

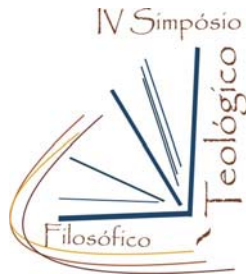
Linguagem e o problema do tempo em Nietzsche

Laurici Vagner Gomes

Mestre / UFMG / Filosofia

O problema do tempo é um dos temas filosóficos mais presentes e tradicionais em toda história da filosofia. De Aristóteles à Heidegger, muitos filósofos dedicaram, senão obras inteiras, extensas passagens onde se depararam muitas vezes com a dificuldade e a aporia suscitada por essa problematização. O objetivo deste breve trabalho é apontar para alguns elementos que podem nos fornecer chaves de leitura para a construção do problema do tempo no interior da filosofia de Nietzsche, partindo da identificação de que um dos solos fecundos para esse propósito se encontra na filosofia da linguagem nietzscheana. A partir desse movimento, nos apoiaremos em duas significativas obras onde a questão do tempo se apresenta e ganha densidade na medida em que é colocada ao lado da tematização da linguagem: a *Segunda Consideração Extemporânea: Da utilidade e desvantagem da história para a vida* e *Assim Falava Zaratustra*. A diferença fundamental entre a experiência temporal dos homens e a dos animais é o “pano de fundo”, das discussões realizadas por Nietzsche, na II Extemporânea, acerca das relações entre história e vida. Através da narrativa dramática de *Assim Falava Zaratustra*, o problema do tempo ganha progressiva densidade na medida em que o filósofo nos apresenta o desenvolvimento do aprendizado trágico de seu personagem central, Zaratustra, fazendo com que este deixe de ser o profeta apolíneo do além-homem, conforme se apresenta na primeira parte da obra, para se tornar o mestre cantor do eterno retorno ao final.

1) Linguagem e a caracterização do problema do tempo a partir da experiência humana do instante

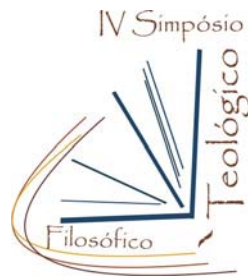


Um dos momentos mais reveladores para observarmos de que maneira a construção do problema do tempo em Nietzsche envolve uma compreensão de pontos importantes de sua filosofia da linguagem, se encontra na // *Extemporânea*. Logo no início da obra, o filósofo aponta para a singularidade da experiência humana do tempo, comparada com o restante dos animais:

Considera o rebanho que passa ao teu lado pastando: ele não sabe o que é ontem e o que é hoje; ele saltita de lá para cá, come, descansa, digere, saltita de novo; e assim de manhã até a noite, dia após dia; ligado de maneira fugaz com seu prazer e desprazer à própria estaca do instante, e, por isto, nem melancólico nem enfadado. Ver isto desgosta duramente o homem porque ele se vangloria de sua humanidade frente ao animal, embora olhe invejoso para a sua felicidade – pois o homem quer apenas isso, viver como o animal, sem melancolia, sem dor; e o quer entretanto em vão, porque não quer como o animal. O homem pergunta mesmo um dia ao animal: por que não me falas sobre tua felicidade e apenas me observas? O animal quer também responder e falar, isso se deve ao fato de que sempre esquece o queria dizer, mas também já esqueceu esta resposta e silencia: de tal modo que o homem se admira disso¹.

Os animais não sabem o que é o ontem e o hoje, ou seja, não constroem demarcações entre o presente e o passado que possibilitem diferenciá-los; os animais estão ligados “de maneira fugaz com seu prazer e desprazer à própria estaca do instante”. Esta formulação é extremamente reveladora da maneira como Nietzsche compreende a distinção entre a experiência de homens e animais com a temporalidade, sendo fundamental buscar elementos para entender o significado desta construção. Marco Antônio Casanova faz uma profunda e extensa discussão sobre esta passagem em *O Instante extraordinário: Vida, História e Valor na Obra de Friedrich Nietzsche*, dando uma atenção especial a esta caracterização, destacando que a origem da diferença entre a experiência temporal dos homens e dos animais se encontra no fato de que, no segundo, as sensações de prazer e desprazer se encontram

¹ Nietzsche, *Da utilidade e desvantagem da história para a vida*, 1



fechadas em si mesmas e, ao contrário do que acontece com o homem, não dão ensejo a nenhum processo contíguo, não são transpostas a outras articulações com a realidade². Casanova constrói esta interpretação recorrendo a uma anotação do período de preparação da *II Extemporânea* (verão de 1872 a início de 1873), em que Nietzsche afirma que, nos homens, as sensações de prazer e desprazer são o “material próprio a todo conhecer” e, sendo assim, se projetam e se estendem para novas sensações e, a partir dessas transposições, surgem novas formas de articulação com a realidade.

As sensações de todas as mais tênues de prazer e desprazer são o material próprio a todo conhecer: por sobre aquela superfície, na qual a atividade nervosa desenha formas imersas em prazer e dor, encontra-se o verdadeiro segredo: o que uma sensação é projetada ao mesmo tempo *formas*, que produzem, então, uma vez mais, novas sensações. É a essência da sensação de prazer e desprazer exprimir-se em movimentos adequados: a sensação da *imagem* surge pelo fato de que estes movimentos

² “O fato de os animais tomarem parte no devir da totalidade através tão-somente das sensações de prazer e desprazer tem por consequência a circunscrição do conteúdo de sua relação com os acontecimentos em geral a estas duas sensações e o impedimento de uma abertura para a transposição destas sensações até o interior do processo de produção das imagens perceptivas. Os fenômenos se mantêm para eles mudos e dispersos em um âmbito de fugaz indistinção. Em contraposição aos animais, os homens não se ligam à totalidade apenas pelas sensações de prazer e desprazer, porque estas sensações sempre dão ensejo para eles ao surgimento de um modo diverso de articulação” (Casanova, *O Instante extraordinário: Vida, História e Valor na Obra de Friedrich Nietzsche*, p. 78)

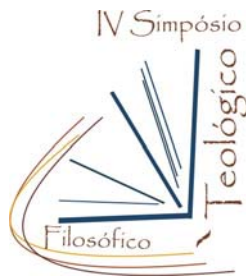


adequados levam uma vez mais outros filamentos nervosos à sensação³

Neste sentido, a experiência que o homem mantém com o devir é mediada por essas transposições imagéticas e figurativas, enquanto que nos animais essa experiência é marcada pelo instante em que ocorrem as próprias sensações de prazer e desprazer. Assim, os animais estão presos à estaca do instante, enquanto que, para o homem, devido a essas transposições, a experiência do instante parece vedada. Para um aprofundamento nas discussões acerca do significado que para o homem assumem essas transposições das sensações de prazer e desprazer, Casanova se utiliza de um outro fragmento do mesmo período (verão de 1872 e início de 1873) no qual Nietzsche fala acerca da natureza do pensamento humano.

