

## NIETZSCHE E O ETERNO RETORNO

### NIETZSCHE ET L'ÉTERNEL RETOUR

Rogério Miranda de ALMEIDA  
Saint Vincent College, PA, EUA  
Universidade Gregoriana de Roma, Itália

#### RESUMO

*A idéia principal destas reflexões é tentar mostrar como o eterno retorno, em Nietzsche, se exprime sob a modalidade da escrita, ou do texto. Por escrita, ou texto, entendemos o espaço através do qual as diversas interpretações não cessam de se refazerem, de se reavaliarem, de se superarem e, por conseguinte, de se repetirem. Nessa perspectiva, a compulsão à repetição é uma outra questão mais profunda que Freud denominou: pulsão de morte.*

**Palavras-chave:** eterno retorno, compulsão à repetição, texto, escrita, niilismo, vontade de potência, desejo.

#### ABSTRACT

*The main idea these reflections try to show is how the Nietzschean eternal recurrence expresses itself by the experience of writing or by the text. By writing or text we understand the space through which the diversity of interpretations does not cease to be recreated, revalued, overcome and, consequently, repeated. From this viewpoint, the compulsion to repeat reveals itself as another side of the eternal recurrence, which points out to a deeper question, called by Freud death drive.*

**Key-words:** eternal recurrence, compulsion to repeat, text, writing, nihilism, will do power, desire.

A teoria ou doutrina do *eterno retorno* que se encontra na obra de Friedrich Nietzsche já recebeu tantas interpretações quantas foram as perspectivas daqueles que a tentaram explicar, ou entender. Ela é vista ora como uma hipótese cosmológica, ora como uma hipótese metafísica, às vezes como uma teoria psicológica, e mesmo como

uma filosofia da história. Todavia, a primeira hipótese, e as implicações éticas que ela suscita, foi a que mais atenção recebeu da parte dos comentaristas.

Segundo esta visão, tudo que já aconteceu no universo, tudo que está acontecendo agora e tudo que acontecerá no futuro já ocorreu um número

ilimitado de vezes, e isso na mesma ordem, na mesma seqüência e obedecendo aos mesmos detalhes. O autor americano Alexander Nehamas minimiza ao extremo a possibilidade de que Nietzsche tenha elaborado uma concepção do eterno retorno baseada numa repetição cíclica do universo. Para ele, o eterno retorno tem um caráter essencialmente psicológico. Ora, essa interpretação parece mais indicar que esse autor não prestou a devida atenção a muitos dos textos em que o filósofo sustenta, com toda a evidência, uma repetição cíclica do mundo no seu devir. É o que lemos, por exemplo, num escrito póstumo da primavera de 1888, onde ele tenta explicar o eterno retorno a partir de um postulado segundo o qual o tempo é infinito e o mundo é pensado como uma grandeza determinada de forças: “Num tempo infinito, toda combinação possível seria obtida a qualquer momento; melhor ainda: ela seria alcançada um número infinito de vezes. E dado que, entre cada ‘combinação’ e o seu ‘retorno’ sucessivo, todas as combinações possíveis já deveriam ter passado e cada uma dessas combinações condiciona toda a seqüência das combinações na mesma ordem, assim também ficaria provado um ciclo de seqüências absolutamente idênticas: o mundo como ciclo que já se repetiu um número infinito de vezes e que joga o seu jogo *in infinitum*”.

A hipótese de um ciclo ou de ciclos que se repetem ao infinito, nós já a encontramos num texto da primavera de 1884, ano em que Nietzsche elaborava a quarta e última parte de *Zarathustra* e em que nos legou vários planos para o que seria a doutrina do eterno retorno. Curiosamente ele a designa, nos diferentes esboços da mesma época, ora pelo o nome de uma *profecia*, ora pelo de uma *filosofia*.

Se a questão do eterno retorno já suscita dificuldades ingentes, e isso em virtude do caráter fundamentalmente ambíguo da *escrita*, que revela, e esconde ao mesmo tempo, a incessante tensão do desejo, essas dificuldades só tenderão a aumentar

se considerarmos o *eterno retorno* nas suas relações com a *vontade de potência*.

Três interpretações, hoje tornadas clássicas, tentaram provar a existência de um vínculo essencial ligando o eterno retorno à vontade de potência estabelecendo, assim, uma relação de dependência “ontológica” entre esses dois conceitos. Tais interpretações foram promovidas e alimentadas por Walter Kaufmann, Martin Heidegger e Gilles Deleuze. Kaufmann, que, nos anos 50, se notabilizou no mundo de língua inglesa com um estudo empírico, psicologizante e moralizante sobre Nietzsche, afirma a respeito da vontade de potência: “A filosofia de potência de Nietzsche culmina na dupla visão do além-do-homem e do eterno retorno”.<sup>1</sup> Com efeito, partindo de um texto de Nietzsche sobre Goethe (*Crepúsculo dos ídolos*: 9, 49), Kaufmann vê no poeta alemão a encarnação do além-do-homem, no sentido em que ele se revelou capaz de “organizar o caos de suas paixões” compreendendo, desse modo, que o seu ser se encontra “inextricavelmente envolto na totalidade do cosmos”. Mais adiante, e menos empolgado pela retórica, ele parece concordar com a proposição de Nietzsche segundo a qual o eterno retorno é “a *mais científica* de todas as hipóteses possíveis”. Mas onde estão as provas dessa cientificidade? Kaufmann mesmo reconhece que se trata apenas de provas possíveis, que, aliás, não se encontram nos livros preparados em vista de publicação, mas nas notas, nos planos e esboços que o filósofo redigiu e que foram publicados postumamente. Na verdade, através do próprio exercício da *escrita* Nietzsche estaria, talvez, tentando ver claro naquilo que ele mesmo julgava ser uma descoberta descomunal, obsediante, aterradora.

Heidegger, cuja leitura de Nietzsche encerra mais sutilezas, mais nuances e ambigüidades que aquela efetuada por Kaufmann, considera o eterno retorno mais a partir de uma perspectiva metafísica que “científica”. A sua interpretação reserva, portanto, mais surpresas que uma primeira leitura poderia imaginar, pois ela se inscreve no quadro da

<sup>(1)</sup> Walter Kaufmann, *Nietzsche, Philosopher, Psychologist, Antichrist*, Princeton, Princeton University Press, 4a. ed., 1974, p. 307. – Adotamos, com Rubens Rodrigues Torres Filho, a tradução *além-do-homem*, embora esta expressão não restitua completamente o que Nietzsche quer exprimir com o termo alemão de *Übermensch*. Kaufmann o traduziu, em inglês, por *Overman*. *Mensch* significa o ser humano em geral, independentemente do sexo. A preposição *über* tem aqui um caráter dinâmico que aponta para aquilo que está além e acima do homem atual, incitando-o a um processo de contínua superação de si mesmo. Veja a propósito o sugestivo artigo do jovem filósofo alemão, Christian Göbel, *Nietzsches Übermensch*, Antonianum LXXVI, julho-setembro, Fasc. 3, 2001.

própria concepção heideggeriana da metafísica no seu movimento historial. Para Heidegger, Nietzsche seria o último dos metafísicos do Ocidente, cujo destino é pensar o Ser (*Sein*) do existente (*Seiendes*) como repetição. Ele vê a vontade de potência e o eterno retorno como metafisicamente, e necessariamente, dependentes um do outro. Todavia, assevera Heidegger, Nietzsche teria sido obrigado a pensar o eterno retorno *antes* de introduzir a vontade de potência, já que “o pensamento mais essencial é pensado em primeiro lugar”.<sup>2</sup> Esta é a razão pela qual o filósofo do *Ser e tempo* emprega a metáfora do manancial (*Ursprung, Quelle*) e da corrente (*Strom*), pois, segundo ele, elas acentuam ainda mais a dependência da vontade de potência com relação ao eterno retorno. Este se apresentaria, com toda a necessidade, como a fonte onde se alimenta e de onde dimana a vontade de potência no seu desenvolvimento e expansão.

