

## NIETZSCHE, O ETERNO RETORNO E A ÉTICA DO CUIDADO DE SI

*Nietzsche, The Eternal Return and the ethics of the self care*

Lucas Villa<sup>1</sup>

**Resumo:** Este artigo busca analisar as interpretações mais correntes do conceito nietzschiano do eterno retorno, bem como apresentar uma nova leitura do mesmo enquanto consumação da perspectiva niilista e proposta de um modelo ético baseado no princípio grego do cuidado de si (*epiméleia heautoû*).

**Palavras-Chave:** Nietzsche, Niilismo, Eterno Retorno, Ética, Cuidado de Si.

**Abstract:** This article tries to analyze the most common interpretations about the Nietzschean concept of the eternal recurrence, as well as present a new view that sees it as the consummation of the nihilistic perspective and an ethic model based upon the greek principle of the *epiméleia heautoû*.

**Keywords:** Nietzsche, Nihilism, Eternal Recurrence, Ethics, *Epiméleia Heautoû*.

É famoso o aforismo 341 da “Gaiá Ciência”<sup>2</sup>, onde Nietzsche, pela primeira vez, anuncia aquele que considera seu pensamento mais abissal: o eterno retorno. No referido aforismo, intitulado “o maior dos pesos” (*das grösste Schwergewicht*), a hipótese do eterno retorno aparece anunciada ao leitor - que deve imaginar-se em sua mais solitária solidão (*in deine einsamste Einsamkeit*) - por um demônio (*ein Dämon*) que lhe informa que “esta vida, como você a está vivendo e já viveu, você terá de viver mais uma vez e por incontáveis vezes; e nada haverá de novo nela (...)”<sup>3</sup>. Este anúncio, abrupto na “Gaiá Ciência”, será posteriormente desenvolvido em várias roupagens, principalmente em “Assim falou Zaratustra” e nos fragmentos e esboços que depois seriam utilizados para compor a obra póstuma “A Vontade de Poder” (*Wille zur Macht*).

Várias interpretações e leituras foram propostas sobre esta que, conforme afirma Alexander Nehamas, parece ser a mais peculiar dentre as muito peculiares idéias de Nietzsche<sup>4</sup>. O que ocorre é que quase todas estas leituras, em regra, podem ser classificadas, ressalvadas as inegáveis particularidades que as diferenciam entre si, em duas interpretações-mestras do pensamento do retorno: 1) a que o vê como tese metafísico-

---

<sup>1</sup> Lucas Nogueira do Rêgo Monteiro Villa Lages é Mestre em Filosofia pela Universidade Federal do Piauí – UFPI, Especialista em Ciências Criminais pelo Centro de Ensino Unificado de Teresina – CEUT e Bacharel em Direito pela UFPI. Atualmente é advogado e professor das faculdades FAP e NOVAFAP. [lucasvilla@globo.com](mailto:lucasvilla@globo.com)

<sup>2</sup> NIETZSCHE, Friedrich. *Sämtliche Werke*: Kritische Studienausgabe in 15 Bänden. Org. Giorgio Colli und Mazzino Montinari. KSA 3, Berlin: de Gruyter, 1999, p. 570.

<sup>3</sup> Idem. *A gaiá ciência*. São Paulo: Companhia das Letras, 2001. p. 230.

<sup>4</sup> NEHAMAS, Alexander. *Nietzsche: life as literature*. Harvard: Harvard University Press, 2002.

cosmológico-científica<sup>5</sup>; 2) e a que o trata sob um viés ético-normativo. De fato, não há dúvida de que haja, na própria obra de Nietzsche, passagens que parecem legitimar a ambas interpretações.

