UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO
FACULDADE DE FILOSOFIA, LETRAS E CIÊNCIAS HUMANAS
DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA

EDUARDO NASSER

Epistemologia e ontologia em Nietzsche à luz do problema do tempo

(versão corrigida)

2013

SÃO PAULO

UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO
FACULDADE DE FILOSOFIA, LETRAS E CIÊNCIAS HUMANAS
DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA

EDUARDO NASSER

Epistemologia e ontologia em Nietzsche à luz do problema do tempo

(versão corrigida)

Tese apresentada ao Programa de Pós
Graduação da Faculdade de Filosofia,
Letras e Ciências Humanas (FFLCH –
USP) para a obtenção do título de doutor.

Orientadora: Profa. Dra. Scarlett Zerbetto Marton

2013

SÃO PAULO

Autorizo a reprodução e divulgação total ou parcial deste trabalho, por qualquer meio convencional ou eletrônico, desde que citada a fonte.

Banca examinadora

*Para a minha avó Nelly Nasser, **in Memoriam**.*

Agradecimentos

À Profa. Scarlett Marton, cuja orientação cuidadosa, dedicada e paciente tanto me ensinou sobre o real significado da “formação”.

Aos funcionários do programa de graduação e de pós-graduação em filosofia da Universidade de São Paulo (USP).

Ao CNPq, pela bolsa concedida antes que esse trabalho se transformasse em um doutorado direto.

À CAPES, pela bolsa de doutorado e pelas passagens para a Alemanha.

Ao DAAD, por ter me fornecido a bolsa sanduíche de um ano e quatro meses que financiou meu curso de alemão no Eurasia Institute, em Berlim, e a minha pesquisa de doutorado na Ernst-Moritz-Arndt-Universität, em Greifswald.

Ao Prof. Franklin Leopoldo e Silva e ao Prof. Vladimir Safatle, pelas preciosas sugestões dadas no exame de qualificação.

Ao Prof. Werner Stegmaier, por ter sido meu coorientador durante a minha estada na Alemanha.

Aos professores que fizeram parte da minha graduação na Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (PUC-SP), especialmente à Profa. Rachel Gazolla, que sempre me encorajou a seguir na vida acadêmica, e ao Prof. Peter Pal Pélbart, meu orientador na iniciação científica, que muito me ensinou sobre o valor da paciência no trabalho filosófico.

Ao Prof. Antonio Edmilson Paschoal, pela enorme gentileza de ter acompanhado a mim e outros colegas brasileiros na jornada rumo à Herzogin Anna-Amalia Bibliothek, em Weimar, apresentando-nos ao Sr. Erdmann Wilamowitz-Moellendorff,

que, com igual gentileza, nos colocou em contato com o estimulante universo das fontes nietzschianas.

Aos membros do GEN (grupo de estudos Nietzsche): Alexandre Gonçalves, André Itaparica, Braian Matilde, Clademir Araldi, Diana Decock, Eder Corbanezi, Geraldo Dias, Ivo da Silva Jr., João Neto, Márcio J.S. Lima, Rodolfo Ferronato, Saulo Krieger, Tiago Pantuzzi, Vânia Dutra Azeredo e Wilson Frezzatti.

Dos membros do GEN, gostaria de destacar meus agradecimentos a três nomes:

Ao Luís Rubira, cuja acolhida calorosa nos meus primeiros dias no grupo logo fez com que eu me sentisse “em casa”.

À Márcia Rezende, pela atenção na minha chegada à Alemanha.

Ao Emmanuel Salanskis, pelas gratificantes trocas filosóficas e pelas coordenadas metodológicas.

Faço ainda menção ao Samuel Ribeiro de Souza, camarada que sempre esteve próximo às atividades do GEN e que incentivou a elaboração da presente tese.

Aos meus amigos Carlos Enrique Ruiz Ferreira e Gustavo Rates. Agradeço especialmente aos amigos que acompanharam mais de perto a feitura desse trabalho: Arturo Gamero, por ter me devolvido a sensibilidade que eu sempre estive prestes a perder diante do trabalho científico; Bruno Conte, por ter compartilhado praticamente toda a minha caminhada na filosofia e também pelas incontáveis *disputationes*, para desespero de todos na mesa de jantar; Bruno Rates, por ter também vivenciado comigo a caminhada na filosofia e, acima de tudo, por ter me dado o estímulo que faltava para que eu chegasse à presente tese — foi numa das nossas longas conversas telefônicas que algo começou a tomar forma; e Vinicius de Andrade, por ter realizado a correção das provas finais deste trabalho.

Aos meus pais, Eduardo e Taisa, pelo apoio incondicional.

À Gabi, minha esposa, cujo amor e comprometimento me deram a paz e força necessárias para que esse momento da minha vida pudesse ser concluído.

Aos meus filhos, Alexandre e Fabrício, que sempre me roubaram um sorriso no meio de toda a confusão.

Por fim, registro minha homenagem àqueles que me deixaram ao longo do desenvolvimento desse trabalho:

À Gatrola, que sempre me deu tudo sem nunca pedir nada.

À minha avó Nelly, cuja ausência eu nunca poderei aceitar.

*Somos os hóspedes das pequenas
durações, em nós não mora existência
ou extinção, a nossa
espessura não inala a duração de
um começo alheio à morte, somos
apenas a fina transparência das
unhas, mas a nossa solidão leva o
tempo do “céu olhando o mar”.*

(Arturo Gamero).

Resumo

NASSER, E.. **Epistemologia e ontologia em Nietzsche à luz do problema do tempo**. 2013. 239f. Tese (Doutorado). Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas. Departamento de Filosofia, Universidade de São Paulo, 2013.

Procurar-se-á evidenciar no presente trabalho o caminho que leva Nietzsche à sua ontologia do vir-a-ser. Será trazida a lume a hipótese de que é através de uma crise epistemológica provocada pelo problema do tempo que surge a ontologia nietzschiana. Por volta de 1873, Nietzsche depara-se, devido a controvérsias em torno do problema do tempo, com insolúveis contradições que se abatem sobre o idealismo, que até então contava com a sua aceitação. Desse episódio se seguem sérias e definitivas transformações estruturais da sua filosofia. Convencido de que a realidade do tempo não pode ser refutada, o filósofo envereda não só para um realismo, mas para um realismo que tem no tempo a sua única propriedade, o que implica tanto a adoção de um novo referencial epistemológico — o sensualismo — quanto a irrupção de um novo terreno de preocupações — a ontologia ou, mais propriamente, uma ontologia do vir-a-ser. Em suma, o envolvimento de Nietzsche com uma discussão localizada sobre o tempo provoca efeitos globais, o que justifica a proposta deste estudo de que o itinerário epistemológico e ontológico da filosofia nietzschiana só pode ser corretamente compreendido à luz do problema do tempo.

Palavras-chave: tempo; epistemologia; ontologia; vir-a-ser; realismo.

Abstract

NASSER, E.. **Epistemology and Ontology in Nietzsche in Light of the Problem of Time**. 2013. 239f. Thesis (Doctorate). Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas. Departamento de Filosofia, Universidade de São Paulo, 2013.

This work will seek to evidence the path that takes Nietzsche to his ontology of becoming. It will be brought to light the hypothesis that it is through an epistemological crisis caused by the problem of time that the nietzschean ontology arises. Around 1873 and due to controversies related to the problem of time, Nietzsche comes across insoluble contradictions that bear on idealism, which until that point he accepted. From this episode, serious and definite structural transformations on his philosophy happen to follow. Convinced that the reality of time cannot be denied, Nietzsche turns not only to a realism, but to a realism that has in time its only property, which implies both the adoption of a new epistemological reference – sensualism – and the irruption of a new ground of concerns – the ontology or, more properly, an ontology of becoming. In short, Nietzsche's involvement with a localized discussion on time causes global effects, which justifies the proposal of this work, in which the epistemological and ontological itinerary of nietzschean philosophy can only be correctly understood in light of the problem of time.

Keywords: time; epistemology; ontology; becoming; realism.

Abreviaturas

1. Siglas das obras completas

KSA - *Sämtliche Werke: Kritische Studienausgabe*

KGW - *Kritische Gesamtausgabe*

KSB - *Sämtliche Briefe: Kritische Studienausgabe*

KGB - *Briefwechsel: Kritische Gesamtausgabe*

2. Siglas de textos publicados por Nietzsche:

2.1. Textos editados pelo próprio Nietzsche:

GT/NT - *Die Geburt der Tragödie (O nascimento da tragédia)*

DS/Co. Ext. I - *Unzeitgemässe Betrachtungen. Erstes Stück: David Strauss: Der Bekenner und der Schriftsteller (Considerações extemporâneas I: David Strauss, o devoto e o escritor)*

HL/Co. Ext. II - *Unzeitgemässe Betrachtungen. Zweites Stück: Vom Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben (Considerações extemporâneas II: Da utilidade e desvantagem da história para a vida)*

SE/Co. Ext. III - *Unzeitgemässe Betrachtungen. Drittes Stück: Schopenhauer als Erzieher (Considerações extemporâneas III: Schopenhauer como educador)*

WB/Co. Ext. IV - *Unzeitgemässe Betrachtungen. Viertes Stück: Richard Wagner in Bayreuth (Considerações extemporâneas IV: Richard Wagner em Bayreuth)*

MAI/HHI - *Menschliches Allzumenschliches (vol. 1) (Humano, demasiado humano (vol. 1)*

VM/OS - *Menschliches Allzumenschliches (vol.2): Vermischte Meinungen (Humano, demasiado humano (vol.2): Miscelânea de opiniões e sentenças)*

WS/AS - *Menschliches Allzumenschliches* (vol.2): *Der Wanderer und sein Schatten*

(*Humano, demasiado humano* (vol.2): *O andarilho e sua sombra*)

M/A - *Morgenröte* (*Aurora*)

IM/IM - *Idyllen aus Messina* (*Idílios de Messina*)

FW/GC - *Die fröhliche Wissenschaft* (*A gaia ciência*)

Za/ZA - *Also sprach Zarathustra* (*Assim falava Zarathustra*)

JGB/BM - *Jenseits von Gut und Böse* (*Para além de bem e mal*)

GM/GM - *Zur Genealogie der Moral* (*Genealogia da moral*)

WA/CW - *Der fall Wagner* (*O caso Wagner*)

GD/CI - *Götzen-Dämmerung* (*Crepúsculo dos ídolos*)

NW/NW - *Nietzsche contra Wagner* (*Nietzsche contra Wagner*)

1.1. Textos preparados por Nietzsche para edição

AC/AC - *Der Antichrist* (*O anticristo*)

EH/ EH - *Ecce Homo* (*Ecce homo*)

DD/ DD - *Dionysos-Dithyramben* (*Ditirambos de Dionísio*)

2. Escritos inéditos inacabados

GMD/DM - *Das griechische Musikdrama* (*O drama musical grego*)

ST/ST - *Sokrates und die Tragödie* (*Sócrates e a Tragédia*)

DW/VD - *Dio dionysische Weltanschauung* (*A visão de mundo dionisíaca*)

GG/NP - *Die Geburt des tragischen Gedankens* (*O nascimento do pensamento trágico*)

BA/EE - *Über die Zukunft unserer Bildungsanstalten (Sobre o futuro de nossos estabelecimentos de formação)*

PHG/FT - *Die Philosophie im tragischen Zeitalter der Griechen (A filosofia na idade trágica dos gregos)*

WL/VM - *Über Wahrheit und Lüge im aussermoralischen Sinn (Sobre verdade e mentira no sentido extramoral)*

3. Cursos

VPP/FP - *Die vorplatonischen Philosophen (Os filósofos pré-platônicos)*

EPD/IDP - *Einführung in das Studium der platonischen Dialoge (Introdução aos diálogos platônicos)*

EKP/EFC - *Enzyklopädie der klassischen Philologie (Enciclopédia da filologia clássica)*

RU/IR - *Rhythmische Untersuchungen (Investigações rítmicas)*

SUMÁRIO

Introdução	13
Capítulo 1. O tempo e a virada para o realismo	24
1.1. Os primeiros passos filosóficos: o engajamento com o programa neokantiano de Lange e a adoção de uma atitude epistemológica idealista.....	24
1.2. Mudanças de rumo.....	34
1.2.1. A querela com o eleatismo: o ponto de inflexão.....	35
1.2.1.1. A restauração dos direitos da realidade do vir-a-ser.....	42
1.2.1.1.1. A separação entre essência e existência.....	43
1.2.1.1.2. A crítica do conhecimento.....	44
1.2.1.1.3. A impossibilidade da aparência.....	45
1.2.1.1.4. A realidade do tempo.....	46
1.2.1.1.4.1. O caráter móvel das representações: o resgate dos argumentos de Anaxágoras, Empédocles e Demócrito.....	47
1.2.1.1.4.2. A realidade do vir-a-ser enquanto realidade meramente subjetiva: a defesa eleática viabilizada pela teoria idealista do tempo.....	48
1.2.1.1.4.3. A parceria com Spir, as deficiências do argumento idealista e a demonstração da realidade do tempo.....	52
1.2.1.1.4.3.1. A contextualização do argumento de Spir.....	55
1.2.1.1.4.3.2. A distinção entre a representação da sucessão e a sucessão das representações.....	58
1.3. A única realidade é a do vir-a-ser: Nietzsche contra Spir.....	64
1.3.1. A falsidade dos juízos sintéticos.....	71
1.3.2. O caráter derivado da lei do pensamento.....	73
1.3.3. A superação da antinomia fundamental.....	75
1.3.4. O combate às certezas imediatas.....	77

Capítulo 2. Sensualismo e a abertura da realidade	82
2.1. Resgate e reformulação do heraclitismo.....	82
2.1.1. Sensualismo e ontologia.....	93
2.1.2. As gradações da realidade fenomenal	105
2.1.2.1. Da teoria do erro ao refinamento dos sentidos.....	110
2.1.3. Experimentos do tempo e a percepção da realidade.....	121
2.1.3.1. Karl Ernst von Baer e a medida mais justa do tempo.....	129
 Capítulo 3. A construção da visão de mundo do vir-a-ser	 140
3.1. O discurso hipotético e o dinamismo enquanto modelo de mundo.....	140
3.1.1. O impacto da física de Boscovich e a assimilação do conceito de força.....	149
3.1.1.1. “A teoria dos átomos de tempo”: a física do vir-a-ser.....	154
3.1.1.1.1. A inclusão do princípio de continuidade: os ajustes do modelo de 1873.....	169
3.1.1.2. A vontade de potência e a generalização do discurso dinamista.....	177
Excursão. O eterno retorno do mesmo e a irresistível tentação do ser.....	183
 Conclusão	 193
 Anexo	 200
Para além da oposição entre comentário e interpretação: considerações sobre o método de abordagem dos escritos nietzschianos.....	200
 Referências Bibliográficas	 220

INTRODUÇÃO

Nos seus cursos sobre o pensamento nietzschiano, Heidegger expõe a célebre tese de que Nietzsche representa o momento culminante da história da metafísica, que forçosamente coincide com o momento mais agudo do esquecimento do ser. Heidegger encara a metafísica como um advento niilista iniciado pelo platonismo e o aristotelismo que, nascendo com a pergunta “o que é o ente?”, deixa de pensar o ser. “A metafísica é a história na qual do ser mesmo não há essencialmente nada”¹. O traço distintivo da metafísica é o antropomorfismo — “metafísica é antropomorfismo: configurar e ver o mundo à imagem do homem”² — um fenômeno que atinge historicamente a sua completude com a filosofia nietzschiana, pois reduzindo a filosofia ocidental a um modo de pensar valorativo, ignora a *essência da verdade*, fazendo da verdade uma determinação da vontade de potência, iniciando, enfim, o período de domínio incondicionado do além-do-homem, e seu modo de ser calculador, sobre a terra. Logo, não poderia existir verdadeiramente em Nietzsche um problema do ser ou uma ontologia. Sem dúvida, “Nietzsche reconhece o ente enquanto tal”, mas se a pergunta for se o filósofo reconhece o ser enquanto tal, sentencia Heidegger, a resposta deve ser “de modo algum”, uma vez que ao determinar o ser como valor, “o ser não é reconhecido como ser”³.

Não obstante a longa lista de conhecidas objeções levantadas pelos mais diversos estudiosos da filosofia nietzschiana contra a interpretação heideggeriana, é possível que a caracterização de Nietzsche enquanto um pensador avesso à ontologia goze de alguma concordância, principalmente se levarmos em conta a pequena quantidade de trabalhos dedicados ao tema. Afinal de contas, como poderia o filósofo

¹ HEIDEGGER, M., *Nietzsche II*. Trad. Juan Vermal. Madrid: Destino, 2000, p. 285.

² *Idem, Ibidem*, p. 108.

³ *Idem, Ibidem*, p. 275.

que designa o Ser, dentre outros conceitos elevados, como a “derradeira fumaça da realidade que evapora” (GD/CI, GD/CI, A “razão” na filosofia 4, KSA 6. 76); e que garante que “nada teve até aqui um poder de convencimento mais ingênuo do que o erro do Ser” (GD/CI, A “razão” na filosofia 5, KSA 6. 78), ainda assim ter uma ontologia? Contudo, existem boas razões para se duvidar desse desfecho. A esse respeito, cumpre seguirmos algumas importantes considerações de Jean Granier. Para o estudioso, muito antes de Nietzsche recusar peremptoriamente o ser, o seu propósito é o de somente se desvencilhar de uma concepção tradicional de ser: “o ‘ser’ mumificado sacralizado pelo idealismo metafísico, dotado de todos os predicados adversários da vida e do vir-a-ser”⁴. Isso significa, como diz Granier, que a leitura heideggeriana comete uma “grave confusão”⁵. Quando Heidegger, referindo-se particularmente aos trechos citados de *Crepúsculo dos ídolos*, diz que ali está manifesta a concepção de ser dominante em Nietzsche⁶, ele suprime o contexto dessas colocações, perdendo de vista que estão dirigidas contra o “pseudo-ser dos metafísicos”⁷. Na verdade, a crítica nietzschiana do ser cumpre uma função propedêutica. “A crítica nietzschiana do ‘ser’ não é senão a crítica do ser enquanto que abusivamente identificado à essência sob a coerção da lógica que tenta dominar com a garantia do princípio de identidade”, um gesto que antecede outro, positivo, em que o ser é situado “de início e firmemente ao lado da existência, contra a lógica”, exigindo “uma experiência para se tornar atual”⁸. Assim, Granier revela que paralelamente à crítica do ser, a filosofia nietzschiana não deixa de

⁴ GRANIER, J., *Le problème de la vérité dans la philosophie de Nietzsche*. Paris: Editions du Seuil, 1966, p. 306.

⁵ *Idem*, *Ibidem*.

⁶ “ ‘Ser’ — um vapor e um erro? O que diz Nietzsche aqui do Ser não é uma observação acidental, lançada na embriaguez do trabalho preparatório de sua obra principal, nunca terminada. Trata-se da concepção de Ser que o guia desde os primeiros dias de seu esforço filosófico. É uma concepção que carrega e determina fundamentalmente a sua filosofia” (HEIDEGGER, M., *Introdução à metafísica*. Trad. Emmanuel Carneiro Leão. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1999, p. 63).

⁷ GRANIER, J., *Le problème de la vérité dans la philosophie de Nietzsche*. Paris: Editions du Seuil, 1966, p. 307.

⁸ *Idem*, “Nietzsche et la question de l’ être” in: *Revue philosophique de la France et de l’ Etranger*, 96, CLXI, Paris: PUF, 1971, p. 266.

guardar uma concepção de ser, cujo sentido só pode ser aberto junto a um movimento de inversão. “A antiga aparência reivindica agora para ela toda a realidade e transforma em ilusão a suposta ‘essência verdadeira das coisas’ ou o ‘ser’ metafísico”⁹. Essa leitura nos permite concluir que Nietzsche teria descoberto outro *sentido do ser* — para usar uma terminologia aristotélica — em seu caráter absoluto, alheio ao fantasioso ser uno, idêntico e abstrato dos eleatas. Trata-se do ser mutável, transitório, do “*vir-a-ser enquanto tal*”¹⁰.

Granier nos revela, portanto, que é possível admitir uma ontologia em Nietzsche sem que se faça imprescindível situá-la em continuidade com a tradição que toma a ontologia enquanto uma subdivisão da metafísica, ou como a *metafísica geral* wolffiana, circunscrita àquilo que Baumgarten chamaria de a ciência dos predicados mais gerais e abstratos¹¹; sequer é preciso ver nela um prolongamento da ontologia no seu sentido kantiano, enquanto uma *noologia*, como parte da metafísica dedicada a um estudo das estruturas *a priori* da mente¹². Nietzsche poderia ser visto aqui como o inaugurador das novas ontologias do século XX, que pregam um retorno para a *filosofia primeira*, mas um retorno crítico que toma como base a experiência e não o racionalismo dos puros conceitos, buscando o ser no tempo¹³. É justamente esse afastamento das ontologias convencionais, racionalistas, que fez com que Stegmaier enxergasse na ontologia nietzschiana a pedra de toque para as ontologias

⁹ *Idem, Ibidem*, p. 270.

¹⁰ *Idem, Ibidem*, p. 275.

¹¹ Cf. MORA, J.F., “On the Early History of “Ontology”” in: *Philosophy and Phenomenological Research*, 24, 1, 1963, pp. 36 – 47.

¹² Sobre a especificidade da ontologia kantiana, cf. PIRES, C., “Ontologia e metafísica” in: *Revista Portuguesa de Filosofia*, XX, 1 / 2, 1964, pp. 33 – 35.

¹³ Sobre as novas ontologias, dirá Heimsoeth que “desde logo deve-se distinguir essa nova doutrina do ser das ontologias dos velhos sistemas metafísicos, pois aqui não se toma como base e ponto de partida um ser único e absoluto, na esfera de um mundo supratemporal das Ideias, senão no dado e reconhecido do mundo da experiência. O ser no tempo, degradado pela velha metafísica a uma mera fenomenalidade, constitui seu fundamento e objeto palpável” (HEIMSOETH, H., “La filosofía del siglo XX” in: WINDELBAND, W., *Historia general de la filosofía*. Trad. Francisco Larroyo. Mexico: El Ateneo, p. 619).

contemporâneas, que privilegiam a mudança, o acaso e a história. Na medida em que “fundamenta a sua ‘doutrina do Ser’ resolutamente sobre a experiência”¹⁴, Nietzsche antecipa um traço peculiar das novas ontologias. “A ontologia própria de Nietzsche introduz um conceito de ontologia que corresponde à situação atual do pensamento”¹⁵. Portanto, como diz Addis — num dos únicos trabalhos monográficos dedicados ao assunto—, o fato de o filósofo ser conhecido por sua dura crítica da metafísica e, assim, da ontologia, que costumeiramente é vista como uma parte indissociável da metafísica, não implica necessariamente que ele rejeite a ontologia. “Podemos dizer que Nietzsche, independentemente do que diz aqui e ali sobre a metafísica, certamente propõe uma ontologia”¹⁶. Em poucas palavras, Nietzsche possui uma ontologia, mas uma ontologia sem metafísica.

Contudo, se é certo que não há maiores dificuldades em confirmar a existência de uma ontologia em Nietzsche, persiste uma lacuna metodológica na demonstração. A tendência dessas leituras consultadas é ocultar o caráter evolutivo do problema. É sugerido que a ontologia é um elemento autoevidente e embrionário da filosofia nietzschiana. Não se coloca a pergunta *como* Nietzsche chega a essa ontologia, o que nos deixaria com a única solução de ver aí uma arbitrariedade obtida à custa de uma intuição originária, e cuja função lógica seria a de ser uma premissa que dispensa provas. Desse modo, não só as razões que levaram o filósofo à ontologia do vir-a-ser permanecem ocultas, mas também as dimensões exatas dos seus efeitos. Na esperança de evitar esse expediente ingênuo, procurarei oferecer uma resposta para essa pergunta no presente trabalho. Com essa exigência de uma historicização do problema, importante advertir desde logo, não estou sugerindo ser preciso simplesmente

¹⁴ STEGMAIER, W., “Ontologie und Nietzsche” in: *Nietzsche und die philosophische Tradition*, I. Würzburg: Königshausen und Neumann, 1985, p. 47.

¹⁵ *Idem, Ibidem*, pp. 60 e 61.

¹⁶ ADDIS, L., *Nietzsche's Ontology*. Heusenstamm: Ontos, 2012, p. 1.

repertoriar as decisões do filósofo causadas por vicissitudes biográficas, como influências literárias, mudanças de gosto, diatribes, etc. Ainda que esse plano da empiricidade não possa ser suprimido, o interesse é mostrar que, concomitantemente e em relação a ele, há uma evolução propriamente conceitual, filosófica, que deve ser explicitada; uma temporalidade filosófica, inscrita na gestação de argumentos, que deve ser resgatada. Tendo isso em vista, a minha primeira sugestão, ainda preliminar, é que a irrupção da ontologia em Nietzsche só pode ser corretamente compreendida em seu laço indissociável com a epistemologia, mais especificamente como um *resultado* de dificuldades instaladas no horizonte epistemológico.

Com essa sugestão, não pretendo recuperar a proposta aparentemente semelhante e bastante difundida pelos pesquisadores que, privilegiando uma leitura instrumental da ontologia nietzschiana, defendem que a ontologia é um *produto* da epistemologia cuja finalidade é confirmar o horizonte último e definitivo do perspectivismo. Para Grimm, por exemplo, Nietzsche desenvolve um novo paradigma cognitivo com o perspectivismo, cujo suporte é dado pela ontologia do fluxo da vontade de potência. “O *modus operandi* epistemológico de Nietzsche é a noção de interpretação perspectiva”, um inaudito referencial devido à sua natureza autointerpretativa, o que explicita a “insustentabilidade e a inadequação das tradicionais epistemologias guiadas pela correspondência”¹⁷. A ontologia nietzschiana seria concebida para reforçar essa imanência da interpretação. Seria um mal-entendido, alerta Grimm, ver nessa ontologia a confirmação de que o filósofo “perfurou o véu das aparências”, chegando na “natureza última das coisas”¹⁸. Fosse assim, seria preciso acusar uma flagrante incoerência. Mas o fato é que a “vontade de potência enquanto um modelo ontológico deve ser

¹⁷ GRIMM, R.H., *Nietzsche's Theory of Knowledge*. Berlin/New York: Walter de Gruyter, 1977, p. 192.

¹⁸ *Idem, Ibidem*.

corretamente vista da perspectiva da epistemologia de Nietzsche”¹⁹, i.e., não como uma descrição da realidade, mas como uma interpretação que impede a busca por verdades últimas, dado que num mundo em fluxo tais verdades não poderiam ser alcançadas. A ontologia do vir-a-ser funciona como um conceito limite que busca corrigir extravagâncias especulativas e propensões niilistas. Seguindo esse raciocínio, a epistemologia de Nietzsche não necessita, a rigor, “ir além de si”, e quem a aceita também aceita que o mundo é “inteiramente a sua criação”²⁰. É nessa mesma senda que Cox, para ficarmos com um trabalho mais recente, vê a ontologia nietzschiana como o resultado de um compromisso antirrealista que em larga medida antecede as posições da filosofia americana moderna (como Quine, Sellars, Davidson, Rorty e Kuhn). Para Cox, Nietzsche seria o fundador de uma epistemologia e de uma ontologia pós-metafísica, naturalista. Essa reforma teria a sua origem após a morte de Deus, um marco antimetafísico que faz com que se abandone “o ideal epistemológico do ‘ponto de vista divino’ (*God’s-eye view*) e o ideal ontológico de um ‘mundo dado de antemão’, levando Nietzsche para uma posição holística ou hermenêutica que aceita o primado e a irredutibilidade da interpretação”²¹. Isso quer dizer que, quando o filósofo fala em “caos eterno” ou “vir-a-ser”, tratar-se-iam não de propriedades da realidade, de suas características fundamentais, mas interpretações. Mais propriamente sobre o vir-a-ser enquanto doutrina ontológica de Nietzsche, dirá Cox que o vir-a-ser “não nomeia o fundamento de uma ontologia primeva que nenhuma perspectiva epistemológica pode alcançar, mas, pelo contrário, é um traço do seu ‘perspectivismo’ mesmo”²².

¹⁹ *Idem, Ibidem*.

²⁰ *Idem, Ibidem*, pp. 194 e 196.

²¹ COX, C., *Nietzsche. Naturalism and Interpretation*. Berkeley/Los Angeles/London: Univ. of California Press, 1999, p. 70.

²² *Idem, Ibidem*, p. 196. Cf. também: COX, C., “Nietzsche’s Heraclitus and the Doctrine of Becoming” in: *International Studies in Philosophy*, XXX/3, 1998, p. 56.

Numa via diametralmente oposta a essa ortodoxia, proponho duas retificações que nos levarão, enfim, à hipótese que será apresentada no trabalho.

A primeira retificação concerne à suposta inexistência de um ramo propriamente teórico em Nietzsche. Esses autores mantêm intacta uma antiga crença de que a clássica distinção aristotélica entre teoria e prática não se faz presente na filosofia nietzschiana, cujo privilégio seria inteiramente concedido à prática. Ao traduzirem o perspectivismo enquanto “epistemologia” nietzschiana, essas leituras indicam que não há realmente um problema do conhecimento no filósofo — uma vez que num horizonte puramente interpretativo essa questão não se coloca —, mas um problema da utilidade e do valor das categorias e dos juízos. Como diz Grimm de maneira inequívoca, “o paradigma cognitivo de Nietzsche é prático nos seus propósitos ao invés de teórico”²³. Tal declaração reitera um dos jargões mais difundidos desde o início da recepção da filosofia nietzschiana, a saber: “Nietzsche não foi um filósofo teórico — a ética foi indiscutivelmente o seu principal domínio” — de modo que a sua teoria do conhecimento é “essencialmente teoria do valor”²⁴. Essa chave de leitura seguramente está em consonância com grande parte das ocorrências do termo *Erkenntnistheorie* nas obras completas, ocorrências em sua maioria acompanhadas por apontamentos críticos e depreciativos que assinalam justamente a ingenuidade dos teóricos do conhecimento em matéria de axiologia. Essa situação poderia explicar as razões que levaram Rittelmeyer a afirmar que “a influência e o significado de Nietzsche não se encontram no domínio da teoria do conhecimento”²⁵. De qualquer modo, o problema desse consenso estabelecido está em aceitar sem nenhuma desconfiança essa esquematização, perdendo de vista que existem, nem sempre evidentes, investidas teóricas em Nietzsche,

²³ GRIMM, R.H., *Op. cit.*, p. 197.