Na obra intitulada *Nietzsche e a filosofia*, Deleuze admite, como já o fizera Heidegger, o caráter não-cíclico do eterno retorno; mas ele o analisa como uma doutrina física e uma “ontologia seletiva”. O eterno retorno se apresenta, nessa perspectiva, como um puro devir ou, mais exatamente, como o ser mesmo do devir. Aquilo, porém, a que realmente visa Deleuze é integrá-lo no movimento mesmo da interpretação que lhe pertence, ou seja, no desenrolar do niilismo enquanto triunfo das forças ativas sobre as forças reativas. Este autor faz da relação *forças ativas–forças reativas* a idéia central da obra de Nietzsche, e isso sem a menor consideração pelas reavaliações, rupturas, retomadas e correções que marcam fundamentalmente a dinâmica da escrita e da filosofia nietzscheanas. Embora partindo de um ponto de vista diferente daqueles de Kaufmann e de Heidegger, Deleuze introduz, ele também, um elo de dependência essencial entre o eterno retorno e a vontade de potência.

Ora, os planos e esboços de ensaio que escreveu Nietzsche, e que trazem explicitamente esses dois termos, não nos permitem de modo algum supor a existência de um vínculo que os faça necessariamente depender um do outro. Nada nos força a afirmar que a vontade de potência emane essencialmente do eterno retorno ou que este seja

o destino inelutável onde aquela irá culminar. Esses dois conceitos não se pertencem radicalmente, não se supõem fundamentalmente, o que não quer dizer que toda relação e toda dependência estejam deles excluídas. Sabemos, com efeito, que o universo de forças a partir do qual e através do qual se *desenrola* a escrita nietzscheana é eminentemente caracterizado pela sua multiformidade, pluralidade e fluidez, por mudanças e superações contínuas. Desse modo, nada pode obrigar o pensamento a parar ou a contentar-se com uma solução definitiva, pois solução definitiva não existe. Não existe a última palavra no *texto* nietzscheano, por conseguinte, não existe sujeito. Existe sujeito, sim, mas em toda parte ou, o que dá no mesmo, em parte alguma. O que finalmente está em jogo é a tensão do desejo na sua infundável dinâmica de satisfação e insatisfação, de construção e destruição, de criação e transformação.

Assim, dada a multiplicidade de interpretações que o conceito do eterno retorno fez e continua fazendo surgir, nós nos limitaremos a estudá-lo nas suas relações com a experiência da escrita enquanto espaço através do qual o mesmo está sempre a retornar, mas de maneira diferente. O nosso percurso se fará segundo três momentos ou três interrogações principais que, de resto, se supõem e se reclamam mutuamente: 1) Como a teoria do eterno retorno nasceu e se desenvolveu na obra de Nietzsche? 2) Como a repetição do novo se exprime nas diversas reavaliações que são inerentes ao próprio andamento do *texto*? 3) E, finalmente, por que se é impelido, ou compelido, a repetir as mesmas experiências?

## 1. A CONCEPÇÃO DO ETERNO RETORNO

Nietzsche atribui uma tão grande importância à doutrina do eterno retorno que ele não hesitará, num dos seus últimos escritos, *Ecce Homo*, em considerá-la como a idéia principal de *Assim falou Zarathustra*: “Vou agora contar a história de Zarathustra. A concepção fundamental da obra, a *idéia de um eterno retorno*, que é a mais elevada forma de afirmação que se possa atingir –, remonta a agosto do ano 1881: ela foi esboçada numa folha com a seguinte explicação: ‘A 6.000 pés de distância

<sup>(2)</sup> Martin Heidegger, *Nietzsche*, 2 vols., Pfullingen, Neske, 1961, vol. II, p. 38.

do homem e do tempo”<sup>3</sup>. Ainda segundo a mesma narrativa, Nietzsche caminhava naquele dia através dos bosques que margeiam o lago de Silvaplana, na Suíça, quando fez uma pausa diante de um imenso bloco de pedra ereto em forma de pirâmide, nas vizinhanças de Surlei. Foi então que lhe assaltou a idéia inquietante, terrificante e abissal do eterno retorno.

Na verdade, esse pensamento parece que vinha obsidiando o filósofo já desde uma tenra idade, pois vamos encontrá-lo tanto nos trabalhos escolares como nos textos da época do *Nascimento da tragédia*, redigidos entre 1869 e 1873. Quando contava apenas dezoito anos de idade (1862), Nietzsche escreveu dois ensaios que já apontavam nesta direção: *Destino e história*; *Liberdade da vontade e destino*. Estes dois textos costumam ser o ponto de partida para todos aqueles que se debruçam sobre o estudo da história do eterno retorno em Nietzsche. Curiosamente, já no início do primeiro capítulo de *Schopenhauer como educador*, publicado em 1874 e incluído na obra *Considerações extemporâneas*, terceira parte, ele nega a possibilidade de que uma vida humana possa reproduzir-se uma segunda vez. É que, no fundo, enfatiza o filósofo, todo homem sabe que se encontra no mundo somente uma única vez e que nenhum acaso, mesmo o mais raro, conseguirá combinar de novo essa diversidade extraordinária de cores, matizes e gradações que constituem o homem na sua unidade. “Ele sabe disso, mas o esconde como uma má consciência”. No ensaio *Da utilidade e desvantagem da história para a vida*, segunda parte das *Considerações extemporâneas* e publicado igualmente em 1874, ele já havia rejeitado a hipótese de um retorno do mesmo, mas desta vez no que se refere à história.<sup>4</sup> É bem verdade que nos escritos posteriores Nietzsche volta, em diversas passagens, à idéia de um retorno ou de uma repetição.<sup>5</sup> Mas é somente nos textos póstumos de

1881 preluindo a *Gaia ciência* que iremos deparar-nos com elaborações e reelaborações em torno do que se pode realmente denominar uma teoria do eterno retorno. Com efeito, é em 1882, na *Gaia ciência*, que vemos pela primeira vez publicada essa doutrina sem que, no entanto, seja feita menção explícita da expressão *eterno retorno*. Mas a doutrina se encontra lá, no parágrafo 341, com o título sintomático: *O mais pesado dos pesos*.<sup>6</sup> Aliás, esse texto precede imediatamente o último parágrafo do *Quarto livro* que se intitula, por sua vez, *Incipit tragoedia*. É, pois, sem rodeios que Nietzsche lança esta interrogação:

“– Que sucederia se, um dia ou uma noite, um demônio resvalasse furtivamente pela tua mais erma solidão e te dissesse: ‘Esta vida que vives agora e que já viveste, deverás vivê-la mais uma vez e inumeráveis vezes ainda; e não haverá nada de novo nela, mas cada dor e cada prazer, cada pensamento e cada suspiro e tudo que existe de indizivelmente pequeno e grande na tua vida deverá retornar a ti, e tudo na mesma ordem e na mesma seqüência – como também esta aranha e este luar por entre as árvores, e igualmente este momento e eu mesmo. A eterna ampulheta da existência, que não cessa de virar sobre si mesma – e tu com ela, ínfimo grão de pó’”.

Lendo esse texto publicado em 1882, não podemos deixar de nos surpreender com o silêncio e o mistério em que Nietzsche havia encerrado a sua descoberta até aquela data. De fato, numa carta escrita ao amigo Peter Gast no dia 14 de agosto de 1881, ele confessa que novas idéias vinham invadindo e inquietando a sua mente, de cujo conteúdo, no entanto, preferiria guardar segredo. “O sol de agosto está sobre nós – descreve ele –, o ano foge, sobre as montanhas e nos bosques reinam um silêncio e uma paz indizíveis.

<sup>(3)</sup> *EH-Z*, 1. – As citações que fazemos de Nietzsche são tiradas da *Kritische Studienausgabe*, 15 vols., direção de G. Colli e M. Montinari, Berlim, de Gruyter, 1988. Os fragmentos póstumos são indicados da seguinte maneira: os primeiros números, em arábico, se referem ao texto, o número em romano é o do volume, seguido do número da página. Quanto às obras elaboradas, e independentemente da língua ou edição em que foram publicadas, citam-se as fontes a partir dos números dos respectivos parágrafos, capítulos ou aforismos. Retenha-se, ainda, que todos os grifos nas citações de Nietzsche provêm do original.

