

A terceira parte de *Zarathustra*: eterno retorno como imperativo existencial

The third part of Zarathustra: eternal recurrence as existential imperative

José Nicolao Julião¹

Resumo:

O objetivo deste artigo é o de apresentar uma leitura do ZA III, enfatizando o ensinamento de Zarathustra da superação em articulação com eterno retorno, no qual o protagonista é apresentado como sendo o exemplo do aprendiz. Por isso, para uma melhor compreensão do pensamento do eterno retorno, será necessário analisá-lo, primeiramente, no contexto do ocaso, ou seja, da ação dramática de Zarathustra, seguindo uma exposição geral das seções; em segundo lugar, como um ensinamento acerca da natureza do tempo, compreendido como instante; em terceiro, a sua importância no ensinamento de como se chega a ser aquilo que se é; e, por último, sua relação com o imperativo categórico kantiano.

Palavras-chave: Eterno retorno. Superação. Vontade livre. Determinismo.

Abstract:

The purpose of this article is to present a reading of ZA III, emphasizing the teaching of Zarathustra overcoming in conjunction with eternal recurrence, in which the protagonist is presented as an example of learning. Therefore, for a better understanding of the thought of the eternal recurrence, you need to analyze it, first, in the context of sunset, that is, the dramatic action of Zarathustra, following a general statement of the sections; Secondly, as a teaching on the nature of time, understood as instant; third, its importance in the teaching of how to get to be what it is; and, finally, their relationship to the Kantian categorical imperative.

Keywords: Eternal recurrence. Overcoming. Free will. Determinism.

Introdução

Em janeiro de 1884, Nietzsche se encontrava em Nizza e, nesse local – novamente de forma eruptiva –, surgiu a terceira parte de ZA, que havia sido planejada para ser a última.² Em

¹ Doutorado em Filosofia pela Universidade Estadual de Campinas (Unicamp), professor associado IV de filosofia da Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro (UFRRJ), Rio de Janeiro, RJ - Brasil, Pós-doutorado na TU-Berlin, bolsista de produtividade CNPq, e-mail: jnnicolao@gmail.com

² Isso pode ser constatado na correspondência de Nietzsche da época, por ex.: a Rohde, foi enviada uma carta de 22 de fevereiro de 1884 (KSB 6.479), na qual fala dessa parte como sendo a última. A Overbeck, também foi enviada uma carta em 10 de abril de 1884 (KSB 6.496). Cf., também, KSA15.139.

27 de fevereiro, já estavam impressos os primeiros exemplares, para espanto de Nietzsche, que esperava um atraso, por ter sido a mesma época da impressão da primeira parte, no ano anterior. Mas, dessa vez, o editor Schmeitzner cumpriu com a palavra e não deixou que os panfletos de Páscoa e as propagandas antissemitas impedissem uma rápida impressão. Em EH, Nietzsche tece os maiores elogios a essa parte, principalmente porque nela ele apresenta “a concepção fundamental (*die Grundkonzeption*) da obra, a ideia do eterno retorno, a mais elevada fórmula da afirmação que em geral se pode alcançar” (EH, “ZA”, I). As principais seções da terceira parte são “Da visão e do enigma (*Vom Gesicht und Rästel*)” e “O convalescente (*Der Genesende*)”, nas quais o ensinamento do eterno retorno é posto à prova. Na primeira seção, o referido pensamento é apresentado na forma de um enigma a um grupo de marinheiros, pois são esses os mais aptos para tal ensinamento, devido à natureza intrépida que os constitui. Na segunda seção, Zaratustra se encontra convalescente, devido à percepção que tivera, em “Da visão e do enigma”, de que tudo retorna, inclusive “o pequeno homem”, portanto, suportar o peso dessa experiência é causa da sua convalescência. Nessa seção, também é revelado o enigma anteriormente apresentado. É bom salientarmos que, em nenhuma das duas seções, o ensinamento do eterno retorno é elaborado por Zaratustra, mas, antes, por seu antagonista, o anão, e por seus animais, a águia e a serpente.

É com o pensamento do eterno retorno que Zaratustra será capaz de comunicar o seu ensinamento da superação, articulando com as outras doutrinas fundamentais dessa obra, portanto, é dessa experiência que o além do homem emergirá, personificando a criatividade e a inocência da vontade de poder. A prova é que o pensamento do eterno retorno complementa e dá significado às doutrinas do além do homem e da vontade de poder. O significado desse pensamento no contexto de ZA está na experiência que o próprio Zaratustra vivenciara do ensinamento da superação/redenção, exposto na segunda parte. Zaratustra está indo em direção ao além do homem; Nietzsche quer mostrar aos leitores como declinar e elevar Zaratustra faz com que ele supere o espírito de vingança e o ressentimento que têm dominado a formação da cultura humana. Através da experiência terrificante e abissal do pensamento do eterno retorno, Zaratustra, cada vez mais, acaba se tornando o que é, pois ele ensina a acolher o seu destino de ser aquele que é: o mestre do eterno retorno.

Considerações prévias sobre o eterno retorno

Na investigação sobre o eterno retorno enfocamos, mormente, a sua relação com o ensinamento de Zarathustra da superação/redenção, e a sua importância enquanto oferece uma solução para o problema da história relativo à natureza do tempo e à autoafirmação. Portanto, não nos ocupamos tanto com o estatuto cosmológico da doutrina,³ tal como Nietzsche tentou dar certa justificação em alguns textos póstumos, embora ele seja também imprescindível em nossa análise. Até mesmo porque o enfoque ético-pedagógico-existencial “do tornar-se o que se é” que privilegiamos, mesmo enfraquecendo a hipótese cosmológica, predominantemente determinista, depende dela para garantir a autoafirmação do indivíduo soberano. Analisamos, assim, mais o aspecto ético-pedagógico-existencial da doutrina, enfatizando-o como uma orientação afirmativa à conduta da autossuperação e, conseqüentemente, do autoconhecimento de como se chega a ser o que se é. Esse aspecto da doutrina pode ser evidenciado já na primeira apresentação editada por Nietzsche, no aforismo 341 e *A gaia ciência* (GC), da ideia de que um demônio desafia o indivíduo acerca da natureza da existência. O filósofo destaca, nessa passagem, a responsabilidade da doutrina, descrevendo-a como “o peso mais pesado”.

E, se um dia ou uma noite, um demônio se esgueirasse em tua mais solitária solidão e te dissesse: “Esta vida, assim como tu vives agora e como a viveste, terás 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 indivisivelmente pequeno e de grande em tua vida há de te retornar, e tudo na mesma ordem e seqüência – e do mesmo modo (...)” Se esse pensamento adquirisse poder sobre ti, assim como tu és, ele te transformaria ou, por ventura, te esmagaria; a questão diante de tudo e de cada coisa: “Quero isto ainda uma vez ou ainda inúmeras vezes?” repousaria sobre suas ações como o peso mais pesado! Ou o quanto você teria de estar bem consigo mesmo e com a vida, para não desejar nada além desta última, eterna confirmação e chancela? (GC, 341)

Por conseguinte, querer a repetição eterna de todas as coisas implicaria não só viver de novo o que se escolheu, contudo viver outra vez o que não se quis; isso poderia provocar uma profunda transformação naquele que a aceitasse. Essa apresentação preliminar da doutrina do eterno retorno, como um experimento existencial da força e da coragem da vontade afirmativa em busca da autossuperação, guia a leitura que se segue. Em EH, o pensamento do eterno retorno é considerado – como já foi dito – a concepção fundamental do ZA, pois ele representa a fórmula

³ Uma boa compreensão cosmológica do eterno retorno e a sua constituição genética no pensamento de Nietzsche pode ser cf. em Scarlett Marton (1991) e também: Krueger (1978), pp. 435-44; Magnus, (1973), pp. 604-16; Nehamas, (1980); D’Torio (1995).

mais elevada da afirmação que em geral se pode alcançar.⁴ Num apontamento de 1884, o pensamento é aludido como “o maior pensamento cultivado” (*grosse züchtende Gedanke*) (NL 26[376] 11.250),⁵ através do qual todos os outros modos de pensamento finalmente perecerão. A ideia do eterno retorno é fundamental para Nietzsche, pois, através dela, ele pretende ensinar aos homens a superararem o espírito de vingança e o ressentimento rancoroso, que estão embutidos no sentido histórico e que lançam a humanidade numa situação niilista; e, conseqüentemente, ele pretende ensinar também ao indivíduo soberano a chegar a ser o que se é, apesar do determinismo fatalista que a doutrina implica. Todavia, embora esse pensamento ocupe uma importância central no ensinamento de Zaratustra sobre a superação, ele permanece velado durante toda a ação dramática da obra. O eterno retorno não é mencionado nem para a multidão nem para os discípulos, e só é admitido por Zaratustra como pensamento no final da terceira parte, em sua solidão.⁶

Portanto, a atenção que envolve esse pensamento não é somente por causa de sua terrificante e abissal natureza, mas também pela dificuldade de se comunicar o seu ensinamento. Num apontamento póstumo do outono de 1883, Nietzsche revela que, na terceira parte, o pensamento do eterno retorno não foi explicitamente expresso, mas somente preparado. Diz o filósofo: “O pensamento, ele mesmo não se expressou na terceira parte: ele foi somente preparado” (NL 16[63] 10.520). Na terceira parte, a autossuperação do próprio Zaratustra é vista como um exemplo pré-figurativo da autossuperação do homem em favor do além-do-homem. Nessa parte, o eterno retorno é apenas concebido como o pensamento do ser mais solitário; Zaratustra ainda terá que colocá-lo à prova, ou seja, em ação, na quarta parte. Por isso, privilegiamos a doutrina do eterno retorno em seu duplo significado: tanto como um ensinamento sobre a natureza do tempo como instante, quanto como uma experiência afirmava do devir múltiplo de todas as coisas, que implica uma lei autônoma do querer.⁷

Toda a ação dramática da terceira parte parece desembocar em um estático fim: o ocaso de Zaratustra. Todavia, ela deve ser vista numa relação intrínseca e complementada com a quarta

⁴ A esse respeito, cf. Salaquarda (1997, pp. 17-39).

⁵ Cf., também, NL 34[129] 11. 463. 5. “*Der züchtende Gedanke*”.

⁶ Esse aspecto do desenvolvimento do aprendizado de Zaratustra, que começa, no prólogo e na primeira parte, falando para todos, na segunda parte, falando para alguns, seus discípulos, e, na terceira parte, falando para si mesmo, é bastante enfatizado por alguns comentadores; p. ex.: Fink (1960); Bennholdt-Thomsen (1974); Lampert (1986; 1979); Machado (1997).

⁷ Cf. Müller-Lauter (1999, pp. 25-113), que enfatiza a relação entre caos e liberdade, especialmente em “*Freiheit und Wille bei Nietzsche*”.

parte, na qual será dissolvida essa estática impressão em prol de uma ação dinâmica da superação. A exposição das seções que se seguem não deve ser compreendida como mera narrativa panorâmica de seus conteúdos, mas deve ser vista como uma estratégia que destaca o processo dinâmico daquilo que é o mais importante em nossa hipótese hermenêutica: o ensinamento de Zaratustra da superação, no qual ele próprio é apresentado como sendo o exemplo do aprendizado. Por isso, para uma melhor compreensão do pensamento do eterno retorno, será necessário analisá-lo, primeiramente, no contexto do ocaso, ou seja, da ação dramática de Zaratustra, seguindo uma exposição geral das seções; em segundo lugar, como um ensinamento acerca da natureza do tempo, compreendido como instante; em terceiro, a sua importância no ensinamento de como se chega a ser aquilo que se é; em quarto, o seu aspecto seletivo, que divide a humanidade em duas, a dos fracos e a dos fortes; e, por último, sua relação com o imperativo categórico kantiano.