²⁴ DEL NEGRO, W., *Die Rolle der Fiktionen in der Erkenntnistheorie Friedrich Nietzsches*. München: Rösl & Cie, 1923, pp. 82 e 15.

²⁵ RITTELMEYER, F., *Nietzsche und das Erkenntnisproblem. Ein monographischer Versuch*. Leipzig: Wilhelm Engelmann, 1903, p. III.

concorrentes e interligadas à dimensão da prática. Nessa direção, é necessário alertar que nos seus primórdios a filosofia nietzschiana está alinhavada, principalmente através de Lange, com a tradição neokantiana, cujo mote é justamente reduzir a filosofia a uma epistemologia. É em resposta não ao que Krug disseminou como sendo uma *Erkenntnislehre* — um sistema guiado por pretensões puramente metafísicas —, mas àquilo que os neokantianos nomeiam de *Erkenntnistheorie* — a disciplina propedêutica ocupada com os limites do conhecimento e o método para obtê-lo — que se desenrola o que defendo nesse trabalho como o grande problema teórico de Nietzsche: a passagem de uma posição idealista para outra realista²⁶.

Tal elucidação permite-nos adentrar na segunda e decisiva retificação, a saber, aquela concernente à compreensão instrumental da ontologia nietzschiana. Pois muito antes da ontologia do vir-a-ser ser um conceito limite, cuja serventia é meramente educativa, visando a conformar o homem a uma etapa pós-metafísica da história do ocidente, redutível ao infinito de interpretações, ela é o resultado mais auspicioso de uma crise epistemológica. É essa transição epistemológica, que desemboca numa ontologia, que ainda aguarda uma investigação. Reconhecendo essa lacuna, a hipótese que procurarei demonstrar é que essa transformação só pode ser decifrada à luz do problema do tempo. Procurar-se-á mostrar que o problema do tempo é tanto a causa que explica a transformação epistemológica da filosofia nietzschiana quanto o eixo que norteia os resultados que daí advêm. É se ocupando com discussões epistemológicas sobre o tempo que Nietzsche identifica, por volta de 1873, contradições insolúveis na idealidade do tempo, um dos pilares fundamentais da doutrina idealista, que até então contava com o seu apoio, conduzindo-o para o realismo; é também o tempo o elemento central desse realismo, que justificará tanto a adoção de um novo paradigma

²⁶ Sobre as diferenças entre *Erkenntnislehre* e *Erkenntnistheorie*, cf. KÖHNKE, K.C., *The Rise of Neo-Kantianism. German Academic Philosophy between Idealism and Positivism*. Trad. R.J. Hollingdale. Cambridge: Cambridge Univ. Press, 1991, pp. 43 e 44.

epistemológico — o sensualismo — quanto a irrupção de um novo terreno de preocupações — a ontologia, mais especificamente uma ontologia do vir-a-ser. Em suma, o envolvimento de Nietzsche com uma discussão localizada sobre o tempo provoca efeitos mais abrangentes que definem o desenvolvimento teórico de sua filosofia. Pois, na medida em que a realidade do tempo não pode ser refutada, então o realismo mesmo, enquanto posição epistemológica, deve ser reconsiderado; e é, também, por ser a realidade do tempo a *única* realidade irrefutável — ao contrário do espaço e da matéria —, que o emergente realismo deve ser compreendido enquanto uma ontologia temporal ou do vir-a-ser. Daí a proposta do presente trabalho de que o desenvolvimento epistemológico e ontológico da filosofia nietzschiana deve ser compreendido à luz do problema de tempo.

..

Sobre a metodologia que será adotada, procurar-se-á aliar uma leitura imanente dos textos com outra hermenêutica, esta última em grande medida desenvolvida mediante uma investigação das fontes de Nietzsche, do seu contexto filosófico. A pretensão é, enfim, executar, ao longo de toda a pesquisa, as recomendações metodológicas oferecidas pelo próprio filósofo para os seus leitores²⁷.

...

Este trabalho está dividido em três capítulos.

O primeiro capítulo tratará da crise das convicções idealistas de Nietzsche devido ao problema do tempo. Veremos que, no contexto de suas análises críticas do

²⁷ Sobre esse assunto, convido o leitor a consultar o anexo que se encontra ao final deste trabalho.

eleatismo, o filósofo constata, com o auxílio de Spir, que um dos aspectos centrais da doutrina idealista, o idealismo do tempo, é inconsequente quando ignora que a sucessão goza de prioridade em relação às representações. Com isso, Nietzsche é tomado não só pela convicção de que o idealismo deve ser descartado, mas também de que o realismo deve ser, paralelamente a essa refutação, reconsiderado. Além disso, como o tempo é a única propriedade cuja realidade não pode ser interrogada, esse realismo deve ser caracterizado como essencialmente temporal. Essa irrupção de preocupações ontológicas, tal como poderá ser demonstrado no segundo capítulo, encontrará seu correlato num novo paradigma epistemológico, o sensualismo. Explorando o sensualismo em detrimento do materialismo, Nietzsche propõe que, em condições ideais, seria possível uma experiência da realidade do vir-a-ser — uma possibilidade que encontra apoio nas teorias de von Baer —, o que daria confirmação à máxima de que os “sentidos não mentem”.

Ainda assim, e esse é tema do último capítulo, essa irrupção de uma ontologia do vir-a-ser, confirmada pelos sentidos, exige um complemento no nível intelectual, incapaz de se ver livre de erros. Para minimizar essa defasagem entre sentidos e intelecto, e para não cair no ceticismo, Nietzsche propõe a elaboração de discursos hipotéticos. O filósofo encontrará recursos profícuos para tanto no campo da física dinâmica, sobretudo na física de Boscovich, que, em larga medida, dispensa a estrutura da física clássica, essencialmente atemporal. A partir daí nasce a visão de mundo nietzschiana — fundamentalmente em 1873, com a “teoria dos átomos de tempo”, ainda que esse modelo receba ajustes na década de 1880. Veremos, ainda, de que maneira o filósofo almeja generalizar essa visão de mundo, originariamente concebida enquanto uma física, através da hipótese da vontade de potência. Por fim, será colocado em evidência que a hipótese do eterno retorno do mesmo, supostamente o complemento

cosmológico desse projeto de generalização, está em direta contradição com a visão de mundo do vir-a-ser, o que dá indícios de uma hesitação de Nietzsche em abandonar completamente a doutrina do ser.

CAPÍTULO 1

O TEMPO E A VIRADA PARA O REALISMO

1.1. Os primeiros passos filosóficos: o engajamento com o programa neokantiano de Lange e a adoção de uma atitude epistemológica idealista.

É muito difícil oferecer um quadro inequívoco das primeiras convicções teóricas que moveram Nietzsche. Na sua juventude, Nietzsche apresenta-se como um filósofo engajado com o projeto da reforma cultural alemã e que despreza o universo estreito de disputas teóricas especializadas da filosofia universitária. Esse universo nada mais seria do que um pretexto para a verborragia tola e vazia, cujo único efeito é o fortalecimento do estado de passividade frente à massificação e à tecnocracia. Ainda assim, uma investigação filológica detalhada revela que, por debaixo desse suposto desprezo, Nietzsche sempre esteve atento aos debates da filosofia acadêmica, especialmente aqueles que giravam em torno de problemáticas epistemológicas.

O interesse do filósofo por problemas epistemológicos é um resultado natural de sua frequência da literatura de autores neokantianos nos seus primeiros anos de formação filosófica autodidata — como Liebmann, Fischer, Ueberweg, Haym, etc. —, sendo especialmente manifesto após a sua descoberta, em 1866, da obra capital do neokantiano Friedrich Lange, *Geschichte des Materialismus*²⁸. A leitura de Lange

²⁸ Isso prova que é sempre preciso desconfiar das declarações públicas do filósofo, principalmente na sua juventude. Pois uma das pouquíssimas vezes que se dirige ao neokantismo — na terceira das *Extemporâneas* —, ele ridiculariza esses “filósofos acadêmicos” que se servem de Kant para salvar as ciências. Cf. SE/Co. Ext. III, 8, KSA 1. 414. Cabe destacar também que apesar dos autores ligados ao neokantismo, com a surpreendente exceção de Lange, aparentemente ignorarem Nietzsche entre 1870 e 1880, eles terminam por reconhecer mais tarde, como Rickert e Natorp o fariam, que liam Nietzsche na década de 1880. A ligação mais explícita dos neokantianos com Nietzsche passa a ser manifesta a partir de 1890, quando o filósofo aparece na quinta edição de *Grundriss der Geschichte der Philosophie* (1880/97) de Ueberweg e na segunda edição *Lehrbuch der Geschichte der Philosophie*, de Windelband (1900), além de ser o objeto da obra de Riehl, *Friedrich Nietzsche: Der Künstler und der Denker* (1897), e de ocupar lugar proeminente na obra fundamental de Vaihinger, *Die Philosophie des Als Ob* (1911).

causa-lhe uma grande impressão, tanto por confirmar uma latente simpatia pelo ramo crítico e antidogmático da filosofia — que já se faz notar entre 1861 – 63²⁹ — quanto por oferecer recursos para que essas intuições sejam aperfeiçoadas e colocadas a serviço da legitimação e imunização do schopenhauerianismo que, desde 1865, Nietzsche transformara no seu particular projeto emancipatório³⁰. Possivelmente a prova que retrata com maior clareza esse duplo benefício retirado da filosofia langiana é dada por numa série de anotações, redigidas em 1868, intituladas *Zu Schopenhauer*. Nessa oportunidade, nota-se que Nietzsche incorpora premissas fundamentais de Lange,

Para um panorama geral da relação entre Nietzsche e o neokantismo, cf. CROWELL, S.G., “Nietzsche Among the Neo-Kantians; or the Relation Between Science and Philosophy” in: BABICH, B., COHEN, R. (Org.). *Nietzsche, Theories of Knowledge, and Critical Theory. Nietzsche and the Sciences*. I. Dordrecht/Boston/London: Kluwer Academic Publishers, 1999, pp. 76 – 86.

²⁹ Nesse período, em particular, é possível detectar indícios de hesitação ao dogmatismo em cartas e alguns escritos póstumos. Trata-se de uma carta escrita para Gustav Krug e Wilhelm Pinder no dia 27 de abril de 1862, o fragmento *Napoleon III als Praesident*, redigido entre outubro de 1861 e março de 1862, e um texto sem título referente aos meses de abril e setembro de 1863. De uma maneira muito resumida, Nietzsche acusa, nesse material, os malefícios decorrentes da ilusão de um mundo supraterebre e garante que tudo o que se impõe ao homem é “aparência” (Nachlass/FP 1861-1862, 12[9], KGW I, 2. 358); que nós “não conhecemos a coisa em e para si, mas tão somente as suas imagens sobre o espelho de nossa alma” (Nachlass/FP 1863, 15[34], KGW I, 3. 177). Sobre esses textos, cf. CRAWFORD, C., *The Beginnings of Nietzsche’s Theory of Language*, Berlin/New York: Walter de Gruyter, 1988, p. 60. BÖNING, T., *Metaphysik, Kunst und Sprache beim frühen Nietzsche*, Berlin/New York: Walter de Gruyter, 1988, pp. 9 – 12.

³⁰ Entre 1865 e 1866, Nietzsche faz duas das suas grandes descobertas filosóficas: *Die Welt als Wille und Vorstellung*, de Schopenhauer, e *Geschichte des Materialismus*, de Lange. Após o folclórico encontro com a obra de Schopenhauer em Leipzig, Nietzsche dá início a uma intensa (e bem-sucedida) campanha para promover o filósofo entre seus amigos e colegas. Não menos arrebatador foi o impacto de Lange sobre Nietzsche. Em três notórias cartas escritas entre 1866 e 1868, ele revela claramente seu fascínio com a nova descoberta, recomendando e elogiando a obra principal de Lange para os seus amigos. A Gersdorff, Nietzsche descreve Lange como um “kantiano e cientista natural esclarecido”, cuja obra é “excelente e muito instrutiva” (Carta para Carl von Gersdorff, fim de agosto de 1866, KSB 2. 159) e, mais tarde, enaltece ainda esse livro como um “verdadeiro tesouro” (Carta para Carl von Gersdorff, dia 16 de fevereiro de 1868, KSB 2. 257). A Mushacke, classifica *Geschichte des Materialismus* como a “obra filosófica mais importante que apareceu nas últimas décadas” (Carta para Hermann Mushacke, novembro de 1866, KSB 2. 184). Contudo, ao contrário da imediata aceitação que Schopenhauer teve no círculo social de Nietzsche, o mesmo não ocorre com Lange. Exceção feita a Rohde e Romundt, que, aparentemente, compartilham do entusiasmo de Nietzsche, seus amigos acolhem a nova recomendação com frieza e indiferença. A partir de então, Nietzsche praticamente se cala, e vemos pouquíssimas vezes o nome de Lange reaparecer, seja nas cartas, seja nas obras publicadas ou mesmo no espólio. Isso não impediu, contudo, que os estudiosos identificassem incontestáveis e secretos paralelismos conceituais entre Nietzsche e Lange. Embora seja de fato discutível o alcance dessa proximidade — vale conferir, nesse sentido, a lúcida objeção de Breazeale aos exageros de Stack —, é indiscutível que Lange foi um personagem filosoficamente determinante para Nietzsche, especialmente na época com a qual estamos trabalhando. Sobre a disputa acerca do alcance da influência de Lange sobre Nietzsche, cf. BREAZEALE, D., “Lange, Stack and Nietzsche: The Question of ‘Influence’” in: *International Studies in Philosophy*, XXI/2, 1989, pp. 91 – 101. Ainda sobre as consequências que podem ser retiradas das considerações de Breazeale, cf. LOPES, R., “Filosofia e ciência: Nietzsche herdeiro do programa de Friedrich Albert Lange” in: BARRENECHEA, M.A., FEITOSA, C., PINHEIRO, P., SUAREZ, R. (Org.). *Nietzsche e as ciências*. Rio de Janeiro: UNIRIO/7 letras, 2011, pp. 19 e 20.

expressamente nos dois primeiros ataques dirigidos a Schopenhauer, sendo elas a coisa em si enquanto uma categoria oculta³¹ — numa linha de raciocínio que está em continuidade com a coisa em si tornada “conceito limite” de Cohen e da escola de Marburg³² — e a metafísica enquanto *Begriffsdichtung*, ou uma mera “intuição poética” que não pode ser adquirida mediante “provas lógicas” (Nachlass/FP, 1867-1868, 57(55), KGW I, 4. 421).

É certo que o objetivo que inspira a adoção dessas premissas é, por um lado, estratégico e contingencial: Lange oferece profícuos engenhos para serem pontualmente mobilizados contra os detratores de Schopenhauer, como Haym e Ueberweg³³. Mas, por outro lado, esse gesto manifesta um compromisso teórico mais profundo. Pois Nietzsche vê nessa compatibilização a possibilidade de fazer metafísica sem ferir as reivindicações da filosofia crítica. Como é colocado por Lange, antes da coisa em si ser um índice ontológico, uma verdade apodítica, tratar-se-ia de um dos momentos necessários do pensamento, obtido por analogia com as coisas fenomênicas regidas pela lei do pensamento — imagina-se que tal qual as relações causais da experiência, deve haver

³¹ Nietzsche alude à seguinte passagem de Lange: “Se todo o mundo do fenômeno é apenas pura consequência de nossos conceitos, e se nossos conceitos do entendimento remetem-se somente ao mundo do fenômeno, então a coisa em si pertence, com irremediável necessidade, ao mundo do fenômeno. Ela é, numa palavra, somente pura categoria oculta” (LANGE, F., *Geschichte des Materialismus und Kritik seiner Bedeutung in der Gegenwart*. Iserlohn: J. Baedeker, 1866, p. 268).

³² Sobre a continuidade entre Lange e Cohen, MALTER, R., / BECK, H., “Main Currents in the German Interpretation of the Critique of Pure Reason Since the Beginnings of Neo-Kantianism” in: *Journal of the History of Ideas*, vol. 42, n. 3, p. 539. Não obstante essa ligação entre Lange e a escola de Marburg, é importante enfatizar que Cohen aplica uma considerável modificação sobre a tese langiana da coisa em si. No seu modo de ver, a coisa em si deve deixar de ser conceito limite para vir a se tornar a lei mesma. Cf. FERRARI, M., *Retours à Kant. Introduction au néokantisme*. Paris: Les éditions du cerf, 2001, pp. 30 – 32.

³³ Entre 1867 e 1868, Deussen propõe a Nietzsche dois desafios. Primeiramente, ele convida Nietzsche a realizar uma apologia de Schopenhauer; posteriormente, uma crítica do seu mestre. Cf. Carta para Paul Deussen, Outubro/Novembro de 1867, KSB 2. 228; segunda metade de Outubro de 1868, KSB 2. 328. Nietzsche declina, enfatizando, particularmente em relação à crítica, que “não se escreve absolutamente a crítica de uma visão de mundo (*Weltanschauung*)”, i.e., não se depõe um sistema pelo fato de se escrever bem ou pela capacidade de lá assinalar, tal como tentaram Ueberweg e Haym, “passagens defeituosas, falhas na demonstração, inaptidões táticas” (Carta para Paul Deussen, segunda metade de Outubro de 1868, KSB 2. 328.). Contudo, Nietzsche cede em segredo ao convite, redigindo nesse intervalo de tempo o texto que ficou conhecido como *Zu Schopenhauer*.

uma causalidade do “todo” (*Ganzen*)³⁴. Seria algo como os números imaginários da matemática — nesse sentido Maimon compara a coisa em si com o símbolo matemático $\sqrt{-1}$ —, um “conceito limite” (*Grenzbegriff*) que opera função semelhante ao “método dos limites” (*Methode der Grenzen*), i.e., assim como a matemática requer o número imaginário, a filosofia, ou somente o pensamento, não pode prescindir da coisa em si, sob pena de lhe faltar discurso sobre a “verdadeira realidade” (*wahre Wirklichkeit*)³⁵. Se existe realmente uma coisa em si para além da experiência, diz Lange, nós “não sabemos”; o que sabemos, retomando a citação usada por Nietzsche numa de suas cartas escritas a Gersdorff, é que o conceito de coisa em si é, nada mais, nada menos, do que o “último epítome de uma oposição condicionada pelo nosso organismo”³⁶. É essa constatação que prepara a transferência da metafísica para o campo da arte ou da

³⁴ LANGE, F., *Geschichte des Materialismus und Kritik seiner Bedeutung in der Gegenwart* II. Iserlohn: J. Baedeker, 1877, p. 49.

³⁵ VAIHINGER, H., *Die Philosophie des Als Ob. System der theoretischen, praktischen und religiösen Fiktionen der Menschheit auf Grund eines idealistischen Positivismus*. Leipzig: Felix Meiner, 1922, p. 113.

³⁶ LANGE, F., *Geschichte des Materialismus und Kritik seiner Bedeutung in der Gegenwart*. Iserlohn: J. Baedeker, 1866, p. 268. Na conhecida carta escrita a Gersdorff no final de agosto de 1866, Nietzsche recorta dois trechos de *Geschichte des Materialismus* que demonstram o movimento do raciocínio que o levou a ser persuadido de que a coisa em si é uma categoria oculta. Trata-se da colagem de passagens do capítulo “Kant und der Materialismus” e “Antropologische Fragen”, ambas presentes somente na primeira edição da obra capital de Lange. Segue a colagem de Nietzsche, com poucas alterações:

- 1) O mundo dos sentidos é o produto da nossa organização.
- 2) Nossos órgãos (corpóreos) visíveis são, assim como todas as outras partes do mundo do fenômeno, somente imagens de um objeto desconhecido.
- 3) Nossa organização efetiva permanece também desconhecida, como as coisas exteriores. Nós temos sempre somente o produto de ambos diante de nós.

Assim, a verdadeira essência das coisas, a coisa em si, não somente é desconhecida, mas o conceito do mesmo não é nada mais nada menos que o último epítome de uma oposição condicionada pelo nosso organismo, da qual não sabemos se fora de nossa experiência possui algum significado (Carta para Carl von Gersdorff, final de agosto de 1866, KSB 2. 160).

Para que se possa comparar os trechos seguindo a ordem que aparece na colagem, cf. LANGE, F.A., *Geschichte des Materialismus und Kritik seiner Bedeutung in der Gegenwart*. Iserlohn: J. Baedeker, 1866, pp. 493 e 268. A alteração que mencionei está contida no segundo trecho recortado. Cito o original de Lange:

A verdadeira essência das coisas, o último fundamento de todas as coisas, não nos é somente desconhecido, mas o conceito mesmo não é nada mais nada menos que o último epítome de uma oposição condicionada pelo nosso organismo, da qual não sabemos se fora de nossa experiência possui algum significado (LANGE, F., *Geschichte des Materialismus und Kritik seiner Bedeutung in der Gegenwart*. Iserlohn: J. Baedeker, 1866, p. 268)

Como podemos notar, Nietzsche somente exclui “o último fundamento das coisas” para incluir no seu lugar a “coisa em si”.

edificação, que nada tem a ver com verdades. O uso da poesia conceitual é necessariamente posterior à delimitação crítica do campo do conhecimento; ela se vale e demarca o corte já realizado entre conhecimento e especulação. “Nós só podemos poetizar ainda uma verdade absoluta após nos convenceremos da relatividade de todo o conhecimento através dos órgãos e das categorias”³⁷. Quando a filosofia inclui, entre as suas prioridades, que ela deve, com as ideias, “edificar, ao invés de nos incomodar com disputas dogmáticas”³⁸, se insinua uma mudança determinante em relação à antiga metafísica ou a metafísica que ainda permanece teórica. Essa metafísica que tenta resolver problemas insolúveis, que se envolve com disputas inúteis e caducas, e ainda tenta rivalizar com as ciências, gradualmente perde importância. Por outro lado, a metafísica poética, aquela que rompeu os laços com pretensões teóricas, automaticamente se vincula com o “mundo dos valores”, sendo, portanto, uma alternativa próspera para o “futuro da religião”³⁹. A poesia conceitual é um antídoto contra o pessimismo resultante da inversão desencadeada pela filosofia crítica, tornando-se necessária para edificar ou inspirar os indivíduos e a sociedade enquanto tal. Eis uma fórmula que será muito útil ao jovem Nietzsche, deixando, portanto, a sua assim chamada “metafísica do artista” mais próxima do programa crítico neokantiano do que do horizonte especulativo do idealismo e do romantismo alemão⁴⁰.

³⁷ LANGE, F., *Einleitung und Kommentar zu Schillers Philosophischen Gedichten*. Bielefeld/Leipzig: Velhagen & Klafing, 1897, p. 9.

³⁸ *Idem*, *Geschichte des Materialismus und Kritik seiner Bedeutung in der Gegenwart*. Iserlohn: J. Baedeker, 1866, p. 269.

³⁹ *Idem*, *Geschichte des Materialismus und Kritik seiner Bedeutung in der Gegenwart*. II. Iserlohn: J. Baedeker, 1877, p. 546.

⁴⁰ Um exame atento de trechos comumente subestimados do espólio e das obras publicadas põe em xeque a visão consensual de que a “metafísica do artista” do jovem Nietzsche dá prosseguimento ao dogmatismo schopenhaueriano. Existem boas razões para se duvidar que Nietzsche pregue nesse momento um recuo para a inocência pré-crítica, ou um período mítico apoiado sobre suposições metafísicas e supersticiosas, em irrestrita harmonia com o wagnerianismo. Tudo leva a crer que o anseio é por uma coexistência equilibrada entre *Begriffsdichtung* e ceticismo, tal como ficará manifesto na figura do filósofo “médico da civilização”, o encarregado por promover essa fusão ao demonstrar a necessidade da ilusão ao lado da inviabilidade do dogmatismo em suas variações religiosas, científicas e provenientes dos costumes. O necessário esfalecimento da fé religiosa num edifício mítico “desde a *Crítica da razão pura*”, requer o surgimento de uma nova espécie de “*filósofo artista*” comprometido em preencher esse

Esse laço firmado com o neokantismo de Lange encorajou, enfim, Nietzsche a se aproximar, ainda que nem sempre de uma forma inabalável e convicta, de diferentes modelos idealistas, respectivamente o subjetivista e o objetivista⁴¹. A respeito do primeiro modelo, são elucidativas as suas posições no terreno dos estudos clássicos, quando busca instrumentalizar o esclarecimento epistemológico com a finalidade de barrar desvios dogmáticos dos filólogos. Poderíamos assumir que Nietzsche está aí assimilando sem restrições a epistemologia de Lange. Sabemos que na carta a Gersdorff de agosto de 1866, Nietzsche parafraseia um trecho crucial de *Geschichte des Materialismus*, em que Lange lista de forma coesa os resultados de sua reforma do *a priori* kantiano: o *a priori* disposto numa esfera antropológica e descoberto através de um exame da fisiologia dos órgãos dos sentidos. O desenvolvimento dessa ciência que confirma, para Lange, “o antigo enunciado de Protágoras em que o homem é a medida de todas as coisas”⁴² não deixa de corroborar as opiniões de Nietzsche sobre a finalidade

vácuo deixado com uma “obra de arte com valor estético” (Nachlass/FP 1872 – 1873, 19[39], KSA 7. 431); a civilização artística, ou trágica, prospera justamente sobre o encolhimento do instinto do conhecimento decorrente do criticismo kantiano, pois daí nasce o “querer a ilusão – aí se encontra o trágico” (Nachlass/FP 1872 – 1873, 19[35], KSA 7. 428). Contudo, isso não ficou suficientemente evidente nos primeiros escritos de Nietzsche, particularmente em *O nascimento da tragédia*, devido ao seu engajamento na luta contra a dominante cultura alexandrina (sem levar em conta percalços biográficos, como a preferência de Nietzsche em ocultar essa esquematização prevendo uma provável reação adversa por parte de Wagner). Seja como for, a metafísica que lá aparece deve ser entendida unicamente a serviço da necessidade de totalidade, não tendo nenhuma aspiração de ser verdadeira, estando, portando, em continuidade com premissas langianas. Ela nada mais é, diz Nietzsche numa passagem crucial desse livro — e, na verdade, pouco explorada — que o “consolo metafísico de que, sob o turbilhão dos fenômenos, continua fluindo a vida eterna”, não passando de um dos três “graus de ilusão” disponíveis para as “naturezas mais nobremente dotadas, que sentem, em geral com desprazer mais profundo, o fardo e o peso da existência, e que, com estimulantes escolhidos, são enganadas por si mesmas” (GT/NT 18, KSA 1. 115 e 116). Sobre essa interpretação alternativa, langiana, da metafísica do jovem Nietzsche, cf. SALAQUARDA, J., “Der Standpunkt des Ideals bei Lange und Nietzsche” in: *Studi Tedeschi*, XXII, 1, 1979, p. 142. BÖNING, T., *Op. cit.*, p. 20 e 21. ANSELL-PEARSON, K., “The Question of Lange’s Influence on Nietzsche. A Critique of Recent Research from the Standpoint of the Dionysian” in: *Nietzsche Studien*, 7, 1988, p. 541. PORTER, J., *The Invention of Dionysus. An Essay on The Birth of Tragedy*. California: Stanford Univ. Press, 2000, p. 20. RICCARDI, M., ‘Der faule Fleck des Kantischen Kriticismus’: *Erscheinung und Ding an sich bei Nietzsche*. Basel: Schwabe, 2009, p. 40. AGELL, F., *Die Frage nach dem Sinn des Lebens. Über Erkenntnis und Kunst im Denken Nietzsches*. München: Wilhelm Fink, 2006, p. 152.

⁴¹ Como bem destaca Bailey, o idealismo do jovem Nietzsche, inspirado em Kant, teria um caráter “experimental”. Cf. BAILEY, T., “As abordagens de Nietzsche acerca da epistemologia e da ética kantianas” in: *Cadernos Nietzsche*, II, 29,., p. 357 – 360.

⁴² LANGE, F., *Geschichte des Materialismus und Kritik seiner Bedeutung in der Gegenwart*. Iserlohn: J. Baedeker, 1866, p. 235.

essencial da epistemologia num primeiro momento. Todavia, a verdade é que o filósofo se filia de uma forma descompromissada ao transcendentalismo proveniente da tradição kantiana, sem se preocupar em resgatar e se envolver com mais empenho em custosas disputas teóricas — em nenhum momento se evoca, por exemplo, as diferenças entre o *a priori* em Lange e Kant, ou a tentativa langiana de refazer a *estética* e a *lógica transcendental*⁴³. A epistemologia desempenha inicialmente, portanto, uma função normativa (alertando, com efeito, mais para os perigos do positivismo do que da metafísica). Para as dificuldades que se fazem presente no horizonte de inserção profissional de Nietzsche, a filologia, isso parece ser suficiente. Na medida em que está engajado com o neokantismo de Lange, Nietzsche prescreve a necessidade de os estudos que se pretendem estritamente científicos nessa área — como aqueles de Wolf e Rose, que tiveram grande influência sobre a sua formação filológica — familiarizarem-se com a epistemologia⁴⁴. Em nome desse propósito, podemos ler o filósofo sugerindo que o filólogo deve saber enxergar as vantagens da “associação entre Platão e Kant⁴⁵”, para “primeiramente se convencer pelo idealismo e corrigir suas visões ingênuas da realidade” (EKP/EFC, KGW II, 3. 372). É também esclarecedor quando Nietzsche extrai uma longa citação do teólogo da escola de Tübingen, Ferdinand Baur, na qual se

⁴³ Sobre o projeto de uma reformulação do *a priori* kantiano em Lange, cf. BOURTAU, C., “Lange face au dualisme kantien de la matière et de la forme” in: *Revue de métaphysique et de morale*, 35, 2002/3, pp. 363 – 377.

