

UNIVERSIDADE FEDERAL DE SANTA MARIA  
CENTRO DE CIÊNCIAS SOCIAIS E HUMANAS  
CURSO DE MESTRADO EM FILOSOFIA

Mariane Gehlen Perin

**NIETZSCHE E O PROBLEMA DO ETERNO RETORNO**

Santa Maria, RS  
2023

Mariane Gehlen Perin

**NIETZSCHE E O PROBLEMA DO ETERNO RETORNO**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia, da Universidade Federal de Santa Maria (UFSM, RS), como requisito parcial para a obtenção do título de Mestre em Filosofia.

Orientador: Prof.º Dr.º Noeli Dutra Rossatto.

Santa Maria, RS  
2023

This study was financed in part by the Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior - Brasil (CAPES) - Finance Code 001

Perin, Mariane Gehlen  
Nietzsche e o problema do eterno retorno / Mariane  
Gehlen Perin.- 2023.  
75 p.; 30 cm

Orientador: Noeli Dutra Rossatto  
Dissertação (mestrado) - Universidade Federal de Santa  
Maria, Centro de Ciências Sociais e Humanas, Programa de  
Pós-Graduação em Filosofia, RS, 2023

1. Nietzsche 2. Eterno retorno 3. Ético-existencial 4.  
Cosmológico I. Dutra Rossatto, Noeli II. Título.

Sistema de geração automática de ficha catalográfica da UFSM. Dados fornecidos pelo autor(a). Sob supervisão da Direção da Divisão de Processos Técnicos da Biblioteca Central. Bibliotecária responsável Paula Schoenfeldt Patta CRB 10/1728.

Declaro, MARIANE GEHLEN PERIN, para os devidos fins e sob as penas da lei, que a pesquisa constante neste trabalho de conclusão de curso (Dissertação) foi por mim elaborada e que as informações necessárias objeto de consulta em literatura e outras fontes estão devidamente referenciadas. Declaro, ainda, que este trabalho ou parte dele não foi apresentado anteriormente para obtenção de qualquer outro grau acadêmico, estando ciente de que a inveracidade da presente declaração poderá resultar na anulação da titulação pela Universidade, entre outras consequências legais.

**Mariane Gehlen Perin**

**NIETZSCHE E O PROBLEMA DO ETERNO RETORNO**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia, da Universidade Federal de Santa Maria (UFSM, RS), como requisito parcial para a obtenção do título de **Mestre em Filosofia**.

Aprovada em 06 de Janeiro de 2023



---

**Noeli Dutra Rossatto, Dr. em Filosofia (UFSM)**  
(Presidente/Orientador)



Documento assinado digitalmente  
EDUARDO VICENTINI DE MEDEIROS  
Data: 23/02/2023 14:24:50-0300  
Verifique em <https://verificador.iti.br>

---

**Eduardo Vicentini de Medeiros, Dr. em Filosofia (UFSM)**



---

**Vitor Hugo dos Reis Costa, Dr. em Filosofia (FAPAS)**

Santa Maria, RS  
2023

Ao meu filho Gael, desejo que a Filosofia e o conhecimento possam também iluminar,  
esclarecer e apoiar na vida.

## AGRADECIMENTOS

Agradeço aqui a todos(as) que colaboraram, de um modo ou outro, para que essa pesquisa se realizasse, e, em especial, farei alguns agradecimentos.

Ao meu orientador Noeli, por ter aceito de bom grado me orientar nessa pesquisa, pela sua paciência, amizade, compreensão, tempo e atenção disponibilizados, orientações e pela leveza transmitida neste processo desafiador que é concluir um mestrado.

A todos os professores que aceitaram compor a minha banca de defesa, Jair, Eduardo, Vitor e Marcelo Fabri, por colaborarem com seu conhecimento. Também agradeço vocês pela parceria e amizade.

A todo Programa de Pós-Graduação em Filosofia pela excelência. Aos professores e professora com os quais cursei disciplinas ao longo do mestrado pelo conhecimento, aprendizado e compreensão.

Ao meu filho Gael por sua colaboração na medida de suas possibilidades, compreendendo, muitas vezes, que eu precisava me sentar em frente ao computador para trabalhar. Também pelo seu imenso carinho e alegria.

A todos os meus familiares que colaboraram comigo de alguma maneira, e, em especial, a minha mãe, que cuidou do Gael muitas vezes para que eu pudesse estudar com mais atenção. Também ao meu irmão, Everton, pela revisão do abstract.

Aos meus amigos e amigas, que de uma forma ou de outra, sempre colaboram para mais alegria na minha vida, com certeza, graças a vocês, meu trabalho progride muito melhor; e, em específico, a Teiva e a Diana, por me apoiarem, compreenderem e me ajudarem quando precisei.

Aos amigos e amigas do curso, mesmo a distância, em especial, a Kátia, Janessa e Vitor. A Kátia pela amizade, as conversas e por sempre me ajudar com as datas, os prazos, dúvidas. A Janessa, que ainda não conheço pessoalmente, por sempre me enviar os textos do Henry e outros materiais. Ao Vitor pela amizade, as conversas e algumas boas afinidades filosóficas e por participar da minha banca.

De modo geral, à Universidade pública, gratuita e de qualidade, pela oportunidade de desenvolver e concretizar este estudo. Mais especificamente, à Universidade Federal de Santa Maria, pela qualidade e pelas boas lembranças que me traz.

À CAPES por ter me concedido uma bolsa, a qual foi essencial para o desenvolvimento e conclusão desta pesquisa.

— Zaratustra, para os que pensam como nós, todas as coisas bailam; vão, dão-se as mãos, riem, fogem...e retornam.

Tudo vai, tudo torna; a roda da existência gira eternamente.

Tudo morre, tudo torna a florescer; eternamente fluem as estações da existência.

Tudo se destrói, tudo se reconstrói; eternamente se edifica a mesma casa da existência. Tudo se separa, tudo se saúda outra vez; o anel da existência conserva-se eternamente fiel a si mesmo.

A existência principia a cada instante; em torno de cada “aqui” gira a esfera do “acolá”. O Centro está em toda parte. O caminho da eternidade torna sobre si mesmo.

(NIETZSCHE, 2014, p. 285)

## RESUMO

### NIETZSCHE E O PROBLEMA DO ETERNO RETORNO

AUTORA: Mariane Gehlen Perin.  
ORIENTADOR: Noeli Dutra Rossatto.

O presente trabalho investiga o problema do eterno retorno em Nietzsche. O eterno retorno, junto a outros conceitos da filosofia nietzschiana, tais como, a vontade de poder, a teoria das forças e o além-do-homem, são conceitos essenciais desta filosofia. Todavia, o eterno retorno, por si, fornece alguns desafios interpretativos. O primeiro desafio interpretativo em relação ao eterno de Nietzsche é definir se se trata de um eterno retorno do *mesmo* ou do *diverso*. Abordamos essa problemática e defendemos que o eterno retorno da filosofia nietzschiana é um eterno retorno do mesmo. Todavia, a principal problemática a respeito dessa cara noção a filosofia de Nietzsche, é se ela se inscreve num âmbito ético-existencial, cosmológico, ou ainda, em ambos. Assim, o principal objetivo deste trabalho, é solucionar se o eterno retorno deve ser lido como desafio ético-existencial, tese cosmológica ou se estaria inscrito nas duas esferas. A partir da obra publicada de Nietzsche, da edição crítica dos fragmentos póstumos dos manuscritos do filósofo e também de uma revisão da tradição, defendemos que o eterno retorno em Nietzsche deve ser entendido, simultaneamente, como desafio-ético-existencial e também em seu aspecto cosmológico, inclusive de uma tese cosmológica. Aceitar essa terceira via interpretativa, faz com que surja outro desafio, a saber: conciliar liberdade e necessidade. O âmbito ético-existencial do eterno retorno suscita a ideia da liberdade de escolher o que se queira repetidas infinitas vezes. O aspecto cosmológico suscita um fatal destino. Para resolver essa problemática, defendemos que Nietzsche se vale, sobretudo, da noção de *ego fatum*, a partir da qual a contradição entre necessidade e liberdade seria suprimida na filosofia nietzschiana. Assim, numa radical afirmação da existência no plano da imanência, através do *amor fati*, Nietzsche buscou superar o problema do niilismo advindo do que ele chamou de morte de Deus. A morte de Deus é um diagnóstico que Nietzsche faz de uma época, marcada pelo enfraquecimento do que ele entendeu como o valor dos valores, isto é, a noção de Deus. Esse valor, especialmente caro, dentro de um paradigma linear de tempo e historicista, já longe dos arquétipos e seus afins que, num tempo circular, metafísico e mítico, dá sentido aos desafios da vida e da história enfrentada pelo humano das sociedades antigas e tradicionais.

**Palavras-chave:** Nietzsche. Eterno Retorno. Ético-existencial. Cosmológico.

## ABSTRACT

### NIETZSCHE AND THE PROBLEM OF ETERNAL RECURRENCE

AUTHOR: Mariane Gehlen Perin.

ADVISOR: Noeli Dutra Rossatto.

This work studies the problem of eternal recurrence in Nietzsche. Eternal recurrence, along with other terms in Nietzsche's philosophy, such as will to power, strength theory and overhuman, are essential concepts of such philosophy. However, eternal recurrence itself provides some interpretative challenges. The first interpretative challenge in relation to Nietzsche's eternal is to define if it is about an eternal recurrence of the *same* or the *diverse*. We approach such issue and argue that eternal recurrence in Nietzsche's philosophy is an eternal recurrence of the same. Nevertheless, the main issue concerning this dear notion in Nietzsche's philosophy is whether it is comprised in an ethical-existential scope, cosmological scope or, yet, both. Thus, the main purpose of this work is to conclude whether eternal recurrence may be understood as an ethical-existential challenge, a cosmological thesis or comprised in both areas. From published Nietzsche's works and from the critical edition of the posthumous fragments of the philosopher's manuscripts, and a tradition review, we argue that Nietzsche's eternal recurrence may be seen simultaneously as an ethical-existential challenge and also in its cosmological aspect, including a cosmological thesis. To accept this third interpretative view makes a new challenge appears: to conciliate freedom and necessity. The ethical-existential scope of the eternal recurrence elicits the idea of freedom to choose of what one wants over and over again endlessly. The cosmological aspect arouses a fatal destiny. To solve this issue, we argue that Nietzsche draws on mainly the notion of *ego factum*, through which the contradiction between necessity and need would be suppressed in Nietzsche's philosophy. Thus, by the affirmation of the existence in the immanence plan, through the *amor fati*, Nietzsche tried to surpass the nihilistic problem from what he called the death of God. The death of God is his diagnosis of an age, marked by the weakening of what he understands as the value of values, in other words, the notion of God. Such value, particularly special in a linear and historicist time paradigm, already far from the archetypes and others of such kind that, in a circular, metaphysical and mythical time, gave/has given meaning to life and history challenges faced by humans of ancient and traditional societies.

**Keywords:** Nietzsche. Eternal Recurrence. Ethical-existential. Cosmological.

## SUMÁRIO

<b>1 INTRODUÇÃO.....</b>	<b>11</b>
<b>2 TEMPORALIDADE, COSMOLOGIAS, ETERNO RETORNO E HISTÓRIA .....</b>	<b>19</b>
2.1 TEMPORALIDADE, COSMOLOGIAS, HISTÓRIA E SEUS SENTIDOS .....	19
2.2 ALGUMAS COSMOLOGIAS CÍCLICAS E O ETERNO RETORNO (DO <i>MESMO</i> E DO <i>DIVERSO</i> ).....	30
2.3 NIETZSCHE: ETERNO RETORNO DO MESMO OU DO DIVERSO?.....	34
<b>3 O PROBLEMA DO ETERNO RETORNO EM NIETZSCHE .....</b>	<b>41</b>
<b>4 ETERNO RETORNO: TESE COSMOLÓGICA OU ÉTICO-EXISTENCIAL?.....</b>	<b>51</b>
<b>5 ETERNO RETORNO: LIBERDADE <i>VERSUS</i> NECESSIDADE .....</b>	<b>59</b>
<b>6 CONSIDERAÇÕES FINAIS .....</b>	<b>65</b>
<b>REFERÊNCIAS.....</b>	<b>70</b>

## 1 INTRODUÇÃO

Nietzsche é um dos pensadores de grande relevância para a filosofia contemporânea já que, com sagacidade, percebeu alguns dos mais cruciais problemas filosóficos de seu tempo e seus esforços foram empenhados no sentido de revolver essas problemáticas e de buscar soluções para elas.

A tese do eterno retorno na filosofia nietzschiana, foco deste trabalho, aparece junto a outras teses e conceitos, tais quais, o além-do-homem, a teoria das forças, a vontade de potência, etc., como uma das mais importantes no conjunto deste pensamento. O próprio Nietzsche assinala a relevância dessa tese, como também a fortuna crítica.

Todavia, a tese do eterno retorno é também uma problemática, um problema filosófico, visto que existem dificuldades interpretativas em relação a essa tese. Afinal, como interpretar o eterno retorno em Nietzsche? Seria um eterno retorno do mesmo ou do diverso? Quem antes de Nietzsche já pensou o tempo em forma de eterno retorno e o que isso tem a ver com a filosofia nietzschiana? A formulação nietzschiana do eterno retorno é igual às anteriores a do filósofo? O eterno retorno nietzschiano se refere a um preceito ético ou a uma tese cosmológica? Se vemos o eterno retorno como um desafio ético-existencial e isso tem a noção de liberdade e escolha implícitas, como aceitar também que seja uma tese cosmológica que, ao menos a princípio, parece indicar determinismo?

Assim, vemos que ao se tratar de eterno retorno em Nietzsche, temos um verdadeiro problema filosófico com várias dimensões e questões envolvidas. O objetivo principal deste trabalho é resolver se o eterno retorno deve ser entendido numa perspectiva ético-existencial ou no âmbito de uma tese cosmológica. Nossos objetivos secundários são resolver questões menores associadas ao eterno retorno nietzschiano, por exemplo, determinar se trata-se de um eterno retorno do mesmo ou do diferente. Questões menores, mas não menos importantes, tanto que a questão citada a título de exemplo, se não resolvida corretamente, impossibilita a solução de nossa problemática maior.

Como conciliar o pensamento do eterno retorno em sua forma hipotética e relacionada ao desafio ético-existencial de escolher para a vida aquilo que se queira repetido ao infinito expresso no parágrafo 341 da obra *A gaia ciência*, no qual se diz “se esse pensamento [do eterno retorno] adquirisse poder sobre ti; [...] a pergunta, diante de tudo e de cada coisa: ‘Quero isto ainda uma vez e ainda inúmeras vezes?’” (NIETZSCHE, 1987, p. 164-165), com àquele do discurso *O convaléscente* de *Assim falava Zaratustra* no qual o personagem principal afirma que retornará eternamente “não numa vida nova, numa vida melhor, nem

numa vida análoga, tornarei eternamente para esta mesma vida, igual em suas grandezas e suas misérias” (NIETZSCHE, 2014, p. 289)?

Ou ainda, colocado de maneira mais difícil: como conciliar a forma hipotética do pensamento do eterno retorno expresso em *A Gaia Ciência* com um trecho dos fragmentos póstumos do Verão de 1886 e Outono de 1887, no qual Nietzsche diz “‘o eterno retorno’ [...]. É a mais científica de todas as hipóteses possíveis” (NIETZSCHE, 2008, p. 165, tradução nossa)?

Todavia, apesar de contraintuitivo, também diferentemente do que uma leitura inicial pode induzir, é possível conciliar — e essa é aqui a posição defendida — o eterno retorno nietzschiano como sendo simultaneamente inscrito no âmbito de um desafio ético-existencial e também como uma tese cosmológica que Nietzsche formulou levando em consideração, inclusive, debates científicos da época em que viveu. Isso é possível se levarmos em conta não só a obra de Nietzsche publicada, mas também os fragmentos póstumos que ele deixou, devidamente organizados nas edições críticas, também certas pesquisas de referência envolvendo detalhes e marcações nos manuscritos originais dos fragmentos póstumos e as leituras do filósofo. Além disso, o problema da aparente contradição entre liberdade e necessidade, que surgiria por admitir as duas versões do eterno retorno ao mesmo tempo, se dissipa se seguirmos o mesmo procedimento que permite ver não apenas uma conciliação, mas uma conciliação necessária, entre o eterno retorno no seu âmbito ético-existencial e no seu aspecto de tese cosmológica. Para solução da problemática entre necessidade e liberdade, serão importantes, os conceitos de *ego fatum*, dionisíaco e Dionísio da filosofia nietzschiana, os quais trataremos em sua hora ao longo do presente trabalho.

Para a exposição completa da problemática, ou melhor, das problemáticas que envolvem esse trabalho, bem como para solução desta e devida argumentação, esse trabalho se estrutura em quatro capítulos.

No primeiro capítulo, intitulado *Temporalidade, cosmologias, eterno retorno e história*, de um modo geral, pode-se dizer que veremos que a noção de temporalidade pode ser vista numa perspectiva circular ou linear de tempo, também quanto à sua infinitude ou finitude; as relações entre tempo e cosmologias, ou seja, como a forma como pensamos o tempo afeta as concepções cosmológicas; as relações entre temporalidade e cosmologias associadas com a história e seus sentidos; o eterno retorno como uma das formas de temporalidade circular; o eterno retorno como podendo ser pensado como eterno retorno *diverso* ou do *mesmo*; e, especificamente, a solução da problemática de como o eterno retorno

deve ser entendido na filosofia nietzschiana, se do mesmo ou do diferente, à luz das discussões, sobretudo, entre Gilles Deleuze e Paolo D'Iorio.

Ainda, a partir de um olhar mais detalhado, o capítulo primeiro, em sua seção inicial, intitulada *Temporalidade, cosmologias, história e seus sentidos*, aborda através da obra *Mito do Eterno Retorno* de Mircea Eliade, aspectos importantes para este trabalho. Nessa obra, Eliade (1997) trata das cosmologias cíclicas e, em especial, do que ele chama de mito do eterno retorno ou eterno retorno, o autor define como eterno retorno somente o que corresponde a um eterno retorno do idêntico. Porém, cabe dizer que ao longo desse trabalho, considero que se pode pensar o eterno retorno como eterno retorno do diverso também, o que tem aplicabilidade no caso de algumas concepções específicas de eterno retorno.

Em sua obra, Eliade (1997) expõe de um modo generalizado<sup>1</sup> como as sociedades antigas e tradicionais usam uma concepção cíclica de tempo e muitas também adotam a noção de eterno retorno. Através das cosmologias cíclicas e do mito do eterno retorno e do que o autor chama de mitos, arquétipos, ritos e símbolos, essas sociedades vivem um tempo metafísico ou mítico que é a-histórico, no sentido de que não dá valor ao tempo concreto em si mesmo. Essa forma de vida, para o autor, auxilia o ser humano a lidar com o que ele chamou de terror da história — já que os acontecimentos históricos não teriam valor em si mesmos e seriam encaixados nos arquétipos, símbolos, ritos e mitos, abolindo o tempo histórico e abrindo-se uma vida no tempo mítico. Frente ao terror da história, antes de recorrer a Deus, haveria, então, todo um recurso com base nos símbolos, mitos, arquétipos e ritos. Esse processo relacionado aos arquétipos e afins diminui para o ser humano o terror da história, por *dar sentido* aos acontecimentos dramáticos da vida e da história. Com efeito, tira o ser humano do *absurdo do sem sentido*.

Para o autor, a partir do monoteísmo judaico, num processo que se aprofundaria com o cristianismo, é inaugurada uma novidade: a primeira vez que a história teria valor em si mesma como tempo concreto. Saindo do contexto das sociedades arcaicas, diz Eliade, as concepções lineares e cíclicas de tempo convivem, por exemplo, na Idade Média. Todavia, de

---

<sup>1</sup> Eliade aborda, no referido livro, as sociedades arcaicas e tradicionais a partir de certa generalização. As generalizações em relação às sociedades antigas e/ou tradicionais são criticadas por alguns antropólogos e consideramos essa crítica pertinente. Um dos críticos dessa questão em Eliade foi, por exemplo, o classicista britânico G.S. Kirk em *Myth: Its meaning and functions in ancient and other cultures*. Todavia, o que nos interessa aqui é usar a obra de Eliade de modo instrumental, no sentido de nos possibilitar uma base de referência de articulação dos conceitos de tempo (cíclico e linear), cosmologia, história e seus sentidos. O objetivo do uso da obra de Eliade aqui é essa articulação que serve, posteriormente, para esclarecer a dimensão do niilismo (que se aprofunda) numa época dominada pela temporalidade linear e com a chamada morte de Deus como diagnosticou Nietzsche. Ademais, em sua obra, Eliade se dedica especificamente a problemática do eterno retorno — mesmo que nos antigos e não especificamente em Nietzsche — e, tendo especial valor para essa pesquisa, o eterno retorno em conexão com a história e seus sentidos.

acordo com o autor, a partir do século XVII, as teorias lineares do tempo dominam. O que acontece é que se essas teorias são lineares e não se tem mais o recurso ao mitos, ritos, símbolos e arquétipos, o terror da história se acentua e o recurso a Deus se faz mais urgente.

Percebendo essa situação, da dominância das teorias lineares do tempo, também com o diagnóstico da morte de Deus na sociedade moderna ocidental e ciente das consequências desse processo, que acentuava o absurdo e o niilismo, é Nietzsche talvez a principal referência que no âmbito da filosofia — já influenciado também pelas recentes descobertas da termodinâmica e um novo acendimento de debates das teorias cíclicas do tempo na esfera da ciência — vai reavivar uma teoria cíclica do tempo específica no século XIX.

Assim, nessa seção, espero trazer ao leitor, através da utilização parcial de alguns conceitos e teses presentes em *Mito do Eterno* de Eliade, em diálogo com as preocupações quanto ao problema do niilismo, que levaram Nietzsche a reavivar uma tese cíclica do tempo em específico, buscando solucionar, ainda que no plano da imanência — diferentemente dos antigos — o problema da falta de sentido, do absurdo e do niilismo frente aos desafios da vida e da história. Dessa maneira, espero demonstrar como está intrincada, ainda que de diferentes formas, as concepções de tempo, *kósmos*, história e os seus sentidos.

Na segunda seção, no primeiro capítulo, intitulada *Algumas cosmologias cíclicas e o eterno retorno (do mesmo e do diverso)*, reforço, a partir do trabalho de alguns autores, que as cosmologias cíclicas e o eterno retorno já estavam presentes em sociedades arcaicas e também aparecem em sociedades tradicionais. Essa ideia já aparece em Eliade, na obra *Mito do Eterno Retorno*. Também Derley Menezes Alves, na obra *Nietzsche e o budismo: entre a imanência e a transcendência*, aponta que, no contexto do pensamento indiano antigo as concepções de tempo cíclicas já estavam presentes. Jean-Pierre Vernant em *As origens do pensamento grego* reconhece que nos babilônios já existiria, pelo menos, anúncios de uma cosmovisão circular. Enfim, só para citar alguns autores e obras que se referem às cosmologias cíclicas e/ou eterno ao retorno em específico nas sociedades arcaicas e tradicionais. Ao longo do trabalho, na segunda seção, a temática é vista em detalhes.

Ainda, nessa seção, situo o leitor que o eterno retorno pode ser pensado como um eterno retorno do mesmo (idêntico) ou do diverso. Se Eliade (1997), ao falar de eterno retorno considera apenas o eterno retorno do mesmo, ou seja, do idêntico, outros autores levantam a possibilidade de que em alguns casos podemos estar lidando com um eterno retorno do diferente. Por exemplo, Michel White em *Filosofia natural estoica*, defende que fontes históricas antigas dos estoicos, como Orígenes e Alexandre de Afrodísias, levantam a

possibilidade de um eterno retorno do diverso. Todavia, seja como for, o eterno retorno do diverso é, ao menos, uma possibilidade lógica.

