

# Singularidade e repetição: “eterno retorno” como símbolo da afirmatividade trágica

Dax Moraes<sup>1</sup>

## Resumo

As reflexões sobre o eterno retorno, em geral, privilegiam os escritos póstumos de Nietzsche, onde aparece como uma espécie de tese positiva, de tal modo que alguns comentaristas tendem a partir do eterno retorno como pensamento fundamental de Nietzsche. Adotando outra via, e desenvolvendo uma filosofia centrada na singularidade, ou “idiotia”, Rosset, opondo-se a Heidegger e mesmo a Deleuze, tenta mostrar ser estranha a Nietzsche a idéia de algo ser de tal modo dotado de um ser a ponto de uma tal identidade ser passível de repetição. O singular, efêmero e pleno como o instante, é, ao invés, necessariamente ir-repetível. O eterno retorno é então apresentado como hipótese-símbolo da afirmatividade trágica, a qual consistiria no efetivo pensamento fundamental de Nietzsche.

**Palavras-chave:** Singularidade; Repetição; Eterno retorno; Afirmação trágica; Realidade; Amor.

## Abstract

The reflections about the eternal recurrence emphasize the Nietzsche's posthumous writings where it is exposed as a kind of a positive theme, in such a way that some interpreters tend to take for granted that the eternal recurrence is Nietzsche's grounding thought. Adopting another point of view as developing a thought about oddness, or “idiocy”, Rosset claims against Heidegger and even Deleuze that a theory about something being able of such an recurring identity does not concern to Nietzsche's thought. That which is odd, ephemeral and complete as each instant is, is then necessarily non-recurring. Eternal recurrence is thus presented as an hypothesis symbolizing tragic affirmation – this one would be the actual grounding thought of Nietzsche.

**Key-words:** Oddness; Repetition; Eternal recurrence; Tragic affirmation; Reality; Love.

*[...] Uma vez e nunca mais.*

*E nós também, uma vez, jamais outra. Porém este  
ter sido uma vez, ainda que apenas uma vez,  
ter sido terrestre, não parece revocável.*

(Rilke)

---

<sup>1</sup> Dax Moraes < oejeblik@yahoo.com.br > é mestre e Filosofia pela Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro (PUC-Rio) e Professor Assistente I no Departamento de Filosofia da Universidade do Estado do Rio Grande do Norte (UERN).

## 1. Introdução: eterno retorno como *hipótese nietzscheana*

As reflexões sobre o eterno retorno, em geral, privilegiam os escritos póstumos de Nietzsche, onde o tema aparece como uma espécie de tese positiva, de tal modo que alguns comentadores, como Deleuze e Heidegger, tendem a partir do eterno retorno como pensamento fundamental de Nietzsche. Em movimento até certo ponto contrário, Rosset se atém às duas únicas passagens publicadas voluntariamente, a saber, os aforismos 341, de *A gaia ciência*, e 56, de *Para além do bem e do mal*. Leiamos, pois, os respectivos excertos de Nietzsche:

E se um dia, ou uma noite, um demônio lhe aparecesse furtivamente em sua mais desolada solidão e dissesse: “Esta vida, como você a está vivendo e já viveu, você a terá de viver mais uma vez e por incontáveis vezes; e nada haverá de novo nela, mas cada dor e cada prazer e cada suspiro e pensamento, e tudo o que é infavelmente grande e pequeno em sua vida, terão de lhe suceder novamente, tudo na mesma seqüência e ordem – e assim também essa aranha e esse luar entre as árvores, e também esse instante e eu mesmo. A perene ampulheta do existir será sempre virada novamente – e você com ela, partícula de poeira!”. – Você não se prostrará e rangerá os dentes e amaldiçoará o demônio que assim falou? Ou você já experimentou um instante imenso, no qual lhe responderia: “Você é um deus e jamais ouvi coisa tão divina!”. Se esse pensamento tomasse conta de você, tal como você é, ele o transformaria e o esmagaria talvez; a questão em tudo e em cada coisa, “Você quer isso mais uma vez e por incontáveis vezes?”, pesaria sobre os seus atos como o maior dos pesos! Ou o quanto você teria de estar bem consigo mesmo e com a vida, para não *desejar nada* além dessa última, eterna confirmação e chancela? (2004a, p. 230)

Aquele que, movido por uma espécie de desejo enigmático, tem há tanto, como eu, se esforçado em pensar o pessimismo até suas profundezas, redimi-lo de sua estreiteza e de sua simplicidade metade-cristã, metade-alemã, pois é sob esse aspecto que ele se nos apareceu por último ao longo deste século, quero dizer, sob a forma da filosofia schopenhaueriana. Aquele que verdadeiramente considerou uma vez, sob todos os seus aspectos, com um olhar asiático e superasiático o pensamento mais negador que há no mundo – aquela negação do universo para além do bem e do mal, e não mais, como Buda e Schopenhauer, sob o encanto e a ilusão da moral –, aquele, talvez, assim se tenha feito abrir os olhos, sem precisamente querer fazê-lo, para o ideal contrário, para o ideal do homem mais impetuoso, mais vivo e mais afirmador que há sobre a terra, do homem que não somente aprendeu a se contentar com aquilo que foi e com aquilo que é, mas que quer que o mesmo estado de coisas continue, *tal como foi e tal como é*, e isto por toda a eternidade, incessantemente gritando “*bis*” [*da capo*], não somente para si, mas para a peça inteira, para todo o espetáculo, e não somente para um espetáculo como esse, mas no fundo para aquele que precisa desse espetáculo, pois que tem sempre necessidade de si mesmo e que se torna necessário. – Como?! Não seria isto – *circulus vitiosus deus?* ([19 - -], p. 100-101)

De fato, a opção de Rosset é legítima no sentido de que não há garantias de que Nietzsche pretendesse submeter toda sua filosofia à intuição do eterno retorno, apesar da

declaração inicial de seu comentário a *Assim falou Zaratustra* no *Ecce homo*. Esta passagem, contudo, não nos permite ir além da afirmação de que o eterno retorno represente a “tese fundamental da obra”, isto é, do *livro em particular*, consistindo, todavia, na “fórmula suprema da afirmação” em sua concepção mais elevada possível (Nietzsche, [1979?], p. 121). Pode-se já inferir, portanto, que, enquanto fórmula de afirmação, o eterno retorno *deve* sua importância à afirmatividade, a qual exprime do modo mais elevado possível, e *não o contrário*, ou seja, não será o pensamento afirmador de Nietzsche a se fundar na idéia do eterno retorno – este seria uma *figura* daquele. Ora, nas passagens supracitadas – posteriores à intuição de 1881, o que nos impede de supor, sem mais, que sejam menos relevantes do que os escritos póstumos – , o eterno retorno do *presente* (e do passado que nele se verte) é apresentado como uma hipótese que ilustraria a própria afirmatividade trágica, consistindo meu trabalho em justificar este ponto de vista, desconsiderando-se, nesta oportunidade, os escritos póstumos.