⁴⁴ “Lendo Lange, Nietzsche pôde perceber que o ceticismo de Rose era, no máximo, uma extensão do positivismo filológico, uma redenção ao fato positivo” (PORTER, J., *Nietzsche and the Philology of the Future*, 2000, p. 52). Porter ainda diz que as posições antimetafísicas de Lange fornecem o “núcleo da filologia cética e crítica de Nietzsche” (*Idem*, *The Invention of Dionysus. An Essay on The Birth of Tragedy*. California: Stanford Univ. Press, 2000, p. 14), posição que me parece inteiramente plausível. Seria possível, de qualquer modo, também dizer o inverso: o interesse pela epistemologia poderia ter sido motivado por dificuldades no campo de investigações filológicas. Nessa direção, Luigi Cataldi Madonna oferece-nos uma interessante e adequada declaração, quando diz que “substancialmente a sua (de Nietzsche) gnoseologia é o fruto mais saboroso, ainda que menos evidente, da experiência filológica”, na medida em que os estudos filológicos teriam exposto e confirmado a impossibilidade, extraída de Kant, de “fundar o processo cognitivo sobre dados observados na sua simplicidade, puros e independentes da elaboração teórica do sujeito” (MADONNA, L.C., *Il razionalismo de Nietzsche. Filologia e teoria della conoscenza negli scritti giovanili*. Napoli: Edizione Scientifiche Italiane, 1983, pp. 106 e 114).

⁴⁵ A menção a Platão é um paradoxo aparente na medida em que, nesse período, Nietzsche vê a *Ideenlehre* platônica como uma “inestimável preparação para o idealismo kantiano” (EPD/IDP, KGW II, 4. 7), o que possivelmente é um efeito da leitura schopenhaueriana da história da filosofia.

ressalta que “desde que existe também uma crítica do conhecimento”, todo historiador deve diferenciar “as coisas como são em si e como elas nos aparecem”, para que, assim, ele saiba que o meio pelo qual ele vê “são suas próprias representações (também sua época) e suas fontes” (Nachlass/FP, 1867-1868, 56(6), KGW I. 367). Fazendo um breve balanço das considerações de Baur, Nietzsche sentencia que “a ‘objetividade’ (*Objektivität*) a que nós podemos aspirar está longe de ser. Não passa de ‘subjetividade’ (*Subjektivität*) num grau (*Stufe*) mais amplo” (Nachlass/FP, 1867-1868, 56(6), KGW I. 368).

O idealismo objetivista de Nietzsche já é um caso um pouco mais complexo, sendo preciso compreendê-lo num momento posterior à perplexidade provocada pelo paradoxo que vitima a teoria schopenhaueriana da individuação, comumente chamado de “círculo de Zeller” ou “paradoxo de Zeller”. Esse paradoxo é produzido quando Schopenhauer tenta unir idealismo transcendental e história natural, ou quando busca demonstrar que o intelecto, ou o cérebro, veio a ser. Assim como para tantos outros detratores de Schopenhauer — como Herbart, Rätze, Cornill, Seydel, além do próprio Zeller —, essa contradição, que subjaz a essa articulação, não passa despercebida por Nietzsche. Em *Zu Schopenhauer*, dirá o filósofo que, se o intelecto é um instrumento dos aparecimentos da vontade em busca de necessidades de existência sempre crescentes, então, desde esse ponto de vista, “um mundo fenomênico é colocado antes do mundo fenomênico”, ou seja, “também já antes do aparecimento do intelecto vemos o *principium individuationis*, a lei da causalidade em completa atividade” (Nachlass/FP, 1867-1868, 57(55), KGW I, 4. 425). Esse impasse deixa-nos com duas opções: ou é preciso se desfazer da teoria que narra a gênese do intelecto, restando somente o ponto de partida transcendental, ou é preciso assumir que a individuação independe do intelecto. Essa última alternativa é eleita, por exemplo, por Ueberweg como a mais

adequada. No seu entender, enquanto Schopenhauer mantiver a “doutrina kantiana do tempo como uma mera forma humana de apreensão”, então a “vontade que constitui a condição de existência do intelecto individual” pressupõe “a existência prévia do intelecto, já que tempo e espaço, que são o princípio de individuação, assim como a vontade, só valem, segundo a doutrina kantiana-schopenhaueriana, para as formas do sujeito intuitivo (*anschauenden*) e pensante”⁴⁶. Contudo, e isso é de suma importância, Nietzsche segue um caminho distinto, expressamente oposto àquele de Ueberweg, porque, para ele, o problema não é resolvido pela recaída no realismo ingênuo e a subsequente expansão do domínio da individuação, mas mediante a desqualificação da tese envolvendo a origem do intelecto. Em outras palavras, Nietzsche não está solicitando a Schopenhauer que simplesmente se desfaça da sua teoria da idealidade do tempo. Não passa de um devaneio o regresso na série de intervalos anteriores ao surgimento do intelecto, porque, para existir o tempo, é necessário que, antes, exista a consciência. O único dilema possível é: “ou o intelecto permanece como um novo predicado para sempre combinado com a coisa-em-si ou não pode haver intelecto, pois um intelecto nunca pode vir-a-ser” (Nachlass/FP, 1867-1868, 57(55), KGW I, 4. 426). Como a segunda opção é, no limite, inconcebível, resta somente o idealismo objetivista, hipótese que será testada principalmente em póstumos de 1870, dentro dos limites da *Begriffsdichtung* langiana e com um grande auxílio do fenomenismo objetivo de Eduard von Hartmann⁴⁷. Para Hartmann, a pluralidade não pertence à essência do uno, de modo

⁴⁶ UEBERWEG, F., *Grundriss der Geschichte der Philosophie. Von Thales bis auf die Gegenwart*, III, *Die Neuzeit*. Berlin: E.S. Mittler & Sohn, 1866, p. 246.

⁴⁷ “Nietzsche diverge da fenomenalidade subjetiva de Schopenhauer para afirmar uma fenomenalidade objetiva mais na linha da filosofia do inconsciente de Hartmann” (CRAWFORD, C., *Op. cit.*, p. 158). Cf. também LANGBEHN, C., *Metaphysik der Erfahrung. Zu Grundlegung einer Philosophie der Rechtfertigung beim frühen Nietzsche*. Würzburg: Königshausen & Neumann, 2005, p. 140. Sabemos que a produção do jovem Nietzsche está fundamentalmente assentada sobre dois nomes: Schopenhauer e Lange. De Lange, ele extrai componentes teóricos para justificar e estruturar o seu criticismo radical, assim como a autorização para a especulação em terreno não científico; de Schopenhauer, a inspiração e o constructo que preenche as necessidades especulativas. Contudo, mesmo depois de transferida para o horizonte da fantasia, Nietzsche não deixa de detectar na metafísica schopenhaueriana contradições

que o “tempo e espaço só possui significado fenomenal”⁴⁸, tal como já fora ensinado pelo idealismo transcendental. Porém, não se trata de um “fenômeno subjetivamente posto, como em Kant, Fichte e Schopenhauer”, mas um “fenômeno objetivamente (como Schelling, Werke, ii, 3, p. 280: ‘divinamente’) posto, ou, como Hegel expressa (Werke, vi, p. 97)” um “mero fenômeno, não somente *para nós*, mas *em si*”⁴⁹. A comprovação da origem não subjetiva da pluralidade não legitima a sua realidade, mas tão somente o seu caráter de “fenômeno *objetivo*”; tempo e espaço são tanto formas subjetivas da intuição quanto do mundo exterior, mas “não formas da *essência* transcendente (metafísica)”⁵⁰. Na mesma esteira, Nietzsche fala num “intelecto primordial” (*Urintellekt*) que produz a individuação, algo que “idealistas kantianos e schopenhauerianos não reconheceram” (Nachlass/FP 1870-1871, 5[79], KSA 7. 111).

lógicas que devem ser desfeitas. É aí que entra uma outra figura extremamente significativa para o jovem Nietzsche: Eduard von Hartmann. É na filosofia de Hartmann que Nietzsche encontra os elementos para sobrepujar a fragilidade do sistema de Schopenhauer. Seja como for, decifrar a natureza exata do vínculo entre Nietzsche e Hartmann não é uma tarefa simples. Posto os inúmeros ataques de Nietzsche desferidos contra Hartmann, principalmente a partir da segunda das *Considerações extemporâneas*, ao lado da recíproca levada a cabo por Hartmann — que entre 1891 – 98 posiciona Nietzsche como um mero plagiador de Max Stirner cujas conquistas filosóficas são desprezíveis — é difícil acreditar que exista alguma concordância entre os dois pensadores. Porém, entre 1869 e 1871, Nietzsche nitidamente assume aspectos fundamentais da teoria do conhecimento e da metafísica de Hartmann, ainda que, mesmo nesse momento, a relação não esteja eximida de tensões. Após ter descoberto Hartmann possivelmente no início de 1869, Nietzsche compartilha opiniões conflitantes sobre o filósofo com os seus amigos, basicamente estando em concordância com Rohde que, numa carta escrita a Nietzsche, ao mesmo tempo acusa Hartmann de plagiar e insultar Schopenhauer, sem deixar, contudo, de identificar que o seu trabalho suscita “grande interesse” (Carta de Erwin Rohde para Nietzsche, dia 5 de novembro de 1869, KGB. II, 2. 74). Em outras palavras, a ingratidão de Hartmann para com Schopenhauer não foi razão forte o suficiente para Nietzsche ignorar as teses centrais de sua filosofia, especialmente aquela que aponta para o pansiquismo, tese que Nietzsche já dá mostras de aceitação num pequeno escrito de 1869 — concebido como introdução para a *Vorlesungen über lateinische Grammatik* — intitulado *Vom Ursprung der Sprache*. Sobre a relação entre Nietzsche e Hartmann, cf. RAHDEN, W., “Eduard von Hartmann “und” Nietzsche. Zur verzögerten Konterkritik Hartmanns an Nietzsche” in: *Nietzsche Studien*, 13, 1984, pp. 481-502. GERRATANA, F., “Der Wahn jenseits des Menschen. Zur frühen E. v. Hartmann-Rezeption Nietzsches [1869-1874]” in: *Nietzsche Studien*, 17, 1988, p. 401. JENSEN, A.K., “The Rogue of All Rogues: Nietzsche’s Presentation of Eduard von Hartmann’s **Philosophie des Unbewussten** and Hartmann’s Response to Nietzsche” in: *The Journal of Nietzsche Studies*, 32, 2006, pp. 41 – 61.

⁴⁸ HARTMANN, E., *Philosophie des Unbewussten*, I. Berlin: Carl Duncker, 1878, p. 162.

⁴⁹ *Idem, Ibidem*, p. 171.

⁵⁰ *Idem, Ibidem*, p. 259.

1.2. Mudanças de rumo.

Como vimos, longe de Nietzsche ser, nos seus primeiros anos filosoficamente produtivos, somente um “filósofo da cultura”, ele também é um pensador atento a notórios problemas epistemológicos, associando-se com o programa da filosofia crítica revivido pelo neokantismo e adotando uma atitude epistemológica idealista. A partir de 1873, contudo, detecta-se uma notável transformação dessas inclinações teóricas devido a impasses provocados pelo problema do tempo. Lembremo-nos de que, enquanto perpetuador do idealismo moderno, Nietzsche foi simpático a um dos aspectos centrais da doutrina idealista: a idealidade do tempo. O apoio a esse segmento do idealismo aflorou de forma bastante clara no contexto do paradoxo de Zeller. Nesse episódio, o filósofo não mede esforços para sobrepujar o paradoxo de acordo com orientações idealistas — o que o leva, em última instância, à elaboração da sua metafísica fantasiosa e à teoria do intelecto primordial —, nunca admitindo a alternativa, naturalista, aventada por Ueberweg. Todavia, conforme Nietzsche passa a se ocupar, por volta de 1873, com as dimensões defeituosas do argumento que abastece a teoria da idealidade do tempo — mais especificamente a teoria kantiana da idealidade do tempo, seguindo, assim, nomes como Lambert, Mendelssohn, Schultz e, mais diretamente, Spir —, ele passa a assumir não só que o tempo é uma prova para se reconsiderar a possibilidade do realismo, mas também que o tempo é o eixo fundamental e praticamente exclusivo desse realismo⁵¹.

⁵¹ Ainda que a literatura existente sobre a questão do tempo em Nietzsche esteja longe de ser escassa, poucos foram aqueles que apontaram categoricamente para a existência de uma teoria realista do tempo na sua filosofia, e menos ainda aqueles que ressaltaram a conexão entre essa teoria com o seu realismo ou a sua ontologia. Rittelmeyer, por exemplo, defenderá que o “mundo exterior” nietzschiano seria aquele do vir-a-ser absoluto que supõe o “tempo enquanto grandeza real introduzida” (RITTELMAYER, F., *Op. cit.*, p. 69); Jaspers, por sua vez, dirá que, em sendo o vir-a-ser a “visão nietzschiana primitiva do ser”, a “realidade da temporalidade se torna absoluta” (JASPERS, K., *Nietzsche. Introduction à sa philosophie*. Trad. Henri Niel. Paris: Gallimard, 2000, p. 350). Um interessante trabalho que destoa dos demais, publicado recentemente, foi realizado por William Mattioli, cuja façanha foi ter sistematizado o vínculo entre o abandono nietzschiano da teoria da idealidade do tempo com a eleição de uma posição realista. Mattioli define a sua empreitada da seguinte forma: “Pretendemos mostrar que há um realismo em

1.2.1. A querela com o eleatismo: o ponto de inflexão.

A crise do idealismo, que até então contava com o apoio de Nietzsche, ocorre no contexto de um pequeno manuscrito que nosso filósofo leva a Bayreuth em abril de 1873, cujo título é *A filosofia na idade trágica dos gregos*⁵². Cabe ressaltar, primeiramente, que o valor filosófico desse escrito é, não raramente, contestado. Tanto o conteúdo desse opúsculo quanto a sua forma deveriam levantar suspeitas, uma vez que se trataria de uma variante empobrecida daquilo que havia sido apresentado em *Os filósofos pré-platônicos*; Nietzsche teria levado a Bayreuth uma versão de seus estudos sobre os primeiro filósofos gregos que deveria ser mais palatável a Wagner, livre do pedantismo acadêmico (como citações e disputas filológicas), dos vínculos com as ciências da natureza e a epistemologia moderna, privilegiando somente “elementos artístico-intuitivos”⁵³. Contudo, é difícil corroborar a hipótese de que esse escrito é episódico, restrito a uma apresentação unicamente moldada pelo discípulo ao mestre na esperança de conquistar sua simpatia, pois, sem contar os planos editoriais que Nietzsche acalentava em relação a esse trabalho⁵⁴, lá está contida uma sofisticada

Nietzsche que se desdobra como consequência de seu abandono da tese kantiana e schopenhaueriana da idealidade transcendental do tempo” (MATTIOLI, W., “Do idealismo transcendental ao naturalismo: um salto ontológico no tempo a partir de uma fenomenologia da representação” in: *Cadernos Nietzsche*, II, 29, 2012, p. 234).

⁵² Cf. Carta para Carl vom Gersdorff, 5 de abril de 1873, KSB 4. 139.

⁵³ D’TORIO, P., “La naissance de la philosophie enfantée par l’esprit scientifique” in: *Les philosophes préplatoniciens*. Combas: L’Éclat, 1994, p. 30. Além de D’Torio, Schlechta também se mostra claramente hesitante em situar *A filosofia na idade trágica dos gregos* no interior do movimento emancipatório de Nietzsche em direção ao seu pensamento próprio. O autor alega que a relação entre os filósofos pré-platônicos com a teoria do conhecimento e as ciências naturais da modernidade — a trama crucial para o estabelecimento do “novo” Nietzsche — não é claramente contemplada nesse escrito nunca publicado. Cf. SCHLECHTA, K., / ANDERS, A., *Friedrich Nietzsche. Von den verborgenen Anfängen seines Philosophie*. Stuttgart-Bad Cannstatt: Friedrich Frommann Verlag, 1962, pp. 74 e 88. De qualquer modo, e apesar de todo esforço de Nietzsche em colocar esse escrito na sombra vitoriosa de *O nascimento da tragédia*, ele teria sido recebido com frieza por Wagner, que lá identificava um adversário de seu programa de reforma cultural devido ao inegável enaltecimento de uma tendência filosófica caracterizada pelo triunfo da ciência sobre a idade do mito. A respeito dessa recepção de Wagner, cf. D’TORIO, P. *art. cit.*, pp. 49 – 51.

⁵⁴ Mesmo antes da ida a Bayreuth, Nietzsche já havia demonstrado interesse em publicar uma obra com esse título. Cf. Carta para Franziska e Elisabeth Nietzsche, dia 15 de fevereiro de 1873, KSB 4. 122. Outro indício de que Nietzsche não abandonou prontamente o interesse nesse trabalho é dado no início de

reflexão sobre os direitos do vir-a-ser, juntamente a um esforço em desqualificar o eleatismo — quer em sua versão propriamente grega, quer em sua versão menos inocente conservada na modernidade pelo idealismo transcendental kantiano —, cujos efeitos revelar-se-ão profundos e duradouros para a filosofia nietzschiana⁵⁵. Em suma, é a partir dessa querela com o eleatismo que Nietzsche detecta os argumentos que expõem a falibilidade do idealismo, mais especificamente aqueles que apoiam a natureza estritamente ideal do tempo, provocando a reconsideração das suas próprias posições⁵⁶.

O problema central de *A filosofia na idade trágica dos gregos* — mas também de muitas passagens de *Os filósofos pré-platônicos* —, e que está essencialmente atrelado ao problema do tempo, é o vir-a-ser. Esse problema, um dos problemas fundamentais dos primeiros filósofos gregos, ao lado da “finalidade” e do “conhecimento” (VPP/PPP, KGW II, 4. 216), será objeto de uma intensa análise na trama montada por Nietzsche entre os pensamentos de Anaximandro, Heráclito, Parmênides e Zenão em duas etapas. Primeiramente, Nietzsche narra a evolução das teses desses pensadores no interior de um movimento dialético, impulsionado por apropriações e recuos. Num segundo momento, o mais crucial, o filósofo se posiciona em relação à situação do problema, aliando-se a Heráclito e dando início a um caloroso confronto com a tese dos eleatas.

1874, quando ele pede para que o seu aluno, Adolf Baumgartner, transcreva as suas anotações, incluindo melhorias da versão original. Cf. *Kommentar zu Band I – 13*, KSA 14. 108.

⁵⁵ Sobre o caráter não circunstancial desse escrito nunca publicado, diz Cox: “Na verdade, esse texto não revela um Nietzsche juvenil, mas um que está de acordo com o Nietzsche que encontramos na obra ‘madura’” (COX, C., “Nietzsche’s Heraclitus and the Doctrine of Becoming” in: *International Studies in Philosophy*, XXX/3, 1998, p. 52).

⁵⁶ Tal constatação problematiza a afirmação feita por Stambaugh em que “o problema do tempo enquanto tal aparece primeiramente para Nietzsche na segunda das *Considerações extemporâneas*, quando ele começa a refletir sobre a essência do histórico” (STAMBAUGH, J., *Untersuchungen zum Problem der Zeit bei Nietzsche*. Den Haag: Martinus Nijhoff, 1959, p. 20). Essa proposta parece ser arbitrária. Não há razões verdadeiramente convincentes para deixar de lado anotações e textos anteriores ao período proposto que aludem implicitamente ao tempo, como aquelas sobre história e música presentes nos *Jugendchriften*; ou para suspender a centralidade desse problema explicitamente abordado em trabalhos anteriores a 1874, como nas *Vorlesungen* ministradas entre 1870 e 1871 sobre o ritmo nos gregos. Há, enfim, um caráter polissêmico do tempo em Nietzsche que não é esgotado numa única obra. Seja como for, se fôssemos eleger um escrito em que o tempo realmente vem a se tornar um *problema*, esse escrito deve ser *A filosofia na idade trágica dos gregos*.

No que diz respeito à problemática do vir-a-ser, Anaximandro é, para Nietzsche, uma figura pioneira e paradigmática⁵⁷. Anaximandro é tido como o primeiro escritor filosófico dos antigos, aquele que ultrapassa o naturalismo de Tales e que é capaz de colocar em termos abstratos a questão sobre o vir-a-ser e, mais propriamente, a questão pela origem do vir-a-ser. A ideia básica de Anaximandro é que tudo o que vem a ser possui qualidades definidas e, assim sendo, não tem como ser a origem e o princípio de nada. O vir-a-ser não é *causa sui*, exigindo ser explicado por um ser que não possui qualidades definidas, caso contrário, nasceria e morreria. Esse ser será chamado por Anaximandro de *ápeiron* (indefinido), sendo este o “ser verdadeiro”, equivalente, segundo Nietzsche, à “coisa em si kantiana” (PHG/FT, 4, KSA 1. 819). Temos aí, por certo, uma esquematização física ou ontológica, mas também axiológica. Segundo Nietzsche, Anaximandro foi o primeiro entre os gregos que capturou, em toda profundidade, o “problema ético” (PHG/FT, 4, KSA 1. 820). A pergunta de Anaximandro não é somente “qual a origem do vir-a-ser?”, mas também “por que o que existe, perece?”, e “qual o valor da existência?” (*Ibidem*). Ora, se nada vale, se o verdadeiro é o que não se transforma, então por que o vir-a-ser? Para essas perguntas, Anaximandro não encontrará outra resposta senão atribuir a esse mundo transitório o signo da injustiça, de uma maldição, o que faz com que Nietzsche veja nesse pensador o pessimista primevo, o antecessor de Schopenhauer.

Anaximandro inaugura uma senda determinante que será retomada e refeita por Heráclito e Parmênides — o pensamento de Anaximandro, diz Nietzsche, “emigrou e fundou colônias em Éfeso e Eleia” (PHG/FT, 4, KSA 1. 821). Ambos compartilhariam o anseio de encontrar uma solução para a dicotomia de Anaximandro, logicamente

⁵⁷ Nietzsche destaca a posição privilegiada de Anaximandro na sua visão dos primeiros filósofos gregos. Numa carta, ele revela que “descobriu a importância particular de Anaximandro”, que, junto de Heráclito e Parmênides, é um dos “principais companheiros” (*Hauptkerle*) (Carta para Erwin Rohde, dia 11 de junho de 1872, KSB 4. 10).

frágil e mergulhada em hipóteses místicas, mas o fariam por vias diametralmente distintas.

Heráclito “suruiu no meio desta noite mística que envolvia o problema do vir-a-ser de Anaximandro” (PHG/FT, 5, KSA 1. 822), impondo-lhe duas significativas transformações: uma visão monista do mundo em vir-a-ser e a cosmodicéia. Para Heráclito, deixa de vigorar a “duplicidade de mundos diversos”, e ele “não separa mais um mundo físico de um metafísico, um domínio de qualidades definidas e um domínio da indeterminação indefinível”, uma vez que “negou o ser em geral” (*Ibidem*). O único mundo existente é este da inconsistência absoluta, mantido pela luta dos contrários. Além disso, esse mundo do vir-a-ser não padece da culpabilidade projetada sobre ele por Anaximandro, na medida em que deve ser mirado unicamente por meio de categorias estéticas, sendo essencialmente justo.

Na inusitada leitura que Nietzsche faz de Parmênides⁵⁸, a posição do eleata frente à doutrina de Anaximandro é mais difícil de ser imediatamente decifrada e

⁵⁸ Heidegger é um dos primeiros que contesta publicamente a leitura que Nietzsche faz de Parmênides e dos filósofos pré-platônicos de modo geral. Por exemplo, sobre o tratamento dado por Nietzsche a Heráclito e Parmênides, diz Heidegger: “com efeito, Nietzsche tornou-se uma vítima da oposição corrente, mas falsa, de Parmênides e Heráclito. É essa uma das razões essenciais, porque a metafísica de Nietzsche não chegou até a questão decisiva, muito embora tenha Nietzsche compreendido a aurora de toda a existência grega de um modo, que só foi superado por Hölderlin” (HEIDEGGER, M., *Introdução à metafísica*. Trad. Emmanuel Carneiro Leão. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1999, p. 151). Tejera também questiona a leitura nietzschiana do filósofo eleata. Os principais problemas para o intérprete decorrem da omissão e manipulação de determinadas passagens do *Poema* de Parmênides. Em primeiro lugar, Nietzsche ingressa na esteira da leitura neoplatônica de Simplicio (VII a.c), que, partindo de Aristóteles, assimila a separação entre *aisthêsis* e *noêsis* aos versos 50-53 do *Poema*. Porém, prossegue Tejera, essa versão é uma deturpação daquilo que Parmênides realmente diz. Em segundo lugar, o trabalho do eleata não teria a meta, como acreditava Nietzsche, de oferecer uma resposta a Anaximandro, e tampouco o seu percurso está dividido em duas partes, uma que prolonga os propósitos anaximândricos, e outra determinada a refutá-los. Se assim o fosse, o *Poema* seria dividido, o que não é verdade. Em terceiro lugar, Parmênides não negou o tempo e a mudança, como pensava Nietzsche. Antes de tudo, o Ser é “sem fim”, e a mudança só é retirada do “Todo” que “é”. Cf. TEJERA, V., *Nietzsche and Greek Thought*. Den Haag: Martinus Nijhoff, 1987, pp. 47-5. Em defesa de Nietzsche, e também a título de precaução, vale lembrar que o filósofo usufrui do estabelecimento de textos dos pré-socráticos feitos por Plutarco, Sexto Empírico, Simplicio, Hipólito, e, sobretudo, Diógenes Laércio Cf. WHITLOCK, G., “Translator Preface” in: *The Pre-Platonic Philosophers*. Urbana/Chicago: Univ. of Illinois Press, 2001, pp. XLIII - XLV. Assim, além de Nietzsche não ter conhecido a confiável compilação de Diels – Kranz, *Die Fragmente der Vorsokratiker*, que só seria lançada em 1903, ele obviamente não pôde acompanhar as profundas transformações que o texto de Parmênides sofreu nos últimos 50 anos. Nestor-Luis Cordero insiste que essa atualização é determinante para uma compreensão bem sucedida do eleata. Cf. CORDERO, N., *Les deux chemins de Parmenides*. Paris: J. Vrin, 1984, 11- 14.

merece uma apreciação mais detalhada. “Partindo da doutrina de Anaximandro não provavelmente, mas de modo evidente” (PHG/FT, 9, KSA 1. 837), Parmênides coteja a dicotomia entre *ápeiron* e mundo do vir-a-ser de duas formas distintas, referentes a dois períodos do seu pensamento (que, na verdade, correspondem aos dois caminhos do poema). Primeiramente, Parmênides desloca essa dicotomia para uma física guiada pelo dualismo entre qualidades negativas e positivas, um procedimento ainda bastante ligado aos sentidos e, portanto, carente de abstração. “O seu método era o seguinte: ele pegava um par de contrários, por exemplo, o leve e o pesado, o sutil e o denso, o ativo e o passivo, e comparava-os com a oposição exemplar entre claro e escuro: o que correspondia ao claro era a qualidade positiva, o que correspondia ao escuro era a qualidade negativa” (*Ibidem*). Não é inconcebível enxergar nessa disposição um paralelismo com Heráclito, já que ambos compartilham a opinião de que “qualidades antagônicas são ativas em cada coisa que vem a ser” (VPP/PPP, KGW II, 4. 290). Contudo, enquanto Heráclito promove uma visão estética do mundo, Parmênides dá um passo rumo ao par ser (*seiend*) e não ser (*nicht seiend*), uma “tremenda abstração” (*Ibidem*), que também o afastará de Anaximandro. Parmênides chega à “fórmula, contraposta à de Anaximandro, de que este nosso mundo contém ser: sem dúvida também algo de não ser”, de modo que não haveria razão para buscar o “ser fora do mundo e, por assim dizer, para além do nosso horizonte; é diante de nós e por todo o lado, em todo o vir-a-ser, que se encontra e age algo que é ser” (PHG/FT, 9, KSA 1. 838). Mas não é com o puro poder da razão que Parmênides chega à resposta “o que é o vir-a-ser?”, sendo obrigado a recorrer a uma *qualitas oculta*, o poder de Afrodite, para explicar porque ser e não ser se atraem, dado que naturalmente essa colaboração deveria ser improvável.

Na apresentação do primeiro período de Parmênides, Nietzsche introduz um pensador atento ao problema do vir-a-ser levantado por Anaximandro, cuja ambição é inserir pequenos ajustes: mover a dicotomia anaximândrica para o mundo do vir-a-ser, o que o aproxima, de forma moderada, à tese heraclítica da luta de opostos. Contudo, Nietzsche nos mostra — numa linha interpretativa que está em continuidade com aquela propalada na antiguidade por Colotes⁵⁹ —, que essa interlocução marcada por concessões entre Parmênides e seus contemporâneos é bruscamente interrompida no seu segundo período, quando o filósofo eleata torna-se um puro lógico que difunde um monismo do ser, fazendo do vir-a-ser uma concepção contraditória. O “dia em que Parmênides teve uma ideia singular que parecia tirar o valor a todas as suas combinações anteriores, de maneira que teve o prazer de deitar fora como um saco cheio de moedas velhas e usadas” (PHG/FT, 10, KSA 1. 839 e 840), foi o dia em que ele identificou o pecado lógico que vitimiza todos os homens: a crença no ser do não ser. A única via para o conhecimento certo e absoluto é tautológico ($A=A$), donde a sentença canônica: “o que não é, não é! O que é, é!” (PHG/FT, 10, KSA 1. 841). Com isso, o mundo da experiência, atravessado pelo vir-a-ser, é encarado como um fenômeno ilógico. Enquanto os olhos e os ouvidos alimentam a fantasia de que o mundo empírico, regido por qualidades em mudança contínuas, por coisas que são e não são, existe, o pensamento puro, por outro lado, mostra que o que “foi” e o que “será”, não pode ser. Instala-se aí o germe da irritabilidade de Parmênides com o vir-a-ser, de sua desavença com a visão de mundo heraclítica — afeita aos homens que “parecem ter duas cabeças e nada sabem” (PHG/FT, 10, KSA 1. 842) —, cujo aprimoramento seria

⁵⁹ A posição de Colotes sobre Parmênides, divulgada por Plutarco no seu escrito *Contra Colotes*, é que o elata introduz um monismo radical do ser-uno cuja consequência é a eliminação do mundo da experiência. Tal enfoque foi notoriamente confrontado por Plutarco uma vez que Parmênides compõe uma cosmologia, não podendo recusar a existência das coisas. A posição de Plutarco antecipa aquela que seria desenvolvida por Simplicio, que retrata o poema como que acenando para dois níveis de realidade, uma espécie de platonismo embrionário. Cf. PALMER, J., *Parmenides and Presocratic Philosophy*. New York: Oxford Univ. Press, 2009, pp. 38 e 39.

oferecido pelo conceito de infinito, inventado por Parmênides⁶⁰, mas operado com maior habilidade por Zenão, seu aprendiz.

