

O pensamento do eterno retorno e da vontade de poder como superação das teleologias cristã e científica

Ildenilson Meireles Barbosa*

Resumo:

O artigo discute dois aspectos importantes da posição adotada por Nietzsche contra as teleologias cristã e científica na medida em que ambas tomam partido de um certo tipo de finalismo, respectivamente, metafísico e físico. Procuramos, por um lado, defender a tese de que a elaboração nietzscheana do pensamento do eterno retorno supera essas concepções teleológicas a partir de uma reelaboração do conceito de força em substituição ao conceito de Deus. Por outro lado, procuramos mostrar o encaminhamento mais propositivo da filosofia de Nietzsche com a inserção feita por ele da análise sobre a vontade de poder pela qual busca suplantar definitivamente toda a teleologia cristã e seus subprodutos.

Palavras-chave: Eterno Retorno; Vontade de Poder; Teleologia.

The thoughts of eternal return and will to power as overcoming of Christian and scientific theologies

Abstract:

This article discusses two important aspects of the position adopted by Nietzsche against the Christian and scientific teleology, inasmuch these both aspects participates in a certain type of formalism, corresponding to metaphysical and physical ones. On the one hand, we would like to affirm that Nietzsche's intellectual elaboration of eternal recurrence overcomes those teleological conceptions from a re-elaboration of the concept of power in substitution to the concept of God. In the other hand, we would like to show the most propositional direction of Nietzsche's philosophy through the insertion, made by him, of the analysis of the will to power, in which the philosopher finds to supplant definitively all the Christian teleology and its byproducts.

Keywords: Eternal Recurrence; Will to Power; Teleology.

Há uma dupla consideração de Nietzsche sobre o mundo. Por um lado, pelo pensamento do eterno retorno do mesmo, o filósofo procurava mostrar a fragilidade das concepções teológica e científica contemporâneas a ele na medida em que estas consideravam o mundo ou como tendo sido criado, no caso da primeira, ou como tendo

* Doutor em filosofia pela UFSCar e professor do departamento de filosofia da Universidade Estadual de Montes Claros/Unimontes.

que ser explicado somente mediante uma ordenação racional, no caso da segunda. Se a intenção de Nietzsche com o pensamento do eterno retorno do mesmo era concorrer com essas concepções, atribuindo um caráter positivo à tese de que tudo retorna eternamente igual, no entanto, ele parece não ter conseguido tal feito uma vez que sua tese apenas mostra a insuficiência das concepções teleológicas, ficando, de resto, presa na dinâmica da repetição eterna de todos os acontecimentos. A impossibilidade de um alcance positivo do mundo e da vida pelo pensamento do eterno retorno se dava na medida em que a hipótese de que tudo retorna eternamente, mesmo se mostrando “a mais científica de todas as hipóteses” (NF/FP 5 (71) do verão de 1886), não abria a possibilidade da “eterna novidade”, como afirma Nietzsche num aforismo redigido em 1885:

O velho hábito, porém, de pensar alvos em todo acontecer e um deus criador e dirigente no mundo é tão poderoso que o próprio pensador tem dificuldade para não pensar a ausência de alvo no mundo, mais uma vez como intenção. Nessa idéia – de que, portanto, o mundo *se afasta* intencionalmente de um fim e até mesmo sabe evitar artificialmente o entrar em um curso circular – tem de cair todos aqueles que gostariam de impor ao mundo, por decreto, a faculdade da *eterna novidade*, isto é, de impor a uma força finita, determinada, de grandeza inalteravelmente igual, tal como é o mundo, a miraculosa aptidão à *infinita* nova configuração de suas formas e situações (NF/FP 36 (15) de Junho-Julho de 1885).¹

Por outro lado, na tentativa de buscar uma posição privilegiada em que pudesse conceber o mundo e a vida afirmativamente, Nietzsche experimenta um novo operador teórico capaz de dar às suas expectativas um alcance positivo no sentido da suprema afirmação. Por volta de 1885, época em que começa a desenvolver o conceito de *vontade de poder*,² Nietzsche parece se interessar menos pelo desenvolvimento do pensamento do retorno,³ o que demonstra tanto as insuficiências da tese para suas

¹ Alguns dos fragmentos póstumos aqui citados foram traduzidos por Rubens Rodrigues Torres Filho na edição das obras incompletas de F. Nietzsche, da coleção Os Pensadores.

² No livro I de *A Gaia Ciência*, Nietzsche começa a esboçar seu pensamento sobre “a doutrina do sentimento de potência” e escreve, a partir de 1882, alguns fragmentos sob o título de vontade de poder (cf. NF/FP 5 (1) de novembro de 1882 – fevereiro de 1883; NF/FP 13 (10) do verão de 1883). No entanto, é somente a partir de 1885 que o pensamento sobre a noção de vontade de poder ganhará importância capital para a última filosofia de Nietzsche como “ensaio de uma nova interpretação do mundo” (NF/FP 2 (73) do outono de 1885 – outono de 1886).

³ Nuno Nabais defende a tese de que a partir de 1885 a doutrina do eterno retorno desaparece quase que completamente do projeto mais geral da filosofia de Nietzsche. Segundo ele, “Após Nietzsche ter confessado em 1884, constituir *Assim falava Zaratustra* unicamente um preâmbulo à comunicação da idéia de eterno retorno, idéia essa que então considerava estar ainda longe de poder pronunciar e

O pensamento do eterno retorno e da vontade de poder como superação das teleologias cristã e científica

pretensões quanto à necessidade de adotar uma nova perspectiva sobre o mundo, e se esforça na elaboração do pensamento da vontade de poder buscando alcançar, por meio dele, a afirmação incondicional de todo acontecimento. No entanto, não se trata aí de uma separação radical dos dois pensamentos, eterno retorno e vontade de poder, mas sim de uma tentativa de sustentar um pelo outro e trazer à luz, desta maneira, aquilo que faltava ao pensamento do retorno, isto é, a “faculdade da eterna novidade” (*das Vermögen zur ewigen Neuheit*) (NF/FP 36 (15) de Junho-Julho de 1885). Dois pontos nesse argumento, então, carecem de explicação. Em primeiro lugar, como esses dois pensamentos se complementam de modo a fazer com que a concepção nietzscheana de mundo se altere consideravelmente, passando de uma tentativa de *explicação científica* a uma confirmação da positividade do caráter supremo-afirmativo do mundo e da vida; e, em segundo lugar, o que significaria a introdução, no pensamento do retorno, da “eterna novidade” pelo pensamento da vontade de poder, que alcançaria, com isso, a suprema afirmação do mundo e da vida consumada no pensamento do *amor fati*.

O pensamento do retorno concebido por Nietzsche como tentativa de *explicação cosmológica*⁴ se assenta em dois princípios básicos: a finitude das forças e a eternidade do tempo. Pelo primeiro, Nietzsche procura superar a concepção mecanicista para a qual

representar, misteriosamente, em lugar de as suas obras posteriores exprimirem um esforço da sua explicitação, assiste-se ao apagamento progressivo dessa idéia, à medida que temas como transmutação dos valores, vontade de poder e niilismo vêm ocupar o centro do seu trabalho” (NABAIS, Nuno. *Metafísica do trágico*, 1997, p.185). Acompanhamos essa leitura por sustentar que o “apagamento progressivo” da idéia de eterno retorno se dá muito mais pela implicação de suas aporias, “por um excesso, por uma sobredeterminação de seu significado”, do que propriamente por “carência conceitual” (Ibidem, p. 214). Trata-se, a nosso ver, muito mais de um pensamento que tem que ser posto porque precisa ser superado, do que de uma tese que precise ser provada.

