



# O eterno retorno do mesmo em *Assim falou Zaratustra*<sup>1</sup>

*The eternal return in Thus spoke Zaratustra*

**Marco Brusotti**

---

Doutor em Filosofia pela Technical University Berlin (TU-Berlin), professor na Università di Lecce e na TU-Berlin, Lecce, LE - Itália, e-mail: brusotti@hotmail.com

## **Resumo**

O Eterno Retorno do mesmo é um pensamento em devir. Com ele, Nietzsche relaciona, separadamente, projetos de vida muito diferentes, experimenta formas de existência que retornam sempre de novo, pretende encontrar princípios éticos e estéticos heterogêneos. Mesmo uma obra como *Assim falou Zaratustra* deve ser lida diacronicamente. Nada prova que quando Nietzsche escreveu o que é conhecida como a primeira parte do *Zaratustra*, ele já tinha em mente o traçado do todo, pois publicou, concluiu e redigiu em separado, as quatro ‘partes’ do livro. Não se deve, portanto, ler o *Zaratustra* pura e simplesmente de maneira sincrônica. Mas esta foi justamente a regra adotada pelos estudos críticos até hoje. O presente artigo, ao contrário,

---

<sup>1</sup> Tradução: prof. Dr. Rogério Lopes (Departamento de Filosofia/UFMG).

pretende dar conta de sua conhecida singularidade. Mostra-se então, entre outras coisas, que o Eterno Retorno não pode negar a transitoriedade de maneira tão simples e direta, tal como pensa Heidegger.

**Palavras-chave:** Além-do-homem. *Amor fati*. Diacronia. Eterno Retorno.

### **Abstract**

*The Eternal Return is a becoming thought. With it, Nietzsche relates, separately, very different life projects, experiences forms of existence that return again and again, he seek to find heterogeneous ethical and aesthetic principles. Even a work as Thus Spoke Zarathustra should be read diachronically. Nothing proves that when Nietzsche wrote what is known as the first part of Zarathustra, he had in mind the layout of the whole book, he published, concluded and drafted separately all the four 'parts' of the book. One should not therefore read Zarathustra simply synchronously. But this was precisely the rule adopted by critical studies until today. This article, by contrast, gives an account of his known uniqueness. Shows up then, among other things, that the Eternal Return can not deny the transitoriness in a manner so simple and straightforward as Heidegger thinks.*

**Keywords:** Overman. *Amor fati*. Diachrony. Eternal Return.

O pensamento do retorno experimenta ao longo do percurso de pensamento de Nietzsche alterações que até o momento têm sido levadas em consideração apenas de forma muito insuficiente. Interpreto este pensamento como um pensamento em devir. Nietzsche associa a ele projetos de vida que se sucedem e que se diferenciam bastante entre si, experimenta com formas de vida sempre novas e procura matizar abordagens éticas e estéticas heterogêneas. Somente através de uma análise genética dos manuscritos é possível fazer justiça aos projetos ou formas de vida em suas respectivas peculiaridades, e cuja existência está relacionada ao retorno<sup>2</sup>.

<sup>2</sup> Uma reconstrução mais detalhada foi apresentada por mim in M. Brusotti: *Die Leidenschaft der Erkenntnis. Philosophie und ästhetische Lebensgestaltung bei Nietzsche von Morgenröthe bis Also sprach Zarathustra*, Berlin-New York 1997. As teses apresentadas aqui de forma apenas esquemática são documentadas neste livro, assim como temas que são aqui negligenciados nele estão discutidos em pormenores, razão pela qual terei que me referir a ele no que se segue com

Sabe-se que em seus escritos Nietzsche antes aludiu do que comunicou seu pensamento do eterno retorno. Por essa razão os intérpretes se deslocaram rapidamente para os póstumos. Mas estes textos eram conhecidos apenas através da compilação *A Vontade de poder*, com seu viés sistematizador. Esta compilação impregnou de forma decisiva as chamadas “grandes interpretações” da filosofia de Nietzsche e, por esta via, continua a exercer ainda hoje uma influência sobre a pesquisa Nietzsche, mesmo que a *Vontade de Poder* em si mesma quase não seja lida<sup>3</sup>. Minha interpretação dissolve estas interpretações sistemáticas. Isso ocorre também no caso do eterno retorno.

O primeiro esboço sobre o “retorno do mesmo” data do início de agosto de 1881. A maior parte das notas para o eterno retorno também surgiram no período anterior à *Gaia Ciência*, e elas só podem ser adequadamente compreendidas contra o pano de fundo desta filosofia anterior. Além-do-homem e vontade de poder, as doutrinas com as quais o eterno retorno estabelecerá um nexos em uma fase posterior, tampouco existem neste momento. Consequentemente, o pensamento do retorno ainda se diferencia claramente de suas feições tardias<sup>4</sup>. Quando Nietzsche mais tarde renunciar à paixão do conhecimento enquanto forma de vida, o projeto de vida que ele associa ao eterno retorno sofrerá igualmente uma transformação. A investigação mostra como o pensamento do eterno retorno em *Assim falou Zaratustra* assume uma nova feição. No que se segue vou me ater a este aspecto.

O próprio *Assim falou Zaratustra* é uma obra que precisa ser lida dia-cronicamente. O texto com o qual todos nós estamos familiarizados através das edições correntes é um livro dividido em quatro partes. Inicialmente, contudo, Nietzsche publicou cada parte de *Assim falou Zaratustra* separadamente. Isso significa que o leitor tem que ter sempre em vista que Nietzsche concebeu, finalizou e publicou cada uma delas de forma sucessiva. Ele não

---

alguma frequência. O Capítulo 5 “De *A Gaia Ciência* ao *Zaratustra*”, p. 490 ss., e o Capítulo 6: “O Eterno retorno em *Assim falou Zaratustra*”, p. 549 ss., contêm aquelas diferenciações mais precisas, assim como detalhadas análises textuais que não constam no presente texto.

<sup>3</sup> Cf. W. Müller-Lauter: “‘*Der Wille zur Macht*’ als Buch der ‘Krisis’ philosophischer Nietzsche-Interpretation”, in *Nietzsche-Studien* 24, 1995, p. 223-260. Reeditado in: W. Müller-Lauter: *Nietzsche-Interpretationen*, vol. 1: Über Werden und Wille zur Macht, Berlin-New York, 1999, p. 329-374.