O conceito de infinito possui um objetivo crítico: mostrar que a ideia da infinidade realizada, constitutiva do mundo da experiência, é logicamente contraditória, restando a esse mundo a rubrica de ilusório. Como diz Nietzsche, “o infinito é aqui usado como ácido nítrico sobre a realidade, ela dissolve-se nele” (PHG/FT, 12, KSA 1. 848). Ilustrativas, nesse sentido, são as influentes imagens de Zenão da disputa de uma corrida entre Aquiles e a tartaruga e da flecha que voa⁶¹. No que concerne ao primeiro exemplo, considere-se que Aquiles dispute uma prova de corrida com uma tartaruga, e que ela possui uma pequena margem de vantagem sobre o seu oponente. A pergunta condutora é: Aquiles pode alcançá-la? Uma resposta irrefletida diria de imediato que sim. Porém, e essa é a objeção eleata, se aplicarmos o conceito de infinito sobre o deslocamento de um ponto até outro ponto, teríamos de acreditar que Aquiles percorreu uma infinidade de espaços: primeiro a metade do espaço, depois um quarto, um oitavo, um dezesseis avos, até o infinito. E o mesmo volta a repetir-se no exemplo da flecha em movimento. Ora, se admitirmos que a flecha está, a cada instante, em repouso numa posição determinada, então, obrigatoriamente, a soma de uma infinidade de posições em repouso seria igual ao seu contrário, o movimento, o que mais uma vez é um absurdo. Logo, as imagens zenonianas nada são além de enganos dos sentidos. Caso esses exemplos fossem reais, teríamos de aceitar a ideia de que o espaço e o tempo são reais.

⁶⁰ Ao que tudo indica, Nietzsche não está muito certo se o conceito de infinito foi inventado por Parmênides ou Zenão. Se, em *A filosofia na idade trágica dos gregos*, ele opta pelo primeiro, em *Os filósofos pré-platônicos*, Zenão tem seu mérito reconhecido por ter acrescentado o conceito de infinito ao conceito parmenídico de ser.

⁶¹ Note-se que, no capítulo XII de *A filosofia na idade trágica dos gregos*, Nietzsche só expõe as provas de Zenão contra o movimento, e deixa de lado as quatro provas contra a multiplicidade. É possível que essa omissão não seja um descuido — afinal de contas, Nietzsche discute minuciosamente as provas contra a multiplicidade em *Os filósofos pré-platônicos* —, mas sim uma estratégia que busca privilegiar o problema do vir-a-ser.

Mas isso é impossível. Admitir a existência do espaço e do tempo acarretaria uma insolúvel contradição.

O eleatismo representa, enfim, para Nietzsche, uma radical ruptura com toda a filosofia precedente — o momento em que surge a teoria do ser é “não grego (*ungriechisch*), como nenhum outro em dois séculos da idade trágica” (PHG/FT, 9, KSA 1. 836) —, e que na sua rejeição de “toda a multiplicidade e variedade do mundo empiricamente conhecido, a mudança das suas qualidades, a ordem que regula o fluxo e refluxo” (PHG/FT, 10, KSA 1. 844), deixa um legado nefasto para o futuro da filosofia: “ao dissociar brutalmente os sentidos da capacidade de pensar abstrações, portanto, da razão, como se fossem duas faculdades completamente separadas, destruiu o próprio intelecto e encorajou a cisão inteiramente errônea entre ‘espírito’ e ‘corpo’ que, sobretudo desde Platão, pesa como uma maldição na filosofia” (PHG/FT, 10, KSA 1. 843). Mas o logicismo que abastece o pensamento eleata está longe de ser indefectível, e é isso o que Nietzsche nos faz ver ao lhe endereçar sérias e decisivas objeções.

1.2.1.1. A restauração dos direitos do vir-a-ser.

Para Nietzsche, as investidas tardias de Parmênides são pouco fecundas. O primeiro sistema parmenídico, sendo “uma implementação do dualismo de Anaximandro”, teve um efeito mais “poderoso”, já que é com aquela teoria que o “problema do vir-a-ser é colocado na filosofia” (VPP/PPP, KGW II, 4. 296). Mas, conforme é conferido primado ao segundo sistema e “cessa toda a consideração da natureza, todo querer aprender com as coisas”, sobressai o “erro principal” de tomar “o aparato dos sentidos como inexplicável” (*Ibidem*). Contra esse erro, Nietzsche busca

restaurar os direitos do vir-a-ser mediante quatro objeções — existencial, epistemológica, lógica e ontológica —, sendo esta última a mais decisiva.

1.2.1.1.1. A separação entre essência e existência.

Para Nietzsche, a filosofia de Parmênides é um “prelúdio do tema da ontologia” (PHG/FT, 11, KSA 1. 845); ela pretende extrair consequências ontológicas através do puro pensamento, capaz de delimitar e desvelar o conceito do ser. O pressuposto é que “temos um órgão do conhecimento que penetra na essência das coisas e que independe da experiência” (*Ibidem*). Contudo, esse argumento é vítima de uma confusão entre essência e existência. Tal como mostra Aristóteles, não se pode extrair a existência da essência de uma coisa, ou seja: “não se pode inferir do conceito ‘ser’ — cuja *essentia* é precisamente o ser — uma *existentia* do ser” (*Ibidem*). Enquanto pura abstração sem intuição, essa “verdade lógica não passa de um jogo de representações, pela qual nada se conhece” (PHG/FT, 11, KSA 1. 846). Mas mesmo que se tente corrigir essa falha, qualquer tentativa de engendrar conteúdo àquela verdade formal não será bem-sucedida, pois nenhuma realidade estará em conformidade com ela. Por exemplo, “posso muito bem dizer de uma árvore que ‘ela é’ quando a comparo com todas as outras coisas, que ‘chega a ser’ quando a comparo com ela mesma num outro momento, ou que ‘ela não é’, por exemplo, ‘ainda não é uma árvore’, quando a observo em estado de arbusto” (*Ibidem*). Em resumo, os conceitos puros, que não designam a existência, não podem nos oferecer nenhum tipo de verdade.

1.2.1.1.2. A crítica do conhecimento.

Em continuidade com a primeira objeção, Nietzsche repreende Parmênides por sua pretensão de atingir o ser através do puro pensamento, mas lhe opondo, agora, argumentos epistemológicos. Devido à “ingênua falta de instrução da época em crítica do intelecto”, Parmênides acreditou que, desde “conceitos eternamente subjetivos, poderia chegar a um em-si” (PHG/FT, 11, KSA 1. 846 e 847). Assim, ele não pôde ver, tal como os modernos após Kant, que é uma “ignorância arrogante propor como tarefa à filosofia” (*Ibidem*) captar o ser por meio de conceitos. É certo que Nietzsche concede ao eleatismo o mérito de ter inaugurado o ramo epistemológico ou crítico na filosofia. É com Parmênides que é feita, pela primeira vez, uma “crítica do aparato epistêmico” (VPP/PPP, KGW II, 4. 293); “a teoria do conhecimento” atinge seu “ponto mais elevado com os eleatas” (Nachlass/FP 1870, 3[72], KSA 7. 79). Isso ocorre quando Parmênides acusa a inocência de se partir dos dados sensoriais para se alcançar a verdade; quando ele mostra que é somente pelo *logos* que a verdadeira essência das coisas pode ser revelada. Temos aí um precedente não muito promissor no terreno da ética — como já dissemos, esse dualismo ganha sua forma seguinte, condenável para Nietzsche, na distinção platônica entre corpo e alma, fazendo com que a tarefa da filosofia seja estimular a libertação do corpóreo —, mas estimulante em relação à “crítica das faculdades epistemológicas”, já que é através dessa distinção rudimentar que “se origina primordialmente a dialética (mas não há filosofia desde uma combinação de conceitos) e a lógica, i.e, descobre-se o mecanismo da nossa abstração em conceitos, juízos, conclusões” (VPP/PPP, KGW II, 4. 294). Desde o ponto de vista privilegiado da modernidade, época em que a epistemologia conquista seus direitos de cidadania filosófica, o eleatismo mostra-se em sua verdadeira faceta, como uma vertente

merecedora de cumprimentos por ser aquela que se ocupou primordialmente com o lado crítico da filosofia. Não por acaso, Nietzsche dirá que “a filosofia kantiana nos abriu os olhos para a seriedade dos eleatas”, ao contrário, portanto, dos “antigos sistemas dos gregos (Aristóteles) que entenderam os problemas eleatas de maneira muito superficial” (VPP/PPP, KGW II, 4. 213 e 214). Todavia, adverte o filósofo, não podemos confundir o “idealismo” de Parmênides com o de Kant, na medida em que este último propõe “quase uma crítica do conhecimento inversa”, mantendo tempo, espaço e substância — conceitos banidos pelos eleatas — enquanto pressupostos do nosso mundo de representação e vendo a coisa em si como algo mais próximo do *ápeiron*, como algo “sem qualidades para o nosso conhecimento” (VPP/PPP, KGW II, 4. 294 e 295).

1.2.1.1.3. A impossibilidade da aparência.

No capítulo XIII de *A filosofia na idade trágica dos gregos*, Nietzsche elenca de forma mais direta suas objeções ao eleatismo em argumentos do tipo *ad hominem* ou *ex concessis* — que serão desenvolvidos até o capítulo XV — com o intuito de colocar em evidência “a falsidade da separação absoluta entre mundo dos sentidos e mundo dos conceitos e da identidade entre ser e pensar” (PHG/FT, 13, KSA 1. 850). Começemos com a segunda objeção, de natureza lógica, mais rápida e simples.

O argumento dessa objeção tem por finalidade demonstrar a impossibilidade da aparência através de um recurso lógico ignorado por Parmênides. Como sabemos, para o eleata, o mundo dos sentidos nos leva a um mundo de aparência, pois, sendo permeado pelo não ser, é tomado como o ser. Mas a pergunta “o que são os sentidos?” expõe o embaraço dessa formulação. Ora, seguramente os sentidos não podem estar sediados no pensamento, que coincide com o ser. Resta, portanto, as aparências, o que

nos levaria à conclusão de que os sentidos são, eles mesmos, aparências. Porém, se assim o é, temos duas dificuldades. Primeiramente, não haveria verdadeiro avanço no conhecimento. Se os sentidos são a aparência que nos levam às mesmas aparências, estabelece-se um círculo vicioso (não há passagem de A para B). “Se os próprios sentidos são aparência, para quem é que são aparências?” Ademais, se é o não ser que nos ilude, ele não é verdadeiramente um não ser, já que o não ser não teria como ser a origem de nada (o não ser não é). Como podem os sentidos, “enquanto irreais, ainda enganar?”. Assim, sentencia Nietzsche, “o de onde? da ilusão e da aparência é certamente um enigma, uma contradição” (PHG/FT, 13, KSA 1. 851).

1.2.1.4. A realidade do tempo.

A outra objeção, ainda concebida enquanto argumento *ad hominem* ou *ex concessis*, é aquela que pretende provar a realidade do tempo, provocando o desmoronamento de todo o edifício eleata. Diferenciando-se das demais objeções, essencialmente críticas, esta contém também elementos propositivos, fazendo dela muito mais complexa e densa. De uma maneira bastante simplificada, Nietzsche tenta provar aí que ao mundo da experiência não pode ser endereçada a alcunha de aparente, uma vez que o tempo é algo cuja realidade não pode ser contestada com êxito. A sua demonstração ocorrerá em três momentos — em parte coincidindo com a disposição dos capítulos XIII, XIV e XV de *A filosofia na idade trágica dos gregos* —, refletindo a estrutura dialógica com a qual o problema é abordado.

1.2.1.4.1. O caráter móvel das representações: o resgate dos argumentos de Anaxágoras, Empédocles e Demócrito.

Os elementos que compõem o primeiro momento da objeção ontológica formulada por Nietzsche foram extraídos de Anaxágoras, Empédocles e Demócrito. Apesar da complacência destes em vários aspectos com o eleatismo, eles confrontaram uma das premissas centrais dessa tradição ao expor o vínculo indissociável entre a realidade do movimento e o movimento do pensamento⁶². Esse é o ponto de partida do antieleatismo de Demócrito, por exemplo, quando supõe que “há um movimento, pois eu penso e o pensamento tem realidade” (VPP/FPP, KGW II, 4. 331)⁶³; ou de Anaxágoras, quando demonstra, contra Parmênides, “que o movimento é uma verdade e não uma aparência” devido à “sucessão incontestável das nossas representações no pensamento” (PHG/FT, 14, KSA 1. 853). Eis a elaboração definitiva desse raciocínio e as suas consequências, apresentada por Nietzsche:

Se o pensamento da razão em conceitos é real, então é preciso que a diversidade e o movimento também sejam reais, pois o pensamento racional é movimento, e na verdade este é um movimento de conceito para conceito, portanto, dentro de uma multiplicidade de realidades. Não há como escapar, é completamente impossível o pensamento enquanto uma persistência rígida, um eterno pensar-se-a-si-mesmo imóvel da unidade (PHG/FT, 13, KSA 1. 850).

⁶² “(Demócrito) com Empédocles e Anaxágoras partem juntos da realidade do movimento: aparentemente também o deduzindo desde a realidade do pensamento” (VPP/FPP, KGW II, 4. 334).

⁶³ Eis o vestígio de como essa objeção que Nietzsche faz a Parmênides está em parte calcada no atomismo antigo. Vale lembrar que essa estratégia já havia sido utilizada por Aristóteles. Em *Geração e Corrupção*, o estagirita resgata os atomistas para contestar a recusa eleática do movimento (324 B- 34). Sobre a importância dos atomistas para a rejeição aristotélica dos eleatas, ver: MOREL, P., *Démocrite et la recherche des cause*. Paris: Klincksiek, 1996, p. 45

Para legitimar a teoria eleata, seria preciso que o movimento fosse estranho ao pensamento. Com a imbricação entre ser e pensamento, pensar nada mais seria do que uma “intuição fixa do ser”, fazendo do pensamento móvel uma característica da “aparência” (Nachlass/FP 1872, 23[12], KSA 7. 543). Mas, segundo a objeção levantada, não há um hiato no pensamento que tolere a permanência absoluta, sendo o pensamento mesmo, em sua essência, vir-a-ser. A ideia central é que, se as representações do pensamento estão em constante movimento, o movimento é anterior ao pensamento, fazendo com que o pensamento forçosamente deva estar inserido numa realidade outra que não a do ser imóvel. Com isso, é perfeitamente legítimo fazer com que o vir-a-ser preencha o lugar que antes era reservado ao ser — atribuindo-lhe as mesmas características: “ele não veio a ser, é eterno, indestrutível, sem aumento e nem diminuição” (PHG/FT, 13, KSA 1. 851) — ainda mais se se recorre à pergunta pela origem da aparência que, como vimos, expõe a natureza contraditória do próprio conceito de aparência. A diferença constitutiva do mundo da experiência não seria, assim, uma ilusão, mas uma consequência inteiramente inteligível do “movimento eterno”, do “ser verdadeiro” que é “movido ora num sentido, ora noutro, que é comprimido e dilatado, levado para cima e para baixo, agregado e misturado” (*Ibidem*).

1.2.1.4.2. A realidade do vir-a-ser enquanto realidade meramente subjetiva: a defesa eleática viabilizada pela teoria idealista do tempo.

Num segundo momento, Nietzsche trata de abrandar a eficácia das objeções levantadas, ressaltando os méritos dos argumentos que sustentam a tese adversária. Todos aqueles, como Anaxágoras e Demócrito, que reagiram com hesitação ao eleatismo, não teriam visto “as vantagens extraordinárias que ofereciam a hipótese de

Parmênides”; eles “não tinham aparentemente uma consciência segura da força terrível do pensamento dos eleatas” (PHG/FT, 15, KSA 1. 856). Duas são as razões para tanto. Primeiramente, nas visões de mundo concebidas por Anaxágoras e Demócrito, o problema do movimento e da mudança permanece inexplicável, fazendo com que o raciocínio eleata perdure. A visão atomista de mundo supõe a existência de substâncias isoladas, imutáveis e incondicionadas, que não provêm de uma matéria original e nem do nada. Trata-se de uma multiplicidade eterna cujo ser não lhes escapa e que está em constante movimento. Mas se assim o é, então o movimento é um contrassenso, afinal o conceito de causalidade não poderia ser aplicado sobre seres incondicionados. “Aqueles que são incondicionalmente estranhos uns aos outros não podem exercer nenhum tipo de efeito, portanto, também não podem mover a si mesmos, nem podem deixar-se movimentar” (PHG/FT, 14, KSA 1. 854). Restaria o dinamismo, doutrina em que o movimento seria constitutivo dos próprios seres. Mas mesmo essa opção não abalaria de maneira eficaz o eleatismo, afinal, o movimento intuído permanece sendo uma ilusão, já que não seria o “verdadeiro movimento” (*Ibidem*).

A segunda razão levantada por Nietzsche é a mais essencial, afetando diretamente o argumento antieleata que defende a realidade do movimento enquanto uma consequência necessária do movimento do pensamento. Lembremo-nos do núcleo dessa objeção: se os eleatas estivessem corretos, e pensamento e ser coincidem, então o pensamento deveria ser absolutamente imóvel e imutável. Contudo, é inegável que o pensamento é constituído por representações em movimento, de modo que o tempo deve forçosamente ser uma realidade que precede o pensamento. Ainda assim, essa objeção poderia ser suspensa caso Parmênides pensasse como Kant quando confrontado com uma contestação semelhante. Nesse ponto, Nietzsche cita uma nota contida no §7 da seção “Do tempo” da “Estética transcendental” — trecho que na

verdade ele retira de *Denken und Wirklichkeit*, de Afrikan Spir — em que Kant se volta contra Lambert, Mendelssohn e Schultz, adversários da teoria da idealidade do tempo.

É certo que posso dizer: as minhas representações sucedem-se umas às outras; mas isto significa que temos consciência delas como uma sucessão temporal, ou seja, segundo a forma do sentido interno. O tempo nem por isso é algo em si próprio ou qualquer determinação inerente às coisas (PHG/FT, 15, KSA I. 857) ⁶⁴.

Nietzsche vê na teoria kantiana da idealidade do tempo e espaço um complemento possível aos resultados alcançados pelo eleatismo, mais especificamente aqueles apresentados pelo paradoxo de Zenão⁶⁵. Após Zenão, os conceitos de tempo e espaço absolutos mostram-se contraditórios e ilusórios. Por outro lado, essa formulação do problema não impede que se reconheça, após uma “crítica do intelecto”, “a realidade do espaço e tempo nas nossas representações, enquanto formações necessárias do pensamento” (VPP/FPP, KGW II, 4. 300). Nietzsche procura mostrar, portanto, que o problema do tempo, e também do espaço, podem ser tratados em dois domínios distintos: um dogmático e objetivo, que deve ser descartado; e outro fenomênico e subjetivo, passível de ser preservado. Nesse ponto, parece que o filósofo está atento às considerações de Otto Liebmann, que, no artigo “Ueber subjective, objective und absolute Zeit” — artigo que Nietzsche consulta em 1872⁶⁶ — salienta o caráter ambíguo

⁶⁴ Cf. SPIR, A., *Denken und Wirklichkeit. Versuch einer Erneuerung der kritischen Philosophie I*. Leipzig: J.G. Findel, 1873, p. 264. Cf. KANT, I., *Kritik der reinen Vernunft*, 1. Frankfurt: Suhrkamp, 1974, nota, p. 84.

⁶⁵ Nietzsche não propõe, assim, uma mera relação de similitude entre as visões kantianas e eleatas do tempo, tal como sugere Hill. Cf. HILL, K., *Nietzsche's Critiques. The Kantian Foundation of his Thought*. Oxford: Clarendon Press, 2003, p. 135.

⁶⁶ Cf. BROBJER, T., *Nietzsche's Philosophical Context. An Intellectual Biography*. Urbana/Chicago: Univ. of Illinois Press, 2008, p. 203. Nietzsche extrai desse artigo — em *Os filósofos pré-platônicos*, na seção dedicada a Heráclito —, o exemplo de Karl Ernst von Baer sobre a relação entre as percepções de tempo e o ritmo das pulsações cardíacas, sendo essa a maior prova que Nietzsche se dedicou ao trabalho

do problema do tempo. Para Liebmann, é necessário destacar tempo objetivo e tempo subjetivo. O tempo objetivo é abstrato, astronômico, possuidor de uma velocidade constante suscetível de ser calculada; o tempo subjetivo é vivido, com velocidades variáveis e sem uma medida universal. Mas se a essa duplicidade temporal for dirigida a pergunta sobre o seu valor de verdade, seguramente a verdade deveria estar ao lado do tempo subjetivo. Seguindo Descartes, Spinoza, Berkeley e Kant, Liebmann vê o tempo real unicamente enquanto *Modus cogitandi*, de forma que o tempo absoluto newtoniano só “existe primordialmente para a ideia enquanto um pensamento matemático”, e tomado nesse sentido, ele é unicamente “uma ficção teórica ou hipótese”⁶⁷. Algo muito semelhante é dito por Nietzsche, pois se é certo que com Zenão é retirada a legitimidade do tempo e espaço absoluto e objetivo, “desde Kant” pode-se dizer o inverso: “a maneira comum de considerar o tempo e espaço é justa: são realidades empíricas (*empirische Wirklichkeiten*) para nós” (VPP/FPP, KGW II, 4. 301). O tempo e espaço enquanto entidades absolutas são indemonstráveis. Os conceitos herdados dos eleatas de “ser” e de “infinito” podem ser usados pelo idealista para justificar a sua posição, pois se por um lado parece ser uma contradição qualquer afirmação sobre a realidade ou irrealidade do tempo e do espaço absoluto (já que só existe para o idealista o tempo empírico), por outro lado, supor essas entidades absolutas seria impossível sem que compareça mais uma vez o infinito, por exemplo, se pensarmos no movimento em condições puramente abstratas. Com isso, Nietzsche revela uma comunhão secreta entre o eleatismo e os idealistas modernos, particularmente nesse caso, com Kant⁶⁸. Tanto o eleata pode tomar emprestada a teoria da idealidade do tempo para contornar as

de Liebmann nessa época. Sobre esse achado filológico, cf. D’TORIO, P., “Beiträge zur Quellenforschung” in: *Nietzsche Studien*, 22, 1993, pp. 398 – 400. Eu retomarei adiante esse episódio.

⁶⁷ LIEBMANN, O., “Ueber subjective, objective und absolute Zeit” in: *Philosophische Monatshefte*, VII Band, Erste Hälfte, 1871, p. 479.

⁶⁸ Nietzsche é explícito a esse respeito na quarta *Extemporânea* quando chama a atenção para a “proximidade” e “afinidade” entre “Kant e os eleatas” (WB/Co. Ext. IV, KSA I. 446).

objeções sobre a mobilidade das representações, mantendo, assim, intacta a convicção na irrealidade do tempo, quanto o idealista pode aplicar as abstrações eleatas para provar o caráter inconsequente da realidade objetiva do tempo e espaço. Para Nietzsche, os eleatas preparam a chegada da filosofia crítica de Kant e “se houvesse um germe de profundidade no eleatismo, eles deveriam ter antecipado os problemas kantianos” (*Ibidem*).

1.2.1.4.3. A parceria com Spir, as deficiências do argumento idealista e a demonstração da realidade do tempo.

O último e derradeiro momento do debate provocado por Nietzsche visa a fortalecer e a imunizar o argumento antieleata dos antigos sobre a relação necessária entre realidade do movimento e o movimento das representações no pensamento com o acréscimo de uma determinante consideração oferecida pelo filósofo russo Afrikan Spir. Esse acréscimo mostra que a resposta dada por Kant para o problema é ineficaz e que a realidade do tempo ainda é defensável. Mediante esse trânsito com Spir, o filósofo pretende desbancar não só o eleatismo antigo, mas também o moderno, vivido pelo idealismo transcendental de Kant.

É no inverno de 1872 que Nietzsche entra em contato pela primeira vez com Spir, consultando a sua obra de 1869, *Forschung nach der Gewissheit in der Erkenntnis der Wirklichkeit*. O filósofo reencontra Spir em fevereiro de 1873, quando retira o primeiro volume da obra recém-publicada, *Denken und Wirklichkeit*⁶⁹. A literatura

⁶⁹ Os indícios de que Nietzsche leu *Forschung nach der Gewissheit in der Erkenntnis der Wirklichkeit* são dados por passagens do caderno P I 20. Sobre *Denken und Wirklichkeit*, existem registros na biblioteca da Basileia de que Nietzsche retirou o primeiro volume desse livro em fevereiro de 1873. Além disso, Nietzsche cita um longo trecho dessa obra no mesmo período em *A filosofia na idade trágica dos gregos*, como veremos a seguir. Existem indicações que Nietzsche retira essa obra 5 vezes até 1874. O filósofo adquire um exemplar, a segunda edição, em fevereiro de 1877 — ele pede que o seu editor, Ernst

especializada já tratou de mostrar como o diálogo de Nietzsche com esta obra — a obra fundamental de Spir — é permanente ao longo de toda a sua vida produtiva, sendo praticamente impensável compreender aspectos vitais da filosofia nietzschiana sem se levar em consideração esse vínculo⁷⁰. Spir é uma das fontes cruciais no terreno de discussões em torno da epistemologia⁷¹; é uma das vias de interlocução com a filosofia transcendental kantiana⁷²; é uma influência determinante para a teoria do erro⁷³; é um dos opositores secretos com quem Nietzsche duela nos seus confrontos com a tradição metafísica, por exemplo, o cartesianismo⁷⁴; é aquele que fornece argumentos, absorvidos contra o causalismo metafísico⁷⁵; é aquele que apresenta o psicologismo inglês⁷⁶; etc. Mas revelada essa trama, poderíamos dizer, como o faz Hélène Claparède-

Schmeitzner, a envie. Cf. Carta para Ernst Schmeitzner, dia 2 de fevereiro de 1877, KSB 5. 219 —, a qual ele leva consigo para Sorrento. Mais tarde, Nietzsche pede para que Franz Overbeck envie o seu exemplar para Sils-Maria. Cf. Carta para Franz Overbeck, dia 20/21 de agosto de 1881, KSB 6. 118. Esse exemplar encontra-se disponível atualmente para consultas na biblioteca Anna Amalia, em Weimar, e está repleto de anotações. Não se sabe exatamente como Nietzsche descobriu Spir. Spir lecionou em Leipzig enquanto professor adjunto, na mesma época em que Nietzsche lá estudou, mas é improvável que ele o tenha conhecido pessoalmente. O que se sabe, através dos depoimentos da filha de Spir, Hélène Claparède-Spir, é que a leitura de Spir teria despertado imediato interesse em Nietzsche, fazendo com que ele consultasse o Prof. Rudolf Euckel, que lecionava filosofia na Basileia entre 1871 – 1874. Para informações mais detalhadas sobre a descoberta que Nietzsche faz de Spir, Cf. CLAPARÈDE-SPIR, H., “Friedrich Nietzsche und Afrikan Spir” in: *Philosophie und Leben*, Sechter Jahrgang, 1930, 245. SCHLECHTA, K., / ANDERS, A., *Op. cit.*, p. 119. DICKOPP, K.H., “Zum Wandel von Nietzsches Seinsverständnis. African Spir und Gustav Teichmüller” in: *Zeitschrift für philosophische Forschung*, Band 24, 1970, p. 51. FAZIO, D.M., “Il pensiero del Giovane Nietzsche e African Spir” in: *Bollettino di Storia Della Filosofia*, v. IX, 1986/89, p. 244. D’TORIO, P., “La superstition des philosophes critiques. Nietzsche et Afrikan Spir” in: *Nietzsche Studien*, Band 22, 1993, pp. 257 e 258. REUTER, S., “Logik, Metaphysik, Täuschung. Zur Motivikonstellation der frühen Nietzsche-Rezeption in Afrikan Spirs *Denken und Wirklichkeit*” in: *Nietzscherforschung*, Band 10, 2003, pp. 246 e 247.

⁷⁰ Entre 1873 e 1888, há um total de 12 ocorrências do nome de Spir no espólio. Spir também comparece indiretamente nas obras publicadas — é ele o “lógico rigoroso” e “eminente” de *Humano, demasiado humano*. Para termos uma ideia da importância de Spir, e pensando de forma comparativa, como sugere Green, Lange “nunca é mencionado nas obras publicadas e é mencionado ou citado nos *Nachlass* somente três vezes” (GREEN, M., *Nietzsche and the Transcendental Tradition*. Illinois: Univ. of Illinois Press, 2002).

⁷¹ Cf. HOCKS, E., *Das Verhältnis der Erkenntnis zur Unendlichkeit der Welt bei Nietzsche. Eine Darstellung seine Erkenntnislehre*. Leipzig: Johann Ambrosius Barth, 1914, pp. 68 e 69; CLAPARÈDE-SPIR, H., *art. cit.*, p. 244; FAZIO, D.M., *art. cit.*, p. 245; D’TORIO, P., “La superstition des philosophes critiques. Nietzsche et Afrikan Spir” in: *Nietzsche Studien*, 22, 1993, p. 258.