O eterno retorno em *Assim falou Zaratustra*

A terceira parte inicia-se com a seção “O viandante”, na qual Zaratustra admite estar diante do seu último cume e daquilo que por mais tempo lhe foi poupado. Agora, ele deve subir o seu caminho mais difícil e reconhece que: “afinal, só se vive a experiência de si mesmo”. Zaratustra, nessa parte, parece estar preparado para seguir o seu solitário destino de se tornar aquele que é. Em sequência, na seção intitulada “Da visão e do enigma” – que teria como título “Da visão do mais solitário (*Vom Gesicht des Einsamsten*)” (cf. a variante em KGW VI 1, 338) –, nós testemunhamos a personagem principal preparado para a afirmação da experiência do pensamento do eterno retorno. Ele se encontra a bordo de um navio, no qual narra o enigma do ser mais solitário para um grupo de corajosos e aventureiros marinheiros – os mais aptos a desvendarem enigmas, devido à natureza intrépida que os constituem para desbravarem sempre novos mares. Desse modo, o pensamento do eterno retorno é apresentado enigmaticamente como a visão do ser mais solitário, já que não pode ser inferido semanticamente; sua compreensão depende da interpretação e do adivinhar e, por isso, é uma exigência desse pensamento somente se exprimir por enigma. Zaratustra, então, ensina aos seus ouvintes que eles devem se esforçar para criar algo além deles mesmos, sempre acima do espírito de peso que os puxa para baixo em direção ao abismo. Zaratustra ensina-os, ainda, que devem superar a tentação da compaixão,

acolhendo a superioridade da coragem. A compaixão pode ser compreendida por Nietzsche, sobretudo no contexto do ZA, como um sentimento reativo que lança o homem na profundidade do abismo, no sofrimento. A criativa autossuperação da vida depende de que o homem não sucumba à tentação do sentimento de compaixão pelo fraco, mas, antes, ascenda para as exigências da coragem, para que a elevação da vida seja totalmente alcançada. Na narrativa de Zaratustra, alguns termos aparecem carregados de figuração, como, por ex., é o caso das palavras “mar” e “montanha”. A primeira significa uma instância inferior para a qual tende o espírito de decadência; a segunda, a superioridade da perspectiva e da força para a qual deve o homem seguir, superando todos os obstáculos. Essas duas situações opostas estão, no entanto, sempre se confundindo, e não se pode separá-las, pois são constituidoras da própria vida. Nosso protagonista mesmo diz: “De onde vêm as mais altas montanhas? Perguntei-me a mim mesmo. E compreendi que nascem do mar”. Eis porque se estabelece aí um conflito para todo aquele que anseia pela perspectiva da montanha. Terá que superar o espírito que tende para baixo, para o mar. Esse espírito é a figuração das próprias contradições imanentes à vida, que estão sempre nos convidando para uma realidade fora dela, através da coerção de um demônio ou um anão; é esse enigma, a sua representação.

Decidir entre o “para o alto” ou o “para baixo”: o pensamento mais pesado reside, exatamente, nessa decisão e, dessa maneira, o processo de pensar não se interrompe. A decisão pelo o que devém é o instante mais importante que se coloca como a questão, pois é no instante que o pensamento do eterno retorno se faz presente. O pensamento do eterno retorno quer a decisão para a perspectiva superior, ou seja, superar aquilo que tende para baixo, eis o maior desafio. Assumir essa dificuldade, transformando-a em um “peso formidável”, isto é, acolhendo-a como desejável, é o que o eterno retorno aspira, com a condição de que essa dificuldade não seja pensada moralmente, sob os valores de bem e mal, justo e injusto, falso e verdadeiro. Pensar para além da dicotomia valorativa implica compreender o sentido de estar dentro do instante.

Zaratustra começa, então, por narrar o enigma: caminhava ele, sombrio, no crepúsculo, numa senda obstinada que desafia todo aquele que está sempre buscando a ascensão da sua superioridade, quando sentiu a presença do seu arqui-inimigo, o espírito de peso, puxando-o para baixo em direção ao abismo, ou melhor, empurrando-o para baixo – pois, na verdade, o anão estava sentado em suas costas. O espírito de peso oprime Zaratustra, e é contrário que ele apresente o enigma do eterno retorno como o seu pensamento mais abissal. Não obstante, ambos,

após a difícil subida, param diante de um portal, sobre o qual está escrito “instante” (*Augenblick*); aí, em forma de desafio, a personagem central apresenta o enigma ao seu adversário:

Olha esse portal, anão! Ele tem dois lados, dois caminhos aqui se juntam; ninguém ainda os percorreu até o fim./ Essa longa rua que leva para trás: dura uma eternidade. E aquela longa rua que leva para frente é outra eternidade./ Contradizem-se, esses caminhos, dão com a cabeça um no outro; e aqui, neste portal, é onde se juntam. Mas o nome do portal está escrito no alto: “instante”./ Mas quem seguisse por um deles – e fosse adiante e cada vez mais longe: pensas, anão, que esses caminhos iriam contradizer-se eternamente?

Murmurando e desdenhoso, o espírito de peso, então, declara: “tudo o que é reto mente (...), toda verdade é curva, o próprio tempo é circular”. Por isso, Zarathustra o repreende com furor, pois julga que ele tratou a questão de forma banal,⁸ tal como ela tem sido entendida, e que tal concepção do tempo pode conduzir a um fatalismo esmagador, que declara que “tudo é em vão”. O protagonista, então, interpela o anão uma segunda vez, indagando-lhe:

Olha, continuei, este instante! Deste portal chamado instante, uma longa, eterna rua leva para trás: às nossas costas há uma eternidade./ Tudo aquilo, das coisas, que pode acontecer, não deve já, uma vez, ter acontecido, passado, transcorrido?/ E se tudo já existiu: que achas tu, anão, deste instante? Este portal, também, não deve já ter existido? E não estão as coisas tão firmemente encadeadas, que este 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 que leva para frente!./ E essa lenta aranha que rasteja ao luar, e o próprio luar, e eu e tu no portal, cochichando um com o outro, cochichando de coisas eternas – não devemos, todos, já ter estado aqui?/ E voltar a estar e percorrer essa outra rua que leva para frente, diante de nós, essa longa, temerosa rua – não devemos retornar eternamente?

Heidegger, em relação a essa passagem, diz que Nietzsche condensa aí os seguintes pressupostos: primeiro, a infinitude do tempo, no sentido de passado e futuro; segundo, a realidade do tempo que não é uma forma subjetiva da intuição; terceiro, a finitude das coisas e seus desdobramentos. Então, conclui: “Em razão desses pressupostos, é preciso que tudo aquilo que apenas pode ser tenha já sido enquanto ente, pois, num tempo infinito, o curso de um mundo finito já estaria necessariamente realizado” (Id.).⁹

Ora, além de acentuar a compreensão de que tudo já deve ter sido enquanto ente, ainda

⁸ A esse respeito, Heidegger chama a atenção para o caráter de exterioridade na enunciação do eterno retorno feita pelo anão. Pois este último enuncia o eterno retorno, porém sem vivenciá-lo, sem o engajamento necessário da questão. Cf. Heidegger (1961, v.I, pp. 296-7).

⁹ Heidegger tem como base de apoio os textos póstumos que compõem a compilação da obra apócrifa *Vontade de Poder*, sobretudo: 1062, 1067; respectivamente: (NL 36[15] 11.556), (NL 38[12] 11.610). O primeiro diz: “Se o mundo tivesse um alvo, teria de estar alcançado (...). Se fosse, em geral, apto a perseverar, tornar-se rígido, apto a um ‘ser’, se em todo o seu vir a ser tivesse, apenas por um único instante, essa aptidão ao ‘ser’, mais uma vez, há muito teria terminado todo vir a ser (...).”; o segundo já foi amplamente mencionado por nós ao longo deste estudo.

pode-se acentuar a natureza da realização desse fato. Não perguntar apenas pelo sentido, mas, também, pelo que se quer com esse comportamento. Não acentuar tanto o ente que se repete, mas querer repetir-se eternamente, isto é, se por um momento da existência, viveu-se um instante de grandeza que valeu a pena ser vivido, então devemos querer repeti-lo, pois, dessa forma, intensificamos o nosso querer sobre o nosso agir e vice-versa, afirmando assim a eternidade.

Evidentemente, se tomarmos o pensamento do eterno retorno ao pé da letra, seria um absurdo; porém, se olharmos sob a ótica de uma imaginativa resposta ao problema do tempo e do seu “assim foi”, nós descobriríamos o significado de sua afirmação do instante. O instante é a afirmação superior do caráter transitório e temporal da vida e a sua própria inocência. Portanto, a vontade torna-se autenticamente temporal e autenticamente histórica, pois ela afirma a inocência própria da vida e nega o anseio por uma vingança contra o tempo, no sentido de um mundo além, um reino dos fins. O instante traz em si passado, presente e futuro como eternidade. Ao conceber o instante em função da eternidade, Nietzsche está superando o conceito negativo do tempo encontrado na tradição metafísica desde Platão, na qual a eternidade é vista como algo contrário ao temporal e a liberdade espiritual é identificada com o imutável. O despertar do instante não pode ser confundido com o tempo presente, pois isso só faz sentido em relação ao passado e ao futuro, mas essa concepção serial do tempo torna-se superada na experiência do instante como eternidade expressa no pensamento do eterno retorno. Em outras palavras, a experiência do instante é a experiência do nada e do todo. A afirmação do instante conduz à afirmação do próprio tempo, pois nenhum instante singular é autossuficiente, mas está conectado com o todo, com outros instantes de nossas vidas. Esse é o modo como Nietzsche afirma um instante singular, afirmando o todo da existência. Portanto, nós reconhecemos que o instante está preso à eternidade, na qual produzimos os nossos eventos; e, assim, no instante singular da afirmação do todo, a eternidade é redimida e afirmada.

Depois da confrontação com o espírito de peso, Zaratustra começa a falar cada vez mais suavemente, pois está apreensivo com seu próprio pensamento. Subitamente, ele é surpreendido por um grito aterrorizador, que fez com que tudo e todos sumissem à sua frente e dessem lugar a uma terrível visão de um jovem pastor contorcendo-se, sufocado com uma negra e pesada serpente pendurada em sua boca. Zaratustra tenta puxar a serpente da boca do pastor, mas é em vão, até que, de dentro dele, uma voz gritou: “Morde! Morde! Decepa-lhe a cabeça! Morde”. E, assim, o seu horror, ódio, asco, rancor, a sua compaixão e todo o seu bem e mal se expressaram

nesse grito. Depois dessa visão, Zaratustra pede aos homens que o cercam, os intrépidos, buscadores de mundos por descobrir, que decifrem o enigma que ele vivenciou e interpretem a visão do ser mais solitário, pois foi uma visão e uma pré-visão: “Que vi eu, então, em forma de alegoria? E quem é aquele que, algum dia, há de vir?” O pastor descrito nessa parábola, tal como se tornará evidenciado na seção intitulada “O convalescente”, é o próprio Zaratustra. A pré-visão daquele que deve vir um dia é a do além o homem: a experiência do eterno retorno fornece a passagem para o além-do-homem. O pastor, diz Zaratustra, após morder a cabeça da serpente tal como o grito ordenara, transformou-se, ou seja, não era mais pastor, nem homem, mas um ser transmutado, translumbrado, que ria como ninguém jamais rira. É bom lembrar que se trata, ainda, de uma pré-visão, e não da transformação definitiva da personagem central – se é que isso seja possível.