## 2. O pensamento da singularidade como via de elucidação do “eterno retorno”

Adotando outra via, relativamente a Deleuze e Heidegger, por exemplo, e desenvolvendo uma filosofia centrada na singularidade, ou “idiotia”, Rosset (2000) tenta mostrar ser estranha a Nietzsche a idéia de que algo seja dotado de um ser, de uma tal identidade passível de repetição. O singular, efêmero e pleno como o instante, é, ao invés, irrepitível – embora haja apenas instantes presentes, não há dois instantes *iguais*. A repetição do mesmo, ou *igual*, a possibilidade de o *mesmo* dar-se *outra vez*, “esvaziaria” o singular daquilo mesmo que o singulariza: a impossibilidade de remissão, de analogia, de comparação, ponderação, comensuração, categorização. O singular “é”, na medida em que possa ser algo, por definição – com efeito, algo inapropriado para se dizer a seu respeito –, imediato, instantâneo, inefável, incomunicável, irredutível a conceitos, e nisto precisamente consiste seu *valor*: estritamente em sua singularidade.

Desse modo, o pensamento da repetição da mesma exata configuração, na medida em que manifesta a natureza do desejo (uma vez considerado como fato), tem como consequência algo indisputavelmente alheio ao pensamento de Nietzsche: a sedimentação, a constância, a imobilidade. Pois o desejo, querendo que o prazer *não passe*, também quer que a dor *passe e não retorne*. Em outras palavras, a afirmatividade trágica se perde na medida em que se quer, em última análise, a constância ou retorno de um estado presente determinado, mas *não* de outro. Há, então, uma *seletividade reativa*, mesmo porque tal retorno vem suprimir algo que *se rejeita* – não há supressão transvalorativa, mas valorização repressiva, supressora, *niilista*. É o que ocorre também quando se rejeita algo tido como “falso”, sobre o que diz Nietzsche, ainda em *Gaia ciência*, §13: “Quem sente: ‘estou na posse da verdade’, quantos bens não deixa escapar, para salvar esse sentimento! O que não lança ao mar, para conservar-se no ‘alto’ – isto é, *acima* dos outros, que carecem da ‘verdade’.” (2000, p. 177). Trata-se, primeiramente, de uma não-adesão ao atualmente concebido como certo ou

como melhor, e poderíamos entender o que o mesmo vale para o indivíduo que reconhece em si mesmo um progresso de modo a negar-se cometer um (suposto) erro novamente. Tal pretensão de verdade sobre si é impeditiva da afirmação-de-si pois rejeita, por um lado, que o sujeito que cometera o erro corresponda àquele *outro* que o toma como sendo um si-mesmo “*menor*”, menos esclarecido, menos “moral”, menos perfeito.

Em um antigo texto, Nietzsche escrevera:

[...] a singularidade da nossa existência *neste momento preciso* é o que nos encorajaria mais fortemente a viver segundo a nossa própria lei e conforme a nossa própria medida: quero falar sobre este fato inexplicável de vivermos justamente *hoje*, quando dispomos da extensão infinita do tempo para nascer, quando *não possuímos senão o curto lapso de tempo de um hoje e quando é preciso mostrar nele, por que razões e para que fins aparecemos exatamente agora*. (2004b, p. 140; grifos meus)

Significa, pois, que nada retorna, e a cada instante se dá o Novo? Não, porque o desejo do Novo também não se encontra em Nietzsche na medida em que constitua uma reatividade ao atualmente presente. Pelo contrário, Nietzsche percebe que a noção de “novidade” sempre supõe algo de *determinado* – i.e., dotado de identidade – que substitui, transforma ou se acrescenta a algo também determinado que existia até então de modo diverso. Supõe ainda a comensurabilidade entre ambos os estados, de modo que possam ser comparados, medidos e, assim, discernidos. A diluição de estados distintos em uma identidade em constante transformação consistiria em um tal escândalo que só poderia ser apaziguado pela imposição de um *télos*, de uma *causa final* atualizadora de potências imanentes a uma substância estável que subjaz sob atributos ou acidentes, *propriedades*, ou seja, características próprias de algo existente por si e/ou em si mesmo. Caso contrário, ou seja, na ausência de um sentido único e, portanto, *transcendente* às mudanças, teríamos nada mais do que massa informe e caótica, movida sem inteligência ou mesmo ao sabor do acaso, a exemplo da misteriosa “matéria-prima” amorfa de que nos fala Platão no *Timeu*. É então de se observar que só o que se conserva pode mudar, e a aparente contradição é tratada desde Aristóteles (ou mesmo antes) como dissolvida na teoria dos *modos de ser*. Nietzsche, ademais, observa não ser este o mal exclusivo de uma metafísica “idealista” de tipo platônico, mas também da “nova metafísica” *materialista*, de modo a elevar uma denúncia muito bem sintetizada no aforismo 109 da mesma *Gaia ciência*, dizendo: “Quando vocês souberem que não há propósitos, saberão também que não há acaso: pois apenas em relação a um mundo de propósitos tem sentido a palavra ‘acaso’. [...] Guardemo-nos de pensar que o mundo cria eternamente o novo. Não há substâncias que duram eternamente; a matéria é um erro tal como o deus dos eleatas.” (2004a, p. 136). Mais adiante, retornarei à questão da rejeição do acaso por Nietzsche, a qual, por constituir motivo de grande confusão dentre seus comentadores, exige-nos considerações em separado. Por ora, tornemos à questão mais pontual da mudança.

O eterno retorno, em vista do que se veio de dizer, não é uma *descoberta* ou um *achievement* de qualquer espécie, nem tampouco consiste em uma *novidade*, na medida em que a

afirmatividade enunciada não remete apenas ao atual, mas a todo o passado a que se liga e a todo o futuro a que se lança. Não se trata, pois, de um *fechamento*, mas também não de um *desejo do novo*. Na afirmação do eterno retorno não há o novo, na medida em que se afirma o complexo que singulariza (determina) o ente singular, mas tal não significa, por sua vez, uma afirmação de identidade, de um *subjectum*, o que suporia a permanência do ente no tempo e a conseqüente recusa do devir – pela afirmação do que se foi e do que se é, vê-se antecipadamente afirmado o *outro* que virá no instante subseqüente, e não a mera volta do mesmo. Contudo, ressalte-se que o passado e o futuro são afirmados não como passado e futuro, mas como atemporalmente *presentes* no aqui-e-agora. Dito de outro modo: a singularização de que trata o eterno retorno se dá (e só lhe é possível conter o que se apresenta) no “instante imenso” em que cabe toda uma vida, todo um mundo, no instante extraordinário, único e irrepitível que lhe dá lugar, ou melhor, no instante que é, em uma *co-incidência*, o próprio ente singular. O eterno retorno se mostra então como admissão, pelo contrário, da *diferença-de-si*. Desse modo, é possível pensar, como Deleuze, um eterno retorno das diferenças, no sentido de que a diferença é o próprio complexo de singularidades irreduzíveis entre si. Afirmar o eterno retorno do presente nesses termos é afirmar tragicamente o todo das singularidades, mas não a *repetição efetiva* das configurações, liberando cada coisa singular de uma significação determinada, preservando-lhe o caráter de unicidade que lhe é próprio.