⁷² Cf. GREEN, M., *Op. cit.*, p. 46.

⁷³ Cf. FAZIO, D.M., *art. cit.*, p. 255

⁷⁴ Cf. DICKOPP, K.H., *art. cit.*, p. 52.

⁷⁵ Cf. D’TORIO, P., “La superstition des philosophes critiques. Nietzsche et Afrikan Spir” in: *Nietzsche Studien*, 22, 1993, pp. 272 e 273; SMALL, R., “Nietzsche, Spir, and Time” in: *Journal of the History of Philosophy*, 32, 1, 1994, p. 88;

⁷⁶ Cf. REUTER, S., *Op. cit.*, p. 246.

Spir, filha de Spir, que existe entre o seu pai e Nietzsche, homens tão distintos, uma “espécie de afinidade espiritual (*Geistverwandtschaft*)”⁷⁷? A pequena listagem acima mostra o quão temível seria fazer uma afirmação dessas sem restrições, já que muitas vezes Nietzsche foi também um crítico de Spir⁷⁸. Seja como for, Nietzsche está em concordância com Spir num dos episódios que possivelmente é o mais significativo e fecundo dessa ligação, a saber, aquele em que ele se vale do argumento que Spir elabora em defesa da realidade do tempo contra a posição mantida pelo idealismo transcendental kantiano. Isso ocorre no capítulo XV de *A filosofia na idade trágica dos gregos*, quando Nietzsche recorta um longo trecho de *Denken und Wirklichkeit*.

Em primeiro lugar, é claro que eu nada posso saber de uma sucessão em si, se não tenho simultaneamente os seus elementos sucessivos na minha consciência. A própria representação de uma sucessão nada tem de sucessivo, é, portanto, diferente da sucessão das nossas representações. Em segundo lugar, a suposição de Kant implica absurdos tão evidentes que se fica surpreendido por ele não os ter considerado. Segundo tal suposição, César e Sócrates não estão verdadeiramente mortos, estão vivos como há dois mil anos e parecem apenas mortos, como consequência da organização do meu ‘sentido interno’. Os homens do futuro já vivem agora e, se ainda não aparecem como vivos, isso também se deve a essa organização do ‘sentido interno’. Antes de mais nada, é preciso perguntar aqui: como é que o começo e o fim da vida consciente, com todos seus sentidos externos e internos, podem existir na concepção de sentido interno? Fato é justamente que não se pode negar a realidade da mudança (*Realität der Veränderung*). Se ela for expulsa pela janela afora, volta a entrar pelo buraco da fechadura. Diz-se: ‘Parece-me apenas que as condições e as representações mudam’ — esta

⁷⁷ CLAPARÈDE-SPIR, H., *art. cit.*, p. 246.

⁷⁸ D’Iorio classifica essa relação, com razão, como ambivalente. Cf. D’IORIO, P., “La superstition des philosophes critiques. Nietzsche et Afrikan Spir” in: *Nietzsche Studien*, 22, 1993, p. 274.

aparência é algo que existe objetivamente, e a sucessão tem nela uma realidade objetiva incontestável, seguindo daí algo como uma sucessão efetiva (*wirklich aufeinander*) (PHG/FT, 15, KSA 1. 857-858)⁷⁹.

Um primeiro aspecto essencial que deve ser ressaltado em relação a essa passagem é que se trata de uma tréplica; ela forçosamente se segue à defesa que Kant faz, no §7 da seção “Do tempo” da “Estética transcendental”, da teoria da idealidade do tempo contra os seus detratores. Essa estrutura, presente em *Denken und Wirklichkeit*, é reproduzida por Nietzsche no XV de *A filosofia na idade trágica dos gregos* — como vimos, Nietzsche empresta a defesa de Kant ao eleatismo para lhe opor, em seguida, a réplica de Spir. Desse modo, o argumento recortado de Spir está inserido no contexto de uma discussão mais vasta sobre a pertinência do idealismo temporal que necessita ser resgatado para que possamos obter uma compreensão exata do problema.

1.2.1.4.3.1. A contextualização do argumento de Spir.

A esse respeito, é necessário ressaltar de início que a teoria kantiana da idealidade do tempo e espaço nunca gozou de plena aceitação. Oscilando entre o comprometimento com a escola de Leibniz e Wolff, e o envolvimento com o ceticismo e empirismo, a teoria kantiana do tempo e espaço alcança sua formulação mais madura, idealista, na *Dissertação* de 1770, mantendo-se praticamente inalterada na primeira *Crítica*. No entanto, poucos foram aqueles que receberam essa teoria sem reservas, e, com efeito, poucos kantianos manifestam apoio incondicional a esse idealismo, especialmente ao idealismo temporal proposto por Kant. Como nos diz Vaihinger, salvo

⁷⁹ Trata-se de uma citação sem alterações do trecho localizado no capítulo “Von dem Geschehen”, ítem “Ueber das Wesen der Veränderung”, página 264, pertencente à primeira edição (1873) de *Denken und Wirklichkeit*. Vale destacar que Nietzsche cita essa referência, contrariando o seu costume de omitir as fontes.

por Schopenhauer, “pouquíssimos kantianos, pois, levaram seriamente adiante a idealidade do tempo”⁸⁰.

Uma das mais famosas objeções dirigidas a Kant nesse domínio — com a qual Nietzsche e Spir se ocupam — é aquela que defende a irrefutabilidade da realidade do tempo. Essa objeção é concebida logo após o aparecimento da *Dissertação* por três interlocutores bastante estimados por Kant: Lambert, Mendelssohn e Schultz⁸¹. O núcleo do argumento nós já conhecemos: o movimento das nossas representações prova que a mudança é real, e se a mudança só é possível no tempo, então o tempo é real. Numa carta escrita a Kant, Lambert atesta que mesmo um idealista não poderia negar que as suas representações sofrem constantes alterações e, dada a concatenação indiscutível entre tempo e mudança, não resta outra alternativa senão dizer que “o tempo não pode ser considerado como *não real*”⁸². Numa outra carta, redigida por Mendelssohn, essa relutância reaparece: Mendelssohn não pode se “convencer de que o tempo seria qualquer coisa de puramente subjetivo” uma vez que a sucessão é “ao menos uma condição necessária das representações próprias aos espíritos finitos”⁸³.

Assim, para os interlocutores de Kant, parece ser uma falha grave assumir com tamanha veemência a irrealidade do tempo sem usufruir de soluções correntes, como, por exemplo, a dupla apreensão leibniziana do tempo — uma alternativa aventada por Mendelssohn. Porém, não é sem estranhamento que Kant acolhe a acusação de estar propondo, com o seu idealismo temporal, uma apologia da irrealidade do tempo. É com

⁸⁰ VAIHINGER, H., *Kommentar zu Kants Kritik der reinen Vernunft*, 2. Stuttgart/Berlin/Leipzig: Union Deutsche Verlagsgesellschaft, 1921, p. 409.

⁸¹ Sobre esse debate, cf. *Idem, Ibidem*, pp. 399 – 410. MOHR, G., “Transzendental Ästhetik, § 4 – 8 (A30/B46-A49/B73)” in: MOHR, G., WILLASCHEK, M. (Hrsg.). *Immanuel Kant, Kritik der reinen Vernunft*. Berlin: Akademie Verlag, 1998, pp. 118 – 120.

⁸² LAMBERT, J.H., Carta para Kant, dia 13 de outubro de 1770, in: *KANT, I. Correspondance*. Trad. Marie-Christine Challiol, Michèle Halimi, Valérie Séroussi, Nicolas Aumonier, Marc B. de Launay e Max Marcuzzi. Paris: Gallimard, 1991, p.78

⁸³ MENDELSSOHN, M., Carta para Kant, dia 25 de dezembro de 1770 in: *KANT, I., Correspondance*. Trad. Marie-Christine Challiol, Michèle Halimi, Valérie Séroussi, Nicolas Aumonier, Marc B. de Launay e Max Marcuzzi. Paris: Gallimard, 1991, p. 86.

o intuito de fazer esse esclarecimento que Kant compõe a carta para Marcus Herz no dia 21 de fevereiro de 1772, cujo conteúdo fornece a base para o §7 da primeira *Crítica*. Kant não está em completo desacordo com os seus antagonistas e admite que o tempo deve ser considerado como algo real. Contudo, a essa realidade não pode ser referida o predicado de absoluta. A realidade do tempo é uma realidade subjetiva, “eu tenho realmente a representação do tempo e das *minhas* determinações nele. Portanto, ele não é realmente algo como objeto (*Objekt*), mas como a representação de mim mesmo enquanto objeto”⁸⁴. Em outras palavras, retomando a tônica da nota destacada por Nietzsche e Spir, Kant não coloca em dúvida a realidade da sucessão das representações, desde que seja limitada à realidade da consciência do tempo. O filósofo propõe, portanto, um realismo moderado do tempo e não a sua extinção — o que ele combate é unicamente o seu realismo absoluto. Não enxergar essa proposta, diz Kant, parece ser causado pelo hábito herdado do antigo idealismo, “problemático”, que considera os objetos externos como irrealis, restando ao objeto interno o atributo de real. Com isso, não veem que ambos os objetos “pertencem somente aos fenômenos”⁸⁵. Fazendo a correta distinção entre aparência e fenômeno, podemos ver que os objetos não são nem absolutamente irrealis, nem absolutamente reais. Ademais, seria temeroso extrair o tempo da mudança, uma vez que a estética transcendental só admite dois elementos *a priori*: espaço e tempo. Conceitos da sensibilidade como movimento e mudança contêm vestígios de empiricidade, devendo ser investigados separadamente. Sobre a relação entre tempo e mudança, dirá Kant: “não é o próprio tempo que muda, mas algo que está no tempo”⁸⁶.

Com a resposta oferecida por Kant, fica a sensação de que o debate chega ao fim, bastando aos seus detratores se familiarizarem com o novo e verdadeiro idealismo para

⁸⁴ KANT, I., *Kritik der reinen Vernunft*, 1. Frankfurt: Suhrkamp, 1974, B53,54/A37, p. 83.

⁸⁵ *Idem, Ibidem*, B55,56/A38, 39, p. 84.

⁸⁶ *Idem, Ibidem*, B58,59/A41,42, p. 86.

que as suas inquietações esvaeçam. No entanto, esse reparo oferecido pelo §7 da primeira *Crítica* não é aceito por Spir, que pretende reabrir a discussão com a teoria do idealismo temporal de Kant, recuperando e aperfeiçoando o argumento de Lambert, Mendelssohn e Schultz.

1.2.1.4.3.2. A distinção entre a representação da sucessão e a sucessão das representações.

Spir, na decisiva seção “Ueber das Wesen der Veränderung”, de *Denken und Wirklichkeit*, lembra que a mudança costumeiramente foi encarada como um signo de falsidade, uma visão que teve um significativo alcance entre pensadores da antiguidade, como os autores dos Vedas, os metafísicos do budismo, até os eleatas, entre os gregos. E não obstante os tempos modernos terem atenuado essa posição devido à sua crescente ligação com a experiência, o antigo desprezo pelo vir-a-ser é conservado na atualidade através da “teoria de Kant da assim chamada *idealidade do tempo*”⁸⁷. Consequentemente, para Spir, todo esforço de Kant em conferir uma realidade parcial ao tempo — uma realidade subjetiva — teria sido em vão; teria sido somente uma maneira mais sofisticada, talvez ludibriosa, de manter a antiga crença, como a dos eleatas, no caráter ilusório do tempo. Como Nietzsche, Spir também enxerga uma associação secreta entre Kant e os eleatas⁸⁸.

⁸⁷ SPIR, A., *Denken und Wirklichkeit. Versuch einer Erneuerung der kritischen Philosophie* I. Leipzig: J.G. Findel, 1873, p. 263.

⁸⁸ Isso mostra que esse paralelismo nunca foi incomum na recepção da filosofia kantiana. Reichenbach, para ficarmos com outra notória personalidade, também chamará a atenção para o vínculo entre Kant e Parmênides. Nas suas palavras, “a concepção do tempo enquanto uma ilusão de Parmênides é revivida, em sua forma moderna, pela teoria do tempo de Kant” (...) “a distinção parmenídica entre o ser sem tempo e o fluxo do tempo ilusório reaparece na filosofia de Kant enquanto a distinção entre coisas em si sem tempo e tempo enquanto a forma subjetiva das coisas da aparência” (REICHENBACH, H., *The Direction of Time*. Berkeley/Los Angeles/London: Univ. of California Press, 1971, pp. 12 e 13). Para Reichenbach, a teoria kantiana do tempo seria mais um episódio da história iniciada pelo eleatismo da negação emocional do tempo, cuja meta é se livrar do medo da morte, inventando uma realidade

“Essa teoria de Kant”, diz Spir, “não é nem verdadeira, nem consequente”⁸⁹. O seu imperdoável delito encontra-se no paralelismo entre espaço e tempo. Em consonância com uma tradição consolidada que desaprova Kant nesse ponto — Göring e Feder, por exemplo, veem aí uma união perigosa e duvidosa⁹⁰ que Bergson chamaria de um “vício original”⁹¹ —, Spir busca mostrar que o equacionamento kantiano entre espaço e tempo obscurece a prioridade que deve ser concedida ao tempo na ordem da demonstração do idealismo⁹². Kant não se equivocou quando atribuiu idealismo ou subjetividade ao espaço. A esse respeito, Spir é categórico: “a idealidade do espaço não é senão uma pura aparência que existe unicamente na representação”⁹³. Contudo, movido pelo seu “amor por simetria”, Kant foi levado a incluir a representação do tempo no “mesmo saco”, de forma que “aquilo que vale para o espaço deve incondicionalmente valer também para o tempo”⁹⁴, donde se seguem dois erros fundamentais: “1) a asserção da *idealidade* do tempo, i.e, a asserção que as sucessões não existem na realidade

atemporal. Mas o autor também identifica interessantes acréscimos nessa retomada kantiana do eleatismo, sendo o principal a tentativa de salvar a liberdade da vontade, uma finalidade estranha a Parmênides, numa linha argumentativa consonante àquela mobilizada por Kuno Fischer contra Trendelenburg. Para Reichenbach, Kant “acreditou que ele descobriu uma forma de salvar a liberdade fazendo do tempo subjetivo” (*Idem, Ibidem*, p. 14). Pois reconhecendo a ligação entre tempo, causalidade e determinismo, Kant teve de sacrificar a realidade física em nome da moral. Isso faz com que o filósofo vá “além de Parmênides ao isentar o Ser não somente do fluxo do tempo, mas também da determinação causal” (*Idem, Ibidem*, p. 15).

⁸⁹ SPIR, A., *Denken und Wirklichkeit. Versuch einer Erneuerung der kritischen Philosophie* I. Leipzig: J.G. Findel, 1873, p. 263.

⁹⁰ Cf. VAHINGER, H., *Kommentar zu Kants Kritik der reinen Vernunft*, 2. Stuttgart/Berlin/Leipzig: Union Deutsche Verlagsgesellschaft, 1921, pp. 133 e 134.

⁹¹ “Assim, dizíamos que vários estados da consciência se organizam entre si, se penetram, se enriquecem cada vez mais, podendo deste modo dar a um ignorante do espaço o sentimento de duração pura; mas já, para empregar a palavra ‘vários’, tínhamos isolado estes estados uns dos outros, tínhamo-los exteriorizado uns relativamente aos outros, numa palavra, tínhamo-los justaposto; e denunciávamos assim, pela própria expressão a que nos obrigamos a recorrer, o hábito profundamente enraizado de desenvolver o tempo no espaço. É à imagem deste desenvolvimento, uma vez efetuado, que atribuímos necessariamente os termos destinados a expressar o estado de uma alma que ainda não tivesse efetuado: estes termos estão, pois, manchados por um vício original” (BERGSON, H., *Ensaio sobre os dados imediatos da consciência*. Trad. João da Silva Gama. Lisboa: Edições 70, 1988, p. 86).

⁹² Para Vaihinger, essa posição de Spir o insere num ramo exclusivo — integrado também por Riehl, Wundt, Erdmann e Engelmann — daqueles que condenam o paralelismo kantiano entre espaço e tempo. Cf. VAHINGER, H. *Kommentar zu Kants Kritik der reinen Vernunft*, 2. Stuttgart/Berlin/Leipzig: Union Deutsche Verlagsgesellschaft, 1921, p.134.

⁹³ SPIR, A., “Correspondance inédite de A. Spir Lettres a A. Penjon” in: *Revue de Métaphysique et de Morale*, 26, 4, 1919, p. 29.

⁹⁴ *Idem*, *Denken und Wirklichkeit. Versuch einer Erneuerung der kritischen Philosophie* I. Leipzig: J.G. Findel, 1873, p. 263.

(*Wirklichkeit*), mas somente em nossas meras representações. 2) a asserção da *aprioridade* do tempo como uma forma de intuição dependente do sujeito”⁹⁵. Nessa altura, Spir lembra que Kant já foi confrontado por “objeções muito razoáveis contra essa confusão entre espaço e tempo”⁹⁶. Trata-se do episódio em que Lambert, Mendelssohn e Schultz buscam desfazer a ligação necessária entre tempo e idealidade. O que foi dito, como já sabemos, é que “a realidade (*Realität*) das nossas representações não poderiam ser duvidadas e que estas são evidentemente sucessivas, que estas se seguem incontestavelmente umas às outras na realidade (*Wirklichkeit*)”⁹⁷. Spir lembra também da resposta dada por Kant à objeção no §7 da primeira *Crítica*, ressaltando a ineficácia da solução apresentada. “Kant definitivamente não quis atingir o nervo dessa objeção”⁹⁸. Nesse momento, Spir reabre a polêmica iniciada pelos interlocutores de Kant, exibindo as provas que serão retomadas por Nietzsche.

Lembremo-nos que Kant não nega de forma taxativa a objeção que lhe é dirigida. É certo que as representações se sucedem e que o tempo ali é real, desde que estejamos de acordo em que a sucessão das representações existe para a forma que lhe é dada pelo sentido interno. Disso se segue o manutenção moderado da tese sobre a realidade do tempo — a realidade *subjativa* do tempo. O problema dessa solução, para Spir, está na identificação entre a representação mesma e aquilo que é representado. Kant toma os fenômenos por representações, mas ele “não diferencia essas duas coisas heterogêneas: ‘o ser de uma representação’ e ‘ser simplesmente representado’ ou ‘existir somente nas meras representações’”⁹⁹. Há um domínio próprio da representação destacado do que é representado, exterior à esfera formal, que deve ser desvelado mediante um

⁹⁵ *Idem, Denken und Wirklichkeit. Versuch einer Erneuerung der kritischen Philosophie* II. Leipzig: J.G. Findel, 1877, p. 5.

⁹⁶ *Idem, Denken und Wirklichkeit. Versuch einer Erneuerung der kritischen Philosophie* I. Leipzig: J.G. Findel, 1873, p. 263.

⁹⁷ *Idem, Ibidem*, pp. 263 e 264.

⁹⁸ *Idem, Ibidem*, p. 264.

⁹⁹ *Idem, Ibidem*, pp. 265 e 266.

procedimento psicologista. Por essa razão Spir opõe a Kant — no início do trecho recortado por Nietzsche — que “a própria representação de uma sucessão nada tem de sucessivo; é, portanto, diferente da sucessão das nossas representações”¹⁰⁰. Conceber a representação da sucessão não elucidada rigorosamente nada sobre o caráter sucessivo das representações. Quando Kant diz que a sucessão é intuída imediatamente, como se os estados sucessivos fossem dados simultaneamente, falta “bom senso”, pois não há nenhum sentido dizer que “se pode perceber o passado imediatamente como não-ser”, um “conhecimento da sucessão” que não é percebido imediatamente e exige a “dedução” (*Schluss*)¹⁰¹. O conceito de simultaneidade denuncia que já não estamos mais no campo da sucessão enquanto tal, mas no do conhecimento da sucessão. Trata-se, portanto, de uma perspectiva “espacial” do tempo. O que Spir indica é que as representações estão em contínua transformação e que elas são precedidas pelo tempo, não restando nenhum subterfúgio idealista para evitar esse dado. Defender a redutibilidade da sucessão à representação da sucessão é unicamente um desejo de ignorar o fato de que as percepções mesmas nos são dadas de maneira sucessiva. Ademais, duvidar da realidade sucessiva da representação percebida impossibilitaria uma crítica do conhecimento ou uma epistemologia, que nada teria a dizer das representações caso elas fossem irreais. A sucessão é imediata, não deduzida, e é dela que provém a ideia do tempo, e não o inverso — ainda que o conhecimento dessa sucessão não seja, ele mesmo, imediato. Para Spir, a sucessão é um dado primitivo que torna inútil a teoria kantiana do tempo enquanto intuição *a priori*, como um receptáculo vazio que, tal qual o espaço, acomoda as mudanças. Sem a sucessão não há tempo, ou melhor, “tempo e sucessão significam o mesmo”¹⁰².

¹⁰⁰ *Idem, Ibidem*, p. 264.

¹⁰¹ *Idem, Ibidem*, p. 52.

¹⁰² *Idem, Denken und Wirklichkeit. Versuch einer Erneuerung der kritischen Philosophie II*. Leipzig: J.G. Findel, 1877, p. 12.

Efetuada a separação entre o ser da representação e o objeto representado, Spir oferece a prova definitiva para mostrar que a antiga objeção desenvolvida por Lambert, Mendelssohn e Schultz perdura, e que a realidade do tempo deve ser considerada para além do horizonte subjetivo. Não temos aí somente um achado teórico importante, mas também um refúgio para a sensatez que nos preserva da ideia delirante de um mundo objetivo atemporal. Afinal de contas, como seria se o tempo fosse uma realidade estritamente subjetiva? Teríamos de assumir que existe unicamente um presente, e que o futuro e o passado são estados puramente mentais, de modo que, retomando o exemplo de Spir na passagem recortada por Nietzsche, César e Sócrates só parecem estar mortos. Inversamente, poderíamos propor que só parecemos estar vivos, quando na verdade estamos mortos¹⁰³. Essas são as estranhas consequências que possuem, como nos diz Capek, “uma raiz comum: a substituição grega do vir-a-ser pelo ser”¹⁰⁴.

Naturalmente poderíamos indagar, por fim, até que ponto todas essas críticas levantadas contra Kant são justas. Muito já se disse sobre o caráter enviesado da teoria kantiana do tempo e de como não existe, na primeira *Crítica*, uma única e coerente abordagem do tempo¹⁰⁵. Além disso, o problema do tempo em Kant não estaria concentrado unicamente na seção “Do tempo” da “Estética transcendental”, mas distribuído de forma esparsa, e, com efeito, de forma mais significativa, em outras partes da obra, como a “Dedução” e a “Analítica”¹⁰⁶. Os ajustes formalistas da segunda edição da primeira *Crítica* ofuscam a abordagem da primeira edição na qual o tempo do

¹⁰³ Esse é o exemplo usado por Capek contra o dualismo de Minkowski entre mundo físico atemporal e consciência temporal. Cf. CAPEK, M., *El impacto filosófico de la física contemporánea*. Trad. Eduardo Gallardo Ruiz. Madrid: Editorial Tecnos, 1965, p. 178

¹⁰⁴ *Idem*, *Ibidem*, p. 178.

¹⁰⁵ “Ele (o tempo) aparece, portanto, na obra de Kant como uma realidade múltipla e difícil de delimitar numa definição” (HAVET, J. *Kant et le problème du temps*. Paris: Gallimard, 1946, pp. 11 e 12.) “A grande dificuldade reside no fato que Kant ele mesmo não se pronuncia, sob a forma de uma exposição sintética, sobre a natureza precisa do tempo” (SCHNELL, A. *En deçà du sujet. Du temps dans la philosophie transcendente allemande*. Paris: PUF, 2010., p. 58). Cf. também: LERNER, X., “La Critique de la raison pure et la philosophie du temps” in: *Kant Studien*, 95, 3, 2004, p. 305.

¹⁰⁶ “É preciso notar, em primeiro lugar, que não é na *Estética transcendental* que Kant nos esclarece pela maneira como ele conhece a natureza e a estrutura do tempo” (SCHNELL, A., *Op. cit.*, p. 41).

objeto, ou o tempo da representação, não é o fundamental, sendo precedido por uma temporalidade original, real, constitutiva da própria estrutura do sujeito transcendental¹⁰⁷. Não haveria, nesse sentido, um corte definitivo entre o sujeito da apercepção e sujeito empírico, e o debate sobre a realidade do tempo não se esgotaria no §7 da primeira *Crítica*, já que, aí, não se coloca em evidência a realidade do tempo do sujeito¹⁰⁸. Kant poderia ser encarado, assim, não como um continuador do eleatismo, mas como um precursor dos inovadores caminhos da filosofia alemã, quando o tempo deixa de ser objeto e passa a ser um *operador*¹⁰⁹. Mas é do interesse de Nietzsche, ao compor o debate que acompanhamos, adentrar em disputas sobre temas caros à filosofia kantiana? Seguramente não. O seu propósito é unicamente testar a resistência do último reduto da irrealidade do tempo — o idealismo moderno. O idealismo é o disfarce usado pelo eleatismo para iludir seus opositores, fazendo com que as antigas refutações que lhe foram dirigidas pareçam perder valor. Mas, uma vez desmascarada essa união secreta, a fragilidade dos recursos mobilizados pelo idealismo, quando se trata do problema do tempo, continua tão manifesta quanto no caso dos antigos. Para Nietzsche, essa razão basta para que o idealismo seja uma opção epistemológica contraditória. Pouco importa se se trata de um idealismo subjetivista ou objetivista, de um intelecto

¹⁰⁷ “Agora, se o ‘eu’, a razão pura, é essencialmente temporal, a determinação decisiva que Kant dá da apercepção transcendental se faz compreensível justamente a partir desse caráter temporal. O tempo e o ‘eu mesmo’ não se enfrentam mais (...), mas são o mesmo” (HEIDEGGER, M., *Kant y el problema de la metafísica*. Trad. Gred Ibscher Roth. México: Fondo de Cultura, 1954, p. 161). “O eu real não deve ser conhecido como atemporal pelo fato de não ser construído como um objeto (...) é preciso reconhecer no seu ato uma temporalidade originária, a única capaz de fundar a temporalidade do objeto construído” (HAVET, J., *Op. cit.*, p. 98). “Tempo é convocado como a estrutura essencial da nossa subjetividade” (BENOIST, J., *Kant et les limites de la synthèse*. Paris: PUF, 1996, p. 196).

¹⁰⁸ “O debate que concerne a realidade do tempo não poderia ser considerado como encerrado nos termos da *Estética*, porque Kant necessita inserir os resultados da *Analítica* para explicar o caráter fenomenal da consciência de si (...) Um exame da noção de *sentido interno* e a consideração das exigências profundas do criticismo conduziu-nos a reconhecer a temporalidade real do sujeito puro” (HAVET, J., *Op. cit.*, pp. 101 e 153).

¹⁰⁹ Cf. SCHNELL, A., *Op. cit.*, pp. 19 - 38. Heidegger, por exemplo, alega estar partindo, em *Ser e Tempo*, da problemática do tempo, tal como posta por Kant na primeira *Crítica*. Privilegiando a primeira edição da *Crítica da razão pura*, em que a prioridade dada ao tempo é saliente, Heidegger pretende complementar aquilo que Kant queria dizer, mas não o fez, ao colocar em evidência a finitude e a temporalidade do *Dasein*. Cf. TAUXE, H.C., *La notion de finitude dans la philosophie de Martin Heidegger*. Lausanne: Editions L’Afe d’Homme, 1971, p. 144.

humano ou um intelecto do ser, o fato é que não há como duvidar da anterioridade do tempo às representações.

1.3. A única realidade é a do vir-a-ser: Nietzsche contra Spir.

Vimos que a descoberta que Nietzsche faz de Spir provou ser decisiva, uma vez que foi com o apoio desse pouco conhecido pensador russo que o nosso filósofo é levado a reconhecer a realidade do tempo. Sabemos também que o desenrolar dessa problemática está registrado principalmente na obra nunca publicada de 1873, *A filosofia na idade trágica dos gregos*. É necessário insistir, porém, que não tratamos de um acontecimento isolado no interior da filosofia nietzschiana. Em póstumos da década de 1880, o ataque desferido por Spir a Kant continua sendo lembrado¹¹⁰. Além disso, Nietzsche, nesse período, claramente retoma o fio do argumento concebido em 1873, tal como se pode constatar num póstumo de 1881¹¹¹.

É próprio do representar a *mudança*, não o movimento: sem dúvida evanescendo e surgindo, no representar mesmo não há permanente; por outro lado se colocam duas persistências, *acredita-se* na persistência 1) de um eu 2) de um conteúdo: essa crença na permanência da substância, i.e, no permanecer idêntico consigo mesmo é um antagonismo (*Gegensatz*) contra o processo mesmo do representar. (Mesmo eu, quando falo de maneira

¹¹⁰ Fazendo referência a uma passagem do capítulo “Die Vorstellung der Zeit”, contido na segunda edição de *Denken und Wirklichkeit*, na qual Spir problematiza a aprioridade kantiana do tempo — como vimos, trata-se de um dos erros fundamentais de Kant, na ótica de Spir, ao lado da idealidade do tempo — Nietzsche diz: “O tempo não é dado a priori — Spir 2, p. 7” (Nachlass/FP 1885, 35[56], KSA 11. 537). Nesse período, Nietzsche também faz uma citação de um trecho do mesmo capítulo: “‘o assim chamado tempo uma mera abstração, não existindo nem objetivamente, nem ainda como uma representação necessária e fundamental do sujeito’ Spir 2. p.15.” (Nachlass/FP 1885, 35[61], KSA 11. 538).