A importância dessa experiência “Da visão e do enigma”, no contexto do aprendizado de Zaratustra sobre autossuperação, é que ela mostra a ele a necessidade da superação da compaixão, do desgosto pelo homem pequeno e o alcance da superioridade expresso no além-do-homem. Zaratustra encontra-se triunfante, afirmando o seu destino de ser aquele que é. Ele percebe que é por causa de sua criação individual, e da destruição de antigos valores, que ele deve aprimorar a si mesmo na busca de se tornar o que se é. E confessa, na seção “Da felicidade involuntária”, que ainda não teve a força suficiente do leão para fazer emergir o pensamento abissal, mas algum dia há de achá-la, para ser mestre de sua própria vontade.

Nunca, ainda, me atrevi a chamar-te para cima: já foi suficiente que te trouxesse comigo! Ainda não tive força suficiente para o último ímpeto e audácia do leão. Já bastante terrível foi sempre, para mim, o teu peso; mas, algum dia, ainda hei de achar a voz do leão que te chame para cima! (ZA III, 3)

É por causa de sua criação individual que Zaratustra lança-se ao aprimoramento, submetendo-se à sua derradeira prova e autorredenção. Ele aprende a amar a si mesmo de forma saudável, tal como nos relata na seção “Do espírito de gravidade”: “amar a si mesmo não é um mandamento para hoje ou amanhã. Ao contrário, de todas as artes, é a mais sutil, a mais astuciosa, a última e a mais paciente”. É nesse contexto de seu aprendizado do eterno retorno que Zaratustra reconhece a si mesmo como sendo aquele que é. “Depois que tiver superado isto em mim, então, hei de querer superar coisas ainda maiores; e uma vitória deverá selar o meu complemento”.

Na seção intitulada “Da virtude amesquinhadora”, vemos o protagonista novamente em

terra firme; todavia, ele não foi diretamente para a sua caverna, contudo, antes, percorreu muitos caminhos e fez muitas perguntas, até que, de repente, parou e constatou, tristonho, que: “Tudo se tornou menor!” Essa constatação, já antes experimentada na ideia de que o pequeno homem também retorna no retorno (ZA, III, “Da visão e do enigma”), será o motivo da enfermidade de Zaratustra – tal como veremos na seção “O convalescente”. Depois de dar muitas voltas e passar lentamente por muitos povos e várias cidades no caminho para a montanha, na seção “Do passar além”, Zaratustra é, mais uma vez, interpelado pelo seu demônio ou macaco, assim chamado – desde o prólogo – devido à forma como o imita, porém desfigurando o seu ensinamento. O demônio fala do seu desprezo, e Zaratustra o repreende, dizendo-lhe que o seu desprezo é movido pelo rancor e vingança.

Na seção “Dos renegados”, o personagem central encontra-se novamente na cidade “A Vaca Malhada”, e aí pronuncia seu último discurso, antes de experimentar a solidão e o isolamento dos homens. Esse isolamento só será quebrado na quarta parte, com a visita dos “homens superiores”. Em “O regresso”, Zaratustra retorna para sua montanha, para a sua solidão, para quem diz: “Ó solidão! Ó solidão, minha pátria! Tempo demais selvagemente vivi em selvagens terras estranhas, para não regressar sem lágrimas”. E eis, então, que é revelada a importância da solidão para se tornar aquilo que se é. A solidão ensina a Zaratustra a diferença entre ela e o abandono, dizendo-lhe que ele sempre será um estranho e selvagem entre os homens, e que o abandono seria justamente, em seu silêncio, o que lhe consternava, desanimando a sua coragem. Por isso, Zaratustra acaba por declarar que volta a respirar na solidão a liberdade alpestre! Redimido, por fim, está o seu nariz livre do cheiro de seres humanos. E, na seção subsequente, “Dos três males”, Zaratustra diz que as três coisas mais amaldiçoadas no mundo são *a volúpia, a ambição de domínio e o egoísmo*. Todavia, diz ele que esse equívoco deve ser corrigido, pois esses males considerados pela humanidade, na verdade, são virtudes necessárias para a elevação do indivíduo. Em “Do espírito de gravidade” – tal como já foi supracitado –, nosso protagonista fala da importância do amor por si próprio e da autoestima como sendo necessários para a elevação, ou seja, para o ensinamento de “como se chega a ser o que se é”. É bom reforçar, diz Zaratustra:

Mas quem deseja tornar-se leve e ave deve amar-se a si mesmo: assim eu ensino. (...) Deve o homem aprender a amar a si mesmo – assim eu ensino –, de um amor sadio e saudável, para resistir no interior de si mesmo e não vaguear por aí.

A seção “Das velhas e novas tábuas” é a maior de toda a obra, e é imediatamente precedente ao ponto culminante do aprendizado de Zaratustra do eterno retorno. Sobre essa seção, Nietzsche nos fala, em EH, o seguinte:

Das velhas e novas tábuas foi composta durante a difícil subida desde a pousada até o admirável lugarejo mourisco no meio das rochas, *Ega* – a agilidade muscular –, foi sempre em mim máxima quando a força criadora fluía com maior abundância. O corpo entusiasma-se: deixemos a “alma” fora do jogo (EH, “ZA”, 4).

Essa passagem ilustra bem o estado intensificado e vital, em que se encontrava Nietzsche, expresso, sobretudo na força corporal, na época da composição da terceira parte, justamente quando revela o seu elevado ensinamento do eterno retorno. Nessa seção, que poderia também ser pensada como uma forma sinóptica da tranvaloração em ZA, o protagonista encontra-se sentado no alto de sua montanha, entre velhas tábuas partidas e novas tábuas escritas pela metade, esperando o sinal¹⁰ para a hora de sua descida. Ele conversa consigo mesmo e conta histórias dos homens para si mesmo. Ele narra que, quando foi para junto dos homens, encontrou-os assentados numa velha presunção: todos eles presumiam saber o que era o bem e o mal. Ele espantava, assim, a sua sonolência, ensinando que não se sabia o que era o bem e o mal, a não ser o criador. O criador é o que cria uma meta para o homem e dá sentido ao porvir na terra, ou seja, ensina aos homens que não há uma meta e cada um deve criar a sua própria, isso é o que deve ser ensinado para todos. Zaratustra confessa, então, em continuidade com a seção “Dos poetas”, da segunda parte, “estar fatigado dos poetas (...), pois são todos superficiais e mares sem profundidade”, e, por isso, agora, envergonha-se de ainda ser poeta. Zaratustra, aqui, também ensina aos homens o que já ensinara até então, de uma parte a outra da ação dramática, a reconhecerem a unidade de todas as coisas, e que tudo está necessariamente conectado: o baixo e o elevado, o fraco e o forte, o menor dos homens e o além-do-homem. Não deverão existir, indaga Zaratustra, por amor ao que é leve e à leveza, as toupeiras e pesados anões? E revela que recolheu na palavra além-do-homem a unidade de todas as coisas e que ensinou a criar o futuro e redimir de maneira criadora tudo o que foi. Entretanto, Zaratustra confessa o desejo de querer ir mais uma vez para junto dos homens e dar-lhes a sua mais rica dádiva; e, mais uma vez, declara que o homem é algo que deve ser superado e, por isso, ama todo aquele que faz tudo não para se conservar, mas para se superar. Zaratustra precisa de companheiros que o ajudem a carregar e

¹⁰ O sinal – o leão rindo e o bando de pombas – surgirá no final da quarta parte, na seção “O sinal”.

erguer as novas tábuas de valores, que são as tábuas da superação; e ele ainda se compadece em ver que todo passado foi abandonado, porém, isso o impulsiona a obter uma nova premonição:

Esta é minha compaixão por todo o passado: que o vejo abandonado.

Abandonado à mercê, ao espírito, à loucura de toda geração que chegue e transmude tudo o que foi numa ponte para si!

Poderia chegar um grande tirano, astucioso e malvado, que, com seu favor e desfavor, subjugaria e constrangeria todo passado, até transformá-lo em ponte para si e prenúncio e arauto e canto de galo.

Mas este é outro perigo e outro motivo da minha compaixão: quem é da plebe, sua memória recua até o avô – com o avô, porém, o tempo acaba.

Assim, o passado inteiro acha-se ao abandono; porque poderia suceder que, um dia, se tornasse a plebe em senhor e afogasse o tempo em água rasa.

Claramente, o que pode ser visto nessa passagem é Nietzsche chamar a atenção para o perigo, que ele já identificara em sua segunda *Extemporânea*,¹¹ de que a monumentalização do passado estagne a história, colocando-a a serviço de uma violenta política destrutiva e vingativa. Por isso, nessa passagem, clama Zaratustra por uma nova nobreza que se oponha a toda plebe e a toda tirania, e que escreva novamente a palavra “nobre”.¹² Essa nova nobreza não se fixa ao passado, mas se lança como cultivadores, criadores e semeadores do vindouro, pois, como enfatiza o Zaratustra:

(...) não de onde viestes, seja a vossa honra, mas para onde ides. (...) não para trás deve olhar a vossa nobreza, mas para frente! Expulsos deveis ser de todas as terras! A terra dos vossos filhos deveis amar: seja esse amor a vossa nova nobreza (...). E vossos filhos deveis compensar serdes filhos de vossos pais: o passado inteiro deveis assim redimir! Essa nova tábua suspensa por cima de vós.

No parágrafo 20, Zaratustra ainda revela um importante aspecto do seu ensinamento, a saber, que ele mesmo sirva como um exemplo:

Um Prelúdio sou eu para melhores executantes, meus irmãos! Sou um exemplo: obrai

¹¹ Nietzsche, em CE II, nos três primeiros parágrafos, fala de três formas predominantes de história: antiquária, crítica e monumental. A primeira corresponde a um tipo de história conservador e venerador do passado, que se encontra obcecado pela verdade originária. Entretanto, atribui valor demasiado às coisas insignificantes, comprometendo por demais a vida, que passa a ser essencialmente recordação e comemoração. A segunda, a história crítica, procede de modo contrário: antes de tudo, abre-se para o presente e faz dele padrão das coisas passadas; conduz a história ao fórum presente, ou seja, julgando e condenando o passado e, com isso, pretende romper a cadeia necessária que vem dele para o presente. Por último, a história monumental busca no passado modelos para a ação futura, ou melhor, a exemplaridade do que foi e que ainda é grande, funcionando como impulso em direção ao futuro. A história monumental corresponde, então, a uma atitude que se projeta para o futuro: seja através do olhar de quem acredita na humanidade devido à grandeza do passado e, por isso, age e lança para o futuro a sua esperança; seja através do olhar de quem renega o presente e, sem esperança no futuro, nutre a sua resignação e nostalgia nos grandes do passado.