Nosso entendimento é uma força de superfície, ele é *superficial*. A isto também se dá o nome 'subjetivo'. Ele conhece por meio de *conceitos*: isto significa que o nosso pensamento é um rubricar e um denominar (...). Qual pode ser a meta de um tal campo de forças? Ao conceito corresponde antes de mais nada uma imagem, imagens são o pensamento originário: a superfície das coisas reunida no espelho dos olhos (...). Imagens nos olhos dos homens! É

³ Nietzsche. *Obra Completa*. Edição Crítica de Estudo. Organizada por Giorgio Colli e Mazzino Montinaria. Munique/Berlim/Nova York, 1998, fragmento póstumo, verão de 1872 a início de 1873, 19(66), p. 440



isto que rege toda essência humana: a partir dos *olhos!*
Sujeito!⁴

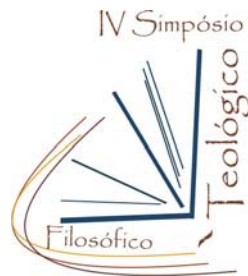
Neste fragmento, Nietzsche afirma que o entendimento humano se caracteriza pela superficialidade, isso porque conhece as coisas por meio de conceitos que, por sua vez, pressupõem a produção de imagens que são “a superfície das coisas reunidas no espelho dos olhos”. As sensações de prazer e desprazer são para o homem “o material próprio a todo conhecer”, pois se projetam nestas sensações de imagens às quais se ligam os conceitos, que são dependentes desta reunião das coisas no espelho dos olhos. O entendimento é superficial devido ao seu próprio modo de operar, que fecha a possibilidade de conhecimento da coisa em si e só torna possível a apreensão do fenômeno.

O conceito resulta de um processo de conformação poética da realidade, da reunião da superfície das coisas no espelho dos olhos, ele é oriundo de um processo, como descrito em *Sobre Verdade e Mentira num sentido extra-moral*, de transposição metafórica da realidade empírica, levado a cabo pela própria percepção. Nietzsche, neste escrito de 1873, define a palavra como a “figuração de um estímulo nervoso em sons”⁵, como resultante de duas transposições metafóricas e oriunda de uma experiência individual e única: “Um estímulo nervoso, primeiramente transposto em uma imagem! Primeira metáfora. A imagem, por sua vez, modelada em um som! Segunda metáfora”⁶. Dessa forma, ao designarmos uma coisa “não possuímos nada mais do que metáforas das coisas, que de nenhum modo correspondem às entidades de

⁴ Nietzsche. *Obra Completa. Edição Crítica de Estudo*. Organizada por Giorgio Colli e Mazzino Montinaria. Munique/Berlim/Nova York, 1998, fragmento póstumo, verão de 1872 a início de 1873, 19(66), p. 440)

⁵ Nietzsche, *Sobre Verdade e Mentira num Sentido Extra-Moral*, 1

⁶ *Ibidem*, 1



origem”⁷. Depois de uma discussão acerca da palavra, nesta obra de 1873, passa à reflexão acerca do conceito, dizendo que este surge quando a palavra não serve mais para recordar a vivência primitiva e individualizada das coisas, à qual deve sua origem, quando as transposições metafóricas da qual se originou são esquecidas. Disso surge o poder das palavras como conceitos, do fato de poderem ser aplicadas para a designação de uma vasta gama de coisas, sendo que este poder surge da “igualação do não-igual”⁸, da “desconsideração do individual e efetivo”⁹. Como afirma Nietzsche em *Sobre Verdade e Mentira num sentido extra-moral*, foi da capacidade de “liquefazer a metáfora intuitiva em um esquema, portanto de dissolver uma imagem em um conceito”¹⁰, que o homem se destacou dos animais e criou o conhecimento.

Dessa forma, podemos construir a rede de articulações que media a relação dos homens com o devir, articulações que se originam da transposição das sensações de prazer e desprazer em *imagens perceptivas* e dessas aos próprios conceitos, que demarcam profundamente a forma pela qual a experiência temporal dos homens se distingue da experiência dos animais. Por não assistirem ao prolongamento das sensações de prazer e desprazer em sensações de imagens, os animais nunca se apartam do instante em que as sensações de prazer e desprazer tem lugar, devido a isso não podem experimentar um determinado instante em sua diferencialidade própria, não sabem distinguir o ontem e o hoje, suas relações com o devir se dá pela recorrência das próprias sensações de prazer e desprazer, não tendo “a percepção da identidade das configurações do passado e de sua diferença diante das configurações presentes”¹¹. Por não distinguirem entre o passado e o presente, os animais não estão submetidos a dois sentimentos tipicamente humanos: a melancolia e o enfado. O enfado surge do próprio peso que a experiência do passado descarrega sob o presente, que faz com que o próprio

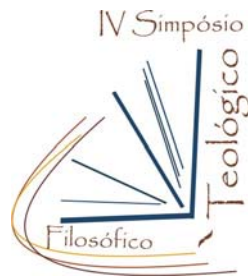
⁷ *Ibidem*, 1

⁸ *Ibidem*, 1

⁹ *Ibidem*, 1

¹⁰ *Ibidem*, 1

¹¹ Casanova, Marco Antonio. *O instante extraordinário: Vida, História e Valor na obra de Friedrich Nietzsche*. P.85

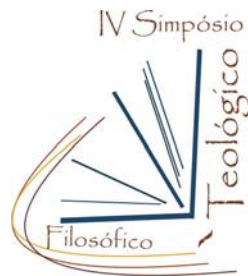


homem sinta inveja do animal e lembre com melancolia dos tempos de infância, em que ainda não sentia sobre si o peso do passado. Isto acontece, porque, diferentemente do animal, no homem, devido às transposições das sensações de prazer e desprazer, assiste-se a um prolongamento do instante no qual essas sensações originárias foram geradas e, desta forma, as configurações do passado se estendem até o presente fazendo com que este se veja periodicamente preso ao que passou. Neste belo trecho da *II Extemporânea*, Nietzsche sintetiza em grande parte toda a dramaticidade envolvida na experiência humana com a temporalidade.

É um milagre: o instante em um átimo está aí, em um átimo já passou, antes um nada, depois um nada, retorna entretanto ainda como um fantasma e perturba a tranqüilidade de um instante posterior. Incessantemente uma folha se destaca da roldana do tempo, cai e é carregada pelo vento -, e, de repente, é trazida de volta para o colo do homem. Então o homem diz: “eu me lembro”, e inveja o animal que imediatamente esquece e vê todo instante realmente morrer imerso em névoa e noite e extinguir-se para sempre¹².

Como apresentada na *II Extemporânea*, essa dramática relação do homem com a temporalidade envolve, fundamentalmente, uma discussão acerca da memória, como um agente que torna possível o prolongamento das configurações do passado no presente. É justamente devido à ação da memória humana que se distingue tão profundamente a experiência do tempo de homens e animais e faz com que o primeiro inveje o segundo por imediatamente ver “todo instante realmente morrer imerso em névoa e noite e extinguir-se para sempre”, ou seja, toda a dramática relação que o homem ostenta com a temporalidade encontra seu foco na não dissolução das configurações do passado que se mantém presente na memória e que o faz refém daquilo que passou. Tendo em vista que o homem não pode se libertar de sua memória e de que esta sempre se articula com a própria experiência humana do instante, se faz necessário desconstruir o potencial que estas

¹² Nietzsche, *Da utilidade e desvantagem da história para a vida*, 1



configurações do passado têm de obstruir o instante, potencial que advém, segundo Casanova, da fácil aceitação destas configurações “como algo *a priori* decidido em suas determinações ontológicas próprias”¹³.

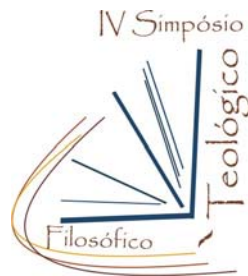
O cenário trágico no qual podemos identificar o problema do tempo está montado: as transposições das sensações de prazer e desprazer em imagens e conceitos, ao mesmo tempo em que oferecem ao homem a possibilidade de se constituir como o único ser conhecente e se orgulhar de sua singularidade em meio ao reino animal, por outro lado, são as responsáveis pela dramática relação do homem com a temporalidade. Estas transposições se encontram na origem da linguagem, transposições que, devido a um longo uso, se canonizam, e passam a exibir um estatuto de realidade, sustentado pela crença na identidade entre as palavras e as coisas, crença que torna problemática a própria experiência humana do instante.