Na terceira seção, intitulada *Nietzsche: eterno retorno do mesmo ou do diverso?*, apresento a discussão sobre o eterno retorno em Nietzsche, se do diverso ou do mesmo. Essa discussão traz a principal referência que defende um eterno retorno do diverso em Nietzsche, a saber, Deleuze, bem como, seu contraponto mais forte, ou seja, os trabalhos de Paolo D'Iorio. À luz dessa discussão, defendo que, em Nietzsche, temos a hipótese do eterno retorno do *mesmo* e não do *diferente* e *selecionado*, como propôs Deleuze. Essa definição de via interpretativa é fundamental para resolver os problemas filosóficos que se seguem.

A partir do segundo capítulo, intitulado, *O problema do eterno retorno em Nietzsche*, trato da problemática do eterno retorno especificamente na filosofia de Nietzsche. No segundo capítulo, apresento como o próprio Nietzsche julga o eterno retorno como um pensamento relevante em sua filosofia, escrevendo, em *Ecce Homo*, que o eterno retorno é a ideia central de *Zaratustra* (NIETZSCHE, 2005, p. 87) e também anotando em seus manuscritos, datados no Verão–Outono de 1884, um projeto intitulado “*Filosofia do eterno retorno: Uma tentativa de transvaloração de todos os valores*” (NIETZSCHE, 2008, p. 582, tradução nossa), a ser realizado em quatro livros. Também apresento um pouco da fortuna crítica que veio a considerar o eterno retorno como uma tese central na filosofia de Nietzsche ou, ao menos, como uma ideia relevante no pensamento do filósofo, digna de estudos específicos.

Ademais, nesse capítulo, no geral, apresento como o pensamento do eterno retorno aparece na obra publicada de Nietzsche. Em *A Filosofia na idade trágica dos gregos* (original de 1873), o tema das cosmologias cíclicas aparece, mas ainda não está presente a temática do eterno retorno especificamente. Em *Segunda Consideração Extemporânea: Da utilidade e da desvantagem da história para a vida* (original de 1874), o eterno retorno é mencionado pela primeira vez pelo filósofo, mas em tom de crítica e relacionado aos pitagóricos. Portanto, é somente em *A gaia ciência* (original de 1882), *Assim falava Zaratustra* (original de 1883/85) e *Para além do bem e do mal* (original de 1886) que a temática do eterno retorno aparece como ideia defendida pelo filósofo.

Na obra *A gaia ciência* (1987), Nietzsche expressa o eterno retorno em forma hipotética e espécie de desafio ético-existencial. Já em *Além do bem e do mal* (1987), o filósofo se pergunta quem como ele teria penetrado tão a fundo no niilismo a ponto de descobrir a ideia contrária, ou seja, o pensamento do eterno retorno e a afirmação da vida. Em *Assim falava Zaratustra* (2014), a obra coloca o personagem principal na saga de enfrentar o problema da incorporação do eterno retorno do mesmo, colocando o eterno retorno

inicialmente como um pensamento que desafia o próprio Zaratustra e, depois, ao prosseguir da obra, como um fato para o personagem. Todavia, concluo, ao final desse capítulo, que na obra publicada, o eterno retorno apareceu nas formulações mencionadas, o que configura que nela está longe de aparecer como uma *tese explicitamente formulada*, seja filosófica, filosófico-científica ou científica.

No terceiro capítulo, intitulado de *Eterno retorno: tese cosmológica ou ético-existencial?*, mostro que, a partir da obra publicada, naturalmente, foram muitos os comentadores que, de diversas maneiras e com suas especificidades, conceberam o eterno retorno no plano ético ou ético-existencial, longe de qualquer relação com cosmologia.

A partir do relevante ensaio *Eterno retorno do mesmo: tese cosmológica ou imperativo ético?*, Scarlett Marton deu-nos a conhecer que, por exemplo, Walter Kaufmann foi um dos primeiros a destacar o eterno retorno no contexto da experiência humana no livro *Nietzsche, Philosopher, Psychologist, Antichrist* (MARTON, 2009, p. 88), mas não teria desenvolvido a ideia. Também Tracy Strong, na obra *Friedrich Nietzsche and the politics of transfiguration*; George Stack<sup>2</sup>, em *Lange und Nietzsche*; Harold Alderman, em *Nietzsche's gift*; Kathleen Higgins, em *Nietzsche's Zaratustra* (1987), e Bernd Magnus, em *Eternal recurrence* (1979), defenderam o eterno retorno em Nietzsche no plano ético-existencial. De acordo com Marton (2009), outros comentadores, ainda inscrevendo o eterno retorno no âmbito ético, chegaram a relacionar o eterno retorno com o imperativo categórico kantiano, por exemplo: Ernest Horneffer, em *Nietzsches Lehre von der ewigen Wiederkunft und deren bisherige Veröffentlichung* (1900); Walter Etterich, em *Die Ethik Friedrich Nietzsches im Grundriss, im Verhältnis zur Kantschen Ethik betrachtet* (1904), Siegfried Kittmann, em *Kant und Nietzsche* (1984), e Georg Simmel, em *Schopenhauer und Nietzsche* (1907). Para ilustrar um pouco as comparações entre o imperativo categórico kantiano e o eterno retorno nietzschiano, claro que guardadas as especificidades de cada autor, vejamos o que diz Georg Simmel a respeito do tema: “enquanto Kant estendia a ação em latitude, fazendo-a propagar-se numa repetição ilimitada de membros da sociedade, Nietzsche a ampliava em longitude, fazendo-a repetir-se numa sucessão infinita em cada ser humano” e “estas multiplicações teriam o mesmo fim: dar às ações o seu verdadeiro peso e enfatizar, com isso, a responsabilidade do homem” (MARTON, 2009, p. 92).

---

<sup>2</sup> George Stack, em *Nietzsche and Emerson: An Elective Affinity*, apresenta um estudo que aproxima a filosofia e as imagens literárias de Ralph Waldo Emerson da obra nietzschiana em alguns aspectos, inclusive no que tange o eterno retorno. Mais do que aproximar essas duas filosofias, Stack defende que a filosofia de Emerson teria influência na filosofia nietzschiana e, inclusive, no aspecto do eterno retorno.

Todavia, também neste capítulo, apresento ao leitor que se consideramos, além da obra publicada por Nietzsche em vida, ou seja, os fragmentos póstumos do filósofo em suas edições críticas, as interpretações sobre o âmbito no qual se situa o eterno retorno podem mudar radicalmente. Ora, nos fragmentos póstumos, é que Nietzsche escreve no Verão de 1886 e Outono de 1887, sobre o eterno retorno, por exemplo: “Essa é a mais extrema forma do niilismo: o nada: o nada (o “Sem-Sentido”) eterno! [...] É *a mais científica* de todas as hipóteses possíveis” (NIETZSCHE, 2008, p. 165, tradução nossa). Nessa passagem, inclusive, o próprio Nietzsche grifa as palavras “a mais científica”, ao se referir ao eterno retorno como a mais científica de todas as hipóteses. Assim, os fragmentos póstumos nos levam a considerar o eterno retorno no seu âmbito cosmológico e, inclusive, se considerarmos o fragmento póstumo citado e outros que apresentarei ao longo desse trabalho, poderemos considerar o eterno retorno como *tese cosmológica formulada explicitamente*.

Assim, no referido capítulo, mostro ao leitor como, a partir dos fragmentos póstumos surge uma série de estudos sobre o eterno retorno em seu âmbito cosmológico. Para ilustrar um pouco desses estudos, cito: Oskar Becker, na obra *Dasein und Dawewsen*; Arthur Danto, em *The eternal recurrence*, na coleção de ensaios críticos *Nietzsche, a collection of critical essays* organizada por Robert Solomon; e, Paolo D’Iorio, por exemplo, no artigo *O eterno retorno: Gênese e interpretação nos Cadernos Nietzsche*.

Todavia, ainda no terceiro capítulo, mostro como, a partir dos fragmentos póstumos, surge uma terceira via interpretativa que focará tanto no aspecto ético e no cosmológico do eterno retorno, considerando essas duas esferas totalmente imbricadas, ainda que, dependendo do autor, podemos ter pesos diferentes para cada um desses âmbitos. Para trazer alguns exemplos de autores que se situam nesta terceira via, aponto os trabalhos de: Karl Löwith, em *Nietzsche: filosofia do eterno retorno do mesmo*; Wolfgang Müller-Lauter, no livro *Nietzsche: sua filosofia dos antagonismos e os antagonismos de sua filosofia*; Scarlett Marton em seu ensaio intitulado *O eterno retorno do mesmo: tese cosmológica ou imperativo ético*, entre diversos outros. Precisamente, situo o presente trabalho, nesta terceira via interpretativa, com suas especificidades, que podem concordar ou discordar de posições de alguns intérpretes nesta via. Por exemplo, considero o eterno retorno como desafio ético-existencial e não apenas como tendo um âmbito cosmológico, mas como sendo uma tese cosmológica explicitamente formulada por Nietzsche, ainda que nos textos póstumos.

Finalmente, no encerrar do terceiro capítulo, abro a problemática que surge ao considerarmos o eterno retorno simultaneamente como ético e como tese cosmológica: como

conciliar a liberdade suscitada pelo âmbito de desafio ético-existencial do eterno retorno com a necessidade advinda de uma tese cosmológica do eterno retorno do idêntico?

No quarto e último capítulo, intitulado *Liberdade versus necessidade*, junto ao diálogo com a tradição e os comentadores, vou resolvendo a problemática entre liberdade e necessidade, sobretudo, a partir dos conceitos de *ego fatum*, dionísico, Dionísio, *bíos* e *zoé*.

## 2 TEMPORALIDADE, COSMOLOGIAS, ETERNO RETORNO E HISTÓRIA

### 2.1 TEMPORALIDADE, COSMOLOGIAS, HISTÓRIA E SEUS SENTIDOS

Pois comum (é) princípio e fim em periferia de círculo.  
(HERÁCLITO, 1989, p. 61).

Tinha assim falado Zaratustra ao seu coração, quando o sol atingiu o zênite. Ergue os olhos, penetrando nas alturas do céu, porque ouviu, sobre ele o grito penetrante de uma ave. E viu. Uma águia descrevia grandes círculos no ar e trazia suspensa uma serpente, não como uma presa, mas como uma amiga, porque ela ia enroscada ao seu pescoço.  
(NIETZSCHE, 2014, p. 35).

Na obra *Confissões*, precisamente no *Livro XI*, Santo Agostinho faz um célebre questionamento sobre o tempo, no qual expõe a dificuldade de pensar o tempo. Diz ele:

O que é realmente o tempo? Quem poderia explicá-lo de modo fácil e breve? Quem poderia captar o seu conceito, para exprimi-lo em palavras? No entanto, que assunto mais familiar e mais conhecido em nossas conversações? Sem dúvida, nós o compreendemos quando dele falamos, e compreendemos também o que nos dizem quando dele nos falam. Por conseguinte, o que é o tempo? Se ninguém me pergunta, eu sei; porém, se quero explicá-lo a quem me pergunta, então não sei. (SANTO AGOSTINHO, 1997, p. 439).

A noção de tempo ou temporalidade, como bem assinalou Agostinho, é uma noção difícil de ser pensada. O certo é que ela é indispensável para formular noções cosmológicas — referentes ao *kósmos* — e também está relacionada com a noção de história, com a forma como pensamos a história e os seus sentidos. Na verdade, todas essas noções que mencionamos, que servirão para entender o mundo de um jeito ou de outro, impactam radicalmente no sentido que atribuímos à existência humana.

O tempo pode ser pensado em termos de linearidade ou circularidade, também quanto a sua finitude ou infinitude. Tanto a linearidade do tempo como a visão circular podem ser relacionadas à finitude ou infinitude. O tempo linear pode ser finito ou infinito; se infinito esse tempo segue infinitamente, nunca tem fim — uma cosmologia associada a essa visão pensaria um universo como existindo infinitamente seguindo a organização de passado, presente e futuro e, geralmente, se associa aqui uma ideia de progresso. Se pensamos o tempo linear como finito, acabando o tempo, temos a ausência do tempo, o que pode ser entendida ou não como *eternidade atemporal* — aqui, geralmente, temos cosmologias escatológicas

finalistas, nas quais o tempo e o universo teriam um final e um sentido nesse processo que acaba, ou seja, um *telos*; e, ao final desse processo do tempo e do universo, teríamos uma eternidade atemporal, geralmente, existindo alguma forma de redenção para os seres humanos, podendo ser uma reintegração dos humanos em Deus, do universo materializado em Deus, da matéria voltando ao puro estado de espírito, etc. Outra cosmologia que se pode associar a essa ausência do tempo como eternidade atemporal, é que uma vez terminado o universo no tempo, o que resta é o nada.

Já se pensamos o tempo de forma circular, ele também pode ser relacionado ao finito ou infinito. Se o tempo circular é finito, por mais que algumas ou milhares de vezes algo se repita, algo do passado se repita no futuro, por exemplo, estruturalmente, certa feita esse movimento circular termina. Então, temos no fim do tempo, na ausência do tempo, se entendemos ausência do tempo como eternidade, novamente uma eternidade atemporal — nesse caso as cosmologias associadas ou podem ser escatológicas finalistas (só que agora após um longo processo de ciclos) ou a resposta novamente é que o que resta é o nada. Agora, se o tempo circular for pensado como infinito, o tempo não tem fim e há uma eternidade no tempo: *a eternidade temporal*. As cosmologias aqui associadas a essa ideia de tempo vão ver o universo como existindo infinitamente e se realizando em ciclos. Se cíclico, algo no universo se repete, nem que ao menos estruturalmente: assim, aqui há a eterna repetição de algo, repetição *ad infinitum*. Essa repetição *ad infinitum* pode ser pensada em termos de uma eterna repetição do *idêntico*, do *mesmo*; ou, por sua vez, como uma eterna repetição do *diferente* ou *diverso*, por exemplo, uma repetição do ponto de vista mais estrutural que deixa espaço para algo de novo. Essa eterna repetição, em formas muito variáveis, pode ser chamada de eterno retorno. Mircea Eliade, em seu livro *Mito do Eterno Retorno*, chamou o eterno retorno de “mito do eterno retorno” (ELIADE, 1997, p. 8) e, como veremos com mais detalhes, ele entende o eterno retorno por eterno retorno do mesmo. A ideia do eterno retorno está desde muito tempo em diversos povos antigos, como veremos no presente trabalho, e foi reavivada por Nietzsche numa formulação específica.

As noções aqui já assinaladas, a saber, temporalidades, cosmologias, história e seus sentidos — quais sejam a forma que apresentarem — estão todas inter-relacionadas. Já apresentei, simplificada, diferentes noções de temporalidade e as suas cosmologias associadas. Agora se faz necessário tratar da relação das diferentes noções de tempo com a história e seus sentidos para a existência humana. Considero as cosmologias que, obviamente, se relacionam com o tempo, a história e seus sentidos, subentendidas quando abordamos a questão da temporalidade.

Para abordar a temática da relação entre temporalidade, história e seus sentidos vou me valer da obra *Mito do Eterno* de Mircea Eliade. Todavia, alguns esclarecimentos são essenciais nesse processo. Em primeiro lugar, na referida obra, Eliade, ao relacionar tempo, história e seus sentidos, somente faz uma distinção entre tempo cíclico e linear, não entrando em pormenores em relação a um tempo cíclico finito ou infinito ou, de um tempo linear finito e infinito. O filósofo só trata a repetição de eterno retorno na qual eterno retorno é eterna repetição do mesmo e repetição é apenas repetição, não diferenciando se é repetição finita ou infinita. Assim, se não faz essa distinção, entendemos que não o faz porque quando diz tempo linear, fala tanto em relação ao linear finito como infinito; se fala em tempo cíclico, fala em relação a um ciclicidade finita ou infinita. Assim, ao relacionarmos tempo, história e seus sentidos a partir de Eliade, falaremos somente em temporalidade cíclica ou linear, deixando implícito que essas hipóteses se referem tanto a finitude quanto a infinitude do tempo. Neste sentido, considero que, para Eliade, as hipóteses por ele defendidas em relação à temporalidade cíclica cabem tanto para uma temporalidade cíclica finita como infinita; do mesmo modo, acredito que as hipóteses que o autor defende em relação a uma noção de tempo linear são válidas para uma ideia de tempo linear finito ou infinito.

Somente depois de trabalhar no presente texto as relações entre tempo, história e seus sentidos a partir de Eliade, volto a fazer algum uso muito rapidamente da distinção mais fina entre as temporalidades, levando em conta as noções abordadas no início dessa seção, por exemplo, eternidade atemporal, tempo cíclico finito ou infinito, etc. Em segundo lugar, sobre a obra *Mito do Eterno Retorno*, ainda é importante dizer que ao contrário do que o título pode induzir equivocadamente — como já aponta o próprio autor no *Prefácio* de sua obra — não é um estudo focado no mito do eterno retorno em Nietzsche que é o foco principal do presente trabalho. Todavia, as elucidações em torno do eterno retorno, tempo, história e seus sentidos que esse autor faz colaboram com esta dissertação.

Assim, em *Mito do Eterno Retorno*, Eliade faz um estudo que demonstra<sup>3</sup> que muitas das sociedades arcaicas e tradicionais pensam o tempo como cíclico, igualmente o cosmos e, “embora tenham consciência de uma certa forma de ‘história’, fazem todo esforço no sentido de desprezá-la” (ELIADE, 1992, p. 6). E esse desprezo em relação à história seria porque a história causaria o que ele chamou de “terror da história” (ELIADE, 1992, p. 137), ou seja,

---

<sup>3</sup> O estudo de Eliade *não demonstra* que *todas* as sociedades arcaicas e tradicionais viviam num paradigma de tempo cíclico e nem poderia fazê-lo devido às exceções existentes. Porém, como faz um grande apanhado de sociedades arcaicas e/ou tradicionais que entendem o tempo como cíclico, pode-se dizer que esse estudo demonstra que, pelo menos, *muitas* das sociedades arcaicas e/ou tradicionais percebem a temporalidade como cíclica.

acentua “as calamidades, os desastres e os ‘sofrimentos’ que entravam a vida de cada indivíduo e de cada coletividade” (ELIADE, 1992, p. 97). Assim, para Eliade, os povos arcaicos e tradicionais buscam como que tolerar o terror da história, dando um sentido para o sofrimento através dos seus mitos, ritos, símbolos e arquétipos ligados a cada uma de suas concepções de tempo cíclico e cosmologia associada à “arcaica ideologia de repetição ritual” (ELIADE, 1997, p. 9), que algumas vezes implica o mito do eterno retorno.

Quanto ao conceito de eterno retorno, Mircea Eliade mais subentende essa noção do que a define. Em umas das poucas definições que traz, diz o seguinte: “quanto ao eterno retorno — a retomada periódica, por parte de todos os seres, de suas vidas anteriores” (ELIADE, 1997, p. 118). Ainda sobre o eterno retorno, ele escreve:

O fato que predomina em todas essas concepções lunares cósmico-mitológicas é a repetição cíclica daquilo que existia antes, ou seja, o eterno retorno. Aqui, encontramos de novo o motivo da repetição de um gesto arquetípico, projetado sobre todos os planos — cósmico, biológico, histórico, humano. Mas também descobrimos a estrutura cíclica do tempo, que é regenerado a cada novo “nascimento”, em qualquer desses planos. Esse eterno retorno revela uma ontologia não contaminada pelo tempo e pela transformação. (ELIADE, 1997, p. 87).

O eterno retorno, então, de acordo com o autor está relacionado ao que ele chama de mitos lunares e esse ao movimento da própria lua:

A lua é a primeira das criaturas a morrer, mas também a primeira a reviver. Em outro trabalho mostramos a importância dos mitos lunares na organização das primeiras teorias coerentes com relação à morte e à ressurreição, à fertilidade e à regeneração, à iniciação, e assim por diante. Aqui, acreditamos ser suficiente lembrar que, se a lua de fato serve para “medir” o tempo, se as fases da lua — muito antes do ano solar e de maneira muito mais concreta — revelavam a unidade do tempo (o mês), a lua revela, ao mesmo tempo, o “eterno retorno”. (ELIADE, 1997, p. 85-86).

No *Prefácio* do livro *Mito do Eterno Retorno*, Eliade diz que, ao estudar “os conceitos fundamentais das sociedades arcaicas” (ELIADE, 1997, p. 6), particularmente algo chama a atenção:

Trata-se de sua revolta contra o tempo concreto e histórico, sua nostalgia por uma volta periódica aos tempos míticos do começo das coisas, à “Grande Era”. O significado e função daquilo que chamamos de “arquétipos e repetição” só nos foram revelados depois que percebemos o desejo dessas sociedades visando à rejeição do tempo concreto, sua hostilidade em relação a qualquer tentativa de montagem da “história” autônoma, isto é, a história não ordenada por meio de arquétipos. Essa rejeição, essa oposição, não representa apenas os efeitos das tendências conservadoras das sociedades primitivas, [...]. Em nossa opinião, justifica-se, nessa depreciação da história [...], e nessa rejeição do tempo profano,

contínuo, a leitura de uma certa “valorização” metafísica da existência humana. (ELIADE, 1997, p. 6).

Assim, para Eliade, a rejeição do ser humano arcaico e tradicional ao tempo histórico e concreto se daria, pois, nesses povos, pela valorização metafísica da existência humana, e inclusive, através dessa valorização metafísica da existência, seria possível o ser humano arcaico e tradicional ter como que ferramentas para livrar-se do que ele chamou de terror da história, dando um sentido ao sofrimento — o sofrimento era então tolerável, porque, assim, não era *absurdo*, se tornava dotado de sentido e significado, explicado e encaixado dentro de um sistema mítico, tendo sua razão de ser. Assim, para o autor, as sociedades arcaicas e tradicionais vivem um tempo cíclico e cosmologia cíclicas e, muitas delas, se estruturam em torno de um tempo mítico do começo das coisas, o que podemos chamar de Grande Era. Essa Grande Era, como que se atualiza e se renova através do seu conjunto de mitos, ritos, arquétipos e símbolos.

Para Eliade,

o símbolo, o mito e o ritual expressam, em planos diversos, e com os meios que lhes são apropriados, um complexo sistema de afirmações coerentes sobre a realidade final das coisas, um sistema que pode ser visto como aquele que constitui a metafísica. (ELIADE, 1997, p. 11).

Já os arquétipos, em sua obra, devem ser entendidos como “‘modelos exemplares’, ‘paradigmas’” (ELIADE, 1997, p. 9). Aqui o termo arquétipo, como o próprio autor esclarece, não deve ser entendido como na obra de Carl Gustav Jung, mas da mesma forma que Eugenio d'Ors, ou seja, como sinônimo para um ‘modelo exemplar’, ou ‘paradigma’, isto é, em última análise, no sentido agostiniano” (ELIADE, 1997, p. 9-10).

Assim, para Eliade:

Claro que, para o homem das sociedades arcaicas, o Cosmo também tem uma “história”, embora apenas por ser considerado como uma criação dos deuses, e por ser visto como o trabalho de organização de seres sobrenaturais ou heróis míticos. No entanto, essa “história” do Cosmo e da sociedade humana é uma “história sagrada”, preservada e transmitida por intermédio de *mitos*. Mais do que isso, é uma “história” que pode ser repetida de maneira infinita, no sentido de que os mitos servem como *modelos para cerimônias* [ritos] de reatualização periódica dos importantes eventos ocorridos no princípio dos tempos. (ELIADE, 1997, p. 8-9, grifo nosso).