Em defesa da hipótese cosmológica, são tradicionais as alusões a passagens de fragmentos da “Vontade de Poder” como aquele em que Nietzsche afirma que:

Se o mundo pode ser pensado como grandeza determinada de força e como número determinado de centros de força – e toda outra representação parece indeterminada e, conseqüentemente, inutilizável –, segue-se disso que ele há de perfazer um número de combinações computáveis no grande jogo de dados da sua existência. Em um tempo infinito, cada combinação possível haveria de ser alcançada em qualquer altura por uma vez; mais ainda: ela haveria de ser alcançada infinitas vezes. E então, entre cada ‘combinação’ e seu próximo ‘retorno’, todas as combinações possíveis haveriam de ter decorrido, e cada uma dessas combinações condiciona toda a seqüência das combinações na mesma série, e assim seria, com isso, provado um circuito de séries absolutamente idênticas: o mundo com isso, provado um circuito de séries absolutamente idênticas: o mundo como circuito que já se repetiu com infinita freqüência e que joga seu jogo *in infinitum*.<sup>6</sup>

Em outro fragmento da mesma época, Nietzsche se refere ao pensamento do retorno como “a mais científica de todas as hipóteses possíveis”<sup>7</sup>. É sabido que em algumas de suas correspondências o filósofo chegou a expressar o desejo de suspender por dez anos todas as suas atividades para dedicar-se exclusivamente ao estudo das ciências naturais, mormente da física e da matemática, com o intuito de capacitar-se para produzir provas científicas para a “teoria” do retorno. Em meio a seus espólios foram também encontrados rascunhos do que seria o índice de um livro que pretendia escrever, intitulado “O eterno retorno: um livro de profecia”. O segundo capítulo da referida obra seria dedicado, justamente, à “prova da doutrina”<sup>8</sup>. O certo é que, entretanto, as tais provas jamais apareceram na obra de Nietzsche e sua ausência nos leva a questionar-nos se teria o filósofo falhado em sua empreitada científica ou simplesmente desistido dela, compreendendo ser a mesma, ao fim das contas, irrelevante e desnecessária aos seus propósitos.

No entender de Heidegger, científica ou não, a pretensão de Nietzsche com o pensamento do retorno era, inevitavelmente, metafísica – e Heidegger considera a Nietzsche como o último pensador metafísico do ocidente. O eterno retorno, nesta esteira, seria uma teoria sobre a totalidade do ser (ou a totalidade do ser do ente, como prefere o filósofo) e, conseqüentemente, uma metafísica<sup>9</sup>. Ademais, não é difícil, dada a proximidade que o próprio Nietzsche faz questão de salientar entre sua filosofia e a dos pré-socráticos, defender que exista no mesmo uma espécie de cosmologia de fundo, nem seria de todo incoerente imaginar o eterno retorno enquanto uma teoria heraclítica do devir natural, encontrando na Vontade de Potência nietzschiana algo semelhante à *arché* dos pré-socráticos. Nesta linha, teríamos sim um Nietzsche cosmológico, porém não metafísico, como pretendia Heidegger, mas de fato um filósofo da *physis*. Científica, metafísica ou cosmológica, estaríamos, de qualquer modo, ante a estas leituras, dentro de um mesmo

<sup>5</sup> Por vezes mais metafísica, por outras mais cosmológica e por vezes até mais científicista, a depender do intérprete.

<sup>6</sup> NIETZSCHE, Friedrich. *A Vontade de Poder*. Rio de Janeiro: Contraponto, 2008. p. 512.

<sup>7</sup> Idem. Ibidem. p. 53.

<sup>8</sup> cf. Idem. Ibidem. p. 507.

<sup>9</sup> cf. HEIDEGGER, Martin. *Nietzsche*. São Paulo: Forense Universitária, 2007.

paradigma de interpretação: o da leitura de Nietzsche enquanto pensador dogmático, que acredita no eterno retorno enquanto fato incontestado, relativo à natureza objetiva do mundo e das coisas como elas são.

Intérpretes há, entretanto, que preferem contrapor a qualquer interpretação metafísico-cosmológico-científica uma leitura ético-normativa do pensamento do retorno. As chaves para tal leitura podem ser encontradas, também, facilmente na obra de Nietzsche, inclusive no já referido aforismo 341 da “Gaia Ciência”. Lá, depois de apresentado o pensamento abissal por seu demônio porta-voz, Nietzsche traz à tona as conseqüências éticas do retorno:

Se esse pensamento tomasse conta de você, tal qual 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 quanto você teria de estar bem consigo mesmo e *com a vida, para não desejar nada além dessa última, eterna confirmação e chancela?*<sup>10</sup>