Procurarei, agora, abordar em mais detalhe esta contraposição da repetibilidade à afirmatividade trágica, que acredito ser perfeitamente expressa pela afirmação do presente enquanto singularidade.

### 3. O “eterno retorno” como símbolo da afirmatividade do singular-presente

A afirmatividade trágica, antes de tudo, supõe uma tolerabilidade a toda vicissitude, uma admissão do fato da existência que não exclui de si o sofrimento. Diz Rosset (2000, p. 86): “O sim que se sente no pensamento do eterno retorno vale por ele aceitar, ou melhor, estar disposto a aceitar, de qualquer coisa existente, o puro e simples retorno. Ele se caracteriza assim pelo fato que queixa alguma, pedido algum de revisão não é apresentado contra o real: ele é adesão ao que é, sem reserva de emenda possível ou desejável.” A alegria trágica, por assim dizer, não é feita apenas de prazer; o júbilo que a caracteriza é antes uma admissão *inclusiva* do sofrimento como contrapartida de todo prazer – um existe pelo outro, confirmando-se e afirmando-se reciprocamente.

Embora isto não se configure enquanto uma ordem – no rigor do termo – *cósmica*, também não aponta para o caos absoluto tal como muitos parecem entendê-lo, mesmo porque o trágico é marcado pela inevitabilidade do *fato*, não por uma *lei*. Sobre isto, Rosset (2000, p. 69-71) faz valiosas observações tentando mostrar que, de acordo com o que diz Nietzsche em *A gaia ciência*, a necessidade do fato “significa apenas o caráter irrecusável daquilo que advém existir, ou seja, do real em geral”. A isto, também acrescenta que a necessidade referida por Nietzsche “não significa que o real apresenta um sentido ou uma

ordem” – precisamente por isto, não pode haver acaso –, “mas que seu caráter caótico e fortuito não é menos marcado pelo selo do inevitável”. Trata-se, pois, de uma oposição ao naturalismo e ao racionalismo, de modo que – como dissera o próprio Kant –, impomos à natureza as leis de nosso entendimento. Contudo, para Nietzsche, tal processo não se deve a “juízos válidos *a priori*”, mas a *interpretações* impostas a uma sucessão de *atos* cuja conexão, se existe ou não, jamais saberemos. Estamos no âmbito da representação e da interpretação subjetiva, onde o único dado certo é o intuitivo, instantâneo e imediato. Mesmo a *interpretação* que podemos formular a nosso próprio respeito é sempre *atual*, consistindo em uma espécie de comportamento neurótico (porém de fato *útil para a vida*) a identificação de si. Sem ela, nada construiríamos, nada lembraríamos, não seríamos humanos – seríamos *ninguém*. O que Nietzsche nos mostra com relação a isto é que, a identificação *convicta e permanente* de um indivíduo consigo mesmo (um “eu” tomado como substância ou personalidade) um traço tão doentio quanto consideramos doentio alguém que acredite, nos dias de hoje, ser “Napoleão Bonaparte”. Dito de outro modo: a convicção de que hoje se é *igual* ao que se era ontem, ou ainda no instante anterior, e assim no subsequente, é análogo a acreditar-se o *mesmo* que outra pessoa. A diferença-de-si se refere, portanto, à própria irrepetibilidade do ente singular que cada um de nós é aqui e agora. Por esta razão se pode dizer, conforme citado acima, que, misteriosamente, sempre nascemos *hoje* – casualmente hoje, é verdade, mas o fato de existir *hoje* é, porém, inelutável!

Em suma, o espírito trágico se permite afetar pelo fato da existência em seu todo, e não por aquilo apenas que se deseja reter; não é um espírito da retenção, do re-sentir. Não há possibilidade de se reter o devir senão na *ilusão produzida pela má-consciência*. O que supostamente “volta”, por sua vez, jamais poderá ser o mesmo senão por uma *fatalidade* – com efeito, custa-me crer que seja “o mesmo” em todo o rigor do termo... Tal exigiria uma essência do devir, que lhe desse tal substância que possibilitasse sua latência em “algum lugar”. Aliás, diz o próprio Nietzsche no primeiríssimo parágrafo de sua Terceira Intempestiva, já citada anteriormente: “No fundo, todo homem sabe muito bem que não se vive no mundo senão uma vez, na condição de único, e que nenhum acaso, por mais estranho que seja, combinará pela segunda vez uma multiplicidade tão diversa neste todo único que se é.” (2004b, p. 138). Uma vez lidando aqui com textos mais remotos, vale observar que a questão do eterno retorno já estivera presente na intempestiva anterior (sobre a História), também de 1874, onde se afirma que a hipertrofiada exaltação do passado deixa de ser útil para a vida quando todo o valor do presente se obscurece e se esvazia segundo um olhar retrospectivo que, ou se prende ao que foi, ou se projeta para o restabelecimento futuro do que não é mais.

O interesse de se trazer à discussão textos *anteriores* à intuição de 1881 acerca do eterno retorno se justifica pelo fato de não simplesmente reforçar a leitura aqui defendida, mas sobretudo por não se poder identificar conflitos com os textos primeiramente citados de *A gaia ciência* e *Para além do bem e do mal* – mais que isso, parecem todos estar em sintonia com o que diz o texto mais tardio de *Ecce homo*, também referido acima. Então, ao discutir esta questão na Segunda Intempestiva, Nietzsche (2005) fornece elementos bastantes para

sugerir uma leitura crítica acerca do significado do eterno retorno em sua obra posterior. Apesar de todo anacronismo que se poderia apontar com relação a isto, é de interesse observar os termos segundo os quais Nietzsche recusa afirmatividade ao desejo de retorno do que *foi* (*e* – deve-se ressaltar – *não é mais*). A discussão, que em muito se liga a suas reflexões posteriores, nos mostra que Nietzsche vê nas crenças que postulam a realidade do eterno retorno – cita como exemplo o pitagorismo – estão ligadas aos aspectos perversos da chamada “história monumental”. A consideração desta passagem final da segunda seção (2005, p. 86-90) pode nos ajudar a demarcar as fronteiras da afirmação trágica expressa pelo “sim” ao eterno retorno, fundamentando um apoio à leitura de Clément Rosset, segundo a qual o eterno retorno é apresentado por Nietzsche como mera *hipótese*, e não como realidade cosmológica, ao menos nos textos publicados por ele mesmo.<sup>2</sup>

Nietzsche, na Segunda Intempestiva, não só vincula a crença no eterno retorno (efetivo) à mística, dizendo, para além da associação com os pitagóricos, que “seria necessário esperar que os astrônomos virassem astrólogos”, como também conclui que a história monumental consiste no “disfarce sob o qual se dissimula o seu ódio contra os grandes e poderosos do presente” (loc. cit.). Vale concluir disto que a crença no eterno retorno (efetivo, inerente às coisas reais) supõe uma concepção de passado memorável que faz deslocar-se o indivíduo do presente em função da repetição desse passado no futuro, esvaziando-se com isso o próprio valor do presente como tal. É sempre em *outro lugar* e em *outro tempo* que se encontra aquilo que é tido como objeto/tempo digno de afirmação, ou mesmo o *sentido* do ser atual, então *ausente*. Em oposição, a afirmação nietzscheana do eterno retorno seria voltada para o presente, o aqui e agora, o instante imediato e *extra-ordinário* (fora-da-ordem), caracterizando-se como uma admissão do passado e do futuro que no eterno presente (sempre singular, e, portanto, não-durável) se encontram uma afirmação da vida vivida e da vida por viver através da afirmação da vida presente como tal e de tudo aquilo nela mesma é pressuposto imediatamente.