Nessas sociedades estudadas por Eliade,

Os *mitos* preservam e transmitem os paradigmas, os *modelos exemplares* [arquétipos], para todas as atividades responsáveis a que o homem se dedica. Em razão desses *modelos paradigmáticos* [arquétipos], revelados ao homem em tempos míticos, o Cosmo e a sociedade são regenerados de maneira periódica. (ELIADE, 1997, p. 9, grifo nosso).

Dessa forma, pode-se considerar que na maioria das sociedades antigas e tradicionais o tempo era cíclico; as cosmologias também; os ritos, mitos, símbolos e arquétipos — modelos paradigmáticos, modelos exemplares — constituem um sistema metafísico dessas sociedades; esses ritos, mitos, símbolos e arquétipos tem como uma de suas funções lidar com o terror da história e dar sentido ao sofrimento humano recusando o tempo histórico e concreto. Por isso, Eliade chama essa concepção de “a-histórica” (ELIADE, 1997, p. 192), no entanto, esse termo só se aplica num sentido exclusivo de recusa a um tempo histórico e concreto, no sentido dos acontecimentos históricos não terem um significado em si mesmos.

Já é diferente disso as noções de tempo, cosmologia e história na sociedade moderna típica. Na sociedade moderna, no geral, o tempo é visto em função de uma predominante linearidade, as cosmologias daí advindas correspondem com essa visão de tempo e a história deixa de ser sagrada, se torna profana, é autônoma, num tempo histórico concreto. Aqui o ser humano é concebido pelo autor como “histórico” (ELIADE, 1997, p. 152), no sentido de que para ele, os acontecimentos históricos têm valor em si e não dependem de um tempo mítico.

Assim,

diz

Eliade:

A mais importante diferença entre o homem das sociedades arcaicas e tradicionais, e o homem das sociedades modernas, com sua forte marca de judeu-cristianismo, encontra-se no fato de o primeiro sentir-se indissoluvelmente vinculado com o Cosmo e os ritmos cósmicos, enquanto que o segundo insiste em vincular-se apenas com a História. (ELIADE, 1997, p. 8).

Dessa maneira, se por sua vez, a maioria dos povos arcaicos tinha uma valorização metafísica da existência humana, já no contexto moderno

essa valorização não é, enfaticamente, a mesma procurada por certas correntes filosóficas pós-hegelianas — em especial o marxismo, o historicismo e o existencialismo — com a finalidade de ser dada à existência humana desde a descoberta do “homem histórico”, do homem que está inserido, desde que ele mesmo se coloque, dentro da história. (ELIADE, 1997, p. 5).

Para Eliade, no entanto, essa transição dos modos arcaicos de lidar com a história e enfrentar o terror da história não se dá, obviamente, num plano de curto tempo e num processo simplificado; é longo o processo para visão de tempo linear tomar espaço. Para ele, é

com o judaísmo — e com um processo que se aprofunda no cristianismo — que começa a aparecer uma visão de tempo mais linear e que a história como tempo concreto surge, diz ele: “pela primeira vez, os profetas [relacionados ao judaísmo] atribuíram um valor à história, conseguindo transcender à visão tradicional do ciclo (a concepção que nos garante que todas as coisas serão repetidas para sempre), descobrindo o tempo unidirecional” (ELIADE, 1997, p. 105). É nesse contexto que, para o autor, “pela primeira vez, encontramos afirmada e cada vez mais aceita a ideia de que os acontecimentos históricos têm um valor em si mesmos, enquanto são determinados pela vontade de Deus” (ELIADE, 1997, p. 105). Observe como aqui agora é Deus o que pode ser responsável por eliminar o terror da história, o que se ampliará com o desenvolvimento do cristianismo e a crescente linearização do tempo. Assim, “os fatos históricos se transformaram em ‘situações’ do homem em relação a Deus, e, como tal, eles adquiriram um valor religioso que nada, antes, tinha conseguido lhes conferir” (ELIADE, 1997, p. 105).

Assim, para Eliade, se nas sociedades arcaicas as revelações importantes — que compõem os mitos que depois servem de base para os ritos — ocorreriam num “tempo mítico, no instante extratemporal do princípio” (ELIADE, 1997, p. 106) e “tudo tinha acontecido e fora revelado naquele momento, *in illo tempore*: a criação do mundo, a do homem, e o estabelecimento do homem na situação criada para ele no Cosmo” (ELIADE, 1997, p. 106), já quanto a revelação monoteístas “ela acontece no tempo, numa duração histórica: Moisés recebe a Lei num certo lugar e numa determinada data” (ELIADE, 1997, p. 106) — o que marca a entrada do ser humano num tempo histórico concreto. Claro que no novo paradigma que se começa a desenhar também existem arquétipos, mas somente no estrito sentido de que “esses acontecimentos, elevados à condição de exemplos, serão repetidos; mas eles não serão repetidos enquanto os tempos não se completarem, isto é, a repetição só terá lugar num novo *illud tempus*” (ELIADE, 1997, p. 106).

Dessa maneira:

No entanto, o messianismo não consegue produzir a valorização escatológica do tempo: o futuro se encarregará de regenerar o tempo; ou seja, restaurará sua pureza e integridade originais. Assim, *in illo tempore* encontra-se situado não apenas no princípio do tempo, mas também no seu final. (ELIADE, 1997, p. 106).

A concepção de tempo e história que vai se formando a partir do messianismo e do monoteísmo, embora valorize sob certa medida o tempo histórico concreto e traga um espaço para a ação do humano nesse mesmo tempo, no fundo ainda mantém o desejo de uma abolição da história, frente ao terror da história. Assim, embora, desenvolva-se a noção de um

tempo linear, o tempo histórico concreto e o espaço para ação humana nesse tempo, só tem vez por ter uma função escatológica capaz de redimir o ser humano dos horrores da história. Sobre isso, diz Eliade: “Já que não pode mais ignorar ou periodicamente abolir a história, o hebreu a tolera, na esperança de que ela termine um dia, num momento mais ou menos distante do futuro” (ELIADE, 1997, p. 111); e, sendo assim, “a irreversibilidade dos acontecimentos históricos e do tempo é compensada pela limitação da história em relação ao tempo” (ELIADE, 1997, p. 111).

Enfim, se compararmos a concepção de tempo da maioria das sociedades arcaicas e tradicionais com a concepção moderna — que inicia seu desenvolvimento com o messianismo monoteísta, no judaísmo e, depois, se aprofunda no cristianismo — pode-se dizer precisamente que:

A regeneração periódica da Criação é substituída por uma regeneração única, que terá lugar num *in illo tempore* futuro. Mas a vontade de dar fim, e um fim definitivo, à história, em si mesma ainda é uma atitude anti-histórica, exatamente como as outras concepções tradicionais. (ELIADE, 1997, p. 111).

As mesmas concepções podem ser opostas, em resumo, também desta maneira:

uma tradicional, na penumbra (sem jamais ter sido formulada de modo claro) em todas as culturas primitivas, ou seja, a do tempo cíclico, que se regenera periodicamente *ad infinitum*; a outra moderna, a do tempo finito, um fragmento (embora também seja cíclico) entre duas eternidades atemporais. (ELIADE, 1997, p. 131).

Outro aspecto importante, explicado por Eliade (1997), é que essa última concepção ligada ao monoteísmo, como já dissemos, se aprofunda com o cristianismo em específico e terá sua formulação máxima dentro do cristianismo com Santo Agostinho. É claro, como esclarece Eliade (1997, p. 139), que dentro do espectro do próprio cristianismo houveram divergências quanto a noção de tempo, cosmologias associadas e a história: algumas teorias cíclicas foram aceitas, pelo menos em parte, diz Eliade, por Clemente de Alexandria, Minúcio Félix, Arnóbio e Theodoret; enquanto que as que partiram de uma perspectiva linear foram retomadas por Santo Irineu de Lyon, São Basílio, São Gregório e por fim elaboradas por Santo Agostinho. Ainda, de acordo com o autor:

Um Alberto Magno, um Santo Tomás, um Roger Bacon, um Dante e muitos outros, acreditavam que os ciclos e as periodicidades da história do mundo são governados pela influência das estrelas, independente de essa influência obedecer à vontade de Deus e de ser seu instrumento na história, ou de [...] ela ser vista como uma força imanente no Cosmo. (ELIADE, 1997, p. 140).

Assim, de acordo com Eliade (1997), segue até o século XVII, tanto teorias cíclicas como lineares. Por exemplo, são representantes das teorias cíclicas Tycho Brahe, Kepler, Cardano, Giordano Bruno ou Campanella; por sua vez, as concepções de progresso linear, por exemplo, são defendidas por Francis Bacon e Pascal. Todavia, a partir do século XVII as concepções lineares e progressistas da história ganham cada vez mais espaço, sendo dominantes no Iluminismo e popularizadas mais ainda no século XIX pelas ideias evolucionistas. É no século XIX que houve novamente uma reação destacável às ideias e teorias lineares, no qual, no âmbito da filosofia, Nietzsche — e, para além do asseverado por Eliade, sob a influência de avanços na área da ciência física da termodinâmica — é um dos principais representantes:

assim que, na economia política, estamos sendo testemunhas da reabilitação das idéias de ciclo, flutuação, oscilação periódica; que, na filosofia, o mito do eterno retorno é reavivado por Nietzsche; ou que, na filosofia da história, um Spengler ou um Toynbee manifestam preocupação com o problema da periodicidade. (ELIADE, 1997, p. 141).

Ainda sobre as concepções lineares contemporâneas, é importante notar que Eliade (1997) as chama de pós-hegelianas — embora, seus germes tenham aparecido antes de Hegel. Assim são chamadas, pois, é com Hegel que elas têm a sua formulação mais radical, no sentido de “atribuir um valor ao acontecimento histórico como tal, o acontecimento em si mesmo e para si mesmo” (ELIADE, 1997, p. 141). De acordo com o autor, para Hegel “o destino de um povo ainda preservava um significado trans-histórico, porque toda a história revelava uma nova e mais completa manifestação do Espírito Universal” (ELIADE, 1997, p. 143). Porém, já com Marx, que usa como pano de fundo, em parte, uma filosofia hegeliana, “a história lançou fora todo o seu significado transcendental” (ELIADE, 1997, p. 143), é concreta e constitui-se na luta de classes. Essas filosofias e afins a elas são o que Eliade vai chamar de “historicismos” (ELIADE, 1997, p. 142).

Todavia, para Eliade (1997), os historicismos estão inscritos na linearidade, em ideias de progresso e dão mais força ao tempo histórico concreto, por exemplo, em Hegel, com a noção de acontecimento e a de momento histórico. Também acabam por colocar uma maior “pressão da história” (ELIADE, 1997, p. 107) sob o indivíduo frente ao problema de dar sentido ao terror da história: sem os recursos empregados pelos povos arcaicos e tradicionais, como “suportar enormes pressões históricas sem se desesperar, sem cometer o suicídio nem

cair naquela aridez espiritual que sempre traz consigo uma visão relativista ou niilista da história”? (ELIADE, 1997, p. 146).

Todavia, segundo Eliade (1997), traçando um paralelo entre a filosofia hegeliana e a teologia defendida pelos profetas hebreus, vemos que para ambos, “um acontecimento é irreversível e válido em si mesmo enquanto é uma nova manifestação da vontade de Deus” (ELIADE, 1997, p. 143), o que o autor considera “uma proposta que, verdadeiramente, consideramos revolucionária, do ponto de vista das sociedades tradicionais, dominadas pela eterna repetição dos arquétipos” (ELIADE, 1997, p. 143). Assim, em Hegel, ainda há um “significado trans-histórico”, porque toda a história revelava uma nova e mais completa manifestação do Espírito Universal” (ELIADE, 1997, p. 143). Já, para Marx, de acordo com Eliade (1997), a salvação frente ao terror da história, pelo menos em parte, seria dentro da própria história concreta, dada pelo fim da luta de classes e com a consumação de um sistema comunista — aqui estaria presente a noção escatológica de era de ouro das sociedades arcaicas, só que, ao invés de estar radicalmente posta no início dos tempos como nas sociedades arcaicas, estaria posta no final.

Eliade (1997) ainda coloca Heidegger e Nietzsche, entre outros filósofos, dentro do paradigma historicista. Isso pelo fato de essas duas filosofias serem pós-hegelianas, estarem no plano da total imanência e conceber o tempo histórico como concreto — embora Nietzsche seja um representante de uma visão apoiada numa temporalidade cíclica e, mais especificamente, no eterno retorno, sua filosofia se dá totalmente dentro da imanência, diferentemente das sociedades arcaicas nas quais as concepções eram fortemente estruturadas no metafísico. Para Eliade (1997), Heidegger, inclusive, através de sua elaboração filosófica, “se dá o trabalho de mostrar que a historicidade da existência humana proíbe toda esperança de transcendermos ao tempo e à história” (ELIADE, 1997, p. 145).

Assim, frente ao terror da história, em Nietzsche e Heidegger, “de modo algum se pode considerar como coincidência fortuita”, que no caso dessas filosofias, “*o amor fati* e o pessimismo sejam elevados ao grau de virtudes heróicas e instrumentos de conhecimento”. (ELIADE, 1997, p. 146).

Enfim, diz Eliade (1997), “o horizonte dos arquétipos e da repetição não pode ser ultrapassado com impunidade, a menos que nós aceitemos uma filosofia de liberdade que não exclua Deus” (ELIADE, 1997, p. 153) — assim, isso explica, para Eliade, o porquê de a concepção mais linear de tempo e universo precisar mais ainda da noção de Deus para suportar a pressão histórica.

Diz Eliade:

Podemos dizer, além disso, que o cristianismo é a “religião” do homem moderno e do homem histórico, do homem que descobriu simultaneamente a liberdade pessoal e o tempo contínuo (em lugar do tempo cíclico). É até interessante observar que a existência de Deus impôs-se de maneira ainda mais urgente sobre o homem moderno, para quem a história existe como tal, como história e não como repetição, do que sobre o homem das culturas antigas e tradicionais, que, para defender-se do terror da história, tinha à sua disposição todos os mitos, rituais e costumes mencionados no decorrer deste livro. (ELIADE, 1997, p. 153-154).

Assim, as concepções historicistas — num tempo linear e com as cosmologias correspondentes — necessitam mais urgentemente a concepção de Deus para dar sentido ao terror da história, para que não se caia no niilismo ou suicídio, pois, agora longe do tempo cíclico, não há antes de Deus, o recurso de todos os mitos, ritos e costumes que haviam na sociedades antigas. Nas concepções lineares — finitas ou infinitas — se necessita ainda mais da concepção de Deus, pois, as ações não repetem mais nada do tempo mítico — o que implicaria uma temporalidade cíclica. Nas concepções cíclicas — sejam finitas ou infinitas — é possível supor ações em função dos arquétipos e da repetição, o que explicaria os fenômenos históricos encaixando-os sempre dentro de um arquétipo que se repete, tirando o ser humano do absurdo.

Na época em que viveu Nietzsche, ou seja, no século XIX, as concepções lineares de tempo e *kósmos* estavam muito fortes e assentadas; todavia, é também nessa mesma época que por alguns avanços na física do calor, o que chamamos de termodinâmica, que é reacendido o debate em torno das hipóteses cíclicas; porém, no mesmo período estava avançando o niilismo, o que se dá em função do que, para Nietzsche, seria a morte de Deus. A morte de Deus é um *diagnóstico* que o filósofo faz de sua época. Passagens referentes a esse assunto podem ser encontradas na obra *A gaia ciência, Terceiro Livro*, por exemplo, nas seções 108 e 125, intituladas, respectivamente, *Lutas novas* e *O louco*. Nelas, Nietzsche escreve: “Deus morreu” (NIETZSCHE, 2005, p. 101-111).

Na seção 125, *O louco*, escreve Nietzsche: o louco diz a respeito da morte de Deus: “O que fizemos quando rompemos com a corrente que ligava esta Terra ao Sol? Para onde vai ela agora? Para onde vamos nós próprios?” (NIETZSCHE, 2005, p. 111). Assim, por essa passagem, pode-se ver que, além de Nietzsche fazer um diagnóstico preciso de sua época quanto ao que se pode chamar de morte de Deus, ele vê as consequências dessa perda de fé em Deus, que numa concepção linear de tempo e *kósmos*, gera um sério aumento do niilismo, já que o ser humano perde o *valor dos valores* que dava sentido à vida: a Terra perdeu a corrente que a ligava ao Sol. Que valor agora norteia a vida, daria sentido à existência?

A tentativa de solução de Nietzsche — aqui não pretendo entrar no mérito de ele ter de fato conseguido ou não a solução que almejava — vai se dar por meio da noção de *amor fati* e a aplicação de uma forma atualizada, ou pelo menos de uma versão específica, de uma hipótese cíclica e infinitista já conhecida desde os antigos: o eterno retorno. O eterno retorno em Nietzsche é obviamente cíclico e infinito, também está localizado no plano de uma eternidade temporal (o que não é um conceito desconhecido dos povos antigos, no caso de por exemplo, os gregos), a novidade em Nietzsche é que o eterno retorno é dado num plano totalmente imanentista.

## 2.2 ALGUMAS COSMOLOGIAS CÍCLICAS E O ETERNO RETORNO (DO *MESMO* E DO *DIVERSO*)

O tempo cíclico e as cosmologias cíclicas — como foi possível ver a partir do trabalho de Mircea Eliade — não só estavam presentes nas sociedades arcaicas, como eram formas dominantes nestas sociedades — são dominantes também nos povos tradicionais. Assim, como já visto na seção anterior, essas noções de tempo e cosmos, todavia, nunca foram totalmente eliminadas: durante a maior parte do mundo medieval coexistem com as teorias lineares: a partir do século XVII, as teorias lineares dominam, mas as teorias cíclicas nunca somem completamente. No plano filosófico pós-século XVII, a figura de Nietzsche se destaca no século XIX, também por influência dos avanços da termodinâmica que já reavivam as teorias cíclicas, no aspecto em que dá uma nova força para as teorias cíclicas.

Todavia, como também já visto, temporalidade cíclica e cosmologias cíclicas não querem dizer necessariamente eterno retorno. As teorias cíclicas pressupõem certo retorno, mas o eterno retorno pressupõe, justamente, um *retorno eterno* de algo — aqui nos afastamos de Mircea Eliade que entende por eterno retorno, exclusivamente, o eterno retorno do mesmo. Ora, podemos pensar uma teoria cíclica na qual, a certo tempo, os ciclos acabam, chegando numa eternidade atemporal ou no nada. Portanto, eterno retorno, só se configura quando o retorno é infinito, ou seja, é eterno. Porém, o eterno retorno ainda pode ser concebido como eterno retorno do mesmo ou do diverso, tal como já foi asseverado no início da seção anterior.

A partir da obra *Mito do Eterno Retorno* de Eliade, vemos que, as cosmologias e temporalidade cíclicas estão na maioria das sociedades arcaicas, tais como, na indiana, na iraniana, na grega e em muitos povos da Mesopotâmia, etc. Além disso, por exemplo, Jean-Pierre Vernant, em *As origens do pensamento grego*, reconhece que, nos babilônios, já existiria, pelo menos, anúncios de uma cosmovisão circular. John Burnet, em *A aurora da*

*filosofia grega*, também faz referência à temporalidade cíclica nos babilônicos. Para Derley Menezes Alves, em *Nietzsche e Budismo: entre a imanência e a transcendência*, a cosmologia pré-budista que se situa no horizonte da religiosidade indiana — sobretudo, fala aqui a partir dos *Upanishads* — também tem uma concepção cíclica do tempo. Diz ele:

Como se fala em renovação do cosmo, fica claro que há nessa tradição uma concepção cíclica do tempo segundo a qual temos momentos de expansão e retração cósmicas, e os rituais servem para manter e renovar o universo ao longo de suas várias fases. O *Rig-Veda* já apresenta no hino à aurora uma concepção de tempo cíclico e é a ideia de repetição que faz surgir a ideia de que estamos presos em um ciclo. Tal ideia abre a possibilidade de se pensar em um modo de escapar dele, e aqui temos a base para a ideia de libertação, ou *moksha*, algo que parece presente em quase todas as escolas de pensamento indianas, inclusive o budismo. (ALVES, 2020, p. 157).

Nos gregos, as hipóteses cíclicas já estavam presentes — como bem assevera Eliade, que inclusive vai defender que nos gregos já existia o mito do eterno retorno (ELIADE, 1997, p. 97). Inclusive, as cosmologias cíclicas nos gregos já estavam presentes também a partir dos filósofos. Pelo menos, pode-se afirmar isso com segurança em relação a alguns deles, como os estoicos. Alguns comentadores defendem que as cosmologias cíclicas estavam presentes em Heráclito, Anaximandro, Empédocles e nos estoicos; parece ser unânime a visão de que as cosmologias cíclicas e também o eterno retorno estariam presente nos estoicos — através da ideia de conflagração universal (*ecpyrosis*); outros intérpretes chegaram a entender que o eterno retorno já estaria em Heráclito — mas essa hipótese é controversa. Inclusive quanto a questão da cosmologia cíclica estar presente em Heráclito também há polêmica: se alguns comentadores defendem essa hipótese, outros se opõem fortemente à ela — o mesmo acontece em relação à presença das cosmologias cíclicas em Anaximandro e Empédocles.

Somente a título de ilustrar algumas controvérsias — e não decidir sobre elas — iremos mostrar posicionamentos de alguns comentadores. John Burnet, em *A aurora da filosofia grega*, Kostas Axelos, em *Héraclite et la philosophie* e G. S. Kirk, J. E. Raven e J. E. Schofield, autores de *Os filósofos pré-socráticos*, negaram a existência dos ciclos cósmicos no pensamento de Heráclito. Por exemplo, para os autores de *Os filósofos pré-socráticos*, a ideia de teorias cosmológicas cíclicas em Heráclito seria advinda de uma soma de equívocos na tradição e seria apenas uma ideia estoica:

a concepção cíclica acerca do movimento cósmico é, na verdade, uma ideia estoica que tem suas raízes numa interpretação de Teofrasto que, por sua vez, deriva de uma observação equivocada de Aristóteles sobre a cosmologia de Heráclito e Empédocles. Para os comentadores, essa interpretação aristotélica é fruto de uma

confusão derivada de uma leitura imprecisa do Sofista de Platão. (NETO, 2013, p. 38).

Já Werner Jaeger, em *Paideia: a formação do pensamento grego*, Rodolfo Mondolfo, em *Heráclito, textos y problemas de su interpretación* e Charles H. Kahn, em *A arte e o pensamento de Heráclito* e Scarlett Marton, no ensaio *Eterno Retorno: tese cosmológica ou imperativo ético?*, afirmam circularidade na cosmovisão de Heráclito. Jaeger afirma a circularidade cósmica na cosmovisão de Heráclito e da Anaximandro, o que, é claro, não quer dizer necessariamente eterno retorno. Mondolfo e Marton defendem a circularidade dos ciclos cósmicos no pensamento de Heráclito e Kahn defende que essa circularidade está em Heráclito, pois, a filosofia dos estoicos, teria partido de uma interpretação dos estoicos que guardaria muito fidelidade ao pensamento de Heráclito. Kahn também defende essa circularidade cósmica em Anaximandro e Empédocles, Mondolfo também. Ademais, por exemplo, Mondolfo cita o fragmento 66 de Heráclito de *Sobre a natureza*, em apoio a ideia dos ciclos cósmicos e a tese da *ecpyrosis* em Heráclito. O fragmento diz: “Pois todas [as coisas] o fogo sobrevindo discernirá e empolgorá” (HERÁCLITO, 1989, p. 57) — na tradução usada por Neto (2013), se lê: “tudo o fogo, aproximando-se, julgará (e condenará)” (HERÁCLITO apud NETO, 2013, p. 59).