<sup>(4)</sup> Cf.: *CO II*, 2.

<sup>(5)</sup> Cf.: Fragmentos póstumos de 1875 e, em particular, 9(1), VIII, pp. 162 e 167.

<sup>(6)</sup> Essa expressão, *Das grösste Schwergewicht*, literalmente: “o mais pesado dos pesos”, é hoje empregada no boxe para designar a mais elevada, ou mais pesada, categoria desse esporte. Mas ela pode também significar: ênfase, realce, relevo. – Ainda na *Gaia ciência*, a idéia dum *eterno retorno* aparece nos parágrafos 109, 233 e 285, onde Nietzsche fala explicitamente de uma *ewige Wiederkunft*.

Pensamentos surgiram no meu horizonte como eu nunca antes havia visto. Mas não falarei nada, procurarei manter-me numa calma impassível. Deverei, sem dúvida, viver ainda *alguns* anos”.

É certo que depois da *Gaia ciência* Nietzsche retoma o tema do eterno retorno reservando-lhe, em *Assim falou Zaratustra*, um lugar e um espaço privilegiados. Mas a sua revelação, ele a prepara com tanta cerimônia, tantos prelúdios, tantos rodeios e tanta retórica, que, no final, o leitor termina por se cansar. Pois é somente na terceira parte, na seção intitulada *Da visão e do enigma*, que, finalmente, Zaratustra decide contar a um grupo de marujos reunidos ao seu redor a descoberta que tanto o afligia.<sup>7</sup> O mais curioso, porém, é saber que a expressão e mesmo a idéia de um *eterno retorno* desaparecerão, ao menos explicitamente, dos livros publicados depois de *Zaratustra*. Esta obra, que Nietzsche vinha dando ao leitor por etapas, teve a sua terceira e penúltima parte publicada em 1884. Se excetuarmos, pois, os parágrafos 20, 56 e 70 de *Para além de bem e mal* (1886), o filósofo parece ter completamente abandonado, ou pelo menos decidido não mais tornar conhecida a doutrina de que, no entanto, fizera o centro do ensino do moralista persa. Não a vemos ressurgir na *Genealogia da moral* (1887) nem no *Caso Wagner* (1888). Só a encontraremos de novo no *Crepúsculo dos ídolos*, publicado oficialmente em 1889, e em *Ecce Homo*, obra póstuma e tardiamente editada em 1908. Nesses dois livros Nietzsche ressalta mais uma vez a importância que ele atribuía à teoria do eterno retorno sem, todavia, reelaborá-la como nos textos anteriores.

Em *Ecce Homo*, penúltimo livro escrito por Nietzsche pouco antes do seu colapso em Turim (início de janeiro de 1889) e da subsequente demência que o acompanharia por mais de onze anos, lemos com surpresa o realce que põe o filósofo na originalidade e quase exclusividade da *sua* descoberta. É precisamente no capítulo intitulado *O nascimento da tragédia*, seção 3, que ele evoca mais uma vez a doutrina do eterno retorno, ou seja, do movimento cíclico absoluto e infinitamente repetido de todas as coisas. Essa doutrina de Zaratustra, concede Nietzsche, poderia

afinal de contas já ter sido ensinada por Heráclito, pois os estóicos, que herdaram grande parte das intuições deste filósofo, conservaram no período do pórtico alguns vestígios da concepção do eterno retorno.

Essas afirmações, juntamente com a reivindicação de ser ele o descobridor quase exclusivo do eterno retorno, se tornarão ainda mais desconcertantes se pensarmos no fato de que Nietzsche, através dos contatos e das conversas que sempre manteve com o amigo de juventude, Paul Deussen, era familiarizado com as religiões da Índia e do Oriente Médio. Além de historiador da filosofia, Paul Deussen era um erudito e um exímio conhecedor do sânscrito e do hinduísmo. Sabemos, aliás, que Nietzsche era filho e neto de pastores luteranos e que, durante a infância, deve ter ouvido os seus próximos contarem as histórias mais populares da Bíblia e recitarem os seus textos mais conhecidos. Ele próprio se tornou estudante de teologia na Universidade de Bonn durante o ano acadêmico de 1864-65, abandonando-a em seguida para matricular-se no curso do famoso filólogo Friedrich Ritschl da Universidade de Leipzig. Mas foi principalmente nos últimos anos da sua vida produtiva que o autor do *Anticristo* freqüentou não somente as Escrituras, mas também a literatura religiosa da época (Tolstoi, Dostoievski, Renan) e mesmo exegetas do porte de Julius Wellhausen. Queremos com isso afirmar que o famoso primeiro capítulo do *Eclesiastes* dificilmente poderia ter passado despercebido aos olhos do filósofo. É sabido de todos que o lêem que a idéia de um eterno retorno das coisas se encontra lá, já nos primeiros versículos e, mais explicitamente, no versículo nono, quando o autor sacro acentua que aquilo que foi é aquilo que será, aquilo que se fez é aquilo que se fará, pois não existe nada de novo debaixo do sol.

A doutrina do eterno retorno reaparecerá, de maneira esporádica, na teologia aristotélica da Idade Média desenvolvida ou ilustrada por autores como Siger de Brabante e Dante Alighieri. No canto XXXIII do *Paraíso*, o poeta florentino representa a Trindade como três círculos em rotação dentro dos quais a imagem do homem viria, miraculosamente, instalar-se. Na filosofia moderna, a doutrina do

<sup>(7)</sup> Para uma análise dessa narrativa, assim como da relação entre o eterno retorno, a vontade de potência e o *amor fati*, veja: Rogério Miranda de Almeida, *Nietzsche et le paradoxe*, Strasbourg, Presses Universitaires de Strasbourg, 1999, capítulo III, seção 3.

eterno retorno será reexaminada por Hume nos *Diálogos sobre a religião natural*, por Fichte no *Destino do homem* e por Schelling nas *Idades do mundo*. A mesma idéia ressurgirá no *Fausto* de Goethe (*Prólogo no céu*), como também nas *Últimas poesias e últimos pensamentos* de Heinrich Heine.

Todas essas evidências que sobressaem na história da filosofia e nas produções literárias do Ocidente fazem-nos olhar com surpresa para o dispêndio de energia e de tempo que empregaram certos intérpretes tentando descobrir como Nietzsche tomara conhecimento do eterno retorno. Deveriam pelo menos ter-se interrogado se, dada a sua formação de filólogo e a exemplo de tantos outros eruditos que, no século XIX, se dedicaram ao estudo de textos clássicos, Nietzsche não teria pressentido os numerosos indícios dessa doutrina no pensamento de Heráclito e Empédocles, de Platão e Aristóteles, de Eudemo e dos estoicos. Aliás, num fragmento póstumo de 1883, escrito, portanto, cinco anos antes de *Ecce Homo*, é o próprio filósofo quem confessa: “*Descobri a essência grega (das Griechenthum)*: eles acreditavam no eterno retorno!”.<sup>8</sup>

A questão, pois, que agora nos interessa analisar é aquela que nos vem acompanhando desde o início, a saber, por que o mesmo retorna, mas de maneira diferente? Por que repetimos sempre, não o mesmo ou o idêntico, mas o novo, o ainda não dito, ainda não escrito, não designado, *não significado*?

## 2. AINDA NÃO...

Na tentativa de explicitar a intuição de base do eterno retorno Nietzsche se serve, nos escritos de 1881 e, principalmente, naqueles elaborados a partir de 1885, das descobertas científicas disponíveis no seu tempo. Mas, além do fato de que a ciência não era a sua especialidade, constatamos que Nietzsche não se sente à vontade nem com os pressupostos e os dados que utiliza, nem ainda menos com o resultado das provas e dos argumentos que alcança. É por isso que ele está sempre a ampliá-los, a abreviá-los, a deslocá-los, a retomá-los

ou a recomeçar tudo de novo. Esta é também a razão pela qual a metáfora, a metonímia, a poesia, o símbolo, a *escrita* em suma, parecem ser os únicos meios que lhe permitem abrir um espaço, traçar um caminho e reencontrar o novo. *Re-encontrando-o*, ele o transforma, o transfigura, o domina, o recria, o *repete*. E ele o faz não a partir de uma reprodução, mas de uma repetição, a qual manifesta, e esconde ao mesmo tempo, a tensão do desejo ou de um ainda-não, vale dizer, de uma lacuna e de uma falta que, contínua e insensivelmente, sinuosa e insidiosamente, conduzem a terrenos inexplorados, desconhecidos, perigosos, tentadores, desafiadores, novos.