II) *Linguagem e o problema da repetição*

Outro momento onde podemos observar a existência de uma articulação entre a linguagem e o problema do tempo na obra nietzscheana se encontra na narrativa dramática de *Assim Falava Zaratustra*, mais especificamente na apresentação do drama de Zaratustra diante de seu pensamento abismal, o pensamento do eterno retorno.

Antes de qualificarmos a legitimidade da concepção nietzscheana de eterno retorno como uma tese cosmológica ou um imperativo ético, é necessário identificarmos o conteúdo dramático deste pensamento, conteúdo que tem no problema da repetição um dos seus pontos fundamentais. Através da narrativa dramática de *Assim Falava Zaratustra*, Nietzsche nos mostra que entre a primeira aparição da idéia de eterno retorno e a sua afirmação, existe

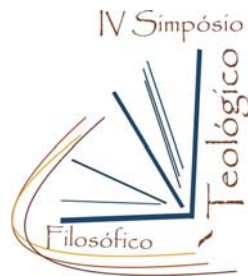
¹³ Casanova, M. A. *O instante extraordinário: vida, história e valor na obra de Friedrich Nietzsche*, p.94



uma etapa prévia, onde o personagem central da obra, Zaratustra, realiza dramaticamente o movimento de incorporação deste pensamento, movimento no qual o eterno retorno deixa de ser experimentado como o “peso mais pesado”, tal como aparece no aforismo 341 de *Gaia Ciência*, e passa a ser o principal elemento gerador de uma experiência afirmativa do tempo, se constituindo como o antídoto contra toda e qualquer concepção metafísica. Neste movimento de incorporação, etapa prévia a afirmação do pensamento do eterno retorno, dois aspectos são fundamentais: a superação do caráter opressivo da repetição pela vontade e a desconstrução da linguagem da identidade. Na medida em que se desdobra a narrativa de *Assim Falava Zaratustra*, podemos observar que estes dois aspectos se articulam e se encontram interligados.

O último cântico da segunda parte de *Assim Falava Zaratustra*, “O canto do túmulo”, conduz o problema do tempo, que vai se constituindo ao longo da obra, para o centro da narrativa. “O canto do túmulo” é um canto melancólico, onde Zaratustra constrói a figura do tempo-túmulo, que simboliza sua dramática relação com o passado, apresentando a vontade como algo imune à ação do tempo e, dessa forma, como algo que resiste à ação do tempo-túmulo. O personagem expressa, neste terceiro canto, a dor que sente diante das coisas que foram suprimidas de sua vida devido à ação do tempo, fala de sentimentos e situações que foram sepultadas e não mais retornam. O passado é a materialização do tempo-túmulo, figura que simboliza o dramático processo de aceitação de um tempo histórico irreversível, não mais governado pela providência divina.

O pensamento do eterno retorno aparece pela primeira vez, de modo mais explícito, no terceiro capítulo da obra, como resultante deste dramático processo de problematização do tempo linear apresentado na segunda parte, onde é introduzido o tema das relações entre tempo e vontade a partir do problema da irreversibilidade do tempo. Duas seções, presentes na segunda parte, são fundamentais para a compreensão do conteúdo dramático que envolve a apresentação do problema do tempo no interior da narrativa



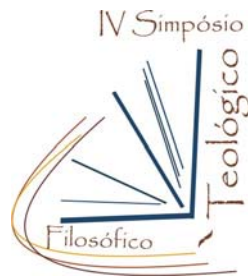
dramática de *Assim Falava Zaratustra*: as seções “O Advinho” e “Da Redenção”. Na primeira, Nietzsche apresenta o discurso do Advinho, personagem que dentro da simbologia da narrativa representa a filosofia de Schopenhauer, que problematiza a visão teleológica do tempo, provocando um grande impacto em Zaratustra: Diz o Advinho: “ – e vi uma grande tristeza descer sobre os homens. Os melhores deles cansaram-se de suas obras. Proclamou-se uma doutrina, que uma fé acompanhava: “Tudo é vazio, tudo é igual, tudo foi!”¹⁴ Zaratustra enfrenta o niilismo advindo do discurso do Advinho até a terceira parte, enfrentamento que começa em “Da Redenção”, em que, trazendo para o primeiro plano a discussão acerca das relações entre tempo e vontade, transforma o problema do passado, que se apresenta desde a primeira parte simbolizado na figura do dragão “tu deves”, em um desafio para a vontade. Afirmando a redenção pela vontade, transformando todo “foi assim” num “assim eu o quis!”, Zaratustra passa a apresentar a dramática e conflituosa relação da vontade com o tempo.

Vontade – é este o nome do libertador e trazedor de alegria: assim vos ensinei, meus amigos! Mas, agora, aprendei também isto: a própria vontade ainda se acha em cativeiro. O querer liberta: mas como se chama aquilo que mantém em cadeias também o libertador? “Foi assim”: é este o nome do ranger de dentes e da mais solitária angústia da vontade. Impotente contra o que está feito – é ela um mau espectador de todo o passado. Não pode a vontade querer para trás; não pode partir o tempo e o desejo do tempo – é esta a mais solitária angústia da vontade. O querer liberta; e que inventa a própria vontade, para livrar-se da angústia e zombar de sua prisão? Doido, aí de nós, torna-se todo prisioneiro! E pela doidice redime-se, também, a vontade prisioneira. Que o tempo não retroceda, é o que enraivece; “Aquilo que foi” – é o nome da pedra que ela não pode rolar. E assim, de raiva e despeito, vai rolando pedras e vinga-se naquilo que não sente, como ela, raiva e despeito. Destarte, a vontade libertadora torna-se causa de dor; e em tudo o que pode sofrer, vinga-se de não poder retroceder. Isso, sim, só isso já é *vingança*: a aversão da vontade pelo tempo e seu “Foi assim!”¹⁵

Nesta significativa passagem, Zaratustra apresenta o “foi assim” do tempo como um cativeiro para a vontade libertadora, como a “mais solitária

¹⁴ Nietzsche, Friedrich. *Assim Falava Zaratustra* “O Advinho” p.166 (trad: Mário da Silva)

¹⁵ *Ibidem*, “Da Redenção”

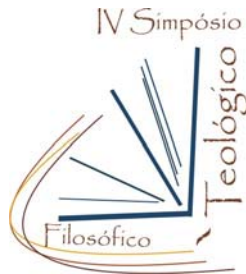


angústia da vontade” e, retomando as discussões que envolvem o problema do passado, revela todo o rancor da vontade diante do passado, pelo fato de não poder querer para trás, que lhe faz impotente contra o que já está feito e torna-lhe uma má espectadora do passado. Zaratustra afirma que a vontade ainda se encontra nesse cativeiro, e é por isso que o querer libertador continua a ser identificado como a causa da dor, numa alusão clara à filosofia da vontade de Schopenhauer. O que enraivece a “vontade prisioneira” do “foi assim” do tempo é que este não retroceda, de que este seja irreversível, e, desta forma, ao se tornar causa da dor, se vinga por não poder retroceder em tudo o que pode sofrer. Comentando a pertinência desta passagem de *Assim Falava Zaratustra* no curso intitulado “O que se chama pensar?”¹⁶, Heidegger, analisando esse ressentimento da vontade com relação ao “Foi assim” do tempo, diz:

O ressentimento não é contra o puro e simples passar, mas contra o passar na medida em que ele só deixa o passado existir como passado, deixa-o petrificar-se na rigidez do definitivo. O ressentimento da vingança é contra o tempo na medida em que este reduz tudo ao ‘foi assim’, deixando o ‘ir’ ir-se embora.