Ainda Burnet, já em referida obra, embora, discorde da presença de uma cosmologia cíclica em Heráclito — inclusive, no caso, a ideia de conflagração universal (*ecpyrosis*) — defende que essa tese estaria presente em Anaximandro, levantando, inclusive, a possibilidade de mundos coexistentes e não apenas sucessivos nessa filosofia. Diz Burnet:

A maioria dos autores atribui a Heráclito a doutrina da conflagração universal periódica [...]. É evidentemente que tal doutrina é incompatível com sua visão geral [...], [pois] é perfeitamente compatível com nossa interpretação [...] que, num momento ou noutro, tudo se transforma em fogo. Isso não precisa significar que todas as coisas se transformem em fogo ao mesmo tempo. (BURNET, 2006, p. 169-170 apud NETO, 2013, p. 58-59).

Já Kostas Axelos, em obra já citada, vai seguir uma posição parecida com a de Burnet:

o equívoco de enxergar a *ecpyrosis* em Heráclito, é o resultado de uma leitura dos fragmentos à luz de uma interpretação estoica — como seria o caso, por exemplo, das leituras de Aécio, Diógenes Laércio e Simplício. Por vezes, esse equívoco também se daria por conta de uma cristianização de Heráclito — no caso, por exemplo, de Hipólito. (AXELOS, 1962 apud NETO, 2013, p. 59).

Keimpe Algra, em *Primórdios da Filosofia grega*, já problematiza a ideia de ciclos cósmicos no próprio Anaximandro. Sobre isso, Neto (2013) diz:

o comentador afirma que a conversão de todas as coisas no *ápeiron* tanto pode ser entendida como ocorrendo de uma só vez — e, assim, haveria os ciclos cósmicos — como pode ser entendida como uma via de mão dupla em que algumas coisas são corrompidas no *ápeiron* e outras são engendradas, simultaneamente, a partir do mesmo *ápeiron*. (NETO, 2013, p. 58).

Enfim, as controvérsias quanto ao tema da *ecpyrosis*, em Heráclito, e dos ciclos cósmicos, em muitos outros dos filósofos pré-socráticos, são amplas — e, como já asseverado no início dessa seção, não se pretende resolver a problemática aqui, só ilustrá-la para que o leitor se inteire dela. O certo, como aqui já apontado, é que, nos estoicos, uma hipótese cosmológica cíclica, *ecpyrosis* e eterno retorno — em algum tipo de formulação — estavam presentes.

Nietzsche em *Ecce Homo*, na parte que escreve sobre *O nascimento da tragédia*, diz:

A doutrina do “eterno retorno”, isto é, de um ciclo absoluto e infinito de todas as coisas — essa doutrina de Zarathustra *poderia*, em última análise, ter sido ensinada também por Heráclito. Pelo menos, *o estoicismo*, que herdou de Heráclito quase todas as suas ideias fundamentais, apresentou alguns vestígios dela. (NIETZSCHE, 2005, p. 65-66).

A partir do excerto da obra de Nietzsche, podemos perceber que o próprio Nietzsche é cuidadoso ao tratar do eterno retorno em Heráclito. Ele afirma que o eterno retorno *poderia* ter sido ensinado por Heráclito, não que *foi* ensinado por Heráclito: o próprio Nietzsche grifa a palavra *poderia* na passagem em *Ecce Homo* — é claro que isso não muda o fato de que alguns conceitos de Heráclito, dos estoicos e outros dos filósofos antigos tenham tido certa influência ou, pelo menos, servido de inspiração para parte da filosofia nietzschiana. Todavia, o que Nietzsche tem plena consciência é que nos antigos, essa noção de eterno já estava presente. Porém, de que modo o eterno retorno estava presente na filosofia dos estoicos ou dos povos antigos? Seria um eterno retorno do *mesmo* ou *diverso*? Ou, ambos os modos?

Eliade (1997) só considera a noção de eterno retorno como um eterno retorno do mesmo, pois a sua definição de eterno retorno é dada nos seguintes termos: “quanto ao eterno retorno - a retomada periódica, por parte de todos os seres, de suas vidas anteriores” (ELIADE, 1997, p. 118) — e, para ele, a noção do eterno retorno estava em mais de uma sociedade arcaica. Todavia, para além da definição de Eliade, consideramos que o eterno retorno *também* pode ser pensado como um eterno retorno do diverso. Tanto se pode pensar

dessa maneira que alguns autores irão falar, por exemplo, em eterno retorno do diverso nos estoicos - de acordo com Michel White, em *Filosofia natural estoica*, fontes históricas antigas dos estoicos, como Orígenes e Alexandre de Afrodísias, levantam a possibilidade de um eterno retorno do diverso. Porém, se nos estoicos o eterno retorno é do mesmo ou do diverso também é uma questão complexa, como o é a questão das cosmologias cíclicas em Heráclito, Anaximandro, Empédocles, etc. — do mesmo modo que esse trabalho não pretende resolver questões sobre as cosmologias cíclicas estarem presentes ou não em Heráclito, não pretendo resolver aqui, devidas as dimensões e propostas do presente trabalho, a questão de se o eterno retorno nos estoicos é do diverso ou do mesmo, o interesse aqui é mostrar que há a possibilidade de pensar o eterno retorno como idêntico ou não idêntico para que possamos desenvolver a seção seguinte, cujo principal objetivo é definir como em Nietzsche se deve compreender o eterno retorno.

### 2.3 NIETZSCHE: ETERNO RETORNO DO MESMO OU DO DIVERSO?

Uma das primeiras dificuldades interpretativas que surge quanto ao eterno retorno nietzschiano, é se ele é um eterno retorno do *mesmo* ou do *diferente*.

Na linha interpretativa que entendeu o eterno retorno nietzschiano como um eterno retorno do diferente, o principal representante é Gilles Deleuze e, principalmente, a partir de seu *Nietzsche e a filosofia*, escrito nos anos 1960.

Deleuze não só defende um eterno retorno do diferente, mas também um eterno retorno do *diferente* e do *selecionado*. Além disso, ele tem uma interpretação particular da teoria das forças em Nietzsche e acredita que as forças em Nietzsche seriam ativas e reativas. A esse respeito, diz Deleuze:

Não compreendemos o eterno retorno enquanto não opomos de certa maneira à identidade. O eterno retorno não é a permanência do mesmo, o estado de equilíbrio, nem a morada do equilíbrio. No eterno retorno não é o mesmo ou o um que retornam, mas o próprio retorno é o um que se diz somente do diverso e do que difere. (DELEUZE, 1976, p. 24).

Assim, vemos como Deleuze se opôs a interpretação que pensa o eterno retorno nietzschiano como eterno retorno do mesmo, inclusive o faz explicitamente. Além disso, como já mencionado, o filósofo francês pensa o eterno retorno nietzschiano como sendo também selecionado. Sobre isso, ele diz: “Não se trata mais de um pensamento seletivo, mas sim do ser seletivo, pois o eterno retorno é o ser e o ser é seleção” (DELEUZE, 1976, p. 34).

Para o filósofo, o eterno retorno operaria como uma seleção, uma seleção das forças ativas e reativas — “as forças têm uma quantidade, mas também tem a qualidade que corresponde à sua diferença de quantidade; ativo e reativo são as qualidades das forças” (DELEUZE, 1976, p. 22) — e, a partir de tal processo, só restariam as forças ativas. Diz o filósofo: “Basta referir a vontade de nada ao eterno retorno para aperceber-se de que as forças reativas não retornam” (DELEUZE, 1976, p. 34). Ademais, Deleuze é categórico ao afirmar quanto a uma das problemáticas mais difíceis para Nietzsche e seu Zarathustra: “O homem pequeno, mesquinho, reativo não retornará” (DELEUZE, 1976, p. 34).

Leon Kossovitch, em *Signos e poderes em Nietzsche*, tem como pano de fundo de sua discussão a interpretação deleuzeana e considerou o eterno retorno como um “sistema de diferenças” (KOSSOVITCH, 2004, p. 145 apud NETO, 2013, p. 116). Esse autor ainda usa termos claramente deleuzeanos e vai dizer que o “devir é a diferença em seu estado puro; mas é justamente por isso que a identidade deve ser suprimida” e “a diferença não pode ser traída em nenhum momento” (KOSSOVITCH, 2004, p. 143 apud NETO, 2013, p. 116).

Também Rogério Miranda de Almeida, em *Nietzsche e Freud: Eterno retorno e compulsão à repetição*, ao que tudo indica, influenciado pelo trabalho de Kossovitch e Deleuze, irá entender a filosofia nietzschiana no que tange ao eterno retorno como um eterno retorno do diferente. Sobre isso, diz: Nietzsche “acentua [...] a impossibilidade de uma reprodução ou de um retorno do idêntico, do *etwas Gleiches*, pois este tipo de retorno se revelaria completamente indemonstrável, inteiramente improvável ou impensável” (ALMEIDA, 2005, p. 27 apud NETO, 2013, p. 115-116).

Todavia, entendo que essas três posições, bastante próximas e inter relacionadas — sobretudo, em última instância, tributárias da deleuzeana —, são equívocas, como bem já demonstrou a tradição. Assim, considero que uma vez refutada a posição deleuzeana, não é preciso discorrer sobre as outras duas. Em primeiro lugar, é preciso apontar que Deleuze escreve sua obra antes da organização da edição crítica das obras completas de Nietzsche produzidas por Giorgio Colli e Massimo Montinari e também da organização das cartas e dos manuscritos do filósofo com suficiente rigor cronológico e compromisso ético pelos mesmos organizadores — o que certamente prejudicou sua pesquisa.

Outro aspecto é que quando Deleuze escreve seu livro sobre Nietzsche, ele se baseou no falso livro *Vontade de Potência* e em sua seção 334, na qual, aparentemente Nietzsche nega o eterno retorno do mesmo. Essa obra póstuma — e falsa, como esclarece suficientemente a tradição — foi organizada pela irmã de Nietzsche, Elizabeth Förster-Nietzsche, que não respeitou a ordem cronológica dos fragmentos póstumos que compoam a

obra, também não especificou os critérios de seleção dos fragmentos e ainda uniu fragmentos do mesmo modo — aliás, a irmã de Nietzsche teve problemática relação com o Terceiro Reich e permitiu e incentivou a utilização dos fragmentos póstumos da filosofia nietzschiana arbitrariamente pelos mesmos. Ainda, em relação a essa obra, a irmã de Nietzsche redigiu um longo prefácio, no qual escreveu que essa seria a obra capital do irmão, o que, por sua vez, também não é verdade, pois investigações nos Arquivos Nietzsche demonstram que o título é apenas mais um entre outros projetos do filósofo. Sobre isso, esclarece Marton:

Nos manuscritos de Nietzsche, a intenção de escrever um livro intitulado *Vontade de Potência* surge por volta de agosto de 1885; é apenas um título ao lado de outros, um projeto literário dentre vários. No verão do ano seguinte, um plano de trabalho intitulado “Vontade de Potência” traz como subtítulo “Ensaio de uma transvaloração de todos os valores. Em quatro livros”, disposição que se mantém até 26 de agosto de 1888. A partir daí, o título “Vontade de Potência” desaparece, cedendo lugar a “Transvaloração de todos os valores”. (MARTON, 1997, p. 17).

De modo geral, sobre a falsa obra, Marton esclarece e arremata muito bem:

Questionável sob vários aspectos, a obra que a irmã do filósofo publicou como *Vontade de Potência* serviu, até a década de 1950, enquanto instrumento de trabalho para os estudiosos. Contudo, depois da Segunda Grande Guerra, Karl Schlechta denunciou o procedimento de Elizabeth Förster-Nietzsche e desqualificou o livro por ela inventado. Baseando-se em pesquisas feitas nos Arquivos Nietzsche em Weimar, constatou que não existia a *Vontade de Potência*, a “obra capital”; tudo o que havia eram papéis póstumos. (MARTON, 1997, p. 18).

Enfim, Deleuze apoiou sua interpretação na falsa obra — provavelmente sem ter conhecimento de que *Vontade de Potência* se tratava de uma falsa obra, tendo em vista que publica sua principal obra sobre Nietzsche já em 1962 e os mal entendidos em relação à falsa obra a pouco tempo começavam a ser desfeitos — e, em específico, na seção 334 que consistiu na união de dois fragmentos póstumos diferentes do ano de 1881. Nessa seção, pela organização da desvirtuosa obra, parece que Nietzsche nega o eterno retorno do mesmo, mas na verdade, ele estava nos fragmentos originais a comparar a sua versão — eterno retorno do mesmo — com outra hipótese cíclica, a hipótese de Johannes Gustav Vogt — a hipótese de Vogt pode ser encontrada na obra *A força: uma visão do mundo realista e monista*.

Paolo D’Iorio, em seu artigo *O eterno retorno: Gênese e interpretação*, é o principal responsável por desfazer esse mal entendido quanto a seção 334 e a interpretação deleuzeana, já que, na sua consulta nos manuscritos originais nietzschianos, percebe que Nietzsche “remete expressamente à obra principal de Vogt [...] pouco antes e no meio dos fragmentos póstumos [utilizados para montar a seção 334]” e “no texto mesmo dos dois fragmentos ele

cita conceitos e utiliza, colocando-os entre aspas, termos técnicos tirados do livro de Vogt, como aquele de ‘energia de contração’” (D’IORIO, 2006, p. 70). Ainda, diz D’Iorio: “É após ter lido esta passagem do livro de Vogt e tê-la assinalado à margem no seu exemplar que Nietzsche escreve no seu caderno [...] o fragmento citado por Deleuze” (D’IORIO, 2006, p. 70).

O fragmento citado por Deleuze é:

Supondo que haja uma energia de contração igual em todos os centros de força do universo, resta saber de onde apenas poderia nascer a menor diferença? Seria necessário então que o todo se dissolvesse em uma infinidade de anéis e esferas de existência perfeitamente idênticas e, assim, veremos inumeráveis mundos perfeitamente idênticos COEXISTIR [assinalado duas vezes por Nietzsche] uns ao lado dos outros. Ser-me-ia necessário admitir isso? Acrescentar, à eterna sucessão de mundos idênticos, uma eterna coexistência? (NIETZSCHE apud D’IORIO, 2006, p. 70-71, grifo de D’Iorio).

Precisamente, neste fragmento, Nietzsche estava discutindo então a hipótese de Vogt que implicava “além do eterno retorno no tempo, a eterna coexistência do mesmo no espaço” (D’IORIO, 2006, p. 70) e não uma crítica a sua própria ideia de eterno retorno do mesmo como pode aparentar o fragmento sem contexto. Sobre isso, assevera com excelência D’Iorio:

Pela ação combinada de recortes arbitrários de fragmentos, da perversão da ordem cronológica, de omissões e imprecisões na tradução francesa, em *A Vontade de Potência*, o diálogo entre Nietzsche e Vogt se apaga e parece que Nietzsche, nesta anotação rabiscada num caderno, está em vias de criticar sua ideia sobre eterno retorno como um ciclo — o que representaria um *unicum* em toda sua produção escrita — enquanto, na realidade, como vimos, ele está discutindo a hipótese de Vogt. (D’IORIO, 2006, p. 71).

Assim, existiram os problemas quanto à obra *Vontade de Potência*, a seção 334 em particular, e ainda a interpretação de Deleuze também é problemática, pois, como bem diz D’Iorio, a aparente crítica de Nietzsche a sua própria ideia de eterno retorno seria um *unicum* em toda sua obra escrita. De fato, Deleuze peca em sua interpretação em se apoiar em um único fragmento, enquanto o restante da obra nietzschiana marca um eterno retorno do mesmo.

Considero que a problemática da interpretação de Deleuze em relação a um eterno retorno do diverso foi refutada. Lembro ainda que para esse autor o eterno retorno nietzschiano seria além de *diferente*, *seletivo*. Diz Deleuze:

O eterno retorno produz o devir-ativo. Basta remeter a vontade de potência ao eterno retorno para se perceber que as forças reativas não revêm. Tão longe quanto possam

ir e tão profundo possam ser o devir-reactivo das forças, as forças reativas não retornarão. O homem pequeno, mesquinho, reativo, não revirá. Apenas revém a afirmação, apenas revém o que pode ser afirmado, apenas a alegria revém. Tudo o que pode ser negado, tudo o que é negação, é expulso pelo próprio movimento do eterno Retorno. Nós podíamos temer que as combinações do niilismo e da reação não revissem eternamente. O eterno Retorno deve ser comprado a uma roda: mas, o movimento da roda é dotado de um poder centrífugo, que rechaça todo negativo. Porque o Ser se afirma do devir, ele expulsa de si tudo o que contradiz a afirmação, todas as formas de niilismo e de reação: má-consciência, ressentimento [...] só os veremos uma vez [...]. O eterno retorno é a Repetição: mas é a Repetição selecionadora, a repetição que salva. Prodigioso segredo de uma repetição libertadora e selecionadora. (DELEUZE, 1998, p. 55 apud D’IORIO, 2006, p. 72).

Todavia, essa interpretação não se confirma também, como bem assevera Neto “se aceitarmos a seleção proposta por Deleuze, estaremos contrariando a noção nietzschiana da afirmação incondicional do mundo terreno, o *amor fati*” (NETO, 2013, p. 13). Também estamos de acordo com D’Iorio no seguinte aspecto:

É inútil lembrar que a imagem de uma roda em movimento centrífugo e o conceito de repetição que expulsa o negativo não se encontram em nenhuma parte nos textos de Nietzsche, e Deleuze, com efeito, não cita nenhum texto de Nietzsche e em apoio a essa interpretação. (D’IORIO, 2006, p. 72).

Além disso, Deleuze apontou que “o homem pequeno, mesquinho, reativo não retornará” (DELEUZE, 1976, p. 34), o que também não se sustenta como interpretação da filosofia nietzschiana, já que, em seu *Zarathustra*, Nietzsche é categórico ao afirmar o fastio do personagem principal ao ver que o “homem mesquinho” retornará. Tanto isso é verdade que em *Assim falava Zarathustra*, na *Terceira Parte*, no discurso *O convalescente*, Zarathustra exclama: “‘O homem mesquinho de que estás enfasiado voltará eternamente, o homem mesquinho’. — Assim bocejava a minha tristeza, arrastando os pés, sem poder adormecer” (NIETZSCHE, 2014, p. 287). Ou ainda, no mesmo discurso, fala o personagem sobre o eterno retorno que trará eternamente também o homem mesquinho: “Demasiado pequeno, até o maior! Eis o que me desgostou dos homens e do Eterno Retorno do maior entre eles. Eis o que me desgostou de toda existência! Que nojo! Que nojo! Que nojo!” (NIETZSCHE, 2014, p. 287). Assim, quanto esse aspecto, a interpretação deleuzeana também não se sustenta.

Um último aspecto da via interpretativa deleuzeana é em relação a sua interpretação da teoria das forças em Nietzsche. Para Deleuze, seria correto dizer que a teorias as forças nietzschianas entende que existiriam duas forças: as ativas e as reativas. Porém, nos opomos ao viés interpretativo de Deleuze, já que, embora Nietzsche descreva em suas obras uma série de “fenômenos de ‘reatividade’” (D’IORIO, 2006, p. 72) — sobretudo, em *Genealogia da Moral*, a saber: “sentimento reativo” (NIETZSCHE, 2013, p. 83), “afetos reativos”

(NIETZSCHE, 2013, p. 83) e “homem reativo” (NIETZSCHE, 2013, p. 84) — Nietzsche nunca explicitamente usou o termo forças reativas em quaisquer de suas obras. O que está presente na filosofia de Nietzsche é que, e segundo sua teoria das forças, por exemplo, os “afetos reativos”, o “sentimento negativo” e o “homem reativo” é “o resultado de um conjunto complexo de configurações de centros de força, em si, ativos” (D’IORIO, 2006, p. 72).

Ademais, a leitura deleuzeana das forças em Nietzsche, como bem apontou Neto (2013), transformaria “o pensamento nietzschiano numa filosofia essencialista, algo que o filósofo alemão [tanto] tentou evitar” (NETO, 2013, p. 12-13) — ora, sabemos que Nietzsche buscou e se inscreveu num terreno longe da metafísica e, quanto a teoria das forças, se afasta do atomismo, faz sua opção pela energética. Diz Nietzsche, sobre o atomismo em sua obra *Além do bem e do mal*:

O mais antigo atomismo ainda procurava, além da “força” que atua, aquele montinho de matéria no qual ela se encontra, a partir do qual ela age, o átomo; mentes mais rigorosas aprenderam por fim a passar sem esse “resto de Terra”, e talvez um dia as pessoas se habituem, e os lógicos também, a passar sem esse pequeno “isso” (no qual o velho e venerável eu se voltatilizou). (NIETZSCHE, 2011, p. 33).

Assim, considero que a problemática do eterno retorno do *diverso* tenha sido resolvida e refutada, tanto pela argumentação que se explicita aqui, tanto como já o foi pela tradição. Desse modo, se pode concluir, sem sombra de dúvidas, que o eterno retorno nietzschiano é um eterno retorno do *mesmo*.

Do lado dessa tese, de um eterno retorno do mesmo na filosofia nietzschiana, se situam, portanto, a maioria dos comentadores de Nietzsche, inclusive a maioria dos comentadores mais relevantes dessa filosofia. Por exemplo, Heidegger, que, em seu *Nietzsche I*, sempre falou em um eterno retorno do mesmo. Também Karl Löwith e Wolfgang Müller-Lauter, em obras já citadas anteriormente, vão deixar claro defender um eterno retorno do mesmo na filosofia de Nietzsche.

Além disso, por exemplo, Oskar Becker e Arthur Danto, em obras já mencionadas na introdução, vão defender o eterno retorno nietzschiano como um eterno retorno do mesmo. Ainda: Ivan Soll, no artigo *Reflexions recurrence: a re-examination of nietzsche’s doctrine; die Ewige Wiederkehr des gleichen*, e Arnold Zubof, no ensaio *Nietzsche and eternal recurrence*; ambos publicados na coleção de ensaios críticos organizados por Robert Solomon intitulada *Nietzsche, a collection of critical essays*; se posicionaram a favor de um eterno retorno do mesmo na filosofia nietzschiana. Também Jean Lefranc, em *Compreender*

*Nietzsche*; Gianni Vattimo, em *Introdução à Nietzsche*; Keith Ansell-Pearson, em *How to read Nietzsche*, defendem uma interpretação do eterno retorno em Nietzsche como eterno retorno do mesmo; inclusive, Lefranc faz uma crítica direta à posição de Deleuze. Além disso, Nuno Naibas, em *Metafísica do trágico*, apesar de não considerar o eterno retorno como tão relevante no conjunto da filosofia nietzschiana como fizeram muitos outros autores, vai considerar que se trata de um eterno retorno do mesmo.

No âmbito do Brasil, por exemplo, Scarllet Marton em diversas obras, mas a título de exemplo cito o seu artigo *O eterno retorno do mesmo: tese cosmológica ou imperativo ético?*, é categórica ao defender o pensamento do eterno retorno dentro da filosofia de Nietzsche como eterno retorno do mesmo. Roberto Machado, comentador de Nietzsche e Deleuze, em *Deleuze, a arte e a filosofia*, vê o eterno retorno como sendo eterno retorno do diverso; todavia, em obra mais tardia, intitulada *Zarathustra, tragédia nietzschiana*, o comentador passa a defender um eterno retorno do mesmo e, inclusive, sinaliza essa mudança de posição. Além disso, autores como Luís Rubira, em sua tese *Nietzsche: do eterno retorno do mesmo à transvaloração de todos os valores*, e João de Melo Neto, também em sua tese de doutorado, intitulada *Nietzsche: o eterno retorno do mesmo, a transvaloração dos valores e noção de trágico*, se posicionam claramente a favor de um eterno retorno do mesmo.

