

## “DAS TRÊS TRANSMUTAÇÕES”: INDICAÇÕES PARA UMA NOVA ARTE DE VIVER<sup>1</sup>

Clademir Araldi<sup>2</sup>

**Resumo:** A partir da apresentação e da interpretação da seção “Das três transmutações”, proposta por K. Löwith, procuramos mostrar a importância das imagens, símbolos e pensamentos do primeiro discurso, da primeira parte de *Assim falou Zaratustra* para a obra mais afirmativa de Nietzsche. Tendo como fio condutor esse discurso, pretendemos analisar as tensões na tarefa do filósofo solitário, a saber, de construir uma nova ‘arte de viver’.

**Palavras-chave:** Transmutações; Arte; Camelo; Leão; Criança; Ascetismo.

**Abstract:** This study provides a discussion about the importance of images, symbols, and thoughts of the first discourse in the first part of *Thus Spoke Zarathustra* for Nietzsche’s most affirmative work, taking the presentation and interpretation of the section “The Three Metamorphoses” proposed by K. Löwith as a starting point. With this discourse as a guideline, the tensions in the task of the lonely philosopher, namely that of building a new ‘art of living’, are analyzed.

**Keywords:** Metamorphoses; Art; Camel; Lion; Child; Asceticism.

O discurso “Das três transmutações” (*Von den drei Verwandlungen*) é, sem dúvida, um dos escritos mais instigantes e profundos em significação da obra *Assim falou Zaratustra* e de todo o pensamento nietzschiano. Sua importância transparece no próprio lugar que ocupa no *Zaratustra* (ZA)<sup>3</sup>: é o primeiro discurso da primeira parte, em que predomina o teor ‘analítico’, sucedendo o prólogo, no qual o acento dramático é predominante<sup>4</sup>.

---

<sup>1</sup> O presente artigo é uma versão modificada do texto apresentado para a disciplina: “Nietzsche, uma leitura crítica de *Assim falava Zaratustra*”, ministrada pela profa. Dra. Scarlett Marton, em 1999, na USP. Sou grato pelas sugestões, comentários e críticas de Scarlett, assim como pelas considerações dos colegas nos seminários e nas discussões desse curso tão valioso.

<sup>2</sup> Professor associado do Departamento de Filosofia da Universidade Federal de Pelotas.

<sup>3</sup> Utilizaremos as seguintes abreviaturas para as obras de Nietzsche: NT para *O nascimento da tragédia*; FT para *A filosofia na época trágica dos gregos*; OS para *O andarilho e sua sombra* (HH II); A para *Aurora*; ZA para *Assim falou Zaratustra* e GM para *Genealogia da moral*. Os Fragmentos Póstumos (FP) serão citados conforme a convenção proposta pela edição crítica G. Colli e M. Montinari: NIETZSCHE, F. W. *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe*. Berlin: de Gruyter, 1988, 15 volumes.

<sup>4</sup> Acerca da estrutura e composição do *Zaratustra*, confira MARTON, “A obra feita e a obra por fazer”, pp. 115-129.

No primeiro discurso de Zaratustra, de apenas 27 breves parágrafos, há uma pretensão grandiosa de abarcar o movimento do espírito (*Geist*), como já transparece no primeiro parágrafo: “Três transmutações vos nomeio do espírito: como o espírito se torna em camelo, o camelo em leão, e o leão, por fim, em criança” (ZA I, *Das três transmutações*). Através do método estrutural, apresentamos<sup>5</sup> seis momentos lógicos desse discurso:

- 1) A nomeação, por parte de Zaratustra, das três transmutações do espírito (§ 1)
- 2) A primeira transmutação do espírito (§ 2 - 11)
- 3) A segunda transmutação do espírito (§ 12 - 22)
- 4) A terceira transmutação do espírito (§ 23 - 25)
- 5) Rememoração (§ 26)
- 6) Momento narrativo (§27). Na época do anúncio das Três Transmutações Zaratustra encontrava-se na cidade *A Vaca Pintalgada*, que não é a mesma cidade, do *Prólogo*.

Interessa-me investigar a pretensão filosófica desse discurso metafórico, com o questionamento: em que medida ele aponta para uma nova arte de viver? Podemos perceber a intensidade do *pathos* aniquilador e afirmativo de Nietzsche no seu esforço de compreender a história da humanidade, a história da filosofia e *sua* vida - em relação intrínseca com *sua* obra - a partir de três figuras: o camelo, o leão e a criança, que configuram, respectivamente, três momentos: a obediência, a libertação e a inocência. É o mesmo espírito que, ao passar por três transmutações, atinge a inocência, o sagrado dizer-sim ao mundo, ao sofrimento, à vida. Como o filósofo do deví e da multiplicidade compreende o espírito, visto tratar-se de transmutações *do mesmo* espírito?

Com esse ‘espírito’, passamos à discussão com os comentadores. Esse discurso recebeu atenção especial de importantes comentadores, como E. Fink, R. Hollinrake e K. Löwith. Eugen Fink enfatizou que esse discurso expressa as

---

<sup>5</sup> Emprego a primeira pessoa do plural para *indicar* posições comuns entre o autor do texto de 1998 e o autor que o repensa em julho de 2014. Quando escrevo em primeira pessoa do singular, *assumo* minhas posições atuais.

mudanças no homem ocasionadas pela morte de Deus. Libertando-se *do* peso dos valores transcendentais, o homem busca ultrapassar a si mesmo, para afirmar o mundo e criar novos valores. Essa transformação radical por que passa o homem estaria na base de todos os outros discursos, e também corresponderia à compreensão que o filósofo tinha de si mesmo, de modo que o gênio corresponde ao camelo; o espírito livre ao leão e Zaratustra à criança. Entretanto, segundo Fink, na imagem da criança o jogo não teria ainda a plenitude dionisíaca, mas estaria restrito à criação lúdica de novos mundos de valores<sup>6</sup>.

R. Hollinrake preocupou-se em provar que há em Nietzsche a busca por um ser (o além-do-homem) dotado de liberdade criativa, o qual transcende a humanidade e, por sua própria força, atinge a afirmação incondicional e máxima da vida. Para corroborar sua tese, ele compreende o discurso “Das três transmutações” como sendo equivalente à proposta de Lessing de uma educação progressiva da humanidade, no sentido da transcendência, através de três fases: o obedecer, o querer e o ser, as quais seriam ilustradas por imagens sugestivas (camelo, leão e criança). A parábola, entretanto, seria uma adaptação da *Novelle* de Goethe<sup>7</sup>.