¹¹¹ Outros estudiosos também chamam a atenção para a continuidade entre esse póstumo de 1881 com o conteúdo apresentado em 1873 no capítulo XV de *A filosofia na idade trágica dos gregos*. Cf. D’TORIO, P., *La Linea e il circolo. Cosmologia e filosofia dell’eterno ritorno in Nietzsche*. Genova: Pantograf, 1995, p. 340. MATTIOLI, W., *art. cit.*, p. 248.

completamente geral do representar, faço disso uma coisa permanente). Mas é *claro em si* que representar não é algo em *repouso*, não é idêntico a si mesmo, imutável: o *ser*, portanto, o único que nos é garantido, é *mutável*, *não-idêntico-a-si-mesmo*, possui *relações* (condicionado, o pensamento precisa ter um conteúdo para pensar) — essa é a *certeza fundamental do ser* (Nachlass/FP 1881, 11[330], KSA 9. 569-570).

É inegável, nessa passagem, o comparecimento dos traços da proposta de 1873. Contudo, faz-se presente aí dois importantes avanços. Antes de tudo, começa a ficar evidente que a confirmação da realidade do tempo é um fio condutor privilegiado para a ontologia. Já não se trata de repetir a conhecida objeção aristotélica endereçada aos eleatas em que através da oposição da multiplicidade de seres ao monismo do ser se resgata a mudança pela identificação de um sentido muito específico de ser, distinto do ser em sentido absoluto: *o ser enquanto acidente*¹¹². O tempo ou o vir-a-ser — seguindo o raciocínio de Spir, Nietzsche também endossa o relativismo proposto pelo filósofo russo¹¹³ —, não é somente um atributo do ser, mas é a sua propriedade fundamental. O

¹¹² Sobre os argumentos antieleatas de Aristóteles, cf. DILLENS, A.M., *La naissance du discours ontologique. Étude de la notion de katà tò autò dans l'oeuvre d'Aristote*. Grèce: Ousia, 1982, pp. 137 – 143.

¹¹³ A habitual visão filosófica, que distingue o tempo do vir-a-ser, devido ao caráter abstrato e imaterial do primeiro, é bastante problemática tanto no caso de Nietzsche quanto no de Spir. Como vimos na refutação da teoria kantiana da idealidade do tempo, Nietzsche aprova a posição de Spir em que tempo e sucessão estão forçosamente relacionados; a realidade do tempo não é abstrata, mas é empiricamente constatada pela realidade das mudanças. Trata-se de um relativismo tão radical que talvez não encontre irrestrito paralelo com as clássicas teorias da relatividade entre tempo e mudança. Pode-se arriscar dizer que Nietzsche pensa numa relação de identidade entre tempo e mudança, ao contrário, por exemplo, do relativismo propalado por Aristóteles. Caberia aqui a máxima hegeliana: “mas não é que *no* tempo surja e pereça tudo, porém o próprio tempo é este *vir-a-ser*, surgir e perecer” (HEGEL, G.W.F., *Enciclopédia das ciências filosóficas, II – Filosofia da natureza*. Trad. José machado. São Paulo: Loyola, 1997, §258, p. 55). Será defendido no terceiro capítulo do presente trabalho que isso ocorre devido ao abandono das propriedades espaciais, ou *atemporais*, que compõem as tradicionais teorias do tempo, como o tempo enquanto um recipiente das mudanças, bem como os instantes ou pontos. Em outras palavras, a identificação entre tempo e vir-a-ser cumpre uma função regulativa que pretende eliminar os vestígios de permanência que habitualmente condicionam a compreensão do tempo, num gesto que pode ser classificado de “bergsonianismo”. Porém, o fato é que alguns especialistas defendem uma outra posição. Stambaugh, por exemplo, sugere que apesar de vir-a-ser e tempo estarem intimamente conectados em Nietzsche, é manifesto que trata-se, no seu pensamento, de problemas distintos e, inclusive, incompatíveis, uma vez que o filósofo opera com uma “estrutura tradicional do tempo: aquela de Newton” (STAMBAUGH, J., *The Problem of Time in Nietzsche*. Trad. John F. Humphrey.

ser accidental termina por se revelar como o ser absoluto, o único tipo de ser. A descoberta da realidade do tempo transforma-se na confirmação de um realismo e na descoberta, mais abrangente e decisiva, de que o ser *enquanto tal* é temporal. As representações não podem se esgueirar da transitoriedade, de modo que o único ser que nos é garantido, a nossa única “certeza fundamental”, é o ser mutável, não idêntico a si mesmo e relacional. Com isso, Nietzsche está extraindo as consequências mais radicais do argumento de Spir. Mas há também, no trecho citado, um importante indício de que o filósofo está demarcando sua independência intelectual, desejando se emancipar da sombra de Spir, cuja cumplicidade com Nietzsche, no terreno da ontologia, não é total. A ontologia nietzschiana, que emerge através do problema do tempo, acolhe unicamente a realidade do tempo ou do vir-a-ser. Para Spir, por outro lado, essa realidade é intermediária, não podendo receber o predicado de absoluta.

A realidade do tempo, ou da sucessão, é incontestável para Spir, definindo a realidade do mundo da experiência. Na experiência, estamos no universo do condicionado em que só temos a aparência da estabilidade, quando, com efeito, nada efetivamente “é”. “Verdadeiro é, portanto,” diz Spir, “o que o velho Heráclito ensinou, que o mundo da experiência é comparável a um rio no qual novas ondas substituem aquelas que as precedem, e onde não existem duas que se assemelhem inteiramente no instante seguinte”¹¹⁴. Todavia, o vir-a-ser não é o verdadeiramente real, mas o caráter

London/Toronto: Bucknell Univ. Press, 1987, p. 10). Para Small, apesar do óbvio vínculo entre tempo e vir-a-ser, eles “não são a mesma coisa”, pois, para o filósofo, “o vir-a-ser é um fato, mas o tempo é uma interpretação” (SMALL, R., *Time and Becoming in Nietzsche's Thought*. New York/London: Continuum, 2010, p. 2). O problema dessas leituras reside na dificuldade em identificar aspectos variáveis em que o problema do tempo se coloca para Nietzsche no horizonte epistemológico e ontológico. Há pelo menos três aspectos que podem ser distinguidos. O primeiro concerne o nível real ou objetivo que, como vimos, é notadamente relativista. O segundo diz respeito ao nível subjetivo, aquele que Small parece ter em mente. Como veremos adiante, o tempo subjetivo, para o filósofo, contradiz o vir-a-ser por ser concebido a partir do esquema do ser ou da permanência. Por fim, há um aspecto do tempo muito peculiar vinculado à demonstração do eterno retorno do mesmo, quando Nietzsche recorre a um modelo de tempo absoluto, separado das mudanças, na esteira da tradição de Gassendi e Newton. Esse aspecto será retomado no final do terceiro capítulo.

¹¹⁴ SPIR, A., *Denken und Wirklichkeit. Versuch einer Erneuerung der kritischen Philosophie* I. Leipzig: J.G. Findel, 1873, p. 277.

acidental do real. Essa posição não fere o que foi colocado anteriormente. As “mudanças nos são reais e, com efeito, dadas imediatamente”, mas “o mundo das mudanças é completamente diferente do domínio das ‘coisas em si’ ou da ‘coisa em si’, i.e, a essência verdadeira, fundamental da realidade, é estranha a todo acontecer, a toda mudança”¹¹⁵.

Para se obter a dimensão exata dessa (não tão óbvia) separação, convém evocar os propósitos centrais da filosofia de Spir. Em primeiro lugar, é necessário ressaltar que o filósofo russo pretende associar seu pensamento à corrente crítica fundada por Kant. Spir diz pertencer à “escola crítica na filosofia”¹¹⁶, a única escola filosófica “qualificada (*berechtigte*) e científica”¹¹⁷. Trata-se da tendência filosófica ocupada em limitar as pretensões dogmáticas sobre o objeto de conhecimento ao interrogar a capacidade do conhecimento, mostrando que a metafísica, cuja pretensão é anular a experiência para ser uma ciência do incondicionado, não nos ofereceu verdades, mas unicamente hipóteses. À luz do criticismo filosófico, a tendência metafísica revela-se como uma “espécie de doença espiritual”¹¹⁸. Em todo caso, Spir concede seu apoio a um segmento específico da tradição crítica, a saber, o noológico. A outra divisão, a empirista, proclama a experiência como uma única fonte de conhecimento, caindo numa “metafísica materialista”¹¹⁹. O empirismo cumpre um papel importante no lado crítico, mas fracassa no lado construtivo, não sendo vantajoso para o progresso da ciência. Quando prevalece o “puro naturalismo” — seja sob os nomes de monismo, positivismo ou materialismo —, é como se toda a filosofia fosse negada, como se os grandes

¹¹⁵ *Idem, Ibidem*, p. 276.

¹¹⁶ *Idem*, “Correspondance inédite de A. Spir Lettres a A. Penjon” in: *Revue de Métaphysique et de Morale*, 26, 4, 1919, p. 429.

¹¹⁷ *Idem, Denken und Wirklichkeit. Versuch einer Erneuerung der kritischen Philosophie* I. Leipzig: J.G. Findel, 1873, p. 6.

¹¹⁸ *Idem, Ibidem*.

¹¹⁹ *Idem, Ibidem*, p. 7.

pensadores tivessem “trabalhado por nada”¹²⁰. Isso significa que o objeto da filosofia não pode ser o objeto das ciências naturais, ainda que ela não o abandone. “A filosofia, no sentido de uma síntese geral das ciências, não pode ser derivada ou deduzida unicamente dos dados da experiência”¹²¹. Assim, Spir não deseja implantar um projeto filosófico inteiramente alheio à finalidade que guiou a metafísica, a saber, o descobrimento do incondicionado. A ressalva é que esse projeto deve estar em acordo com os recentes avanços críticos da filosofia, não tomando, assim, o incondicionado por um objeto da experiência, ou o incondicionado por condicionado (eu, vontade, etc.). O incondicionado é a coisa em si, o *outro* do mundo fenomênico. E mediante uma reformulação da teoria kantiana das categorias¹²², somos capazes de ver que ele é passível de ser atingido tão logo a filosofia se volte para um estudo da lei do pensamento¹²³. “Assim, a filosofia é, antes de tudo, filosofia *crítica*: a descoberta da lei do pensamento forma sua primeira tarefa e a mais importante”¹²⁴.

A lei do pensamento é o princípio de identidade, ou, em sua formulação negativa, princípio de contradição¹²⁵. Trata-se, ao lado dos fatos da consciência, de uma

¹²⁰ *Idem, Pensée et réalité. Essai d'une réforme de la philosophie critique*. Trad. A. Penjon. Paris/Lille: Félix Alcan/Tallandier, 1896, p.7.

¹²¹ *Idem, Esquisses de philosophie critique*. Paris: Félix Alcan, 1887, p. 7.

¹²² Para Spir, quando Kant estabelece um corte entre as categorias e as coisas em si mesmas, não indagando pela existência de conceitos mais elevados, ele cai em “contradição” (SPIR, A., *Denken und Wirklichkeit. Versuch einer Erneuerung der kritischen Philosophie I*. Leipzig: J.G. Findel, 1873, p. 19).

¹²³ Curioso Spir enxergar uma compatibilidade entre esse projeto com o criticismo. Como diz Caspari, se Spir almeja ser um continuador do criticismo, deveria ter considerado a coisa em si enquanto conceito limite. Cf. CASPARI, O., *Die Grundprobleme Der Erkenntnisstätigkeit Beleuchtet Von Psychologischen und Kritischen Gesichtspunkte*. Berlin: Grieben, 1876, p. 236. Em defesa de Spir, pode-se alegar que ele é menos um seguidor de Lange do que Herbart, de modo que o rótulo de “neokantiano” não poderia ser a ele endereçado sem ressalvas. Cf. LESSING, T., *African Spir's Erkenntnislehre*. Giessen: Münschow, 1900, p. 72. Vale lembrar que essa confusão é comum entre os estudiosos da relação entre Nietzsche e Spir. Por exemplo, enquanto Michael Green considera Spir um neokantiano, Robin Small recusa essa identidade filosófica. Nas palavras de Small, “Spir seguramente não é um neokantiano. Ele não quer eliminar a coisa em si, tal como Otto Liebmann propôs ao iniciar o movimento alguns anos antes. Pelo contrário, é o sistema metafísico de Herbart que mais se aproxima do seu. Pode-se dizer que se Herbart é um ‘kantiano do ano de 1828’, Spir é um herbartiano do ano de 1873” (SMALL, R., “Nietzsche, Spir, and Time” in: *Journal of the History of Philosophy*, 32, 1, 1994, pp. 87 e 88).

¹²⁴ SPIR, A., *Pensée et réalité. Essai d'une réforme de la philosophie critique*. Trad. A. Penjon. Paris/Lille: Félix Alcan/Tallandier, 1896, p.5.

¹²⁵ Spir considera a constatação de fatos e normas de uma certeza imediata como o traço distintivo de sua filosofia. Cf. SPIR, A., “Correspondance inédite de A. Spir Lettres a A. Penjon” in: *Revue de*

certeza imediata, um tipo de certeza que é a fonte da certeza em geral. Spir segue em parte Descartes, cujo grande mérito foi ter reconhecido esse procedimento como essencial para a filosofia. O que faz desse princípio dado imediatamente tão inestimável é que ele possui, simultaneamente, um valor lógico e ontológico. A formulação positiva do princípio enuncia que “todo objeto é igual a si mesmo”, e a formulação negativa que “a união incondicionada do diverso é impossível”, duas expressões que “se relacionam ao ser próprio, incondicionado das coisas”¹²⁶. Com o exame dessa lei, é evidente que o incondicionado deve ser tratado de forma isolada, pois está em desacordo com o mundo da experiência. Tanto no seu domínio interior (espiritual), quanto exterior (corpóreo), a experiência repele o princípio de identidade. Nela vigora a união do diverso, o condicionado, a relação, sendo, assim, um mundo “estranho à essência da coisa em si”, o que leva Spir a distinguir, na realidade, “dois domínios diferentes: de um lado a essência da coisa própria, idêntica a si mesma, que se relaciona ao enunciado da lei do nosso pensamento — o domínio do incondicionado — e de outro lado a exposição (*Darstellung*) empírica das coisas, como Kant nomeia, o ‘fenômeno’, que não contém nada de incondicionado — o domínio do condicionado”¹²⁷. Isso não faz, contudo, com que Spir refira ao mundo da experiência o atributo de “não-ser”. A esse respeito é importante evocar a inquietação do filósofo, manifesta repetidas vezes na troca de cartas com Penjon, de como ele é costumeiramente tomado por um eleata ou platonista que despreza os fatos — fazendo com que se sinta como Ulisses em Ítaca¹²⁸. Contra essas

Metaphysique et de Morale, 26, 4, 1919, p. 433. Vale destacar que a descoberta do princípio de identidade pela certeza imediata foi alvo de críticas. Caspari, por exemplo, julga esse princípio vazio quando não engloba a causalidade — o que deixaria Spir próximo de Lotze. Cf. CASPARI, O., *Op. cit.*, p. 235. Mas é possivelmente Nietzsche quem irá dirigir a essa articulação a crítica mais feroz, como veremos a seguir.

¹²⁶ SPIR, A., *Denken und Wirklichkeit. Versuch einer Erneuerung der kritischen Philosophie* I. Leipzig: J.G. Findel, 1873, p. 194.

¹²⁷ *Idem*, *Ibidem*, p. 199.

¹²⁸ Spir recorre a essa imagem para retratar a forma como ele é negligenciado e mal compreendido, especialmente na Alemanha. Cf. SPIR, A., “Correspondance inédite de A. Spir Lettres a A. Penjon” in: *Revue de Metaphysique et de Morale*, 26, 4, 1919., p. 431. Cumpre ressaltar que muito desse descaso é provocado pelo caráter anacrônico da filosofia de Spir. Como nos mostra Lessing, Spir resgata o método

acusações, Spir se defende lembrando que sempre prezou as provas e que ele está “longe de compartilhar o idealismo exagerado dos eleatas”, uma vez que “reconhece os objetos reais na experiência”¹²⁹. Em outras palavras, fenômeno e aparência não são termos equiparáveis para o filósofo russo. O mundo da experiência, sendo fenomênico, é aquele dominado por objetos reais, mas que “não são a coisa em si”¹³⁰. As coisas desse mundo não são uma miragem, mas também não possuem uma realidade absoluta, sendo, assim, uma “realidade bastarda”¹³¹. Trata-se, com efeito, de uma realidade inexplicável. É essa peculiaridade que está na raiz da assim chamada “antinomia fundamental”, pois é uma realidade que não possui ser próprio — uma vez que nada no condicionado pode ser si-mesmo —, mas que não pode ser explicada pelo incondicionado. A questão é: como o que não possui ser próprio pode, ainda assim, ser? Qual a origem dos seus elementos? Para perguntas desse gênero, não há respostas, pois apesar dos conceitos de “ser e realidade serem idênticos”, os conceitos de “acontecimento” (*Geschehen*) — que define a realidade da experiência — e ser, “não são idênticos”¹³². O importante é ter em vista que Spir não está refazendo o tortuoso e duvidoso caminho tomado pelos metafísicos, como Schopenhauer, que designaram o fenômeno como manifestação da coisa em si — enxergar uma relação de causa e consequência entre incondicionado e condicionado é um convite para a insolúvel

matemático e o dualismo numa época dominada pelas ciências naturais, monismo e materialismo, fazendo com que comparações, nem sempre pertinentes, entre a sua filosofia com dogmáticos como Herbart, Hartmann e Dühring, fossem frequentes. Cf. LESSING, T., *Op. cit.*, pp. 80 – 84. Segundo Gabriel Huan, esse cenário só passa a mudar após a publicação, providenciada pela filha de Spir, das obras completas. Huan também mostra que é na França que Spir encontra acolhida, tendo sido tematizado, pela primeira vez, pelos trabalhos de Pillon e Penjon. Cf. HUAN, G., *Essai sur le dualisme de Spir*. Paris: Librairie Félix Alcan, 1914, pp. 3 e 4. Penjon, aliás, com quem Spir passa a trocar cartas por volta de 1885, foi o grande responsável pela divulgação inicial do filósofo russo. Cf. PENJON, A., “Spir et sa doctrine” in: *Revue de Métaphysique et de Morale*, 1, 3, 1893, p. 221.

¹²⁹ SPIR, A., “Correspondance inédite de A. Spir Lettres a A. Penjon” in: *Revue de Métaphysique et de Morale*, 26, 4, 1919, p. 433.

¹³⁰ *Idem*, *Denken und Wirklichkeit. Versuch einer Erneuerung der kritischen Philosophie I*. Leipzig: J.G. Findel, 1873, p. 376.

¹³¹ *Idem*, “Correspondance inédite de A. Spir Lettres a A. Penjon” in: *Revue de Métaphysique et de Morale*, 26, 4, 1919, p. 439

¹³² *Idem*, *Forschung nach der Gewissheit in der Erkenntnis der Wirklichkeit*. Leipzig: Förster & Findel, 1869, p. 15.

contradição de supor que o incondicionado condiciona e que algo na cadeia das condições não condiciona. O mundo da experiência é, portanto, um tipo de realidade muito específica, insólita, com a qual o homem não deve se conformar — sob pena de supressão da moralidade¹³³ — e que ocupa uma escala intermediária no quadro da “tripla distinção”¹³⁴, esquematizada por Spir, estando situada entre o incondicionado, que é a verdadeira coisa em si, e a aparência, ligada à maneira como conhecemos erroneamente nossas sensações, i.e, como corpos duráveis.

Para Spir, enfim, o mundo do vir-a-ser, ou da experiência, é uma realidade deficiente que exige ser completado pelo verdadeiramente real, o incondicionado. De forma veemente, Nietzsche irá atacar essa articulação ao interrogar não a existência do vir-a-ser, mas das leis lógicas, expressamente o incondicionado. Há, portanto, uma completa inversão de prioridades e, no limite, uma supressão do dualismo spiriano mediante a desqualificação de uma outra realidade que não a do vir-a-ser. Esses ataques são realizados de forma assistemática entre 1873 e 1885.

1.3.1. A falsidade dos juízos sintéticos.

Um primeiro problema que Nietzsche detecta em Spir reside na sua pretensão de acusar o caráter ilógico do mundo da experiência a partir dos resultados oferecidos pelos juízos sintéticos. O filósofo refere-se diretamente a um trecho de *Forschung nach der Gewissheit in der Erkenntnis der Wirklichkeit*, que ele consulta em meados de 1872.

¹³³ Para Spir, na natureza predomina “o mal e a anomalia” (SPIR, A., “Correspondance inédite de A. Spir Lettres a A. Penjon” in: *Revue de Métaphysique et de Morale*, 26, 4, 1919, p. 438), o que o aproxima, em certa medida, dos budistas e Schopenhauer. Mas, ao contrário dos pessimistas, Spir está engajado com um “pessimismo viril” que parte do dualismo radical entre físico e moral para pregar a necessidade do contínuo aperfeiçoamento do homem, o que significa um esforço ininterrupto para superar o mundo da experiência em direção ao “bem e o verdadeiro” ou a “natureza normal das coisas em geral” (*Idem, Esquisses de philosophie critique*. Paris: Félix Alcan, 1887, p. 18).

¹³⁴ *Idem, Denken und Wirklichkeit. Versuch einer Erneuerung der kritischen Philosophie* I. Leipzig: J.G. Findel, 1873, p. 380

Ali, Spir trata da inseparabilidade entre mundo da experiência e juízos sintéticos, i.e, o enunciado $A=A$ perde sua validade quando referido a esse nível da realidade. Para tratar da essência das coisas empíricas, o princípio de identidade é ineficaz, pois não basta dizer que uma coisa é ela mesma, como, por exemplo, um lápis é um lápis. É preciso dizer que o lápis é alongado, colorido, pesado, etc. Com isso, temos uma “unidade do múltiplo” que se costuma nomear “síntese”, ou, em sua forma proposicional, “juízo sintético”, sendo sua “expressão geral” o enunciado “ $A=B$ ”¹³⁵. Mas se assim o é, o juízo sintético somente ratifica que o mundo da experiência detém uma realidade anormal, ilógica, que não respeita o princípio da identidade. Reformulando o problema fundamental de Kant, Spir não se pergunta “como são possíveis os juízos sintéticos *a priori*?”, mas simplesmente “como é possível de modo geral a síntese?”¹³⁶. A pergunta de fundo permanece sendo como a realidade do mundo da experiência, essencialmente contraditória, pode ser. O juízo sintético fornece, assim, um conhecimento dessa natureza errante do mundo da experiência.

Contra esse raciocínio de Spir, Nietzsche dirá que o problema não está no conteúdo fornecido pelos juízos sintéticos, mas na sua própria estrutura denotativa. Os juízos sintéticos não denotam o caráter anômalo do vir-a-ser, pois a anomalia é constitutiva da sua própria estrutura. Desse modo, Nietzsche retoma e reformula a posição de Spir.

A essência da definição: o lápis é um corpo mais alongado e assim por diante. A é B. O que é alongado é, aqui, simultaneamente, colorido. As propriedades contêm somente relações. Um corpo determinado é aproximadamente muitas relações. Relações não podem ser jamais a essência, mas somente consequências da essência. O juízo sintético descreve uma coisa pelas suas *consequências*, i.e, *essência e consequência são*

¹³⁵ *Idem*, *Forschung nach der Gewissheit in der Erkenntnis der Wirklichkeit*. Leipzig: Förster & Findel, 1869, p. 14.

¹³⁶ *Idem*, *Ibidem*.

identificadas, i.e, uma metonímia (Nachlass/FP 1872-1873, 19[242], KSA 7. 495).

Com o auxílio de Gustav Gerber, Nietzsche encontra recursos para neutralizar o argumento de Spir¹³⁷. Baseando-se na teoria da linguagem gerberiana — a qual Nietzsche explora, sobretudo, em *Sobre verdade e mentira no sentido extramoral* e nos cursos sobre retórica — em que os tropos não são acessórios, mas a própria essência da linguagem¹³⁸, o filósofo pretende mostrar que o juízo sintético não passa de metonímia, não descrevendo, portanto, nenhuma propriedade dos objetos. O caráter alongado do lápis, por exemplo, é uma consequência que, por metonímia, ou por substituição, toma o lugar da essência. O efeito se torna causa, o que explicita um terrível erro lógico — que está na base de toda metafísica. Em suma, os juízos sintéticos não nos dão conhecimento, não sendo, assim, um testemunho da realidade anormal, mas somente de uma formulação linguística ilógica.

1.3.2. O caráter derivado da lei do pensamento.

Nietzsche também questiona a carga ontológica que Spir concede à lei do pensamento, o princípio de identidade, visando a descartar a discussão sobre o valor do mundo do vir-a-ser. Essa confrontação ocorre em parágrafos centrais do capítulo “Das coisas primeiras e últimas” do primeiro volume de *Humano, demasiado humano*¹³⁹. Ali,

¹³⁷ Sobre a presença de Gerber nesse episódio, cf. D’IORIO, P., “La superstition des philosophes critiques. Nietzsche et Afrikan Spir” in: *Nietzsche Studien*, 22, 1993, p. 261.

¹³⁸ Sobre a incorporação que Nietzsche faz da teoria linguística de Gerber, cf. LACOUÉ-LABARTHE, P., “Le detour. Nietzsche et la rhétorique” in: *Poétique*, 5, 1971, pp. 52 – 76. MEIJERS, A., “Gustav Gerber und Friedrich Nietzsche. Zum historischem Hintergrund der sprachphilosophischen Auffassungen des frühen Nietzsche” in: *Nietzsche Studien*, 17, 1988, pp. 369 – 390.

¹³⁹ D’Iorio chama a atenção que o debate com Spir será retomado no §131 de *Humano, demasiado humano*. Cf. D’IORIO, P., “La superstition des philosophes critiques. Nietzsche et Afrikan Spir” in: *Nietzsche Studien*, 22, 1993, pp. 275 e 276. Como se trata de uma discussão mais ligada à axiologia e estética, não a incluí no corpo do texto.

o filósofo dialoga diretamente com Spir, denominando-o de o “lógico rigoroso” e “eminente”.

Primeiramente, Nietzsche julga que Spir traz grandes contribuições para a campanha contra a metafísica quando desvenda os embaraços dos metafísicos com a lógica. No §16 de *Humano, demasiado humano*, Nietzsche ataca os metafísicos que pretendem percorrer o caminho dos fenômenos para a coisa em si, sendo Schopenhauer um representante exemplar¹⁴⁰. Como se sabe, Schopenhauer propõe uma metafísica imanente com o intuito de não lesar o criticismo kantiano. Mas “lógicos rigorosos contestaram qualquer relação entre o incondicionado (o mundo metafísico) e o mundo por nós conhecido: de modo que, no fenômeno, precisamente a coisa em si não aparece, e toda a conclusão a partir daquele deve ser rejeitada” (MA I/HH I, 16, KSA 2. 36). Nietzsche está convocando aqui o argumento de Spir, que, aliás, usa justamente o caso de Schopenhauer como exemplo paradigmático. Vimos que, para Spir, é contraditório tomar o incondicionado enquanto razão suficiente do condicionado, sendo aquele menos causa do que norma do mundo da experiência. A esse raciocínio, Nietzsche concede assentimento¹⁴¹. Contudo, esse assentimento não se estende ao desejo de Spir em resguardar, com essa objeção, a ciência do incondicionado. Nietzsche não quer colocar em evidência os manuseios contraditórios de conceitos fundamentais na esperança de uma reforma da metafísica. Seu intuito é bem outro: apontar as inconseqüências dos metafísicos no trato com conceitos vazios. A meditação não deve, assim, ser realizada em torno de o porquê o mundo do vir-a-ser resistir às categorias fundamentais, mas como enfraquecer os hábitos que nos impedem de enxergar que esses conceitos vieram a ser, que eles estão inseridos numa “*história da gênese do pensamento*”, que eles são

¹⁴⁰ Nietzsche suprime o nome de Schopenhauer no §16 de *Humano, demasiado humano*, I, onde essa discussão ocorre. Contudo, nas anotações preparatórias desse parágrafo, Nietzsche faz referência direta ao seu antigo mestre. Cf. Nachlass/FP 1876-1877, 23[125], KSA 8. 447-448.

¹⁴¹ No seu exemplar de *Denken und Wirklichkeit*, Nietzsche elogia esse ataque de Spir, endereçando-lhe o adjetivo “*Gut*”.

“erros e fantasias que surgiram gradualmente na evolução total dos seres orgânicos” (MA I/HH I, 16, KSA 2. 37). Se se traçasse essa história da gênese do pensamento, Spir, o lógico eminente, seria obrigado a concordar que a sua lei originária, o princípio de identidade, nada tem de originária.

Também essa lei, aí denominada “originária”, veio a ser — um dia será mostrado como gradualmente surge essa tendência nos organismos inferiores: como os estúpidos olhos de toupeira dessas organizações veem apenas a mesma coisa no início; como depois, ao se tornarem mais perceptíveis os diferentes estímulos de prazer e desprazer, substâncias distintas são gradualmente diferenciadas, mas cada uma com *um* atributo, i.e., uma única relação com tal organismo (MA I/HH I, 18, KSA 2. 39).

Nietzsche subtrai todo índice ontológico conferido por Spir ao princípio de identidade, tomando-o não mais como uma chave para o outro mundo, incondicionado, que preserva a razão de ser da moralidade e religiosidade, mas como um erro herdado e que deve ser explicado à luz da história natural.

1.3.3. A superação da antinomia fundamental.

Nietzsche reabre a sua disputa com Spir no verão de 1881. Em continuidade com o desvelamento do caráter não originário do princípio de identidade, o filósofo pretende agora solucionar a antinomia fundamental de Spir. Esse episódio está concentrado principalmente num póstumo do período. Nele, o filósofo retoma um trecho de *Denken und Wirklichkeit*, no qual Spir aponta que o mundo da experiência exige ser explicado, mas com uma explicação que não pode ser dada pela essência verdadeira das coisas,

donde a antinomia: o mundo necessita ser explicado e não pode ser explicado¹⁴². A essa fórmula, Nietzsche propõe novamente uma inversão.