<sup>4</sup> Para um exame desta diferença, assim como da natureza peculiar deste esboço, intitulado “O retorno do mesmo”, cf. M. Brusotti: *Die Leidenschaft der Erkenntnis*, op. cit., p. 328 ss. Uma Análise que mais fortemente que a minha acentua a continuidade entre este esboço e o *Zaratustra* é a oferecida por P. D’Iorio. Cf. D’Iorio, P. *La linea e il circolo. Cosmologia e filosofia dell’eterno in Nietzsche*, Genova, 1995.

pôde rever as partes anteriores após a composição das partes posteriores, assim como não pôde mais adaptar as partes já publicadas às partes compostas depois. A interpretação precisa dar conta desta particularidade: não se pode ler o *Zaratustra* de forma puramente sincrônica. Mas justamente isso tem sido a regra nos estudos publicados até o momento.

Não há nenhuma indicação de que Nietzsche, ao escrever o assim chamado primeiro *Zaratustra*, já tivesse em mente o traçado do todo. Talvez o contrário seja o caso. Nietzsche parece ter considerado inicialmente o primeiro *Zaratustra* como um texto independente – não como parte de um todo mais extenso. Ele foi publicado como um escrito fechado em si mesmo. O pequeno volume apareceu em março de 1883 com o título *Assim falou Zaratustra. Um livro para todos e para ninguém*. A folha de rosto não anunciava nenhuma continuação<sup>5</sup>. Nietzsche pode ter cogitado a possibilidade de continuações – ou de outros escritos sobre o *Zaratustra* –, mas é patente que naquele momento ele ainda não havia chegado a uma decisão.

Não se fala do eterno retorno no primeiro *Zaratustra*. E mesmo a decisão literária fundamental de comunicar o eterno retorno no contexto de *Assim falava Zaratustra* foi uma decisão a que Nietzsche chegou somente após o primeiro “*Zaratustra*”. Somente após esta decisão o pensamento do retorno se tornou propriamente o cerne da obra.

Esta tese provoca uma objeção. De acordo com a autobiografia tardia, *Ecce Homo*, que alude neste contexto ao plano “o retorno do mesmo” do início de agosto de 1881, “*o pensamento do eterno retorno*” – “esta mais elevada fórmula de afirmação que pode em geral ser alcançada” – é a “concepção fundamental” de *Assim falou Zaratustra* (EH, Assim falou Zaratustra, 1) e Nietzsche teria desde o início concebido a figura do *Zaratustra* com a tarefa de comunicar o eterno retorno: *Zaratustra* estava intimamente associado ao pensamento do eterno retorno já no esboço “Meio-dia e Eternidade/Indicações para uma nova vida” (FP de 1881 11[195-196]). Não é o que ocorre, contudo, no primeiro *Zaratustra*. Nietzsche parece ter desistido da

<sup>5</sup> Cf. F. Nietzsche: *Werke. Kritische Gesamtausgabe* (=KGW), editada por G. Colli und M. Montinari, VI, 4: *Nachbericht zum ersten Band der sechsten Abteilung*: Band der sechsten Abteilung: Also sprach Zarathustra, Berlin-New York, 1991, p. 952. No que se segue cito Nietzsche a partir de: F. Nietzsche: *Sämtliche Werke*. Kritische Studienausgabe (=KSA), editada por G. Colli e M. Montinari, 15 Volumes, Berlin-München 1980. As cartas de Nietzsche são citadas a partir de: F. Nietzsche: *Sämtliche Briefe*. Kritische Studienausgabe (=KSB), editado por G. Colli e M. Montinari, 8 Volumes, Berlin-München, 1986.

comunicação do eterno retorno neste escrito e apenas posteriormente retornado ao seu plano original, mas não sem submetê-lo a mudanças radicais.

Qual a razão desta estranha hesitação? Não há dúvida de que Nietzsche passou por uma profunda crise após a *Gaia Ciência*<sup>6</sup>. Ele declara agora com todas as letras que, embora tenha tentado afirmar o eterno retorno, ele fracassou em sua tentativa. “Eu não quero a vida **uma vez mais**. Como eu a tenho suportado? Criando. O que me faz tolerar seu semblante? A visão do Além-do-homem que **afirma** a vida. Tentei **eu mesmo** afirma-la – ah!”<sup>7</sup> (FP de 1882/1883 4[81]). Quem não é capaz de afirmar a vida pode pelo menos suportá-la **mediante a criação**. Se a visão do eterno retorno surge como um agravante, então é necessária a perspectiva da máxima potência criadora, a perspectiva do ideal do Além-do-homem<sup>8</sup>. É somente através da “visão do Além-do-homem que **afirma** a vida” que Nietzsche pode ao menos “suportar” a visão do eterno retorno<sup>9</sup>.

Quem suporta o eterno retorno, mas justamente apenas suporta, encontra-se por assim dizer em um estado intermediário, um estado entre a afirmação e a negação da vida. Mas a confrontação como o eterno retorno

---

<sup>6</sup> Neste estudo o aspecto psicológico não desempenha nenhum papel. Trata-se apenas das diferenças conceituais entre os textos das diversas fases do pensamento de Nietzsche.

<sup>7</sup> Para esta anotação cf. ainda M. Montinari: *Friedrich Nietzsche: eine Einführung*. Traduzido do italiano por R. Müller-Buck, Berlin-New York, 1991, p. 91 s. Para o Além-do-homem, cf. M.-L. Haase: “*Der Übermensch in Also sprach Zarathustra und im Zarathustra-Nachlass 1882-1885*”, in *Nietzsche-Studien* 13, 1984, p. 228-244.

<sup>8</sup> Cf. M. Brusotti: *Die Leidenschaft der Erkenntnis*, op. cit., § 5.2.1 “*Der Übermensch, der Einsam-Wandler, der Scheue*”, em esp. p. 516 ss.