Nos *Quatro conceitos fundamentais da psicanálise* e, mais precisamente, no capítulo intitulado *Tuché e automaton*, Lacan afirma que a repetição, como a descreve Freud, não tem nada a ver com uma repetição que se baseia na natureza, isto é, com um retorno de uma privação natural, pois esta se relaciona antes com o consumo que vem apaziguar o apetite.<sup>9</sup> Assim, a fome e a sede requerem um objeto adequado que venha pôr fim ao ciclo da privação ou da necessidade biológica. Mas uma vez saciada a privação, uma vez consumido e desaparecido o objeto que a apaziguara, o ciclo retomará o seu ritmo, a tensão recomeçará uma vez mais, até que reapareça aquele objeto novamente tão procurado, tão cobiçado e prontamente reconhecido. Estamos, portanto, no domínio da *necessidade* e não no da *falta*, onde as coisas se passam de maneira diferente, se *repetem* de modo diferente, no sentido em que elas requerem constantemente algo de novo, de ainda não dito, de ainda não nomeado. É certo que a sua satisfação pressupõe também objetos, mas esses objetos, ao contrário daqueles que suprimem uma privação biológica, permanecem como objetos indeterminados, separados e destacados do todo. Estes se revelam como objetos parciais, fugidios, volúveis, plásticos e, ao mesmo tempo, resistentes a toda apropriação, a toda in-gerência e a toda in-gestão, porque indicativos de uma separação e de uma lacuna que, fundamentalmente, constituem o sujeito e o Outro. Aliás, este é o caminho através do qual o sujeito se constitui, nele a repetição passa necessariamente pela linguagem, ou pelos significantes de

<sup>(8)</sup> 8(15), X, p. 340.

<sup>(9)</sup> Cf.: Jacques Lacan, *Le Séminaire*, livre XI, *Les quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse*, Paris, Seuil, 1973, p. 59.

uma falta, de um pedido, que é pedido incondicional e absoluto de amor. É por isso que nenhuma palavra e nenhum termo jamais poderão pôr fim à sua deriva, ou à tensão por onde se *des-enrola*, se intensifica e, momentaneamente, parece apaziguar-se o desejo. Tudo retorna, mas de maneira diferente, tudo volta, mas de modo totalmente novo. Um novo que é a repetição da alegria de um reencontro e, simultaneamente, da angústia de uma perda iminente. Na perspectiva de Nietzsche, o novo se repete como expressão da vontade de construir e destruir, de refazer e transformar, de plasmar e remodelar, de dominar e, infinitamente, apossar-se, desenvolver-se, expandir-se, querer-mais. Pois é nessa tendência a dilatar-se sem limite que a vontade de potência encontra o seu gozo, o seu deleite, a sua volúpia. Há gozo na medida em que se vencem resistências, se superam obstáculos, se impõe um outro sentido às coisas e, assim, se conquista o novo, o ainda não dito, ainda não visto. Conseqüentemente, jamais se poderão encontrar duas coisas idênticas, pois nada se reproduz como era antes, nada retorna tal e qual existia no passado. Tudo retorna sim, mas com uma nova roupagem, uma nova superfície, uma nova máscara, uma nova cor, um novo som, um novo tom, uma nova nuance.

Afirma Nietzsche num fragmento póstumo: pode-se estar de acordo com a vida mesmo nas situações mais difíceis, não por temor que algo de pior nos possa acontecer, nem pela esperança que algo de melhor venha ao nosso encontro, não por uma questão de hábito, nem por um eventual prazer que se possa tirar do sofrimento. “Mas por causa da *mudança* e porque, no fundo, nada é *repetição*, mas recordação daquilo que vivemos. O encanto pelo novo no qual, todavia, ressoa um antigo sabor – como uma música plena de fealdade”.<sup>10</sup> Podemos assim melhor compreender porque, num texto anterior relacionado com *Da utilidade e desvantagem da história para a vida*, ele já atacava a idéia de uma reprodução ou de uma *repetição* de duas coisas idênticas: “A maior utilidade, se tudo (à maneira dos pitagóricos) se repetisse: dever-se-iam então conhecer o passado

e as constelações para poder identificar de modo preciso a repetição. Mas nada se reproduz”.<sup>11</sup>

Nesses dois textos Nietzsche usa o substantivo *Wiederholung* (repetição) e no segundo, além desse substantivo, emprega ele o verbo *sich wiederholen* (repetir-se) para significar a impossibilidade de uma reprodução do idêntico. Ele se serve também, em outros textos, dos verbos *wiederkommen* (voltar), *wiederkehren* (voltar, retornar), *wieder auslaufen* (esvaziar-se de novo, tratando-se da ampulheta) e *wieder umdrehen* (virar-se de novo, também com referência à ampulheta).<sup>12</sup> Mas por que, para voltarmos aos dois textos acima citados, emprega o filósofo o substantivo *Wiederholung* e o verbo *sich wiederholen* quando, na verdade, ele quer exprimir a impossibilidade mesma de uma reprodução do idêntico? Por que não utiliza diretamente um substantivo e um verbo que indiquem explicitamente a negação de um retorno do idêntico, do *etwas Gleiches*? Neste caso, *Reproduktion* e *reproduzieren* conviriam melhor do que *Wiederholung* e *sich wiederholen*. Parece-nos, todavia, que ele o faz propositadamente, pois ao se servir destes dois últimos é como se estivesse acentuando, por contraste, a idéia de que, em última instância, não existe senão uma espécie de repetição: a repetição que está sempre mudando, sempre se renovando, sempre se modificando, sempre se transformando. Sempre recomeçando.

Uma tentativa de explicação do eterno retorno, vamos encontrá-la num texto que data igualmente de 1881 e onde o raciocínio se desenvolve a partir de um postulado, a saber: o tempo no qual o todo exerce a sua ação é perfeitamente infinito e a força, sendo finita, nele se exerce de maneira eternamente idêntica e perenemente ativa. Se considerarmos, pois, que até o presente momento uma infinidade já transcorrerá, devemos também admitir que todo desenrolar possível já acontecera uma ou outra vez.

“*Conseqüentemente*, o desenrolar atual deve ser uma repetição (*Wiederholung*), como o é aquele que o engendrou e aquele que dele

<sup>(10)</sup> 11(146), IX, p. 497 (primavera – outono 1881).

<sup>(11)</sup> 29(108), VII, p. 681 (verão – outono 1873). – Veja também: 29(29), VII, pp. 636-637.

<sup>(12)</sup> Cf. em particular *A gaia ciência*, § 341, e os fragmentos póstumos: 11(148), IX, p. 498; 11(202), IX, p. 523; 11(206), IX, p. 524; 12(129), IX, p. 598; 25(7), XI, p. 10.

nascera, e assim sucessivamente, em direção do futuro como em direção do passado! Tudo já aconteceu inúmeras vezes no sentido em que a situação geral de todas as forças retorna (*wiederkehrt*) sempre”.<sup>13</sup>

Como vemos, essa conclusão decorre toda ela de um postulado segundo o qual a força é finita, o tempo é infinito e, portanto, todo desenrolar possível e toda combinação imaginável, ou inimaginável, já deve ter acontecido de uma maneira ou de outra até o momento atual. Curiosamente, porém, logo após haver afirmado que “a situação geral de todas as forças retorna sempre”, Nietzsche introduz um segundo argumento que, ao mesmo tempo, prolonga a primeira parte do raciocínio e, de certo modo, reage contra esta. É como se todo o texto, que se divide em duas partes, não tivesse outro intuito senão o de mostrar, por um novo contraste, que existe somente um tipo de *repetição*: aquela por onde as mesmas coisas voltam paradoxalmente renovadas, diversificadas, reformuladas, re-escritas, re-ditas. Recriadas. É por isso que ele acentua uma vez mais 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. Pelo contrário, “parece que a situação geral renova as suas *qualidades* até nos mínimos detalhes, de modo que duas situações gerais não poderiam ter nada de idêntico,” como, aliás, não poderia ter nada de idêntico uma única situação geral das coisas. Considerem-se, por exemplo, duas folhas. Para que fossem idênticas seria necessário que tivessem tido uma gênese absolutamente idêntica. Mas para isso deveríamos igualmente admitir que algo de idêntico tenha existido até na mais remota eternidade, e isso apesar de todas as modificações que provocaram as situações gerais e a criação de novas qualidades. Hipótese impossível, conclui o filósofo.