Deve-se notar que isto independe de uma metafísica que postule uma ordem natural ou um sentido racional para as coisas. Em vez disso, a afirmatividade teria lugar segundo a *ilusão amorosa do artista*, pois a defesa da “objetividade” do eterno retorno nos reconduziria aos mesmos problemas encontrados nas histórias prejudiciais à vida. Difícil crer que Nietzsche tivesse mudado de idéia com relação a este particular, e é por esta razão que parece tão importante contextualizar o pensamento sobre o eterno retorno nas reflexões iniciais de Nietzsche sobre a História em busca de uma maior elucidação a respeito deste tópico tão controverso de sua obra madura, motivador de tantas dissidências.

---

<sup>2</sup> Rosset admite na nota n. 38 (2000, p. 92) a existência de fragmentos datados de 1881 e de 1882 – época em que foi concebida a idéia do eterno retorno por Nietzsche (ao menos enquanto “fórmula de afirmação”) – onde efetivamente se mencionaria “um retorno inerente às coisas mesmas”. Contudo, Rosset alega tratar-se de esboços que o próprio Nietzsche, não os publicando, os teria julgado indignos para tal.

#### 4. Digressão sobre a Segunda Intempestiva: ilusão ativa do amor e criação da história

Em vista de haver mencionado a questão da “ilusão amorosa do artista” no contexto da discussão acerca do eterno retorno, e isto, em parte, devido aos problemas emersos das concepções nietzscheanas a respeito da facticidade e da necessidade, da singularidade e da interpretação, acredito serem pertinente algumas considerações suplementares, aproveitando-me ainda da referência à intempestiva sobre a História.

Não é a qualquer amor que Nietzsche se refere como favorável à criação da história, deve-se admitir já de início. Trata-se de um amor apenas realizável por indivíduos sobre-humanos, conforme enfatizado em sua obra posterior, e já explicitamente preconizado aqui; um amor que, ao invés de consistir em adequação, acomodação, fusão, negação-de-si em função de outro, tem sua raiz na afirmatividade – é, portanto, um amor (trágico?) voltado para a positividade criadora. Diz Nietzsche (2005, p. 129):

[...] o homem cria somente quando ama, quando se banha na ilusão do amor, quer dizer, quando acredita incondicionalmente em algo que seja justo e perfeito. Quando se obriga alguém a não mais amar de maneira incondicional, se cortam as raízes de sua força: por conseguinte, este ficará absolutamente ressecado, quer dizer, tornar-se-á indigno. Por causa destes efeitos, os estudos históricos se opõem à arte: somente quando admite ser transformada em obra de arte, ou seja, numa pura criação da arte, é que a história pode eventualmente preservar ou mesmo despertar os instintos.

Esse “amor-artista” se caracteriza pela ilusão na medida em que se contrapõe àquele sentimento nutrido por expectativas dadas, que circunscrevem o futuro, e/ou se origina de experiências ou qualidades agradáveis, regendo-se segundo modelos estáticos, ou ainda na medida em que não é acessível ao homem comum. Sobre este “amor vulgar”, poder-se-ia sugerir um paralelo com os três tipos historiográficos apontados por Nietzsche: o monumental, o tradicional e o crítico. Estes corresponderiam, respectivamente, àquele amor que busca realizar ideais românticos ou meramente vive de grande(s) amor(es) passados, àquele que se deixa condicionar por modelos usuais convencionalistas e àquele que, *des-iludido*, somente se permite aderir a possibilidades concretas, rejeitando o “falso”, o “ideal”, todo amor em que “se encontra falta”, tornando-se mesmo incapaz de amar, de confiar, de receber e admitir. A ilusão do amor, nesses termos, consistiria na crença de que o amor que se vive atualmente é sempre “instante monumental” (justo e perfeito), despertando no amante não apenas uma intensa afirmatividade do presente (mesmo porque se trata de um amor inescapável) como também a admissão de tudo quanto o precedera e a positividade de todas as suas possibilidades futuras. Incondicional, trata-se de um amor que não se extingue por “inadequações”, pois as novas possibilidades se abrem, para o artista, a cada instante, uma vez ser ele capaz de conferir plasticidade a cada objeto de sua experiência, de modo a ser esta experiência sempre renovada e alegre, perfeita, plenamente realizada a cada momento.

Esse amor não é dito provir da criatividade, mas o contrário, uma vez que a arte supõe uma disposição para a admissão incondicional do mundo e da vida que nele tem lugar, o mundo onde se dá o novo – i.e., aquilo que é *livre de condicionamento*. Faz-se necessário, não ao artista, mas, antes, para que de fato *haja* o artista, que o mundo não seja contemplado segundo uma “objetividade histórica a que se deva fazer justiça”, mas no qual, enquanto artista, o indivíduo seja capaz de intervir criativamente – isto, com efeito, parte do pressuposto de que não há uma lei natural necessária, donde a possibilidade de intervenção pelo artista. Portanto, o amor aparece como *condição* para a arte, sendo ele mesmo *incondicionado*, sem reservas. Na ausência de uma ilusão que nos estimule uma incondicional alegria perante a vida, não seria realmente possível amar um mundo tal qual, segundo Nietzsche, nos traz à luz a pesquisa histórica, a saber, um mundo marcado por “erro, grosseria, desumanidade, absurdo, violência” (2005, p. 129). Esta “realidade”, “objetivamente elucidada pela historiografia”, que a crítica nos impele a ingerir – diz ele, em seqüência a esta enumeração –, “acaba matando inevitavelmente a indispensável pia ilusão, onde *unicamente pode viver tudo aquilo que quer viver*” (grifo meu).

A “morte inevitável” do querer-viver perante um mundo sombriamente cruel significa a impossibilidade e mesmo a *incapacidade* para amar de tal maneira artística, pois se produz em um mundo onde o indivíduo-artista nada tem a fazer, nada lhe resta a modificar, não lhe está disponível matéria alguma passível de ser por ele transformada, de ser por ele submetida à sua *força plástica*. O amante pleno – no sentido nietzscheano do termo – é aquele que, a partir de si e da força que o caracteriza, se coloca frente ao mundo de maneira afirmadora, reconhece nele a possibilidade de lhe impor seu sentido – ilusório enquanto desvinculado da “realidade objetiva externa” –, e é nessa atividade que sua criatividade pode *dar à luz*. A elucidação, portanto, não se dá a partir do *fato* (intelectualmente investigado no passado), mas da *produção estética* (projetada na representação sensível presente que honra, dignifica, valoriza), não segundo o dado, o verdadeiro, o *factum*, mas segundo a ilusão, assim compreendida não como patologia psíquica, mas como força formadora, *dadivosa* de sentido.