⁴ Que o pensamento do eterno retorno possa ser pensado numa dupla consideração parece ser um consenso entre boa parte dos comentadores de Nietzsche. Karl Löwith, por exemplo, considera que “o problema da doutrina do retorno é justamente a unificação desse conflito entre a vontade humana de uma finalidade e o curso circular e sem fim do mundo” (LÖWITH, K. *Nietzsche: philosophie de l'éternel retour du même*, p. 80). Para Eugen Fink, trata-se de uma “cosmologia antropomórfica” que “permanece, em seu valor de expressão filosófica, altamente problemática” (FINK, E. “Nova experiência do mundo em Nietzsche”, p. 182). Scarlett Marton é incisiva quanto à necessidade de se assumir essa dupla consideração do pensamento do retorno. Segundo ela, se pensada em termos de exclusão “a questão deixa de ter sentido”. Não há que se tomar partido por uma ou outra face desse pensamento, mas tomá-lo como “parte constitutiva de um projeto que acaba com a primazia da subjetividade” (MARTON, S. “Eterno retorno do mesmo: tese cosmológica ou imperativo ético?”, p. 118). A intérprete, no entanto, não explica de que modo essa dupla face do eterno retorno colabora com o projeto de destruição da subjetividade. Entendemos que, mesmo admitindo essa dupla consideração do eterno retorno, é possível, em relação ao que pretendemos mostrar, privilegiar o aspecto ético do retorno por se tratar de uma tentativa de considerar a vida e o mundo do ponto de vista de uma afirmação incondicional. Nesse sentido, a formulação do eterno retorno como “explicação cosmológica”, como sugerimos, serve mais como estratégia de elaboração de uma crítica à visão teológico-científica de mundo do que propriamente da defesa de que há uma “tese cosmológica” acabada no pensamento de Nietzsche. Para mostrar que não há contradição em pensar o eterno retorno sob a “perspectiva” cosmológica nem sob a “perspectiva” ética, mas que a segunda oferece uma solução afirmativa, o filósofo aproxima o eterno retorno do *amor fati*.

a “força” total da natureza entraria num estado de equilíbrio, interditando o fluxo contínuo do vir-a-ser, ou se extinguiria completamente. Pelo segundo, o intuito é opor-se radicalmente à concepção cristã na medida em que, em decorrência da morte de Deus, o mundo perde toda a sua determinação transcendente sem, no entanto, deixar de vir-a-ser. Esses dois princípios, constitutivos do pensamento do eterno retorno, podem ser explicados separadamente com o intuito de se desfazer uma aparente contradição entre a finitude das forças e a eternidade do tempo. De modo geral, a “tese” de Nietzsche é apresentada nos seguintes termos:

A medida da força total é *determinada*, não é nada de “infinito”; guardemo-nos de tais desvios de conceito! Conseqüentemente, o número das situações, alterações, combinações e desenvolvimentos dessa força é, decerto, descomunalmente grande e praticamente “*imensurável*”, mas, em todo caso, também determinado e não infinito. O tempo, sim, em que o todo exerce sua força, é infinito, isto é, a força é eternamente igual e eternamente ativa: – até este instante já transcorreu uma infinidade, isto é, é necessário que todos os desenvolvimentos possíveis já *tenham estado aí*. Conseqüentemente, o desenvolvimento deste instante tem de ser uma repetição, e também o que o gerou e o que nasce dele, e assim por diante, para a frente e para trás! (NF/FP 11 (202) do outono de 1881).

Acerca da eternidade do tempo,⁵ o ponto de partida de Nietzsche é o acontecimento da morte de Deus, cujo efeito catastrófico para o homem moderno é a consideração de um mundo que, não tendo mais sua “origem” no ser, fica, *ipso facto*, completamente desprovido de um “começo” e, ao mesmo tempo, perde todo o seu sentido final. A partir disso, Nietzsche pretende sustentar a tese de que o mundo, mesmo sem o concurso de um Deus transcendente, mantendo-se inalterável no seu conjunto, é eterno. Assim, a morte de Deus representa uma dupla perda: se Deus morreu, o mundo

⁵ É certo que Nietzsche concebe o tempo como sendo eterno desde *A Filosofia na Época Trágica dos Gregos* (1873), texto no qual esboça uma relação bastante próxima dos pré-socráticos, principalmente da concepção heraclitiana do mundo enquanto vir-a-ser: “O eterno é único vir-a-ser, a total inconsistência de todo o efetivo, que constantemente apenas faz efeito e vem a ser, mas não é, assim como Heráclito o ensina, é uma representação terrível e atordoante, e em sua influência aparenta-se muito de perto com a sensação de alguém, em um terremoto, ao perder a confiança na terra firme” (PHG/FT, §5). Em sua autobiografia, afirma: “A doutrina do ‘eterno retorno’, ou seja, do ciclo absoluto e infinitamente repetido de todas as coisas – essa doutrina de Zaratustra *poderia* afinal ter sido ensinada também por Heráclito. Ao menos encontram-se traços dela no estoicismo, que herdou de Heráclito quase todas as suas idéias fundamentais” (EH/EH, “O nascimento da tragédia”, §3). Mesmo tendo servido de base para a elaboração futura de sua concepção do eterno retorno, é somente com o acontecimento da morte de Deus que o pensamento nietzscheano sobre a eternidade do tempo ganha um alcance significativo em sua concepção de mundo.

O pensamento do eterno retorno e da vontade de poder como superação das teleologias cristã e científica

perdeu tanto sua origem quanto sua meta.⁶ Não havendo mais origem nem fim, o mundo, tal como é, sem começo nem fim, pode ser concebido como eternamente retornando; não tendo pois um alvo a ser alcançado e não tendo um lugar em que possa desaguar, seu curso só pode ser compreendido como circularidade eterna. “Se o mundo tivesse um fim”, diz Nietzsche, “teria de estar alcançado. Se houvesse para ele um estado terminal não intencional, teria igualmente de estar alcançado. Se fosse em geral apto a um perseverar, tornar-se rígido, apto a um ‘ser’, mais uma vez, há muito teria terminado todo vir-a-ser” (NF/FP 36 (15) de junho-julho de 1885). Entretanto, essa perspectiva da circularidade e eternidade do tempo não é suficiente para sustentar uma explicação antiteleológica. Além de eliminar qualquer fim transcendente, Nietzsche antecipa os perigos de uma teleologia científica e busca suplantá-la nos seus próprios domínios.

Será preciso considerar o mundo do ponto de vista dos seus elementos constitutivos, ou seja, do ponto de vista das forças ou da força total da natureza. Segundo Nietzsche, para afastar de vez as concepções finalistas é preciso considerar o conjunto da força total da natureza como sendo finita e sempre igual, isto é, como força determinada e centros de forças determinados. De acordo com a interpretação nietzscheana do conceito de força:

Outrora se pensava que a atividade infinita no tempo requer uma força *infinita*, que nenhum consumo esgotaria. Agora pensa-se a força constantemente igual, e ela não precisa mais tornar-se *infinitamente grande*. Ela é eternamente ativa, mas não pode mais criar infinitos casos, tem de se repetir: essa é a *minha* conclusão (NF/FP 11 (269) de agosto de 1882).