Assim, embora partindo ele também de um postulado e recorrendo a uma explicação de caráter cosmológico, nem por isso deixa Nietzsche de acentuar que a idéia de um idêntico, de um *etwas Gleiches*, é toda ela desprovida de fundamento e de poder persuasivo. Deveríamos, contudo, afirmar que ele o faz não apesar de, mas justamente pelo

fato de começar por um postulado e de se mover num plano cosmológico, onde toda prova, ou tentativa de prova, seja ela a favor ou contra, não se pode obter senão a partir do próprio universo, ou do todo, que a tenha suscitado.

O que, no entanto, o filósofo se empenha principalmente em mostrar é a impossibilidade de que duas coisas absolutamente idênticas venham a reproduzir-se. É certo que tudo retorna, mas de maneira diferente. A situação geral de todas as forças está constantemente reaparecendo, ressurgindo, repetindo-se. E nós juntamente com ela, como também todas as coisas que habitam em nós. Mas tudo parece renovar-se incessantemente, tudo parece metamorfosear-se através de um jogo de acerto e *desacerto*, de sucesso e insucesso, de acabamento e recomeço, de vitória e derrota, de resistência e superação contínuas. E se pensarmos na questão particular que ora nos ocupa, que é a repetição do *novo* no *desenrolar* da escrita e do pensamento de Nietzsche, veremos que o que está em jogo naquela eterna e sempre recomeçada repetição não é senão, e em última análise, a questão do próprio sujeito. Nenhuma explicação é capaz de satisfazê-lo totalmente, nenhuma descoberta, nenhum dado, nenhuma prova, nenhuma demonstração, nenhuma imagem, nenhuma metáfora seriam capazes de retê-lo na tentativa de, incessantemente, preencher uma lacuna, completar a significação, escrever o termo que ainda falta, numa palavra, apaziguar o desejo de que a escrita exprime, fundamentalmente, a perene tensão.

Mas a ambigüidade da repetição reside, precisamente, em que se está *permanentemente* diante de um fim, de uma conclusão e de uma chegada que podem concomitantemente representar, provocar ou desencadear uma nova partida, um novo começo. Uma nova criação. Queremos com isto significar que o sujeito só é sujeito na medida em que repete a experiência de um fim ao qual, no entanto, resiste e que, por isso mesmo, deseja superar, ultrapassar e reinventar. Ele a repete criando-a de novo, ele a recria no prazer e no desprazer, na alegria e na dor ou, em outros termos, no gozo que lhe trazem cada vitória, cada perda, cada nova significação, cada novo sentido. Trata-se, com efeito, de um sentido que não cessa de

<sup>(13)</sup> 11(202), IX, p. 523.



deslocar-se, de delongar-se, de oferecer-se, de dar-se e, ao mesmo tempo, de escapar à apreensão do discurso enquanto tal, ao domínio de um significado total e derradeiro que, na verdade, não existe. Pois a última palavra lançada viria selar a paz definitiva, aquela paz onde a angústia e, portanto, a própria vida estariam uma vez por todas abolidas, extintas, *resolvidas*. Isso equivaleria ao silêncio glacial da morte, ao vazio absoluto de dois espelhos colocados um diante do outro que, todavia, não deixariam de recordar o medo que provoca a solidão do infinito.

A paz do silêncio! O que quer dizer a paz do silêncio? Esta pode também apontar para um espaço invisível grávido de fantasmas e de metamorfoses latentes. Para algo que está sempre para acontecer, cujo objeto, porém, permanece não identificado, não delineado, não precisado, mas apenas sugerido, apenas possível e, por isso mesmo, perturbador e fascinante ao mesmo tempo. É a angústia da iminência ou da não iminência, da falta e do “ainda não”. Nesse sentido, a escrita é essencialmente ambígua, pois ela não cessa de exprimir a tensão e, portanto, a defasagem que existe entre o já significado e o que permanece em suspensão. Ela revela, deste modo, uma lacuna, uma ausência, uma privação, uma insatisfação. Seria, aliás, mais acertado falar de uma constante *satisfação-insatisfação*, ou do paradoxo da falta a partir da sua própria abundância, ou superabundância, do seu excesso e da sua plenitude.

Essa ambivalência se manifesta e ressalta ainda mais nas análises que efetua Nietzsche sobre as forças que elevam, exaltam e afirmam a vida. Essas forças se caracterizam efetivamente por uma exuberância, uma tensão e um transbordamento que não cessam de dizer “sim” à existência mesmo naquilo que ela tem de desagradável, de feio, de terrível e de cruel. Mas nem por isso o excessivamente rico e demasiadamente pleno deixa de ser um *in-satis-feito*, um carecente, um incompleto. Um *desejante*. Porque é o desejo, e a tensão que o anima, que constitui e institui o sujeito na sua “contradição” ou no seu paradoxo de infinitamente repetir uma decisão, de continuamente voltar atrás,

de corrigir-se, de *des-dizer-se*, de *emendar-se*, de revogar, de recorrer e re-percorrer.

Não é por uma mera coincidência se os dois parágrafos que terminam o *Livro quarto* da *Gaia ciência* se intitulam, respectivamente, *O mais pesado dos pesos*, onde se encontra o primeiro anúncio público do eterno retorno, e *Incipit tragoedia*. Neste último, que Nietzsche reutilizará, modificando-o, logo no início de *Assim falou Zarathustra*, encontramos mais uma vez as metáforas do nascer e do pôr do sol. Dez anos já tinham transcorrido desde que o eremita se retirara às alturas da montanha para fruir do seu espírito e da sua solidão. Dez anos se passaram sem que o sol se cansasse de subir à caverna do solitário e de aquecê-lo, a ele e a seus animais, com os raios da sua profusão. Durante dez anos esse mesmo sol tornava a descer às profundezas que se divisavam para além do mar, levando consigo, ao mundo infernal, a superabundância da sua luz e do seu calor. Uma manhã, porém, o coração de Zarathustra mudou e ele se pôs a exclamar, dizendo-lhe:

“Oh, grande astro! Que seria da tua felicidade se não tivesses aqueles a quem iluminar? (...) Sem mim, sem a minha águia e a minha serpente, já te terias da tua luz e deste caminho saturado. (...) Bendito seja o cálice que quer transbordar, de modo que dele áurea água flua e a toda parte leve o reflexo do teu deleite! Eis que de novo quer este cálice esvaziar-se e Zarathustra quer mais uma vez tornar-se homem”.

O fim dessa saudação faz-nos pensar nos dois versos de Schiller que concluem o poema *Da amizade* e que soam do seguinte modo: “Do cálice do empíreo / sobe *para ele* a espuma do infinito”.<sup>14</sup> Aliás, nos fragmentos da época em que Nietzsche elaborava a *Gaia ciência*, encontramos de novo esses versos, que o filósofo reproduz assim: “deste cálice transborda uma *espuma* de infinito”.<sup>15</sup> É interessante lembrar que também Hegel termina a *Fenomenologia do espírito* citando, e modificando, esses mesmos versos. Com efeito, após haver afirmado que o Espírito Absoluto, sem a história e a ciência do saber fenomenológico, permaneceria

<sup>(14)</sup> Friedrich von Schiller, *Die Freundschaft, Schillers Werke in Fünf Bänden*, I, Berlin, Aufbau, 1974, p. 53. – No original lemos: “Aus dem Kelch des ganzen Seelenreiches / Schäumt ihm – die Unendlichkeit”.