Há, sem dúvida, em Fink e em Hollinrake considerações relevantes sobre a importância desse discurso do *Zaratustra*. Entretanto, é Karl Löwith, a nosso ver, que constrói uma análise mais aprofundada e abrangente dele.

Transcendendo a preocupação de dar conta de problemas pontuais e específicos, Löwith insere a sua interpretação do primeiro discurso do *Zaratustra* no esforço de fornecer uma compreensão abarcadora da obra nietzschiana. Para tanto, esse comentador perseguirá a *questão fundamental* do filósofo alemão que, segundo ele, teria nascido já na juventude, permeando todos os seus escritos posteriores. Eis a questão: “Qual é o sentido da existência humana no todo do mundo?”<sup>8</sup>

---

<sup>6</sup> Cf. FINK, 1988, p. 75-78.

<sup>7</sup> Cf. HOLLINRAKE, 1986, p. 24.

<sup>8</sup> LÖWITH, 1991, p. 10.

É aos 19 anos, no esboço autobiográfico “Minha vida” (de setembro de 1863) que o jovem filósofo coloca a si mesmo essa questão. Após ressaltar sua dupla ascendência – como planta, nasceu próximo do cemitério; como homem, vive num presbitério – ele se pergunta:

E assim o homem se desprende de tudo o que outrora o enlaçava: ele não tem necessidade de romper os elos: mas, insensivelmente, sob a ordem de um deus, esses elos se desfazem. E então, qual é o anel que ainda o engloba? É o mundo? É Deus?<sup>9</sup>

O jovem estudante de filologia faz a opção pelo *mundo*: seus escritos, suas experimentações e toda a sua vida posterior são tentativas de concluir uma nova aliança com o mundo, desde a qual a existência humana encontraria *um* sentido.

Mesmo verificando que na situação atual<sup>10</sup> da *Nietzsche-Forschung* é dada pouca atenção a compreensões globalizantes, julgamos que as análises de Löwith, desenvolvidas principalmente na obra *Nietzsche. Filosofia do eterno retorno do mesmo* (*Nietzsches Philosophie der ewigen Wiederkehr des Gleichen*, 1934), não são interpretações datadas ou ultrapassadas. Ao investigar como a questão fundamental nasce e como se desdobra na filosofia nietzschiana, Löwith não negligencia, a nosso ver, a mudança de perspectivas e a inserção de novos experimentos: através das múltiplas perspectivas e experimentos, o filósofo tenta dar conta de *um só* problema. Nesse sentido, “*Das três transmutações*” forneceria o fio condutor para compreender o movimento do pensamento nietzschiano e o desenlace da questão fundamental.

Retornemos à questão: como Nietzsche compreende o ‘espírito’, em suas três transmutações? **Löwith defende que se trata, no fundo, de duas transmutações**, pois a primeira: “Como o espírito se torna em camelo” seria o ponto de partida. O homem só se torna espírito ao carregar (como o camelo) um peso muito pesado, venerando o que lhe é estranho<sup>11</sup>. Lembremos que na alquimia, transmutação (*Verwandlung*) é a transformação do metal em ouro. O ‘segredo’ da transmutação

<sup>9</sup> NIETZSCHE, F. W. *Frühe Schriften 1854-1869* (FS). 5 vols. Organizada por Hans Joachim Mette, Carl Koch e Karl Schlechta, segundo a edição *Historisch-kritische Gesamtausgabe* (BAW). C. H. Beck'sche Verlagsbuchhandlung. München, 1933-1940. Munique: DTV, 1994.

<sup>10</sup> Hoje (15 anos depois) diria: “é dada menos atenção ainda!”.

<sup>11</sup> Cf. LÖWITH, 1991, p. 35.

em Nietzsche está inscrustado no ‘Espírito’. Ouso a seguinte interpretação: Semelhante ao “Ovo Filosófico” da alquimia, o **“Espírito” no *Zaratustra* é a ‘matriz’, a ‘matéria fundamental’ do homem, que contém, em estado caótico, as potencialidades de suas transmutações.** O Ovo Filosófico da alquimia torna-se ‘Pedra da Sabedoria’ (o próprio Zaratustra é denominado ‘pedra de sabedoria’); o Espírito do Camelo transmuta-se em Espírito do Leão.

O espírito do camelo, nessa perspectiva<sup>12</sup>, é não só o ponto de partida, mas também o que constitui mais remotamente o ‘homem’; é, além disso, condição para suas transmutações. Ou seja, o homem só surge e se constitui ao carregar o fardo da obediência, dos valores estranhos. Assim Nietzsche define o ‘espírito de suportaçãõ’:

Muitos fardos pesados há para o espírito, o espírito forte, o espírito de suportaçãõ, ao qual inere o respeito; cargas pesadas, as mais pesadas, pede a sua força.

“O que há de pesado?”, pergunta o espírito de suportaçãõ; e ajoelha-se como um camelo e quer ficar bem carregado. [...]

Todos esses pesadíssimos fardos toma sobre si o espírito de suportaçãõ; e, tal como o camelo, que marcha carregado para o deserto, marcha ele para o seu próprio deserto (ZA I, 1).

Num fragmento póstumo de 1883, Nietzsche refere-se a si mesmo, ao tratar de ‘carregar pesos’: “Sim, carregando o que há de mais pesado, corri para meu deserto: lá encontrei o mais pesado de todos os pesos. [...] Quando era jovem, procurei o que há de mais pesado” (FP 4[237] – inverno de 1883<sup>13</sup>). As várias admoestações de Zaratustra acerca do que é mais pesado: curvar-se, padecer fome da alma, amar os que nos desprezam são exercícios ascéticos para a Primeira Grande Transmutação do Espírito. Em sua primeira forma, o espírito ruma, carregado de valores e mandamentos, para o deserto, para o *seu* deserto.

Nietzsche compreende o espírito (*der Geist*) de modo peculiar, como algo que se transmuta (*verwandelt*). O movimento de tal espírito não é determinado pela Razão ou por qualquer outro princípio transcendente; nem visa a um fim último.