Ora, partindo-se do conceito de “força” da mecânica da época,⁷ poder-se-ia pensar que Nietzsche seria levado a conceber um estado de equilíbrio das forças ou o

⁶ Como bem observou Carlos Alberto R. de Moura, “Quem vive em regime de morte de deus precisa extrair esta última consequência: o vir-a-ser não é a produção do novo, mas o retorno do mesmo. Com isso, já disporíamos de uma doutrina do eterno retorno? É evidente que não. Por enquanto, temos apenas uma teoria que faculta um vir-a-ser em que tudo já se repetiu infinitas vezes, não uma doutrina do retorno eterno. Para isso, é preciso dar um passo a mais, visto que nada ainda proíbe que exista um *fim* do vir-a-ser” (MOURA, C. *Nietzsche: civilização e cultura*, p. 269). De acordo com essa observação, trata-se justamente de mostrar que o acontecimento da morte de Deus, possibilitando pensar o mundo sem um começo no ser, não impede pensá-lo como tendo um fim, um alvo a ser alcançado. Na visão de Nietzsche, é preciso eliminar esta possibilidade, num embate não mais com a teleologia cristã, mas com o finalismo científico.

⁷ Mais especificamente a noção de força do mecanicismo de William Thomson, a quem Nietzsche se refere num fragmento póstumo: “Se, por exemplo, o mecanismo não pode escapar à consequência de um

seu completo esgotamento. Essa era a tendência predominante da física moderna: explicar as relações entre as propriedades da natureza a partir do conceito de “força infinita” que se expandiria até chegar a um estado de equilíbrio, um *terminus*. No entanto, a primeira alteração efetuada por ele é justamente em relação ao conceito de força. Segundo Nietzsche, é preciso afastar de vez o preconceito metafísico de uma força infinita que levaria à aceitação de um mundo ilimitado, o que, por sua vez, recairia novamente em um princípio metafísico. Ao mesmo tempo, diz Nietzsche, “proibimos o conceito de uma *força infinita, por ser incompatível com o conceito ‘força’*. Portanto – falta também ao mundo a faculdade da eterna novidade” (NF/FP 36 (15) de junho-julho de 1885). Nietzsche extrai dessas considerações a conclusão de que

se o mundo pudesse enrijecer, secar, morrer, tornar-se *nada*, ou se pudesse alcançar um estado de equilíbrio, ou se tivesse em geral algum alvo que encerrasse em si a duração, a inalterabilidade, o de-uma-vez-por-todas (em suma, dito metafisicamente: se o vir-a-ser *pudesse* desembocar no ser ou no nada), esse estado teria de estar alcançado. Mas não está alcançado: de onde se segue... (NF/FP 14 (188) da primavera de 1888).

“De onde se segue...” (*woraus folgt...*) é a abertura deixada pela conclusão em negativo de que nem a concepção metafísico-teológica, nem a concepção científica são suficientemente capazes de sustentar, respectivamente, suas explicações radicadas no conceito de uma força infinita ou de um estado de equilíbrio das forças. Não valendo

estado final, que William Thomson tira dele, com isso o mecanismo está *refutado*” (NF/FP 14 (188) da primavera de 1888). Segundo Müller-Lauter, “Em seus escritos, Nietzsche emprega o conceito de força numa dupla significação: numa delas no sentido do representar mecanicista; em outra no sentido da ‘vontade de poder’. Aquela deve ser genealogicamente derivada a partir desta. Quando parte da maneira mecanicista de pensar, Nietzsche pode, com efeito, falar da necessidade de uma complementação do conceito de força ‘dos físicos’ [...]. Aquilo que, para a compreensão da efetividade, resulta da substituição do conceito mecanicista de força pelo de Nietzsche, torna indispensável um *novo-pensar dos processos (Vorgänge)* na natureza, no qual não pode ser atribuída verdade a nenhum ‘resíduo’ da mecânica” (Cf. MULLER-LAUTER, W. *A doutrina da vontade de poder em Nietzsche*, p.111). Na esteira desta interpretação, Scarlett Marton sugere que Nietzsche, “com a teoria das forças, é levado a ampliar o âmbito de atuação do conceito de vontade de potência: quando foi introduzido, ele operava apenas no domínio orgânico; a partir de agora, passa a atuar em relação a tudo o que existe. A vontade de potência diz respeito ao efetivar-se da força” (MARTON, S. *Das forças cósmicas aos valores humanos*, p.53). No entanto, segundo a intérprete, “surgem dificuldades quando se trata de determinar com clareza este conceito no interior de sua obra. Poucos são os textos em que ele fala explicitamente a respeito e ainda, por vezes, emprega força (*Kraft*) e potência (*Macht*) como termos intercambiáveis” (Ibidem). Mesmo diante dessa dificuldade encontrada no próprio texto do filósofo, sua conclusão é categórica: “Contudo, em momento algum, Nietzsche acredita haver uma única força, a força criadora de tudo o que existe. O caráter pluralista de sua filosofia está presente também aí, ao nível das preocupações – digamos – cosmológicas. Quando trata do mundo, ele sempre postula a existência de uma pluralidade de forças presentes em toda parte” (Ibidem, pp.54-5).

O pensamento do eterno retorno e da vontade de poder como superação das teleologias cristã e científica

mais como explicações razoáveis, essas concepções cedem lugar para o pensamento, sem contradição, do eterno retorno do mesmo, na medida em que, nos termos de Nietzsche, o conceito de força só pode ser expresso como quantidade finita e sempre igual, e os centros de força retornam sempre na mesma ordem e seqüência, portanto as combinações sendo sempre as mesmas, o que necessariamente retira dessa nova visão do mundo o caráter de toda e qualquer teleologia e mantém a eternidade do retorno das mesmas combinações que, apesar de serem “descomunalmente grandes”, são sempre finitas e determinadas.⁸ Uma conclusão mais propositiva, na seqüência do texto supracitado, mostra a tentativa de Nietzsche de escapar de vez do mecanicismo.

Se o mundo *pode* ser pensado como grandeza determinada de força e como número determinado de centros de força – e toda outra representação permanece indeterminada e conseqüentemente *inutilizável* –, disso se segue que ele tem de passar por um número calculável de combinações, no grande jogo de dados de sua existência. Em um tempo infinito, cada combinação possível estaria alguma vez alcançada; mais ainda; estaria alcançada infinitas vezes. E como entre cada combinação e seu próximo retorno todas as combinações ainda possíveis teriam de estar transcorridas e cada uma dessas combinações condiciona a seqüência inteira das combinações da mesma série, com isso estaria provado um curso circular de séries absolutamente idênticas: o mundo como curso circular que infinitas vezes já se repetiu e que joga seu jogo *in infinitum*. – Essa concepção não é, sem mais, uma concepção mecanicista: pois se fosse, não condicionaria mais um infinito retorno de casos idênticos, e sim um estado final. Porque o mundo não o alcançou, o mecanismo tem de valer para nós como hipótese imperfeita e apenas provisória (NF/FP 14 (188) da primavera de 1888).