Eis como eu soluciono (a antinomia): a verdadeira essência das coisas é uma *fabulação* (*Erdichtung*) do ser que representa, sem a qual ele nada pode representar. Esses elementos na realidade (*Wirklichkeit*) dada, que são estranhos à “essência verdadeira” fabulada, são propriedades do ser, não são acrescentados. Mas também o ser representante, cuja existência está vinculada à fé errônea, precisa ter surgido quando, diferentemente, aquelas propriedades (a mudança, a relatividade) são próprias ao *esse*: da mesma maneira, representação e crença precisam surgir da autoidentidade e da permanência – penso que tudo que é orgânico pressupõe a permanência (Nachlass/FP 1881, 11[329], KSA 9. 569).

Essa passagem só pode ser corretamente compreendida quando lida desde a virada realista de 1873. A sua ideia central é que não é o mundo do vir-a-ser que é estranho à lógica, mas o inverso: a lógica é que é estranha a esse mundo. Como Nietzsche dirá num parágrafo de *Humano, demasiado humano*, possivelmente ainda no contexto da discussão com Spir, “a *lógica* baseia-se em pressupostos que não têm correspondência com o mundo real (*wirklichen Welt*), por exemplo, o pressuposto da igualdade das coisas, a identidade da mesma coisa em diferentes pontos do tempo” (MA I/HH I, 11, KSA 2. 31). Assim, esse mundo não carece de ser e suas qualidades só parecem estranhas quando filtradas pela categoria do incondicionado. Não se trata da realidade bastarda ou intermediária ou anormal de Spir, mas a única realidade de fato, um dado que dissolve a antinomia (que pressupõe o dualismo). Retomando o 11[330] de 1881 com o qual iniciamos essa seção, o único ser que nos é garantido é o mutável, não

¹⁴² Cf. SPIR, A., *Denken und Wirklichkeit. Versuch einer Erneuerung der kritischen Philosophie* I/II. Leipzig: J.G. Findel, 1877, pp. 379 e 380.

idêntico a si, relacional. O que se chama de verdadeira essência das coisas não é o *esse*, mas algo que é acrescentado a esse mundo por razões utilitárias, não tendo nenhuma conotação ontológica; o conceito de incondicionado não denota outro mundo, mas somente a necessidade do vivente de desenvolver recursos para sobreviver num mundo da fugacidade.

1.3.4. O combate às certezas imediatas.

A polêmica com Spir ganha um novo e derradeiro capítulo em meados de 1885, época em que Nietzsche retoma as considerações epistemológicas de 1881¹⁴³. Nesse momento, seu objetivo é atacar o conceito de certeza imediata, expondo-o como inconsequente. Com esse ataque, Nietzsche depõe não só um dos elementos fundamentais do programa filosófico de Spir, mas de toda uma tradição, pós-cartesiana e simpática ao idealismo alemão, que inclui Gustav Teichmüller¹⁴⁴ e Paul Widemann¹⁴⁵, outros importantes interlocutores do filósofo no contexto dessa problemática.

¹⁴³ “Nesse período, Nietzsche relê também o caderno que contém as reflexões gnoseológicas do verão de 1881 (M III 1)” (D’IORIO, P., “La superstition des philosophes critiques. Nietzsche et Afrikan Spir” in: *Nietzsche Studien*, 22, 1993, p. 283).

¹⁴⁴ Teichmüller lecionava filosofia na Universidade da Basileia na época em que Nietzsche lá estava, mas nada indica que eles tenham mantido uma relação próxima. Ainda que, quando jovem, Nietzsche tenha demonstrado curiosidade pelo trabalho de Teichmüller sobre a estética de Aristóteles, o verdadeiro interesse por esse filósofo é despertado em 1881, indiretamente através de uma resenha que Caspari faz de *Darwinismus und Philosophie* (1877). No início de 1883, Nietzsche lê *Die wirkliche und die scheinbare Welt*, cujo impacto é bastante visível na obra publicada de 1885. Teichmüller não ignora Nietzsche, mas considera o seu projeto filosófico duvidoso, tal como se pode constatar em algumas cartas escritas entre 1873 e 1874. Cf. SMALL, R., *Nietzsche in Context*. Aldershot: Ashgate, 2001, pp. 41 – 43. SCHWENKE, H., *Zurück zur Wirklichkeit. Bewusstsein und Erkenntnis bei Gustav Teichmüller*. Basel: Schwabe Verlag, 2006, pp. 257 – 259.

¹⁴⁵ É comum se tomar o ataque que Nietzsche faz a certezas imediatas como um resultado de seu diálogo com Spir e Teichmüller. Cf. HOCKS, E., *Op. cit.*, pp. 68 e 69. DICKOPP, K.H., *art. cit.*, p. 52. Recentemente foi acrescentado o nome de Widemann. Cf. BROBJER, T., *Nietzsche’s Philosophical Context*. Chicago: Univ. Illinois Press, 2008, pp. 72 e 178. Widemann era um amigo de Peter Gast que se tornou um grande admirador de Nietzsche, frequentando as suas aulas na Basileia. Cf. “Paul Heinrich Widemann” in: GILMAN, S. (Org.). *Conversations with Nietzsche. A Life in the Words of his Contemporaries*. Trad. David Parent. New York/Oxford: Oxford Univ. Press, 1987, pp. 60 – 63. Nietzsche lê a obra de Widemann, *Erkennen und Sein*, em 1885. O exemplar encontra-se à disposição na biblioteca Anna Amalia, em Weimar, e apresenta vestígios de leitura. Desconheço trabalhos dedicados à relação entre Nietzsche e Widemann, ainda que alguns estudiosos façam referência ao episódio em que

Como vimos, Spir recorre à certeza imediata para daí extrair consequências ontológicas: é por meio da certeza imediata do princípio de identidade que se chega ao incondicionado. Dessa forma, Spir se alia a um ramo da filosofia que pretende romper com as contradições do idealismo subjetivista para recuperar a legitimidade do absoluto. Sabemos que, com Kant, a intuição intelectual, imediata, é banida — tratar-se-ia de um conceito teológico —, restando unicamente as intuições referidas ao sensível. No entanto, seus direitos são revistos pelo idealismo alemão, principalmente Schelling, quando se indica a diferença entre o eu absoluto e a consciência de si, sendo o primeiro um dado imediato que nos oferece a única certeza metafísica¹⁴⁶. A vantagem dessa posição é oferecer uma saída para o círculo vicioso do idealismo subjetivista. Nesse ponto, é elucidativo o que é dito por Widemann. Segundo esse autor, se nos mantivermos no idealismo de Kant e Schopenhauer, que não enxergam a distinção entre o eu e consciência de si, e que veem tudo como representação, somos levados ao seguinte círculo vicioso: se tudo é representação e a representação pertence ao eu, que é representação, então não represento nada¹⁴⁷. O problema está em ignorar o ponto de partida seguro, imediato, do cartesianismo, fazendo do eu um objeto do conhecimento. Mas, uma vez desvendada essa inconsequência em confundir conhecido e conhecedor, vê-se que o eu, dado imediatamente, não é um objeto conhecido e sequer, a rigor, um conhecimento. Para Teichmüller, o conhecimento em geral, semiótico, é necessariamente mediato, fazendo com que o conhecimento imediato deva ser não exatamente um conhecer, mas um saber (*Wissen*)¹⁴⁸. Assim, essa classe muito específica de conhecimento faz com que seja plausível considerar uma retomada do absoluto, seja

Nietzsche se posiciona sobre o tema do espaço em Widemann no contexto das provas científicas do eterno retorno do mesmo.

¹⁴⁶ Cf. TILLIETTE, X., *L'intuition intellectuelle de Kant à Hegel*. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 1995, pp. 13 – 70.

¹⁴⁷ Cf. WIDEMANN, P.H., *Erkennen und Sein. Lösung des Problems des Idealen und Realen*. Karlsruhe/Leipzig: H. Reuther, 1885, pp. 1 – 10.

¹⁴⁸ Cf. SCHWENKE, H., *Op. cit.*, pp. 181 – 184.

pelo eu enquanto o ser de Teichmüller, ou o incondicionado de Spir. Seguindo o que diz Widemann, dado que o eu não é um fenômeno nem uma “realidade transcendental”, como para Kant, ele só pode ser uma “realidade absoluta”¹⁴⁹.

Para Nietzsche, por outro lado, a certeza imediata é, necessariamente, uma *contradictio in adjecto*.

Ainda há ingênuos observadores de si mesmos que acreditam existir “certezas imediatas”; por exemplo, “eu penso”, ou, como era superstição de Schopenhauer, “eu quero”: como se aqui o conhecimento apreendesse seu objeto puro e nu, como “coisa em si”, e nem de parte do sujeito nem de parte do objeto ocorresse uma falsificação. Repetirei mil vezes, porém, que “certeza imediata”, assim como “conhecimento absoluto” e “coisa em si”, envolve uma *contradictio in adjecto*: deveríamos nos livrar, de uma vez por todas, da sedução das palavras! (JGB/BM, 16, KSA 5. 29).

Nietzsche desmembra a certeza imediata, contestando tanto sua aspiração à certeza quanto à imediatidade. No que diz respeito a este último aspecto, o problema está ligado ao feitiço da gramática que nos impede de enxergar que estamos sempre lidando com consequências e não princípios. Há um processo originário que antecede o enunciado da assim chamada certeza imediata, cuja formulação ocorre, forçosamente, em retrospectiva, i.e., após um juízo comparativo que distingue A de B. Quando se diz, por exemplo, *cogito, ergo sum*, há um saber anterior que faz essa formulação possível. Nietzsche lembra, num póstumo, da objeção de Gassendi a Descartes, resgatada por Teichmüller: a proposição particular *cogito, ergo sum* supõe a proposição geral “*Tout ce*

¹⁴⁹ WIDEMANN, P.H., *Op. cit.*, p. 124.

qui pense existe”¹⁵⁰. Esse raciocínio é valioso na medida em que indica o caráter necessariamente tardio do pensamento em relação ao conceito de ser — motivo pelo qual Teichmüller afirma que “Descartes não possui um conceito de ser”¹⁵¹. Para Nietzsche, contudo, isso não faz com que um outro conceito (o ser, o eu, o isso), possa vir a ter mais direitos e ocupar o posto da certeza imediata. Antes de eleger algum candidato para essa certeza, é preciso saber o que ela é por negação, por exemplo, que o pensar não é um sentir ou um querer. Logo, o que se tem por imediato é, na verdade, mediato, o resultado de um juízo. Sendo assim, o que é disposto numa máxima que reivindica ser uma certeza imediata não pode ser verdadeiramente uma certeza, mas uma hipótese ou uma crença. Quando se diz “eu penso” ou “isso pensa”, estamos lidando com hipóteses. Mesmo o “‘isso’ contém uma *interpretação* (*Auslegung*) do processo” que “não é parte do processo mesmo” (JGB/BM, 17, KSA 5. 31). Poderíamos, assim, traduzir o enunciado cartesiano da seguinte forma: “se acreditou em algo, logo, se acreditou em algo” (Nachlass/FP 1885, 40[23], KSA 11. 640).

Com a dissolução das certezas imediatas, Nietzsche frustra a esperança dos “lógicos fanáticos”, como Spir, que alegam encontrar no “pensamento o caminho para o ‘ser’, para o ‘incondicionado’” (Nachlass/FP 1885, 40[25], KSA 11. 641). Esses conceitos são acrescentados ao fim do processo, não sendo nada além de “ficções reguladoras” extraídas de uma “*interpretação errada da experiência*” (Nachlass/FP 1885, 40[12], KSA 11. 633). Esses lógicos são alimentados ainda pelos “anseios bem devotos” que fizeram com que Schelling declarasse ter descoberto uma “faculdade para o ‘suprassensível’” que “batizou de intuição intelectual” (JGB/BM, 11, KSA 5. 25). Mas

¹⁵⁰ Cf. TEICHMÜLLER, G., *Die wirkliche und die scheinbare Welt. Neue Grundlegung der Metaphysik*. Breslau: Wilhelm Koebner, 1882, p. 40. A referência a este trecho é dada pelo seguinte póstumo: Nachlass/FP 1885, 40[24], KSA 11. 640.

¹⁵¹ TEICHMÜLLER, G., *Op. cit.*, p. 6.

uma das premissas fundamentais da intuição intelectual, a imediatidade, é inconcebível, e as certezas que dizem descobrir, ficções inseridas aleatoriamente ao processo.

Prevalece, enfim, para Nietzsche, a convicção de que a única realidade existente é a do vir-a-ser. Como se pode ler num póstumo definitivo: “dá-se somente a realidade (*Realität*) do vir-a-ser como *única* realidade” e, assim, se “interdita todo caminho secreto que leva a mundos por detrás e falsas divindades” (Nachlass/FP 1887-1888, 11[99], KSA 13. 48). Qualquer hipótese contrária, metafísica, não deve ser acolhida dentro de um horizonte de disputas verdadeiramente teóricas — dado que uma outra realidade é indemonstrável — e tampouco tolerado, com efeito, no universo da *Begriffsdichtung* langiana¹⁵². Conforme Nietzsche desenvolve a sua ontologia do vir-a-ser, ele abandona também a ideia, que tanto explorou de Lange na juventude, da necessidade do consolo metafísico. Tal necessidade deve ser tratada, a partir de então, unicamente como um sintoma patológico.

Diante desse panorama, enfim, inicia-se um processo de remontagem da epistemologia que deve corroborar a descoberta da realidade do tempo que conduz a uma ontologia do vir-a-ser. Como veremos no próximo capítulo, Nietzsche encontrará recursos para tanto junto ao sensualismo.

¹⁵² Numa das poucas ocorrências de Lange na década de 1880, Nietzsche confronta uma passagem extraída do capítulo que conclui *Geschichte des Materialismus*, o “Standpunkt des Ideals”, desmascarando o desejo que Lange detecta nos homens de uma “*realidade absolutamente firme, independente de nós*”, o desejo em sobrepor o ideal ao real — fundamental para o futuro da moral e da religião após a irrupção da filosofia crítica — como nada além de um “instinto *amedrontado*” que representa o “ponto de vista dos escravos” (Nachlass/FP 1884, 25[318], KSA 11. 94).

CAPÍTULO 2

SENSUALISMO E A ABERTURA DA REALIDADE

2.1. *Resgate e reformulação do heraclitismo.*

Após o estabelecimento da crise epistemológica de 1873, gradativamente começa a ganhar força, para Nietzsche, a ideia de que a comprovação da realidade do tempo é o único caminho que leva, desde uma perspectiva epistemológica, a um realismo, e desde uma perspectiva ontológica, a uma teoria do ser. O filósofo chega não só através do problema do tempo a um realismo, mas também a uma concepção de realidade que tem no tempo ou no vir-a-ser a sua única propriedade. O tempo é o único conceito que sobrevive à inspeção crítica, ao contrário da matéria e do espaço, produtos subjetivos. Como dirá Nietzsche numa passagem crucial dos póstumos, “espaço é, como a matéria, uma forma subjetiva. O tempo, não” (Nachlass/FP 1882, 1[3], KSA 10. 9). Com isso, dá-se início a uma grande transformação estrutural da sua filosofia — mesmo que ela não se faça imediatamente manifesta nas obras publicadas, envolvidas ainda pela atmosfera do anti-historicismo herdado dos classicistas e que favorece a causa de Bayreuth¹⁵³. O anúncio dessa transformação é feito de maneira lapidar no início de

¹⁵³ É à luz do classicismo, consonante ao antihistoricismo de Wagner e Schopenhauer, que devemos compreender as primeiras obras publicadas de Nietzsche, mais particularmente suas posições sobre história na segunda das *Considerações extemporâneas*. Nessa obra, prevalece a ideia de que o excesso de sentido histórico é um veneno para a cultura, devendo ser mantido unicamente de forma controlada, a serviço da vida ou das forças não históricas — daí a introdução dos três tipos de história. Assim, é possível afirmar que os efeitos da virada realista de 1873 serão perceptíveis nas obras publicadas somente a partir de 1878, com o lançamento de *Humano, demasiado humano*, momento em que Nietzsche divulga que a sua anterior visão da história foi em grande parte abandonada. A esse respeito, chamo a atenção para um revelador artigo de Brobjer. O estudioso mostra, de forma convincente, que a supervalorização por parte dos pesquisadores de Nietzsche da segunda das *Extemporâneas* — como se ela contivesse a posição definitiva de Nietzsche sobre a história — é injustificável, pois além de o Nietzsche tardio sempre ter dado muito pouco valor a essa obra, ele também irá conferir, a partir de *Humano, demasiado humano*, uma positividade ao sentido histórico, que se não líquida, seguramente passa a coexistir com o caráter crítico que predomina naquele trabalho de juventude. Cf. BROBJER, T., “Nietzsche’s View of the Value of Historical Studies and Methods” in: *Journal of History of Ideas*, 65, 2, 2004, pp. 301 – 322. Ainda sobre a incompatibilidade entre essas duas visões da história em Nietzsche, cf. HOCKS, E., *Op. cit.*, pp.

Humano, demasiado humano, quando Nietzsche diz que a nova filosofia — que é também a *sua* nova filosofia — é a “filosofia histórica”. Trata-se — tal como o filósofo indicará de maneira mais evidente na versão reformulada desse trecho em 1888 — de uma “verdadeira (*eigentliche*) filosofia do vir-a-ser”, que não crê num “em-si” e tampouco nos conceitos de “ser” e “fenômeno” (*Erscheinung*) (*Kommentar zu Band 1 – 13*, KSA 14. 119), donde se seguem, pelo menos, três importantes diretrizes que preenchem a sua agenda filosófica até 1889.

- a) A primeira é psicológica e afeta a figura do próprio filósofo. Para que a filosofia histórica se desenvolva, é preciso que o filósofo passe por um procedimento terapêutico visando ao refreamento de sua tendência à desistoricização — a sua “falta de sentido histórico, seu ódio à representação mesma do vir-a-ser, seu egipcismo” (GD/CI, A “razão” na filosofia 1, KSA 6. 74); ele deve reeducar-se emocional e intelectualmente para aprender a lidar com o perecimento, a morte e, no limite, com o tempo, ou o “foi assim”, de uma nova forma, livre e afirmativa. Mediante a correção desse “defeito hereditário de todos os filósofos”, a saber, a “falta de sentido histórico”, ele será capaz de aceitar que “tudo veio a ser”, e que não existem “*fatos eternos*” ou “verdades absolutas” (MA I/HH I, 2, KSA 2. 24-25); ele deve convencer-se de que nenhum domínio das humanidades está imune ao fluxo, como, por

26 e 27. Foi ignorando essa confirmação do historicismo que muitos elegeram a segunda das *Extemporâneas* como uma das fontes da chamada crise do historicismo, que teve lugar na primeira década do século XX. Cf. BEISER, F.C., *The German Historicist Tradition*. Oxford/New York: Oxford Univ. Press, 2011, p. 24.

exemplo, os campos da moralidade e das artes¹⁵⁴, e que sequer o homem, ou mesmo o indivíduo, permanece¹⁵⁵.

- b) A segunda é metodológico-crítica ou somente genealógica. Uma vez curado de seus desejos niilistas, aprendendo a reconhecer o valor do vir-a-ser, o novo filósofo deve abandonar os antigos procedimentos abstratos da tradição filosófica (dialético-dedutivos) e, com o auxílio das ciências históricas e das ciências naturais, oferecer um inventário crítico dos assim chamados “conceitos eternos” — como o “ser”, a “substância”, o “incondicionado”, “identidade”, “coisa” — mostrando não só que eles “*vieram a ser*” (Nachlass/FP 1885, 38[14], KSA 11. 613) — um nominalismo, comum aos proponentes do historicismo —, mas que eles devem também ser submetidos a um exame axiológico.
- c) Por fim, o anúncio sugere que o ser enquanto vir-a-ser deve ele mesmo se tornar um objeto de investigação, o que justifica o surgimento de um ramo propriamente ontológico que deve fazer parte da nova filosofia.

A filosofia, tal como ainda considero válida, enquanto a forma mais geral de história, como uma tentativa de descrever, de algum modo, o vir-a-ser heraclítico e abreviá-lo em signos (por assim dizer, *traduzir* e mumificar numa espécie de ser aparente) (Nachlass/FP 1885, 36[27], KSA 11. 562).

Esse trecho explicita que a nova filosofia não deve se ocupar somente com as consequências que se seguem da confirmação que a única realidade é a do vir-a-ser, mas

¹⁵⁴ “Tudo sobre o âmbito da moral veio a ser, é mutável, oscilante, tudo está num fluxo” (MA I/HH I 107, KSA 2. 105). “Mas na obra do artista não se pode notar como ela *veio a ser*; essa é a vantagem dela, pois quando se pode presenciar o vir-a-ser, fica-se ligeiramente arrefecido” (MA I/HH I 162. KSA 2. 152).

¹⁵⁵ “O homem como um todo veio a ser e é mutável e mesmo um único homem não é fixo ou permanente” (MA I/HH I 222, KSA 2. 185). “As transições contínuas não nos permitem falar em ‘indivíduos’” (Nachlass/FP 1885, 36[23], KSA 11. 561).

o vir-a-ser mesmo deve ser tematizável, como por tanto tempo foi o ser, ainda que através de recursos imperfeitos. Trata-se da “questão fundamental” que passa a guiar a filosofia de Nietzsche, aquela que satisfaz a sua “teoria da realidade”¹⁵⁶. Com isso, começam a emergir os primeiros vestígios do lado propositivo da filosofia nietzschiana que, em grande medida, é desenvolvido enquanto um resgate do heraclitismo.

Num trecho bastante citado de *Ecce Homo*, Nietzsche se avizinha de Heráclito, com quem se sente “mais cálido e bem disposto do que em qualquer outro lugar” (EH/EH, O nascimento da tragédia 3, KSA 6. 313), uma relação de empatia documentada desde bastante cedo. Ludwig von Scheffer, um aluno de Nietzsche, descrevendo o comportamento do seu professor nas aulas sobre os pré-platônicos, destaca a excitação com a qual seu professor tratava de Heráclito. Nesse momento, diz Scheffer, sua voz era tomada por um “suave tremor, expressando o interesse mais íntimo no seu objeto”¹⁵⁷. O que inspira essa proximidade e admiração é, em grande medida, a visão de mundo heraclítica do vir-a-ser ou o “tudo flui” (*panta rei*). “É preciso mostrar”, diz Nietzsche, “que todo existente (*Vorhandene*) e ente (*Seiende*), em algum momento, nunca foi e, por isso, nunca será em algum momento”, complementando, de maneira taxativa, “o vir-a-ser de Heráclito” (Nachlass/FP 1872-1873, 19[119], KSA 7. 458). Elementos dessa visão de mundo não deixaram de ser apregoados, garante o filósofo, por outros pensadores como, por exemplo, Demócrito. Demócrito parte da “*realidade do movimento*”, da “crença incondicional no movimento”, de um movimento que “pressupõe um oposto”, o que o deixa “em acordo com Heráclito” (VPP/FPP, KGW II, 4. 334). No entanto, na medida em que Demócrito é também complacente com o

¹⁵⁶ Usando as palavras de Gerhardt e Richardson: “A questão filosófica fundamental de Nietzsche é a possibilidade de pensar o *vir-a-ser*” (GERHARDT, V., *Vom Willen zur Macht. Anthropologie und Metaphysik der Macht am exemplarischen Fall Friedrich Nietzsche*. Berlin/New York: Walter de Gruyter, 1996, p. 294). “A teoria do vir-a-ser é uma teoria sobre a realidade” (RICHARDSON, J., *Nietzsche's System*. New York/Oxford: Oxford Univ. Press, 1996, p. 74).

¹⁵⁷ “Ludwig von Scheffer” in: GILMAN, S. (Org.). *Conversations with Nietzsche. A Life in the Words of his Contemporaries*. Trad. David Parent. New York/Oxford: Oxford Univ. Press, 1987, p. 73.

eleatismo, assumindo, como Parmênides, que o “*on* deve ser homogêneo em cada ponto” (VPP/FPP, KGW II, 4. 332), sua visão de mundo termina por revelar-se teoricamente infrutífera. Em outras palavras, qualquer tipo de transigência com o eleatismo — o que inclui o atomismo de Demócrito, o platonismo e o aristotelismo, para ficarmos somente com os antigos — é condenável na medida em que não faz jus à visão de mundo que deve ter no tempo toda a sua razão de ser. É isso o que dá a Heráclito um papel singular. Tomando o lado de Heráclito — na verdade, mais de notórios “heraclitianos” como Crátilo, esses sim radicais opositores de Parmênides que se interessam unicamente pelo tema do vir-a-ser posto por Heráclito, em detrimento do *logos* e da harmonia dos contrários, reformulando-o numa versão radical em que não se entra sequer uma vez no mesmo rio¹⁵⁸ —, Nietzsche propõe uma inversão completa da estrutura que confere suporte ao eleatismo em todas as suas formas ao definir o duradouro como uma ficção e o efêmero como o “verdadeiro”. “Se tudo flui, então a efemeridade é uma qualidade (a ‘verdade’), e a durabilidade e a perenidade (*Unvergänglichkeit*), uma mera aparência” (Nachlass/FP 1887-1888, 11[98], KSA 13. 46). “O fato é o fluxo eterno” (Nachlass/FP 1880, 4[35], KSA 9. 108).

Essa relação, todavia, deve ser mais bem delineada e, com efeito, nuançada em alguns aspectos. Um deles que definitivamente requer esclarecimentos está vinculado ao método heraclítico. Para Nietzsche, o caminho que leva Heráclito à sua visão de mundo do vir-a-ser passa por uma suspeita ou somente uma desqualificação dos sentidos. Tal hipótese já se faz presente em *A filosofia na idade trágica dos gregos*, quando o método heraclítico é apresentado em consonância com o idealismo transcendental de Schopenhauer. Heráclito busca uma via para o mundo do vir-a-ser paralela às abstrações, o que o leva a um intuicionismo que engloba o mundo da experiência, cujas

¹⁵⁸ Cf. ARISTÓTELES, *Metafísica*. Trad. Tomás Calvo Martínez. Madrid: Gredos, 1998, p. 191.

condições, contudo, devem ser buscadas no domínio das intuições puras do espaço e tempo; é somente pela apercepção do tempo “desligado de toda a experiência” (PHG/FT, 5, KSA 1. 823-824) que se poderia compreender o caráter relativo do real. Assim, as representações intuitivas em Heráclito seriam ambíguas, abrangendo as intuições da experiência mas, também, e primordialmente, as intuições puras ou *a priori*¹⁵⁹.

Essa imagem de Heráclito enquanto um filósofo desconfiado dos sentidos é reiterada e, finalmente, problematizada, num parágrafo central de *Crepúsculo dos ídolos*. Nietzsche indica, agora de maneira mais enfática e límpida, que Heráclito teria rejeitado, na esteira da tradição filosófica, os testemunhos dos sentidos. Por certo essa decisão é desencadeada por motivos completamente distintos: enquanto os outros filósofos rejeitam os sentidos por eles mostrarem “multiplicidade e mudança”, Heráclito os condena por eles serem atravessados pela “duração e unidade” (GD/CI, A “razão” na filosofia 2, KSA 6. 75). Mas o traço distintivo da resistência heraclítica aos sentidos não muda o fato de o resultado ser tão contestável quanto no caso dos eleatas, pois, para Nietzsche, os sentidos não mentem de modo algum. Temos aí mais um capítulo do projeto de inversão radical do eleatismo e, com efeito, de todas as tradicionais teorias da verdade que derivam daí¹⁶⁰. Segundo Brochard — cuja obra fundamental *O ceticismo*

¹⁵⁹ Segundo D’Iorio, essa aproximação entre as teorias do tempo de Heráclito e Schopenhauer é uma consequência do desejo de Nietzsche em compor uma obra que estivesse ao alcance das capacidades de Wagner. Disso se segue uma exposição contraditória de Heráclito, uma vez que traduzir a visão de mundo heraclítica pelo filtro de Schopenhauer “conduz não a uma negação da permanência, mas à negação do vir-a-ser” (D’IORIO, P., “La naissance de la philosophie enfantée par l’esprit scientifique” in: *Les philosophes préplatoniciens*. Combas: L’Éclat, 1994, p. 32). Particularmente nesse ponto D’Iorio pode ter alguma razão, dado o caráter esdrúxulo da comparação proposta por Nietzsche. Ainda sobre os problemas dessa ligação estabelecida por Nietzsche entre Heráclito e Schopenhauer, cf. DEL NEGRO, W., *Op. cit.*, p. 94.

¹⁶⁰ Segundo Granier, a verdade que Nietzsche espera extrair dos sentidos nos leva a “renunciar à definição tradicional do ‘verdadeiro’” — como a cartesiana —, pois faz com que o que por tanto tempo se teve por “engano” não seja mais um “signo de déficit ontológico, mas uma determinação *muito positiva* do ser” (GRANIER, J., *Le problème de la vérité dans la philosophie de Nietzsche*. Paris: Editions du Seuil, 1966, pp. 351 e 352).

grego confere muito provavelmente um apoio importante para o trecho discutido¹⁶¹ —, no período em que a teoria eleata do ser marca uma “data fundamental”, fazendo com que todos os seus sucessores busquem o seu aperfeiçoamento, uma sobressalente característica era assumir que os “sentidos não nos dão a conhecer a verdade” e que quem a descobre é “somente a razão”¹⁶². Nietzsche posiciona-se no outro extremo do ceticismo das ontologias primevas em relação aos sentidos. Diz ele: “na medida em que os sentidos mostram o vir-a-ser, o evanescer, a mudança, eles não mentem” (GD/CI, A “razão” na filosofia 2, KSA 6. 75). A falsificação dos sentidos, que nos faz acreditar na “mentira da unidade, a mentira da coisidade, da substância, da duração” (*Ibidem*), é um processo posterior, impulsionada pela “razão”, que se sobrepõe aos testemunhos dos sentidos. O ceticismo parcial dos antigos é mantido, mas estando na razão, e não nos sentidos, a causa para a ignorância sobre o caráter próprio do mundo. Como podemos ler num trecho de *Para além do bem e do mal* que está em inequívoca continuidade com o parágrafo que estamos examinando: “toda credibilidade, toda boa consciência, toda evidência da verdade vem primeiro dos sentidos” (JGB/BM 134, KSA 5. 96). Com isso, se repete uma decisão análoga a famosas inversões do platonismo, como a praticada pelos materialistas da antiguidade — pode-se pensar em Epicuro —, que ao fazerem da sensação o mais seguro critério de “verdade”, transformam a razão na fonte do engano.