### 3 O PROBLEMA DO ETERNO RETORNO EM NIETZSCHE

Que os teus animais bem sabem quem és, Zaratustra, e o que deves chegar a ser: *tu és o profeta do Eterno retorno das coisas*.  
(NIETZSCHE, 2014, p. 288).

A existência principia a cada instante; em torno de cada “aqui” gira a esfera do “acolá”. O centro está em toda a parte. O caminho da eternidade torna sobre si mesmo.  
(NIETZSCHE, 2014, p. 285).

O eterno retorno do *mesmo*, um dos temas fundamentais da filosofia nietzschiana, aparece no contexto dessa filosofia em diversas passagens, tanto na obra publicada pelo autor em vida, quanto nos chamados fragmentos póstumos e, ainda, o tema aparece também de diversos modos — o que não é de surpreender se levarmos em conta a própria forma múltipla pela qual Nietzsche expressou-se: em *Genealogia da Moral*, vale-se do estilo dissertativo (NIETZSCHE, 2002), recorre ao estilo aforismático, em *Humano, demasiado humano* (NIETZSCHE, 2005) e em *Aurora* (NIETZSCHE, 2017), e, no clássico *Assim falava Zaratustra: um livro para todos e para ninguém*, o filósofo expressa-se em forma alegórica (NIETZSCHE, 2014), etc<sup>4</sup>.

O próprio Nietzsche destaca a importância deste tema. Tanto que, em *Ecce Homo*, escreve que o eterno retorno é a ideia fundamental da obra *Assim Falava Zaratustra* (NIETZSCHE, 2005, p. 87) — obra cuja importância é de alta e inegável relevância na filosofia nietzschiana. A temática aparece também, ainda que em menor escala, em *A gaia ciência* de 1882, e também em *Para além do bem e do mal*, datada de 1886.

Também se considerarmos os fragmentos póstumos do filósofo, vê-se em seus manuscritos datados do Verão–Outono de 1884, anota relacionando a transvaloração ao eterno retorno: “*Filosofia do eterno retorno: Uma tentativa de transvaloração de todos os valores*” (NIETZSCHE, 2008, p. 582, tradução nossa). Ainda, a partir dos póstumos, do período de Setembro–Outubro de 1888, verificamos que Nietzsche formula um projeto filosófico chamado “*Transvaloração de todos os valores*” a ser realizado em quatro livros, a saber: o primeiro, “*O Anticristo: Ensaio de uma crítica do cristianismo.*”, o segundo, “*O Imoralista: Crítica da espécie mais funesta de ignorância, a moral.*”, o terceiro, “*Nós, os que dizemos sim: Crítica da filosofia como um movimento niilista.*” e o quarto, “*Dionísio:*

---

<sup>4</sup> Nietzsche escreveu sua obra em diversos estilos, procurando relacionar do melhor modo possível forma e conteúdo. Os diversos estilos para os quais recorreu têm também relação com o perspectivismo nietzschiano e com seu experimentalismo.

*Filosofia do eterno retorno.*” (NIETZSCHE, 2008, p. 745, tradução nossa) — o mesmo projeto; porém, em ordem diferente dos livros, mas mantendo o “*Dionísio. Filosofia do eterno retorno*” como o último, aparece também, por exemplo, em outro fragmento póstumo de Setembro de 1888 (NIETZSCHE, 2008, p. 713-714).

Além disso, na fortuna crítica relativa a filosofia nietzschiana, muitos comentadores se debruçaram sobre o tema do eterno retorno. Karl Löwith, por exemplo, na década de 1930 chega a entender o tema do eterno retorno do mesmo como um “pensamento unificante fundamental” (LÖWITH, 1998 apud NETO, 2013, p. 10) da filosofia de Nietzsche, inclusive o que já indica o título de sua obra intitulada *Nietzsche, filosofia do eterno retorno do mesmo*.

Também Heidegger, que no volume I de *Nietzsche*, publicado em 1961 — obra que reúne suas *Lições* sobre Nietzsche apresentadas na Universidade de Friburgo (1936-1940) e vários ensaios sobre o filósofo (1946-1946) — dedica um capítulo todo para o tema eterno retorno do mesmo (HEIDEGGER, 2010, p. 197-360), o que indica a relevância da temática. Ademais, Heidegger, no capítulo dedicado ao eterno retorno, intitula o primeiro subtítulo como “*A doutrina do eterno retorno como pensamento fundamental da metafísica de Nietzsche*” (HEIDEGGER, 2010, p. 197). É claro que, ao escrever esse subtítulo, o pensador, além de destacar a importância fundamental do eterno retorno dentro da filosofia nietzschiana, inscreve o pensamento de Nietzsche não no âmbito da imanência — próprio da filosofia nietzschiana — mas mais próximo de suas próprias teses. Ainda, no mesmo capítulo, o filósofo diz: “A doutrina do eterno retorno do mesmo é a doutrina fundamental da filosofia nietzschiana. Sem essa doutrina enquanto fundamento, a filosofia de Nietzsche é como uma árvore sem raízes” (HEIDEGGER, 2010, p. 198).

Eugen Fink, na obra *A filosofia de Nietzsche*, em 1960, também dá importância fundamental ao eterno retorno, dizendo: “É na ideia do eterno retorno do mesmo que Nietzsche fundamenta todos os demais temas principais de seu pensar: a doutrina da vontade de potência, a morte de Deus, do além-do-homem” (FINK, 1996, p. 135 apud RUBIRA, 2008, p. 19). Lembrando que esse autor segue em parte próximo a interpretação heideggeriana da filosofia de Nietzsche, em outros aspectos, está distante. Assim, ele diz que “o eterno retorno do mesmo é a doutrina de Nietzsche acerca da totalidade do existente” (FINK, 1996, p. 122 apud RUBIRA, 2008, p. 19), mas mantém a ressalva: “permanece em *aberto* a questão de se, na intenção básica de seu *pensar o mundo*, Nietzsche não ultrapassou o plano ontológico dos problemas metafísicos” (FINK, 1996, p. 223 apud RUBIRA, 2008, p. 19).

Gilles Deleuze, em seu *Nietzsche e a filosofia*, nos anos 1960, também deu atenção para a problemática do eterno retorno e a teoria das forças nietzschianas, entre outros

aspectos; porém, Deleuze propôs um eterno retorno do *diferente* na filosofia nietzschiana e dividiu as forças em reativas e ativas, o que não podemos afirmar estar de fato presente na filosofia de Nietzsche — assunto já elucidado no primeiro capítulo do presente trabalho. Todavia, esse autor é um dos comentadores relevantes que chamou atenção para algumas das principais problemáticas da filosofia nietzschiana, incluindo a questão do eterno retorno.

Inclusive, de acordo com Marton (2010) e Neto (2013), pode-se dizer que Deleuze se “apropria” da filosofia do eterno retorno nietzschiana transformando-a em uma filosofia do eterno retorno do *diferente* para usá-lo como elemento teórico para fundamentar a sua própria filosofia em *Diferença e repetição* (DELEUZE, 2018). Sobre isso, diz Neto (2013): “não há problemas em compreender o eterno retorno nesses termos [como eterno retorno do diferente], se a intenção é investigar a filosofia deleuzeana” (NETO, 2013, p. 267); porém, “tomar a interpretação deleuzeana como ferramenta histórico filosófica para compreender a doutrina nietzschiana do eterno retorno constitui um procedimento problemático — e anacrônico” (NETO, 2013, p. 267).

Por sua vez, Paolo D’Iorio — cujas pesquisas inclusive são categóricas para refutação da interpretação deleuziana da filosofia de Nietzsche, como já asseverado no primeiro capítulo da presente dissertação — em sua obra de *La linea e il circolo: Cosmologia e filosofia dell’eterno ritorno in Nietzsche* (1995) e em diversos artigos, tais como, *O eterno retorno: Gênese e interpretação* e *Cosmologie de l’éternel retour*, ainda que tenha deixado claro neste último artigo que não era sua pretensão determinar a função estratégica do pensamento do eterno retorno na filosofia nietzschiana, deu enorme importância à temática ao dedicar-se profundamente ao estudo do eterno retorno em relação aos debates científicos, filosóficos e filosófico-científicos da época em que viveu Nietzsche — principalmente os relacionados com as “descobertas” da termodinâmica — dando ênfase a sua hipótese cosmológica.

Ainda podemos citar um apanhado de comentadores que desenvolveram estudos, em específico, sobre essa temática do eterno retorno, por exemplo: Arthur Danto, Ivan Soll e Arnold Zubof, Bernd Magnus, Ernest Horneffer em obras já referenciadas na presente dissertação. No mesmo sentido, cito ainda: Sterling, no artigo *Recent discussions of eternal recurrence*, na revista *Nietzsche Studien*, e, Joan Stambaugh, em *Nietzsche’s thought of eternal return*.

Outros autores que abordaram a temática foram: Oskar Becker, que em obra já citada, tratou do eterno retorno em Nietzsche em seu âmbito cosmológico; Wolfgang Müller-Lauter fez uma revisão da leitura de Heidegger, Löwith e Becker sobre o eterno retorno nietzschiano

e o relaciona com o conceito de além-do-homem na obra *Nietzsche: sua filosofia dos antagonismos e os antagonismos de sua filosofia*. Ainda, nesse último sentido, cito Michel Haar, em *Nietzsche et la métaphysique*; Patrick Wotling, em seu *Nietzsche et le problème de la civilisation*; Didier Frank, em *Nietzsche et l'ombre de dieu*. Também autores (as) como Walter Kaufmann, George Stack, Harold Alderman, Kathleen Higgins, Walter Etterich, Georg Simmel, Siegfried Kittmann, Jean Lefranc, Gianni Vattimo, Ansell-Pearson — todos (as) em obras já mencionadas na presente pesquisa — abordaram essa temática direta ou indiretamente.

No Brasil, Scarlett Marton destacou em vários de seus ensaios a problemática do eterno retorno. Por exemplo, nos artigos *O eterno retorno do mesmo: tese cosmológica ou imperativo ético?*; *A nova concepção de mundo: vontade de potência, pluralidade de forças, eterno retorno do mesmo e o O eterno retorno do mesmo, “a concepção básica de Zarathustra”*. Aqui, destaco o seu ensaio intitulado *O eterno retorno do mesmo: tese cosmológica ou imperativo ético?* (MARTON, 2009, p. 85-11), no qual a autora já apresenta, nos anos 1990, e pela primeira vez para o público brasileiro, através desse artigo, o amplo debate quanto ao eterno retorno em torno de questões éticas e cosmológicas — o que incluiu, é claro, um excelente apanhado de muitos dos comentadores da filosofia nietzschiana do eterno retorno e suas respectivas posições. No mesmo texto, também destacou e defendeu o perspectivismo, o experimentalismo, a teoria das forças de Nietzsche, bem como o descarte do filósofo em relação ao atomismo e a opção pela energética, assim, valendo-se de algumas análises que já havia defendido e desenvolvido em sua tese de doutorado que se converteu no livro *Nietzsche: das forças cósmicas aos valores humanos* (MARTON, 2010).

Roberto Machado, escritor de *Zarathustra, tragédia nietzschiana* e de *Nietzsche e a verdade*, sem dúvida um importante comentador da filosofia nietzschiana, também percebe a importância do tema do eterno retorno para essa filosofia. Tanto que dedica o terceiro e último capítulo de seu livro sobre a tragédia nietzschiana para análise do eterno retorno e, nessa obra, considera o eterno retorno como eterno retorno do mesmo — portanto, se opondo a Deleuze, do qual é um intérprete de referência — e inclusive esse autor assinala essa mudança de posição, pois, antes defendeu, como Deleuze, em *Deleuze e a filosofia*, a ideia de um eterno retorno do diferente. Assim, o autor mudou e corrigiu a sua posição em relação à problemática.

Luís Eduardo Rubira (RUBIRA, 2008), em sua tese *Nietzsche: do eterno retorno do mesmo à transvaloração de todos os valores*, dedica atenção especial ao eterno retorno em relação à transvaloração de todos os valores, defendendo o eterno retorno do mesmo como

uma espécie de base necessária para da transvaloração de todos os valores e pensa o porquê de apesar de o pensamento do eterno retorno nietzschiano ter surgido no de 1881, o filósofo só levaria à cabo a tarefa de transvaloração de todos os valores somente no ano de 1888 — essa última, uma questão importante, mas a qual não me deterei de forma específica e/ou em pormenores, devido a dimensão do presente trabalho.

Melo Neto (NETO, 2013), em sua tese *Nietzsche: eterno retorno do mesmo, a transvaloração dos valores e a noção de trágico*, também destaca o pensamento do eterno retorno nietzschiano e o coloca em relação à transvaloração de todos os valores e à noção de trágico. Ainda nessa tese, o autor trabalha a questão de semelhanças e diferenças entre o eterno retorno e a cosmologia heraclitiana e estoica, a temática do determinismo *versus* a liberdade, perspectivismo, uma tentativa de resposta à Heidegger, etc.

Na obra publicada, o eterno retorno nietzschiano aparece — na forma literal<sup>5</sup> —, em: *A gaia ciência* (publicação original de 1882), *Assim falava Zaratustra* (original de 1883/85) e em *Para além do bem e do mal* (original de 1886).

Nos fragmentos póstumos, o tema está presente do período de 1881–1888 e, sobretudo, de 1881–1883, quando o filósofo toma contato com certos textos científicos e filosóficos da época relacionados com o descobrimento das leis da termodinâmica<sup>6</sup> e que reavivam inclusive debates sobre cosmologia cíclica ou linear.

Porém, cabe ainda dizer que o tema das cosmologias cíclicas — e não especificamente o eterno retorno do mesmo — aparece já em *A Filosofia na idade trágica dos gregos* (1873) e na *Segunda Consideração Extemporânea: Da utilidade e da desvantagem da história para a vida* (1874) é que o filósofo alemão menciona o eterno retorno do mesmo pela primeira vez, todavia, aqui o eterno retorno aparece vinculado aos pitagóricos - e não a Heráclito e aos estoicos - e em tom de crítica:

No fundo, aliás, aquilo que foi possível uma vez só poderia comparecer pela segunda vez como possível se os pitagóricos tivessem razão em acreditar que, quando ocorre a mesma constelação dos corpos celestes, também sobre a Terra tem de se repetir o mesmo, e isso até nos mínimos pormenores. (NIETZSCHE, 1987, p. 25).

<sup>5</sup> O eterno retorno, como veremos mais ao final do presente trabalho, além de aparecer em sua forma literal, aparece em sua forma figurada, na figura de Dionísio. O comentador referência nesse sentido é Luís Eduardo Rubira, em *Nietzsche: do eterno retorno do mesmo à transvaloração de todos os valores* (RUBIRA, 2008).

<sup>6</sup> A termodinâmica é uma ciência física que se origina no final do século XVIII e ao longo do século XIX a partir dos trabalhos de Sadi Carnot, em 1824, com sua “teoria das máquinas a vapor”, Joule, Robert Mayer, Thomson, Helmholtz e Clausius (NASCIMENTO et al., 2004). Clausius, em uma conferência de 1865, apresenta as duas leis ou princípios da termodinâmica da seguinte forma: “1. A energia do universo é constante. 2. A entropia do universo tende a um máximo” (CLAUSIS, 1867 apud RUBIRA, 2008, p. 127).

Todavia, quando Nietzsche escreve a *Segunda Consideração Extemporânea: Da utilidade e da desvantagem da história para a vida*, que é de 1874, o filósofo fala da ideia do eterno retorno em tom de crítica, vinculando-a aos pitagóricos e não a Heráclito e aos estoicos — e, nessa época, o filósofo considera que os pitagóricos defenderiam um eterno retorno do *mesmo* e não do *diferente*. Compreensão essa que pode ter sido um equívoco de Nietzsche, dada a doutrina pitagórica da *metempsicose* que parece indicar, se é que podemos falar em eterno retorno, um eterno retorno do *diferente*, já que a alma, para os pitagóricos, como que “reencarnaria” sucessivas vezes até sua purificação, processo que parece pressupor uma “evolução”, então, um *diferente*, ao invés de um *mesmo*.

Já na obra *A gaia ciência*, o eterno retorno do mesmo está no célebre parágrafo 341 intitulado *O peso mais pesado* e elaborado em forma hipotética — marcada pelo “*e se*” — e como uma espécie de desafio ético-existencial, a saber:

E se um dia ou uma noite um demônio se esgueirasse em tua mais solitária solidão e te dissesse: “Esta vida, assim como tu a vives agora e como a viveste, terás de vivê-la ainda uma vez e ainda inúmeras vezes; e não haverá nela nada de novo, cada dor e cada prazer e cada pensamento e suspiro e tudo o que há de indizivelmente pequeno e grande em tua vida há de te retornar, e tudo na mesma ordem e sequência — e do mesmo modo esta aranha e este luar entre as árvores, e do mesmo modo este instante e eu próprio. A eterna ampulheta da existência será sempre virada outra vez — e tu com ela, poeirinha da poeira!” — Não te lançarias ao chão e rangerias os dentes e amaldiçoaria o demônio que te falasse assim? Ou viveste alguma vez um instante descomunal, em que lhe responderias: “Tu és um deus, e nunca ouvi nada mais divino!” Se esse pensamento adquirisse poder sobre ti, assim como tu és, ele te transformaria e talvez te triturasse; a pergunta, diante de tudo e de cada coisa: “Quero isto ainda uma vez e ainda inúmeras vezes?” pesaria como o mais pesado dos pesos sobre teu agir! Ou então, como terias de ficar de bem contigo mesmo e com a vida, para não desejar nada mais do que essa última, eterna confirmação e chancela? (NIETZSCHE, 1987, p. 164-165).

Já em *Além do bem e do mal* no aforismo 56, Nietzsche se refere ao eterno retorno como “*Circulus vitiosus deus*”, contrapondo o niilismo com a atitude afirmativa relacionada ao pensamento do eterno retorno. Segue o aforisma:

Quem, igual a mim, com algum enigmático apetite, se esforçou longamente em pensar o pessimismo em suas profundezas e redimi-lo da estreiteza e simplicidade cristã, meio alemã, com que ele se apresentou por último neste século, ou seja, sob a forma da filosofia de Schopenhauer; quem efetivamente penetrou com um olho asiático e mais-que-asiático na mais negadora-do-mundo de todas as maneiras de pensar possíveis, e foi até o fundo — para além do bem e do mal, e não talvez, justamente por isso, sem que o quisesse propriamente, abriu os olhos para o ideal inverso: para o ideal do homem mais desenvolvido, mais vivo e mais afirmador-do-mundo, que não somente aprendeu a se contentar e a pactuar com aquilo que foi e é, mas quer tê-lo outra vez *tal como foi e é*, por toda a eternidade, clamando insaciavelmente *da capo*, e não somente a si, mas à inteira peça e espetáculo, e não somente a um espetáculo, mas no fundo aquilo que tem necessidade precisamente

desse espetáculo — e o torna necessário: porque sempre de novo tem necessidade de si — e se torna necessário. Como? E isto não seria — *circulus vitiosus deus?* (NIETZSCHE, 1987, p. 57).

Em *Assim falava Zaratustra*, obra na qual o eterno retorno do mesmo é a ideia central — como o próprio Nietzsche escreve em *Ecce Homo*: “a concepção fundamental da obra, a ideia do eterno retorno, a mais elevada fórmula da afirmação que em geral se pode alcançar [...]” (NIETZSCHE, 2005, p. 87) — o eterno retorno é anunciado e ensinado por Zaratustra, mas não como mero anúncio ou ensinamento de um pensamento ou ideia — o ensinamento e anúncio de Zaratustra é em relação a um *fato* ou *realidade* para o personagem. Nessa obra, o eterno retorno do mesmo está posto além da forma hipotética “e se”, tal como está colocado em *A gaia ciência*. Ainda: está além do questionamento solitário de Nietzsche perguntando quem mais teria feito como ele, uma afirmação extrema da vida diante do pensamento do eterno retorno do mesmo, de acordo com o que está escrito no aforismo 56 de *Além do bem e do mal*. Agora, o eterno retorno do mesmo está posto como *fato* para aquele que o anuncia. A doutrina ensinada por Zaratustra — é como toda doutrina — considerada um fato, uma realidade por seu adepto. Assim, o eterno retorno do mesmo *para* Zaratustra é um fato cosmológico. Todavia, o que não aparece na obra capital nietzschiana é uma formulação em termos científicos e/ou filosófico-científicos disso que, para Zaratustra, é um fato, ou ainda não está presente uma tese metafísica — nem poderia estar, visto que o filósofo busca combater a metafísica — sobre o assunto, como também não há uma *formulação explícita* do eterno retorno do mesmo em forma de *tese* filosófica. O que existe é uma afirmação doutrinária do que é considerado um fato para Zaratustra.

Sobre o assinalado, pode-se verificar no discurso intitulado *Da visão e do enigma* na *Terceira Parte* de *Assim falava Zaratustra*:

— Alto, anão! — disse — ou eu ou tu! Eu, porém, sou o mais forte dos dois: tu não conheces o meu mais profundo pensamento. Esse... não o podereis suportar.

Então, se me aliviou a carga, porque o anão, curioso como é, saltou dos meus ombros para o chão.

Acocorou-se sobre uma pedra diante de mim. Onde estávamos, encontrava-se casualmente um pórtico.

— Anão! - prossegui — Olha para este pórtico, Anão! — disse a seguir: Tem duas faces. Aqui se reúnem dois caminhos: ainda ninguém os seguiu até o fim.

Esta rua larga que desce, dura uma eternidade; e essa outra longa rua que sobe: é outra eternidade...

Estes caminhos se entrecruzam, opõe-se um ao outro, e aqui, neste pórtico, encontram-se. O nome do pórtico está escrito no frontão: chama-se “*Instante*”.

Se alguém, todavia, seguisse sempre, sem deter-se, e cada vez mais longe, por um destes caminhos, acaso julgas, anão, que eles eternamente se oporiam?

— Tudo quando é reto mente — murmurou com desdém o anão — Toda verdade é sinuosa: o próprio tempo é um círculo.

— Espírito do Pesadume! Disse eu irado. — Não aprecies tão precisamente as coisas ou te deixo onde estás acororado, capenga, pois fui eu quem te colocou aí em cima!  
 — Olha para este instante! — continuei. — Deste pórtilo *Instante* segue-se uma longa estrada, estrada eterna, estendendo-se para trás de nós; há aí uma eternidade. Tudo quanto é capaz de correr, não deve já ter percorrido alguma vez esta estrada? Tudo quanto pode suceder não deve ter sucedido, ocorrido, alguma vez? E se tudo quanto é já foi, que pensas tu, anão, deste instante? Este pórtilo não deve também...ter existido por aqui?  
 E não estão as coisas entrelaçadas tão solidamente, que este instante atrai após si *todas* as coisas futuras? E tu também, por consequência?  
 Por que tudo quanto pode correr *deverá* percorrer também *mais uma vez* esta longa estrada que sobe?  
 E aquela aranha preguiçosa, que se arrasta à luz da lua, e esta luz da lua, e tu e eu, que nos encontramos aqui juntos ao pórtilo, segregando sobre coisas eternas, não é de toda necessidade que uns e outros tenham já existido? Não nos será necessário voltar a percorrer este outro caminho que se afasta diante de nós, esse longo e terrível caminho — não é necessário que todos voltemos? (NIETZSCHE, 2014, p. 211-212).