Dentro desta perspectiva, o eterno retorno se afiguraria não como uma teoria sobre o universo, mas como um imperativo ético quase que antípoda ao imperativo categórico kantiano, uma lei moral que poderia ser assim expressa: *age de maneira tal que tu gostarias que tua ação e todas as conseqüências dela se repetissem ainda mais uma, duas e infinitas vezes.* Nesta esteira, leríamos a Nietzsche como um filósofo moralista, adepto da ética normativa, que propõe uma lei moral universal, um imperativo ético que dá a mesma ordem a qualquer indivíduo, indiscriminadamente: viva sua vida de forma que você queira repeti-la infinitas vezes.

O que nos fica claro, entretanto, a partir dos dois matizes de interpretação correntes sobre o pensamento do retorno, é que, geralmente sem se aperceber disso, tanto os adeptos da interpretação metafísico-cosmológico-científica quanto da ético-normativa atribuem ao pensamento de Nietzsche um caráter dogmático que não nos parece, de modo algum, compatível com seu projeto filosófico (muito embora realmente formulem seus alibis a partir de passagens da obra nietzschiana). E isto porque para interpretar Nietzsche de maneira responsável é preciso, antes de qualquer coisa, assumir uma premissa que alguns intérpretes têm ainda receio de abraçar e levar às últimas conseqüências: ele é um pensador niilista.

Em defesa desta premissa também não será difícil, certamente, citar passagens da obra do próprio Nietzsche. Basta lembrar que é ele mesmo que se autodefine como “o primeiro niilista consumado da Europa”, alguém que “já viveu, ele mesmo, o niilismo em si até o fim”<sup>11</sup>. Nos mesmos fragmentos sobre o niilismo europeu, Nietzsche fala de como aprendeu a admitir-se enquanto niilista:

Que até agora eu tenha sido radicalmente niilista, eis o que só há pouco me confessei: a energia, a nonchalance com a qual eu, como niilista, fui adiante iludiam-me a respeito desse fato fundamental. Quando se vai ao encontro de um fim, parece impossível que ‘a ausência de fim em si’ seja o princípio de nossa crença<sup>12</sup>.

A dificuldade de assumir este pressuposto, entretanto, provavelmente deve-se ao sentido pejorativo que o meio acadêmico tem dado ao termo “niilista” – que, de fato, é

<sup>10</sup> NIETZSCHE, Friedrich. *A gaia ciência*. São Paulo: Companhia das Letras, 2001. p. 230.

<sup>11</sup> Idem. *A Vontade de Poder*. Rio de Janeiro: Contraponto, 2008. p. 23.

<sup>12</sup> Idem. *Ibidem*. p. 37.

utilizado pela academia verdadeiramente como um insulto. Os intérpretes italianos de Nietzsche, em especial o filósofo Gianni Vattimo, têm sido de fundamental importância para o resgate deste Nietzsche niilista e para uma releitura, a partir da obra nietzschiana, do que é, de fato, o niilismo (ou ‘os niilismos’) e quais as possibilidades que ele encerra. É assim que pensamos, à maneira da escola italiana, que é preciso deslocar o niilismo de tema marginal para ideia central de toda a filosofia de Nietzsche se quisermos uma leitura razoável do mesmo – e isto por um motivo simples: seu projeto filosófico não é outro senão uma luta feroz contra toda sorte de dogmatismo, luta que só se faz possível a alguém devidamente vacinado com consideráveis doses de niilina<sup>13</sup>.

É certo que em muitos momentos Nietzsche deixa clara a necessidade de “superação” do niilismo. Ocorre que esta superação, em Nietzsche, não se dá com abandono das estruturas, senão com um mergulho dentro delas mesmas que permite seu exaurimento e consumação. É por isto que o termo niilismo, em Nietzsche, adquire várias acepções e é utilizado em diferentes obras com distintos intentos e significados, ora parecendo elogioso (como quando Nietzsche refere-se a si mesmo como o primeiro niilista perfeito da Europa), ora parecendo depreciativo (quando identificado com a “lógica da decadência” que vem guiando a história do pensamento ocidental desde o advento da filosofia socrático-platônica). A incoerência, entretanto, é somente aparente e facilmente sanável.