<sup>9</sup> Nietzsche vê na intenção de criar o Além-do-homem a via para suportar o eterno retorno. Esta não é, contudo, a única via que ele leva em consideração neste momento. Uma segunda via merece especial menção: entre os ideais e valores que o próprio Nietzsche criou encontra-se não apenas o Além-do-homem, mas o próprio eterno retorno. Deste modo, Nietzsche declara que ele é capaz de suportar (e apenas suportar) o eterno retorno porque ele mesmo o criou enquanto pensamento: “Imortal é o momento em que gesticulo o retorno. Por causa deste momento suportar o retorno” (FP de 1882/1883 5[1]205). A ideia nietzscheana de que sua vida estaria justificada se ele alcançasse por um único instante a condição do futuro Além-do-homem remete igualmente a um instante imperecível. “Objetivo: alcançar o Além-do-homem por um instante. Para isso eu padeço tudo! Aquela trindade!” (FP de 1882/1883 4[198]). O que deve conferir sentido à vida é, em um caso, o instante passado no qual Zaratustra/Nietzsche criou o eterno retorno, e no outro o instante futuro em que ele se torna momentaneamente igual ao Além-do-homem. Em ambos os casos trata-se de um instante imperecível, que ora é evocado na memória, ora esperado.

seria a bem da verdade desnecessária para um tal estado intermediário. Pois a doutrina do retorno deveria justamente permitir a superação de todos os estágios intermediários desta natureza em direção a uma afirmação da vida até então inexistente<sup>10</sup>. Através do eterno retorno a existência em seu respectivo presente deveria aparecer “para toda e qualquer pessoa” como plena de sentido. O sentido deveria estar dado em cada instante singular desta vida. Sentido e existência, desejabilidade e efetividade não deveriam mais estar separados. Embora Nietzsche se atenha firmemente a este ideal, ele projeta a sua realização no futuro. Apenas o Além-do-homem afirmará o eterno retorno; para os contemporâneos esta afirmação converte-se, assim, em um ponto de fuga futuro e inatingível. Pois Nietzsche agora nega a possibilidade de afirmar o pensamento dos pensamentos não apenas a si mesmo, mas a todo e qualquer homem. O Além-do-homem deve, portanto, ser capaz de realizar em uma forma desmedida aquilo que Nietzsche inicialmente havia imposto a si mesmo. A doutrina do eterno retorno perde *de facto* seu sentido inicial. O pensamento que deveria levar (e forçar) os homens a conferir um sentido imanente à própria vida agora só pode ser suportado graças à perspectiva quase transcendente do Além-do-homem. A tarefa pessoal de eternizar a vida, precisamente esta vida, e de afirmar cada uma de suas partes é por ora posta de lado. A intenção de intensificar maximamente o instante presente é abandonada, ou melhor, protelada para o futuro Além-do-homem – ou então limitada a um único instante. Sentido e existência não convergem – pelo menos não em um futuro pessoal que se possa vislumbrar.

Embora o texto citado seja apenas uma anotação muito pessoal, a mesma reflexão repercute imediatamente nos esboços para o Zaratustra. Logo depois nos deparamos com um esboço dramático no qual Zaratustra começa por ensinar o eterno retorno e apenas subsequentemente, quando o caráter insuportável da doutrina lhe parece evidente, inventa o Além-do-homem: “‘Retorno’ ensinado – ‘me esqueci da miséria’. Sua compaixão cresce. Ele percebe que a doutrina não pode ser suportada. [...] Ponto de culminância: o assassinato sagrado. Ele inventa a doutrina do Além-do-homem” (FP de 1882/1883 4[182]). Esboços redigidos posteriormente exibem a mesma concatenação de ideias que encontramos naquela anotação pessoal: do mesmo modo que Nietzsche só pode suportar a vida através da criação,

---

<sup>10</sup> Já na época de *A Gaia Ciência* Nietzsche cogita semelhante possibilidade intermediária. Cf. M. Brusotti: *Die Leidenschaft der Erkenntnis*, op. cit., p. 487 s., esp. n. 197.

e só pode tolerar a perspectiva da vida retornando eternamente mediante a visão do Além-do-homem, que deve ser engendrado por um processo criativo, Zaratustra também só é capaz, senão de afirmar, pelo menos de suportar a doutrina do retorno graças à perspectiva de criar o Além-do-homem.

Os textos preparatórios para o primeiro *Zaratustra* refletem a crise de Nietzsche de forma particularmente ostensiva. Nietzsche/Zaratustra declara insistentemente que somente através da criação e da perspectiva do Além-do-homem ele é capaz de suportar a vida e o eterno retorno. Mas qual é a forma que o eterno retorno assume no primeiro *Zaratustra*, quando este é finalmente publicado? Pois bem: o pensamento do retorno simplesmente não comparece no primeiro *Zaratustra*! O fato de que a afirmação do eterno retorno se torna um ponto de fuga futuro repercute na história de Zaratustra. Ele retorna aos homens para anunciar o Além-do-homem – não o eterno retorno<sup>11</sup>. Uma consequência da crise de Nietzsche é que ele em um primeiro momento (e apenas temporariamente) desvincula a personagem Zaratustra e o pensamento do retorno, os quais foram originalmente pensados em conjunto. O primeiro *Zaratustra* anuncia apenas o Além-do-homem e formula a vontade de declínio que molda a nova filosofia heroica de Nietzsche. Nada é dito neste momento sobre o fato de que apenas a perspectiva do Além-do-homem torna suportável a doutrina do eterno retorno, mesmo porque Nietzsche faz silêncio em torno deste pensamento<sup>12</sup>. Além de não se mencionar o fato de que o Além-do-homem e o eterno retorno formam um conjunto, também não estão inseridas na obra as primeiras tentativas de conferir contornos mais precisos a esta personagem (como visionário, como síntese de diferentes talentos etc.). Deste modo, o Além-do-homem não recebe nenhum contorno definido no primeiro *Zaratustra*. Neste momento Nietzsche apenas aponta a necessidade de ver o “sentido da terra” em um Além-do-homem que pertence a um futuro distante, a necessidade como que de afastá-lo para este futuro distante. Mas como já foi afirmado, ele nada diz sobre o fato de que esta “mais elevada esperança” – e apenas ela – torna suportável o pensamento do

---

<sup>11</sup> Para este ponto, assim como para o Além-do-homem no *Zarathustra*, cf. M-L. Haase: *Der Übermensch*, op. cit., p. 235 s.

<sup>12</sup> Nietzsche cogitou uma exposição explícita deste todo ainda nos esboços para o terceiro *Zaratustra*, ou seja, quando as duas primeiras partes já haviam sido publicadas. Cf. M. Brusotti: *Die Leidenschaft der Erkenntnis*, op. cit., p. 519 ss.

eterno retorno, mesmo porque neste momento Zaratustra anuncia somente o Além-do-homem, e não o eterno retorno.