¹² O termo usado por Nietzsche, nessa passagem, é *Edel*; depois, ele utilizará, principalmente em *Para além de bem e mal*, e *Genealogia da moral*, mais o termo *Vornehm*, melhor traduzido como aristocrático.

conforme o meu exemplo! E a quem não vos ensine a voar – ensinai-lhe vós a cair mais depressa!

No penúltimo parágrafo dessa longa seção, o protagonista da trama ensina que, para ser criador, é preciso ser duro, brilhar e cortar como um diamante.¹³

Na passagem intitulada “O convalescente”, Zaratustra, certa manhã, não muito após o seu regresso para a solidão da caverna, pula de seu leito como um louco, gritando com uma terrível voz, o que fez com que os seus animais corressem para acudi-lo. Encontramos agora o protagonista preparado para evocar o mais abissal pensamento de sua profundidade. Diz ele: “Eu, Zaratustra, intercessor (*Fürsprecher*) da vida, da dor e do círculo, chamo-te a ti, ó meu abissal pensamento! (...) Meu abismo fala, resolvi e trouxe à luz a minha última profundidade!” Após pronunciar essas palavras, ele cai no chão feito morto, permanecendo aí por sete dias; quando retornou a si, estava pálido e trêmulo. Durante esse período de convalescença, Zaratustra foi acolhido pelos seus animais, a águia e a serpente, que tentam lhe persuadir de forma animadora a deixar a solidão de sua caverna, pois, segundo eles: “o mundo lhe espera como um perfume de jardim. Brinca o vento com intensos perfumes, que lhe procuram; e todos os córregos gostariam de seguir os seus passos”; e indagam se ele teve algum novo conhecimento amargo e doloroso. Aos animais, Zaratustra agradece, repreensivamente, por suas tagarelices, pois eles, assim como o anão, não são capazes de formular o ensinamento do eterno retorno, devido a não o assumirem como questão, ou seja, não o vivenciam, apenas assistem como espectadores o peso da sua manifestação nele.¹⁴ Para Zaratustra, o motivo de seu maior perigo e enfermidade é que ele foi o primeiro a ensinar a doutrina de que a roda da existência gira eternamente, ou seja, que tudo morre e renasce, o anel da existência é eternamente fiel a si mesmo e, por isso, recomeça a cada instante. E eis que Zaratustra revela aos seus animais o enigma, que era ele o jovem pastor, na parábola da seção “Da visão e do enigma”, no qual uma negra e pesada serpente penetrava-lhe na garganta, sufocando-o. A negra e pesada serpente é a imagem que tem Zaratustra do niilismo, que eternamente retorna como um obstáculo para ser superado. Zaratustra ainda lhes diz que o homem é o mais cruel dos animais, pois, através da expiação, acusa e difama a vida; contudo, ele mesmo não quer ser um delator do homem, mas, antes, deseja ensinar o que aprendeu: “que o

¹³ Em *Crepúsculo dos ídolos*, na última seção, intitulada “O martelo fala”, Nietzsche repete, com mínima variação, esse parágrafo 29 de “Das velhas e novas tábuas”.

¹⁴ Sobre essa questão, especificamente, cf. Heidegger (1961, v. I, pp. 298-311).

homem precisa, para o seu bem, de tudo o que tem de pior, pois tudo o que tem de pior é a sua melhor força e a pedra mais dura para o supremo criador”. Portanto, o homem deve aprender a superar o desgosto que sente por si mesmo e não se silenciar e ser atraído pelo adivinho que declara ser tudo em vão.

Em “O convalescente”, ainda, o protagonista enfrenta mais uma vez o desafio de evocar a doutrina do eterno retorno, cujo significado seus animais afirmam ser o seu destino ensinar. Eles também dizem, como porta-vozes de Zaratustra, que, se ele agora quisesse morrer, ensinaria o eterno retorno de todas as coisas, incluindo-se no retorno:

Retornarei com este sol, com esta terra, com esta águia, com esta serpente – não para uma nova vida ou uma vida melhor ou semelhante.
Eternamente retornarei para esta mesma e idêntica vida, nas coisas maiores como nas menores, para que eu volte a ensinar o eterno retorno de todas as coisas.
Para que eu volte a pregar a palavra do grande meio-dia da terra e do homem, para que eu volte a anunciar aos homens o além-do-homem..
Disse a minha palavra e me despedaço; assim o quer o meu eterno destino – e pereço como renunciador!
Chegada é a hora em que aquele que está no ocaso se abençoe a si mesmo. Assim – termina o ocaso de Zaratustra.

É bom salientar, mais uma vez, que não é Zaratustra quem descreve a doutrina do eterno retorno e declara ter chegado ao fim do seu ocaso, mas são os animais. A razão disso é que o próprio protagonista não pode declarar o fim do seu ocaso, ou seja, o fim da sua autossuperação, pois o que ele percebe é que terá sempre de se autossuperar, nas coisas grandes, assim como nas pequenas, essa é a meta. O processo de se tornar o que se é não se efetiva como algo estagnado e, por isso, a própria dinâmica do processo de superação impede um fim. Zaratustra percebe, todavia, como ele ainda precisa ensinar àqueles que estão dispostos ao aprendizado que o processo de se autossuperar não cessa, ou seja, “o tornar-se o que se é” é, na verdade, um eterno fluxo do estar se tornando.¹⁵ Zaratustra é um legislador que nos tem mostrado que o caminho não existe antes do caminhar, e, se quisermos atingir o além-do-homem, devemos atravessar a ponte do eterno retorno. Ele compreende então, agora, que querer a repetição eterna de todas as coisas implicaria não viver de novo o que se escolheu, mas ter de viver outra vez o que não se quis.

¹⁵ Temos a opinião de que nem a morte é suficiente para impedir o processo de superação, pois pensamos que Nietzsche, com a elaboração do conceito de eterno retorno, teve uma grande intuição para resolver o problema da eternidade, dado que somos seres efêmeros. O eterno retorno, enquanto pensamento afirmativo e intensificador, eleva a nossa vontade criativa e, desse modo, em todas as nossas ações, agimos de tal forma que intensificamos o nosso agir; o que resultará como criação dessa ação é algo tão grandioso que jamais será superado. A prova cabal dessa intuição pode ser exemplificada nas obras de arte dos grandes mestres, que, enquanto criação intensificada, eternizam-se.

A terceira parte abre-se com Zaratustra falando para o seu espírito mais elevado e termina com ele cantando uma canção para a eternidade: “pois eu te amo, ó eternidade!” Em “Da grande nostalgia”, Zaratustra ensina seu espírito a dizer “Hoje” como “Algum dia” e “Outrora”¹⁶ e a dançar sobre todo ‘aqui’, ‘lá’ e ‘acolá’. Em “O outro canto da dança” e em “Os sete selos” (ou: “A canção do sim e do amém”), ele revela que a sabedoria da eternidade, a vida, é mulher: “nunca encontrei, ainda, a mulher da qual desejaria ter filhos, a não ser esta mulher que amo: pois eu te amo, ó eternidade!” Essa passagem pode ser aproximada daquela apresentada nas primeiras linhas do prefácio à *Para além de bem e mal*, na qual Nietzsche levanta uma suposição de que, se a verdade fosse uma mulher, insidiosa, não se deixaria ser cativada pela forma inadequada como os filósofos dogmáticos têm usado para cativá-la. Por conseguinte, sendo a “sabedoria da eternidade”, a vida que também é vontade de poder – como já vimos –, uma mulher, ela não se vê cativada pela forma que até então o homem tem usado para cativá-la. O que Nietzsche/Zaratustra nos propõe como alternativa à ineficiente forma humana é o pensamento do eterno retorno.

É evidente que a maior parte da experiência do ocaso de Zaratustra consiste no aprendizado do pensamento do eterno retorno e na afirmação da sua doutrina da vida, concebida como vontade de poder. A vontade de poder recebe a sua chancela e elevada afirmação através do instante no qual confrontamos a totalidade de nossa existência. O peculiar desafio que o pensamento do eterno retorno apresenta repousa na questão que confronta o indivíduo que o experimenta em sua total natureza abissal e terrificante: como se pode aceitar o destino do seu ser de tal modo que se possa aceitar a necessidade do seu passado como o criador do futuro? O ensinamento do eterno retorno, desse modo, ensina uma nova vontade. Ele ensina a individual criatividade da vontade a querer o que ela não podia querer da existência. A única maneira pela qual a existência pode ser redimida é através do reconhecimento e da prova de sua totalidade, consequentemente, a prova do eterno retorno faz a vontade ter a coragem e a força de repetir a sua existência em sua totalidade. O quanto seria agradável à vida se a vontade respondesse a essa questão em sua afirmativa! O que é transformado nesse querer não é o passado propriamente dito, pois isso seria absurdo, impossível, mas um ensinamento sobre a importância dele, em que aceitar o instante implica aceitar a inocência do todo que conduz a ele e dele é proveniente.

¹⁶ Heidegger (1954a, p. 109) chama a atenção, em “*Wer ist Nietzsches Zarathustra?*”, para a forma maiúscula das palavras “Hoje” (“*Heute*”), “Algum Dia” (“*Einst*”), “Outrora” (“*Ehemals*”), e por estarem entre aspas; isso, segundo ele, designa o traço fundamental do tempo. O modo como Zaratustra o exprime faz compreender o que ele mesmo, doravante, deve se dizer no fundo do seu ser.

É importante perceber que somos nós, cada indivíduo, que somos solicitados a nos afirmar no pensamento do eterno retorno. B. Magnus (cf. 1996, pp. 79-98; p. 96) levantou uma decisiva questão sobre a possibilidade de total generalização do experimento do eterno retorno. A questão considerada é: como podemos afirmar incondicionalmente o retorno do pior da violência e dos horrores do passado? Todavia, se o pensamento do eterno retorno é interpretado nessa direção, ele é totalmente desviado de sua natureza própria. Com o pensamento do eterno retorno, Nietzsche quer nos ensinar algo de fundamental sobre a natureza da vida, algo que é crucial para o seu crescimento, desenvolvimento e autossuperação. Por isso, o eterno retorno opera em dois níveis: primeiro, ele nos educa sobre a natureza do tempo, através do ensinamento da afirmação do instante, mostrando-nos que nenhum instante é autossuficiente e que, querendo um, nós queremos todos, pois cada instante é uma exemplificação do vir a ser e do perecível que caracteriza o tempo; segundo, ele nos educa sobre a natureza da ação humana, portanto, querendo o pensamento do eterno retorno. Nós não somos solicitados a querer literalmente o retorno dos instantes da vida, mas somente a inocência de sua momentaneidade. Isso não significa que nós simplesmente voltemos para trás, para os horrores e tragédias do passado; pelo contrário, o que o eterno retorno mostra é que o despertar de si próprio para o instante está além do instante singular e autossuficiente. É um ato de um querer redentor e criativo. Os horrores do passado, então, não devem inspirar nenhuma vingança contra o presente, nem devem ser ignorados e negligenciados; o que se deve fazer é realizar um ato para o futuro tão criativo que seja capaz de redimir a si mesmo de todo o passado, e, com isso, em seu olhar, também a humanidade. Por conseguinte, não se trata de assumir a posição absurda de um Deus, mas de ser simplesmente o que somos, através da superação do nosso caráter humano, demasiadamente humano. Trata-se de assumir o antagonismo imanente em todas as coisas; entre a inocência e a vingança, a alegria e a tristeza, o prazer e o desprazer, o bem e o mal, o bom e o mau, o velho e o novo, o feio e o belo, o vício e a virtude, a conservação e a superação etc. É necessário, então, que aprendamos a ser o que somos, dando estilo e autenticidade ao nosso caráter, reconhecendo que a lei da vida é sempre de superação. O pensamento do eterno retorno é designado, portanto, para nos liberar do espírito de vingança, mostrando-nos como criar inocente e afirmativamente, redimindo todo o passado que não deve ser ignorado e esquecido, mas reconhecido e afirmado como condição de uma vontade futura.