Uma chave interpretativa para o pensar nietzschiano sobre o niilismo, parece-nos, pode ser encontrada no pequeno capítulo de “O Crepúsculo dos Ídolos” chamado “Como o mundo verdadeiro se tornou finalmente fábula” (que recebeu de Nietzsche o subtítulo de “História de um erro”)<sup>14</sup>. Nestas páginas, se associadas à leitura de alguns de seus fragmentos póstumos, é possível perceber que, para Nietzsche, o processo de desvalorização dos supremos valores, ou seja, a evolução do niilismo, caracteriza toda a história do pensamento europeu e, por conseguinte, do pensamento do ocidente. A história da filosofia ocidental, portanto, em Nietzsche, se identifica com a história da consumação do niilismo.

A gênese deste niilismo encontra-se, segundo o filósofo, na doutrina das ideias advinda do pensamento socrático-platônico. Iniciar-se-ia a decadência quando o homem cria, acima do mundo sensível (e em contraposição a ele), um mundo ideal, transcendente, “verdadeiro” (o Hiperurânio platônico), atingível somente pela razão e de cujas formas os sentidos só nos permitem visualizar cópias imperfeitas. Quando o mundo verdadeiro se torna mundo inatingível, inalcançável, promove-se, necessariamente, uma mutilação ontológica, um enfraquecimento do ser e de seu valor. O idealismo platônico seria, portanto, um sopro venenoso que seduz o homem direcionando-o ao inalcançável e, conseqüentemente, ao nada. Assim, Nietzsche afirma que “o niilismo é o que do mundo tal qual é julga que não deveria ser, e do mundo tal qual deveria ser julga que não existe”<sup>15</sup>.

Este niilismo-platonismo, como o denomina Franco Volpi<sup>16</sup>, é, entretanto, um niilismo incompleto, não consumado porquanto não consciente de si mesmo. É a primeira das seis fases que Nietzsche nos traça para a evolução e consumação do niilismo – as seguintes seriam 2) o pensamento cristão, ou platonismo para o povo, como sugere Nietzsche (“mundo verdadeiro” como promessa para o além-túmulo); 3) o pensamento iluminista, que Nietzsche expressamente identifica, neste capítulo, com o kantismo (“mundo verdadeiro” inacessível, porém tornado imperativo enquanto pensado); 4) O

<sup>13</sup> O neologismo é utilizado pelo próprio Nietzsche, cf. NIETZSCHE, Friedrich. *Além do Bem e do Mal*. São Paulo: Companhia das Letras, 2007. p 99.

<sup>14</sup> cf. NIETZSCHE, Friedrich. *O Crepúsculo dos Ídolos*. São Paulo: Companhia das Letras, 2006, p.31/32.

<sup>15</sup> NIETZSCHE, Friedrich. *O Crepúsculo dos Ídolos*. Apud. VOLPI, Franco. *El Nihilismo*. Buenos Aires: Biblos, 2005. p. 60. Tradução nossa.

<sup>16</sup> cf. VOLPI, Franco. *El Nihilismo*. Buenos Aires: Biblos, 2005.

materialismo positivista (“mundo verdadeiro” inacessível e, portanto, uma ideia inútil que já não tem força imperativa); 5) o pensamento livre de desconstrução dos antigos valores (“mundo verdadeiro”, já que inútil, merece ser abolido); e 6) o pensamento do meio dia de Zarathustra, quando o niilismo se torna perfeito, consumado e ativo (momento da transvaloração de todos os valores).