<sup>12</sup> Concordo com Löwith nesse ponto.

<sup>13</sup> Cf. também FP 4 [242] – inverno de 1883.

As três figuras (o camelo, o leão e a criança) estão, no entanto, co-implicadas, de modo a constituir etapas necessárias de um movimento unidirecional (não dialético) do espírito. A dificuldade, com que nos deparamos agora, é evitar implicações especulativo-dialéticas. É o ‘espírito de negação’ que move a primeira transmutação do espírito, de camelo em leão? Caso se trate de três figuras da História ascensional do Espírito, parece que Nietzsche repetiria, de modo metafórico, o discurso do retornar a si mesmo do Espírito, em seu absoluto tornar-se outro, tal como Hegel formulou na *Fenomenologia do espírito*. Existiram boas cabeças dialéticas entre os alemães. Mas não é nisso que está a grandeza de Nietzsche e do discurso em questão.

### 1. Do “tu deves” ao “eu quero”

No ponto de partida de seu itinerário, Nietzsche-Zaratustra carregou o peso da obediência a seus mestres Schopenhauer e Wagner. Ele alçou sua esperança para além do homem: obra de um deus sofredor e atormentado afigurava-se-me, então, o mundo” (ZA I, 3). Ora, Nietzsche buscou através da ‘filosofia do espírito livre’ a libertação de seus velhos mestres. O refúgio na ciência, no filosofar histórico, no positivismo e na psicologia moral evolucionista de Paul Rée foram decisivos no caminho do filósofo solitário.

Para Löwith, os escritos do período intermediário são ‘positivistas’ se compreendermos esse termo no sentido nietzschiano, a saber, como um ceticismo indeciso. Esses escritos são romantismo frustrado, tendendo para o *niilismo determinado*. Os prefácios de 1886 às duas partes de *Humano, demasiado humano* mostram bem essa crise ou primeira transmutação, a qual constitui uma liberdade negativa, uma **libertação *de si*** experimental. No espírito livre (*der Freigeist*) irrompe uma violenta e perigosa curiosidade por um mundo inexplorado, sendo este andarilho a figura laica do peregrino cristão<sup>14</sup>.

É na *Filosofia da manhã* que o espírito livre se liberta de todas as cadeias para atingir o *niilismo determinado*. Como é atestado no final da primeira parte de

---

<sup>14</sup> Cf. LÖWITH, 1991, p. 43.

*Humano*, o andarilho e espírito livre só encontra satisfação com a mudança e com a transitoriedade. Há, contudo, um desejo de saber oculto.

Ao *meio-dia*, quando o sol brilha em seu *zenith*, surge no andarilho (*der Wanderer*) o desejo de quietude (cf. OS, 308). Mesmo que não se trate ainda do “grande meio-dia”, há ali já um pressentimento do caráter decisivo, ao mesmo tempo angustiante e libertador, da “hora de Pã”. Para o andarilho e sua sombra (a sombra fala como se fosse o próprio viandante), sombra e luz vão juntas como o sim e o não; a altitude do ser e o abismo do nada. O diálogo de Pirro com o ancião (OS, 213) é um exemplo desse duplo caráter. No final desse diálogo, o sorriso que cala de Pirro prefigura a relação entre o cimo do eterno retorno e o abismo do niilismo<sup>15</sup>.

O andarilho de outrora torna-se a sombra de Zaratustra (cf. ZA IV, 9). Essa sombra anuncia a sabedoria niilista, o eterno em vão. Ela coloca também a inquietante pergunta: Haveria somente a errância da viagem infinita, a errância no círculo eterno? Segundo Löwith, a filosofia da manhã é provisória. Se o espírito livre não encontra ainda a liberdade para criar, Zaratustra busca, ainda com mais ênfase, uma saída para além do homem, uma saída *do* nada, para algo.

Não é minha intenção dar conta de temas tão obscuros e misteriosos, como o eterno retorno do mesmo em sua vinculação com os abismos do niilismo. Interessa-me mais investigar a transição do camelo para o leão, em outras palavras, do espírito livre para o tipo do dominador (*das Herrschende*) como um movimento singularmente humano. O leão é entendido aqui como o símbolo da maturidade, que congrega os elementos necessários para a criação, mas ele mesmo ainda não é criador. Temos aqui que fazer um deslocamento: do bestiário mítico para o bestiário nietzschiano. Em um fragmento póstumo de 1883, Nietzsche menciona os exercícios e estados ascéticos necessários para a configuração do poder em um novo ser, numa nova forma de vida: a tirania, a autodisciplina do artista, o ceticismo, o desprezo de si, a solidão e o sofrimento mais pesado. Trata-se de um plano para o *Zaratustra* III, em que eles são aplicados pelo próprio personagem

---

<sup>15</sup> Cf. LÖWITH, 1991, p. 46.

Zaratustra: “Por fim, o leão como o terceiro animal de Zaratustra – símbolo de sua maturidade e disciplina” (FP 16 [51] – outono de 1883). Os dois outros animais de Zaratustra, a águia e a serpente, no simbolismo de Nietzsche, significam, respectivamente, a altivez e a prudência.

Apesar da origem persa do Zaratustra histórico, o camelo não é um animal do Zaratustra nietzschiano (ambíguo é o asno, que possui também as marcas dionisiaca e bestial). A águia, a serpente, o asno e o camelo têm múltiplas significações simbólicas no bestiário mítico, das quais não nos ocuparemos aqui...<sup>16</sup>. O dragão (marinho ou alado) e o leão aparecem como elementos de animais compostos, em várias configurações do mito do Monstro, p. ex., no Apocalipse ou em Heliodoro<sup>17</sup>. Atenhamo-nos ao leão. Por que Nietzsche se atém à “maturidade e disciplina”, se a simbologia do leão nos mitos é bem mais rica? Antes de mais nada, o leão, rei dos animais, é um símbolo animal de dominação; por seu caráter basicamente masculino, torna-o o “oposto complementar de grandes deusas antigas (Cibele, Artemis)”<sup>18</sup>. No simbolismo cristão, o leão é ambíguo: pode significar tanto as potências infernais (a linhagem de Judas), ou um poder numinoso, em relação ao homem heroico (p. ex., Daniel na cova dos leões). Na heráldica europeia, principalmente durante a Idade Média, o leão significava principalmente a bravura guerreira, no modo como aparecia em muitos brasões<sup>19</sup>. Símbolo de poder também é a esfinge egípcia (corpo de leão e cabeça humana ou de falcão); a Esfinge grega (estabelecida em Tebas, mas procedente do estrangeiro) condensa seu poder na ameaça: “Decifra-me ou devoro-te”. Ela é uma figura ctônica, um leão alado com cabeça de mulher, ela mesma ameaçada pelo novo poder nascente, das divindades olímpicas. De qualquer modo, parece que Nietzsche se atém à energia enorme (solar e ctônica) ligada à simbologia do Leão, como algo que deve ser dominado, ‘disciplinado’. Retenhamos a imagem do devoramento<sup>20</sup>.