Como apresenta Heidegger nesta passagem, a vingança da vontade não é contra o tempo e sim contra o engessamento do seu “passar” na categoria passado, um passado em que o “passar” do tempo não se revela; a vingança da vontade é contra o tempo na medida em que somente este passado petrificado se torna a evidência do transcorrido, o que lhe faz passiva diante da ação do tempo. Desta forma, compreende-se como é configurada, em *Assim Falava Zaratustra*, a dramática relação da vontade com o tempo linear irreversível, simbolizado com toda força expressiva na figura do tempo-túmulo. Para libertar a vontade, é necessário enfrentar esse tempo-túmulo, abrindo o passado para o “passar” do tempo. O Eterno Retorno, como apresentado no aforismo 341 de *Gaia Ciência*, coloca-se na direção deste enfrentamento,

¹⁶Heidegger, Martin. *Essais et conférences*, p. 133-5. (citado de Roberto Machado, *Zaratustra, tragédia nietzscheana*, p. 106)

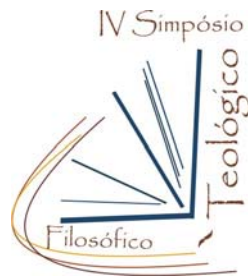


transformando o problema do passado num desafio, o desafio de transformar todo “Foi assim” num “Assim o quis”. Afirmar o Eterno Retorno, a repetição eterna de todas as coisas, é uma forma de livrar a vontade de seu cativeiro; o desafio para o qual se move a hipótese do Eterno Retorno é o desafio de conciliar a vontade com o tempo.

O eterno retorno é apresentado na terceira parte da narrativa dramática de *Assim Falava Zaratustra*, onde se apresenta uma intensificação dos dramas do personagem, que os vive cada vez mais solitariamente. Para compreendermos o significado desta primeira aparição do pensamento do eterno retorno na textura simbólica da obra, é fundamental articulá-la com a primeira aparição deste pensamento na obra publicada de Nietzsche, no aforismo 341 de *Gaia Ciência* intitulado “O maior dos pesos”. Neste aforismo, o Eterno Retorno é apresentado por um demônio que nos convida ao enfrentamento do desafio do passado, apresentando a hipótese de sua eterna repetição na mesma seqüência e ordem.

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 seqüência e ordem – e assim também essa aranha e esse luar entre as árvores, e também este 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 estaria de estar bem consigo mesmo e com a vida, para não *desejar nada* além dessa última, eterna confirmação e chancela?

O filósofo apresenta dois estados despertados pela hipótese lançada pelo demônio, dois estados distintos que apontam para duas atitudes distintas. Nietzsche impõe uma pergunta que indica o primeiro estado: “Você não se prostraria e rangeria os dentes e amaldiçoaria o demônio que assim falou?”.

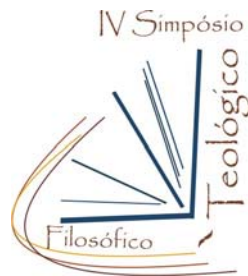


Amaldiçoar o demônio, que prega o Eterno Retorno do passado na mesma ordem e seqüência, revela todo rancor da vontade contra o “foi assim” do tempo, atitude que está na base de criação de todos os valores niilistas que personificam a vingança da vontade contra o tempo, conforme apresentada na seção “Da Redenção”. Outro estado, também despertado pela hipótese demoníaca, revela uma atitude oposta, uma atitude afirmativa: “Ou você já experimentou um instante imenso, no qual lhe responderia: “Você é um deus e jamais ouvi coisa tão divina!”. Nietzsche apresenta que, na vigência de um certo “instante imenso”, a hipótese demoníaca seria afirmada.

A partir da caracterização dessas duas posturas distintas diante da hipótese demoníaca da eterna repetição do passado no presente, Nietzsche revela, na continuidade do aforismo, as conseqüências de acolhê-la positivamente. Se a condenação à hipótese demoníaca revela, sintomaticamente, o ressentimento da vontade diante do “foi assim” do tempo, afirma-la também tem conseqüências: “Se esse pensamento tomasse conta de você, tal como você é, ele o transformaria e o esmagaria talvez (...)”.

Estes desdobramentos da hipótese demoníaca caracterizam a experiência do pensamento do eterno retorno como “o peso mais pesado”, apresentada na estrutura simbólica de *Assim Falava Zaratustra* através do embate de Zaratustra com seu pensamento abismal, que revela todo drama envolvido no movimento de incorporação do pensamento do eterno retorno, que, como podemos observar através da narrativa, envolve, inicialmente, uma discussão acerca do caráter opressivo da repetição.

O Eterno Retorno aparece pela primeira vez, de maneira explícita, em *Assim Falava Zaratustra*, na seção intitulada “Da Visão e do Enigma”, onde o personagem aparece falando aos marinheiros sobre o espírito de gravidade, seu “demônio e mortal inimigo”, espírito personificado na figura de um Anão, que pula nas costas do personagem quando este escalava sua mais alta montanha. Zaratustra diz ao Anão: “ “Alto lá, anão!”, falei. “Ou eu ou tu! Mas eu sou o mais forte dos dois; - tu não conheces o meu pensamento abismal! Esse



– não poderia suportá-lo!”¹⁷. O Anão fica curioso diante daquilo que Zaratustra caracteriza como seu *pensamento abismal* e sai de suas costas. Zaratustra começa, então, a dialogar com o Anão diante de um portal.

“ Olha esse portal, anão!, prossegui; “ele tem duas faces. Dois caminhos aqui se juntam; ninguém ainda os percorreu até o fim.

Essa longa rua que leva para trás: dura uma eternidade. E aquela longa rua que leva para a frente –é outra eternidade.

Contradizem-se, esses caminhos, dão com a cabeça um no outro: - e aqui, neste portal, é onde se juntam. Mas o nome do portal está escrito no alto: ‘momento’. –

Mas quem seguisse por um deles – e fosse sempre adiante e cada vez mais longe: pensas, anão, que esses caminhos iriam contradizer-se eternamente?” –

“ Tudo o que é reto mente”, murmurou, desdenhoso, o anão. “Toda verdade é torta, o próprio tempo é um círculo.”

“ Ó espírito de gravidade!”, disse eu, zangado, “não simplifiques as coisas tão de leve. Senão, deixo-te encarapitado onde estás, pernetas – eu que trouxe para o *alto*!

Olha”, continuei, “este momento! Deste portal chamado momento, uma longa, eterna rua leva *para trás*: às nossas costas há uma eternidade.

Tudo aquilo, das coisas, que *pode* caminhar, não deve já, uma vez, ter percorrido esta rua? Tudo aquilo, das coisas, que *pode* acontecer, não deve já, uma vez, ter acontecido, passado, transcorrido?

E se tudo já existiu: que achas tú, anão, deste momento? Também este portal não deve já – ter existido?

E não estão as coisas tão firmemente encadeadas, que este momento arrasta consigo todas as coisas vindouras? *Portanto* - - também a si mesmo?

Porque aquilo, de todas as coisas, que *pode* caminhar, *deverá* ainda, uma vez, percorrer – também esta longa rua que leva *para a frente*! –

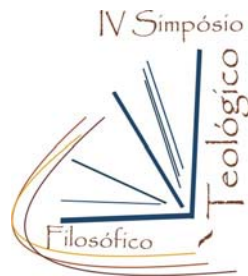
E essa lenta aranha que rasteja ao luar, e o próprio luar, e eu e tu no portal, cochichando um com o outro, cochichando de coisas eternas – não devemos, todos, já ter estado aqui?

- e voltar a estar e percorrer essa outra rua que leva para frente, diante de nós, essa longa, temerosa rua – não devemos retornar eternamente?” –

Assim falei e cada vez mais baixinho: porque tinha medo dos meus próprios pensamentos e dos que eles ocultavam. Então, de repente, ouvi, por perto um cão uivar.”