Portanto, a partir da análise de Nietzsche é possível se falar em uma superação do niilismo por meio de um mergulho nele próprio, uma superação que se dá não com abandono das estruturas, mas com uma torção, uma distorção e um mergulhar-em – utilizando a terminologia heideggeriana, um ultrapassamento sem abandono que é *Verwindung*, e não *Überwindung*. Existem, portanto, em Nietzsche, como analisa Vattimo<sup>17</sup>, ao menos dois sentidos de niilismo: o niilismo passivo (este sim identificado com a debilidade das forças) e o niilismo ativo, capaz de promover a transvaloração dos valores e exaltar a vida. Assim, como ler dogmaticamente um pensador que se assume niilista ativo e declara guerra ao niilismo passivo tradicional, que deve ser superado, e que, em seu pensamento, identifica-se com metafísica, cristianismo, positivismo, racionalismo, kantismo, etc.? Se Nietzsche pretende um novo panorama de pensamento, não fundacionista, qualquer leitura de um Nietzsche metafísico, cientificista, dogmático ou mesmo moralista já nascerá viciada – será incapaz de passar pelo filtro niilista que devemos aplicar a qualquer interpretação do pensar nietzschiano. É assim que, para lermos um conceito-chave de Nietzsche com algum grau de responsabilidade, parece importante considerarmos o método daquele que Vattimo chama “pensamento fraco” (*pensiero debole*), desmascarando o momento dogmático e metafísico de nossas interpretações, destituindo-as de seus fundamentos fortes e violentos.

O pensamento do retorno, nesta esteira, se mostra, antes de tudo, como a consumação desta perspectiva niilista diante da existência – é preciso entendê-lo e encará-lo como a forma de levar às últimas instâncias o niilismo consumado, retirando dele suas mais sérias consequências. Em “A Vontade de Poder”, obra póstuma inacabada que Nietzsche pretendia que fosse o tratado completo sobre sua filosofia, o pensador inicia suas reflexões com um primeiro livro intitulado “O niilismo europeu”, findando a obra com um capítulo intitulado “O eterno retorno”. Vemos pelo próprio roteiro imaginado por Nietzsche para a obra qual o trajeto traçado por sua filosofia, de onde ela parte e aonde quer chegar: começa no niilismo, até desembocar no pensamento final, o do eterno retorno.

Os fragmentos desta obra inacabada são fartos sobre a temática do eterno retorno enquanto consumação do niilismo. Em um conjunto de notas nomeado “A crise: niilismo e pensamento do retorno”, Nietzsche chega a afirmar:

Pensemos esse pensamento em sua forma mais terrível: a existência tal como é, sem fim nem objetivo, mas inevitavelmente retornando, sem um final e no nada: ‘o eterno retorno’. Essa é a forma mais extrema do niilismo: o nada (o ‘sem sentido’) eterno!<sup>18</sup>

Encarando, deste modo, o eterno retorno como forma mais extrema e consumada do niilismo, nos parece impossível que o pensemos como uma teoria científica sobre o movimento do universo, ou mesmo como uma tese cosmológico-metafísica acerca do ser em sua totalidade e unidade. Lembremos que, como salienta Alexander Nehamas<sup>19</sup>,

<sup>17</sup> VATTIMO, Gianni. *Los dos sentidos del nihilismo em Nietzsche*. In. Diálogo con Nietzsche: ensayos 1961-2000. Buenos Aires: Paidós, 2002. p. 207/218.

<sup>18</sup> NIETZSCHE, Friedrich. *A Vontade de Poder*. Rio de Janeiro: Contraponto, 2008. p. 53.

<sup>19</sup> NEHAMAS, Alexander. Op. Cit. p 13/41.

a marca maior do estilo nietzschiano é a hipérbole. O exagero nas formas de Nietzsche, que tem um intento acima de tudo metodológico, não pode ser lido estritamente, de maneira que qualquer hermenêutica dos escritos do filósofo deve naturalmente, sabendo que tratamos de um autor antidogmático, proceder a um enfraquecimento do texto que interpreta. A hipérbole enquanto figura de estilo e recurso metodológico explica, portanto, porque mesmo em um pensador assumidamente niilista encontramos passagens como as citadas pelos intérpretes que defendem a leitura metafísico-cosmológico-científica do eterno retorno, passagens que aparentam dogmatismo e que, justamente por isso, não podem ser lidas ao pé da letra.

Assim, realmente parece mais razoável imaginar que o compromisso de Nietzsche quando formula sua “doutrina” do eterno retorno seja bem mais de cunho ético que científico – até porque a ética é o terreno movediço no qual a filosofia nietzschiana primordialmente se movimenta. Ocorre que as leituras éticas do pensamento do retorno, em geral, interpretam-no como um imperativo, um modelo de ética normativa aos moldes kantianos que não parece razoável esperar que emane da filosofia de Nietzsche.