---

<sup>16</sup> Cf. SIGANOS, In BRUNEL (org.), 1997, p. 119 – 134.

<sup>17</sup> SIGANOS, In BRUNEL (org.), 1997, p. 130 – 132.

<sup>18</sup> CAZENAVE, 2013, p. 365.

<sup>19</sup> CAZENAVE, 2013, p. 366 s.

<sup>20</sup> Após Édipo ter decifrado seu enigma, em versões do mito, a Esfinge teria devorado a si mesma. Sugestiva também é a imagem de Ouroboro, que morde sua própria cauda; e mais ainda o modo como o próprio Nietzsche interpreta a sentença latina: “*Serpens nisi serpentem comederit, non fit*”

A primeira transmutação ocorre quando o espírito do Leão passa a querer a si mesmo, *devorando* o espírito de suportação. Apesar de sua coragem e heroísmo, o Leão não possui ainda a liberdade *para* criar novos valores, *para* tornar-se a ‘criança dos mundos’, que “joga na inocência cósmica do vir-a-ser”<sup>21</sup>. O Leão, no entanto, simboliza o *livramento* (*Loslösung*) do fardo dos valores e crenças do passado humano, e também a disposição para autodeterminar-se, para construir seu mundo. “Liberdade quer o leão conquistar para si mesmo” (ZA I, 1). Para tanto, ele luta com o dragão descomunal, em cujas escamas resplandecem os valores milenares da moralidade. É importante notar que o dragão só se apresenta como inimigo ao leão, quando este, em seu próprio deserto, quer conquistar para si mesmo a liberdade para novas criações. O dragão simboliza, assim, os mandamentos morais do Deus judaico-cristão, com sua exigência de obediência irrestrita. Enquanto o camelo diz “eu devo”... seguir os mandamentos morais, o Leão diz: “eu quero” conquistar para mim meu mundo. Entretanto, a vontade do Leão é preponderantemente negativa<sup>22</sup>: “eu não quero mais seguir os valores da tradição”. É preciso reconhecer o vazio de sentido que decorre dos esforços de negação do Leão, a saber, da negação de todos os valores da tradição. Tanto na mitologia quando no pensamento de Nietzsche-Zaratustra, o Leão é símbolo de poder e de dominação. É a vontade de criação que impele o Leão zaratustriano para a negação e a destruição. Mas nesse caso, querer não é ainda poder.

## 2. Do “eu quero” ao “eu sou”

Ao diagnosticar a morte de Deus como um evento que concerne à modernidade como um todo, Nietzsche parece assumir as suas consequências: a partir de então o homem se encontra no deserto de sua liberdade ou, segundo as palavras de Löwith, “o princípio do querer quer agora a si mesmo no homem”<sup>23</sup>. Visto que o homem só é homem enquanto quer, a morte de Deus lhe permite

---

*draco*” (“A serpente que não devora a serpente não se faz dragão”) FP 7[119] – final de 1870 – abril de 1871.

<sup>21</sup> Cf. LÖWITH, 1991, p.35.

<sup>22</sup> Para Annemarie Pieper, haveria também um traço construtivo na figura do Leão, à medida que ele cria um espaço livre para si: “eu quero determinar a mim mesmo, na medida em que crio meus próprios valores” (PIEPER, 1990, p. 121). Não concordamos com essa interpretação, pois nas *Três transmutações*, a vontade do Leão restringe-se a abrir um espaço de liberdade para novas criações.

<sup>23</sup> Cf. LÖWITH, 1991, p.50.

chegar à libertação extrema: a liberdade para a morte. Assim sendo, “o deus cristão morto, o homem face ao nada e a vontade do eterno retorno são marcas do sistema nietzschiano”<sup>24</sup>. Esse sistema é compreendido como movimento do “tu deves” ao “eu quero”, para chegar ao “eu sou”, primeiro movimento de uma existência que retorna eternamente no mundo natural.

Por um lado, a morte de Deus radicaliza o niilismo; por outro, a libertação *de* Deus permite a superação *do* homem, em direção ao além-do-homem (*der Übermensch*). A partir dela, dois movimentos são possíveis: o que leva ao último homem (o que se basta a si) e o que guia ao além-do-homem (o que vai além de si). Esses dois tipos de homem experimentam o niilismo, mas o niilismo, por sua vez, é ambíguo: pode ser sinal de fraqueza (o pessimismo romântico, p. ex.) ou pode ser sinal de força, como é o caso do niilismo radical/completo. Para Löwith, “o niilismo perfeitamente acabado leva à nova posição de valores”<sup>25</sup>. Nisso ficaria expressa a intenção de Nietzsche, de passar do sentimento do deserto, do vazio atormentador, à embriaguez dionisíaca, ao sim incondicional ao mundo.

É na segunda e última transmutação, portanto, que se dá a passagem do princípio heroico do “eu quero” ao princípio divino do “eu sou”, quando a filosofia do eterno retorno poderia ser anunciada. Löwith coloca um peso excessivo, a nosso ver, na vinculação da segunda transmutação (como o leão se transforma em criança) com o pensamento do eterno retorno do mesmo. Sem dúvida, através da imagem da criança, Nietzsche aluda a aspectos criativos e afirmativos do espírito, alguns deles presentes também no eterno retorno:

Inocência é a criança, e esquecimento, um novo começo, um jogo, uma roda rodando por si mesma, um primeiro movimento, um sagrado dizer-sim.