No fragmento acima, Zaratustra fala do eterno retorno em linguagem metafórica e o apresenta com caráter de “seu mais profundo pensamento”, o qual o anão/“espírito do Pesadume” não seria capaz de suportar. Nesse trecho, Zaratustra fala de duas estradas eternas, uma que corre para trás — passado ou pretense passado — e outra para frente — futuro ou pretense futuro — que se entrecruzaram no *instante* e essas estradas não se oporiam eternamente depois de se entrecruzarem, ou seja, teríamos um tempo cíclico, não linear. E mais: um círculo onde tudo se repetiria nos mínimos detalhes e sequências: eterno retorno do mesmo! Enfim, nessa passagem, Zaratustra coloca a ideia do eterno retorno, mas a partir desse trecho ainda não está claro se, nessa altura da jornada de Zaratustra, o eterno retorno do mesmo é já uma realidade para Zaratustra ou se ainda é apenas um pensamento que o atordoa profundamente — o que muda de figura no decorrer da obra.

No discurso *O convaléscente* na *Terceira Parte de Assim falava Zaratustra*, Zaratustra e seus animais conversam, os animais dizem:

— Zaratustra, para os que pensam como nós, todas as coisas bailam; vão, dão-se as mãos, riem, fogem...e retornam.  
 Tudo vai, tudo torna; a roda da existência gira eternamente.  
 Tudo morre, tudo torna a florescer; eternamente fluem as estações da existência.  
 Tudo se destrói, tudo se reconstrói; eternamente se edifica a mesma casa da existência. Tudo se separa, tudo se saúda outra vez; o anel da existência conserva-se eternamente fiel a si mesmo.  
 A existência principia a cada instante; em torno de cada “aqui” gira a esfera do “acolá”. O Centro está em toda parte. O caminho da eternidade torna sobre si mesmo. (NIETZSCHE, 2014, p. 285).

Na passagem acima, está expresso o eterno retorno pelos animais de Zaratustra, os animais dizem que eles como Zaratustra pensam de igual modo: pensam que a existência se

dá em forma de eterno retorno. Assim, nesse pequeno excerto e considerando somente esse pequeno recorte, o eterno retorno está como um “pensamento”, uma “forma de pensar”, de “ver” o mundo e a existência. Já, ainda no mesmo discurso, no prosseguir do texto, se lê:

Um longo crepúsculo arrastava-se ante de mim, uma agônica e mortal tristeza, ébria de morte, e que falava agonizando:

“O homem mesquinho de que estás enfastiado voltará eternamente, o homem mesquinho”. — Assim bocejava a minha tristeza, arrastando os pés, sem poder adormecer. [...]

“Ai, o homem retornará! O homem mesquinho retornará eternamente!” [...]

Demasiado pequeno, até o maior! — Eis o que me desgostou dos homens e o Eterno Retorno do maior entre eles. Eis o que me esgotou de toda existência! Que nojo! Que nojo! Que nojo! — Assim falava Zaratustra, suspirando e estremecendo, porque lembrava de sua doença. [...]

O nó das causas em que me encontro entrelaçado tornará e me criará de novo! Eu próprio faço parte das causas do Eterno Retorno das coisas.

Regressarei com este sol, com esta terra, com esta águia, com esta serpente, não numa vida nova, numa vida melhor, nem numa vida análoga, tornarei eternamente para esta mesma vida, igual em suas grandezas e suas misérias, para ensinar outra vez o Eterno Retorno das coisas, para anunciar outra vez o grande Meio-dia da terra e dos homens, para anunciar mais uma vez o Além-Homem. (NIETZSCHE, 2014, p. 287-289).

No trecho acima, o eterno retorno já aparece como algo além de um mero pensamento — sem deixar de ser um pensamento ou doutrina —, aqui o eterno retorno aparece como um fato, um fato que a esta altura — antes que o próprio Zaratustra consiga incorporar totalmente o que anuncia — causa fastio em Zaratustra, pois, como ele conclui: “o homem mesquinho retornará eternamente”.

Inclusive, é por isso que a obra em questão mostra a jornada de incorporação da própria doutrina do eterno retorno do mesmo pelo Zaratustra — visto o tamanho desafio que é incorporá-la. O próprio Nietzsche tem consciência plena disso quando constrói a obra, mostrando os percalços de Zaratustra contra o niilismo até a incorporação total da doutrina: a afirmação radical da vida — em toda sua alegria e mesmo com toda sua dor — diante da fórmula do eterno retorno do mesmo. Afinal, diante do “abissal pensamento” (NIETZSCHE, 2014, p. 217) do eterno retorno não seria preciso apenas aceitar que tudo retorna, mas seria necessário querer que tudo retornasse novamente igual nos mínimos detalhes e sequência, e, para tal pensador, tudo retorna de fato!

Assim, na obra publicada, o eterno retorno do mesmo aparece em *A gaia ciência* como forma hipotética e espécie de desafio ético-existencial, ou ainda, poderíamos dizer como experimento de pensamento com objetivos éticos-existenciais. Em *Além do bem e do mal*, o filósofo se pergunta quem como ele teria penetrado tão profundamente no niilismo, além do bem e do mal, até ser capaz de ver o oposto do niilismo, ou seja, a mais radical afirmação da

vida frente a ideia de eterno retorno do mesmo. Em *Zaratustra*, a obra coloca o personagem principal na saga de enfrentar o problema da incorporação do eterno retorno do mesmo, como também coloca o eterno retorno do mesmo como uma doutrina — uma *ideia que é de fato* para aquele que a ensina, faz seu anúncio ou a profetiza. Assim, em *Zaratustra*, embora o eterno retorno seja um fato cosmológico para uma doutrina, ele não é uma tese cosmológica *explicitamente formulada*.

Dessa forma, o que se pode concluir é que na obra publicada, embora haja um livro no qual o eterno retorno do mesmo aparece como ideia central, o eterno retorno do mesmo nunca foi formulado como tese científica ou filosófico-científica, nem como tese metafísica, nem como tese filosófica *explicitamente formulada*. O “abissal pensamento<sup>7</sup>” (NIETZSCHE, 2014, p. 217) esteve sempre em caráter de experimento de pensamento com enorme peso existencial, desafio ético-existencial, alusão ou doutrina, todas como uma espécie de fórmula para afirmação suprema da vida.

Assim, foi por isso que uma grande diversidade de comentadores veio a sublinhar os aspectos existenciais, éticos e/ou ético-existenciais do eterno retorno do mesmo de várias formas: desde apontamentos mais existenciais que ressaltam o caráter transformacional do eterno retorno do mesmo para a vida pessoal, como também até aproximações entre o imperativo categórico kantiano e o pensamento abissal.

---

<sup>7</sup> “Abissal pensamento” é uma expressão que Nietzsche usou em *Assim falava Zaratustra*, mais especificamente, no discurso *Da beatitude involuntária*, para se referir ao pensamento do eterno retorno. Essa expressão é usada no sentido de demonstrar a dificuldade de incorporação do pensamento do eterno retorno para o humano e, é claro, também, para o seu personagem Zaratustra.

#### 4 ETERNO RETORNO: TESE COSMOLÓGICA OU ÉTICO-EXISTENCIAL?

Amaldiçoaria o demônio que te falasse assim? Ou [...] que lhe responderias: “Tu és um deus, e nunca ouvi nada mais divino!” [...] A pergunta, diante de tudo e de cada coisa: “Quero isto ainda uma vez e ainda inúmeras vezes?” (NIETZSCHE, 1987, p. 164-165).

E aquela aranha preguiçosa, que se arrasta à luz da lua, e essa luz da lua, e tu e eu, que nos encontramos aqui juntos ao pórtico, segregando sobre coisas eternas, não é de toda necessidade que uns e outros já tenham existido?  
(NIETZSCHE, 2014, p. 212).

No artigo *Eterno retorno do mesmo, tese cosmológica ou imperativo ético?*, Marton (2009) lança luz sobre essa questão e faz um excelente apanhado da crítica que veio a destacar aspectos ético-existenciais referentes à “visão de Surlei”<sup>8</sup> — também da crítica que destaca o aspecto cosmológico do eterno retorno, aspecto que abordaremos mais tarde. De acordo com a autora, Walter Kaufmann foi um dos primeiros a destacar o eterno retorno no contexto da experiência humana no livro *Nietzsche, Philosoph, Psychologe, Antichrist* (MARTON, 2009, p. 88), mas não teria desenvolvido a ideia; já Tracy Strong, na obra *Friedrich Nietzsche and the politics of transfiguration*, aponta para a “transfiguração” que a doutrina teria o poder de causar naqueles que a compreendessem e a experienciassem, reformulando a forma como as pessoas lidam com o passado, purificando as pessoas do ascetismo, ressentimento e o que demais fosse doentio (MARTON, 2009, p. 89). George Stack, em *Lange und Nietzsche*, defendeu que o eterno retorno serviria como uma forma de teste “psico-espiritual” para avaliação de nossa vida, o que certamente poderia provocar uma profunda mudança em quem aceitasse essa doutrina (MARTON, 2009, p. 89). Harold Alderman, em seu *Nietzsche’s gift*, fez uma aproximação entre a ideia do eterno retorno e o “conhece-te a ti mesmo”, entre o demônio ou anjo que anuncia o eterno retorno e o *daimon* socrático, estando mais próximo da auto reflexão de Sócrates do que da cosmologia platônica (MARTON, 2009, p. 89). Já para Kathleen Higgins, em *Nietzsche’s Zarathustra* (1987), a doutrina seria uma orientação

<sup>8</sup> “Visão de Surlei” é como se pode chamar o pensamento do eterno retorno nietzschiano. Essa expressão vem a partir da seguinte passagem em *Ecce Homo*, na parte que o filósofo comenta sobre a obra *Assim falava Zarathustra*: “Vou contar agora a história do Zarathustra. A concepção fundamental da obra, a ideia do eterno retorno, a mais elevada fórmula da afirmação que se pode em absoluto alcançar é de agosto de 1881: está esboçada em uma folha com a inscrição: ‘6000 pés acima do homem e do tempo’. Naquele dia, fui através dos bosques até o lago de Silvaplana; detive-me junto a uma rocha imensa, alta como uma pirâmide, não longe de Surlei. Foi aí que me ocorreu esse pensamento. Todavia, nem por isso devemos considerar o eterno retorno como uma “visão mística”, mas sim como esclarece Marton — já desfazendo essa controvérsia desde os anos 1990 — o eterno retorno é uma ideia “estritamente vinculada a teoria das forças e ao conceito de vontade de potência” (MARTON, 2009, p. 96).

fundamental frente a vida: “Insistindo em focalizar o presente, a doutrina exerceria poderosa influência sobre nossa conduta” e seria “aceita pela fé e não pela prova, expressaria as implicações da afirmação trágica da vida face ao aspecto temporal da experiência humana” (MARTON, 2009, p. 89). Por fim, Bernd Magnus, em *Eternal recurrence* (1979), vê a doutrina como “[...] a representação de uma posição particular diante da vida. Sua veracidade real ou possível desempenharia, apenas, um papel heurístico” e assim “exemplificando a atitude necessária para superar o niilismo, atitude que se opõe a decadência e ao declínio, a doutrina exprimiria a afirmação da vida ascendente” (MARTON, 2009, p. 90).

Esses comentadores, guardadas as devidas diferenças interpretativas, concordam no ponto que o pensamento do eterno retorno se refere a questões existenciais e/ou éticas e não científicas. Assim, “não se preocupam, por isso mesmo, em discutir se ela é verdadeira ou falsa; preferem inscrevê-la no registro da crença e da fé ou, quando muito, atribuir-lhe caráter heurístico” (MARTON, 2009, p. 90). Portanto, “sustentam, todos eles, que não se coloca como uma teoria física ou empírica e tampouco como uma tese metafísica; defendem, vários deles, que constitui uma concepção experimental” (MARTON, 2009, p. 90).

Ainda no registro da interpretação ética da ideia do eterno retorno, outros comentadores vieram a ressaltar aspectos normativos desse pensamento. Assim, por exemplo, Ernest Horneffer, em *Nietzsches Lehre von der ewigen Wiederkunft und deren bisherige Veröffentlichung* (1900), será um dos primeiros a destacar a função ético-normativa da doutrina nietzschiana (MARTON, 2009, p. 92). Também Walter Etterich, em *Die Ethik Friedrich Nietzsches im Grundriss, im Verhältnis zur Kantschen Ethik betrachtet* (1904), Siegfried Kittmann, em *Kant und Nietzsche* (1984), e Georg Simmel, em *Schopenhauer und Nietzsche* (1907), apontam a mesma função já destacada por Horneffer, agora associada com o imperativo categórico kantiano. Etterich e Kittmann aproximam Kant e Nietzsche no sentido em que salientam que, tanto em Kant quanto em Nietzsche, ou seja, no imperativo categórico kantiano e na doutrina do eterno retorno, no que se refere às ações, está posta uma norma em relação à forma e não quanto ao conteúdo da ação (MARTON, 2009, p. 93). Por sua vez, para Simmel, “enquanto Kant estendia a ação em latitude, fazendo-a propagar-se numa repetição ilimitada de membros da sociedade, Nietzsche a ampliava em longitude, fazendo-a repetir-se numa sucessão infinita em cada ser humano” e “estas multiplicações teriam o mesmo fim: dar às ações o seu verdadeiro peso e enfatizar, com isso, a responsabilidade do homem” (MARTON, 2009, p. 92). Esse último conjunto de comentadores concorda, portanto, ao tratar a ideia do eterno retorno numa perspectiva ético-normativa.

Ainda outros comentadores na mesma via que se pode citar foram: Alois Riehl, Oskar Ewald, Arthur Drews, Richard Moritz Meyer, Raoul Richeter e Karl Heckel — e os três últimos especialmente relacionam fortemente o pensamento nietzschiano do eterno retorno com o imperativo categórico kantiano — inscrita no âmbito puramente ético esse pensamento não teria relação com a ciência ou buscaria fundamentação científica, aliás nem se poderia buscar tal fundamentação.

Assim, os comentadores que vimos até o momento, sejam os que viram o eterno retorno num viés mais ético-existencial — e vinculado ao experiencial — ou num viés mais ético-normativo, o inscrevem especificamente no campo da ética, longe de atributos, pretensões e/ou busca de fundamentação científicas, teorias físicas, teses metafísicas e tese filosóficas ou filosófico-científicas. O pensamento do eterno retorno fica então posto por esses comentadores como exortação ética, provocação existencial (*viver como se o eterno retorno fosse real*), autorreflexão poderosa, etc. — mas nunca se inscrevendo no âmbito de tese ou teoria explicitamente formuladas. Realmente, o eterno retorno parece se restringir a exortação ética, provocação existencial (*viver como se o eterno retorno fosse real*) ou autorreflexão poderosa se considerarmos somente os textos publicados nos quais esse pensamento aparece em termos literais. Porém, a questão do eterno retorno muda de figura se considerarmos os fragmentos póstumos do filósofo e junto com eles — incluso, esclarecido por eles — o eterno retorno na obra publicada sob a forma figurada de *Dionísio*.

Os fragmentos póstumos nietzschianos, como se convencionou chamar, se referem a anotações do filósofo postumamente publicadas. A edição crítica das obras completas — o que inclui os fragmentos póstumos, criteriosamente organizados e ordenados seguindo rigor cronológico — foi organizada por Giorgio Colli e Mazzimo Montinari.

Marton esclarece sobre o assunto dos fragmentos póstumos na *Apresentação* do livro *Nietzsche sua filosofia dos antagonismos e os antagonismos de sua filosofia* de Müller-Lauter:

Publicada simultaneamente na Alemanha, na França, na Itália e no Japão, essa edição possui méritos inquestionáveis: tornou acessível aos estudiosos a totalidade dos escritos do filósofo, buscou recuperar os textos de acordo com os manuscritos originais ordenados cronologicamente; pôs em causa a existência de um livro fundamental que teria por título *A Vontade de Potência*; procurou depurar das deformações e falsificações que sofreram a obra publicada, as anotações inéditas e a correspondência; incluiu imenso aparato histórico- filológico de valor inestimável. Concorreu assim para elucidar graves equívocos gerados pelas edições que a antecederam, equívocos estes que propiciaram diferentes apropriações ideológicas das ideias do autor de *Zaratustra*”. (MARTON, 2009, p. 9-10).

Ainda quanto aos fragmentos póstumos, existe ainda uma edição crítica das obras completas e fragmentos póstumos em língua espanhola. Essa versão foi elaborada por um grupo de estudiosos liderados por Diego Sánchez Meca: a edição toma como base a edição Colli-Montinari e é acrescida de correções filológicas graças ao trabalho do grupo de pesquisa HyperNietzsche dirigida por Paolo D'Iorio, também dispõe de importante contextualização da filosofia nietzschiana.

Assim, a partir dos fragmentos póstumos e, sobretudo, a partir das edições críticas destes, nas quais se pode ter mais clareza da filosofia nietzschiana, já que os manuscritos do filósofos estavam criteriosamente organizados, foi possível aos comentadores ter uma melhor dimensão e compreensão do pensamento do eterno retorno. Desse modo, temos que, nos fragmentos póstumos de Nietzsche, o eterno retorno não deixa de aparecer em forma ética; porém, está posto além da forma ética e/ou como ideia anunciada por Zaratustra, também aparecendo na forma de tese filosófico-científica.

Em relação ao assinalado nos fragmentos póstumos escritos entre o Verão de 1886 e Outono de 1887, lê-se:

Pensemos este pensamento em sua forma mais terrível: a existência, assim como é, sem sentido e alvo, mas inevitavelmente retornando, sem um *final* no nada: “o eterno retorno”.

Essa é a mais extrema forma do niilismo: o nada: o nada (a “Sem-Sentido”) eterno!  
 Forma europeia do budismo: a energia do saber e da força *compele* a uma tal crença. É *a mais científica* de todas as hipóteses possíveis. Negamos alvos finais: se a existência tivesse um, ele teria que ter sido alcançado. (NIETZSCHE, 2008, p. 165, tradução nossa).

Pensemos este pensamiento en su forma más terrible: la existencia, tal como es, sin sentido y sin meta, pero retomando inevitablemente, sin un *finale* en la nada: “el eterno retomo”.

Ésta es la forma más extrema de nihilismo: ¡la nada (lo «carente de sentido») eternamente!

Forma europea del budismo: la energía del saber y de la fuerza nos *obliga* a una creencia tal. Es *la más científica* de todas las hipótesis posibles. Negamos los fines últimos: si la existencia tuviera uno tendría que haberse alcanzado. (NIETZSCHE, 2008, p. 165).

Ainda, em um fragmento póstumo da Primavera de 1888, intitulado *A nova concepção de mundo*, Nietzsche escreve:

Se o mundo *pode* ser pensado como grandeza determinada de força e como número determinado de centro de força — e toda outra representação segue sendo indeterminada e, em consequência, *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 possíveis teriam de estar transcorridas e cada uma dessas combinações condiciona a seqüência inteira de 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*. (NIETZSCHE, 2008, p. 604-605, tradução nossa).

Si es *lícito* que el mundo sea pensado como una determinada cantidad de fuerza y como un determinado número de centros de fuerza — y toda otra representación sigue siendo indeterminada y, en consecuencia, *inutilizable* — de ello se deriva que ha de recorrer un número calculable de combinaciones, en el gran juego de dados de su existencia. En un tiempo infinito toda posible combinación se habría alcanzado una vez, en algún momento; más aún, se habría alcanzado infinitas veces. Y puesto que entre cada combinación y su próximo “retorno” han de haber pasado todas las combinaciones incluso posibles en absoluto, y cada una de estas combinaciones determina la sucesión entera de combinaciones en la misma serie, con ello estaría demostrado un ciclo de series absolutamente idénticas: el mundo como ciclo que ya se ha repetido infinitamente muchas veces y que juega su juego *in infinitum*. (NIETZSCHE, 2008, p. 604-605).

No primeiro dos fragmentos póstumos, Nietzsche atribui ao pensamento abissal a qualidade de “a mais científica de todas as hipóteses”. No segundo, o filósofo formula o pensamento do eterno retorno em forma de tese cosmológica e filosófica em linguagem física, partindo da premissa que o mundo seria o conjunto de “forças finitas” e “tempo infinito” em combinação: o que levaria a um número finito de combinações que em largo tempo precisariam retornar. E mais: “cada uma dessas combinações determina a sucessão inteira de combinações na mesma série”, ou seja, tudo retornaria na mesma ordem e seqüência. É por isso, por causa desses fragmentos póstumos, entre outros, que alguns relacionam eterno retorno com ciência e cosmologia — como tese formulada explicitamente — e que uma parte da crítica da filosofia nietzschiana priorizou a questão cosmológica do eterno retorno, o que não significa necessariamente que tenham entendido o eterno retorno exclusivamente em termos de um viés cosmológico. Sobre isso, Neto (2013) realiza um apanhado de autores que deram destaque à tese cosmológica do eterno retorno, são eles: Oskar Becker, Joan Stambaugh, Sterling, Arthur Danto e Paolo D’Iorio, em obras já citadas anteriorente. Com relação a esses comentadores, abordarei os mais relevantes para o propósito deste trabalho no decorrer no texto.

Há também uma terceira via que entendeu o eterno retorno nietzschiano de modo que o ético-existencial e o cosmológico encontram-se totalmente imbricados. De um modo muito geral, essa linha interpretativa compreende que a cosmologia do eterno retorno só faria sentido se vinculada, de uma forma ou outra, ao projeto nietzschiano de transvaloração de todos os valores. Nesse âmbito estão, por exemplo, os seguintes autores: Karl Löwith, Wolfgang Müller-Lauter, Scarlett Marton, Ivan Soll, Arnold Zuboff, Nuno Nabais, Didier

Frank, Patrick Wotling, Luís Eduardo Rubira e Melo Neto (em obras já referenciadas no presente trabalho) — e é precisamente nesta via interpretativa que se coloca o presente trabalho.

Assim, naturalmente, os fragmentos póstumos deram origem a estudos de comentadores que sublinharam os aspectos cosmológicos do eterno retorno ou que, por sua vez, consideraram o aspecto ético-existencial e o cosmológico como vinculados, não excluindo nem um, nem outro. Todavia, a atenção aos fragmentos póstumos trouxe desafios interpretativos em relação à doutrina.

A partir dos fragmentos póstumos, o eterno retorno tem sua versão cosmológica como tese formulada explicitamente. Essa — no mínimo — dualidade do eterno retorno, na obra publicada mais vinculado ao ético-existencial e nos escritos póstumos veiculado explicitamente como tese cosmológica coloca alguns desafios de compreensão do pensamento abissal. Como conciliar eterno retorno como desafio ético-existencial e uma tese cosmológica de eterna repetição? Que sentido teria o eterno retorno como desafio ético-existencial — que implica escolher — frente a uma realidade cosmológica, pelo menos aparentemente, determinista?

Marton (2009), formulou a problemática do seguinte modo:

Como conciliar, então, o estrito determinismo que ele postula visão cosmológica do eterno retorno e o impacto que espera causar com esse “pensamento abissal”? Se ressaltamos o aspecto normativo da doutrina, o fato de ela ser ou não verdadeira não vai alterar nossa conduta; se salientarmos o seu significado no contexto da experiência humana, pouco importa sua veracidade. Mas, se assinalamos que é uma hipótese científica, então não mais poderá afetar nosso comportamento; se apontarmos que tem caráter descritivo, já não nos dirá respeito. (MARTON, 2009, p. 101-102).

Frente a esse impasse, foram muitas as tentativas de solução ao problema. Houve quem insistiu no caráter exclusivamente ético-existencial do eterno retorno defendendo que o filósofo atribuiria um caráter fictício ao conhecimento científico. A esse respeito: Harold Alderman, em obra já citada, defendeu que Nietzsche “tenha sido levado, ao tratar dela [da doutrina do eterno retorno], a recorrer a metáforas científicas por viver num meio dominado pelo cientificismo” (MARTON, 2009, p. 102). Ainda, de forma similar, George Stack em obra já mencionada, teria entendido que “dada a sua concepção de ciência, Nietzsche entendeu que a doutrina do eterno retorno não era só provisória, experimental e hipotética, mas ficcional” (MARTON, 2009, p. 102). Enfim, também Bernd Magnus, em obra já aludida, teria afirmado que “se o filósofo buscava verificação ‘científica’, era porque supunha que as

teorias e métodos das ciências retomavam as crenças da humanidade” (MARTON, 2009, p. 102) e que a doutrina do eterno retorno “se movimenta em diversos níveis simultâneos de significado e persuasão” (MARTON, 2009, p. 112).