Suponhamos, então, que o intento de Nietzsche com o pensamento do retorno seja o de propor um (e não “o”) modelo de ética e que este modelo não seja uma proposta de ética normativa, que outra perspectiva nos restaria? A resposta talvez esteja no já citado aforismo 341 da “Gaia Ciência”, em que a ideia nos é apresentada, na obra do filósofo, pela primeira vez. Vejamos a inteireza do aforismo:

O maior dos pesos – 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 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 inefavelmente grande e pequeno em sua vida, terão de lhe suceder novamente, tudo na mesma sequência 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 prostraria e rangeria os dentes e amaldiçoaria 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?<sup>20</sup>

Os intérpretes desta passagem da obra de Nietzsche não têm, infelizmente, dado a devida atenção àquele personagem que o filósofo escolheu para ser o primeiro porta-voz do pensamento abissal: um demônio. Sabemos que Nietzsche foi um escritor preciso em suas escolhas e que não desperdiçava palavras em vão – cada uma delas era bem pensada e escolhida criteriosamente para assumir o local que assumia em suas obras. Não poderia ser diferente com a figura que surge neste aforismo para, pela primeira vez, contar-nos sobre o conceito que, costumeiramente, ele próprio afirmara ser o mais importante de sua filosofia. Não pode ter sido por acaso que o eterno retorno nos tenha sido apresentado por este demônio que nos aparece na mais solitária de nossas solidões.

Nietzsche, no original alemão, utilizou a palavra *Dämon*, quando poderia ter utilizado outras até mais correntes e de semelhante significação em sua língua, como *Teufel* ou mesmo *Böse*. Por que a escolha precisa pelo *Dämon*? Talvez pelo desejo de fazer

<sup>20</sup> NIETZSCHE, Friedrich. *A gaia ciência*. São Paulo: Companhia das Letras, 2001. p. 230.

referência à raiz etimológica do termo, o *Daimon* dos gregos (e não custa lembrar que Nietzsche era um filólogo clássico). O *daimon* grego era uma espécie de entidade protetora, um demônio guardião que nada tinha que ver com o demônio cristão, mas que por vezes identificava-se com a própria alma (*psyché*) do indivíduo (como era o caso do *daimon* dos órficos e dos pitagóricos) ou mesmo com sua consciência (veja-se, por exemplo, o famoso *daimon* socrático). É nesta esteira que felicidade, em grego, podia-se dizer *eudaimonía* – que corresponderia à sorte de possuir um bom demônio. É assim que as éticas gregas centradas no ideal da felicidade, florescidas principalmente no período helenístico, ficaram conhecidas como éticas eudaimonísticas. Aqui, finalmente, nossa leitura do eterno retorno: uma perspectiva que nos propõe um modelo de ética eudaimonística centrada no princípio helenístico do cuidado de si (*epiméleia heautoû*).

A *epiméleia heautoû*, de certo modo, a um só tempo acopla-se e contrapõe-se ao bem mais popular princípio délfico-socrático do *gnôthi seautón* (conhece-te a ti mesmo)<sup>21</sup>, assim como a filosofia nietzschiana guarda também esta relação dúbia com o pensamento de Sócrates, por vezes aproximando-se dele, mas na maior parte do tempo se afastando. Este modelo de ética do cuidado de si consiste, principalmente, na necessidade que possui o indivíduo de tornar-se o guardião de si mesmo, de transmutar-se em organismo autárquico, sendo capaz de obter total controle sobre as representações de sua vontade, atingindo, assim, a felicidade (*eudaimonía*). É assim que este modelo, ensinado por Sócrates no “Alcebiades” de Platão e que ecoa tanto nos estoicos (mormente em Sêneca e Epícteto) como nos epicuristas torna-se a base de uma moral individual que leciona um domínio de si que deve ser atingido, entre outras coisas, através da meditação<sup>22</sup> e, principalmente, de um exame de si<sup>23</sup>.