⁸ Müller-Lauter, na sua interpretação do conceito nietzscheano de força, parece não estar convencido de que seja possível anular completamente a contradição entre a divisibilidade infinita da força e a limitação nas combinações de forças. De acordo com o intérprete, ao admitir “uma limitação na soma total da força, como também uma limitação do número possível de situações de força”, Nietzsche entra em “contradição consigo mesmo”. O argumento de Müller-Lauter é de que “a infinita divisibilidade das forças, por meio da qual fica excluído todo pensamento de uma quase-substancialidade das vontades de poder, deixa espaço para o pensamento de infinitamente múltiplas combinações de força”. Para fazer vingar sua doutrina do eterno retorno, se ela “deve ter validade cosmológica”, Nietzsche “tem de admitir, entretanto, uma limitação das situações de força”. No intuito de explicitar a contradição do pensamento de Nietzsche, Müller-Lauter toma um fragmento póstumo de junho-julho de 1885 em que o filósofo diz: “O infinitamente novo vir-a-ser é uma contradição, ele pressuporia uma força infinitamente *crescente*. Mas do que deva ela crescer! De onde se nutrir, nutrir com excedente!”. A conclusão extraída desse fragmento pelo intérprete é de que “A argumentação tem força de convencimento em relação à inalterabilidade das quantidades de força: a hipótese de uma força total (*Gesamtkraft*) infinitamente crescente é absurda. No entanto, não ficam excluídas, de modo algum, combinações de força infinitamente mutáveis no interior de uma quantidade de força permanentemente igual – assim há que se objetar aqui contra Nietzsche – se os *quanta* de força são infinitamente divisíveis” (MÜLLER-LAUTER, W. *A doutrina da vontade de poder em Nietzsche*, p.102). O autor não desenvolve, nesse texto, um argumento que justifique sua “objeção” contra Nietzsche. Como se trata de pensar a doutrina da vontade de poder em consonância com o perspectivismo, Müller-Lauter não se vê obrigado a mostrar como se dá a conciliação, sem contradição, entre quantidade de força permanentemente igual e combinações infinitamente mutáveis.

É forçoso admitir que a construção nietzscheana desse pensamento não alcança, até aqui, nenhum caráter positivo, mas se apresenta somente como consequência necessária da insuficiência das concepções teológica e científica: “Quem não acredita em um processo circular do todo tem de acreditar no Deus voluntário – assim minha consideração se condiciona na oposição a todas as considerações teístas que houve até agora” (NF/FP 11 (312) do outono de 1881). Nesse sentido, ao extrair essa conclusão acerca do mundo como eterno retorno do mesmo, Nietzsche apenas *apresenta* “a mais científica de todas as hipóteses”, não conseguindo, entretanto, por meio dela, atribuir-lhe um caráter positivo ou “demonstrá-la cientificamente”. Em que consistiria a impossibilidade do caráter positivo dessa hipótese? Mesmo admitindo que a aparente contradição entre a eternidade do tempo e a finitude das forças é solucionada inteiramente,⁹ a conclusão de Nietzsche é de que tudo retorna inteiramente igual. O retorno do “mesmo”, significa, em última instância, que o mundo, tal como é, não lograria a eterna “novidade”, mas somente a eterna repetição dos mesmos acontecimentos na mesma ordem e seqüência. O único proveito do pensamento do retorno seria apenas a *refutação* das concepções teológica e científica sem, com isso, promover uma expectativa de uma afirmação cosmológica positiva sobre o mundo. Desse ponto de vista, portanto, não há qualquer possibilidade de falar em “criação”, “novidade”, “superação”, uma vez que tudo é repetição. Se o mundo está encerrado numa eterna repetição do “mesmo”, não cabe, portanto, falar em “criação”, o que implicaria “a eterna novidade” no interior de uma quantidade finita de forças. A própria noção de “criação” encontra nesse pensamento de Nietzsche seu completo esvaziamento. Segundo ele, “*O conceito ‘criar’ é hoje perfeitamente indefinível, inexequível; meramente uma palavra ainda, rudimentar, dos tempos da superstição*” (NF/FP 14 (188) da primavera de 1888).

⁹ Acompanhamos aqui a interpretação de Carlos Alberto R. de Moura, segundo a qual “com a exclusão do espírito religioso, será forçoso reconhecer que o mundo, como força, não pode ser concebido como ilimitado, e será preciso concluir que a noção de força infinita é agora até mesmo incompatível com o conceito de força. O mundo como força é uma quantidade finita. Finita e fixa. Pois, se as forças tendessem a aumentar, teríamos de supor uma fonte das forças e voltaríamos à hipótese teológica” (MOURA, C. *Nietzsche: civilização e cultura*, p.268). Essa interpretação se mostra interessante na medida em que acompanha todo o esforço de Nietzsche em levar às últimas consequências sua desfiliação do conceito de força da mecânica. Ainda segundo essa interpretação, “quem aceita a legitimidade dos princípios antiteológicos da infinidade do tempo e da finitude das forças, terá de admitir que tudo já se repetiu e já se repetiu infinitas vezes” (Ibidem, p.269). Sobre essa aparente contradição entre a finitude das forças e a eternidade do tempo, cf. NF/FP 11 (148) da primavera-outono de 1881.

Todas as expectativas de Nietzsche em relação à superação do niilismo estariam fadadas ao fracasso não fosse o fato de que “a mais científica de todas as hipóteses” é, no seu sentido cosmológico, menos uma tese a ser comprovada do que uma *experiência*¹⁰ com o pensamento, uma *perspectiva* que considera o mundo do ponto de vista das forças, da luta incessante entre as forças finitas. Enquanto experiência, o pensamento do retorno não poderia, sob pena de perder todo o seu vigor, subsumir todas as outras *perspectivas* possíveis de serem consideradas. Nesse sentido, segundo entendemos, o eterno retorno não pode ser tomado como o “pensamento mais fundamental” a partir do qual seriam dadas as soluções positivas para o problema da ausência de sentido, como considera Löwith, mas apenas como experiência radical do Nietzsche-niilista que pretende, por meio desse pensamento abismal, conduzir o homem a uma nova consideração do mundo e da vida para além de toda negatividade, isto é, *para além* de uma concepção niilista da repetição de todos os acontecimentos. Por outro lado, o pensamento do retorno é lançado para outro plano que, muito mais do que uma *prova* científica, exige uma *decisão* por parte do homem. Nesse sentido, seguimos a interpretação de Löwith quando afirma: “O pensamento do eterno retorno é a ‘crise’ do niilismo. Nele o homem decide se quer ainda estar aí” (LÖWITH, K. *Nietzsche: philosophie de l'éternel retour du même*, p.81). Essa interpretação tem o mérito de estabelecer uma importante relação entre o eterno retorno e o niilismo na medida em

¹⁰ K. Löwith concebe o sistema filosófico de Nietzsche como um “projeto de experimentação”. Segundo ele, “Nietzsche vê, de fato, toda a época moderna como uma época da experimentação. E ele não pensa somente nas experiências biológicas de melhoramento da espécie, ‘continentes inteiros’ poderiam ‘se dedicar à experimentação consciente’. De um ponto de vista histórico, ele pensava nos grandes exploradores e experimentadores da Renascença, nos espíritos audaciosos e dispostos a tudo, tais como Leonardo da Vinci e Cristóvão Colombo, a quem ele se comparava freqüentemente, do mesmo modo como Kant se comparava a Copérnico” (LÖWITH, K. *Nietzsche: philosophie de l'éternel retour du même*, p.19). Ainda de acordo com Löwith, “Nietzsche conservou este caráter experimental de sua filosofia desde seus primeiros anos de ‘experiência’ até a doutrina do eterno retorno; esta última é, ela mesma, uma ‘última tentativa com a verdade’, e Dionysos Philosophos, ele mesmo, é o deus da tentação” (Ibidem, p.21). Para radicalizar sua interpretação, o intérprete afirma que “Nietzsche não viveu apenas sua própria vida e seu próprio destino, mas também o destino comum do espírito europeu” (Ibidem, p.43). Essas considerações de Löwith nos conduzem a, pelo menos, duas conclusões importantes a serem destacadas. A primeira aponta para o fato de que o pensamento do eterno retorno é uma radicalização do niilismo, o momento de decisão que deve apontar para a afirmação incondicional da vida e do mundo. A segunda diz respeito ao experimentalismo da filosofia de Nietzsche. De acordo com essa segunda conclusão, pode-se reforçar a “tese” de que o pensamento do retorno, tomado no sentido experimental, não fornece por si só uma solução afirmativa, mas encaminha o homem para uma tomada de decisão afirmativa da vida. Nesse sentido, não acompanhamos Löwith no fato de ele considerar o eterno retorno “o pensamento unificante fundamental” e, a partir disso, decidir que “por causa dessa relação essencial do eterno retorno e do niilismo” a doutrina nietzscheana é o “‘ultrapassamento absoluto do niilismo’ no qual aquilo que é ultrapassado e aquilo que ultrapassa se confundem” (Ibidem, p.72). Entendemos, diferentemente, que o ultrapassamento absoluto do niilismo só pode acontecer na perspectiva do *amor fati* como consequência redentora da história da moralidade sob a óptica da vontade de poder.