Zaratustra adota um estilo argumentativo em seu diálogo com o Anão, diálogo que só pode ser entendido na medida em que se compreende o sentido e os desdobramentos das imagens e metáforas construídas. O diálogo se

¹⁷ Nietzsche. *Assim Falava Zaratustra*, “Da Visão e do Enigma”, 2 p. 193 (trad: Mário da Silva)



passa em frente a um portal, onde Zaratustra e o Anão se encontram parados, portal no qual se assiste a junção entre dois caminhos, o caminho que leva para trás e o que leva para frente, caminhos que duram uma eternidade. Este portal representa o instante. O instante-portal divide o tempo infinito em duas metades, o passado e o futuro, metades que, também, duram uma eternidade. Tendo em vista que o passado e o futuro se encontram no instante, Zaratustra pergunta ao Anão se ao regressarmos ao passado ou nos projetarmos ao futuro estas dimensões do tempo iriam contradizer-se eternamente. Este questionamento conduz o Anão à conclusão de que o tempo é circular, conclusão que Zaratustra rejeita, qualificando-a como apressada e superficial.

Podemos observar, através dos argumentos de Zaratustra, a construção nietzscheana da tese cosmológica do eterno retorno, mas, como nos diz Roberto Machado em *Zaratustra, tragédia nietzscheana*, é muito importante observar que os argumentos de Zaratustra, em sua conversa com o espírito de gravidade, não são conclusivos, e que a conclusão é feita, justamente pelo Anão, que representa na obra o espírito de gravidade, o “peso” contido em todas as avaliações da existência, o provocador da lei, da coação, da necessidade, da finalidade, do bem e do mal, espírito que impede que o pensamento do eterno retorno seja incorporado. Podemos dizer, então, que a partir da seção “Da Visão e do Enigma” se inicia o dramático embate de Zaratustra contra os elementos que inviabilizam a incorporação deste pensamento. Para que Zaratustra se transforme no mestre do eterno retorno terá que vencer este peso. Mas, o que caracteriza o Eterno Retorno como o peso mais pesado? A enigmática visão de um pastor sendo devorado por uma serpente, que interrompe o diálogo de Zaratustra com o Anão, completando a seção, pode nos oferecer elementos para responder a esta questão. Esta imagem ao ser explorada, nos apresenta toda a dimensão do drama que Zaratustra vive diante do seu pensamento abismal. Essa alegoria só pode ser compreendida a partir de “O convalescente”, seção que apresenta a culminância do drama de Zaratustra. Em sua conversa com os animais em “O convalescente”, Zaratustra diz:



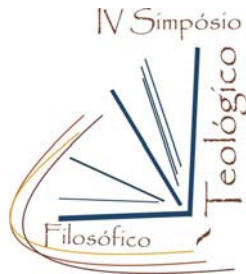
O grande fastio que sinto do homem – *isto* penetrara em minha goela e me sufocava; e aquilo que proclamava o advinho: “Tudo é igual, nada vale a pena, o saber nos sufoca

Se esta passagem indica que o pastor da seção “Da visão e do enigma” é o próprio Zaratustra, esta nos apresenta também uma chave para compreender o significado simbólico da figura da serpente. Como se compreende a partir da conversa de Zaratustra com os animais em “O convalescente”, a serpente representa o fastio que o personagem sente com relação aos homens diante da evidência de que não há progresso e aperfeiçoamento da humanidade, somente eterna repetição. Diante desta perspectiva, o drama de Zaratustra se intensifica e a doutrina do Advinho reaparece como um fantasma, ocasionando um nojo diante da finitude.

Como nos apresenta Safranski em sua biografia de Nietzsche¹⁸, o filósofo de Zaratustra, logo após a “súbita” inspiração do Eterno Retorno em Surley, era um homem fascinado pelas suas leituras de física, através das quais procurava fundamentar seu pensamento do Eterno Retorno como uma hipótese cosmológica, sustentada pela idéia da infinitude do tempo e a finitude das energias. Por outro lado, Safranski destaca o terror que se apossou do filósofo diante deste pensamento, colocando como uma tarefa que se reserva a um super-homem, a incorporação da doutrina físico-cosmológica do Eterno Retorno¹⁹.

¹⁸ Safranski, Rüdiger. *Nietzsche, biografia de uma tragédia* (trad: Lya Luft)

¹⁹ *Ibidem*, cap. 11 p. 211

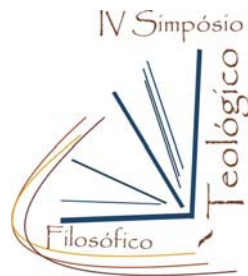


Segundo Safranski, o conceito de incorporação (*einverleibung*) aparece pela primeira vez nos escritos de Nietzsche em 1881, num livro de notas escrito logo após a inspiração no penhasco de Surley: “Manter os impulsos como fundamento de todo conhecer, mas saber onde se tornam adversários do conhecer: em suma aguardar para ver em que medida o saber e a verdade podem ser incorporados”²⁰. Incorporar é transformar os pensamentos em modos de vida, um processo no qual o saber se torna instinto. Numa passagem do aforismo 11 de *Gaia Ciência*, Nietzsche fala acerca da idéia de incorporação do saber:

A tarefa de *incorporar o saber* e torna-lo instintivo é ainda inteiramente nova, apenas começa a despontar para o olho humano, dificilmente perceptível – uma tarefa vista apenas por aqueles que entenderam que até hoje foram incorporados somente os nossos erros, e que toda a nossa consciência diz respeito a erros.

São os desdobramentos gerados pela hipótese da repetição do instante, a partir de uma compreensão circular do tempo, no plano individual-existencial-finito, que gera todo o drama do personagem de Nietzsche diante do pensamento do eterno retorno e que inviabiliza sua incorporação, ou seja, é neste plano que a experiência da repetição se torna dramática. Se o passado é eterno e prolonga-se até o instante, como argumenta Zaratustra em seu diálogo com o Anão, tudo aquilo que acontece neste já deve ter acontecido, transcorrido, pelo menos uma vez. Mas, seria possível a memória individual recuperar a totalidade do passado e vislumbrar a eterna repetição de todos os seus eventos na mesma ordem e seqüência em cada instante? Zaratustra diz ao espírito de gravidade que ao regressar ao passado, se contempla a infinitude da rua que leva para trás e se prolonga até o instante, salientando

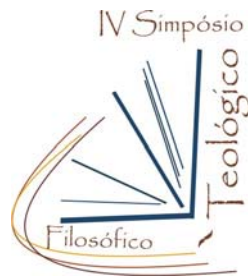
²⁰ Citado a partir de Safranski, Rüdiger. *Nietzsche, biografia de uma tragédia*. p. 188-189



que esta rua ninguém percorreu até o final. Assim como a memória individual não recupera o passado em sua totalidade, as projeções do futuro também não alcançam a totalidade dos eventos que neste podem ocorrer e, tendo em vista que a totalidade destes eventos é a eterna repetição da totalidade dos eventos passados, a repetição ocorre sem que seja percebida pela consciência? Mas, se a tese cosmológica da repetição do instante não pode ser experimentada pela consciência individual, porque a hipótese demoníaca do eterno retorno causa terror, pode esmagar pelos seus desdobramentos no plano existencial e, desta maneira, pode ter efeito e se tornar um imperativo ético? Porque nos coloca, mesmo que no plano imaginário, ficcional, diante do problema da experiência consciente da eterna repetição?