A afirmação contida na experiência do eterno retorno representa a tentativa de Nietzsche

de superar o espírito de vingança, que nos aprisiona rancorosamente ao passado, resolvendo, conseqüentemente, um problema da história e, ao mesmo tempo, existencial, que é: como a humanidade, assim como o indivíduo soberano, pode criar algo novo, destituída de culpa, de remorso, nostalgia e de ressentimento que a prende ao passado. Por isso, para Nietzsche, jamais podemos pensar sobre nós como algo dado, acabado, mas sempre como um vir a ser, como algo que nos tornamos no caminhar que nos conduz a nós mesmos. Assim, não pode ser subestimada a importância do ensinamento da superação através do eterno retorno para a compreensão da filosofia de Nietzsche.

O eterno retorno como imperativo existencial¹⁷ X imperativo categórico

Um dos mais importantes aspectos do ensinamento do eterno retorno é a maneira como ele educa a vontade a respeito da natureza da ação, dando, portanto, à vontade liberdade no agir. Entretanto, isso nos parece, no mínimo, ambíguo¹⁸ no pensamento nietzschiano, devido à insistência em um fatalismo universal manifesto no “eterno retorno de todas as coisas”, tal como vimos acima. O determinismo em Nietzsche antecede à formulação do conceito de eterno retorno em sua obra, e é amplamente difundido nos aforismos: 106 de *Humano, demasiado humano*¹⁹, no qual a noção de vontade livre é considerada como ilusória; e, de forma mais especial, no 61 de *Viajante e sua sombra*, intitulado Fatalismo turco (*Türkenfatalismus*), no qual é dito:

Fatalismo turco – O fatalismo turco tem o defeito fundamental de contrapor o homem e o fato (*das Fatum*) como duas coisas separadas: o homem, diz ele, pode contrariar o fato, tentar frustrá-lo, mas este sempre termina vitorioso; por isso o mais sensato seria resignar-se ou viver a seu bel-prazer. Na verdade, cada ser humano é, ele próprio, uma porção de fato; quando ele pensa contrariar o fato da maneira mencionada, justamente nisso se realiza também o fato; a luta é uma ilusão, mas igualmente a resignação ao fato;

¹⁷ Apropriamo-nos aqui de um termo utilizado por Magnus (1978), dando título ao seu livro: *Nietzsche's Existential Imperative*.

¹⁸ Segundo Geroge Stack, esse é o maior paradoxo da filosofia de Nietzsche, que consiste na insistência em um fatalismo universal e na elevação simultânea do “poder” subjetivo ou uma capacidade de mudar a própria vida, de responder a imperativos, de exercer uma liberdade supostamente negada. Cf. Stack (1992, p. 180).

¹⁹ *Junto à queda d'água*. — À vista de uma queda d'água, acreditamos ver nas inúmeras curvas, serpenteios, quebras de ondas, o arbítrio da vontade e do gosto; mas tudo é necessário, cada movimento é matematicamente calculável. Assim também com as ações humanas; deveríamos poder calcular previamente cada ação isolada, se fôssemos oniscientes, e do mesmo modo cada avanço do conhecimento, cada erro, cada maldade. É certo que mesmo aquele que age se prende à ilusão do livre-arbítrio; se num instante a roda do mundo parasse, e existisse uma inteligência onisciente, calculadora, a fim de aproveitar essa pausa, ela poderia relatar o futuro de cada ser até as mais remotas eras vindouras, indicando cada trilha por onde essa roda passará. A ilusão acerca de si mesmo daquele que age, a suposição do livre-arbítrio, é parte desse mecanismo que seria calculado. (HH I, 106).

todas essas ilusões se acham incluídas no fato. – O medo que a maioria das pessoas tem frente à doutrina da vontade não livre (*vor der Lehre der Unfreiheit des Willens*) é o medo do fatalismo turco: elas acham que o ser humano fica débil, resignado e de mãos atadas ante o futuro, porque não consegue mudá-lo: ou então que ele afrouxará inteiramente a rédea ao seu capricho, porque tampouco esse poderá piorar o que já foi determinado. As tolices do homem são uma parcela de fato, tanto quanto suas sabedorias: também aquele medo da crença no fato é fato. Você mesmo, pobre amedrontado, é a incoercível *Moirá* que reina até sobre os deuses, para o que der e vier; você é a bênção ou maldição, e, de todo modo, o grilhão em que jaz atado o que é mais forte; em você está de antemão determinado o porvir do mundo humano, de nada lhe serve ter pavor de si mesmo.

Para Nietzsche, então, a noção de vontade livre é ilusória diante do fatalismo, e, somente depois de uma ação concluída – a qual é indeterminada, por ser o resultado de uma multiplicidade de forças e afetos disputando o poder –, é que nós podemos dizer “sim, eu quis agir assim!” No parágrafo 19 de *Para além de bem e mal*, por exemplo, ele diz que, quando queremos, cremos que queremos. É uma crença básica que nos conduz a atribuir sucesso do querer à vontade e, desse modo, nós mesmos admitimos gozar uma sensação de poder acompanhada de êxito. Para ser capaz de declarar “eu quis” tal ação, é necessário instruir-se sobre como se chega a ser o que se é, é preciso ensinar a vontade a querer espontaneamente como a inocência da criança, lançada no tempo sem culpa, sem vingança, sem nostalgia. Porém, isso não significa que sejamos os heroicos causadores de nossas ações no mundo, pois isso seria provavelmente mais frustrante, e demonstraria um sinal de impotência da vontade, mais do que um sucesso do poder; antes, deveríamos nos identificar com o que nós mesmos somos e devemos nos tornar. Portanto, em Nietzsche, convivem, simultaneamente, a afirmação do destino como fato e o imperativo do “tornar-se o que se é”.

Alguns notáveis comentadores de Nietzsche, como, por exemplo, George Simmel (cf. 1990), Karl Löwith (cf. 1956, pp. 31-113), Friedrich Kaulbach (cf. 1980, pp. 149ss) e Gilles Deleuze (cf. 1962, cap. III; 1965), consideram que o pensamento do eterno retorno tem uma similar estrutura com a formulação do imperativo categórico kantiano. Kant, em sua filosofia moral, sobretudo no conteúdo apresentado nas obras *Crítica da Razão Prática* (CRPr – 1788) e *Fundamentação da Metafísica dos Costumes* (FMC – 1785), legisla que uma ação só é moral se ela for movida rigorosamente por dever. Portanto, na primeira seção da FMC, Kant se esforça para demonstrar que: “O dever é a necessidade de uma ação por respeito à lei” (Kant, FMC, Primeira Seção). Por conseguinte, o cumprimento do dever se fundamenta por sua instituição nas faculdades do ser racional como um imperativo categórico: “Age apenas segundo uma máxima,

tal que possas, ao mesmo tempo, querer que ela se torne lei universal” (Kant, FMC, Segunda Seção); ou como em CRPr: “Age de tal modo que a máxima da tua vontade possa valer sempre, ao mesmo tempo, como princípio de uma legislação universal”.

Em Nietzsche, além da forma imperativa da máxima délfica enfatizada por ele ao longo de sua obra, “tornar-se o que se é”, há um texto póstumo da primavera-outono de 1881 que realmente expressa de forma imperativa a sua doutrina do eterno retorno. Observemos: “Minha doutrina diz: viver de tal modo que deves desejar viver novamente, essa é a tarefa. (...) Ela vale a eternidade!” (NL 11[16] 9.447). Elaborada dessa forma imperativa, a doutrina parece impor o dever sobre o viver, lembrando, de certa maneira, a formulação do imperativo categórico kantiano.

O eterno retorno, visto por esse prisma, torna-se, então, o meio pelo qual somos capazes de provar a qualidade de qualquer ação, sentimento ou pensamento. Como Simmel assinalou, tendo como base o aforismo 341 de GC, se todas as coisas retornam eternamente, podemos afirmar que o eterno retorno significa que toda existência é eterna. Porém, apesar dessa determinação do devir eterno de todas as coisas, nós é que somos responsáveis por nossos atos. Nós reconhecemos nossa responsabilidade quando sabemos que nenhum instante da vida está consumido, ou, mais ainda, que nós e a humanidade devemos viver inúmeras vezes, como nós agora nos constituímos como o que nós somos. Para George Simmel, essa é uma questão de matriz kantiana, entretanto, desviada (Simmel, 1990, pp. 319-20) por Nietzsche.

Deleuze interpreta o eterno retorno como uma espécie seletiva do imperativo categorial que cria a força e a nobreza. Segundo ele, “o segredo de Nietzsche é que o eterno retorno é seletivo e duplamente seletivo” (Deleuze, 1962, p. 54). Primeiramente, como pensamento seletivo que dá uma lei para a autonomia da vontade: “o que quer que se queira, deve-se querê-lo de tal modo que se queira o eterno retorno” (Deleuze, 1965, p. 38). O eterno retorno, como pensamento seletivo, elimina, assim, o mundo dos semiquerereres, as meias-vontades, o mundo niilista. Porém, o eterno retorno é também ser seletivo, isto é, somente a afirmação retorna, tudo o que pode ser negado, toda negação é expulsa do próprio movimento do retornar. Por isso, o eterno retorno é um princípio ético no qual o que retorna não é o mesmo, que não é o conteúdo atual da vontade, mas somente a forma da vontade (o retornar). A vontade, por sua vez, seleciona o conteúdo, o que ela deseja que retorne ou não. Não retornam, portanto, no retorno, as forças reativas, ou seja, tudo o que é doente, fraco e baixo.

Eis, no entanto, os maiores problemas com os quais se defronta qualquer tentativa de interpretar o eterno retorno em termos de uma revisão do imperativo categórico kantiano: como as duas noções são distintas em muitos aspectos centrais, qualquer simples comparação torna-se insustentável. A noção de imperativo categórico, por exemplo, pressupõe uma consciência moral dividida, um “eu transcendental” universal sempre empenhado em ser um “nós” em sua universalização. Portanto, visando à autonomia, ou seja, à liberdade, não é possível, na estrutura do imperativo categórico kantiano, fazer um apelo a alguma condição psicológica ou existencial, tal como é o caso do eterno retorno. E, além disso, para Nietzsche, desde *Humano, demasiado humano* I, no parágrafo 107, em continuidade com o 106 já supracitado, seu objetivo é o de refutar o caráter inteligível da liberdade transcendental como sendo o fundamento dos conceitos morais de imputação e responsabilidade das ações humanas. No entanto, o objetivo mais próprio do pensamento do eterno retorno é o de superar o espírito autonegativo do eu cruel, ensinando como se chega ao que se é, de tal modo que se supere a oposição entre “o que se é” e “o que se é obrigado a ser”. Todavia, essa interpretação do eterno retorno só faz sentido no contexto da noção de dar estilo ao caráter em que ocorre o que é problemático. Situando o experimento do eterno retorno nesse contexto, ele revela que a tarefa de Nietzsche, de construir um ensinamento do que nós somos ou nos tornamos, não se dá em qualquer âmbito moral, mas, sim, em termo existencial genuinamente estético, artístico, criativo; e isso é o que constitui a diferença mais fundamental entre o pensamento ético de Nietzsche e o de Kant acerca da autonomia e do automérito.