Curiosamente, com um argumento parecido com os supracitados, no que tange o conhecimento científico para Nietzsche, Ivan Soll defende o eterno retorno no âmbito cosmológico e no ético-existencial como conectados, não excluindo um, nem o outro; e, em *Reflexions on recurrence: a re-examination of nietzsche's doctrine, die ewige wiederkehr des gleichen*, defende que “seria possível argumentar que a probabilidade da ideia de que tudo retorna sem cessar favoreceria suas consequências psicológicas; daí, o empenho do autor em prová-la” (MARTON, 2009, p. 112).

Ainda, Arthur Danto, focando em estudos sobre o aspecto cosmológico do eterno retorno, no ensaio *The eternal Recurrence*, sustentou que o autor de *Zarathustra* “tentou encontrar na ciência confirmação para a ideia do eterno retorno, nem por isso deixou de julgar que, como qualquer lei científica, ela não passava de convenção” (MARTON, 2009, p. 102).

Todavia, embora, essas respostas possam fornecer *insights* ou pistas de investigações, não ofereceram soluções adequadas ou completas para o problema. Por exemplo: a resposta de Harold Alderman, embora seja interessante e destaque um aspecto importante do cientificismo da época em que viveu Nietzsche, como também que realmente o filósofo no mínimo tenha sido perspicaz ao dialogar com a ciência da época, a ideia defendida por ele não é suficiente e é reducionista ao colocar a hipótese cosmológica do eterno retorno nietzschiano como mera metáfora científica. Esse mal entendido será desfeito pelo trabalho de Paolo D'Iorio, o qual mostra que o filósofo estava muito bem inteirado do debate científico da época e, mais do que usar metáforas científicas, estava bastante absorto nos problemas e hipóteses cosmológicas do seu contexto.

Paolo D'Iorio, partindo da edição crítica dos textos de Nietzsche organizadas por Colli e Montinari — aqui nos referimos as obras completas, fragmentos póstumos e cartas do filósofo — faz uma profunda investigação nos manuscritos e biblioteca pessoal do filósofo, perseguindo os diversos autores nos quais o filósofo faz referência ao falar do eterno retorno. Trabalho que revelou que Nietzsche esteve totalmente inteirado e absorto em debates cosmológicos e científicos da época, que reativaram uma discussão moderna sobre tempo cíclico, a partir da “descoberta” das leis da termodinâmica. Teve, portanto, Nietzsche muito conhecimento e envolvimento com debates que envolviam filósofos e/ou cientistas, tais como: Vogt, Carnot, Thomson, Helmholtz, Clausius, Otto Caspari, Lange, Dühring, Hartmann, Wundt, Leibniz, Descartes, Schopenhauer, Robert Mayer, etc. O italiano Paolo D'Iorio

apresenta tal discussão ao público em artigos tais como: *O eterno retorno. Gênese e interpretação* nos *Cadernos Nietzsche* (D'IORIO, 2006); *Cosmologie de l'éternel retour* em *Nietzsche Studien* (D'IORIO, 1995) e *La linea e il circolo: Cosmologia e filosofia dell'eterno ritorno in Nietzsche* (D'IORIO, 1995).

O mesmo ocorre com a interpretação de George Stack que também é refutada pela importante investigação de Paolo D'Iorio, que argumenta: ora, embora a hipótese cosmológica do eterno retorno possa ser “experimental”, “hipotética” e seu uso “hipotético” possa causar transformações práticas, disso não se pode deduzir e reduzir ao “ficcional”. Já Bernard Magnus muito embora seja sagaz em perceber que Nietzsche tenha percebido que a “verificação científica” com suas teorias e métodos renova as crenças da humanidade reduz a hipótese cosmológica do eterno retorno a esse sentido instrumental — o que, novamente, cai por terra, a partir dos já mencionados trabalhos e investigações de Paolo D'Iorio.

Ivan Soll, por sua vez, faz um apontamento importante, a saber, que a ideia de que tudo retornaria infinitamente favorecia as consequências psicológicas relacionadas à doutrina, o que de fato faz sentido e parece ter sido estrategicamente empregado pelo filósofo alemão. Embora, isso seja de fato válido, a hipótese cosmológica nietzschiana não pode ser reduzida a isso.

Arthur Danto julga que Nietzsche, embora buscasse confirmação científica para sua doutrina, pensava que, como qualquer lei científica, fosse apenas mais uma convenção. Essa hipótese se mostra problemática, pois, a filosofia de Nietzsche, ainda que, adote o perspectivismo ou perspectivismo das forças, ultrapassa a ideia de “mera convenção”.

Assim, outras soluções se tornam necessárias para o problema da liberdade *versus* determinismo que, pelo menos aparentemente, estão postas se considerarmos a obra publicada, na qual o eterno retorno aparece literalmente na forma de desafio ético-existencial, em divergência com os fragmentos póstumos onde aparece como hipótese cosmológica e científica explicitamente formulada.

## 5 ETERNO RETORNO: LIBERDADE *VERSUS* NECESSIDADE

O mundo é apenas uma simples roda, sempre igual a si própria em toa sua circunferência, mas parecendo-nos tão estranha porque nos leva consigo em seu girar.

(GOETHE apud RUBIRA, 2008, p. 35)

— Anão! — prossegui — Olha para este pórtico, Anão! — disse a seguir: Tem duas faces. Aqui se reúnem dois caminhos: ainda ninguém os seguiu até o fim. Esta rua larga que desce, dura uma eternidade; e essa outra longa rua que sobe: é outra eternidade...

Estes caminhos se entrecruzam, opõe-se um ao outro, e aqui, neste pórtico, encontram-se. O nome do pórtico está escrito no frontão: chama-se “*Instante*”.

(NIETZSCHE, 2014, p. 211).

Karl Löwith, nos anos 1930, realiza um dos mais importantes estudos sobre Nietzsche, no qual vê o eterno retorno como “o pensamento unificante fundamental da filosofia de Nietzsche”. Em seu estudo, Löwith traz um detalhe importante a respeito da questão do conflito entre liberdade *versus* necessidade envolvendo o pensamento abissal. Trata-se do conceito de *ego fatum*. Diz Löwith:

*Ego fatum* [...] o *fatum* do eterno retorno. Esta frase assim dita, quando a analisamos, tem uma mensagem dupla, divisa e contraditória: eu determino a mim mesmo depois das eternidades à fatalidade de *toda* existência e seu eterno retorno; e: não sou mesmo mais que uma fatalidade determinada no movimento circular do mundo natural. (LÖWITH, 1991, p. 223 apud RUBIRA, 2008, p. 15).

Assim, embora Löwith perceba o conceito fundamental que resume a problemática da liberdade *versus* necessidade, não chega a resolvê-la adequadamente, pois considera a dupla mensagem do *ego fatum* contraditória.

No entanto, a partir da senda aberta por Löwith, entre outros — tais como: Eugen Fink, Arnold Zuboff e Michel Haar —, Scarlett Marton, procura resolver a problemática relacionada ao eterno retorno e ao *ego fatum* a partir da ideia de que “afirmar o *fatum* sem reservas equivale a aceitar que ele se afirme através de nós” (MARTON, 2009, p. 116), ou seja, “suprimindo o dualismo entre mundo verdadeiro e mundo aparente, Nietzsche julga que o homem é uma parte do mundo e nela se espelha o todo. Negando a oposição entre *ego* e *fatum*, acredita que o ser humano partilha o destino de todas as coisas” (MARTON, 2009, p. 117).

Em sentido parecido, comentadores como Eugen Fink, Arnold Zuboff e Michel Haar vão entender que, em Nietzsche, as distinções entre liberdade e necessidade se tornam de uma forma ou de outra caducas.

Eugen Fink, que em *A filosofia de Nietzsche* seguiu em parte a interpretação heideggeriana da filosofia nietzschiana. Concorda com Heidegger que “o eterno retorno do mesmo é a doutrina de Nietzsche acerca a totalidade do ente” (FINK, 1960, p. 122 apud RUBIRA, 2008, p. 19), mas se separa desse célebre comentador de Nietzsche quando assume que “permanece em aberto a questão de se, na intenção básica de seu pensar o mundo, Nietzsche não ultrapassou o plano ontológico dos problemas metafísicos” (FINK, 1960, p. 223 apud RUBIRA, 2008, p. 19). Assim, relacionando o peso existencial do eterno retorno com o do mito de Sísifo, Fink defende que a filosofia nietzschiana se reconcilia e, portanto, supera a cisão liberdade e determinismo através do personagem Zaratustra. Diz o autor:

O terror que se apodera do coração do homem, quando pensa o eterno retorno do mesmo como essência do tempo do mundo, provém do pressentimento de que então retorna também tudo que foi superado, de que há que sempre ser superado outra vez, de que o destino do homem se assemelha ao de Sísifo. Conservar a vontade mesmo em face da eterna repetibilidade; este é o cume de Zaratustra, sua reconciliação de liberdade e necessidade. (FINK, 1960, p. 118 apud RUBIRA, 2008, p. 19).

Haar em *Nietzsche et la métaphysique* segue uma posição bastante próxima a de Fink, afirmando que, na filosofia nietzschiana, “não há mais contradição entre o determinismo, a liberdade e a contingência” (HAAR, 1993, p. 60 apud NETO, 2013, p. 29):

no *fatum* nietzschiano, não se trata de uma necessidade causal das leis da natureza (o mecanicismo), nem daquela de uma finalidade, nem de uma fatalidade cega [...] nem de uma liberdade que se determina por ela mesma. (HAAR, 1993, p. 59 apud NETO, 2013, p. 29).

Finalmente, Arnold Zuboff, no ensaio *Nietzsche and eternal recurrence*, mantém uma posição parecida com Haar e Fink, no sentido de defender que “Nietzsche não acredita no que ele denomina de determinismo nem em vontade livre” (ZUBOFF, 1980, p. 349 apud NETO, 2013, p. 28). Todavia, Zuboff afirma que Nietzsche ainda manteria uma forma específica de determinismo, o que o distancia, nesse aspecto, de Haar, Fink e Marton.

Ainda, as teses de Neto (2013) e Rubira (2008) tratadas, respectivamente, em *Nietzsche: o eterno retorno do mesmo, a transvaloração dos valores e a noção de trágico* e *Nietzsche: do eterno retorno do mesmo à transvaloração de todos os valores*, defendem

também, cada uma a sua maneira, que na filosofia nietzschiana a dicotomia entre liberdade e necessidade é aparente e estaria superada.

Neto (2013) defende “a tese de que o *trágico nietzschiano* depende de uma concepção específica de *fatalismo cosmológico* que só é possibilitada pela cosmologia do eterno retorno” (NETO, 2013, p. 28) e essa concepção específica de fatalismo cosmológico que Nietzsche defenderia “subverte o significado da noção tradicional de fatalismo, pois coloca em xeque a dicotomia ‘determinismo *versus* liberdade’” (NETO, 2013, p. 28).

Por sua vez, Rubira (2009) vê o eterno retorno como uma tese necessária à filosofia nietzschiana para que se pudesse efetivar a transvaloração de todos os valores e, sobre a questão liberdade *versus* necessidade, assevera que a sua superação, é apenas aparente. Nesse sentido, ele escreve: “a hipótese cosmológica do eterno retorno [...] não coloca um problema entre determinismo e a vontade do homem. Sendo o homem parte do mundo, o destino tanto o determina quanto ele mesmo determina o destino” (RUBIRA, 2008, p. 221).

Assim, neste trabalho, precisamente defenderei, quanto à questão da liberdade *versus* determinismo na filosofia nietzschiana, esta última perspectiva apresentada, a saber, farei a defesa de que a filosofia nietzschiana com o eterno retorno — posto ao mesmo tempo como desafio ético-existencial e hipótese cosmológica explicitamente formulada — supera a dicotomia liberdade *versus* determinismo e/ou que essa dicotomia deixa de fazer sentido em tal projeto filosófico.

Outro aspecto relevante sobre o eterno retorno na obra nietzschiana deriva do âmbito da obra publicada, a saber, mais recentemente, por exemplo, Rubira (2009) irá defender em tese supracitada que o eterno retorno, além de explicitamente exposto na obra publicada de forma literal, está também presente na forma figurada, sob a figura de Dionísio. Sua tese vem a contrapor, por exemplo, Nuno Naibas, que em *O papel da ideia de eterno retorno na gênese do projeto de transvaloração dos valores* (1997), entende que sequer o eterno retorno seria a ideia chave para a transvaloração dos valores, já que estaria ausente nas obras publicadas depois de 1886. Diz Naibas:

Com que fundamento se pode afirmar constituir o Eterno Retorno a ideia capital do programa de transvaloração dos valores, quando a ideia está ausente de todas as obras publicada após 1886 e muito particularmente de *O anticristo*, obra onde esse programa é verdadeiramente formulado? (NAIBAS, 1997, p. 182 apud RUBIRA, 2009, p. 21).

Ao que Rubira (2009) responde que o eterno retorno não está ausente depois de 1886, como entende Naibas, mas sim presente em sua forma figurada em *O anticristo* (1888), *Ecce*

*homo* (1888), *Crepúsculo dos ídolos* (1888) e *Ditirambos de Dionísio* (1888). Assevera Rubira:

A referência a Dioniso, presente no final de ambas as obras [*Ecce homo* e *Crepúsculo dos ídolos*], e mais o último livro intitulado *Ditirambos de Dioniso*, são os elementos iniciais que fornecem motivos para compreender que, embora abandonado em novembro de 1888 a redação do livro dedicado à “filosofia do eterno retorno”, o pensamento de um eterno curso circular permanece presente para Nietzsche por meio da figura de Dioniso. Nesse sentido, ao invés de tentar formular conceitualmente a possibilidade do eterno retorno cosmológico, e não perdendo de seu horizonte a importância desse “pensamento experimental” para o âmbito da criação de novos valores, Dioniso acabou por concentrar a filosofia que Nietzsche pensava por meio do eterno retorno do mesmo. (RUBIRA, 2009, p. 11-12).

Ademais, é sabido, através dos fragmentos póstumos de Setembro–Outubro de 1888 que Nietzsche tinha um projeto chamado de “Transvaloração de todos os valores” que seria composto de quatro livros. Sendo que através do título do último se verifica a relação direta estabelecida entre o eterno retorno e sua forma figurada, o Dionísio. Vejamos: o primeiro, “*O Anticristo. Ensaio de uma crítica do cristianismo.*”, o segundo, “*O Imoralista. Crítica da espécie mais funesta de ignorância, a moral.*”, o terceiro, “*Nós, os que dizemos sim. Crítica da filosofia como um movimento niilista.*”, e o quarto, “*Dionísio. Filosofia do eterno retorno.*” (NIETZSCHE, 2008, p. 765, tradução nossa).

Em um sentido parecido, sem usar expressamente a fórmula Dionísio = forma figurada do eterno retorno, Löwith e Neto apontaram a questão do dionisíaco na obra nietzschiana. Nesse sentido, disse Löwith: “No conjunto o niilismo tem, portanto, uma posição sistemática de intermediário, por sua origem e seu futuro, entre a morte de Deus e o renascimento de uma visão dionisíaca de mundo” (LÖWITH, 1991, p. 69 apud RUBIRA, 2009, p. 16).

Já Neto (2013) desenvolve esse aspecto profundamente, relacionando o trágico, uma versão de fatalismo cosmológico particular da filosofia nietzschiana, o eterno retorno e o dionisíaco. Inclusive, o autor desenvolve em sua tese um estudo da evolução do significado de Dionísio na obra de Nietzsche, o que esclareceria melhor também o sentido de dionisíaco.

Assim, diz Neto (2013), a respeito da noção de trágico nietzschiano, fatalismo cosmológico e o eterno retorno em Nietzsche: “entendemos que a afirmação trágica do mundo estaria sujeita a uma concepção específica de *fatalismo cosmológico* que só é possibilitada pela cosmologia do eterno retorno do mesmo” (NETO, 2013, p. 245).

Quanto ao Dionísio, o autor entende que esse conceito se altera na obra nietzschiana, tendo um significado na época de *O nascimento da tragédia* e outro na filosofia mais tardia de Nietzsche. Entendimento que será necessário para compreender bem o significado do “sim

dionisiaco” nas últimas obras nietzschianas. Se, em *O nascimento da tragédia*, Dionísio era sempre posto em relação com Apolo, numa filosofia marcada pela influência de Schopenhauer, numa dualidade complementar entre individuação e o uno; já na fase mais tardia, a figura de Apolo não mais está presente, mas a de Dionísio sim, o que marcaria as duas forças totalmente integradas em Dionísio: Dionísio simultaneamente como *bíos* (formas individuais de vida) e *zoé* (a vida, a vida no todo). Assim, tendo o primeiro Dionísio como referência, o dionisiaco poderia ser pensado como “consolo metafísico”: “o êxtase dionisiaco só consolaria o homem ao expor que há ‘por trás de todo *principium individuations*, a vida eterna para além de toda aparência e apesar de todo aniquilamento” (NETO, 2013, p. 246). Já a partir do segundo Dionísio, o dionisiaco é pura afirmação, já que *bíos* e *zoé* são um só.

Assim, diz Neto, relacionando trágico e dionisiaco: “Quando o filósofo, nesta última fase de sua obra, se refere ao termo ‘dionisiaco’, ele expressa uma definição muito próxima à sua noção de trágico” (NETO, 2013, p. 225-226) e na última fase da obra nietzschiana “se Dioniso é o mundo pensado como uma unidade múltipla e ambígua e a afirmação desse mundo é uma afirmação trágica, essa afirmação é, portanto, um sim dionisiaco — um sim à totalidade” (NETO, 2013, p. 225-226).

Enfim, o presente trabalho, se coloca de acordo com a tese de Rubira (2009), no que tange a presença do eterno retorno na forma figurada de Dionísio na fase tardia da filosofia nietzschiana, e não como estando ausente. Além disso, defendemos junto a Neto (2013), que o Dionísio de Nietzsche evolui ao longo da trajetória de sua obra filosófica e também aceitamos as implicações que isso terá no conceito de dionisiaco. Também aceitamos a posição do autor como inter-relacionando a noção do trágico nietzschiano, uma versão de fatalismo cosmológico particular da filosofia nietzschiana, o eterno retorno e o dionisiaco.

Assim, nosso trabalho afirma o eterno retorno como eterno retorno do *mesmo*. Também, o compreende numa terceira via interpretativa, na qual o eterno retorno é, ao mesmo tempo, desafio ético-existencial e tese cosmológica, sendo seus dois aspectos totalmente imbricados. Defende, por fim, que o problema do determinismo *versus* liberdade, colocado pela assumpção das duas, digamos, versões do eterno retorno se resolve pela abolição da dicotomia dessas categorias na filosofia nietzschiana que se dá pela fórmula *ego fatum*.

Ainda, entende que a afirmação do *ego fatum* e o pensamento do eterno retorno surge em Nietzsche como busca de solução do filósofo para o problema do niilismo e da morte de Deus, diagnóstico que o filósofo faz da situação europeia moderna. Com a morte de Deus, o filósofo se refere a um diagnóstico no qual Deus, o valor principal que norteava a vida, perde sua força. Ademais, o filósofo sempre viu, na moralidade cristã, uma *décadence*, a expectativa

de uma vida além da vida que adoecia a vida, uma estratégia dos fracos, principalmente do sacerdote ascético, para perpetuar a vida e dominar os fortes. A moralidade cristã já tinha aspectos niilistas para Nietzsche, porém, com a morte de Deus, o niilismo se aprofunda pela ausência de um valor para nortear o sentido da vida. É por isso que Nietzsche está tão preocupado em fundar um novo valor para a vida.

## 6 CONSIDERAÇÕES FINAIS

Ao longo do presente trabalho, procuramos mostrar que a forma como concebemos o tempo, especialmente, se numa temporalidade circular ou linear, bem como quanto a sua finitude ou infinitude, impacta nas concepções cosmológicas. Por sua vez, as concepções cosmológicas e a temporalidade influenciam a forma como o ser humano entende e se relaciona com a história, portanto, os sentidos que atribui à história.

Vimos que, na maioria das sociedades arcaicas e tradicionais, as concepções cíclicas de tempo, às vezes, especificamente, a de eterno retorno, junto aos mitos, ritos, símbolos e arquétipos e, numa visão metafísica da existência, auxiliavam o ser humano a lidar com o terror da história. Já que agora os acontecimentos dramáticos da vida e história humana poderiam ter um sentido, encaixando-os na estrutura metafísica dos arquétipos e seus afins, o humano estava salvo do absurdo. Precisava recorrer a Deus, só em última instância, quando os símbolos, arquétipos, mitos e ritos não funcionavam.

Também vimos que a partir dos monoteísmos judaico e cristão, pela primeira vez, os fatos históricos tem um valor em si e que, com o advento das teorias lineares do tempo, sobretudo, a partir do século XVII, o ser humano fica como que mais desprotegido frente ao terror da história, já não tem mais os arquétipos e afins das teorias cíclicas para enfrentar esses desafios. Percebemos como Nietzsche, de certo modo, estava consciente dessa problemática em seu tempo, já que percebe que nas teorias lineares de tempo Deus é a referência principal de sentido, o peso dos pesos, e com o diagnóstico da morte de Deus, se instala uma situação dramática: perda de sentido, absurdo, conseqüente, aumento do niilismo. Foi possível notar que na tentativa de uma solução para tal problemática do niilismo, no século XIX, Nietzsche, no âmbito da filosofia, reaviva uma peculiar forma de tempo cíclico — o eterno retorno — em uma versão específica e que essa versão específica do eterno retorno nietzschiano se dá no plano da imanência e influenciada por debates sobre teorias cíclicas no campo da ciência física do calor, a termodinâmica.

Ainda, em nosso trabalho, foi possível compreender que as teorias cíclicas do tempo e do *kósmos* são dominantes nas sociedades arcaicas e tradicionais, como bem apontaram diversos estudos e autores. Também vimos que o eterno retorno é uma noção que precede a filosofia nietzschiana em diversos povos antigos e tradicionais. Também acompanhamos que há uma discussão — sobre a qual não tivemos o intuito de tomar partido — em torno das cosmologias cíclicas estarem presentes em filósofos como Heráclito, Anaximandro e Empédocles — o consenso é que as teorias cíclicas estejam presentes na filosofia estoica.

Quanto ao eterno retorno há uma discussão parecida, sobre a qual, do mesmo modo, não nos interessou para os fins do presente trabalho tomar posição. Há quem diga que o eterno retorno estaria presente na filosofia de Heráclito, outros são opositores dessa posição. Porém, mesmo os autores que estão em conflito sobre o eterno retorno estar ou não presente na filosofia do pré-socrático, concordam que a ideia de eterno retorno já estava presente nos estoicos. Vimos ainda, que o eterno retorno pode ser pensando como eterno retorno do mesmo ou do diverso.