Apenas depois deste primeiro *Zaratustra* Nietzsche decide dar sequência à obra e comunicar nela o eterno retorno. A segunda parte contém inúmeras alusões a este pensamento, alusões a bem da verdade cifradas e que só se tornarão parcialmente compreensíveis na terceira parte. Este segundo *Zaratustra* foi desde o início pensado como uma parte intermediária de um todo. Ao concebê-la, Nietzsche já tinha a intenção de escrever pelo menos uma terceira parte na qual o eterno retorno seria comunicado. É verdade que quando ele publicou o segundo *Zaratustra* o enredo do terceiro ainda não estava de modo algum fixado. Não há dúvida de que Nietzsche refletiu longamente sobre a possibilidade de retratar um verdadeiro “anúncio” do pensamento do retorno por meio de Zaratustra – um anúncio público, diante de um auditório. Mas nada resultou disso. Esta terceira parte, que Nietzsche concebe como fechamento do todo, adquire por fim uma forma distinta da que fora inicialmente concebida.

Mas vamos nos deter por enquanto na segunda parte. Depois do anúncio da mais elevada esperança – o Além-do-homem – pelo primeiro Zaratustra, o segundo trata da “ponte” para a mais elevada esperança, da redenção da “vingança”. Zaratustra entende a “vingança” como a relação fundamental do homem com o tempo, como aversão contra o tempo, contra o passado e a transitoriedade. “Isto, e somente isso é em verdade a **vingança** mesma: a aversão (*Widerrille*) da vontade contra o tempo e o seu ‘assim foi’”<sup>13</sup>. A expressão “a aversão da vontade” (*des Willens Widerrille*) designa precisamente a forma assumida agora pela vontade, a vontade tornada essencialmente reativa, a vontade mesma como “aversão”<sup>14</sup>. Como aversão, a vontade acorrentada ao tempo é “uma expectadora malévola de todo já ter

<sup>13</sup> (ZA, *Da Redenção*). Para este discurso de Zaratustra cf. M. Brusotti: *Die Leidenschaft der Erkenntnis*, op. cit., p. 561 ss., p. 567 ss.

<sup>14</sup> Com a expressão “vontade” Zaratustra não tem em mente o conceito de vontade da tradição metafísica, que foi destruído por Nietzsche, mas a ‘vontade’ “que é vontade de poder”. É deste modo que a expressão deve ser entendida no desenvolvimento de minha interpretação. Para a crítica de Nietzsche ao conceito metafísico de vontade, cf. W. Müller-Lauter. “A doutrina da vontade de poder de Nietzsche”, reeditado in: Müller-Lauter. *Nietzsche-Interpretationen*, op. cit., vol. 1, p. 25-95, assim como a primeira parte do livro de G. Abel sowie den ersten Teil von G. Abels Buch *Nietzsche: die Dynamik der Willen zur Macht und die ewige Wiederkehr*, Berlin-New York, 1984



sido”<sup>15</sup>; a passividade de um mero expectador é imposta a ela, e justamente a sua impotência faz dela uma expectadora **malévola**. Ela se vinga *in effigie* do passado, na medida em que ela às avessas destaca sua negatividade e obscurece seu aspecto positivo. A vingança assim compreendida é como que o contraprincípio do *amor fati*: este reinterpreta o passado para justifica-lo. A vingança, por sua vez, não procura justificar a dor; pelo contrário, todas as justificações possíveis são negligenciadas ou colocadas de lado.

No verão de 1881, Nietzsche havia associado o eterno retorno ao propósito de querer com a máxima intensidade toda e qualquer ação em vias de ser realizada (não apenas uma vez, mas inúmeras vezes, por assim dizer). Para o Nietzsche de *Assim falava Zaratustra* esta identidade entre o sentido e o instante presente foi deslocada para um futuro distante. Ele agora se concentra na suplantação do passado e da transitoriedade. Aqui se trata também, na verdade, de olhar novamente para o futuro como para um horizonte aberto. A dificuldade de “redimir” o passado é o principal problema na confrontação de Zaratustra com o pensamento do eterno retorno. ‘Redimir’ o passado, reinterpreta-lo, conferir sentido a ele e então afirmá-lo é em *Assim falou Zaratustra* uma tarefa infinitamente difícil, quase além do humano. Na *Gaia Ciência*, em contrapartida, tudo isso parecia transcorrer de forma natural: em uma determinada altura da vida emerge uma extraordinária habilidade na interpretação dos acontecimentos – uma habilidade que evoca a aparência de uma providência pessoal. Também Zaratustra deve reivindicar para si esta habilidade<sup>16</sup>. Mas ele precisa antes reaprender a ter esperança, ele precisa recuperar as esperanças de sua juventude e também sua mais elevada esperança, o que ocorrerá apenas com muito esforço. Apenas quando o passado estiver redimido, estará também redimida a mais elevada esperança. Somente uma tal ‘redenção’ do passado fará com que o futuro esteja novamente aberto. Para Zaratustra, o futuro só se torna finalmente futuro quando o passado também se converte em futuro.

Em seu *Canto Fúnebre*, Zaratustra coloca a questão se a vontade é capaz de afirmar o sofrimento causado pela recordação do passado. Zaratustra visita os “túmulos” de sua juventude, mas sua “vontade” não é capaz de redimir as esperanças de sua juventude, nem tampouco a sua

---

<sup>15</sup> Idem.

<sup>16</sup> Cf. (ZA, Da Virtude que apequena, 3), e além disso, M. Brusotti: *Die Leidenschaft der Erkenntnis*, op. cit., p. 576 ss.

mais elevada esperança<sup>17</sup>. A vontade supostamente livre e libertadora não é por enquanto livre. Ela mesma precisa ser redimida da vingança. Redimir a aversão reativa e impotente significa na linguagem de Zaratustra transmutá-la naquele ativo “querer para trás” (*Zurückwollen*) que pode “quebrar” o tempo<sup>18</sup>. Quebrar o tempo significa, por sua vez, transformar o “assim foi” em um “assim eu o quis!” (não apenas em um “assim eu o quero”) – aquele “assim foi” que aparece como “fragmento”, “enigma”, “acaso cinza”, pois na realidade ele não foi absolutamente querido e tampouco pode ser aceito posteriormente. A definição de Zaratustra para a redenção é: “Redimir o passado e recriar todo ‘assim foi’ como um ‘assim eu o quis!’ – apenas isso seria para mim redenção!” (ZA, Da Redenção). O “assim foi” não deve ser convertido simplesmente em um “assim eu o quero”, mas em um “assim eu o quis!?”; e ao longo do discurso este “assim eu o quis!” será mais precisamente determinado como “‘mas assim eu o quis!’ [...] ‘Mas assim eu o quero! Assim vou eu querê-lo!’” (ZA, Da Redenção). Para além de um “mas assim eu o quero!” apregoado em um entusiasmo momentâneo, uma tal vontade é capaz também de aferrar-se futuramente à sua decisão (“assim vou eu querê-lo”).