Eis, então, os problemas com a leitura de Deleuze, pois, apesar de sua tentativa de dar ao pensamento do eterno retorno uma égide crítica. A ênfase dada por ele à seletividade remete o pensamento do eterno retorno a uma oposição metafísica difícil de superar entre as qualidades da força (ativo e reativo) e as qualidades da vontade (afirmativo e negativo).²⁰ O pensamento do eterno retorno é designado para afirmar a unidade de todas as coisas, e o seu fundamental ensinamento é o de que tudo está ligado, o de que todas as coisas crescem se adicionando e se opondo como bem e mal, ativo e reativo etc. Querendo o eterno retorno, então, quer-se o retorno

²⁰ Toda a interpretação de Deleuze é movida pela distinção, operada por ele, entre as qualidades da vontade (afirmativa e negativa) e as qualidades da força (ativas e reativas), numa espécie de análise combinatória. Dependendo da vontade que comanda, teremos um devir reativo ou afirmativo das forças. O instante do eterno retorno se dá quando a vontade afirmativa conduz o devir ativo das forças, eliminando, assim, toda negatividade e reatividade. Deleuze tem como base para tal interpretação o póstumo NL 36 [31] 11.563: “Esse conceito de força vitorioso, graças ao qual nossos físicos criaram Deus e o universo, necessita de um complemento: é preciso atribuir-lhe um querer interno que chamarei de vontade de poder (...).”

de todas as coisas, mas pelo motivo da criatividade, o que significa que o reativo retorna somente para ser sublimado pelo ativo. O mesmo se aplica ao eterno retorno do tipo humano: o retorno do além-do-homem, por exemplo, requer o retorno do pequeno homem, pois é somente desse *pathos* da distância que o nobre e o elevado são possíveis. Além disso, apesar da vontade no eterno retorno parecer similar com a estrutura da universalidade, tal como o imperativo categórico, o aspecto universal do pensamento do retorno é completamente diferente. Devemos demonstrar esse ponto mais adiante, frisando, de forma ampla, a fascinante passagem do espólio, já restritamente mencionada, na qual Nietzsche concebe o eterno retorno em termos de uma doutrina alternativa ao socialismo, como puro ato de autonomia e soberania. Antes, porém, é necessário situarmos o contexto no qual a formulação de Nietzsche nessa passagem póstuma pode ser mais bem apreciada.

Bernd Magnus (cf. 1983, p. 65), arguto comentador do ensinamento de Zaratustra, levanta a questão sobre o que somos convidados a contemplar no ensinamento do eterno retorno. Longe de libertar a vontade, ele sugere que o pensamento pode servir para esvaziá-la, pois ele nos convida a contemplar a atualidade, quando, na vida, nós queremos simplesmente repetir os instantes previstos e, de modo nenhum, se quer o novo ou o diferente. Por isso, em vez de conduzir a uma vontade criativa, o pensamento resulta em uma fadiga da vontade, que se encontra completamente esmagada pelo panorama do peso do passado, repetindo-se eternamente. Assim, debilita a ação, e pensar de outra maneira é apenas um ato de má-fé. Como, indaga Magnus, experimentamos o peso psicológico da escolha e da criatividade do nosso próprio futuro, retornando eternamente sem experimentar um esvaziamento radical, uma vez que nós realizamos o que nosso próprio presente já escolheu e já construiu? A maneira de resolver essa dificuldade, como sugere Magnus, é reconhecer que o eterno retorno não é factualmente verdadeiro, mas somente hipotético. O objetivo do ensinamento é o de transformar a nossa atitude, de tal forma que o valor da vida não possa mais ser julgado.

É necessário perceber a natureza totalmente paradoxal do ensinamento de Nietzsche de como se tornar aquilo que se é, pois nos tornamos o que somos quando reformulamos constantemente aquilo que nós somos e temos nos tornado no fatídico retorno. Portanto, não há nenhum instante supremo de *insight* absoluto ou de visão total, e nenhum pensamento de Nietzsche sobre o instante pode sugerir outra coisa qualquer. Sobre isso, Alexandre Nehamas (1985, p. 174) argumenta que o ensinamento de Nietzsche sobre o tornar-se o que se é permanece

numa complicada relação entre o descobrir e a criação, entre a lei imponente e a necessidade de ser. Alguém poderia ir mais longe, enfatizando que “o tornar-se o que se é” envolve um excesso “do que se é”, estendendo o limite, e não tendo um indício “do que se é”. Em outras palavras, nós necessitamos compreender a natureza aporética da lei e da autolegislação: teria a própria existência anterior a criação como sua lei e pensamento? Nehamas interpreta a doutrina de Nietzsche da autocriação como sendo nossa aptidão para admitir responsabilidade por tudo o que nós temos feito, e reconhecer que tudo o que nós temos feito constitui realmente o que somos. Entretanto “tornar-se o que se é”, pontua Nehamas, não está ao alcance de um estado fixo ou determinado para o retorno. Além do mais, “tornar-se o que se é”, admitindo a responsabilidade e afirmando tudo o que se tem sido, não pode ser interpretado como uma tarefa moral, pois a realização do caráter (o que se é) está além de um julgamento moral do bem e do mal. Na seção 290 de *GC*, por exemplo, na qual Nietzsche diz o que significa dar estilo ao caráter, ele torna claro que a tarefa da autossuperação não é algo moral: “*no fim*”, escreve ele,

quando a obra está terminada, torna-se evidente a necessidade de um gosto singular governado e formando tudo, o grande e o pequeno. Se esse gosto era bom ou ruim, isso é menos importante do que se ele era um gosto singular!

A tarefa “do tornar-se o que se é” está longe de ser sobre-humana; ela somente aparece tal para a própria indolência ou para o desejo de todos serem iguais, como na moral escrava; pois nós não somos convidados a assumir o papel de um Deus, ou seja, de um juiz supremo que tem uma visão total sobre o mundo e da sua existência nele. A questão é se nós somos capazes de viver nossas vidas, incluindo seus acidentes, equívocos, erros etc., como um destino. Desse modo, tornamo-nos o que somos e cultivamos uma vontade para a autoafirmação do caráter.

Sobre a questão do eterno retorno do mesmo, Nietzsche não está nos indagando se queremos ou não fazer as coisas semelhantes novamente, uma vez que aí não há lugar para a escolha, se a doutrina é tomada literalmente como numa hipótese científica. Antes, ele nos indaga se a nossa vontade deseja fazer todas as coisas semelhantes novamente. Como Nietzsche declara no aforismo 341 de *GC*, tal pensamento, como um “peso formidável”, transformaria cada um de nós ou nos esmagaria, pois a questão posta frente à vida é a de que nós afirmaríamos o eterno retorno de todos os instantes de nossas vidas, e, afirmando um, afirmaríamos todos. Por isso, o pensamento contém a aberta possibilidade, além da compreensão de Magnus, de que a sua contemplação poderia conduzir para uma autorresignação ou autoflagelação. Contudo, também,

poderia conduzir para uma autoafirmação, um fortalecimento e incremento da vontade. Somente o eterno retorno, com efeito, abre a possibilidade da mudança, pois, ao ensinar como “se tornar o que se é”, ele ensina que o “é” não pode ser estático ou fixo por todo o tempo, mas tem que ser dinâmico,²¹ atendendo às exigências da vontade de poder, de sempre ser mais, ou seja, a vontade de superação. O eterno retorno, através da mudança, capacita a vontade para distinguir o que é significativo ou não para a vida; ele é, assim, um pensamento que cultiva a força e a fraqueza, ambas no indivíduo, e, entre os tipos humanos, ele estabelece uma ordem de escala, uma aristocracia no corpo do indivíduo e no corpo político.

No aforismo 290 de GC, supracitado, sobre dar estilo ao caráter, a ética nietzschiana pode ser considerada como uma ética do caráter que se pretende autoafirmativa, uma espécie de estilística da existência, cujo imperativo consiste no dever de “se tornar o que se é”, isto é, dar estilo, forma, ao seu caráter. Por isso, Nietzsche diz, então, que algo é necessário no “tornar-se o que se é”: que o homem atinja a satisfação consigo mesmo, pois: “Quem está insatisfeito consigo está frequentemente preparado para se vingar: nós nos tornamos sua vítima (...)” (GC, 290). O modelo da autoemancipação do próprio eu torna-se aquele da pessoa que pode atingir o poder para além dela mesma, por meio da sua própria liberdade para a formação do estilo²². Uma resistência para tal autoimposição é considerada por Nietzsche como uma forte marca do indivíduo ressentido, aquele que se afirma a partir da negação vingativa do outro, tal como é apresentado no primeiro ensaio da GM. É nesse ponto que é possível avaliar precisamente em que o pensamento de Nietzsche difere do de Kant, em relação à formulação do imperativo categórico. Conforme o imperativo categórico, o pensamento do eterno retorno teria uma forma universal, porém, distintamente do imperativo categórico, ele não tem um conteúdo universal. A chave para tal ponto é que, embora o imperativo categórico seja formalístico, sua vontade pressupõe que a ação, a vontade autônoma, seja universal no conteúdo, tal como expressa a formulação: “Age de tal modo que a máxima da tua vontade possa valer sempre, ao mesmo tempo, como princípio de uma legislação universal”. Nessa formulação, vemos certa determinação da lei, que é objetiva e válida para a vontade de todo ser racional, sobre as máximas, que são subjetivas e produtos da vontade individual. O pensamento do eterno retorno, por sua vez, é apenas provido de forma universal no ato do retorno, porém o que retorna, o

²¹ Abel enfatiza a compreensão dinâmica que Nietzsche tem da realidade. Cf. Abel (1998, pp. 3-39).

²² Cf. sobre esta questão: Miles, 2007; Gemes/Janaway, 2006; Müller-Lauter, 1999, pp. 25-113.

conteúdo da vontade, é desprovido de universalidade, pois cada existência é única, é singular – é isso que os homens superiores terão que perceber no contexto da quarta parte. A esse respeito, o pensamento do eterno retorno está completamente além do bem e do mal, e só pode ser criado por um indivíduo incomparável e soberano. Todavia, pode ser contra-argumentado que também o imperativo categórico kantiano é uma doutrina genuinamente formal, sem conteúdo determinado, pois Kant não estava preocupado em achar um novo princípio moral, mas somente uma nova fórmula da moralidade. Portanto, deve-se manter outras diferenças entre o nosso filósofo e “o chinês de Königsberg”, acerca da universalidade, do desinteresse e da racionalização da moral.