que o ultrapassamento do niilismo, a superação da moral, enfim, o projeto de transvaloração de todos os valores só se efetiva, a nosso ver, a partir de uma radicalização da experiência niilista do pensamento do eterno retorno. Num duplo movimento, esse pensamento, sob a ótica do niilismo, representa um ponto de chegada por se tratar de uma consequência necessária do acontecimento da morte de Deus, por um lado, e, por outro, representa um ponto de partida por se tratar de um “instante de decisão” que deve conduzir o homem a restabelecer a sua unidade com o mundo. Assim, diz Löwith:

É como forma extrema do niilismo e de seu ultrapassamento que é pensada também a doutrina do eterno retorno. É somente com ela que Nietzsche tira a última consequência da constatação de que Deus morreu e que o homem está na liberdade de morrer. No conjunto, o niilismo tem, pois, uma posição intermediária sistemática, por sua origem e seu futuro, a morte de Deus e o renascimento de uma visão dionisíaca do mundo (Ibidem, pp.69-70).

Se o intérprete está correto em afirmar que Nietzsche pensa o eterno retorno como forma extrema do niilismo, não podemos acompanhá-lo, no entanto, quando admite que, “em função dessa relação essencial do eterno retorno com o niilismo”, a doutrina nietzscheana “é o ‘ultrapassamento absoluto do niilismo’” (Ibidem, p.72). Por se tratar de uma experiência, o pensamento do eterno retorno, a nosso ver, não realiza a tarefa supremo-afirmativa por se tratar de uma formulação que exige, como experiência niilista radical, uma solução afirmativa. Segundo a interpretação de Oswaldo Giacóia, a nosso ver na contramão da interpretação de Löwith, pelo menos neste ponto:

O mais extremo Niilismo não é aquele que se detém na destruição a que conduz o tormento do “em vão”, o ódio nadificante da ausência de todo sentido: o mais extremo Niilismo é aquele para o qual o sentido e o valor se deslocam da “coisa em si” para o núcleo de toda valoração, para a vontade que cria e institui todo valor. O mais extremo Niilismo é o Niilismo da vontade supremamente criadora, que se reconhece como detentor do direito de querer para além das ruínas do cristianismo e de sua crença numa ordenação ética do universo. Trata-se do niilismo que prazerosamente se autodenega como vontade de nada (*nihil*) para afirmar e bendizer a inocência da aparência perspectiva, a radical falsidade do “caráter total da existência” (GIACÓIA JÚNIOR, O. *Labirintos da alma: Nietzsche a auto-supressão da moral*, pp.42-3).

Essa interpretação de Oswaldo Giacóia tem o mérito de levar em conta todo o processo de instauração, desenvolvimento e superação do niilismo, por meio do qual é

O pensamento do eterno retorno e da vontade de poder como superação das teleologias cristã e científica

possível tomar o experimento de Nietzsche com o pensamento do eterno retorno, “a mais elevada forma de afirmação que se pode em absoluto alcançar” (EH/EH “Assim falou Zaratustra”, §1), como derradeiro ato de afirmação incondicional, portanto, de superação de toda negatividade. Por isso, segundo o intérprete, considerando que “assim como a *décadence* e sua lógica, o Nihilismo, também o processo de auto-superação da modernidade não é um fato, um estado, mas um devir” (GIACÓIA JR, O. Op. Cit., p.41), abre-se a possibilidade de uma consideração sobre o ultrapassamento do nihilismo a partir de um deslocamento da experiência do eterno retorno para o plano ético.

Desse ponto de vista, o plano da moralidade aparece a Nietzsche como plano possível de uma experimentação ainda mais radical com a hipótese do retorno. Mais radical porque nele se consumariam as expectativas nietzscheanas de superação do nihilismo, da criação de novos valores, da afirmação incondicional da vida, enfim, todo o projeto de transvaloração encontraria na experiência do eterno retorno sua chance de efetivação, diferentemente do que se poderia esperar na ótica de uma explicação científica. Com efeito, se Nietzsche concebe todo o empreendimento científico como empreendimento moral, se o conhecimento e a verdade não passam de artigos de fé extremos estabelecidos pela incondicional vontade de verdade, então é mais como hipótese moral do que propriamente científica que uma consideração do eterno retorno alcançaria um caráter mais propositivo no pensamento de Nietzsche. Como, então, conciliar o pensamento do eterno retorno do mesmo, cuja dinâmica não se abre ao “novo”, com a ação humana que se efetiva o tempo todo e a partir da qual o homem projeta algo futuro, de modo a garantir que dessa aproximação possa surgir algo de positivo na consideração do mundo? Do mesmo modo que o pensamento do retorno se apresenta no sentido ético, apenas como *hipótese*, também no sentido *cosmológico* é como hipótese que ele é lançado. Entretanto, há uma diferença fundamental. Enquanto no primeiro caso o pensamento do eterno retorno se apresenta como imperativo existencial, no segundo, ao contrário, aparece inicialmente como *hipótese* cuja consistência teórica só seria alcançada na medida em pudesse ser provada cientificamente.¹¹ Entre essas duas versões, o problema se torna manifesto. Ainda

¹¹ Tomando com base o texto do *Zaratustra*, Michel Haar acredita que “a doutrina do eterno retorno se impõe, antes de tudo, como uma experiência: experiência múltipla, pois ela se apresenta ao mesmo tempo como um puro ensaio do pensamento, como uma prova, como um momento vivido particular e, enfim, como uma tentativa de caráter ético” (HAAR, M. *Nietzsche et la métaphysique*, p.54). Na interpretação de Haar, a doutrina do eterno retorno não tem um alcance propriamente cosmológico, com exigência de comprovação científica, já que para ele “Nietzsche não pretende de forma alguma demonstrar que o

segundo a interpretação de Löwith, é importante notar algumas dificuldades em torno delas. Uma se coloca no seguinte sentido, conforme o intérprete:

Ainda que na primeira versão o *problema* do querer um eterno retorno na reflexão recíproca da constituição do mundo e o comportamento pessoal encontre aparentemente uma solução, na medida em que o querer-se do mundo é pensado como querer-se-sempre-de-novo do eterno retorno, e em que a vontade humana é vista como querendo ir para frente como para trás num movimento circular, o caráter questionável quanto ao de um querer da fatalidade se acha na segunda versão pela fórmula abrupta de ‘vontade de poder’, que seria simplesmente a mesma no homem e no mundo, mais dissimulada que colocada em evidência (LÖWITH, K. *Nietzsche: philosophie de l'éternel retour du même*, p.115).