No aforismo 354 de *Gaia Ciência*, Nietzsche afirma que “a parte preponderante da vida” nos ocorre sem o espelhamento da consciência, que seria inteiramente possível que nossa vida pensante, sensível e querente acontecesse sem este espelhamento, sendo que a força da consciência, como afirma o filósofo, advém de sua capacidade de comunicação, que por sua vez advém da necessidade de comunicação. Caracterizando a consciência como uma “rede de ligação entre as pessoas”, Nietzsche localiza sua origem na pré-história da humanidade, momento no qual se impõe ao homem, uma criatura frágil no reino dos animais, a necessidade de sobrevivência da espécie, necessidade que está na origem da linguagem, cujo principal objetivo seria a comunicação, alicerce da vida em grupo. A linguagem da identidade é filha desta necessidade de comunicação, se estruturando a partir da crença na correspondência entre as palavras e as coisas, crença gerada, por sua vez, a partir do esquecimento do caráter ficcional dos signos. A linguagem da identidade é a responsável pela primeira experiência humana da duração, cujo desdobramento é a distinção metafísica entre ser e devir.

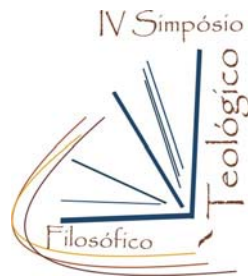
O esquecimento do caráter ficcional da linguagem devido à necessidade de comunicação imposta pela vida em grupo, possibilitou ao homem sobreviver, movimento que Nietzsche qualifica como revelador do aspecto afirmativo da ficção gerada pela linguagem. O aspecto negativo deste



esquecimento, como expõe o filósofo no aforismo 11 de *Humano, demasiadamente, humano*, se encontra no fato de que, através da linguagem “o homem estabeleceu um mundo próprio ao lado do outro, um lugar que ele considerou firme o bastante para, a partir dele, tirar dos eixos o mundo restante e se tornar seu senhor”. A oposição metafísica entre mundo verdadeiro e mundo sensível é uma mistificação gerada pela linguagem da identidade, alimentada pela crença na correspondência entre as palavras e as coisas.

É na medida em que vislumbramos o caráter experimental do Eterno Retorno nietzscheano, que nos deparamos com a singularidade desta idéia e como se diferencia da forma pela qual aparece formulada em toda tradição do pensamento filosófico e religioso. Como nos indica Pierre Klossowski, o caráter experimental do Eterno Retorno nietzscheano envolve uma profunda operação sob a linguagem, operação de desconstrução dos signos que se fundamentam na identidade, e a emergência do signo do círculo, por onde o autor de *Nietzsche e o círculo vicioso*, pensa o projeto nietzscheano de transvaloração de todos os valores a partir da Morte de Deus. Esse movimento pode ser observado a partir do próprio desenvolvimento da narrativa dramática de *Assim Falava Zaratustra*, em que o personagem que anuncia a Morte de Deus, na primeira parte da obra, propõe a superação do homem na figura do super-homem e realiza uma profunda crítica à cultura moderna. Neste intuito, no decorrer de seu percurso até se constituir no mestre do eterno retorno, Zaratustra descobre que não basta, somente, renunciar a praça pública, símbolo da gregriedade, e escolher seus interlocutores, é fundamental construir uma nova linguagem, que torne possível expressar sua sabedoria. Seu pensamento abismal, o eterno retorno, só pode vir à tona, só pode ser incorporado, na medida em que se dissolva toda mistificação gerada pela linguagem da identidade e as palavras passem a ser valorizadas pelo seu caráter poético, fictício, artístico.

Como nos revela a terceira parte de *Assim Falava Zaratustra*, existe uma ligação entre a linguagem da identidade e a experiência opressiva da repetição, sendo que, é na medida em que nos debruçamos na análise, a partir dos



elementos presentes na própria obra nietzscheana, de como se estabelece esta ligação, que podemos apurar o sentido que envolve a apresentação da dramática experiência de incorporação do pensamento do eterno retorno, que por sua vez nos oferece elementos para se compreender a própria forma escolhida por Nietzsche para expor este pensamento em sua obra publicada.

O desfecho do drama de Zaratustra diante do pensamento do eterno retorno se encontra na seção “O convalescente”. Antes, porém, nas seções “O regresso” e “De Velhas e Novas Tábuas”, o problema da linguagem é realçado. Na seção “O regresso”, no diálogo com sua Pátria-Solidão, Zaratustra diz:

Abrem-se aqui, diante de mim, todas as palavras e o escrínio de palavras do ser: todo o ser quer tornar-se, aqui, palavra, todo o devir quer que eu lhe ensine a falar

Lá embaixo, porém - todo discurso é inútil! Esquecer e passar além é, por lá, a melhor sabedoria: isto – agora aprendi!

Ensinar o devir a falar através das palavras só é possível na solidão, somente assim essas podem revelar o ser, ao contrário, entre os homens é necessário se valer de palavras gregárias que suplantam o movimento das coisas. Zaratustra aprende que esta é a origem do drama que vive diante de sua sabedoria em seu anseio de comunicá-la aos homens. Na seção oito de “De Velhas e Novas Tábuas”, Zaratustra aparece dizendo:

Se há pinguelas e pontes sobre a água, se pontilhões e pontes pulam por cima do rio, na verdade, não encontra qualquer crédito quem diz: “Tudo flui”

Numa clara alusão a Heráclito e, também, retomando imagens muito próximas as trabalhadas em *Sobre Verdade e Mentira num sentido extra-moral*, em que caracteriza os conceitos como diques construídos sobre o rio do devir, Zaratustra revela o paradoxo de se afirmar que “tudo flui”. O que significa afirmar que “tudo flui”, se o conceito se mantém idêntico sob todas as metamorfoses do ente? Como aproximar ser e devir, objetivo fundamental para

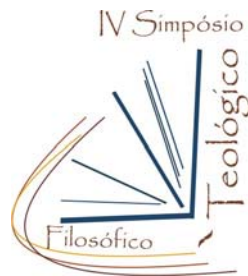


a qual se move o próprio pensamento do Eterno Retorno, sem promover uma reforma na própria linguagem?

Na primeira parte da seção “O espírito de gravidade”, Zaratustra fala de sua oposição ao espírito do peso e, afirmando sua leveza, mostra a proximidade entre sua linguagem e a música, considerando a possibilidade de se expressar através do canto. Este clima nos envia a “O Convalescente”, seção na qual aparece caracterizado pela segunda vez na obra, de maneira mais direta, a concepção nietzscheana de Eterno Retorno, em que o canto se transforma, por excelência, na forma de expressão de Zaratustra, o “assertor do círculo”. Esta seção, uma das principais da obra, é dividida em duas partes e apresenta o desfecho do drama de Zaratustra diante da incorporação do pensamento do Eterno Retorno.

Na primeira parte, Zaratustra aparece de volta à sua caverna, em estado de convalescença, aclamando para que seu pensamento abismal viesse até a superfície. Mas, quando este lhe vem, causa nojo e fastio. É a serpente que lhe está sufocando. A segunda parte se inicia com o despertar de Zaratustra, depois de ficar por sete dias prostrado em seu leito, e apresenta seu diálogo com os animais, que inicialmente questionam a própria necessidade do personagem em comunicar sua sabedoria aos homens. Zaratustra responde aos animais, questionando-os:

Como é agradável que existam palavras e sons; não são, palavras e sons, arco-íris e falsas pontes entre coisas eternamente separadas?



Nietzsche, através de seu personagem, articulando pontos de sua filosofia da linguagem, apresenta através de metáforas, sua crítica a linguagem da identidade. Zaratustra retoma, nesta questão endereçada aos animais, a discussão apresentada na seção oito de “De Velhas e Novas Tábuas”, caracterizando as palavras e os sons como “falsas pontes”. Na continuidade do diálogo, Zaratustra diz:

Toda a alma tem o seu mundo, diferente dos outros; para toda a alma, qualquer outra alma é um trasmundo.

