma das forças permaneça constantemente no mundo, Nietzsche postula que, embora múltiplas, elas são finitas. Num tempo infinito, só haveria, então, duas possibilidade: ou o mundo atingiria um estado de equilíbrio durável ou os estados por ele passasse se repetiriam.

A vontade de potência, impulso de apropriar e dominar, leva em seu íntimo a força de querer mais, ou seja, querer prevalecer na relação as demais; colidindo com todas elas, desencadeia uma luta geral e perene. Em resumo, diz Marton (2007, 98) “se o mundo tivesse algum objetivo, já teria atingido; se tivesse alguma finalidade, já teria realidade”.

Sendo, pois, desse modo, conclui-se que o mundo não pode ser uma força e muito menos ser pensado como sendo ilimitado tendo em vista que não podemos conceber uma força infinita, por ser incompatível com o conceito de força que acabamos de comentar. Marton (2007, p.99) “finitas são as forças, finitas são as combinações entre elas, mas o mundo é eterno”, daí dar para perceber que tudo que existiu tornará a existir, pois se os números das fases que passa o mundo são finitos e se o tempo é infinito, todos os estados por sua vez irão ocorrer no futuro já ocorreram no passado. Portanto, percebe-se que o “princípio da conservação de energia exige o eterno retorno” (fragmento póstumo 4 [54] de verão de 1886 / outono de 1887).

Ora, nesse contexto Nietzsche na *Gaia Ciência* (2008, p.248-49) “demonstra que durante a história do pensamento os homens sempre pensaram que eles eram a mediada. Ora, se o mundo não é uma criação divina e o homem não foi feito à imagem de Deus, a relação entre eles tem de mudar. Homem e mundo não mais se opõem, acha-se em harmonia”. Dessa maneira, o mundo fornece ao homem a oportunidade de aprender a conhecer o curso do mundo e entender a sua própria natureza.

Nessa perspectiva, ressalta Marton (2007, p.118)

o eterno retorno exorta a que se viva como se esta vida retornasse inúmeras vezes não se restringe a advertir sobre a conduta humana; é mais do que um imperativo ético. Sustentar que, queiramos ou não, esta vida retorna inúmeras vezes não se limita a descrever o mundo; é mais do que uma tese cosmológica. O eterno retorno é a parte constitutiva de um projeto que acaba com a primazia da subjetividade. Destronando, o homem deixa de ser um sujeito frente à realidade para tornar-se parte do mundo

A partir desse momento diz Zaratustra a Vida foi para mim mais cara do que jamais o foi a minha sabedoria. Nietzsche (2011, p.260) “Um! Homem escuta” Dois! Que diz a meia-noite profunda! Três! “Tenho dormido, tenho dormido” Quatro! “De um profundo sono despertei” Cinco! “O mundo é profundo” Seis! “E mais do que o dia julgava” Sete! “Profunda lhe é a dor” Oito! “E a alegria... mais que a tristeza”. Nove! “A dor diz: Passa!” Dez! “Mas toda alegria quer eternidade” Onze! “Quer profunda eternidade” Doze!”.

**REFERÊNCIAS**

NIETZSCHE, Friedrich. *Obras incompletas*. Trad. Rubens Rodrigues Torres Filhos. 2. ed. São Paulo: Abril Cultural, 1978 (Coleção Os Pensadores, 32).

\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_. *A filosofia na idade trágica dos gregos*. Trad. Maria Inês Medeiro de Andrade. Lisboa: edições 70, 1985.

\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_. *Genealogia da moral*: uma polêmica. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.

\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_. *O anticristo*. Trad. David Jardim Junior. São Paulo: Vozes, 2003.

\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_. *A gaia ciência*. Trad. Antônio Carlos Braga. São Paulo: Escala, 2008.

\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_. *Além do bem e do mal*: prelúdio para uma filosofia do futuro. Trad. Mário Ferreira dos Santos. Petrópolis, RJ: Vozes, 2009.

\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_. *Crepúsculo dos ídolos*: ou como filosofar com o Martelo. Trad. Jacqueline Valpossas. São Paulo: Golden Books DPL, 2009.

\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_. *Ecce Homo*. Trad. Antônio Carlos Braga. São Paulo: Escala, 2009c.

\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_. *Assim falou Zaratustra*: um livro para todos e para ninguém. Trad. Mário Ferreira dos Santos. Petrópolis, RJ: Vozes, 2011.

OBRAS COMPLEMENTARES

ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*. Trad. Leonel Vallandro e Gerd Bornhum. São Paulo: abril cultural 1973. (Coleção Os Pensadores)

\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_. *A política*. Trad. Roberto Leal Ferreira. São Paulo; Martins Fontes, 2002.

ÉSQUILO. *Teatro completo*. Trad. Virgílio Martinho. Editorial Estampa. Lisboa, Portugal, 1993.

FEITOSA, C; BARRENECHEA, M.B; PINHEIRO, P. (orgs). A fidelidade a terra assim falou Nietzsche IV. *In*: SILVA, Marinete Araujo da. *Considerações sobre o pensamento político de Nietzsche*. Rio de Janeiro DP&A, 2003.

MARTON, Scarlett. Nietzsche pensador mediterrâneo percepção Italiana. *In*: D ‘IORIO, *Cosmologia e filosofia do eterno retorno em Nietzsche*. São Paulo: Discurso Editorial: Ijurí. RS: Editorial UNIJUÍ, 2007. (Sendas & Veredas).

1. Victor Goldschmit, seguindo Theodor Gomperz (*lês penseurs de La Grèce*. Paris: Payot, 1928,p.175) acredita que a origem mais plausível da doutrina do eterno retorno no pensamento estóico seja, não a filosofia de Heráclito, mas a dos pitagóricos ( Cf. GOLDSCHMIDT, V. *Le syteme stoicien et Lidée de temps*. Paris: J. Vrin, 1969, p.187, nota 2). [↑](#footnote-ref-1)
2. Platão. Oeuvres Complètes, 2 vol. Paris: Éditions Gallimard, 1950, vol. II, *Timeu* 37d, p.453. [↑](#footnote-ref-2)
3. EURÍPEDES. Le Cyclope, Alceste, Médée, Les Héraclides. Paris: Société diretionis “lês belles lettres”, 1976, vol. I lês Héraclides, v. 900, p. 229. [↑](#footnote-ref-3)