Não se trata, contudo, da defesa de um psicologismo subjetivista, mesmo porque a interioridade própria de um “sujeito”, dissera Nietzsche anteriormente, se constrói segundo uma exterioridade a que vem se opor. Esse sujeito interiorizado é produto intelectual de uma oposição com relação ao mundo (objetivo) que o cerca e determina. Nietzsche fala, antes, de uma unidade entre vida e história, entre o indivíduo e todo-tempo, de modo a que tenha lugar a extemporaneidade. Neste sentido, quando falo em “desvínculo com relação à realidade objetiva”, refiro-me a uma não-predeterminação pela exterioridade, por uma natureza e um destino, mediante o que, como disse, o homem nada teria a fazer. Sua *interpretação* lhe é *própria*, e o papel da ilusão que, também de maneira própria, acomete o amante, consistirá em fazê-lo crer naquilo que produz como se fosse a própria realidade – nisto consiste a “pia ilusão”, ou ilusão crente, *piadosa* –, no entanto, agora, dotada de qualidades estimulantes da vida e do fazer artístico que a move e que é, por sua vez, movido pelo instinto de vida. Em suma, a arte se produz na medida em que se ama, e se

ama na medida em que esse amor abre espaço para a arte, para a interpretação liberta de determinações e, ao mesmo tempo, que encontra beleza no material sobre o qual trabalha. Tal matéria consiste naquilo que, presente, provém de um passado e, pela ação do artista-intérprete, projeta-se para um futuro.

Assim como uma ênfase excessiva no sentido histórico de caráter monumental ou tradicional menosprezam o presente, assim também o faz a ênfase no sentido histórico de caráter crítico. Reduzido o presente, respectivamente, a um tempo privado da glória do passado, a uma reprodução indefinida do passado que só tende a se perpetuar ou a uma herança de erros passados, não há lugar para objetos dignos de serem amados por si mesmos, mas tão-somente por seu passado ou seu futuro. O apego ao monumento, que enaltece o passado de tudo o que é presente, deixa de ser útil para a vida quando todo o valor do presente se obscurece e se esvazia segundo um olhar retrospectivo que, ou se prende ao que foi, ou se projeta para o restabelecimento futuro do que não é mais. Já o apego às tradições deixa de ser útil à vida quando, deixando de servir como valor inerente à vida presente (que se “ama” condicionalmente), não só rechaça o novo no presente como, por este meio, evita mesmo que haja futuro diferente do que é o tempo presente que meramente repete o passado. Por fim, a crítica, que, em si mesma, tende a produzir o novo, passa a negar a vida presente quando, por seu meio, esse presente é condenado enquanto decorrência de um passado vicioso e destituído de valor, constituindo-se, portanto, como uma historiografia reativamente destrutiva, pois o atual lhe parece mal em si. Trata-se precisamente daquele “desejo do novo” que, mais acima, foi dito não estar de acordo com o pensamento nietzscheano.

Contudo, Nietzsche também dera reiterados argumentos segundo os quais a história e a memória são necessárias. Seu alerta dirige-se, portanto, não contra a História, mas à sobrealvalorização do passado e/ou do futuro onde se reconheça uma recusa do presente, do mesmo modo que denuncia aqueles que rejeitam o passado pela via crítica ou evitam o futuro pela via tradicionalista, ou, se afirmam algum tempo, o fazem apenas condicionalmente. Como admitir amorosamente a vida se o tempo em que ela se dá mais imediatamente – i.e., o presente – é destituído de valor e indigno de afirmação ou se aquilo que se coloca como perspectiva futura não se presta a nenhum exercício da arte criadora do novo? Neste sentido, Nietzsche valoriza uma vida onde haja *esperança*. Não uma esperança de retorno do antigo, nem de melhora, pois, além de constituírem *condições*, em ambos os casos, é o presente que não mais se quer. Trata-se, antes, de uma – diria eu – coragem frente ao novo, ao fruto criativo da arte, que é sempre atualmente indeterminado, imprevisível, *extra-ordinário*, estranho a toda teleologia, toda “natureza”, porém sempre dotado de história, uma vez que tão-somente uma história unificada à vida seja capaz produzi-lo. Diz Nietzsche (2005, p. 127-128), em exortação:

Somente o homem experimentado, o homem superior, pode escrever a história. Quem não tenha feito algumas experiências maiores e mais elevadas do que as de todos os outros homens não poderá jamais interpretar a grandeza e a elevação do passado. A voz do passado é sempre uma voz de oráculo: só a podeis compreender se vos tornardes os arquitetos do

futuro e os conhecedores do presente. [...] Ao olhardes para frente, ao perseguirdes um objetivo elevado, reprimis simultaneamente este exuberante impulso analítico que devasta o vosso presente, que vos interdita de toda calma e vos impede de crescer e morrer em paz. Erguei à vossa volta a paliçada de uma alta e vasta esperança, de uma empresa cheia de esperança, e esquecei a crença supersticiosa que vos condena a ser apenas meros epígonos.

É nestes termos que Nietzsche nos introduzirá ao amante-artista, ao historiador como intérprete da vida, intempestivo não por ser exclusivamente a-histórico (sem história), supra-histórico (alheio à história), e não por ser atemporal, mas por ser, enquanto *histórico*, de “todo-tempo”, agindo, em nome do “instante eterno”, contra a época presente, sobre esta época e sempre em benefício do tempo futuro, tal como Nietzsche nos descreve o intempestivo e o valor da filologia no prefácio à Segunda Intempestiva. Fazer justiça à História não consiste, portanto, em *julgar os fatos*, mas sim, em *amar o que se vive*, sempre historicamente, pois toda vida é histórica, como histórica é toda criação. Em outras palavras, mais sumárias, poder-se-ia dizer: fazer justiça à História consistiria em ser digno dela, ao contrário de tentarmos, soberbamente, torná-la digna de nós.

## 5. A controvérsia com Heidegger e Deleuze

A partir de tudo o que se disse até o momento, pode-se perceber que o “eterno retorno do mesmo”, tão repetido por Heidegger, por exemplo, nos esboços agregados sob o título “A superação da metafísica” (1938-1939), não só é tomado de maneira inadequada enquanto a essência de um devir caótico, como também é identificado com a própria Vontade de Potência (Heidegger, 2000, p. 61-62, 64-65, 133, 145). Afinal, para se admitir o eterno retorno do mesmo, seria necessário identificá-lo à Vontade de Potência, noção de algo que, próprio a todo ente na natureza, é visto por Heidegger, segundo as palavras de Rosset (2000, p. 82 e 90), como “um ser eterno transcendendo todo “ente”, encontrando “na idéia do eterno retorno a intuição obscura de uma permanência do ser”.