<sup>(15)</sup> 12(179), IX, p. 606 (outono 1881).

só e sem vida, ele conclui: “Do cálice deste reino de espíritos / sobe para ele a espuma do seu próprio infinito”.<sup>16</sup> Daí podermos afirmar que o fim do sujeito já se encontra, de certa forma, enunciado em Hegel, pois a marcha e a concretização do Espírito na história só se dão a partir de uma falta fundamental, falta suscitada, paradoxalmente, pela própria riqueza e plenitude do Espírito.

É que o sujeito, na medida em que se esvazia da sua própria profusão e do seu próprio transbordar, repete uma experiência que, justamente, aponta para uma *incompletude*, uma lacuna, uma carência e, ao mesmo tempo, um novo apelo, um novo gozo e um novo desejo. Numa brilhante tese de doutorado sobre a questão da ontologia e da ética em Levinas, o filósofo Marcelo Fabri expressou com originalidade essa ambigüidade ao se referir à pretensa autonomia do ser humano: “A autonomia, declara ele, provém, paradoxalmente, de uma heteronomia, vale dizer, de uma subordinação que possibilita a difícil liberdade do homem. O conteúdo desse vivido humano é um *autrement qu’être*, pois provoca um rompimento do puramente formal do registro teórico. Pela sujeição ao outro, o eu não se aliena nem se escraviza: liberta-se”.<sup>17</sup> É uma liberdade que não cessa de se construir, de se conquistar e recomeçar a partir e através do outro, isto é, do novo, do múltiplo e, na perspectiva de Nietzsche, de centros de poder, de relações de força e, por conseguinte, da vontade de potência, que é vontade de dominar, de apropriar-se, de expandir-se e, também, de destruir e, literalmente, aniquilar. Repetição, portanto, mas na diferença, na pluralidade, na *novidade*. Ou na volúpia de um novo começo.

Tudo isso nos conduz de volta ao texto que começamos a analisar logo acima. Convém observar

que o parágrafo que vem imediatamente após aquele em que Zarathustra saúda o nascer do sol, retoma, ele também, a metáfora da aurora. É o parágrafo 343, que dá início ao *Livro quinto* da *Gaia ciência*, última parte que Nietzsche escreveria em 1886 e juntaria à segunda edição da obra em 1887. Devemos, contudo, acrescentar que, neste texto, se fazem presentes não somente a metáfora do nascer do sol, mas também outras imagens que igualmente relembram um retorno, um regresso, uma repetição, ou uma diferença na repetição. Vemos assim ressurgirem as figuras do mar, do navio e do horizonte, as quais evocam uma abertura, uma ruptura, uma partida e, portanto, um novo começo. Aliás, a metáfora do mar e as metonímias que a declinam, como o barco, a vela, o sol, o horizonte, a amplidão e a terra que surge e desaparece, são freqüentes em toda a obra de Nietzsche.

Não parece, pois, tratar-se de um simples acidente o fato de ter o filósofo disposto esses dois textos assim tão vizinhos um do outro. É como se por essa aproximação ele quisesse acentuar ainda mais, marcar com mais intensidade ainda, as diferenças e semelhanças que os caracterizam do ponto de vista da poesia, da trama, da temática e do escopo que ele parece querer alcançar. Como já vimos, o parágrafo 342 do *Livro quarto* começa com Zarathustra saudando a aurora e o grande astro que, infatigável e interminavelmente, repete o seu despontar, o seu avançar, o seu esplendor e declínio na região das sombras e dos abismos mais longínquos. E é baseado no ritmo do discurso de Zarathustra: gradação, apogeu e pôr do sol, que o poeta igualmente anuncia, no final, a descida, a *de-cadência*, o declínio ou, mais propriamente, o ocaso do profeta. “Assim, começou o ocaso (*Untergang*) de Zarathustra”.<sup>18</sup>

<sup>(16)</sup> G. W. F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes, Werke in zwanzig Bänden*, vol. 3, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1970, p. 591.

<sup>(17)</sup> Marcelo Fabri, *Desencantando a ontologia: Subjetividade e sentido ético em Levinas*, Porto Alegre, EDIPUCRS, 1997, p. 139.

<sup>(18)</sup> Eis outro termo que não encontra equivalente na nossa língua. O substantivo *Untergang* se relaciona com o verbo *untergehen* que, literalmente, significa descer, ir embaixo e, por extensão, tramontar (falando-se do sol), afundar, submergir, arruinar-se, perecer. Nesse mesmo texto, além do verbo *untergehen*, Nietzsche se serve do substantivo *Unterwelt* (o mundo subterrâneo, os infernos) e do adjetivo, que lhe é contraposto, *über-reich*, “*überreiches Gestirn*” (astro superabundante). Mas é principalmente no *Prólogo* de *Assim falou Zarathustra* (seção 3), onde se encontra o anúncio do além-do-homem (*Übermensch*), que ele joga com as preposições *unter* (sob, abaixo de, por baixo de) e *über* (sobre, acima de, além de). Nietzsche faz aqui um paralelo entre o *Über-Mensch* e o verbo *über-winden*, isto é, vencer, superar. Portanto, o homem só é homem na medida em que se supera e vai além do estado atual em que se encontra. Na seção 4, Zarathustra fala do *homem que quer morrer*. “O que há de grande no homem, é que ele é uma ponte e não um fim: o que se pode amar no homem, é que ele é uma *passagem* (*Übergang*) e um *ocaso* (*Untergang*). – Amo aqueles que não sabem viver senão declinando (*Untergehende*), pois são os que vão acima e além (*Hinübergehenden*)”. Vemos nestes jogos de palavras uma reavaliação radical com relação à concepção tradicional da consciência nas suas formulações e configurações de tempo e espaço. O que ressalta Nietzsche nessa nova economia de “alto e baixo”, de declinar e ir além, de morrer e viver não é senão a simultaneidade de um eterno construir-destruir, de um desejo e um gozo cuja razão de ser, se de uma razão se pode aqui falar, se encontra paradoxalmente na sua própria insaciabilidade e tensão.

Ora, o parágrafo 343 principia, ao contrário, pela evocação do pôr do sol, vale dizer, de um crepúsculo, um eclipse ou uma sombra descomunal e invasora que pressagia a *morte de Deus*. “O maior e mais recente evento – a saber, que ‘Deus morreu’, que a crença no Deus cristão se tornou inaceitável começa desde já a lançar suas primeiras sombras sobre – a Europa”. Nietzsche prossegue chamando a atenção para toda uma série de rupturas, destruições, cataclismos e ruínas que doravante marcarão a tomada de consciência do niilismo, esse movimento tipicamente europeu, que ele define assim: *quando os valores mais altamente colocados se desvalorizam*. De fato, as elucubrações que até então se vinham tecendo em torno das noções de Deus, de providência, de virtude, de justiça, de altruísmo, de amor ao próximo, de recompensa e vida após a morte começaram a perder terreno à medida que outros valores se puseram em marcha. Melhor: todos esses valores que a moral européia em geral – a começar pela Grécia e se repetindo na moral judaico-cristão-burguesa – erigiu no decorrer de dois mil e quinhentos anos, principiaram, no final do século XIX, a desmoronar, a desacreditar-se, a desvalorizar-se, a desmascarar-se. A *aniquilar-se*.

Não pensemos, todavia, que Nietzsche esteja lamentando ou deplorando essa sucessão de catástrofes e transformações radicais. Ao contrário, o tom que atravessa a segunda parte desse texto é todo ele pontilhado de alegria, de júbilo, de exultação e confiança num futuro que já começa a descortinar-se. Aliás, esse texto tem por título: *O que significa a nossa serena jovialidade (Heiterkeit)*. E ele manifesta a ambigüidade fundamental do niilismo que, justamente, reside numa dinâmica de destruição e construção simultâneas: ao mesmo tempo que nega e põe por terra os antigos valores que até então venerara, a moral constrói e estabelece novos juízos, novas normas, novas leis, novas interpretações e significações diversas. É que outras tábuas de valores surgem na medida, e somente na medida, em que as antigas já não têm mais força para se imporem ou manterem a sua credibilidade e persuasão. Por conseguinte, a constante metamorfose e o infundável desfilar de máscaras que se produzem a partir do movimento e entrelaçamento de forças, isto é, do jogo de imbricação, ruptura e novas inclusões que elas não cessam de entreter,

deixam por isso mesmo pressupor que não existe nenhum valor em si, nenhuma síntese ou *Aufhebung* terminais.