No terceiro *Zaratustra* – no discurso *Das antigas e novas tábulas* – a redenção é definida de forma um pouco diferente, ainda que se recorra quase às mesmas palavras: “Redimir o passado no homem e recriar todo ‘assim foi’, até que a vontade diga: ‘mas assim eu o quis! Assim vou eu querê-lo –’” (ZA, Das Antigas e novas Tábuas, 3). Nesta passagem Nietzsche diferencia claramente entre uma ativa transmutação do passado e o efeito retrospectivo da vontade: aquilo que a vontade antes não foi capaz de querer, ela pode agora afirmar, após tê-lo reinterpretado com o dito: “assim eu o quis!”. Uma série de apontamentos para o terceiro *Zaratustra* faz uma diferenciação ainda mais explícita: “aquilo que não quis antes eu preciso querer depois – uma terceira opção não me foi colocada.” (FP de 1883 22[1]). Uma anotação anterior resulta essencialmente no mesmo – ainda que com uma expressão invertida e mais circunstanciada: deve-se querer cada coisa antes ou depois. “Esta é a escolha diante da qual eu me coloquei:

<sup>17</sup> Cf. M. Brusotti: *Die Leidenschaft der Erkenntnis*, op. cit., § 6.1.1 “Passado e transitoriedade”, esp. p. 566 ss.

<sup>18</sup> cf. M. Brusotti: *Die Leidenschaft der Erkenntnis*, op. cit., § 6.1.2 “O Passado que se quis. Interpretação e afirmação”, esp. p. 571 ss.

**aquilo que eu não quis antes eu preciso querer depois** (reparar, enquadrar – aplacar – mas é preciso ver se sou capaz disso!” (FP de 1883 17[38]). ‘Querer depois’ significa de acordo com esta passagem “reparar, enquadrar – aplacar”. Zaratustra vê neste Reparar uma “redenção do acaso”: “A redenção do acaso: o que **deixei** acontecer, isso sei **reparar para mim** mesmo posteriormente: e por isso [posso RL] **querer** mais tarde aquilo que não quis antes” (FP de 1883 20[10]). A questão é: aquele querer para trás, que segundo o discurso *Da Redenção* se trata de aprender, é simplesmente um tal “querer depois”, ou seja, um “querer posteriormente”? A expressão “querer para trás” seria somente uma formulação exagerada e paradoxal disso? Aquilo que aconteceu sem que se quisesse é preciso em um primeiro momento reinterpretar, “ajeitar”, para então quere-lo retrospectivamente, “posteriormente”. Reinterpretar o passado e afirmá-lo – para Nietzsche estas duas capacidades se correspondem intimamente. **Ambas** remetem à vontade de poder. Mesmo que se trate em todo querer para trás de uma nova interpretação do passado, é a “vontade” mesma que precisa querer para trás. A vontade de poder só pode querer para trás quando ela reinterpreta e confere sentido ao passado. Ela precisa reinterpretar o passado para ser efetivamente livre. Zaratustra vê na redenção a extrema autossuperação da vontade de poder. A vontade de poder precisa aprender a querer para trás para só então poder querer genuinamente. A vontade de poder precisa ainda superar a última impotência – a impotência contra o tempo. Ela precisa justamente – como Zaratustra declara no final de seu discurso *Da Redenção* – “querer algo mais elevado que toda reconciliação”.

“E quem ensinou a ela [a vontade, MB] a reconciliação com o tempo, que é mais elevado que toda reconciliação? A vontade que é vontade de poder precisa querer algo mais elevado que toda a reconciliação –: contudo, como pode isso suceder a ela? Quem ensinou-a ainda a querer para trás?” (ZA, *Da Redenção*).

Em *Da Redenção* as perguntas de Zaratustra não recebem nenhuma resposta. Por fim ele interrompe o seu discurso espantado. Ele hesita diante da evocação do pensamento do eterno retorno. O eterno retorno não o torna de modo algum feliz; antes o apavora ao extremo. Como o eterno retorno se relaciona com a redenção? Heidegger responde às questões de Zaratustra do seguinte modo: “A vontade se liberta da contrariedade do ‘assim foi’ quando ela quer o perpétuo retorno de todo ‘assim foi’. A vontade

é redimida da aversão quando ela quer o perpétuo retorno do mesmo”<sup>19</sup>. Se trata antes do inverso: a vontade quer o eterno retorno do mesmo somente a partir do momento em que ela se redimiui da aversão contra o tempo. A vontade não adquire a possibilidade de remodelar o passado, ou seja, de reinterpretá-lo, mediante a simples representação de uma eterna e idêntica repetição. Para querer para trás não basta se representar um eterno retorno; o “assim foi” não se converte em um “assim eu o quis” apenas por meio desta representação. É verdade que em sua eterna repetição o “assim foi” converte-se simultaneamente em um “assim será”; mas como o eternamente igual ele retornará também em suas repetições futuras como algo que foi tanto querido quanto não querido, exatamente como havia ocorrido no passado. Com efeito, somente uma vontade redimida, que aprendeu o “querer para trás” e que, por esta via, pode transformar o “assim foi” em um “assim eu o quis” é capaz de afirmar o eterno retorno.