A posição de Löwith é precisa, pois coloca o problema da conciliação entre as duas versões. Se admitirmos então que as ações humanas são reguladas por essa hipótese, agora, após as tentativas de comprovação científica, enfrentamos o mesmo gênero de problema antes apontado, isto é, não se pode, com essa hipótese, esperar que algo novo aconteça. Se tudo retorna sempre igual, então o que há, em relação aos atos humanos, é apenas uma exaustiva repetição dos mesmos atos sem qualquer motivo de satisfação. Também do ponto de vista ético a hipótese do eterno retorno não oferece nenhuma saída positiva, nenhum alcance positivo-afirmativo na medida em que toda a

retorno está efetivamente inscrito no curso das coisas, mas ele introduz uma simples ficção, uma hipótese e como que um jogo de imaginação que se exprime sob a forma de uma questão: ‘e se tudo o que é já foi?’” (Ibidem, p.55). Para confirmar sua interpretação, o intérprete assevera: “É claro que se Nietzsche jamais pode dar uma demonstração científica de sua doutrina como teoria física, nem alcançar um realismo do eterno retorno, é por que teria de submeter sua argumentação aos princípios lógicos aos quais se submete a ciência e que sua doutrina renega” (Ibidem, p.62). Concordamos com Haar no fato de que Nietzsche jamais conseguiu dar um estatuto científico para sua doutrina do eterno retorno. No entanto, a leitura de Haar não menciona em nenhum momento as tentativas e os esforços de Nietzsche em elaborar uma prova científica. Diferentemente de Haar, Löwith afirma peremptoriamente que Nietzsche pretendia provar cientificamente sua doutrina: “Que o querer do eterno retorno, no sentido de uma vontade de poder, seja questionável aparece muito claramente lá onde Nietzsche busca provar *cientificamente* sua doutrina do eterno retorno como exigência *ética*. Para a demonstração científica de sua doutrina, Nietzsche faz apelo a Dühring, R. Mayer, Boscovich e, sem dúvida, também a Helmholtz; ele visa mesmo retomar em Viena ou em Paris estudos de física e matemática. Por esse esforço de fundar cientificamente sua doutrina, Nietzsche não se engaja em curiosidades: é a lógica necessária o fato de que Nietzsche queria *ensinar* alguma coisa. Uma doutrina filosófica não pode ser transmitida se referindo simplesmente a uma visão extática ou a um projeto; ela deve se esforçar em explicar o enigma de sua visão, de resolvê-la e de fundá-la pensando-a até o fim” (LÖWITH, K. *Nietzsche: philosophie de l'éternel retour du même*, pp.115-6). Scarlett Marton, mais próxima da interpretação de Löwith do que da de Haar, tenta justificar que a formulação hipotética do eterno retorno enquanto visão cosmológica entra diretamente no âmbito de uma discussão científica, ora confirmando a eficácia do conhecimento científico, ora tentando refutar os princípios da ciência. Com efeito, defende que se “entre os comentadores de Nietzsche a convicção de que o pensamento do eterno retorno, em sua dimensão cosmológica, é pelo menos contestável, isto talvez não ponha em risco a cosmologia que o filósofo arquiteta enquanto um todo; não desqualifica, por certo, os esforços que faz no sentido de embasá-la cientificamente” (MARTON, S. *Extravagâncias: ensaios sobre a filosofia de Nietzsche*, pp.106-7).

O pensamento do eterno retorno e da vontade de poder como superação das teleologias cristã e científica

ação humana fica encerrada na lógica absurda da eterna repetição do curso circular. A partir dessa dificuldade de conciliação das duas versões, Löwith está certo de que “em sua essência, a doutrina do eterno retorno equivale, ao mesmo tempo, a um *substituto ateu de religião* e a uma *‘metafísica física’*. Pela unidade dos dois ele tentará religar a existência do homem moderno, tornada excêntrica, ao todo natural do mundo” (Ibidem, p.116). Ora, se há um problema manifesto em relação à conciliação das versões cosmológica e ética do eterno retorno, como é possível fazer a apologia da superação do niilismo? Em que medida, diante desse problema, é lícito afirmar que a filosofia nietzscheana conseguiu, no fim das contas, superar o niilismo moderno da morte de Deus na afirmação incondicional de todo acontecer?

É somente com a introdução de um novo projeto, “A vontade de poder. *Ensaio de uma nova interpretação de todo acontecimento*” (NF/FP 39 (1) de agosto-setembro de 1885), que Nietzsche consegue apresentar uma alternativa àquilo que parecia sem solução. Retomando o conceito de força, o filósofo é levado a conceber um caráter intrínseco da mesma cuja dinâmica permite buscar sempre um alargamento do seu âmbito de atuação. “Força” (*Kraft*), agora em sentido propriamente nietzscheano, só pode ser dita no plural. Do mesmo modo que não se pode admitir uma força infinita, não se pode admitir uma força em-si, una e indivisível. A dinâmica das forças é um *querer-tornar-se-mais-forte* caracterizado pela busca incessante de mais poder (*Macht*). É justamente nesse querer-tornar-se-mais-forte próprio da força que Nietzsche encontra o mote decisivo para se distanciar definitivamente da concepção científica: “Esse conceito vitorioso de força, graças ao qual os nossos físicos criaram Deus e o mundo, tem necessidade de um complemento; é preciso atribuir-lhe um mundo interno que denominarei vontade de poder” (NF/FP 36 (31) de junho-julho de 1885). Vontade de poder é como Nietzsche chama esse querer-tornar-se-mais-forte da força. Em decorrência dessa *nova* concepção de força, identificada à vontade de poder, o mundo será concebido doravante como “uma monstruosidade de força, sem início, sem fim, uma firme, brônzea grandeza de força que não se torna maior, nem menor, que não se consome, mas apenas se transmuda, inalteravelmente grande em seu todo” (NF/FP 38 (12) de junho-julho de 1885). Vontade de poder, *stricto sensu*, é a força caracterizada pelo impulso de domínio, pela luta por mais poder e dominação, pela superação de resistências.

O conceito de vontade de poder, num duplo movimento, comporta as duas faces, aparentemente irreduzíveis, do eterno retorno. No primeiro, identificada com a própria vida, a vontade de poder abre a possibilidade de uma nova consideração sobre a existência na medida em que a luta, o embate entre as forças aparece como dístico de tudo o que vive. Se apenas com o conceito de eterno retorno estávamos presos a uma repetição cíclica dos mesmos acontecimentos, agora, com o conceito de vontade de poder, escapamos, ainda que provisoriamente, do fardo da repetição e nos aproximamos do caráter dinâmico da vida sustentado pela incessante luta que subjaz a tudo o que vive. No segundo, Nietzsche toma a vida como *um caso particular* da vontade de poder, estabelecendo assim que a luta por mais poder não é algo característico apenas do que vive, mas de tudo o que existe. Não mais a vida, somente, mas *tudo* é vontade de poder. Nos termos de Nietzsche, “Esse mundo é vontade de poder – e nada além disso! E também vós próprios sois essa vontade de poder – e nada além disso!” (NF/FP 38 (12) de junho-julho de 1885). Ora, se *tudo* se *reduz* à vontade de poder, se a vida não é senão um caso particular dessa mesma vontade, tem-se de concluir necessariamente que “todas as coisas” estão subsumidas a uma mesma *lógica*, a uma mesma dinâmica cuja expressão máxima é o pluralismo, a luta incessante e o perspectivismo. É essa *nova interpretação de todo acontecimento* unicamente que torna possível uma aceitação do mundo e da vida segundo sua lógica de repetição. Com isso, Nietzsche aprofunda sua convicção de que a vida perde tanto o sentido transcendente¹² quanto o seu sentido de