Podemos assim melhor entender por que Nietzsche retoma, na segunda parte do texto, aquilo que já havia encetado na primeira. Só que agora ele aponta para uma nova manhã, um novo começo, uma nova partida e uma nova criação que, por isso mesmo, revelam mais uma avaliação, ou reavaliação, na repetição e na diferença.

“Com efeito, nós filósofos e ‘espíritos livres’, à notícia de que o ‘velho Deus está morto’, sentimo-nos como que iluminados pelos raios de uma nova aurora; nosso coração transborda de gratidão, estupefação, presentimento, expectativa, – eis que finalmente o horizonte nos aparece livre de novo, posto mesmo que não esteja claro; finalmente podem de novo os nossos navios lançar-se à aventura e correr ao encontro de todo perigo; é de novo permitida toda ousadia do conhecedor; o mar, *o nosso* mar, está outra vez aberto; talvez nunca dantes houve mar tão ‘aberto’–”.

Essas exclamações, que parecem prolongar-se e ecoar indefinidamente, exprimem o gozo de um novo começo no instante mesmo em que o fim já se anunciava e o desmoronamento das antigas crenças, do antigo Deus e dos antigos valores já se tornara inelutável. É naquele exato momento em que a falta estava para ser satisfeita e a lacuna completada que uma nova partida ressoa: o explorador levanta a âncora e o navio zarpa veloz em direção do espaço aberto, infinito, desconhecido, desafiador. De novo serão permitidas a aventura e a volúpia do inexplorado, do remoto, do incerto, do arriscado. De novo se poderá repetir (*wiederholen*) o diferente, o novo, o *ainda não conhecido*.

Se, portanto, considerarmos, como é também a nossa visão, as forças niilistas que descreve Nietzsche como pertencendo radicalmente ao movimento da história da civilização ocidental, não podemos deixar de concluir que o niilismo não é finalmente senão a repetição, mil vezes recomeçada, dos antigos valores através de novas criações, novas interpretações e novas reavaliações. Morrem os antigos valores, enquanto outros vêm ocupar os seus lugares. Melhor ainda, criam-se novas interpretações, dá-se um novo sentindo, impõem-se

novos nomes às coisas que, por isso mesmo, passam a existir de maneira diferente, a significar e a tornar válidos fatos diferentes, realidades diferentes, *verdades* diferentes. Nessa perspectiva, aquilo que chamam verdade não é senão uma construção e, concomitantemente, uma destruição a partir e através de relações de força, de centros de poder, da vontade de potência em suma. Desse modo, a escrita nietzscheana se revela, ela também, como uma repetição ou uma contínua e nunca acabada *reavaliação*. De resto, que coisa revelam toda *escrita* e toda *leitura* senão uma repetição ou uma compulsão a dizer o mesmo, a *ler* o mesmo, a interpretar o mesmo, mas de maneira diferente? É certo que repetimos as mesmas experiências, os mesmos fatos e os mesmos dados, mas arranjando-os de outro modo, plasmando-os sob outras formas, metamorfoseando-os e transfigurando-os pelo poder e a magia do nome, da palavra, do som, da voz, da epiderme, da superfície, da simulação. Da máscara. É o mesmo que retorna, mas na novidade e na diferença, pois nenhum nome lhe convém de maneira absoluta e permanente, nenhum significante será capaz de pôr um termo à deriva do desejo, de satisfazer e exaurir a sua tensão e insaciabilidade.

Aliás, na obra intitulada *Das Ich und das Es*, que em português foi estranhamente traduzida por *O ego e o id*, Freud começa o capítulo V com esta reserva: “O emaranhamento desta matéria pode justificar o fato de que nenhum dos títulos dos capítulos deste livro corresponde plenamente ao seu conteúdo respectivo e que, toda vez que queremos estudar novas relações, *estamos sempre retomando o que já havíamos tratado antes*”.<sup>19</sup> É a mesma aporia que, em Platão, vamos encontrar no contexto do discurso enquanto matéria e espaço por onde se exprime, se desenvolve e se *re-nova* a questão da identidade do uno e do múltiplo. No *Filebo* (15 d), Sócrates declara a Protarco: “Nós dizemos que a identidade entre um e muitos que se opera pelo discurso (*lógon*) está sempre a girar em todos os lados, em volta de tudo aquilo que proferimos, tanto no passado como no presente. Isso jamais terá fim nem teve início agora; contudo, esta parece ser, em nós, uma propriedade (*pathos*) imortal e imarcescível dos nossos discursos”. E nós poderíamos ajuntar: dos nossos conceitos, das nossas

idéias e das nossas palavras, pouco importa que sejam elas escritas, orais ou figuradas. Porque as palavras se revelam como elementos que se enfeixam uns nos outros e cuja função é, justamente, a de representar, simbolizar, significar. Elas se manifestam como aquilo que resiste à significação enquanto tal mas que, ao mesmo tempo, serve de suporte, passagem, porta, ponte ou, como diria Lacan, Letra, a qual não cessa de nos impelir a novas simbolizações. É nesse processo mesmo de desvelamento e ocultamento, de resistência e superação, de construção e destruição que o sentido, paradoxalmente, se dá.

Nessa perspectiva, podemos afirmar que a escrita é já uma maneira de se negociar com a angústia e, mais precisamente, com a angústia da castração, ou seja, com uma perda iminente, um vazio, uma falta e uma falha que se tentam repetidamente, iterativamente, preencher. Por isso o significante está sempre a errar, a deslocar-se, a mudar-se, a disfarçar-se, a *transferir-se* e a *renovar-se*. Em Platão assistimos a um *des-envolvimento* do *dia-logo* a partir das realidades sensíveis e, portanto, efêmeras em direção do reino das idéias ou das realidades inteligíveis. Em Freud, a própria experiência analítica o levaria a reconhecer que o sujeito, pelo fenômeno da compulsão à repetição, está em toda parte e em parte alguma, pois ele não cessa de repetir e, de novo significar, as experiências do passado que, o mais das vezes, lhe causaram sofrimento e desprazer. Quanto a Nietzsche, os seus textos mostram-no frequentemente recorrendo às metáforas e metonímias relacionadas com o mar ou com tudo aquilo que essa figura subsume e declina, a saber, o largo, o horizonte infinito, a vela, a âncora, o timão, o vento que sopra e esvanece, a terra que surge e desaparece, as ilhas distantes, o nascer e o pôr do sol, a descoberta e conquista de territórios inexplorados, as enseadas, as angras e os portos, que são lugares de chegada e de partida.

Sintomaticamente essas imagens, ou parte delas, retornam no penúltimo e no último parágrafos da *Gaia ciência*. No último deles, parágrafo 383, que muito apropriadamente se intitula *Epílogo*, Nietzsche fala não somente da “radiosa manhã”, mas também dos “espíritos”, da montanha, da dança

<sup>(19)</sup> S. Freud, *Das Ich und das Es*, in *Gesammelte Werke*, XVIII vols., Frankfurt am Main, Fischer Taschenbuch, 1999, XIII, p. 277. Grifo nosso.