O esforço de Nietzsche para conferir ao devir o caráter do ser (“todo devir está sob a custódia do eterno retorno do mesmo” – assim se expressa Heidegger em relação a uma conhecida anotação de Nietzsche) permanece em si mesmo “uma aversão contra o simples perecer e, nesta medida, uma versão extremamente espiritualizada do espírito de vingança”<sup>20</sup>. A atribuição de eternidade seria também na doutrina de Nietzsche uma forma de vingança; pois ela expressa igualmente uma aversão contra o tempo. Deste modo o eterno retorno do mesmo permanece envolvido na metafísica. Heidegger não está interessado na consistência interna do pensamento de Nietzsche e em uma crítica imanente do mesmo. Por esta razão sua crítica não é exatamente precisa. Mas ela não carece de certo fundamento: na medida em que o eterno retorno deve funcionar como um substituto para a imortalidade, não se pode efetivamente negar que haja uma aversão contra o tempo. Alguns esboços nos póstumos do primeiro *Zarathustra* parecem apontar nesta direção. Eles retomam o tema da suplantação do sentimento de fugacidade através do eterno retorno; a própria doutrina do eterno retorno figura neste contexto como a “redenção do eterno fluxo”

---

<sup>19</sup> M. Heidegger: *Was heißt Denken?*, 4. durchges. Aufl., Tübingen, 1984, p. 43; cf. W. Müller-Lauter: “O Espírito da Vingança e o eterno retorno. Para a interpretação tardia de Nietzsche.”, in: F. W. Korff (ed.): *Redliches Denken*. Festschrift für Gerd-Günther Grau, Stuttgart, 1981, p. 92-113, aqui p. 97.

<sup>20</sup> M. Heidegger: „Quem é o Zarathustra de Nietzsche?“, in: Heidegger, M. *Vorträge und Aufsätze*, Pfullingen, 1985, p. 97-122, esp. p. 117; cf. Aida W. Müller-Lauter: “O Espírito da vingança”, op. cit., p. 102 s.

(FP de 1882/1883 4[76])<sup>21</sup>. Mas Nietzsche não havia até aquele momento elaborado com maior precisão seu conceito de vingança. No *Da Redenção* a “redenção do fluxo das coisas” é algo prometido somente pelo espírito de vingança – com isso não se tem em mente o eterno retorno. Zaratustra diferencia agora entre a “redenção do fluxo das coisas”, tal como é prometida pelo espírito de vingança, e a vontade redimida da vingança, que tem um efeito retrospectivo.

A vontade se redime da vingança na medida em que ela aprende a querer para trás. E ela aprende este querer para trás na medida em que ela se confronta com o eterno retorno. Esta confrontação com o eterno retorno assume no “Zaratustra” uma nova forma. Em seus primeiros esboços de 1881, Nietzsche cogitou uma paulatina “incorporação” da doutrina. Em *Assim falou Zaratustra*, por sua vez, uma única decisão – embora uma decisão alcançada após longa preparação – parece suficiente para transformar a vontade de forma perene. No póstumo do terceiro “Zaratustra” o projeto de incorporar gradualmente em si mesmo o pensamento do eterno retorno dá lugar a uma nova constelação: a confrontação entre a vontade de verdade, que se tornou poderosíssima, e a mais terrível das possibilidades, isto é, a “luta” entre Zaratustra e o eterno retorno (NF de 1883 16[63]). Estes apontamentos são importantes por mais de uma razão: primeiramente, porque eles permitem elucidar como Nietzsche vê o estatuto ontológico de sua doutrina do retorno nesta fase de seu pensamento. Neste momento ele caracteriza o eterno retorno simplesmente como uma possibilidade. É verdade que ele chama a “evocação do grande pensamento” (FP de 1883 15[48])<sup>22</sup>, ou ainda, a “evocação do mais terrível e mais abismal dos pensamentos” (FP de 1883 20[8]) – ou seja, a evocação do eterno retorno – uma “evocação da verdade” (FP de 1883 16[83]), ou de forma ainda mais insistente, uma “evocação da mais grave das verdades” (FP de 1883 21[1]). Ele parece, portanto, estabelecer o eterno retorno como “verdade”. Contudo, esta formulação recebe uma precisão e restrição em uma outra anotação: “**Evocar** a mais dolorosa das verdades (**possibilidade**). Como seria se vivesses isso uma vez mais e eternamente!” (FP de 1883 20[3]). O verdadeiro significado de “verdade” neste contexto é, portanto, “**possibilidade**”. Nietzsche não apenas sublinha esta palavra elucidativa. A “verdade” do eterno retorno

<sup>21</sup> Cf. ainda FP de 1882/1883 4[85], S. 139 e passim.

<sup>22</sup> Cf. FP de 1883 17[55], p. 555.

somente é evocada após ser precedida por um “como seria **se**”. Ao invés de uma “verdade”, o eterno retorno é antes de tudo uma possibilidade, e na verdade a mais dolorosa que se possa conceber. Em meu livro sobre Nietzsche<sup>23</sup>, examino as razões para este uso linguístico que nos parece tão excêntrico – “verdade” como sinônimo de “**possibilidade**”. Para os propósitos desta breve apresentação basta a tese de que o eterno retorno é para Nietzsche neste momento apenas uma possibilidade. Em um primeiro momento Zaratustra reprime este pensamento; ele teme se confrontar com a mais terrível das possibilidades. Mas sua vontade de verdade resiste a todo esquivar-se. Ela exige que Zaratustra antecipe experimentalmente a mais terrível das possibilidades como se ela fosse verdadeira.

O terceiro *Zaratustra* mostra ainda a evocação do eterno retorno por Zaratustra. Neste contexto, contudo, não se faz referência à vontade de verdade nem tampouco se caracteriza o eterno retorno como uma possibilidade. Apesar disso, a evocação do eterno retorno envolve a mesma constelação. Zaratustra precisa encontrar força e coragem para evocar e “encarar” conscientemente o eterno retorno. Ele precisa “convocar” (*Heraufrufen*) o pensamento do eterno retorno para aprender a querer para trás. Que tudo aquilo que não se quis retorne eternamente é para a vontade a mais terrível das possibilidades. Contudo, se ele quiser esta possibilidade, então ele terá aprendido a querer para trás; pois ele quer agora aquilo que ele originalmente não quis, e ele o quer com a máxima intensidade concebível; ele quer até mesmo sua eterna repetição. Nesta medida aquilo que não se quis já não mais existe para ele.