¹² De acordo com Heidegger, “Em conformidade com todo pensamento do Ocidente desde Platão, o pensamento de Nietzsche é metafísico” (HEIDEGGER, M., *Nietzsche*, vol. II, p. 195). Essa interpretação de Heidegger parece colocar em suspenso toda a pretensão da filosofia de Nietzsche em se destacar completa e radicalmente da metafísica ocidental. Para ele, sendo a metafísica expressão de “uma verdade sobre o ente enquanto tal na totalidade” (Ibidem, p. 196), o pensamento de Nietzsche pode ser dito metafísico na medida em que “‘A vontade de poder’ mostra-se como a expressão para o ser do ente enquanto tal, para a *essência* do ente” (Ibidem, p. 197). Müller-Lauter se coloca numa posição diferente da de Heidegger quanto ao caráter metafísico da filosofia de Nietzsche. Para ele, Heidegger está correto quando “atribui à filosofia de Nietzsche uma significação particular no interior da história da metafísica. Ele a interpreta como acabamento (*Vollendung*) da metafísica ocidental, na medida em que, na inversão (*Umkehrung*) da metafísica por ele operada, as possibilidades essenciais desta última deveriam se esgotar” (Cf. MÜLLER-LAUTER, W. Op. Cit., p. 52). Entretanto, segundo a interpretação de Müller-Lauter, que acompanhamos, “no pensamento de Nietzsche acontece, porém, ainda mais: a *destruição* da metafísica a partir dela própria. Deixa-se mostrar que dela, justamente como do píncaro supremo da ‘metafísica da subjetividade’, essa subjetividade despenca no infundado (*Grund-lose*). A metafísica ‘vontade de vontade’, na figura da vontade de poder transparente a si mesma, se torna querer-do-querer (*gewolltes Wollen*), que não mais remete a um alguém que quer, à vontade, mas tão-somente à estrutura do volitivo (*Gefüge von Wollendem*), que, perguntado pelo seu derradeiro, fáctico ser-dado (*Gegebensein*), subtrai-se no in-fixável (*Um-fest-stell-bare*)” (Ibidem, pp.52-3).

O pensamento do eterno retorno e da vontade de poder como superação das teleologias cristã e científica

autoconservação.¹³ No primeiro caso, com o pensamento do retorno, Nietzsche já havia afastado completamente qualquer possibilidade de um *arrière-monde*, pois o eterno retorno era justamente uma conclusão necessária da falta de “sentido histórico” da teologia cristã, que creditava a um Deus voluntário a criação do mundo. Diante do fato da morte de Deus, o mundo, desprovido de um sentido transcendente, só pode ser concebido com não-criado, portanto eterno e sem um final. No segundo caso, da autoconservação, não se poderia manter afastada a teleologia cristã e nem o finalismo científico, nem mesmo superá-los, caso não se resolvesse positivamente o problema do “sem-sentido” da existência, imposto pelo pensamento do retorno. Se o pensamento do retorno resolvia um problema, criava, no entanto, outro. Se de início neutralizava as teleologias cristã e científica, recaía, por conseguinte, na concepção fastidiosa da repetição de todos os acontecimentos. É justamente nesse ponto que se cruzam eterno retorno do mesmo e vontade de poder, momento a partir do qual Nietzsche será levado a considerar o mundo e a vida sob o prisma da afirmação incondicional.

Parece-nos importante, sob esse aspecto, trazer à baila a interpretação de Nuno Nabais. Segundo sua leitura, o desenvolvimento do pensamento da vontade de poder vem justamente responder a uma insuficiência das formulações nietzscheanas do pensamento do eterno retorno e solucionar o problema tornado explícito por esse pensamento, qual seja, o problema da *fenomenologia da temporalidade* relacionado à *ética da repetição*. Retomando aqui o aforismo 341 de *A Gaia Ciência*, é possível compreender “o peso mais pesado” como sendo a própria representação do tempo circular que estimula uma re-ação, um ressentimento do “vazio” e da ausência de sentido, de fim. Nesse registro, “a vontade descobre-se impotente. Sente então o tempo no sentido de uma raiva, de uma revolta. A partir desse momento o ressentimento contamina inevitavelmente o modo de se dar do tempo” (NABAIS, Nuno. *Metafísica do trágico*, p.193). Com efeito, no ensinamento de Zarathustra, o tempo aparece como aquele elemento que nos prende à terra e nos impele a uma decisão. Também no ensinamento do mestre do eterno retorno não se pode extrair uma consequência afirmativa dessa idéia porque ainda é *enigma* e traz junto de si o *espírito de peso*. É nesse sentido que a vontade de poder tem de funcionar como superação da moral, como

¹³ Há várias passagens em que Nietzsche apresenta o conceito de vontade de poder, no registro do vivente, tentando distanciá-lo de uma concepção segundo a qual todo ser vivo busca a autoconservação. Em *Para Além de Bem e Mal*, por exemplo, ele é enfático: “Uma criatura viva quer antes de tudo *dar vazão* a sua força – a própria vida é vontade de poder – : a autoconservação é apenas uma das indiretas, mais freqüentes *conseqüências* disso” (JGB/BM, §13).

ultrapassamento do niilismo porque tem de tornar dinâmica essa relação degenerada da vontade em relação ao tempo, eliminando, assim, todo o querer do ressentimento e do perigo da vontade de nada. Contra essa “ambivalência incontornável” do tempo, isto é, contra a “irrevogabilidade do já feito” que se manifesta como “nostalgia” e “remorso” (Ibidem, p. 196), o intérprete sugere que a única solução só “será possível pela revelação de uma outra temporalidade, a do eterno retorno, onde o passado deixa de ser uma barreira intransponível para se converter no eterno regresso da vontade a si mesma” (Ibidem, p.201). No entanto, esse alcance afirmativo do eterno retorno como *redenção* da vontade pela experiência da temporalidade encontra seu maior impasse, segundo o intérprete:

Esta circularidade entre a fenomenologia da temporalidade e a fundamentação cosmológica de uma ética da redenção do tempo, conduz Nietzsche a uma situação de impasse: Ou a idéia de Eterno Retorno, porque ambivalente, é um imperativo vazio, impotente para reformular a experimentação do tempo, uma vez que a diferenciação existencial lhe é anterior, ou ela surge como um imperativo unívoco (ocultando a sua ambivalência) e, enquanto tal anula igualmente o seu alcance ético porque imperativo abstrato (Ibidem, p.192).

É por esse fato que, segundo Nuno Nabais, Nietzsche não leva a termo sua doutrina do eterno retorno e necessita, para consumá-la como pensamento afirmativo, inaugurar o projeto de transvaloração de todos os valores pelo viés da vontade de poder. Para ele, portanto, não é uma nova configuração do tempo que torna possível a superação do niilismo, mas uma nova consideração da vontade enquanto vontade de poder pela qual “Nietzsche constrói uma representação do agir como actualidade pura e completa em cada instante sem a fazer derivar de nenhuma concepção temporal ou de qualquer representação de uma totalidade cosmológica” (Ibidem, p. 218). Mesmo concordando com essa interpretação no fato de que da idéia do eterno retorno não se pode simplesmente tirar uma consequência afirmativa, a não ser recorrendo ao conceito de vontade de poder, não a acompanhamos quando indica que Nietzsche abandona a idéia do eterno retorno e inaugura, a partir desse abandono, a doutrina do niilismo (Ibidem, p. 219). Se não se pode falar de uma doutrina do niilismo antes de 1885, portanto antes do pensamento da vontade de poder, não se pode negligenciar a suspeita de Nietzsche em relação à ameaça niilista, ao movimento mesmo de negatividade desde seus escritos intermediários.