Sim, para o jogo do criar, meus irmãos, é preciso um sagrado dizer-sim: o espírito quer agora a *sua* vontade; o perdido para o mundo conquista para si o *seu* mundo (ZA I, 1).

Os símbolos da roda e do jogo eram bem conhecidos do jovem Nietzsche, que os referia a Heráclito e à mitologia grega, sem valorizar o eterno retorno. Em

<sup>24</sup> Cf. LÖWITH, 1991, p.50.

<sup>25</sup> Cf. LÖWITH, 1991, p.69.

Heráclito haveria a tentativa de livrar-se da culpa e do castigo (simbolizados pela roda de Íxion, na interpretação schopenhaueriana). Em *A filosofia na época trágica dos gregos*, Nietzsche atribui a Heráclito a visão do “mundo como jogo do artista e da criança que, como o fogo, constroem e destroem em inocência” (FT 6). Antes disso, no final de *O nascimento da tragédia*, o símbolo da criança dos mundos<sup>26</sup> ganha grande significação, ao ser vinculado com o fenômeno dionisíaco (e não com o eterno retorno!), ao

lúdico construir e desconstruir do mundo individual como eflúvio de um arquiprazer, de maneira parecida à comparação efetuada por Heráclito, o obscuro, entre a força plasmadora do universo e uma criança que, brincando, assenta pedras aqui e ali e constrói montes de areia e volta a derrubá-los” (NT 24).

Ao propormos a despotenciação do pensamento do eterno retorno face à Segunda Transmutação do espírito, interpreto o “eu sou”, num sentido mais humano, do homem que busca sentido na criação de um mundo que tenha valor para ele. Isso fica claro em um escrito preparatório ao *Zarathustra I*: “Isso é o homem: uma nova força, um primeiro movimento: uma roda rodando por si mesma. Seria ele forte o bastante, poderia ele tornar-se a estrela que gira em torno de si?” (FP 1 [178] – novembro de 1882 – fevereiro de 1883).

Concordamos com Löwith no sentido de que somente o ser liberto poderá tornar-se ‘criança’ dos mundos, que “joga na inocência cósmica do vir-a-ser”<sup>27</sup>, ou seja, quando o espírito conquista para si o seu mundo. Discordo, no entanto, de que o eterno retorno do mesmo seja a suprema e mais ‘sagrada’ afirmação do mundo. **Se Nietzsche pretendeu que esse fosse o seu “pensamento supremo”, tanto pior para ele.**

Apesar disso, é relevante a interpretação das três figuras: do camelo, do leão e da criança, como três momentos do pensamento nietzschiano: tu deves, eu quero,

<sup>26</sup> Na mitologia, Aion é um nome próprio, um personagem paródico, filho de Zeus e Filira, idêntico à palavra *aiôn*: duração da vida, tempo, eternidade, mas que possui um sentido primeiro de: medula espinhal, substância vital, esperma, líquido dos olhos, suor. No fragmento DB 52 de Heráclito, “Aion é uma criança que se faz de criança, que joga um jogo: de uma criança a realeza”.

<sup>27</sup> LÖWITH, 1991, p.35.

eu sou<sup>28</sup>. O terceiro momento, assevera Löwith, mesmo que não se encontre expressamente em *Das três transmutações*, é enunciado num fragmento póstumo: “mais alto que ‘tu deves’ está ‘eu quero’ (os heróis); mais alto que ‘eu quero’ está ‘eu sou’ (os deuses dos gregos)” (FP 25 [351] – início de 1884).

Essa dupla transmutação – do tu deves ao eu quero; e do eu quero ao eu sou – caracteriza o sistema nietzschiano como um todo. A partir dela, Löwith estabelece a periodização dos escritos nietzschianos. O primeiro período é o do pessimismo romântico, estendendo-se do *Nascimento da tragédia* às *Considerações Extemporâneas*, período no qual o jovem professor venerava Wagner e Schopenhauer (com uma progressiva distância crítica!), e acreditava na renovação da cultura alemã<sup>29</sup>. O segundo período é marcado pelo positivismo. Nas obras *Humano, demasiado humano*, *Aurora* e nos quatro primeiros livros de *A gaia ciência*, Nietzsche pretende que o espírito se liberte para si mesmo no sofrimento. Por não crer mais em nada, ele busca seu próprio caminho<sup>30</sup>. Por fim, no terceiro período, o filósofo se tornaria o mestre do eterno retorno, encontrando seu próprio caminho, que é o de querer e, mais do que isso, amar o *fatum*. Segundo Löwith, esse período encerra o que é verdadeiramente a filosofia de Nietzsche: ele inicia com o pensamento do eterno retorno no *Zaratustra* e termina no *Ecce homo*<sup>31</sup>.

Löwith recorre a um fragmento póstumo da época do *Zaratustra*, para defender essa divisão em três períodos. No escrito intitulado “O caminho da sabedoria”, estão caracterizados os três momentos do Espírito. Mas, aqui são três passos, que não culminam no eterno retorno, mas que têm em vista a superação da moral, subtítulo desse projeto: 1) O primeiro passo consiste em venerar, em carregar tudo o que é pesado. Isso constituiria o “ascetismo do espírito”, no tempo da comunidade. 2) O segundo passo se caracteriza por romper a veneração no momento em que os laços são mais fortes (a saber, com Wagner). É o tempo do deserto, da crítica, do espírito livre, da busca por independência. 3) É no terceiro passo que ocorre a “grande decisão”, a “posição afirmativa”, o dizer-sim a tudo,

---

<sup>28</sup> LÖWITH, 1991, p.35.

<sup>29</sup> Cf. LÖWITH, 1991, p.32.

<sup>30</sup> LÖWITH, 1991, p.32.

<sup>31</sup> LÖWITH, 1991, p.32.

expressão do instinto criador. É o tempo da grande responsabilidade e inocência: (FP 26[47] – verão – outono de 1884).