Podemos ver assim que o eterno retorno não nega a transitoriedade de forma tão simples e direta, como pretende Heidegger. O eterno retorno não pode simplesmente substituir a perda eternidade do além. Pelo contrário, ele aparece inicialmente como a mais terrível de todas as possibilidades. É deste modo que a vontade não redimida, que não é capaz de reinterpretar o passado e querer para trás, deve necessariamente sentir o eterno retorno. Portanto, o eterno retorno não pode de modo algum consolar esta vontade. Somente aquele que supera o medo da transitoriedade pode afirmar o retorno. A vontade redimida, que afirma o retorno, já não precisa de nenhum consolo ou proteção contra a transitoriedade.

---

<sup>23</sup> Cf. M. Brusotti: *Die Leidenschaft der Erkenntnis*, op. cit., § 6.3.1 “Vontade de verdade e a mais terrível das possibilidades”, p. 587 ss.

Nesta medida, Nietzsche pensa o desejo por uma eterna repetição certamente como um desejo por eternidade, mas não como uma forma de vingança.

O terceiro *Zaratustra* é menos uma exposição do próprio retorno do que a exibição da confrontação de Zaratustra com o eterno retorno. Em um primeiro momento Zaratustra antecipa a redenção em uma visão enigmática (*Da Visão e do Enigma*) e, finalmente, a vivência de forma efetiva em si mesmo (*O Convalescente*). O discurso intitulado *Da Visão e do Enigma* é estruturado segundo as três dimensões temporais<sup>24</sup>. A apresentação se concentra inicialmente na relação como o futuro. A primeira cena mostra Zaratustra subindo uma encosta com o espírito de gravidade nas costas. O espírito de gravidade anuncia a total ausência de perspectiva que advém da morte de Deus e tenta com isso desencorajar Zaratustra, que avança de forma laboriosa. Quando a situação se torna insuportável o ânimo de Zaratustra realiza de forma súbita a reviravolta decisiva. Zaratustra toma posição no momento presente, por assim dizer: ele tenta forçar uma decisão contra o espírito de gravidade. Ele inicia com a apresentação do eterno retorno. Mas aos poucos ele se intimida diante do mais abismal de seus pensamentos. O que o impede de evocar e de afirmar o retorno? Trata-se de uma recordação dolorosa; ou seja, da “vingança”, da aversão contra o tempo. O momento da decisão não chegou ainda para Zaratustra; ele a princípio pressente a redenção apenas em uma “visão” enigmática. A partir daí ele conhece um novo “anseio”, “um anseio que nunca cessa”, uma esperança em algo futuro; não apenas na iminente evocação do pensamento, mas no futuro Além-do-homem. Ele não redimiou o passado, mas em comparação com a situação inicial o futuro agora se encontra aberto para ele.

Zaratustra tem sua visão no início da mais solitária de suas peregrinações; somente depois de seu regresso ele é capaz de finalmente evocar o mais abismal de seus pensamentos (*O Convalescente*). Contudo, mesmo depois de sua redenção Zaratustra se mantém aferrado à sua mais elevada esperança, ao grande anseio de sua alma pelo Além-do-homem. Autossuficiência (o “Excesso”) e expectativa esperançosa devem agora ter se tornado o mesmo. Deste modo, a história de Zaratustra é no fundo a história de como ele redime sua mais elevada esperança. O próprio Zaratustra

---

<sup>24</sup> Cf. Minha interpretação de *Da Visão e do Enigma* in M. Brusotti: *Die Leidenschaft der Erkenntnis*, op. cit., § 6.3.3.1, p. 594 ss.

não se converte em um Além-do-homem; ele se converte ‘apenas’ naquele que ensina o eterno retorno<sup>25</sup>.

Em seu primeiro esboço de 1881, Nietzsche queria tornar-se ele mesmo aquele que ensina o eterno retorno; e ensinar parecia a ele o melhor meio para ‘incorporar’ em si mesmo a doutrina. Em *Assim falou Zaratustra* ocorre o inverso: Zaratustra precisa se apropriar do eterno retorno antes que ele possa ensiná-lo. Agora, mesmo para esta personagem idealizada é imensamente difícil se tornar aquele que ensina o eterno retorno. Zaratustra, na qualidade daquele que ensina o eterno retorno, não é nenhum Além-do-homem. E Nietzsche não é nenhum Zaratustra. Tudo é deslocado para um futuro sempre mais distante.

Ao enviar para a impressão a terceira parte, por volta do final de março de 1884, Nietzsche pretendia ter concluído sua obra dedicada ao Zaratustra e, com ela, ter erigido o “pórtico” de sua filosofia<sup>26</sup>. A “quarta e última parte” surge somente após uma longa interrupção. Ela foi impressa em 1885, mas somente como impressão privada, e se tornou acessível apenas para um círculo restrito de leitores. Nietzsche não a insere na edição do Zaratustra de 1887, que contém apenas as três primeiras partes. Em sentido rigoroso, trata-se portanto de um escrito póstumo, a que Nietzsche no *Ecce Homo* se refere como “a tentação de Zaratustra”<sup>27</sup>. Embora a confrontação de Zaratustra com o eterno retorno já estivesse encerrada, o quarto *Zaratustra* contém dois discursos que têm particular importância para este pensamento.

Como foi mostrado na discussão com Heidegger, Nietzsche está consciente de que o eterno retorno não pode negar o perecer e de que isso constitui um problema: no quarto *Zaratustra* ele procura conceber uma felicidade no momento fugidivo, uma felicidade que não quer a permanência

25 Cf. M. Brusotti: *Die Leidenschaft der Erkenntnis*, op. cit., § 6.3.3.2 “O Convalescente”, p. 607 ss., e § 6.3.3.3 “As canções de Zaratustra”, p. 611 ss.

26 Em todo o ano de 1884 Nietzsche não se ocupa de nenhuma outra publicação; ele faz uma “espécie de pausa das atividades literárias” que dura aproximadamente até o outubro de 1884 (cf. os comentários in KGW VI 4, p. 57). “[M]eu Zaratustra está **terminado**”, escreve Nietzsche a seu editor Ernst Schmeitzner em 18 de Janeiro de 1884 (KSB 6; n. 479, p. 465), antes de passar a limpo a terceira parte; e em 25 de janeiro “em plena transcrição dos originais” ele confirma esta declaração em uma carta a Overbeck (KSB 6; n. 480, p. 466).