Enquanto afirmatividade incondicional – e por isso absolutamente tolerante – da vida em sua totalidade, também não parece correto pensarmos, com Deleuze, em um retorno que leve à superação das forças reativas de modo a propiciar, por si só, o advento de um mundo sobre-humano. O que diz Deleuze (1976, p. 58), e eu cito, é que:

[...] o eterno retorno produz o devir ativo. Basta referir a vontade de nada ao eterno retorno para aperceber-se de que as forças reativas não retornam. Por mais longe que elas vão e por mais profundo que seja o devir-reativo das forças, as forças reativas não retornarão. O homem pequeno, mesquinho, reativo, não retornará. Pelo e no eterno retorno, a negação, como qualidade da vontade de poder, transmuta-se em afirmação, torna-se uma afirmação da própria negação, torna-se um poder de afirmar, um poder afirmativo.

É como se Deleuze atrelasse a existência à afirmatividade, tal como já se pensara na subsistência da *res cogitans* pelo pensamento (!). Em outras palavras, é como se o retorno

efetivo em alguma medida *dependesse* da potência daquele que afirma o retorno, o que não me parece cabível senão em uma neurose solipsista. (Tratar-se-ia de um mundo ilusório, mera representação do intelecto? O que é feito do “mundo como vontade” se só há o “mundo como representação” na mente de um pretenso sujeito? Uma coisa bastante distinta é dizer, com Nietzsche, Schopenhauer e o próprio Kant que estamos fechados em nossas representações...) Ora, mas também Deleuze – como Heidegger, ainda que em outra direção – recorre à Vontade de Potência como essência para fundamentar a idéia de uma “segunda seleção”, mediante a qual, diz ele no mesmo lugar:

[...] não se trata mais de eliminar do querer, pelo simples pensamento do eterno retorno, o que cai fora desse pensamento; trata-se de fazer, pelo eterno retorno, entrar no ser o que nele não pode entrar sem mudar de natureza. 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.

A noção de “ser como seleção” parece coincidir precisamente com aquela de “ser como determinação”, a qual, se está presente em Nietzsche na figura da singularidade, não parece conter *esta espécie* de superação de tipo *mitigadamente* hegeliano. A negação que se converte em afirmação não consiste em problema, posto que toda determinação positiva deixa todo o resto de fora, o que significa que a afirmação de si supõe a negação do outro, e o “sim” ao eterno retorno não evita isto que Deleuze denomina “primeira seleção”. Acontece que, na afirmatividade trágica, onde não há *recusa reativa*, o que está “fora” é aquilo que não constitui a singularidade afirmada – em outras palavras: sequer está presente no pensamento. O que marca o tipo reativo é justamente o fato de, em sua afirmação de si, pretender excluir coisas que efetivamente fazem dele o que ele é – aquilo contra o que reage, por exemplo, traduzido em um “não quero mais isto!”. O paradigma do devir como caminho para o Ser, presente em Heidegger, retorna em Deleuze. Desta vez, evocando-se uma passagem de *Vontade de potência* segundo a qual, cita Deleuze, graças ao eterno retorno, o niilismo “vence”, ou seja, nega tudo, inclusive a si mesmo, deixando tão-somente a afirmatividade. Mas de modo algum a passagem diz necessariamente isto... Tal coisa parece-me o oposto do que diz Nietzsche, e até mesmo Schopenhauer! Negar a reatividade em absoluto corresponderia a uma ascese, uma exclusão de toda dor e de toda baixeza, mesmo porque a afirmação ativa admite em seu seio aquilo que despreza, e é precisamente aí que reside sua superioridade e sua força espetacular – o pequeno também retorna na afirmatividade do grande, o que torna impossível que, nesse pensamento, o mesquinho não esteja presente junto a tudo aquilo que há de elevado. O fato de o pensamento do eterno retorno operar esta transmutação *em si* pelo pensamento não deve implicar uma “evolução” para a não-mais-existência da dor e da baixeza *no mundo*. A título de exemplo, basta evocarmos, como – aliás – faz o próprio Deleuze, a palavra de Zarathustra a este respeito em “O convalescente”:

“Eternamente retorna o homem de que estás cansado, o pequeno homem” – assim bocejava a minha tristeza, arrastando a perna e sem poder adormecer.

[...]

Demasiado pequeno, o maior! – era este o fastio que eu sentia do homem. E eterno retorno também do menor! – era este o fastio que eu sentia de toda a existência!

[...]

Pois bem sabem os teus animais, ó Zaratustra, quem és e quem deves tornar-te: *és o mestre do eterno retorno* – este, agora, é o teu destino!

[...]

Nós sabemos o que ensinas: que eternamente retornam todas as coisas e nós mesmos com elas e que infinitas vezes já existimos e todas as coisas conosco.

Ensinas que há um grande ano do devir, um ano descomunal de grande, que deve, qual ampulheta, virar-se e revirar-se sem cessar, a fim de começar e acabar de escoar-se. –

– de tal sorte que são todos iguais a si mesmos, nas coisas maiores como nas menores – de tal sorte que nós mesmos, em cada grande ano, somos iguais a nós mesmos, nas coisas maiores como nas menores.

E se, agora, quisesses morrer, Zaratustra, nós sabemos também o que dirias a ti mesmo – mas teus animais te pedem que ainda não morras!

Dirias, e sem tremer, ao contrário, respirando aliviado e feliz, pois um grande e sufocante peso seria tirado de ti, ó mais paciente dos homens pacientes: –

“Agora eu morro e me extingo”, dirias, “e, num relance, não serei mais nada. As almas são tão mortais quanto os corpos.

Mas o encadeamento de causas em que sou tragado retornará – e tornará a criar-me! *Eu mesmo pertence às causas do eterno retorno.*

Retornarei com este sol, com esta terra, com esta águia, com esta serpente – não para uma nova vida ou uma vida melhor ou semelhante;

– *eternamente retornarei para esta mesma e idêntica vida, nas coisas maiores como nas menores, para que eu volte a ensinar o eterno retorno de todas as coisas [...].* (Nietzsche, 2000a, 261-263; grifos meus)

Que se compare esta passagem às palavras de Zaratustra ao anão sob o portal denominado Instante em “Da visão e do enigma”, §2: “não devemos, todos, já ter estado aqui? – e voltar a estar e percorrer essa outra rua que leva para a frente, diante de nós, essa longa, temerosa rua – não devemos retornar eternamente?” (p. 194). Não terá Deleuze tomado Nietzsche muito ao pé-da-letra? Haveria algo mais impróprio em se tratando de Nietzsche, e sobretudo de seu Zaratustra?