Para Nietzsche, não há moral do universal nem a ação é motivada pela razão – como em Kant –, pois, segundo o primeiro, as morais variam com as culturas; cada uma exalta os instintos e as virtudes que lhe favorecem e condena outros. E, desse modo, em o AC é dito:

Mais uma palavra ainda contra Kant como *moralista*. Uma virtude tem de ser nossa invenção, nossa defesa e necessidade personalíssima: em qualquer outro sentido é apenas um perigo. O que não é condição de nossa vida a prejudica: virtude oriunda apenas de um sentimento de respeito ao conceito de “virtude”, como queria Kant, é prejudicial. A “virtude”, o “dever”, o “bom em si”, o bom com o caráter de impessoalidade e validade geral – fantasias nas quais se exprime o declínio, o esgotamento final da vida, o chinesismo königsberguiano. As mais profundas leis da conservação e do crescimento exigem o oposto: que cada qual invente sua virtude, seu imperativo categórico (AC, 11).

Por isso que, segundo nosso filósofo, cada povo ergue sobre si a sua “tábua de valores”. Em Nietzsche, também, diferentemente do que em Kant, não há moral desinteressada. Para Kant, a ação deve ser desprovida de interesse, ou seja, para que ela seja moral, deve ser movida por dever, sem, entretanto, agir conforme o dever. Em Nietzsche, tal como pode ser constatado no aforismo 21 de GC, uma ação ou uma virtude deve ser boa não pelos benefícios que ela possa trazer a seu agente, mas, sim, pelos resultados que ela pode ter para a sociedade. Por conseguinte, as ações, além de serem sempre movidas pelo interesse e não serem universais, também não são racionais. No aforismo 12 do AC, ele rejeita como ilusão o axioma kantiano segundo o qual a razão é, por si mesma, prática. A razão prática, para Nietzsche, é somente uma faculdade inventada pelas necessidades da causa, para que o homem que age conforme seu coração, suas convicções, se persuada de que ele só age moralmente legislado por um tribunal da razão. E, dessa forma, em a GC, sentencia contra o imperativo categórico de Kant:

– E agora não me venha falar de imperativo categórico, meu amigo! – essa expressão me faz cócegas no ouvido e eu tenho que rir, mesmo em sua tão séria presença: lembra-me o

velho Kant, que, como punição por ter obtido furtivamente a “coisa em si” – também algo ridículo! –, foi furtivamente tomado pelo “imperativo categórico”, e com ele no coração *extraviou-se de volta* para “Deus”, “alma”, “liberdade” e “imortalidade”, semelhante a uma raposa que se extravia de volta para a jaula – e a sua força e esperteza é que havia *arrombado* a jaula! – Como? Você admira o imperativo categórico em você? Essa “firmeza” do que é chamado seu juízo moral? Essa “incondicionalidade” do sentimento de que “nisso todos têm de julgar como eu?” Admite antes o seu egoísmo nisso! E a cegueira, estreiteza e modéstia do egoísmo! Pois egoísmo é sentir próprio juízo como uma lei universal; e novamente um egoísmo cego, estreito e modesto, porque mostra que você ainda não descobriu a si mesmo, ainda não criou para si um ideal próprio, bastante próprio – pois ele não poderia jamais ser o de outro, e muito menos o de todos, todos! – quem ainda julga que “assim deveriam agir todos nesse caso” não chegou a andar cinco passos no autoconhecimento (GC, 335).

Eis, agora, de forma mais ampliada, o texto póstumo que clarifica o contraste entre Nietzsche e Kant; nele, o pensamento do eterno retorno é designado em termos de um princípio educativo que rivaliza também com algumas das mais importantes doutrinas sociais e políticas da época. Entre essas, o socialismo, que nosso filósofo considera como uma política da inveja e tirania do superficial. A passagem é significativa e revela um aspecto relevante do pensamento do eterno retorno:

(...) Meu ensinamento diz: viver de tal modo que tenhas de desejar viver outra vez, é a tarefa – pois assim será em todo caso! Quem encontrar no esforço o mais elevado sentimento, que se esforce; quem encontrar no repouso o mais elevado sentimento, que repouse; quem encontrar em subordinar-se, seguir, obedecer, o mais elevado sentimento, que obedeça: mas que tome consciência do que lhe dá o mais elevado sentimento, e não receie nenhum meio! Isso vale a eternidade! (NL 11 [163] 9.504-5).

A importância dessa passagem é que ela indica o sentido transformador do ensinamento do eterno retorno, tal como nós lhe compreendemos: a possibilidade do eterno retorno de todos os instantes, impressa na vontade com uma nova e pesada responsabilidade, designada para encorajá-la a encontrar a satisfação consigo mesma, tornando-se o que se é. Esse ensinamento nos dá uma autonomia afirmativa para ser o que quisermos ser, mas devemos ser responsáveis por esse querer, pois isso vale a eternidade. Portanto, o que se “é” e o que se tem reconhecido como “o que se é” e tem sido, pela primeira vez, e, assim fazendo, transformam “o que se é” e tem sido em preguiçoso, servil, covarde, carinhoso, generoso e poderoso, antes da vontade querer o eterno retorno; não é mais, entretanto, a mesma preguiça, servidão, covardia, amor, generosidade e poder, depois de ter sido desejado na experiência do eterno retorno e da presunção de “ter-se tornado o que se é”. A passagem mostra claramente que o objetivo do pensamento de Nietzsche não está na direção de uma teoria moral propriamente dita, mas de uma filosofia da existência, para além do ressentimento, do remorso e do espírito de vingança, que só se afirmam

pela negação; ela, ao contrário, educa afirmativamente a vontade a respeito da natureza da ação de se autossuperar, chegando o indivíduo soberano a ser o que se é. Entretanto, fica uma questão, se esse pensamento se torna exequível.

Referências

ABEL, G. **Nietzsche: Die Dynamik der Willen zur Macht und die ewige Wiederkehr**. Berlin/NY: Walter de Gruyter, 1988.

ANSELL-PEARSON, K. **Nietzsche Contra Rousseau**. Cambridge: Cambridge University Press, 1991.

ANSELL-PEARSON, K. “Who is the **Übermensch**? Time, truth, and woman in Nietzsche” In: **Journal of the history of Ideas**, V. LIII, n.2, abril-junho, 1992.

ANSELL-PEARSON, K. “Toward in **Übermensch**: Reflections on the year of Nietzsche’s Daybreak”. In: **Nietzsche-Studien**, n° 23. Berlin/Nova York: Walter de Gruyter, 1994.

BABICH, B. “Nietzsche’s Imperative as a Friend’s Encomium: On Becoming the One you Are, Ethics, and Blessing”. In: **Nietzsche-Studien**, n° 32. Berlin/Nova York: Walter de Gruyter, 2003.

BENNHOLDT-THOMSEN, A. **Nietzsches Also sprach Zarathustra als Literarishes Phänomen**. Frankfurt: Athenaeum, 1974.

BERKOWITZ, P. **Nietzsche. The Ethics of Imoralist**. Cambridge: Havard University Press, 1995.

BRUSOTTI, M. **Die Leidenschaft der Erkenntnis: Philosophie und Ästhetische Lebensgestaltung bei Nietzsche von Morgenröthe bis Also Sprach Zarathustra**. Berlin; New york: De Gruyter, 1997.

BRUSOTTI, M. “Ressentimento e vontade de nada”. In: **Cadernos Nietzsche**, n.8, p.3-34. São Paulo, 2000.

CAUCHI, F. **Zarathustra contra Zarathustra**. The Tragic Buffoon. Singapore/Sydney: Ashgate Aldershot, 1998.

CLAYTON, J. P. “Zarathustra and the stages of life’s way: A Nietzsche riposte to Kierkegaard?”. In: **Nietzsche-Studien**, n° 14, Berlin/New York: Walter de Gruyter, 1985.

COMBREE, J. H. “Nietzsche as cosmologist: The idea of the eternal recurrence as a cosmological doctrine and some aspects of its relation to the doctrine of will to power”. In: **Interpretation**, 4, 1974.

CONWAY, D. “Overcoming the *Übermensch*: Nietzsche’s revaluation of values”. In: **Journal of The British Society for Phenomenology**, 20, 1989.

CONWAY, D. “Solving the Problem of Socrates: Nietzsche’s Zarathustra as Political Irony”. In: **Political Theory**, 16, 2, 1988.

CONWAY, D. “Nietzsche’s Art of This-Worldly Comfort: Self-Reference and Strategic Self-Parody”. In: **History of Philosophical Quarterly**, 9, jul, 1992.

DANTO, A. (1965). **Nietzsche as Philosopher**. New York: Macmillan.

DELEUZE, G. **Nietzsche et la philosophie**. Paris: PUF, 1962.

DELEUZE, G. **Nietzsche**. Paris: PUF, 1965.

DELEUZE, G. „Conclusions sur la volonté de puissance et l’éternel retour”. In: **Nietzsche, Cahiers de Royaumont**. Paris: Minuit, 1967.

D’IORIO, P. “Cosmologie de l’éternel retour”. In: **Nietzsche-Studien**, n° 24. Berlin/New York: Walter de Gruyter, 1995.

GADAMER, H. G. “Das Drama Zarathustras”. In: **Nietzsche-Studien**, n° 15, Berlin/New York: Walter de Gruyter, 1986.

GEMES, K.; JANAWAY, C. “Nietzsche on Free Will, Atonomy and the Sovereign”. In: **Proceedings of the Aristotelian Society**, supplementary volumes, v. 80, 2006.

GEMES, K; MAY, S. (eds.) **Nietzsche on Freedom and Autonomy**. Oxford: Oxford University Press, 2009.

GERHARDT, V. **Also sprach Zarathustra**. Berlin: Akademie Verlag, 2000.

GIACÓIA, Oswaldo. “O grande experimento: sobre a oposição entre eticidade (Sittlichkeit) e autonomia em Nietzsche”. In: **Trans/Form/Ação**, SP.: UNESP, v. 12, 1989.

GIACÓIA, Oswaldo. “*Interview*: sobre o eterno retorno”. In: **Cadernos de Subjetividade**, v.2, n.1 e 2, 1994.

GOICOECHEA, D. (org.). **The Great Year of Zarathustra**. Nova York: Viking Press, 1983.

GREEN, M. S. **Nietzsche and transcendental tradition**. Hurba/Chicago: University of Illinois Press, 2002.

FINK, E. **Nietzsches Philosophie**. Stuttgart: : Kohlhammer, 1960.

HAASE, M. Der Übermensch in Also sprach Zarathustra und in Zarathustra-Nachlass 1882-1885. **Nietzsche-Studien**, v. 13, p. 228-245, 1984.

HÉBER-SUFFRIN, P. **Lecture D’ Ainsi Parlait Zarathoutra**. IV vols.. Paris: Éditions Kimé, 2012.

HEIDEGGER, M. **Nietzsche**. 2 vols.. Pfulliger: Neske, 1966.

HEIDEGGER, M. “Nietzsches Wort ‘Gott ist tot’”. In: **Holzwege**. Frankfurt: Klostermann, 1950

HEIDEGGER, M. "Wer ist Nietzsches Zarathustra". In: **Vorträge und Aufsätze**; Pfullinger: Neske, 1954a.

1954a. **Was heisst denken?** Tübingen: Max Niemeyer, 1954b.