27 O quarto *Zaratustra*, em larga medida mantido em segredo por Nietzsche, foi incluído somente na edição de 1892 (a cargo de P. Gast), ou seja, somente após o seu colapso mental.



deste momento fugidio, ou seja, uma felicidade que está livre da “vingança” e da aversão contra o transitório<sup>28</sup>.

Nesta quarta parte a doutrina do retorno é vivenciada e afirmada somente em estados de arrebatamento. Estes momentos extáticos e inteiramente passageiros são apenas pausas em uma ação cujo fim mesmo é o futuro Além-do-homem. A identidade entre o sentido e o tempo presente, tal como ela está contida no pensamento do eterno retorno, não passa aqui de uma vivência feliz totalmente passageira. Não se trata mais de uma atitude que deve ser assumida “por todos e por cada um”. A experiência do meio-dia é por assim dizer uma experiência da atemporalidade e da eternidade: mas efetivamente trata-se de uma experiência do absolutamente transitório. Zaratustra revoga sua experiência anterior da transitoriedade enquanto “infidelidade”<sup>29</sup>. Ele agora vivencia o minuto, o mais fugaz como a melhor felicidade, a felicidade da ‘eternidade’ do que é o maximamente transitório. O mais transitório tem enquanto tal uma ‘eterna’ intensidade. O “meio-dia” é um ser momentaneamente arrebatado do tempo (*eine momentane Zeitentrücktheit*): por um curto, eterno instante o mundo parece pleno. A meia-noite de Zaratustra, por sua vez, é o tempo em que ele lança um olhar retrospectivo sobre o percurso de sua vida; este olhar retrospectivo, a princípio doloroso e melancólico, transforma-se entretanto gradualmente na afirmação do eterno retorno. Mesmo este olhar retrospectivo converte-se enfim em um ser arrebatado do tempo embriagado e ‘vigilante’ (*einer trunkenen und ‘überwachen’ Zeitentrücktheit*). Por fim, a meia-noite converte-se em vivência do meio-dia. Também à meia-noite o mundo parece pleno. A felicidade da meia-noite é, entretanto, igualmente fugaz. Do mesmo modo que a felicidade do meio-dia, este prazer é uma felicidade no transitório enquanto tal. Nietzsche se representa deste modo uma experiência que não seria mais perturbada pela “vingança”, ou seja, pela aversão contra o tempo e a transitoriedade. O que faz da “meia-noite” e do “meio-dia” um prazer no transitório enquanto tal é ao mesmo tempo o que as dissocia da vivência cotidiana. O “prazer” quer a si mesmo; ele quer também todo o

<sup>28</sup> Cf. para tanto M. Brusotti: *Die Leidenschaft der Erkenntnis*, op. cit., § 6.3.3.4 “Meio-dia, meia-noite”, p. 618 ss. Cf. Também nesta seção a discussão com as conhecidas interpretações de K. Schlechta (*Nietzsches grosser Mittag*, Frankfurt a.M., 1954) e K. Löwith (*Nietzsches Philosophie der ewigen Wiederkehr des Gleichen*, 4. durchges. Aufl., Hamburg, 1986, para o “meio-dia” cf. esp. p. 110).

<sup>29</sup> Este aspecto está explícito na versão inicial, mas no texto encontra-se apenas de forma implícita. Cf. para tanto M. Brusotti: *Die Leidenschaft der Erkenntnis*, op. cit., p. 620.

resto somente por si mesmo. Ele experiencia o eterno retorno enquanto identidade entre sentido e presente. Mas esta experiência e o olhar retrospectivo que afirma o percurso da vida concernem apenas a alguns instantes de arrebatamento.

## Referências

ABEL, G. **Nietzsche**. Die Dynamik der Willen zur Macht und die ewige Wiederkehr, Berlin/New York, 1984.

BRUSOTTI, M. **Die Leidenschaft der Erkenntnis**. Philosophie und *ästhetische* Lebensgestaltung bei Nietzsche von Morgenröthe bis Also sprach Zarathustra, Berlin/New York, 1997.

D'IORIO, P. **La linea e il circolo**. Cosmologia e filosofia dell'eterno in Nietzsche, Genova, 1995.

HAASE, M. L. "Der Übermensch in Also sprach Zarathustra und im Zarathustra-Nachlass 1882-1885", in **Nietzsche-Studien** 13, 1984.

HEIDEGGER, M. **Was heißt Denken?**, 4. durchges. Aufl., Tübingen, 1984.

HEIDEGGER, M. Quem é o Zarathustra de Nietzsche?, in: Heidegger, M. **Vorträge und Aufsätze**, Pfullingen, 1985.

LÖWITH, K. **Nietzsches Philosophie der ewigen Wiederkehr des Gleichen**, 4. durchges. Aufl., Hamburg, 1986.

MONTINARI, M. **Friedrich Nietzsche**: eine Einführung. Traduzido do italiano por R. Müller-Buck, Berlin-New York, 1991.

MÜLLER-LAUTER, W. "'Der Wille zur Macht' als Buch der 'Krisis' philosophischer Nietzsche-Interpretation", in **Nietzsche-Studien** 24, 1995.

MÜLLER-LAUTER, W. **Nietzsche-Interpretationen**, vol. 1: Über Werden und Wille zur Macht, Berlin-New York, 1999.

MÜLLER-LAUTER, W. A doutrina da vontade de poder de Nietzsche, reeditado in: Müller-Lauter. **Nietzsche-Interpretationen**, 1999.

MÜLLER-LAUTER, W. O Espírito da Vingança e o eterno retorno: para a

interpretação tardia de Nietzsche, in: F. W. Korff (ed.): **Redliches Denken**. Festschrift für Gerd-Günther Grau, Stuttgart, 1981.

NIETZSCHE, F. W. **Werke. Kritische Gesamtausgabe** (=KGW), Editada por G. Colli und M. Montinari, VI, 4: *Nachbericht zum ersten Band der sechsten Abteilung*: Band der sechsten Abteilung: Also sprach Zarathustra, Berlin-New York, 1991.

NIETZSCHE, F. W. **Sämtliche Briefe. Kritische Studienausgabe** (=KSB), editado por G. Colli e M. Montinari, 8 Volumes, Berlin-München, 1986.

SCHLECHTA, K. **Nietzsches grosser Mittag**, Frankfurt a.M., 1954.

Recebido: 12/04/2012

*Received:* 04/12/2012

Aprovado: 15/06/2012

*Approved:* 06/15/2012