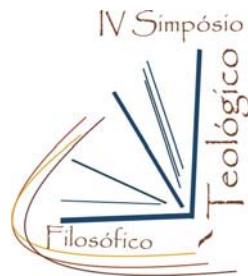
É entre as mais semelhantes que mente melhor a aparência; pois a brecha menor é a mais difícil de transpor.

Para mim – como haveria algo exterior a mim? Não existe o exterior! Mas esquecemos isto a cada palavra; como é agradável que esqueçamos!

Não foram as coisas presenteadas com nomes e sons, para que o homem se recreie com elas? Falar é uma bela doidice: com ela o homem dança sobre todas as coisas.

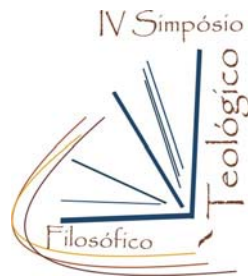
Quão grata é toda a fala e toda a mentira dos sons! Com sons dança o nosso amor em coloridos arco-íris!

Como podemos observar nessa passagem, o “pano de fundo”, no qual Zaratustra traz novamente ao centro as discussões acerca da linguagem, é o problema da individuação. Neste contexto, Zaratustra fala acerca do esquecimento que a cada palavra somos conduzidos: o esquecimento de que não existe mundo exterior ao indivíduo. Zaratustra avalia positivamente o esquecimento sob o qual é gerada a ficção dos signos, pois com ela o homem “dança sobre todas as coisas”. Como diz Zaratustra: “Quão grata é toda fala e toda mentira dos sons !” Os animais tomam a palavra mais uma vez e, pela segunda vez na obra, é apresentada, de maneira explícita, o pensamento do Eterno Retorno:



Ó Zaratustra”, disseram, então, os animais, “para os que pensam como nós, as próprias coisas dançam: vêm e dão-se a mão e riem e fogem – e voltam. Tudo vai, tudo volta; eternamente gira a roda do ser. Tudo morre, tudo refloresce, eternamente transcorre o ano do ser. Tudo se desfaz, tudo é refeito; eternamente constrói-se a mesma casa do ser. Tudo separa-se, tudo volta a encontrar-se; eternamente fiel a si mesmo permanece o anel do ser. Em cada instante começa o ser; em torno de todo o ‘aqui’ rola a bola ‘acolá’. O meio está em toda a parte. Curvo é o caminho da eternidade.

Aos animais não se apresenta o perigo gerado pela ficção dos signos, para esses “as próprias coisas dançam”. Os animais vislumbram a dança nas próprias coisas, porque a relação desses com o devir não é mediada por representações abstratas, devido a isso se mantém, como afirma Nietzsche na *II Extemporânea*, presos à “estaca do instante”, em que o tempo é experimentado pela alternância das sensações de prazer e dor, sem transpor e estender estas sensações, que encontram lugar num determinado instante, em uma linguagem figurada. São justamente essas transposições que geram o caráter ficcional da linguagem e a ilusão da permanência e da duração, fonte de toda separação entre ser e devir. Afirmar o Eterno Retorno para os animais não é algo dramático, não precisam enfrentar o peso desta idéia, pois para esses a circularidade do tempo é natural. Os animais não vivem o drama da finitude diante da eterna repetição infinita de todas as coisas, os animais experimentam o instante como o “meio que está em toda a parte”, e, não separando ser e devir, podem afirmar sem restos que “curvo é o caminho da eternidade”. Na seqüência do diálogo, Zaratustra revela que os animais conhecem muito bem o que lhe atormenta diante de seu pensamento abismal e que o conduziu à convalescença.

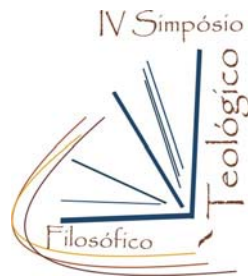


“Ó farsantes e realejos!”, retrucou Zaratustra, sorrindo de novo; “como conheceis bem – o que devia cumprir-se em sete dias – -e de que modo aquele monstro me penetrou na goela, sufocando-me! Mas eu lhe mordi a cabeça e a cuspi longe de mim.”

Remetendo à imagem do pastor sendo sufocado pela serpente e aterrorizado pela possibilidade de seu pensamento mais profundo conduzir a doutrina do Advinho, Zaratustra relembra sua enfermidade ao relatá-la aos animais. Na seqüência do diálogo, os animais pedem ao personagem para que cante, não fale mais, que construa uma nova lira. É como cantor que Zaratustra se torna o mestre do eterno retorno. Roberto Machado em *Zaratustra, tragédia nietzscheana* diz: “(...) é patente a retomada da idéia da complementaridade entre o apolíneo e o dionisíaco na estratégia dramática que faz Zaratustra revelar, como poeta lírico, o que seu abismo lhe falou, a sabedoria trágica que ele finalmente incorpora”²¹. Mas, o que a interpretação nietzscheana da poesia lírica em *O nascimento da tragédia* pode nos revelar acerca desse processo de incorporação do pensamento do eterno retorno?

Nietzsche, em seu primeiro livro publicado, identifica na poesia lírica os germes da tragédia grega, caracterizada pelo elo entre Apolo e Dioniso. Nietzsche encontra as raízes desse elo na forma pela qual se articulam palavra e música na canção popular, que se afigura para o filósofo como o próprio fundamento da poesia lírica. Na canção popular a palavra busca imitar a música e, deste movimento, gera imagens e conceitos que recebem em si a afetação musical. Nietzsche encontra o cerne desta articulação entre palavra e música

²¹ Machado, Roberto. *Zaratustra, tragédia nietzscheana* p. 146

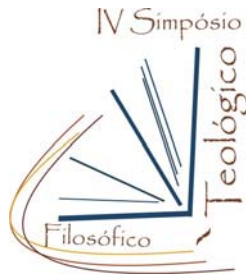


na forma estrófica da canção popular, cujas raízes localiza no reiterado esforço da melodia, o que existe de mais universal, em procurar uma imagem onírica que lhe seja parecida, sendo que para este fim se utiliza da poesia, através da qual torna visível suas “múltiplas objetivações em múltiplos textos”²². A repetição, que caracteriza a forma estrófica da canção popular, revela esse eterno esforço da melodia em se tornar visível, sendo que o meio utilizado para isso é a palavra. Dessa forma, a poesia lírica é caracterizada como a “fulguração imitadora da música em imagens e conceitos”.²³

Transformando a palavra de metáfora em conceito, o pensamento metafísico-moral realizou aquilo que Nietzsche identifica em *O nascimento da tragédia*, como a transformação do elemento apolíneo num esquematismo lógico. É esta apropriação que conduz a tragédia ática à morte e a entrada em cena do homem teórico, que, acreditando na identidade entre as palavras e as coisas, através da linguagem conceitual constrói um mundo da duração sobre um mundo do fluxo, caracterizando o primeiro como um mundo verdadeiro no qual se revela a essência de todas as coisas, o ser, e o segundo como um mundo da aparência, gerado pelo devir. A identificação do caráter ilusório da duração, advindo da crença na identidade entre as palavras e as coisas, que estrutura o discurso racional, é uma estratégia utilizada pela filosofia nietzscheana para desmascarar o homem teórico em sua operação sob a linguagem, visando tornar clara a mistificação que o envolve. Como adverte Nietzsche em *O nascimento da tragédia*, na medida em que é rompido o elo

²² Nietzsche, Friedrich. *O nascimento da tragédia*, 6

²³ *Ibidem*, 6

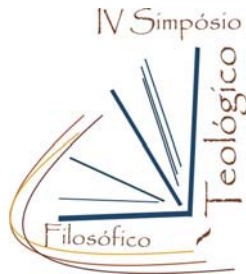


com Dioniso, Apolo passa a ser submetido pelos esquematismos lógicos. Desta forma, o filósofo de Zaratustra nos indica, ao mesmo tempo, qual é a raiz da mistificação através da qual se sustenta o conhecimento racional e qual é o caminho para revertê-la. A mistificação da linguagem é produzida na medida em que se rompe o elo entre Apolo e Dioniso e a imagem apolínea passa a trabalhar para o conceito, passa a ser um veículo através do qual se caracteriza a identidade entre as palavras e as coisas.