A dupla transmutação, na visão de Löwith, corresponde a duas crises na vida e na obra do filósofo alemão, as quais guiariam a duas decisões determinantes. A primeira crise é a ruptura com Wagner. Esse foi o evento decisivo, nunca suplantado por Nietzsche. A partir daí, ele busca progredir na decadência – até a ‘fronteira crítica’ do niilismo extremo. A primeira decisão, portanto, conduz ao niilismo, entendido este como a perda dos valores e o desvanecimento dos horizontes de sentido. A segunda crise ocorre no *Zaratustra*, entre as seções “A hora mais silenciosa” e “O convalescente”, na passagem da segunda à terceira parte. No *Zaratustra*, a filosofia do eterno retorno significaria o autoultrapassamento do niilismo extremo. A segunda decisão, portanto, guia ao *amor fati*, à vontade do eterno retorno do mesmo.

### 3. Sobre o valor do eterno retorno do mesmo

Assim Löwith interpreta e ‘valoriza’ o pensamento do eterno retorno: Nietzsche-Zaratustra se torna o mestre do Eterno Retorno. Essa doutrina é seu destino. Para tanto, Zaratustra precisa ir além dos valores e estimativas dos homens, marcados pela decadência, visto que somente o homem que ultrapassa a si mesmo pode querer o Eterno Retorno do Mesmo. Desse modo, o anúncio do além-do-homem é anterior à doutrina do Eterno Retorno. O Pensamento Fundamental deve ser visto, segundo Löwith, em sua relação essencial com o niilismo, como uma resposta à questão do niilismo. Ou seja, Nietzsche tenta *inverter* a vontade de nada em querer do eterno retorno. Se admitirmos que a ‘conclusão conceitual’ dessa obra ocorre quando Zaratustra torna-se o mestre do eterno retorno<sup>32</sup>, haveria,

---

<sup>32</sup> Na época de elaboração do *Zaratustra II*, em que Nietzsche atribui “valor supremo” ao pensamento do eterno retorno, ele afirma que a “crença no eterno retorno” era uma crença própria da doutrina dos mistérios (cf. FP 8[15] – verão de 1883). Essa declaração, mesmo que se encontre num fragmento póstumo, é significativa para meu questionamento acerca do valor e do sentido do eterno retorno.

certamente, a superação do niilismo através da afirmação irrestrita do mundo, da vida e do sofrimento<sup>33</sup>.

O eterno retorno é tanto o novo centro de gravidade (novo peso ético), como algo absurdo (recordemos a versão niilista do eterno retorno, do Fragmento de Lenzer-Heide...<sup>34</sup>), o sem-sentido - eternamente. Para chegar ao sim incondicional, Zaratustra tem de atravessar o **não** extremo, deve vencer Deus e o nada. Löwith procurou esclarecer esse transcurso, bem como apontar as suas dificuldades. Assim sendo, a parábola 'metafísica' do eterno retorno implicaria numa dupla equivalência: enquanto peso ético e enquanto constatação do mundo físico. O problema de Nietzsche é o de unificar o conflito entre a vontade humana de finalidade e o curso circular do mundo. Nessa perspectiva de análise, o eterno retorno não é visto como um pensamento no sentido tradicional, mas como uma experiência extática do 'espírito'. O "grande meio-dia" é o instante decisivo e crítico, na medida em que o eterno retorno, enquanto pensamento supremo afirmativo, deve significar também a autossuperação do niilismo<sup>35</sup>. Vários projetos de continuação do *Zaratustra*<sup>36</sup> atestam que Nietzsche/Zaratustra não atingiu uma conclusão definitiva, irrevocável, em que o eterno retorno é assumido em todas as suas consequências.

O caráter problemático da relação entre o niilismo e o eterno retorno, segundo Löwith, transparece em dois momentos críticos no *Zaratustra*. O primeiro

---

<sup>33</sup> Scarlett Marton, em seu texto "A obra feita e a obra por fazer", ao analisar a conclusão conceitual da obra, afirma que na seção "O convalescente" Zaratustra supera o niilismo e leva seu pensamento abissal até suas últimas consequências: "Transformando-se no que abençoa e diz-sim, realiza vivencialmente o que teria de ensinar. Pondo-se em sintonia com a vida e com o mundo, encarna a transvaloração dos valores" (MARTON, 1998, p. 125). Concordamos com Marton no sentido de que essa seção é decisiva no que se refere ao pensamento do eterno retorno, remetendo ao *amor fati* e à atitude dionisíaca. Entretanto, questiono se Zaratustra cumpriria, irrestritamente, nessa seção (ou onde quer que seja), a proposta afirmativa nietzschiana. Considerando que o anúncio do eterno retorno é feito pelos animais e que Zaratustra se cala diante dele, parece-me que Zaratustra ainda não cumpriu o seu destino, e que Nietzsche, do mesmo modo, reconhece a dificuldade de cumprir o seu. Isso explicaria a hesitação do filósofo na conclusão de sua obra e a retomada do personagem Zaratustra em momentos posteriores de seu pensamento.

<sup>34</sup> Cf. FP 5[71]. 6 Fragmento de Lenzer-Heide, 10 de junho de 1887.

<sup>35</sup> Cf. LÖWITH, 1991, p.78-81.

<sup>36</sup> Confira, p. ex., os projetos elaborados em agosto-setembro de 1885: FP 39[3]; 39[22], assim como o projeto de 1888, FP 18[15]. Acerca dessa questão, confira também MARTON, 1998, p.125 – 126.

ocorre na seção “O adivinho”. Zaratustra, após ser tocado pela profecia do adivinho, a saber: “tudo é igual, nada vale a pena...”, cala-se, até que seu abismo fale novamente, confundindo-se com a mensagem inversa do eterno retorno<sup>37</sup>. A segunda crise ocorre entre as seções “A hora mais silenciosa” e “O convalescente”. A hora mais silenciosa seria o Getsêmani incompleto de Nietzsche, pois ele se recusa a tornar-se o que ele é, a assumir o seu destino; nesse momento, ele estaria, segundo Löwith, entre a verdade dionisíaca e a verdade niilista<sup>38</sup>.

Zaratustra, parte, então, para sua última viagem, que o leva à meia-noite, nas Ilhas Bem-Aventuradas<sup>39</sup>, ao cimo das mais altas montanhas. Mas é somente quando retorna à sua caverna que o pensamento abismal do eterno retorno se eleva das profundezas e fala. É quando Zaratustra assumiria seu destino, depois de se restabelecer de sua conversa com o abismo, através da fala de seus animais.