e da música, para com isso significar o frescor e a leveza de um novo começo, de uma nova metamorfose, de uma nova reavaliação e transfiguração. Já o parágrafo anterior tem por título *A grande saúde*, tema caro ao filósofo em virtude mesmo do poder que têm as naturezas raras e excepcionais de transformarem o sofrimento e a dor em obra de arte, de afirmarem e justificarem a existência mesmo naquilo que ela tem de mais cruel, de mais horrendo, de mais inquietante e aterrador. *A grande saúde* se apresenta, deste modo, como a arte por excelência da resistência e da superação contínuas. Ela é um tipo especial de saúde que o filósofo, o artista, o santo, o legislador, o sábio e o adivinho estão sempre a possuir, a adquirir, a abandonar e a reconquistar. Esses aventureiros do espírito, que Nietzsche designa pelo nome de “Argonautas do ideal”, não cessam, apesar dos muitos naufrágios e muitos revezes que deveram suportar em pleno mar, de repetir as mesmas audácias, de singrar novos mares, de tomar novos rumos, de procurar novos portos, de aspirar a novos horizontes, novos céus, novas manhãs, de chegar, enfim, a descobertas e conquistas nunca dantes imaginadas. É o gozo da *grande saúde* que traduz uma alegria, uma superabundância, um transbordamento e, paradoxalmente, uma falta, uma lacuna, uma abertura, um novo começo, uma nova partida. Um *ainda não*. Não é por acaso que Nietzsche termina este parágrafo com as palavras “*começa a tragédia...*” Lembremos, ademais, que era exatamente este o título, em latim, do último parágrafo (342) do *Livro quarto* da mesma obra. “*Incipit tragoedia*” lá, “*começa a tragédia...*” aqui, mas com a particularidade, como podemos notar, que o verbo é sublinhado e a palavra “*tragédia*” é seguida de reticência. É, portanto, acentuemos uma vez mais, o mesmo que retorna, se reitera e recomeça, mas na diferença, na diversidade, na pluralidade, na incerteza, no risco, na alegria, no gozo, na dor.

### 3. O ETERNO RETORNO, A VONTADE DE POTÊNCIA E A COMPULSÃO À REPETIÇÃO

A partir das considerações que acabamos de desenvolver, somos levados a ver na compulsão a repetir o novo, vale dizer, a fazer tornarem as mesmas experiências do passado sob uma nova forma, uma tendência primordial que reaparece

igualmente na experiência da escrita enquanto, ela também, é expressão da tensão do desejo. Certo, o sujeito repete as experiências do passado, mas na medida mesma em que as recria e as transfigura, no gozo. Isso pressupõe, na visão de Nietzsche, um ser dotado de potência, ou seja, de vigor, de excesso, de exuberância, de violência e de crueldade. Só os potentes sabem criar, porque eles têm a força para dar novos nomes e, por conseguinte, impor um novo sentido e uma nova significação às coisas. Eles estão continuamente a aniquilar, a reconstruir, a refazer, a plasmar e a reavaliar. O criador é um destruidor, pois ele aúfere gozo e alegria daquilo mesmo que os impotentes, ao invés, consideram com os olhos da inveja, do ressentimento, do rancor, da negação, ou da resignação. Paradoxalmente, porém, ao encarnar as forças niilistas da decadência, o impotente manifesta, ele também, a vontade de potência, pois essa mesma vontade é exercida sobre o seu próprio aniquilamento e a sua própria destruição. O tipo do ideal ascético, tal qual Nietzsche descreve e analisa na *Genealogia da moral*, é aquele que nega e condena a vida naquilo mesmo que ela tem de mais elevado e de mais belo, como a corporeidade, a sexualidade, a sensualidade, a fertilidade, a exuberância e o excesso. A ambivalência fundamental da vontade de potência reside, pois, em que ela pode ser também uma vontade para o nada, no sentido em que o sujeito prefere apagar-se lentamente, quietamente, pacificamente, numa vontade de morte. Mas que essa vontade de destruição se volte para fora ou contra o próprio sujeito, ela permanece ainda uma vontade de potência. Assim é que, mais tarde, as análises de Freud o levariam a constatar que as pulsões sexuais, na sua infundável luta para conservarem a vida, cooperam simultânea e ambivalentemente com as pulsões de morte ou de destruição. É o que se manifesta de modo eminente no fenômeno do sadomasoquismo ou, na terminologia de Nietzsche, na figura do padre asceta. Mas a inclusão dessas forças umas nas outras se faz de maneira tão cerrada e, ao mesmo tempo, tão plástica e tão volúvel, que se requereria um esforço sobre-humano, para não dizer inútil, daquele que tentasse determinar onde se encontram as suas ligações e fronteiras recíprocas. Onde termina uma? Onde começa a outra?

Tomemos como exemplo a maioria das pessoas ditas “normais”. Em todas elas podemos

mais ou menos detectar a presença de uma compulsão a repetir não somente as experiências que, no passado, lhes causaram prazer, mas também, e talvez principalmente, aquelas que só lhes trouxeram sofrimento, aflição e dor. E nem por isso deixam elas de repeti-las e revivê-las. Aqui também seríamos tentados a empregar o “não obstante” ou o “apesar de”. No entanto, parece incomparavelmente mais apropriado se reformularmos essa conclusão dizendo: porque essas experiências nos causaram desprazer e dor, nós as repetimos e as revivemos. E, repetindo-as, gozamo-las de novo, recriamo-las, transformamo-las e, assim, exprimimos a vontade de potência, que não conhece nem limite, nem finalidade, nem porquê. Para Nietzsche, seria uma questão estúpida o interrogar-se pelo objeto da vontade de potência, já que ela se caracteriza fundamentalmente por uma ilimitada e infinita expansão da própria potência. Quem quer a potência? Seria mais exato perguntar: quem quer *na* potência? Porque se trata, com efeito, de um sujeito que está em toda parte e em parte alguma. Goza-se porque se goza, e cada resistência vencida, cada obstáculo ultrapassado, redundando num aumento de gozo da vontade no seu caminho em direção da otimização da potência.

Se, para concluirmos, pensarmos mais uma vez na escrita de Nietzsche, como, aliás, em toda escrita; se considerarmos os aportes de toda a tradição filosófica – e que outra coisa fizeram os filósofos, dos pré-socráticos a Lévi-Strauss, senão repetirem as mesmas coisas, mas de maneira diferente? –; se observarmos os fenômenos da vida cotidiana e a experiência que deles tiramos, somos levados a reconhecer no ser humano a existência de uma tendência fundamental e originária que, incessantemente, o compele a repetir-se, a reiterar-se e, no caso da experiência da escrita, a desdizer-se, a corrigir-se, a retratar-se e a *reavaliar-se*. Certo, aqui também, não se trata de uma reprodução, de um idêntico ou de um *etwas Gleiches* que retorna. No entanto, e admitindo-se que as mesmas experiências voltem, mas de maneira

diferente, não se pode deixar de insistir na interrogação: por que finalmente as repetimos, as revivemos e *reatualizamos*? Comentando as teorias de Freud a respeito da neurose de guerra, Lacan retoma e examina a mesma questão da seguinte maneira: qual é a função da repetição traumática, se nada parece poder justificá-la do ponto de vista do princípio de prazer? É bem verdade que se poderia evocar a hipótese segundo a qual se estaria, afinal de contas, tentando dominar um acontecimento doloroso, mas quem domina, ou onde situar essa suposta instância dominadora que, justamente, desconhecemos?

Como se vê, toda tentativa de explicação ou toda busca de uma resposta *definitiva* para essa aporia, todo empenho e todo esforço para encontrar uma palavra que viesse esclarecer uma vez por todas o fenômeno da repetição, estaria, desde o início, fadada ao mais completo fracasso. E se se examinassem as relações entre a vontade de potência e o eterno retorno, os mesmos impasses se apresentariam quanto a saber qual desses dois conceitos têm precedência, ou prioridade, sobre o outro. Certo, o eterno retorno e a compulsão à repetição, que é sua versão psicanalítica, se exprimem ambos como forças e relações de forças que se renovam e se transformam indefinidamente. Todavia, na esteira de Schopenhauer, de Nietzsche e de Freud, tanto aquele como esta apontam para uma questão mais originária e mais elementar ainda. Talvez o que aqui esteja em jogo é, em última análise, um retorno ao inorgânico, ao inanimado ou, em outros termos, à morte. Mas esse retorno só se dá, paradoxalmente, através da própria vida...

Confrontados, pois, com este problema, seríamos obrigados a dar um novo rumo às análises que até aqui desenvolvemos e mostrar como ele se apresentou às intuições desses três filósofos. Essa questão, porém, faz parte de um estudo mais amplo, que já publicamos anteriormente e que, agora, estamos retomando e reelaborando em vista de uma publicação ulterior.