Identificar o caráter ficcional da linguagem e afirmá-lo, retirando o potencial apolíneo da palavra de sua submissão ao discurso racional, reconciliando-a com seu elemento dionisíaco, em seu horizonte, este é o projeto nietzscheano que caracteriza sua interpretação da poesia lírica, movimento que, em *Assim Falava Zaratustra*, é o que torna possível a incorporação do pensamento do eterno retorno.

III) Considerações finais

Para compreendermos a maneira pela qual Nietzsche, através de seu personagem Zaratustra, formula o problema do tempo e qual o significado que este assume no interior da experiência dramática vivida pelo personagem, é necessário a construção de um “mosaico”, que torne possível observar os principais elementos que, nas obras anteriores à *Assim Falava Zaratustra*, envolvem esta problematização. Em contrapartida, podemos dizer que *Assim Falava Zaratustra* nos auxilia no próprio enquadramento do horizonte no qual se inscreve o problema do tempo no interior da filosofia nietzscheana. Neste movimento, é muito significativo articular a caracterização da experiência



humana do instante, apresentada na *II Extemporânea*, com a própria formulação do pensamento do eterno retorno, e observarmos a partir desta articulação, que o eterno retorno nietzscheano, como nos diz Pierre Klossowski, envolve uma operação de desconstrução da linguagem da identidade como forma de modificar a própria experiência humana do tempo. Sendo assim, podemos vislumbrar que, uma das formas de identificar a presença do problema do tempo no interior da obra de Nietzsche é articulá-lo com sua filosofia da linguagem, articulação muito mais complexa do que este breve trabalho pôde apresentar.

Bibliografia:

Obras de Nietzsche:

NIETZSCHE, Friedrich W. *O caso Wagner: um problema para músicos / Nietzsche contra Wagner: dossiê de um psicólogo*. São Paulo: Companhia das Letras, 1999.

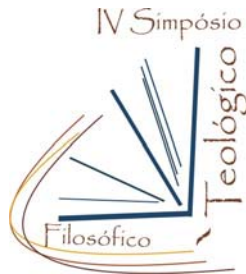
_____. *Genealogia da Moral – uma polêmica*. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.

_____. *O Nascimento da Tragédia ou Helenismo e Pessimismo*. São Paulo: Companhia das Letras, 1993.

_____. *Assim Falava Zaratustra*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003.

_____. *Ecce Homo*. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

_____. *Crepúsculos dos Ídolos*. Lisboa: Guimarães Editores, 1985.



_____. *Obras Incompletas*. São Paulo: Nova Cultural, 1987.

_____. *Além do Bem e do Mal: prelúdio a uma filosofia do futuro*. São Paulo: Companhia das Letras, 1992.

_____. *Humano, demasiadamente, Humano*. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

_____. *Gaia Ciência*. São Paulo: Companhia das Letras, 2001

_____. *Consideraciones Intempestivas*. Madrid: Aguilar, 1949.

_____. *Segunda Consideração Intempestiva: Da utilidade e desvantagem da história para a vida*. Rio de Janeiro: Relume-Dumará 2003.

_____. *Cinco prefácios para cinco livros não escritos*. Rio de Janeiro: Sette Letras, s.d

_____. *Fragmentos póstumos*. In: *Textos didáticos*. Trad: Oswaldo Giacóia Junior. Campinas: IFCH Unicamp, nº 22 junho de 2002.

_____. *A visão dionisíaca do mundo*. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

_____. *El origen de la tragédia y obras postumas de 1869 a 1873*. Madrid: Aguilar, 1951.

_____. *Escritos sobre história; apresentação, tradução e notas*: Noéli Correia de Melo Sobrinho. Rio de Janeiro: Ed. PUC- Rio; São Paulo: Loyola, 2005



_____. *A Filosofia na Idade Trágica dos Gregos*. Rio de Janeiro: Elfos Ed.; Lisboa: Edições 70, 1995.

Outros:

BARRENECHEA, Miguel Angel de; PIMENTA, Olimpio José Pimenta Neto (Org.). *Assim Falou Nietzsche*. Rio de Janeiro: 7 letras/ UFOP, 1999.

BARRENECHEA, Miguel Angel de; FEITOSA, Charles (Org.). *Assim Falou Nietzsche II: memória e tragédia*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2000.

BARRENECHEA, Miguel Angel de. *Nietzsche e a liberdade*. Rio de Janeiro: 7 letras, 2000.

BARRENECHEA, Miguel Angel de; CASANOVA, Marco Antônio; DIAS, Rosa; FEITOSA, Charles (Org.). *Assim Falou Nietzsche III*. Rio de Janeiro: 7 letras, 2000.

CASANOVA, Marco Antônio. *O instante extra-ordinário: vida, história e valor na obra de Friedrich Nietzsche*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2003.

DELEUZE, Gilles. "Platão e o simulacro", In: *Lógica do sentido*. São Paulo: Perspectiva, 1974.

_____. *Nietzsche e a Filosofia*. Rio de Janeiro: Ed. Rio, 1976

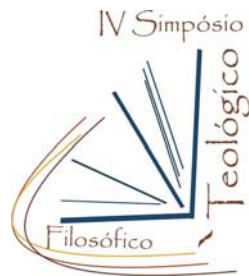
_____. *Nietzsche*. Lisboa: Edições 70, 1981.

_____. *Diferença e repetição*. Rio de Janeiro: Graal, 1988.

FINK, Eugen. *La Filosofia de Nietzsche*. Madrid: Alianza, 1969.



- _____. “Nova Experiencia do Mundo em Nietzsche”, in *Nietzsche Hoje? Colóquio de Cerisy*, org. por Scarlett Marton; São Paulo: Brasileirise, 1985: 168-192.
- KLOSSOWSKI, Pierre. “Nietzsche, o Politeísmo e a Paródia”, in *34 Letras*; Rio de Janeiro: 1989, 1990.
- , *Nietzsche et le cercle vicieux*. París: Mércure de France, 1970; tr. Brasileira *Nietzsche e o círculo vicioso*, Rio de Janeiro: Pazulin, 2000.
- KOSSOVICH, Leon. *Signos e Poderes em Nietzsche*. São Paulo: Ática, 1979.
- MACHADO, Roberto. *Nietzsche e a verdade*. Rio de Janeiro: Rocco, 1985
- _____. “Deus, homem, super-homem”, *Revista Kriterion*, nº 89. Belo Horizonte: UFMG, 1994.
- _____. “Arte e Filosofia no ‘Zaratustra’ de Nietzsche”, *Artepensamento*. São Paulo: Companhia das Letras, 1994.
- _____. *Zaratustra, tragédia nietzschiana*. Rio de Janeiro; Jorge Zahar, 1997.
- _____. (Org.) *Nietzsche e a polêmica sobre O Nascimento da Tragédia/ textos de Rohde, Wagner e Wilamowitz-Möllendorff*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed, 2005.
- MOSÉ, Viviane. *Nietzsche e a grande política da linguagem*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2005.



RESENDE, Cristiano Novaes de. Filosofia e Linguagem em Nietzsche: considerações acerca dos recurso às figuras. In: *Cadernos Nietzsche*, 3; Departamento de filosofia da USP, São Paulo, 1997. P. 37-63.