Finalmente, vimos que o eterno retorno em Nietzsche precisa ser entendido como eterno retorno do mesmo (idêntico) e não do diferente. Consideramos refutada a posição de Deleuze, principal expoente da defesa da via interpretativa do eterno retorno como um eterno retorno do diferente, ou melhor, do diferente e do selecionado. Vimos que essa posição deleuzeana se refuta com base nas seguintes razões e que algumas delas só foram completamente elucidadas pelos trabalhos minuciosos de pesquisa de Paolo D'Iorio: a) Deleuze apoia a sua interpretação sobre o falso livro *Vontade de Potência*, e, em especial, na seção 334 do livro; b) o falso livro, pela forma arbitrária como foi composto, une na seção 334 artificialmente e arbitrariamente dois fragmentos que eram separados; c) a união desvirtuosa dos fragmentos faz parecer que Nietzsche estava a negar a sua própria tese do eterno retorno, quando na verdade o filósofo comparava a sua tese à hipótese cíclica de Vogt e d) Deleuze peca em forçar sua interpretação sobre um único trecho, sendo que em todas os outros trechos, da obra publicada ou dos fragmentos póstumos a partir das edições críticas, Nietzsche sempre fala explicitamente ou dá a entender que está falando de um eterno retorno do mesmo.

Também vimos que em sua obra publicada em vida, Nietzsche expressa o eterno retorno no âmbito ético-existencial na maioria das vezes e que somente em *Zarathustra* há uma situação um pouco diferente: o eterno retorno está posto na esfera ética-existencial e há uma certa referência a dimensão cosmológica desse pensamento, mas como algo que o personagem Zarathustra crê ser realidade, ou seja, como uma realidade cosmológica *para* o personagem, isto é, na obra não há uma tese cosmológica expressamente formulada, seja filosófica, seja científica ou seja filosófico-científica. Assim, naturalmente, a maioria dos comentadores que só consideraram o eterno retorno na obra publicada de Nietzsche durante a sua vida não considera-lo no plano ético-existencial de variadas formas.

Todavia, vimos que, nos fragmentos póstumos do filósofo, há passagens onde o filósofo assume o eterno retorno como “*a mais científica* de todas as hipóteses” (NIETZSCHE, 2008, p. 165, tradução nossa). Chega a formular essa hipótese explicitamente, num fragmento intitulado “*A nova concepção de mundo*” (NIETZSCHE, 2008, p. 604, tradução nossa), a partir das premissas “*grandeza determinada de força*” e “*tempo infinito*”

(NIETZSCHE, 2008, p. 604, tradução nossa) sobre o universo, ele deduz que num tempo infinito todo o número de combinações possíveis não só deveria ser alcançado, como se repetiria “*in infinitum*” (NIETZSCHE, 2008, p. 605, tradução nossa).

Porém, como vimos, somente a partir das edições críticas das obras completas, cartas e fragmentos póstumos organizadas por Colli-Montinari, bem como, partindo desta primeira, a edição crítica organizada por Diego Sánchez Meca dos mesmos itens, é que os estudiosos puderam ter uma fonte confiável de investigação, sobretudo, dos fragmentos póstumos de Nietzsche.

Assim, a partir das edições críticas e dos fragmentos póstumos do filósofos, como pudemos observar, surge uma série de comentadores que deu ênfase a pesquisas sobre o eterno retorno no seu âmbito cosmológico. Também, nessas mesmas condições, surge uma terceira via interpretativa, aquela que coloca o eterno retorno inscrito, simultaneamente e imbricados, nas esferas ética e cosmológica. Vimos também que a presente dissertação, se coloca nessa via interpretativa, com algumas especificidades.

Deste modo, consideramos que, levando em conta toda a obra publicada de Nietzsche em vida, na qual o eterno retorno, como vimos, a partir dos excertos nos quais o filósofo fala do assunto como uma ideia por ele defendida, a saber, em *A gaia ciência*, *Além do bem e do mal* e *Assim falava Zaratustra*, torna-se impossível negar o aspecto ético-existencial desse pensamento. O caso da obra *Assim falava Zaratustra* é um pouco particular, pois, nela, o filósofo aborda o eterno retorno do ponto de vista ético-existencial e também, *para* o personagem Zaratustra, o eterno retorno é uma realidade cosmológica, mas isso está longe de aparecer na obra como uma tese explicitamente formulada, está mais como uma crença do personagem. Além disso, na obra considerada isolada, não há indicativos para dizer que o eterno retorno esteja relacionado à ciência do século XIX. Porém, a partir dos fragmentos póstumos, especialmente os supracitados, e, de suas edições críticas, como também levando em conta os trabalhos de Paolo D'Iorio, que, como vimos, demonstra que estava Nietzsche muito bem inteirado dos debates científicos, filosóficos e filosófico-científicos envolvendo as descobertas da termodinâmica e os debates em torno das hipóteses cíclicas de tempo e *kósmos* da época, também se torna descabido negar o eterno retorno como uma tese cosmológica, inclusive explicitamente formulada pelo filósofo, ainda que apenas nos fragmentos póstumos.

Finalmente, foi possível ver que o problema liberdade *versus* necessidade, colocado pela assunção simultânea do eterno retorno como tese cosmológica e desafio ético-existencial, pode ser resolvido. A resolução desse problema completa a justificação do porquê se pode assumir ao mesmo tempo, o eterno retorno nietzschiano como tese cosmológica e desafio

ético-existencial. Vimos como na filosofia nietzschiana o eterno retorno do ponto de vista ético-existencial suscita a ideia de que é preciso escolher algo que se queira repetido não apenas muitas, mas infinitas vezes. Também percebemos que o eterno retorno como tese cosmológica indica a ideia de que não há possibilidade para escolha, tudo estaria fadado a acontecer de uma forma ou de outra, não havendo espaço para a escolha.

Todavia, vimos que a partir do conceito de *ego fatum*, dionísíaco, trágico e da evolução do conceito de Dionísio ao longo da obra de Nietzsche, essa oposição entre necessidade e liberdade é negada e considerada superada pelo filósofo. Vimos, a partir da tese de Rubira (2009), que o eterno retorno não está ausente nos escritos tardios de Nietzsche, mas que está em sua forma figurada a partir da metáfora de Dionísio. Vimos também, a partir da tese de Neto (2013), que o significado de Dionísio se altera ao longo da obra de Nietzsche. Se num primeiro momento, Dionísio era oposto a Apolo, na fase tardia da filosofia nietzschiana, Dionísio como que integra tanto a força que foi representada por Apolo, como a que foi representada por Dionísio na obra *A origem da tragédia*, isto é, entre o princípio de individuação e o Uno: Dionísio é simultaneamente *bíos* e *zóe*. Foi possível compreender também, por via dessa mesma tese, que essa evolução do conceito de Dionísio afeta a noção de dionísíaco, que será, na obra tardia de Nietzsche, essa integração entre *zóe* e *bíos*. Pela mesma via, entendemos que é possível dizer que, da mesma forma que há uma evolução do conceito de Dionísio e dionísíaco na obra de Nietzsche, também podemos entender o trágico nietzschiano em um sentido parecido, o que Neto (2013) chamou de uma versão específica de fatalismo cosmológico em Nietzsche. Assim, os conceitos de *ego fatum* ou de dionísíaco, Dionísio e trágico — esses três últimos, a partir de um entendimento da obra tardia de Nietzsche — têm um sentido e, ao menos, uma função compartilhada: superar a separação entre liberdade e necessidade.

A partir do *ego fatum*, o conceito chave na busca de superação entre liberdade e necessidade da filosofia nietzschiana, vimos que é suprimida a oposição entre ser humano e mundo, pois, através dele a oposição entre *ego* e *fatum* é negada, e, como bem disse Marton: “[Nietzsche, assim] acredita que o ser humano partilha o destino de todas as coisas” (MARTON, 2009, p. 117). Sendo o ser humano parte do mundo, ele determina o mundo, tanto quanto o mundo o determina: assim estaria suprimida na filosofia nietzschiana a oposição entre liberdade e necessidade. Diz Nietzsche sobre o assunto, em *Zaratustra*, de forma figurada, já que não expõe explicitamente o conceito de *ego fatum* neste momento: “O nó das causas em que encontro enlaçado tornará e me criará de novo! Eu próprio faço parte

das causas do Eterno Retorno das coisas” (NIETZSCHE, 2014, p. 289). Nó das causas que ocorre sempre no *instante*, já que o tempo é um infinito círculo, sem princípio ou fim.

Assim, através do conceito do conceito de *ego fatum*, Nietzsche entendeu que a dicotomia sujeito-mundo é superada, isso faria o humano reintegrado ao mundo num total plano da imanência. Assim, Nietzsche entendeu que não haveria mais distinção entre humano e mundo, entre escolha e destino, já diz que “eu próprio faço parte das causas do Eterno Retorno das coisas” (NIETZSCHE, 2014, p. 289). Dessa forma, mundo e ser humano, se determinam mutuamente, onde ações e retroações são o mesmo, pois o tempo é infinito, sem fim nem começo. Dessa maneira, frente ao eterno retorno e, se não há mais separação entre escolha e destino, é preciso uma aceitação radical do *fatum*, o *amor fati*.

Assim, na época em que viveu Nietzsche, longe de uma concepção de tempo circular e mítica, isso é, afastada dos arquétipos e seus afins que diminuía a angústia do terror da história, e com o advento das concepções lineares de tempo e os historicismos, simultaneamente com o que Nietzsche chamou de morte de Deus, se fazia urgente uma tese que pudesse afastar o humano do absurdo e do niilismo. A proposta nietzschiana é pela via de uma radical imanência, no plano de uma eternidade temporal, dada pelo eterno retorno, pelo *ego fatum* e o *amor fati*.

## REFERÊNCIAS

- ALDERMAN, Harold. **Nietzsche's gift**. Athens: Ohio University Press, 1977.
- ALGRA, Keimpe. Os princípios da cosmologia. In: LONG, A. A. (org). **Primórdios da Filosofia grega**. Aparecida: Ideias e letras, 2008.
- ALMEIDA, Rogério Miranda. **Nietzsche e Freud. Eterno Retorno e Compulsão a Repetição**. São Paulo: Loyola, 2005.
- ALVES, Derley Menezes. **Nietzsche e o budismo: entre imanência e transcendência**. 1. ed. Curitiba: Appris, 2020.
- ANSELL-PEARSON, Keith. **How to read Nietzsche**. New York: W. W. Norton & Company, 2005.
- AXELOS, Kostas. **Héraclite et la philosophie**. La première saisie de l'être em devenir de la totalité. Paris: Éditions de Minuit, 1962.
- AZEREDO, Vânia Dutra de. **Nietzsche e a condição pós-moderna: a extemporaneidade de um discurso**. São Paulo: Humanitas: FAPESP, 2013.
- BECKER, Oskar. Nietzsche Beweise für seine Lehre Von der Ewigen Widerkunft. In: BECKER, Oskar. **Dasein und Dawewsen**. Pfullingen, 1963, p. 41-66.
- BURNET, John. **A Aurora da filosofia grega**. Rio de Janeiro: Contraponto: PUC Rio, 2006.
- DANTO, Arthur. The eternal recurrence. In: SOLOMON, Robert C. **Nietzssche, a collection of critical essays**. Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1980.
- DELEUZE, Gilles. **Diferença e repetição**. Tradução de Luiz Orlandi e Roberto Machado. 1. ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2018.
- DELEUZE, Gilles. **Nietzsche e a filosofia**. 1. ed. Rio de Janeiro: Editora Rio, 1976.
- D'IORIO, Paolo. Cosmologie de l'éternel retour. **Nietzsche Studien**. Berlin, n. 24, p. 62-123, 1995.
- D'IORIO, Paolo. **La linea e il circolo: cosmologia e filosofia dell'eterno ritorno in Nietzsche**. Genova: Pantograf: CNR, 1995.
- D'IORIO, Paolo. O eterno retorno. Gênese e Interpretação. **Cadernos Nietzsche**. São Paulo, n. 20, p. 68-114, mar. 2006. Disponível em: <https://periodicos.unifesp.br/index.php/cniet/issue/view/554>. Acesso em: 6 out. 2022.
- ELIADE, Mircea. **Mito do eterno retorno**. Tradução de José A. Ceschin. São Paulo: Mercury, 1992.
- FINK, Eugen. **A filosofia de Nietzsche**. Lisboa: Presença, 1988.

- HAAR, Michel. **Nietzsche et la métaphysique**. Paris: Gallimard, 1993.
- HEIDEGGER, Martin. **Nietzsche**. Tradução de Marco Antônio Casanova. 1. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2010. 1 v.
- HENRY, Michel. **Genealogía del psicoanálisis**. Madrid: Editorail Síntesis, 1985.
- HERÁCLITO. Fragmentos. In.: **Pré-Socráticos**. 4. ed. São Paulo: Nova Cultural, 1989. 1 v.
- HIGGINS, Kathleen Marie. **Nietzsche's Zarathustra**. Philadelphia: Temple University Press, 1987.
- JAEGER, Werner. **Paideia: a formação do homem grego**. 4. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2001.
- KAHN, Charles H. **A arte e o pensamento de Heráclito**. São Paulo: Paulus, 2009.
- KAUFMANN, Walter. **Nietzsche, philosopher, psychologist, antichrist**. 10. ed. Nova York: The World Publishing Co., 1965.
- KIRK, Geoffrey Stephen. **Myth: Its meaning and functions in ancient and other cultures**. California: University of California Press, 1973).
- KIRK, G.S.; RAVEN, J.E.; SCHOFIELD, M. **Os filósofos pré-socráticos**. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1994.
- KITTMANN, Siegfried. **Kant und Nietzsche**. Darstellung und Vergleich ihrer Ethik und Moral. Frankfurt: Peter Lang Verlag, 1984.
- KOSSOVITCH, Leon. **Signos e poderes em Nietzsche**. Rio de Janeiro: Azougue, 2004.
- LEFRANC, Jean. **Compreender Nietzsche**. Petrópolis: Vozes, 2005.
- LOPARIC, Zeljko (org.). **A Escola de Kyoto e o perigo da técnica**. São Paulo: DWW Editorial, 2009.
- LÖWITH, Karl. **Nietzsche, philosophie de l'éternel retour du même**. Tradução de Anne-Sophie Astrup. Paris: Hachette littératures, 1998.
- MACHADO, Roberto. **Deleuze, a arte e a filosofia**. 1. ed. Rio de Janeiro: Zahar, 2009.
- MACHADO, Roberto. **Zarathustra tragédia nietzschiana**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2001.
- MAGNUS, Bernd. Eternal recurrence. **Nietzsche Studien**. Berlin: Walter de Gruyter & Co., 1979, n. 8, p. 77-362.
- MARTON, Scarlett. A nova visão de mundo: vontade de potência, pluralidade de forças, eterno retorno. **Ágora Filosófica**. Pernambuco: ano 1, n. 1, jul. /dez., 2017. Disponível em: <https://www1.unicap.br/ojs/index.php/agora/article/view/1094/931>. Acesso em: 12 nov. 2022.

MARTON, Scarlett. Apresentação. *In*: MÜLLER-LAUTER, Wolfgang. **Nietzsche sua filosofia dos antagonismos e os antagonismos de sua filosofia**. Tradução de Clademir Araldi. São Paulo: Editora Unifesp, 2009.

MARTON, Scarlett. A terceira margem a interpretação. *In*: MÜLLER-LAUTER, Wolfgang. **A Doutrina da vontade de poder em Nietzsche**. Tradução de Oswaldo Giacoia Junior. 2. ed. São Paulo: Annablume, 1997.

MARTON, Scarlett. **Nietzsche**: das forças cósmicas aos valores humanos. 3. ed. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2010.

MARTON, Scarlett. **Nietzsche, seus leitores e suas leituras**. São Paulo: Barcarolla, 2010.

MARTON, Scarlett. O eterno retorno do mesmo, “a concepção básica de Zaratustra”. **Cadernos Nietzsche**. São Paulo: v. 37, n. 2, jul./set. 2016. Disponível em: [http://old.scielo.br/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S2316-8242201600020001](http://old.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S2316-8242201600020001). Acesso em: 12 nov. 2022.

MARTON, Scarlett. O eterno retorno do mesmo: tese cosmológica ou imperativo ético? *In*: MARTON, Scarlett (org.). **Extravagâncias**: ensaios sobre a filosofia de Nietzsche. 3. ed. São Paulo: Discurso Editorial: Editora Barcarolla, 2009. p. 85-118.

MECA, Diego Sánchez. Nietzsche ou a eternidade do tempo. **Cadernos Nietzsche**. São Paulo, n. 33, p. 181-196, 2013. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/cniet/a/fNpMnFkR9qXWTzDCJ5SZV9L/?lang=pt>. Acesso em: 13 out. 2022.

MONDOLFO, Rodolfo. **Heráclito, textos y problemas de su interpretacion**. México: Siglo XXI, 2007.

MONDOLFO, Rodolfo. **O pensamento antigo**. São Paulo: Mestre Jou, 1964.

MÜLLER-LAUTER, Wolfgang. **Nietzsche**: sua filosofia dos antagonismos e os antagonismos de sua filosofia. Tradução de Clademir Araldi e apresentação de Scarlett Marton. São Paulo: Unifesp, 2009.

MÜLLER-LAUTER, Wolfgang. **A Doutrina da vontade de poder em Nietzsche**. Tradução de Oswaldo Giacoia Junior. 2. ed. São Paulo: Annablume, 1997.

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

NASCIMENTO, Cássius K.; BRAGA, João P.; FABRIS, José D. Reflexões sobre a contribuição da Carnot à primeira lei da termodinâmica. **Química Nova**. São Paulo, v. 27, n. 3, p. 513-515, 2004. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/qn/a/pH47vDT9ydyzwtbPXLwyLhq/?format=pdf&lang=pt>. Acesso em: 03 nov. 2022.

NETO, João Evangelista Tude de Melo. **Nietzsche: o eterno retorno do mesmo, a transvaloração dos valores e a noção de trágico**. 2013. 371 p. Tese (Doutorado em Filosofia) - Universidade de São Paulo, São Paulo, SP, 2013.

NIETZSCHE, Friedrich. **A genealogia da moral**. Tradução de Mário Ferreira dos Santos. 4. ed. Petrópolis: Vozes, 2013.

NIETZSCHE, Friedrich. **A genealogia da moral**. Tradução de Joaquim José de Faria. 7. ed. São Paulo: Centauro, 2002.

NIETZSCHE, Friedrich. **Além do bem e do mal: prelúdio a uma filosofia do futuro**. Tradução e notas de Renato Zwick; apresentação e cronologia de Marcelo Backes. Porto Alegre: L&PM, 2011.

NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm. **Assim falava Zarathustra: um livro para todos e para ninguém**. Tradução e notas explicativas da simbólica nietzschiana de Mário Ferreira dos Santos. 7. ed. Petrópolis: Vozes, 2014.

NIETZSCHE, Friedrich. **Aurora: reflexões sobre os preconceitos morais**. Tradução de Mário Ferreira dos Santos. Petrópolis, RJ: Vozes, 2017.

NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm. **Ecce Homo**. Tradução de Heloisa da Graça Burati. 1. ed. São Paulo: Rideel, 2005.

NIETZSCHE, Friedrich. **Fragmentos póstumos (1869-1874)**. Edição espanhola dirigida por Diego Sánchez Meca. 2. ed. Madrid: Tecnos, 2008. 1 v.

NIETZSCHE, Friedrich. **Fragmentos póstumos (1875-1882)**. Edição espanhola dirigida por Diego Sánchez Meca. 2. ed. Madrid: Tecnos, 2008. 2 v.

NIETZSCHE, Friedrich. **Fragmentos póstumos (1882-1885)**. Edição espanhola dirigida por Diego Sánchez Meca. 2. ed. Madrid: Tecnos, 2008. 3 v.

NIETZSCHE, Friedrich. **Fragmentos póstumos (1885-1889)**. Edição espanhola dirigida por Diego Sánchez Meca. 2. ed. Madrid: Tecnos, 2008. 4 v.

NIETZSCHE, Friedrich. **Humano, demasiado humano: um livro para espíritos livres**. Tradução, notas e posfácio de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2005.

NIETZSCHE, Friedrich. **Obras incompletas**. Seleção de textos de Gerárd Lebrun; tradução e notas de Rubens Rodrigues Torres Filho. 4. ed. São Paulo: Nova Cultural, 1987. 1 v.

NIETZSCHE, Friedrich. **Obras incompletas**. Seleção de textos de Gerárd Lebrun; tradução e notas de Rubens Rodrigues Torres Filho. 4. ed. São Paulo: Nova Cultural, 1987. 2 v.

NIETZSCHE, Friedrich. **O Nascimento da Tragédia**. Tradução, notas e posfácio de J. Guinsburg. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

PANAÏOTI, Antoine. **Nietzsche e a filosofia budista**. Tradução de Marcello Borges. 1. ed. São Paulo: Cultrix, 2017.

ROSSATTO, Noeli Dutra. Da cidade dos homens à cidade das damas. **Perspectivas**. Palmas, v. 7, n. 1, p. 145-170, 2022. Disponível em: <https://sistemas.uft.edu.br/periodicos/index.php/perspectivas/article/download/14405/20291>. Acesso em: 10 out. 2022.

RUBIRA, Luís Eduardo Xavier. **Nietzsche**: do eterno retorno do mesmo à transvaloração de todos os valores. 2008. 239 p. Tese (Doutorado em Filosofia) - Universidade de São Paulo, São Paulo, SP, 2008.

SCHACHT, Richard. **Nietzsche**. Londres: Routledge & Kegan Paul Ltda, 1983.

SANTO AGOSTINHO. **Confissões**. Tradução de Maria Luiza Jardim Amarante. São Paulo: Paulus, 1997.

SIMMEL, Georg. **Schopenhauer und Nietzsche**. Leipzig: Duncker und Humblot Verlag, 1907.

SOLL, Ivan. Reflexions on recurrence: a re-examination of nietzsche's doctrine, die Ewige Wiederkehr des gleichen. In: SOLOMON, Robert C. **Nietzsche, a collection of critical essays**. Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1980.

STACK, George J. **Lange and Nietzsche**. Berlim: Walter de Gruyter, 1983.

STACK, George J. **Nietzsche and Emerson: An Elective Affinity**. Ohio: Ohio University Press, 1993.

STAMBAUGH, Joan. **Nietzsche's thought of eternal return**. Baltimore: The Johns Hopkins University press, 1972.

STERLING, M. C. Recent discussions of eternal recurrence. **Nietzsche Studien**. Berlim: Walter de Gruyter & Co., 1977, n. 6, p. 91-261.

STRONG, Tracy. **Friedrich Nietzsche and the politics of transfiguration**. Berkeley: University of California Press, 1975.

UNIVERSIDADE FEDERAL DE SANTA MARIA. Pró-Reitoria de Pós-Graduação e Pesquisa. **Manual de dissertações e teses da UFSM**: estrutura e apresentação documental para trabalhos acadêmicos. Santa Maria, RS: Ed. UFSM, 2021. Disponível em: [https://repositorio.ufsm.br/bitstream/handle/1/24203/Manual%20de%20Disserta%20c3%a7%20c3%b5es%20e%20Teses\\_MDT\\_2021.pdf?sequence=4&isAllowed=y](https://repositorio.ufsm.br/bitstream/handle/1/24203/Manual%20de%20Disserta%20c3%a7%20c3%b5es%20e%20Teses_MDT_2021.pdf?sequence=4&isAllowed=y). Acesso em: 13 out. 2022.

WOTLING, Patrick. **Nietzsche et le problème de la civilisation**. Paris: Presses Universitaires de France, 2015.

VERNANT, Jean-Pierre. **As origens do pensamento grego**. São Paulo: Difel, 1986.

VATTIMO, Gianni. **Introducción a Nietzsche**. Barcelona: Ediciones Peninsula, 1996.

WHITE, Michael J. Filosofia natural estóica (Física e cosmologia). In.: INWOOD, Brad (org). **Os Estóicos**. São Paulo: Odysseus, 2006.

WOTLING, Patrick. **Nietzsche et le problème de la civilisation**. Paris: Presses Universitaires de France, 1995.

ZUBOFF, Arnold. Nietzsche and eternal recurrence. In: SOLOMON, Robert C. **Nietzsche, a collection of critical essays**. Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1980.