Epícteto traz duas metáforas esclarecedoras acerca desta técnica de exame de si: a do guarda-noturno, que não permite a entrada na cidade de quem quer que seja que não possa provar sua identidade, e a do cambista, que verifica a autenticidade da moeda, pesa-a, examina-a, para assegurar-se de sua autenticidade e valor. Assim, segundo Epícteto, devemos proceder em relação aos nossos pensamentos, às representações de nossa vontade. É preciso sopesá-las, examiná-las para assegurarmos-nos de sua autenticidade e, só assim, deixá-las adentrar nosso espírito. É preciso que sejamos os guardas-noturnos de nossas representações.

Este padrão ético que sugere que cada um cuide de si mesmo (*epimeleisthai sautoû*) através de uma preparação (*paraskeuazô*), de um exame de si e de suas representações parece, curiosamente, surgir nas entrelinhas da ética de Nietzsche. A ética nietzschiana é uma ética do indivíduo, da necessidade de, cuidando de si mesmo, transvalorar-se e tornar-se a si mesmo, transformar-se em si mesmo. Baseia-se, sem dúvida, no modelo do artista, do criador, que controlando a autenticidade das representações de sua vontade de potência, só permite a criativa manifestação daquelas que se encontram de acordo com a vida. A vida torna-se o critério para medição da vontade, e toda representação da vontade de poder que exalta a vida deve ser encarada como válida e merece, portanto, ser desejada mais uma, duas e infinitas vezes – e mais: se, cuidando de si, o indivíduo consegue transformar-se em si mesmo, em uma existência autêntica e orgulhosa de sua autocriação, ele redime, por meio desse cuidado e dessa transvaloração, todo o seu passado por meio do pensamento do retorno. Isso porque o bom presente só é possível graças ao fato de que o passado se deu exatamente da forma que se deu, com cada prazer e sofrimento, com cada sucesso e desventura. Assim, aquela vontade que é incapaz de desejar para trás e mudar o passado

<sup>21</sup> Sobre as relações entre os princípios da *epiméleia heautoû* e o *gnôthi seautón* cf. FOUCAULT, Michel. *A hermenêutica do sujeito*. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

<sup>22</sup> Em grego *meleté*, com quem *epiméleia* guarda, inclusive, parentesco etimológico.

<sup>23</sup> A meditação e o exame de si através da rememoração e avaliação noturna dos atos praticados durante o dia já era hábito entre os pitagóricos e, provavelmente, deriva da tradição órfica.



redime-o transformando o “assim foi” (*es war*) em “assim eu quis que fosse”. Esta vida, por meio do pensamento do retorno, se transforma em sua única vida eterna e o cuidado de si e a transformação em si se tornam o único meio de salvação possível, não mais como promessa para o futuro ou para o além-túmulo, mas como necessidade premente e que só pode se dar a cada instante – não é à toa que, na famosa passagem “Da visão e do enigma”, Nietzsche põe Zarathustra diante do portal do instante (*Augenblicke*) para falar-nos, mais uma vez, sobre o pensamento do eterno retorno<sup>24</sup>.

Note-se que, no já citado aforismo 341 da “Gaia Ciência”, Nietzsche só nos põe duas possibilidades diante da revelação feita pelo demônio: amaldiçoar aquele pensamento e seu porta-voz, encarando-o como um peso insuportável, ou abençoar a ambos, encontrando na revelação a boa nova da salvação. Mais uma vez torna-se auspiciosa a escolha do *Dämon* como arauto do pensamento do abismo: aquele que abre mão da vida e leva uma existência pesada de privação, que reprime a vontade de potência em nome dos além-mundos, em suma, que leva uma vida baseada nos valores judaico-cristãos, encarará este demônio, de fato, como o demônio cristão, revelador da danação e da desgraça. Já aquele que aprendeu a dar o dionísíaco sim à vida, que aprendeu a lição do *amor fati*, que vive mais e espera menos, para este o demônio de Nietzsche será o *daimon* dos gregos, arauto da felicidade, e não o *diabolus* medieval. A grande transformação que propõe, portanto, o pensamento do eterno retorno é a transmutação do cristão em grego, o abandono do ideal ascético em nome do espírito trágico, da capacidade de dizer sim à vida mesmo em toda sua falta de sentido, mesmo com todos os sofrimentos do passado, tudo isto em nome do instante, do momento, do presente.