A nosso ver, o projeto de transvaloração dos valores, mesmo tendo sido esboçado na última fase da obra de Nietzsche em consonância com a vontade de poder, não pode ser retirado do registro do *pensamento* do filósofo sobre os temas fundamentais da cultura ocidental. Como “forma extrema do niilismo” (NF/FP 5 (71) verão de 1888), o eterno retorno tem de ser pensado à luz da sombra niilista que antecede a modernidade e que tem como origem mais funesta o socratismo-platonismo. Todo o esforço de Nietzsche em pensar o ultrapassamento do niilismo está muito mais no experimento da vontade de poder relacionada ao eterno retorno do que na substituição de um pelo outro. É somente a partir de uma vinculação do eterno retorno e da vontade de poder com o niilismo que se pode alcançar um estatuto afirmativo para a filosofia de Nietzsche na aceitação *incondicional* de todo acontecer.

É esse desfecho afirmativo que consuma, a nosso ver, a crítica de Nietzsche à religião cristã. Os textos escritos a partir de 1880 trazem no seu conjunto todo o labor crítico da filosofia nietzscheana em relação ao plano programático da religião cristã cujo destino seria, na visão do filósofo, o aumento do seu âmbito de poder. Isto significa, em última instância, que a religião cristã traz como marca fundamental de seu empreendimento um tipo de vontade de poder que anseia pelo *Nada*. Esse dístico niilista da religião cristã pode ser traduzido nos elementos que compõem sua moral. Segundo a interpretação de Nietzsche, a moral cristã expressa, num duplo sentido, uma vontade de fim, um esgotamento *sui generis* em relação à existência, mas também um instinto de conservação, uma tentativa de preservação de um tipo de homem doente que lance sua esperança de redenção (*Erlösung*) para um *arrière-monde*.

A busca de um ponto fixo, de um alvo, de um fim a ser alcançado é o que melhor traduz a teleologia cristã na medida em que todo o esforço aí é o de liberar o homem de todo sofrimento por meio de uma “mentira desonesta” (GM/GM, III, §19), a mentira do ideal. Nesse sentido, consubstanciada no ideal ascético, a teleologia cristã se coloca como o grande ponto de interrogação a partir do qual Nietzsche pretende inverter o critério de avaliação da vida e abrir a novas interpretações. A vontade de poder e o eterno retorno são, segundo nossa consideração, os dois temas capitais pelos quais Nietzsche inverte a lógica de avaliação da vida feita pela moral cristã e busca superar os propósitos da *religion-décadence*. Com a vontade de poder, Nietzsche instaura outra perspectiva de consideração de toda efetividade em que tudo se reduz à dinâmica de “vontades de poder” sempre atuantes. O caráter múltiplo da vontade de poder, em

contraposição à teleologia cristã, implica na recusa de algo fixo, eterno, uno e de valor inestimável. Toda a dinâmica da vontade de poder, por se tratar de um *atuar*, de uma luta incessante e sem fim, diz respeito unicamente ao plano da efetividade. A busca empreendida pela religião cristã de um além-mundo, de uma finalidade expressa, segundo Nietzsche, o caráter paradoxal da vontade de poder. Querer o nada permanece ainda um *querer*, uma vontade que não pode recusar sua condição de “vontade de poder” e que, por isso, mesmo projetando uma finalidade absoluta em detrimento de toda a efetividade, não pode se colocar fora dos processos de dominação e ampliação das instâncias de poder:

Não se pode em absoluto esconder o que expressa realmente todo esse querer que do ideal ascético recebe sua orientação: esse ódio ao que é humano, mais ainda ao que é animal, mais ainda ao que é matéria, esse horror aos sentidos, à razão mesma o medo da felicidade e da beleza, o anseio de afastar-se do que seja aparência, mudança, morte devir, desejo, anseio – tudo isto significa, ousemos compreendê-lo, uma vontade de nada, uma aversão à vida, uma revolta contra os mais fundamentais pressupostos da vida, mas é e continua sendo uma vontade!... E, para repetir em conclusão o que afirmei no início: o homem preferirá ainda querer o nada a nada querer... (GM/GM, III, §19).

Com o eterno retorno, em consonância com a vontade de poder, o filósofo pretende estancar de vez toda possibilidade de consideração de um além-mundo em contraposição ao mundo efetivo. Significa dizer que o pensamento do eterno retorno não somente concorre com as interpretações cristã e científica, mas pretende superá-las na medida em que esse pensamento expressa o caráter dinâmico do mundo rejeitando todo finalismo. Do ponto de vista ético, o eterno retorno recoloca o problema do sentido da vida e da finalidade do mundo sob a perspectiva da criação incessante de novas configurações no interior unicamente da efetividade. Mais precisamente, o que cumpre o programa nietzscheano de superação da teleologia cristã é o mundo pensado sob a óptica do eterno retorno tendo como dinâmica da eterna recorrência a vontade de poder.

Referências Bibliográficas

FINK, Eugen. “Nova experiência do mundo em Nietzsche”, in: MARTON, Scarlet (org.). *Nietzsche hoje? Colóquio de Cerisy*. Trad. de Sônia Salzstein Goldberg. São Paulo, Brasiliense, 1984, pp. 168-192.

O pensamento do eterno retorno e da vontade de poder como superação das teleologias cristã e científica

GIACÓIA JR., Oswaldo. *Labirintos da alma: Nietzsche e a auto-supressão da moral*. Campinas, Editora da Unicamp, 1997.

HAAR, Michel. *Nietzsche et la métaphysique*. Paris, Gallimard, 1993.

HEIDEGGER, Martin. *Nietzsche*. Trad. de Marco Antonio Casa Nova. Rio de Janeiro: Forense, 2007, 2 vols.

LÖWITH, Karl. *Nietzsche: philosophie de l'éternel retour du même*. Trad. de Anne-Sophie Astroup. Paris: Calmann-Lévy, 1991.

MARTON, Scarlett. *Nietzsche: das forças cósmicas aos valores humanos*. São Paulo: Brasiliense, 1990.

_____. "O eterno retorno do mesmo: tese cosmológica ou imperativo ético?", in: *Extravagâncias: ensaios sobre a filosofia de Nietzsche*. São Paulo: Discurso Editorial, 2001, pp85-118.

MOURA, Carlos A. Ribeiro de. *Nietzsche: civilização e cultura*. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

MÜLLER-LAUTER, Wolfgang. *A doutrina da vontade de poder em Nietzsche*. Trad. de Oswaldo Giacóia Jr. São Paulo: Annablume, 2000.

NABAIS, Nuno. *Metafísica do trágico*. Lisboa: Relógio d'Água, 1997.

NIETZSCHE, F. *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe*. Edição organizada por Giorgio Colli e Mazzino Montinari. Berlim: Walter de Gruyter, 1999, 15 vols.

_____. *Obras incompletas*. Trad. e notas de Rubens Rodrigues Torres Filho; seleção de textos de Gérard Lebrun; posfácio de Antônio Cândido. São Paulo: Abril Cultural, 2ª ed., 1979 (col. Os Pensadores).

_____. *A Gaia Ciência*. Trad., notas e posfácio de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

_____. *Para Além de Bem e Mal*. Trad., notas e posfácio de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2000.

_____. *A Genealogia da Moral: uma polêmica*. Trad., notas e posfácio de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

_____. *Ecce Homo: como alguém se torna o que é*. Trad., notas e posfácio de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2000.

_____. *A filosofia na idade trágica dos gregos*. Trad. de Maria Inês Madeira de Andrade; revista por Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 1987.