Uma vez que é refutada a compreensão do eterno retorno como condição para o advento do Ser, ou mesmo sua forma de apresentação, tanto a perspectiva de Heidegger quanto a de Deleuze se encontram enfraquecidas... Mas isto só não basta. Faz-se necessário pensar a peculiaridade deste “mesmo”, desse “igual” que, segundo Zaratustra, retorna eternamente, devendo-se comentar o que é dito em “O convalescente”. Ali, conforme grifei, Zaratustra é a causa, ou melhor, *pertence às causas do eterno retorno*, na medida em que esse retorno se estabelece em seu pensamento para que haja sua superação particular, o que, como é dito expressamente, não o libera de vir a ter novamente e ter sempre tido consigo o homem pequeno, a quem deverá ainda, e sempre deveu, por toda a eternidade, pregar o pensamento do eterno retorno. O pensamento mesmo de uma superação em geral entraria em conflito

frontal com a possibilidade de se afirmar a eterna recorrência do decadente... Tal superação é expressão da vontade afirmativa do indivíduo que se supera, e não dos demais, e aí se encontra a meia-correção das palavras de Deleuze.

A “mesmidade” do que retorna, sua “identidade a si”, não consistindo em um Ser, mas, pelo contrário, *diferença-de-si*, exige uma outra apreciação, que, segundo afirmo, é a do singular. O singular não pode ser outro; nem melhor, nem semelhante, nem novo. Ele é imutável no instante atemporal, e sempre o mesmo com relação a *esse* instante. O retorno daquele instante imóvel, portal que separa o passado do futuro, implicaria o retorno do mesmo, mas tal instante jamais pode ser *outro* tempo, um já-ter-sido ou um voltar-a-ser. O vir-a-ser é um devir outro, mas o instante presente, *locus* da singularidade, não existe no fluxo do devir, e eis aí a confusão que se estabelece entre os comentadores. Ser-de-novo, no tempo, consiste em má-compreensão acerca de ser-*um-novo*, ilusão esta decorrente da auto-identificação. O mesmo em *outro* instante é conservação, permanência, o total oposto do devir que, segundo Heidegger, teria o eterno retorno por essência. O fastio se dá, justamente, pela perspectiva da não-mudança, e tal fastio é contraposto pela alegria trágica do movimento. Por outro lado, a recusa desse fastio implica o desejo de mudança, ou seja, a rejeição do que se é, reatividade esta condenada por todo o pensamento de Nietzsche. O grande ano, ou círculo, não tem seu início, como quer Deleuze, com um “passo adiante”, mas com a inevitabilidade de ser sempre e necessariamente o que se é, sem qualquer alteração.

O “desvio” de Deleuze se deve ao fato de ver, no eterno retorno do pequeno, um pensamento insuportável e mesmo impossível, na medida em que coloca uma contradição (1976, p. 53), mas, sem querer afirmar que não há aí uma contradição – posto que o pensamento do eterno retorno deve trazer alegria e não horror, superação e não baixaza –, Deleuze perde de vista que é justamente a tolerância do que é insuportável para o homem medíocre que constitui a superioridade dionisíaca do homem superior, do homem do eterno retorno. O alívio de Zarathustra e, por conseguinte, sua alegria (trágica, e não *divertida*, ou seja, alienada daquilo que antes o enfastiava), se dá mediante a admissão da inevitabilidade da conjuntura que caracteriza aquele instante de pura imutabilidade e imobilidade, portal que se distingue de tudo aquilo que se move, do próprio tempo. O alívio desse peso o torna leve e livre. Só há necessidade no fato de ser si mesmo, não determinado por mais coisa alguma, pelo que não há uma necessidade natural, uma ordem das coisas. Diz Nietzsche ([1979?], p. 72):

A minha fórmula de grandeza do homem é “amor fati”: não pretender ter nada diverso do que se tem, nada antes, nada depois, nada por toda a eternidade. A Necessidade não existe apenas para suportar-se – todo o idealismo é uma mentira em face da Necessidade – mas para que a amemos...

## 6. O ser-fatal

Ser singular não é ser exemplo de uma classe, como na suposta oposição entre particular e universal – “suposta” na medida em que se pressupõem reciprocamente, sendo um intrínseco

ao outro, formando uma unidade dual, e não uma verdadeira dicotomia. Ser singular é ser *monadicamente* único e, por isso, não-passível de ocorrer em outro lugar, de outro modo, em outro tempo, de diferir de si, mesmo porque toda diferença constituinte de sua realidade própria já é sempre dada em sua singularidade. Neste sentido, é comparável à mônada de Leibniz, que reflete em si todo o universo; outra mônada é outra perspectiva que, necessariamente, exclui a primeira, ainda que possua, em seu todo, o mesmo conteúdo, a mesma realidade total. Desse modo, o pensamento do eterno retorno exprime a afirmatividade trágica na medida em que se concebe a si como não-outro, sem duplo e sem sombra ou reflexo no espelho, e isto envolve absolutamente tudo aquilo que se dá em conjunto mediante esse pensamento. Tal pensamento se afigura como fórmula exemplar da afirmatividade trágica exibindo-a em toda sua dificuldade, dificuldade admitida pelo próprio Nietzsche em *Ecce homo* na seguinte confissão, conforme citada por Rosset (2000, p. 88): “Confesso que minha objeção mais profunda contra o ‘eterno retorno’, meu pensamento propriamente ‘*abismal*’, é sempre minha mãe e minha irmã.”

Ou seja, não admitir o eterno retorno da mesma mãe, da mesma irmã, configura-se em empecilho para a própria afirmatividade trágica de Nietzsche; tal parentesco, como tudo o mais, sem qualquer diferença qualitativa, constitui sua singularidade, pois ele não seria ele mesmo caso lhe faltasse qualquer de suas qualidades, por mais ínfimas que possam parecer. Mesmo ausentes, mesmo mortas, estão implicadas na qualificação única e irrepitível do homem-Nietzsche, que eternamente terá sido irmão de sua irmã, filho de sua mãe, e não de quaisquer outras mulheres – algo muda, mas o fato de não mais haver a mãe, por exemplo, de modo algum elimina o fato de ser filho dela; por outro lado, o filho da mãe-viva é outro, e não o mesmo filho da mãe-morta, tratando-se, pois, de duas singularidades absolutamente distintas. Neste sentido é “terrível” a palavra do “demônio” evocado em *Gaia ciência*, pois todo homem, demasiado humano, em sua afirmação do presente, fraqueja ou tende a fraquejar diante de uma volta de si não-renovado, não-melhorado, mas compreendendo, não apenas o que nele há de grande, mas, também o que nele há de eternamente pequeno – no caso de Nietzsche, ao menos sua mãe e sua irmã...