HIGGINS, K. **Nietzsche's Zarathustra**. Philadelphia: Temple University Press, 1987.

JANZ, C. P. **Friedrich Nietzsche Biographie**. 3B. München: Carl Hansen Verlag, 1978.

HIGGINS, K. "The night song's, answer". In: **International Studies in Philosophy**, XVII, n° 2, summer, 1985.

HONNETH, A. **Das Paradox des Augenblicks: "Zarathustra's Vorrede" und Nietzsches Theorem "der ewigen Wiederkunft des Gleichen"**. Würzburg: Verlag Königshausen & Neumann, 2004.

JASPERS, K. **Nietzsche, Einführung in das Verständnis seines Philosophierens**. Berlin; New York: De Gruyter, 1974.

JULIÃO, J. N. "Assim falou Zarathustra como poema didático". In: **Estudos Nietzsche**, Curitiba, v. 2, n. 1, jan./jun, 2011.

JULIÃO, J. N. **Para ler o Assim falou Zarathustra**. São Paulo: Ed. Manole, 2012.

JUNG, C. G. **Nietzsche's Zarathustra**.(Notes of the seminar given in 1934-39). London: Routledge, 1989.

KANT, I. **Werke in Zehn Bänden**. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1983.

KAUFMANN, W. **Tragedy and Philosophy**. Princeton: Princeton University Press, 1968.

KAUFMANN, W. **Nietzsche: Philosopher, Psychologist, Antichrist**. 4^a Ed. Princeton: Princeton University Press, 1974.

KAULBACH, F. "Sprachen der ewigen Wiederkunft". In: **Nietzsche in der Diskussion**, Würzburg: K&N, 1985.

KAULBACH, F. **Nietzsches Idee einer Experimentalphilosophie**. Köln/Wien: Böhlau Verlag, 1980.

KITTMANN, S. **Kant, und Nietzsche Darstellung und Vergleich ihrer Ethik und Moral**. Frankfurt am Main: Peter Lang Verlag, 1984.

KLOSSOWSKI, P. **Nietzsche et le cercle vicieux**. Paris: Mercure de France, 1969.

KÖHLER, J. **Zarathustras Geheimnis. Friedrich Nietzsche und seine verschlüsselte Botschaft: Eine Biographie**. Hamburg: Rowohlt Verlag. 1992.

- KRUEGER, J. "Nietzschean recurrence as a cosmological hypothesis". In: **Journal of the History of Philosophy**, 16, 1978.
- LAMPERT, L. "Zarathustra and his disciples". In: **Nietzsche-Studien**, nº 8, Berlin/New York: Walter de Gruyter, 1979a.
- LAMPERT, L. "Zarathustra's dancing song", Interpretation. In: **A Journal of political philosophy**, vol. 8, nº 3, 1979b.
- LAMPERT, L. **Nietzsche's Teaching. An Interpretation of "Thus Spoke Zarathustra"**. New Haven: Yale University Press, 1986.
- LEITER, B. **Nietzsche on Morality**. London/New York: Routledge Philosophy GuideBook, 2002.
- LEITER, B.; SINHABABU, N. **Nietzsche and Morality**. Oxford: Oxford University Press, 2007.
- LEITER, B. "Who is the 'sovereign individual'? Nietzsche on freedom". In: **Cambridge Guide to Nietzsche's on The Genealogy of Morality**. Cambridge: Ed. S. May, 2010.
- LÖWITH, K. **Nietzsches Philosophie der ewigen Wiederkehr des Geichen**. Stuttgart: Kohlhammer, 1956.
- MACHADO, R. **Zarathustra: a tragédia nietzschiana**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1997.
- MAGNUS, B. **Nietzsche's Existential Imperative**. Bloomington: Indiana University Press, 1978.
- MAGNUS, B. "Eternal recurrence". In: **Nietzsche-Studien**, nº 8. Berlin/New York: Walter de Gruyter, 1979.
- MARTON, S. **Nietzsche. Das forças cósmicas aos valores humanos**. São Paulo: Brasiliense, 1990.
- MARTON, S. "O eterno retorno do mesmo: tese cosmológica ou imperativo ético?" In: NOVAES, A.(org.) **Ética**. São Paulo: Companhia das Letras, 1992.
- MASINI, F. "Struttura della 'Überwindung' nell'Also sprach Zarathustra". In: **Miscellanea di studi in onore di B. Tocchi**. Roma, 1969.
- MAY, S. **Nietzsche's Ethics and his War on "Morality"**. Oxford: Oxford University, 1999.
- MECKEL, M. "Der Weg Zarathustras als der Weg des Menschen". In: **Nietzsche-Studien**, nº 9. Berlin/New York: Walter de Gruyter, 1980.
- MILES, T. "On Nietzsche's Ideal of the Sovereign Individual". In: **International Studies in Philosophy**, 39/3, 2007.

- MONTINARI, M. **Che Cosa Ha Veramente Detto Nietzsche**. Roma: Astrolabio-Ubaldini Editore, 1975.
- MONTINARI, M. **Nietzsche lesen**. Berlin/New York: Walter de Gruyter, 1982.
- MÜLLER-LAUTER, W. **Nietzsche, Seine Philosophie der Gegensätze und die Gegensätze seiner Philosophie**. Berlin/New York: Walter de Gruyter, 1971.
- MÜLLER-LAUTER, W. "Zarathustras Schatten hat Lange Beine". In: **Nihilismus als Phänomen der Geistes Geschichte**. Herausgegeben von Dieter Arendt. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1974.
- MÜLLER-LAUTER, W. *Nietzsche-Interpretationen II. Über Freiheit und Chaos*. Berlin/New York: Walter de Gruyter, 1999.
- NAUMMAN, G. (1899-1901). **Zarathustra-Kommentar**. 4 vols.. Leipzig: Verlag von H. Haefke.
- NEHAMAS, A. "The eternal recurrence". In: **Philosophical Review**, 99, 1980.
- NEHAMAS, A. "How One Becomes What One Is". In: **The Philosophical Review**, XCIII, n. 3, Cornell University, 1983.
- NEHAMAS, A. **Nietzsche: Live as Literature**. Cambridge: Harvard University Press, 1985.
- NIETZSCHE, F. W. **Kritische Studienausgabe**. Herausgegeben von G. Colli und M. Montinari. Berlin. DTV; New York: De Gruyter, 1988.
- NIETZSCHE, F. W. **KGW – VI – 4 Nachberichts-Band zu Also sprach Zarathustra**. Herausgegeben. M-L. Haase und M. Montinari. Berlin: DTV; New York: De Gruyter, 1991.
- NIETZSCHE, F. W. **Werke Grossoktaveausgabe**. 20B. Leipzig: Alfred Kröner Verlag, 1920.
- NIETZSCHE, F. W. **Sämtliche Briefe**: Kritische Studienausgabe. 7B. Berlin: DTV; New York: De Gruyter, 1986.
- ÖKOCHI, R. **Wie man wird, was man ist. Gedanke zu Nietzsche aus östlicher Sicht**. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1995.
- PANTON, H. J. **The categorial imperative**. London: Hutchinson, 1958.
- PIEPER, A. **Ein Seil geknüpft zwischen Mensch und Übermensch**. Stuttgart: Klett-Cotta, 1990. [Edição atualizada: „Ein Seil, geknüpft zwischen Thier und Übermensch“. **Philosophische Erläuterungen zu Nietzsches „Also sprach Zarathustra“ von 1883**. Schwabe: Basel, 2010.
- REBOUL, Olivier. **Nietzsche, critique de Kant**. Paris: Presses universitaires de France, 1974.

- ROSEN, S. **The Mask of Enlightenment. Nietzsche's Zarathustra**. Cambridge: Cambridge University Press, 1995.
- SALAQUARDA, J. "A concepção básica de Zarathustra". Trad. Scarlett Marton. In: **Cadernos Nietzsche**, n. 2, São Paulo, 1997.
- SCHACHT, R. "Zarathustra as educator". In: SEDGWICK, P. R. **Nietzsche, A Critical Reader**. Oxford: Backwell Publishers, 1995.
- SEVERINO, G. "L'eterno ritorno dell'identico nello Zarathustra di Nietzsche". In: **Il Pensiero**, 16, 1971.
- SIMMEL, **Schopenhauer und Nietzsche** (Tendenzen im deutschen Leben und Denken seit 1870). Hamburg: Junius Verlag., 1990. [Primeira edição de 1906].
- SMALL, R. "Three interpretations of eternal recurrence". In: **Dialogue, Canadian Philosophical Revue**, v. 22, n. 1, 1983a.
- SMALL, R. "Eternal Recurrence". In: **Canadian Journal of Philosophy**, 13: 4, December, 1983b.
- STACK, G. J. **Nietzsche and Emerson**. Athens/Ohio: University of Ohio Press, 1992.
- STACK, G. J. "Nietzsche and Emerson: An Elective Affinity". In: **Journal of Nietzsche Studies**, nº 6, Art and Life, 1993.
- STAMBAUGH, J. **Untersuchungen zum Problem der Zeit bei Nietzsche**. Den Haag: Martinus Nijhoff, 1959.
- STAMBAUGH, J. **Nietzsche's Thought of Eternal Return**. Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1972.
- STEGMAIER, W. **Interpretationen Hauptwerke der Philosophie von Kant bis Nietzsche**. Stuttgart: Reclam, 1997.
- STEGMAIER, W. "Anti-Lehren. Szene und Lehre in Nietzsches Also sprach Zarathustra". In: VOLKER, G.(org.). **Klassiker auslegen: Friedrich Nietzsche, Also sprach Zarathustra**. Berlin: Akademie Verlag, 2000.
- STERLING, M. "Recent discussions of eternal recurrence: Some critical comments". In: **Nietzsche-Studien**, nº 6. Berlin/New York: Walter de Gruyter, 1977.
- THATCHER, D. S. "Eagle and serpent in Zarathustra". In: **Nietzsche-Studien**, nº 6. Berlin/New York: Walter de Gruyter, 1977.
- VITENS, S. **Die Sprachkunst Friedrich Nietzsche in "Also sprach Zarathustra"**. Bremen: Dorn Verlag, 1951.

VIVARELLI, V. "Empedokles und Zarathustra: Verschwender Reichtum und Wollust am Untergang". In: **Nietzsche-Studien**, n° 18. Berlin/New York: Walter de Gruyter, 1989.

VOLKMANN-SCHLUCK, K. H. "Die Stufen der Selbstüberwindung des Lebens. Erläuterung zum dritten Teil von Nietzsches Zarathustra". In: **Nietzsche-Studien**, n° 1. Berlin/New York: Walter de Gruyter, 1972.

WHITLOCK, G. **Returning to Sils-Maria: A commentary to Nietzsche's 'Also sprach Zarathustra'**. NY/Bern./Frankfurt a. M./Paris: Peter Lang, 1990.

WOHLFART, G. "Wer ist Nietzsches Zarathustra?". In: **Nietzsche-Studien**, n° 26. Berlin/New York: Walter de Gruyter, 1997.

ZITTEL, C. **Selbstaufhebungsfiguren bei Nietzsche**. Würzburg: Königshausen & Neumann, 1995.

ZUBOFF, A. "Nietzsche and eternal recurrence". In: SALOMON, R. (org.) **Nietzsche: A Collection of Critical Essays**. Garden City: Doubleday, 1973.