Alguém poderia dizer, por exemplo, que seria impossível imaginar Nietzsche abraçando uma ética do cuidado pelo simples fato de que o modelo da *epiméleia beautoû* tem como principal adversária a desmedida (*hybris*) e utiliza como ferramenta primordial para o controle das representações da vontade a idéia da justa medida, da moderação, princípio demasiado cristão e, portanto, aparentemente, contrário ao pensamento nietzschiano. E mais, esse alguém poderia dizer ainda que, desprezando o valor da moderação, o modelo do cuidado de si transformar-se-ia em uma ética egoística que implicaria, necessariamente, no descuido do outro. Ambos os argumentos são questionáveis, senão vejamos o que o próprio Nietzsche nos diz em mais um dos fragmentos da “Vontade de Poder” que versa sobre a questão do niilismo:

Quais mostrar-se-ão os mais fortes nessas circunstâncias? Os mais moderados, aqueles que não têm necessidade de princípios de crença extremos, aqueles que não só reconhecem uma boa parte de acaso, de absurdo, mas antes a amam, aqueles que podem pensar o homem com uma significativa moderação do seu valor, sem por isso se apegarem e se debilitarem: os mais ricos em saúde, que estão à altura da maioria das infelicidades e por isso não se assustam tanto diante das infelicidades – os homens que estão seguros de seu poder e que representam com orgulho consciente a força alcançada pelo homem.

\*

Como um tal homem pensaria o eterno retorno? –<sup>25</sup>

O demônio nietzschiano, portanto, parece anunciar-nos, por meio do eterno retorno, a consumação do niilismo e, com ela, a necessidade de abraçar um novo modelo de ética do cuidado de si, uma proposta de enfraquecimento dos fundamentos fortes da metafísica e uma abertura à reconstrução e reinvenção de si, controlando a autenticidade das representações da vontade de potência e moderando-a, em suma, uma ética do ultra-

<sup>24</sup> cf. NIETZSCHE, Friedrich. *Assim falou Zarathustra*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2007. p. 190/196.

<sup>25</sup> NIETZSCHE, Friedrich. *A Vontade de Poder*. Rio de Janeiro: Contraponto, 2008. p. 55.



homem<sup>26</sup>, da transvaloração de todos os valores, que desemboca no *amor fati*, na reconciliação com a Terra e no dionisíaco dizer “Sim!” à vida.

### Referências

- FOUCAULT, Michel. *A hermenêutica do sujeito*. São Paulo: Martins Fontes, 2006.
- HEIDEGGER, Martin. *Nietzsche* (2 vols). São Paulo: Forense Universitária, 2007.
- NEHAMAS, Alexander. *Nietzsche: life as literature*. Harvard: Harvard University Press, 2002.
- NIETZSCHE, Friedrich. *A gaia ciência*. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.
- \_\_\_\_\_. *A Vontade de Poder*. Rio de Janeiro: Contraponto, 2008.
- \_\_\_\_\_. *Além do Bem e do Mal*. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.
- \_\_\_\_\_. *Assim falou Zaratustra*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2007.
- \_\_\_\_\_. *O Crepúsculo dos Ídolos*. São Paulo: Companhia das Letras, 2006
- \_\_\_\_\_. *Sämtliche Werke: Kritische Studienausgabe in 15 Bänden*. Org. Giorgio Colli undazzino Montinari. Berlin: de Gruyter, 1999.
- VATTIMO, Gianni. *Diálogo con Nietzsche: ensayos 1961-2000*. Buenos Aires: Paidós, 2002.
- VOLPI, Franco. *El Nihilismo*. Buenos Aires: Biblios, 2005.

---

Texto recebido em: 29/11/2011  
Aceito para publicação em: 19/02/2012

---

<sup>26</sup> Preferimos aqui a alternativa de Vattimo para tradução do *Übermensch* nietzscheano, em detrimento das alternativas mais correntes do “super-homem” ou do “além-do-homem”.