Deve-se ter em vista que tipo de *vontade* encerra o pensamento do eterno retorno... Se o desejo de destruição proveniente da dor e da recusa ou o desejo de destruição proveniente do amor e da gratidão, conforme distinguidos por Nietzsche no aforismo 370 de *A gaia ciência*. A afirmação trágica, que nada exclui – ao contrário, exige a presença plena de toda a realidade – diz de uma existência onde não há falta alguma! Não há, no vir-a-ser nietzscheano, uma promessa de presença de algo que ainda não veio, que faz falta, que justifique o anseio por *outro* que não *isto*, pois é este *isto* mesmo que, em sua completude, deve ser objeto de afirmação jubilosa. É o decadente que afirma “*uma vez mais*” uma realidade “sob a forma de uma seleção, de uma intensificação, de uma correção”, enquanto que o trágico, o dionísíaco, “diz justamente *sim* a tudo que é digno de questão e passível mesmo de produzir terror” (Nietzsche, 2000b, p. 30). Aquele “*sim*” proferido pelo decadente de tal modo seletivo consiste em uma expressão suspeita, pois, nas palavras de Rosset (2000, p. 79), “traem o não que não puderam ou não ousaram pronunciar”. O sujeito carente do por-vir é o homem que rejeita

o mundo real presente pelo ausente que não sabe se de fato virá. O mundo é imprevisível, e tal imprevisibilidade testemunha a casualidade de todo *factum*, sem, no entanto, desqualificar a inelutável necessidade do *aqui e agora*. Neste sentido, Deleuze volta a ter razão quando diz, ainda se referindo à “primeira seleção”:

Mas em que sentido o eterno retorno é seletivo? Primeiro, porque na qualidade de pensamento, dá uma regra prática à vontade [Nietzsche, *Vontade de potência*, IV, §§229 e 231.]. O eterno retorno dá à vontade uma regra tão rigorosa quanto à regra kantiana. [...] Como pensamento ético o eterno retorno é a nova formulação da síntese prática: *O que tu quiseres, queira-o de tal modo que também queiras seu eterno retorno*. (1976, p. 56)

O amor à vida, fórmula fundamental da alegria dionisíaca e, portanto, da afirmação trágica, envolve a vontade de retorno – por mera hipótese como prova da profundidade deste querer a vida! – de absolutamente tudo o que faz parte desta vida, sem tirar nem pôr, sem um “mas...”, sem hesitação. Nisto reside o rigor deste “imperativo”, pois sequer podemos nos considerar plenamente conscientes de tal plenitude que nós mesmos somos, justamente por esta plenitude mudar a cada instante, não permitindo concebermo-nos a cada instante senão como representação de um sujeito que existira em algum instante anterior e com o qual nos identificamos sob a idéia de um “eu”. Esse “eu” sequer é real, o que evita que tomemos tal imperativo como propriamente “categórico”... A própria singularidade só pode ser parcialmente pensada mediante a nova singularidade que somos ao pensá-la, projetando o que somos naquilo que julgamos ter sido, ou que imaginamos poder vir a ser. Afinal, num mundo marcado pelo vir-a-ser, não faria qualquer sentido uma subjetividade substancial, mas apenas um “eu” também fluido, impermanente, o que significa não haver um *subjectum* que se supera – para isso seria necessário permanecer, em alguma medida, ainda o mesmo – ou ainda que supere. Tudo que pode haver de real é uma singularidade “superior” a outra, tão efêmeras que sequer têm tempo para se apreenderem como tais. Ainda assim, tal “superioridade” só faz sentido aos olhos do humano que somos: que mede, pondera e compara o incomensurável – apenas para o homem ainda marcado e *afundado* pelo peso faz sentido a perspectiva de livrar-se dele e ascender pela afirmação trágica do eterno retorno.

## 7. Epílogo

Um exemplo absurdo – porém, justamente por isto, bastante ilustrativo: Considerando todo o complexo de impressões e pensamentos que se dá em nós a cada instante, em mim e em cada um de vocês ao mesmo tempo; considerando nossa exata posição em referência a tudo aquilo que nos cerca, a cada astro longínquo no universo, conhecido ou desconhecido, lembrado e esquecido. Que se pense um único retorno dessa mesma exata configuração astral, e que em tal instante, distante de nós alguns inumeráveis anos, estejamos todos aqui, nos mesmos lugares, com estas mesmas impressões e estes mesmos

pensamentos e, como nós, todos os demais habitantes de todo o universo. Estão excluídos deste retorno apenas – e não é de modo algum pouco – tudo o que houve no espaço de tempo transcorrido até a efetivação desta volta. Seria, este instante, como algo para sempre estático, eterno, *definitivo*, posto que, no retorno, nada se lhe teria acrescentado, sequer uma ínfima qualidade, uma imperceptível experiência. Tal seria nosso último momento, sem nada após, com tudo atrás de si e, em si mesmo, pleno, completo, irretocável, inegável. Querer eternamente este instante presente é querer mais nada além de si mesmo e também do mundo. Mas quem será capaz de querer nada além do que se é imediatamente e que sequer se conhece, como foi dito? Toda conquista futura se torna indiferente sem eliminar o constante júbilo por cada acréscimo e a admissão de cada perda, pois a cada passo, afirma-se *este* passo, afirma-se o real, e todo o prazer e toda dor até então são admitidos e glorificados alegremente pela afirmação eterna do que por meio disso viemos a ser nesse instante final de total afirmatividade. Deste fim não se há de partir para lugar algum, para nenhum “mundo vindouro”, nem para o Ser, pois ele *é* sempre, sem jamais *ser*... o mesmo. O mesmo, enquanto Ser, é irretornável, impermanente; é puro devir outro que não é ele, mas sempre si mesmo: *singular*.

## Referências bibliográficas

- DELEUZE, Gilles. *Nietzsche e a filosofia*. Rio de Janeiro: Editora Rio, 1976. (Coleção Semeion).
- HEIDEGGER, Martin. *Nietzsche: metafísica e nilismo*. Trad. Marco Antonio Casa Nova. Rio de Janeiro, Relume Dumará, 2000. (Coleção Conexões). Título original: *Metaphysik und Nihilismus*.
- NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm. *Par delà le bien et le mal: prélude d'une philosophie de l'avenir*. Trad. Henri Albert. Paris: Mercure de France, [19 - -]. (*Œuvres complètes de Frédéric Nietzsche*).
- \_\_\_\_\_. *Ecce homo: como se chega a ser o que se é*. Trad. José Marinho. Lisboa: Guimarães & C., [1979?]. (Coleção Filosofia e Ensaios).
- \_\_\_\_\_. *Assim falou Zaratustra: um livro para todos e para ninguém*. Trad. Mário da Silva. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2000a.
- \_\_\_\_\_. *Crepúsculo dos ídolos: ou como filosofar com o martelo*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2000b. (Coleção Conexões).
- \_\_\_\_\_. *A gaia ciência*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2004a.
- \_\_\_\_\_. III Consideração intempestiva: Schopenhauer educador. In: MELO SOBRINHO, Noéli Correia de (Org.; Trad.). *Escritos sobre educação*. Rio de Janeiro: PUC-Rio; São Paulo: Loyola, 2004b. p. 138-222.
- \_\_\_\_\_. II Consideração intempestiva: sobre a utilidade e os inconvenientes da história para a vida. In: MELO SOBRINHO, Noéli Correia de (Org.). *Escritos sobre história*. Rio de Janeiro: PUC-Rio; São Paulo: Loyola, 2005. p. 67-178.
- RILKE, Rainer Maria. *Nona elegia. Elegias de Duíno*. Trad. Dora Ferreira da Silva. Rio de Janeiro: Globo, s.d. p. 49-54.
- ROSSET, Clément. *Sobre Nietzsche. Alegria: a força maior*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2000. p. 31-93. (Coleção Conexões).