Ao querer o eterno retorno, Zaratustra se apercebe da verdade da vida una. O hino do sim e do amém e o canto repetido da eternidade concluem ‘logicamente’ (se é que se pode falar de lógica, nesse contexto) a Terceira e Quarta partes do *Zaratustra*<sup>40</sup>. Após analisar a posição do pensamento do eterno retorno em ZA, Löwith ressalta o seu caráter problemático. Há nele duas coisas discordantes: a vontade de eternizar a existência que se tornou efêmera e o curso circular eterno do mundo natural. Como seria possível, então, compatibilizar o experimentador radical do século XIX com a *persona*, ator, de um deus grego? Para Löwith, esse duplo sentido é incompatível. Depois que a força poética cessa, o conjunto divide-se em duas partes contraditórias, religadas somente pelo que as separa: o **peso ético** (religião ateia) e a **constatação** de um fato do mundo físico (metafísica **física**)<sup>41</sup>. Assim, ele conclui que não há unidade no pensamento do eterno retorno entre a constituição do mundo e o comportamento pessoal, entre a cosmologia e a ética. É incompatível a tentativa de Nietzsche de reconquistar o mundo dos gregos (a bela

<sup>37</sup> Cf. LÖWITH, 1991, p.78.

<sup>38</sup> Cf. LÖWITH, 1991, p.85-86.

<sup>39</sup> Segundo Paolo D’Iorio, a ilha vulcânica de Ischia, que Nietzsche via do terraço de seu quarto em Sorrento (na estada de 1876) servirá de modelo para as Ilhas Bem-Aventuradas, em *Assim falou Zaratustra*. Cf. D’IORIO, 2012, p.17.

<sup>40</sup> Cf. LÖWITH, 1991, p.93.

<sup>41</sup> Cf. LÖWITH, 1991, p.10-104.

circularidade cósmica) com o ensaio do ‘experimentador radical do século XIX’, imbuído das pretensões do *ego* moderno, e das energias ‘niilistas’ modernas. Considero ser muito instigante o modo como Löwith elabora a incompatibilidade e a ambiguidade entre o niilismo e o eterno retorno.

*Assim falou Zaratustra* “resume”, para Löwith, o conjunto da filosofia nietzschiana; é um sistema em parábolas levado às últimas consequências<sup>42</sup>. Essa obra é também a “legitimação de tudo o que Nietzsche viveu, fez e sofreu, seu ‘testamento’, encerrando em toda a sua precisão a imagem de seu ser” (*id.*).

Reconhecemos o rigor e a ousadia da interpretação de Löwith que, na década de 1930, articulou o discurso “Das três transmutações” com os temas fundamentais da filosofia nietzschiana: a morte de Deus, o niilismo, o além-do-homem, a vontade de poder e o **eterno retorno do mesmo**. Este último dos “cinco termos capitais” (tal como Heidegger desenvolverá posteriormente) é considerado por ele como “o pensamento fundamental unificante” da obra nietzschiana.

No discurso “Das três transmutações”, o caminho para a suprema afirmação é posto como assegurado, na figura da criança que joga na inocência cósmica do mundo natural, para além do peso da obediência e da libertação negativa do leão. A criança, desse modo, simboliza a postura afirmativa do homem no mundo. Entretanto, esses movimentos ou transmutações não ocorrem do mesmo modo ao longo do *Zaratustra*. O destino de Zaratustra é o de se tornar o mestre do eterno retorno. Quando tal destino é cumprido, o personagem atinge também o seu ocaso. Zaratustra não se tornou criança, jogando na inocência, no esquecimento...; não se tornou ainda um primeiro movimento (atentemos para o *pathos* melancólico de Zaratustra na seção “O convalescente”, após o anúncio do eterno retorno). Ao invés disso, Nietzsche se ocupou, desde a época inicial de elaboração de sua obra mais criativa, da temática da *morte de Zaratustra*.

---

<sup>42</sup> Cf. LÖWITH, 1991, p.78.

O interesse intenso por essa temática expressa-se em um fragmento póstumo do verão de 1883, em que o filósofo solitário projeta uma tragédia em quatro atos, acerca do *Zaratustra*:

**1ª ato.** Zaratustra entre os animais. A caverna.

A criança com o espelho. (É tempo!)

As diferentes perguntas se intensificam.

Finalmente seduzem-no as crianças com cantos.

**2ª ato.** A cidade, propagação da peste. Cortejo de Zaratustra

Cura da mulher. Primavera.

**3ª ato.** Meio-dia e Eternidade.

**4ª ato.** Os barqueiros.

Cena do vulcão, Zaratustra morrendo entre crianças

Festa dos mortos. (FP 13[2] - verão de 1883)

Há nesse escrito, claramente, uma retomada dos projetos de 1870-1871, de elaboração de uma tragédia sobre a morte de Empédocles<sup>43</sup>, em que são elaborados os temas da peste, da cena do vulcão e da morte do filósofo de Agrigento. O que nos chama a atenção é que, em 1883, é Zaratustra quem morre no vulcão, e não mais Empédocles. O final do *Zaratustra*, em que o personagem sai de sua caverna ao amanhecer, saudando o sol, parece não encerrar definitivamente a obra, pois o filósofo manifestou interesse de escrever um novo *Zaratustra* a partir da quarta parte<sup>44</sup>.

#### 4. Indicações para uma nova arte de viver

Com maestria, Löwith interpretou o surgimento e o acabamento do pensamento fundamental unificante, enquanto movimento do “tu deves” e do “eu quero” ao “eu sou”. Essa interpretação foi relevante para a compreensão do sentido e dos horizontes da filosofia nietzschiana. Ainda questiono, com Löwith, se o filósofo alemão, ao radicalizar o niilismo, buscando revertê-lo no pensamento

<sup>43</sup> Cf. FP 8[30-39] do inverno de 1870-1871.

<sup>44</sup> Cf. MARTON, 1998, p.133.

afirmativo, não estaria imbuído da “crença” na potência criadora da negação. Nesse ponto, contudo, eu aponto para uma guinada radical. Em vez de seguir a sugestão da travessia do niilismo – rumo ao pensamento supremo afirmativo do eterno retorno, proponho o seguinte deslocamento: **interpretar as “Três transmutações” como indicação para ‘uma nova arte de viver’, para seres humanos finitos e mortais.** Questiono o valor do eterno retorno, ao enfatizar a singularidade e a irrepetibilidade da existência no mundo.

O “ascetismo do espírito”<sup>45</sup> (*der Asketismus des Geistes*) não se dirige apenas ao camelo, mas também ao leão, à tarefa do homem de reconquistar sua natureza: “Eu quero re-naturalizar também a ascética” (FP 9[93] outono de 1887). Para chegar ao domínio de si, à fruição superior, à vitória no combate das paixões, é preciso que muitos homens, em diferentes épocas, tenham obedecido, padecido fome, praticado exercícios de privação corporais-anímicos, como os ascetas da filosofia vedanta, na “ascética prática” dos filósofos gregos, ou no “ascetismo mais popular” dos germanos ávidos de rapina<sup>46</sup>. Assim sendo, a *enkrateia* e a *askesis* presentes no “tu deves” do camelo e no “eu quero” do leão são meios para a intensificação do poder, na inocência da criança no devir (FP 25[351] – primavera de 1884); são meios, por fim, para dar “estilo” ao caráter, e à existência humana singular.

Nietzsche condensou na figura do camelo (nas “Três transmutações”) vários exercícios de ascetismo que a humanidade praticou por milênios, e que determinaram o seu caráter. O que mais lhe importava, no entanto, era a prática ascética do Espírito Livre (*der Freigeist*). Imbuído do *Pathos des Asketenthums*, o espírito do Leão pratica de bom grado, com disciplina e rigor, a ‘ginástica da vontade’, fruindo do sentimento transbordante de poder e plenitude, no deserto solitário de sua libertação. No Espírito Livre, o ‘ascetismo do espírito’ e o ‘ascetismo da virtude’ (*der Ascetismus der Tugend*) são meios para o aumento do poder. Entretanto, as consequências mais próximas da ‘tentativa ascética de viver

---

<sup>45</sup> Nietzsche empregou vários termos para designar ‘ascese’ e ‘ascetismo’: *Asketismus*, *Ascetismus*, *Ascetism*, *Asketism*, *Ascetik*, *Asketik*, *Asketenthum*, *Askese*, *Askesis*, *ascese*.

<sup>46</sup> Cf. GM III, 12, A 195.

sem moral' são negativas: "a pobreza de soldado, a proximidade da morte" (FP 6[4] inverno de 1882 - 1883). O *tipo ascético*-moral é, para o Nietzsche tardio, desprezível; é o modo de vida dos 'malogrados', que querem fugir do mundo que lhe diz respeito. O filósofo de espírito livre constrói, com paciência e determinação, o "ascetismo dos fortes" (*der Asketismus der Starken*) (cf. FP 15[117] - primavera de 1888). É preciso concentrar, alimentar e intensificar os pendores mais fortes e naturais de cada um, para poder 'estilizar' a existência singular. É necessário restabelecer o espírito do Leão na ascética, a saber, praticar exercícios de autocontrole, persistir em hábitos saudáveis, exercitar os seis modos de combate à veemência das paixões (cf. A 109), para que o ser humano tenha contentamento consigo mesmo, fruindo de si mesmo até mesmo na renúncia, na dor e no desprendimento dos valores do 'rebanho'.

Nietzsche esforçou-se muito para inventar receitas válidas para melhorar sua saúde e para construir uma nova arte de viver, em meio às ameaças internas e externas de seu tempo, o tempo do niilismo. É difícil, em meio à nossa época tão confusa, prescrever receitas prontas e universalizáveis. Entretanto, uma coisa é necessária: que cada um se dedique com vigor e determinação para forjar novas artes de viver, singulares, na relação ou no confronto com outros. Ainda bem que há espaço para, quando necessário, fugir *dos* outros, e correr para o deserto de cada um, onde cada um pode encontrar o *seu* melhor refúgio - e pode tentar cuidar de si.

### Referências

- BRUNEL, P. (org.). *Dicionário de mitos literários*. Rio de Janeiro/Brasília: José Olympio/Editora UnB, 1997.
- CAZENAVE, M. (org.). *Encyclopédie des symboles*. 4. ed. Paris: Le Livre de Poche, 2013.
- D'IORIO, P. *Le Voyage de Nietzsche à Sorrente. Genèse de la philosophie de l'esprit libre*. Paris: CNRS Éditions, 2012.
- FINK, E. *A filosofia de Nietzsche*. Lisboa: Editorial Presença, 1988.

HOLLINRAKE, R. *Nietzsche, Wagner e a filosofia do pessimismo*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1986.

LÖWITH, K. *Nietzsche : Philosophie de l'éternel retour du même*. Trad. Anne-Sophie Astrup. Paris: Calmann-Lévy, 1991.

MARTON, S. "A obra feita e a obra por fazer". Tese de livre docência. São Paulo: USP, 1998.

NIETZSCHE, F. W. *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe (KSA)*. 15 vols. Organizada por Giorgio Colli e Mazzino Montinari. Berlin: de Gruyter, 1988.

NIETZSCHE, F. W. *Frühe Schriften 1854-1869 (FS)*. 5 vols. Organizada por Hans Joachim Mette, Carl Koch e Karl Schlechta, segundo a edição *Historisch-kritische Gesamtausgabe (BAW)*. C. H. Beck'sche Verlagsbuchhandlung. München, 1933-1940. Munique: DTV, 1994.

NIETZSCHE, F.W. *Assim falava Zarathustra. Um livro para todos e para ninguém*. Trad. Mário da Silva. São Paulo: Círculo do Livro, 1990.

NIETZSCHE, F.W. *Assim falou Zarathustra. Um livro para todos e para ninguém*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.

NIETZSCHE, F.W. *Obras Incompletas*. Trad. de Rubens R. T. Filho. In Col. Os Pensadores. 2. ed. São Paulo: Abril Cultural, 1978.

PIEPER, A. "Ein Seil geknüpft zwischen Tier und Übermensch". *Philosophische Erläuterungen zu Nietzsches erstem "Zarathustra"*. Stuttgart: Klett-Cotta, 1990.

Recebido em: 15/08/2014

Aceito em: 29/09/2014