¹⁶¹ Tal como eu já defendi em outra ocasião, “ao que tudo indica, Nietzsche segue o caminho aberto por Sexto Empírico, que na sua interpretação de Heráclito (*Adversus Mathematicos*) opõe lógos e sentidos. Porém, essa apreciação é discutível. Em sua obra dedicada a Heráclito, Kostas Axelos recusa categoricamente essa via de interpretação, primeiro argumentando que os Fragmentos 46 e 107, que sustentam essa tese, não podem ser lidos separadamente dos demais, e segundo que seria um terrível equívoco atribuir ao pensamento heraclítico qualquer espécie de dualismo” (NASSER, E., “A crítica da concepção de substância em Nietzsche” in: *Cadernos Nietzsche*, 24, 2008, p. 98). Cf. também: AXELOS, K., *Héraclite et la philosophie. La première saisie de l'être en devenir de la totalité*. Paris: Les éditions de minuit, 2005, pp. 65 e 66. Poderia ser acrescentado que a via de acesso a essa interpretação foi muito possivelmente mediada por Victor Brochard, e sua célebre obra *O ceticismo grego*, que Nietzsche consulta com grande interesse em 1888. Ao tratar de Heráclito, Brochard usa como fonte, dentre outros, Sexto Empírico, fazendo a seguinte afirmação, que em muito se assemelha com a de Nietzsche em *Crepúsculo dos ídolos*: “Parmênides recusava o testemunho dos sentidos porque eles nos mostram a multiplicidade e a mudança; Heráclito, porque nos representam as coisas como possuindo unidade e duração” (BROCHARD, V., *Os cétricos gregos*. Trad. Jaimir Conte. São Paulo: Odysseus, 2009, p. 24).

¹⁶² BROCHARD, V., *Op. cit.*, p. 25.

A polêmica com Heráclito é especialmente valiosa por colocar em evidência que a transformação do vir-a-ser em objeto primordial da filosofia histórica é contemporânea à opção metodológica por uma epistemologia sensualista¹⁶³. O exame interno dos fenômenos psíquicos revela a existência da realidade extramental do tempo e da mudança, que define o ser enquanto tal, mas são somente os sentidos que abrem essa realidade na sua “verdade”. De um ponto de vista metodológico há uma quebra, portanto, com a tradição psicologista e romântica que privilegia unicamente a investigação de si para daí oferecer uma visão de mundo, o que invariavelmente recai no duvidoso procedimento schopenhaueriano da “analogia”. Não há, para Nietzsche, uma superioridade do conhecimento psicológico, do sentido interno, sobre o conhecimento fornecido pelas ciências naturais, sobre o sentido externo, patente na tradição que vai de Schopenhauer até Bergson¹⁶⁴. Assim, é possível dizer que o realismo que Nietzsche adota após a crise do idealismo é não metafísico, mas “científico”¹⁶⁵. Isso

¹⁶³ Ainda que a exposição doutrinal do sensualismo notoriamente só ocorra em escritos da segunda metade da década de 1880, principalmente *Crepúsculo dos ídolos*, veremos no decorrer do capítulo que existem indicações da adoção desse posicionamento desde de 1873, o que reforça a aposta de um programa teórico unificado após a crise do idealismo.

¹⁶⁴ Por vezes é comum se assumir que Nietzsche adota o procedimento schopenhaueriano da “analogia” na sua ontologia devido à primazia que será concedida ao interior e ao corpo, tal como o “corpo próprio” de Schopenhauer. Como defende Granier, quando o filósofo toma o “corpo por ‘*fio condutor transcendental*’ da interpretação do ser, se escapa das falsas perspectivas da psicologia tradicional fundada sobre o eu reflexivo e se expressa o ser no seu dinamismo íntimo como o si que anima a *Selbstüberwindung* do corpo” (GRANIER, J., *Le problème de la vérité dans la philosophie de Nietzsche*. Paris: Editions du Seuil, 1966., pp. 342 e 343). Dirá ainda Granier: “o pensamento do corpo — o pensamento que exprime e condensa as interpretações que irradiam dos instintos como centros da subjetividade natural — vai, portanto, nos servir de ponto de partida para a investigação do Ser” (*Idem, Ibidem*, p. 350). Kirchhoff é ainda mais explícito a esse respeito. No seu modo de ver, apesar do seu perspectivismo, Nietzsche encontra uma via para a restauração do conhecimento da realidade e da metafísica pelo conhecimento de si mesmo, o que denota a conservação do método schopenhaueriano. Cf. KIRCHHOFF, J., “Zum Problem der Erkenntnis bei Nietzsche” in: *Nietzsche Studien*, 6, 1977, pp. 16 – 44. O problema nesse emparelhamento está no desprezo à importância concedida ao conhecimento exterior e à aprovação das ciências naturais, pressupostos epistemológicos que estão necessariamente associados à assimilação nietzschiana do sensualismo.

¹⁶⁵ Vale lembrar dos esforços de Cox em desvincular a ontologia nietzschiana do vir-a-ser da metafísica. Nas suas palavras: “logo, sem ser um produto da metafísica especulativa, a noção de vir-a-ser é retirada do exame empírico do mundo ao nosso redor (...). Na verdade, essa noção de vir-a-ser é o resultado de um empirismo radical” (COX, C., “Nietzsche’s Heraclitus and the Doctrine of Becoming” in: *International Studies in Philosophy*, XXX/3, 1998, p. 56). O problema na leitura que Cox faz do empirismo nietzschiano está na sua dificuldade em conciliar percepção e perspectivismo. Para o autor, não havendo em Nietzsche um mundo anterior às interpretações, as sensações são elas mesmas interpretações, o que faz com que o empirismo propalado pelo filósofo não possa ser aquele em que a

é aparentemente confirmado no parágrafo que se segue imediatamente à objeção endereçada a Heráclito.

Nós possuímos exatamente a ciência hoje na medida em que nós decidimos *aceitar* o testemunho dos sentidos — enquanto nós aprendemos ainda a aguçá-los, armá-los, pensá-los até o fim. O resto é aborto e ainda-não-ciência (*Noch-nicht-Wissenschaft*): quer dizer, metafísica, teologia, psicologia, teoria do conhecimento. *Ou* ciência-formal, teoria dos signos: como a lógica e essa lógica aplicada que é a matemática. Neles a realidade (*Wirklichkeit*) não aparece, nem mesmo como problema; menos ainda enquanto a questão de que valor tem uma convenção de signos como a lógica (GD/CI, A “razão” na filosofia 3, KSA 6. 67).

O endosso ao sensualismo é sinal de simpatia pelo método indutivo e, portanto, da convicção de que a filosofia vai de par com as ciências da natureza. Eis um ponto aparentemente indisputável¹⁶⁶. Mas com isso pode parecer que Nietzsche, após a virada

“sensação fornece algum conteúdo puro, sem mediação, que espelha um mundo com divisões e essências dadas de antemão” (COX, C., *Nietzsche. Naturalism and Interpretation*. Berkeley/Los Angeles/London: Univ. of California Press, 1999, p. 97). Contra essa leitura, veremos que há uma clara distinção entre sensação e interpretação em Nietzsche, o que abre a possibilidade de encontrar um caminho para a ontologia através do sensualismo.

¹⁶⁶ O interesse de Nietzsche pelas ciências naturais, muito antes de ser uma aleatória “escapada”, uma “curiosidade historiográfica” (HEIDEGGER, M. *Nietzsche I*. Trad. Juan Vermal. Madrid: Destino, 2000, p. 298) — como Heidegger costuma classificar essa relação —, moldou sistemática e peremptoriamente o desenvolvimento do seu percurso teórico. Apesar da relutância de muitos leitores de Nietzsche, não se pode ignorar — usando uma expressão de Marton — que as “suas preocupações foram ditadas, por vezes, muito mais por questões candentes da investigação científica de sua época que pelos problemas filosóficos ou filológicos, como seria de se esperar” (MARTON, S., “Da biologia à física: vontade de potência e eterno retorno do mesmo. Nietzsche e as ciências da natureza” in: BARRENECHEA, M.A., FEITOSA, C., PINHEIRO, P., SUAREZ, R. (Org.). *Nietzsche e as ciências*. Rio de Janeiro: UNIRIO/7 letras, 2011, p. 114), uma afirmação cuja serventia vale para praticamente todas as etapas do seu pensamento pós-idealista. Desde os anos da Basileia, o grande interesse de Nietzsche pelas ciências naturais permanece. Cf. MITTASCH, A., *Friedrich Nietzsche als Naturphilosoph*. Stuttgart: Alfred Kröner Verlag, 1952, p. 31. Não obstante a versão mais conhecida sobre esse vínculo professar que o interesse de Nietzsche pelas ciências da natureza foi despertado somente no período de *Humano, demasiado humano* — estando apoiada no famoso depoimento de *Ecce Homo*, em que Nietzsche diz que, nessa época, passa a ser suprido por “realidades” (*Realitäten*) ao se ocupar com a “fisiologia, medicina e ciências da natureza” (EH/EH, Humano, demasiado humano, §3, KSA 6. 325) —, a verdade é que ele já se apresenta com notável intensidade, e não por acaso, concomitantemente ao descobrimento das contradições que envolvem a teoria da idealidade do tempo. Isso não quer dizer que, mesmo antes da

realista, está somente se filiando inocentemente à voga do materialismo vulgar, dominante na Alemanha da segunda metade do século XIX. Não por acaso a wagneriana Mathilde Maier associa a imagem de um típico materialista da época a Nietzsche quando, numa carta enviada ao filósofo após a publicação de *Humano, demasiado humano*, o recrimina pelo abandono da metafísica e do ideal para fins edificantes em troca de uma “filosofia do futuro que será idêntica com a ciência da natureza”, deixando-nos com o penoso mundo do “vir-a-ser eterno” que é aquele do “materialismo ingênuo” (Carta de Mathilde Maier, Início/Meio de Julho de 1878, KGB II, 6/2. 910-913). Essa associação, contudo, é ainda frágil e inexata.

Para os materialistas vulgares, era preciso partir do solo seguro da experiência, longe dos sobrevoos duvidosos da especulação. Para tanto, o método indutivo das ciências naturais se torna mais atraente do que o dedutivo dos filósofos, atrelado ao injustificável abandono do sensível e à delirante cobiça de unir ser e pensamento. Como defende Virchow, o método indutivo é o único método autêntico por privilegiar somente o corpo e as suas qualidades, desprezando o procedimento dedutivo que começa com

época circunscrita, Nietzsche não possuíse interesse por esse terreno. Algumas cartas escritas em 1868, e, sobretudo, trechos de *Fatum und Geschichte* — como, por exemplo, quando Nietzsche classifica a “história e as ciências naturais” como “os belos legados de todo o nosso passado” e os “enunciadores do futuro” (Nachlass/FP, 1862, 13[6], KGW I. 2, 432) — corroboram a favor de um alargamento do período proposto. No entanto, essas declarações são esparsas e circunstanciais — os escritos pfortianos de Nietzsche manifestam preocupações que logo foram deixadas de lado, em nome do seu engajamento com o criticismo neokantiano e a causa de Bayreuth, além das posições lá contidas serem pouco confiáveis, se se pretende ver aí vestígios de um programa filosófico unificado —, tornando-as tímidos presságios do que ocorre entre 1872-73, quando irrompe uma inegável ânsia de envolvimento com as ciências naturais. Sobre eclosão mais pronunciada da verve científico-natural de Nietzsche nos anos citados, cf. BROBJER, T., “Nietzsche’s Reading and Knowledge of Natural Science: An Overview” in: *Nietzsche and the Sciences*. Hampshire/Burlington: Ashgate, 2004, pp. 24 e 32. Vale destacar que, em larga medida, esse salto ardoroso para as ciências naturais está documentado no curso que Nietzsche passa a ministrar a partir do semestre de verão de 1872, intitulado *Os filósofos pré-platônicos*. Nessa *Vorlesung*, ele foi movido pela ambiciosa tese de que todos os paradigmas da ciência moderna encontram-se arquetipicamente postos pelos filósofos pré-platônicos — o que o conduziu para os “estudos mais peculiares”, como a “matemática”, além da “mecânica, física atômica, etc” (Carta para Carl von Gersdorff, dia 5 de abril de 1873, KSB 4. 139). Ávido por demonstrar essa hipótese, Nietzsche monta uma relação de continuidade científica entre os pré-platônicos e os modernos. Sobre a relação do curso sobre os pré-platônicos com a adesão de Nietzsche às ciências naturais, cf. SCHLECHTA, K. / ANDERS, A., *Op. cit.*, pp. 60 – 99.

conceitos, perdendo a experiência¹⁶⁷. Para Büchner, o raciocínio filosófico que se afasta dos fatos nada mais é do que um “jogo fantástico com conceitos e palavras”¹⁶⁸. Essa hegemonia das ciências naturais ocasiona uma mudança significativa na disposição da filosofia na hierarquia dos saberes. A filosofia, nesse momento, deve deixar de lado a sua pretensão de ser uma ciência absoluta, romper com a teologia e a especulação, para se redefinir a partir das ciências naturais. A filosofia do porvir é aquela que abdica do seu desejo de “dominar a ciência da natureza” para “aprender com ela”¹⁶⁹; que deixa no passado as suas “construções *a priori*”¹⁷⁰.

Para Nietzsche, essa reorganização do edifício dos saberes é irrefletida e deve ser abandonada. Esse foi um problema permanente para ele que, desde seus primeiros escritos, insiste na superioridade inabalável da filosofia sobre as ciências. O movimento que faz com que a ciência, liberta da teologia, torne-se sequiosa por poder, por “ditar leis à filosofia” (JGB/BM 204, KSA 5. 130), deve ser seriamente combatido, tendo em vista que são os filósofos, com efeito os “*verdadeiros (eigentlichen) filósofos*”, os “*legisladores*”, aqueles que “determinam primeiro o para onde? e para quê? dos homens” (JGB/BM 211, KSA 5. 145). Que o homem da ciência não possa legislar significa também que não é ele que oferece a última palavra sobre o método. É tomado por essa convicção, por assim dizer “platônica”, que Nietzsche confronta os materialistas com o sensualismo, uma opção que conta com uma consciência filosófica mais apurada, cujas vantagens podem ser elencadas da seguinte maneira:

¹⁶⁷ Cf. FREULER, L., *La crise de la philosophie aux XIX siècle*. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 1997, p. 96.

¹⁶⁸ BÜCHNER, L., *Kraft und Stoff*. Frankfurt am Main: Meidinger, 1856, p. 202.

¹⁶⁹ RIEHL, A., *Der Philosophische Kriticismus und seine Bedeutung für die positive Wissenschaft*. Leipzig: Engelmann, 1876, p. V.

¹⁷⁰ FRAUENSTÄDT, J., *Die Naturwissenschaft und ihrem Einfluss auf Poesie, Religion, Moral und Philosophie*. Leipzig: Brockhaus, 1855, p.8.

- a) O sensualismo mostra-se como uma escolha epistemologicamente mais segura, evitando dificuldades que forçosamente se imporão se se seguir tanto o materialismo quanto o idealismo.
- b) Ademais, e isto é o mais significativo, o sensualismo oferece ganhos ontológicos mais convincentes do que o materialismo, uma vez que desvela não um mundo de coisas, substâncias e átomos — o mundo dos materialistas e mecanicistas que vivem à sombra da metafísica —, mas o mundo heraclítico do vir-a-ser.

2.1.1. Sensualismo e ontologia.

O materialismo vulgar dos cientistas é um reflexo daquilo que Nietzsche chama de o “sensualismo eternamente popular”, aquele que cabe a uma época de gosto plebeu que busca unicamente o que pode “ser visto e tocado” (JGB/BM 14, KSA 5. 28). O desvio desse sensualismo deve-se à confusão entre sensação e matéria, o que provoca o “grande preconceito sensualista”, aquele em que as “sensações (*Empfindungen*) nos ensinam verdades sobre as coisas” (Nachlass/FP 1887, 9[97], KSA 12. 390). Trata-se, em suma, do realismo ingênuo, em nada filosófico, hostil a discussões epistemológicas e, na verdade, muito pouco sensualista devido ao acordo tácito com o materialismo. Sobre a necessidade de se separar materialismo e sensualismo, Lange já havia salientado que, muito embora essas duas correntes possuam óbvias afinidades por privilegiarem a “matéria em antagonismo à forma”, é preciso que se realcem diferenças significativas, pois enquanto o sensualismo recusa que possamos saber algo da matéria através da sensação, o materialismo nega que “a sensação exista separada da

matéria”¹⁷¹. Fazendo ainda um comentário sobre o sensualismo de Czulbe, Lange garante que o sensualista pode considerar a matéria uma “mera representação”, pois o que percebemos são “somente sensações, não a ‘matéria’”¹⁷². Admitindo que Nietzsche conserve essa característica muito própria do sensualismo, pode-se considerar que ele é muito mais um “sofista” — os sofistas são, por assim dizer, os “sensualistas primordiais” — do que um materialista novocentista. Não por acaso, o filósofo felicita os sofistas por terem sido os autores de “todo progresso da teoria do conhecimento” (Nachlass/FP 1888, 14[116], KSA 13. 293).

Que Nietzsche, com o seu sensualismo, é um “sofista”, pode significar, por certo, que se trata de um assentimento ao relativismo do “homem medida” de Protágoras, que para alguns, como Lange, é indício de um subjetivismo radical¹⁷³. Por outro lado, é

¹⁷¹ LANGE, F., *Geschichte des Materialismus und Kritik seiner Bedeutung in der Gegenwart*. Iserlohn: J. Baedeker, 1866., pp. 12 e 13.

¹⁷² *Idem, Ibidem*, p. 313.

¹⁷³ Sobre Protágoras, dirá Lange: “O ponto de partida sensualista desenvolveu um sistema, cujo sujeito individual e as suas sensações criam o princípio de toda visão de mundo” (LANGE, F., *Geschichte des Materialismus und Kritik seiner Bedeutung in der Gegenwart*. Iserlohn: J. Baedeker, 1866, p. 15). Cabe ainda lembrar que não é incomum encontrarmos paralelismos entre Nietzsche e o suposto subjetivismo protagórico. Rudolf Eisler, por exemplo, defende que podemos ganhar uma imagem muito mais nítida de Nietzsche se o considerarmos não em proximidade com o idealismo transcendental da tradição kantiana, mas com o suposto subjetivismo do “homo mensura” de Protágoras. Diz Eisler: “Em vários aspectos ele (Nietzsche) se aproxima dos filósofos da Grécia antiga, na medida em que estes mesmos representam o subjetivismo e relativismo” (EISLER, R., *Nietzsche’s Erkenntnistheorie und Metaphysik. Darstellung und Kritik*. Leipzig: Hermann Haacke, 1902, p. 11). Essa declaração dá-nos a oportunidade de recuperarmos uma recente polêmica sobre os laços entre Nietzsche e os sofistas. Em 2001, Thomas Brobjer publicou um artigo com o intuito de desmistificar um consenso generalizado de que Nietzsche fora influenciado pelos sofistas. Mesmo aceitando, na juventude, a famosa inclusão, realizada por Grote, dos sofistas na galeria dos filósofos ilustres, Nietzsche nunca teria conferido incondicional aprovação a estes filósofos gregos a não ser a partir de 1888, após a leitura de *O ceticismo grego*, de Victor Brochard, de modo que o emparelhamento entre o filósofo alemão e os sofistas deveria ser tratado de uma maneira muito restrita. Cf. BROBJER, T., “Nietzsche’s Disinterest and Ambivalence Towards The Greek Sophists” in: *International Studies in Philosophy*, XXXIII/3, 2001, pp. 5 – 22. Essa interpretação foi duramente contestada por Joel E. Mann que, defendendo um ponto de vista diametralmente inverso ao de Brobjer, procura mostrar que o entusiasmo de Nietzsche pelos sofistas percorre praticamente toda a sua filosofia, um dado que teria sustentação filológica se se considera principalmente a aliança estabelecida por Nietzsche com Tucídides, a quem ele considera fazer parte da escola sofística. Cf. MANN, J., “Nietzsche’s Interest and Enthusiasm for the Greek Sophists” in: *Nietzsche Studien*, 32, 2003, pp. 406 – 428. Brobjer pronunciou-se sobre essas objeções, alegando que Tucídides não faz parte do que se entende como movimento sofista, apesar de ter sido influenciado por ele, e também que existem incongruências filosóficas entre Nietzsche e os sofistas, mais especificamente aquelas referidas ao “homem medida” de Protágoras, alvo de crítica por parte do próprio Nietzsche. Cf. BROBJER, T., “Nietzsche’s Relation to the Greek Sophists” in: *Nietzsche Studien*, 34, 2005, pp. 266 – 277. Não pretendo reabrir essa polêmica, mesmo porque o meu intuito no trabalho é tão somente chamar a atenção, desde uma ótica comparativa oportuna, para similitudes pontuais entre Nietzsche e os sofistas.

preciso realçar que o subjetivismo não é o destino necessário de toda doutrina sensualista, especialmente, aliás, quando examinada desde uma perspectiva sofisticada. Acerca desse ponto, é elucidativa a polêmica de Nietzsche com o idealismo, mais propriamente com o idealismo dos neokantianos.

O filósofo soube detectar um complexo impasse dos idealistas neokantianos, como Helmholtz e Lange, que buscaram dar um fim à longa querela acerca da dedução kantiana do *a priori* mediante o apoio de estudos empíricos, nomeadamente a fisiologia dos órgãos dos sentidos. Para essa escola de idealistas, o mundo exterior é um produto dos órgãos dos sentidos, o que confirmaria, com consciência científica, a epistemologia de Kant. Mas se isso está correto, ficamos presos a uma *reductio ad absurdum*.

Para praticar a fisiologia com boa consciência (*Gewissen*), deve-se reter que os órgãos dos sentidos *não* são fenômenos (*Erscheinungen*) no sentido da filosofia idealista: enquanto tal, não poderiam ser causas! Portanto, sensualismo ao menos enquanto hipótese regulativa, para não dizer enquanto princípio heurístico — Como? E outros dizem até mesmo que o mundo exterior seria obra dos nossos órgãos? Mas então seria o nosso corpo, enquanto parte desse mundo exterior, a obra dos nossos órgãos! Mas então seriam os nossos órgãos mesmos — obra dos nossos órgãos! Isso é, me parece, uma fundamental *reductio ad absurdum*: posto que o conceito de causa *sui* é algo fundamentalmente absurdo. Consequentemente o mundo exterior *não* é obra dos nossos órgãos —? (JGB/BM, 15, KSA 5. 29).

A contradição descoberta concerne o sujeito da representação. Ora, se o mundo exterior é obra dos órgãos dos sentidos, e os órgãos dos sentidos estão inseridos neste mundo, então eles não podem ser candidatos ao sujeito das representações. Mas quem seria então esse sujeito? Em vez de arriscar uma resposta definitiva para essa difícil

questão — o parágrafo termina, não por acaso, com uma pergunta —, Nietzsche opta pela prudência, por um posicionamento mais heurístico e simples: o sensualismo. O sensualismo pode ser encarado como uma doutrina que dispensa a questão pela origem dos fenômenos, trazendo, assim, uma solução provisória para o impasse idealista. Como diz Nietzsche em alguns póstumos de 1873, a “sensação (*Empfindung*) não é obra dos órgãos dos sentidos, mas os órgãos dos sentidos mesmo são somente para nós enquanto sensações conhecidas”, ou seja, “o nosso corpo é tão exterior quanto todas as demais coisas, i.e., ele nos é conhecido como sensação, assim como as outras coisas” (Nachlass/FP 1873, 27[77], KSA 7. 610). Nietzsche ainda diz que “não se pode explicar a sensação a partir de uma outra coisa” (Nachlass/FP 1873, 27[37], KSA 7. 598). Esse posicionamento está em harmonia com o caráter intermediário que comumente é conferido ao sensualismo no painel das teorias do conhecimento. Eugene Roberty — uma fonte que ainda não citamos e cujo impacto sobre a filosofia de Nietzsche está à espera de uma investigação mais detalhada¹⁷⁴ — destaca que o sensualismo representa uma conciliação do idealismo e do materialismo, mas com correções significativas, na medida em que não parte unicamente do sujeito, como no idealismo, e tampouco

¹⁷⁴ Praticamente nada se disse até o momento sobre os efeitos provocados pela leitura da obra de Roberty sobre Nietzsche. Campioni é uma exceção, reputando Roberty como fonte da ligação estabelecida por Nietzsche, em 1887, entre Aristóteles, Bacon, Descartes e Comte. Cf. CAMPIONI, G., *Der französische Nietzsche*. Trad. Renate Müller-Buck e Leonie Schröder. Berlin/New York: Walter de Gruyter, 2009, p. 40. Brobjer também faz uma rápida menção à leitura que Nietzsche fez da obra de Roberty durante o outono de 1887 ou o inverno de 1887/1888. Cf. BROBJER, T., *Nietzsche's Philosophical Context. An Intellectual Biography*. Urbana/Chicago: Univ. of Illinois Press, 2008, p. 104. No mais, desconheço trabalhos que toquem nessa relação. *L'ancienne et la nouvelle philosophie: Essai sur les lois générales du développement de la philosophie*, livro de inspiração positivista, e que oferece uma extensa e rica discussão sobre a relação entre filosofia e ciência, passando por minuciosas análises do materialismo, idealismo e, acima de tudo, sensualismo, está disponível para consulta na biblioteca Anna Amália e apresenta uma enorme quantidade de anotações. O curioso é que Roberty escreve, em 1902, um livro sobre Nietzsche, intitulado *Frédéric Nietzsche: contribution à l'histoire des idées philosophiques et sociales à la fin du XIXe siècle*, sem provavelmente desconfiar que o filósofo alemão havia absorvido elementos de sua própria filosofia.

somente do objeto, como no materialismo. Para o sensualismo, “tudo é monístico”, pois tudo se situa na órbita de “uma propriedade fundamental: a sensação”¹⁷⁵.

Admitindo que Nietzsche está perfilado com esse sentido do sensualismo, seria preciso dar toda razão a Hans Kleinpeter, quando faz do filósofo um expoente fenomenalista. Notório divulgador do fenomenalismo, Kleinpeter foi um dos primeiros autores que insistiu nas afinidades filosóficas entre Nietzsche e Ernst Mach¹⁷⁶ — não por acaso Kleinpeter enviará, em 1911, cartas a Mach na esperança de persuadir o seu amigo e mestre sobre a existência de um laço entre seu pensamento com a filosofia de Nietzsche, a quem Mach via, até então, como um artista e metafísico¹⁷⁷ — e que enxergou, no limite, o filósofo como um dos inventores do fenomenalismo. Nas suas palavras, “Nietzsche é um fenomenalista, tanto quanto Mach”¹⁷⁸; “Nietzsche não é mais um precursor do fenomenalismo, mas ele mesmo é já um dos seus mais importantes representantes”¹⁷⁹. O fenomenalismo — corrente filosófica historicamente dispersa, que abrange desde Protágoras e os nominalistas medievais, passando por Goethe e Locke até Avenarius e Mach, e cuja unidade deve ser creditada, parece-me, à própria obra de Kleinpeter — encontra-se em oposição não só aos metafísicos que pretendem deduzir visões de mundo desde a lógica pura, mas também aos materialistas e mecanicistas, pregando que só temos sensações à disposição, fazendo das representações e conceitos, à maneira de Locke, uma derivação secundária. Para Kleinpeter, Nietzsche segue pela

¹⁷⁵ ROBERTY, E., *L'ancienne et la nouvelle philosophie: Essai sur les lois générales du développement de la philosophie*. Paris: Félix Alcan, 1887, p. 63.

¹⁷⁶ Tanto em sua obra fundamental, *Der Phänomenalismus*, quanto em artigos, Kleinpeter, de forma obstinada, insere Nietzsche na tradição fenomenalista. Pietro Gori reputa a inserção de Nietzsche nessa tradição como uma decisão original de Kleinpeter. Cf. GORI, P., “Nietzsche as Phenomenalist?” in: HEIT, H., ABEL, G., BRUSOTTI, M. (Hrsg.) *Nietzsches Wissenschaftsphilosophie*. Berlin/New York: Walter de Gruyter, 2012, p. 345. Vale lembrar, de qualquer modo, que foi provavelmente Rudolf Eisler o primeiro que viu na filosofia nietzschiana uma flagrante proximidade com pensadores como Mach e Avenarius. Cf. EISLER, R., *Op. cit.*, p. III.

¹⁷⁷ Foi muito provavelmente essa visão distorcida de Nietzsche que levou Mach a criticá-lo na segunda edição de *Beiträge zur Analyse der Empfindung*, o que explica os esforços de Kleinpeter para dissuadir o seu mentor. Sobre essa troca de cartas, Cf. GORI, P., *art. cit.*, pp. 349 e 350.

¹⁷⁸ KLEINPETER, H., “La teoria dela conoscenza di Friedrich Nietzsche” in: *Giornale critico della filosofia italiana*, VII, XC(XCII), 2011, p. 372.

¹⁷⁹ *Idem*, *Der Phänomenalismus*, 1913, p. 27

mesma trilha. É verdade, salienta o autor, que Kant, por meio de Schopenhauer, foi o primeiro mentor de Nietzsche. Contudo, o filósofo logo se teria dado conta de que “sobre esse caminho nenhuma porta se abriria sem impedimentos” — devido, principalmente, à incompatibilidade entre o *apriorismo* kantiano com a crença na relatividade de todo o conhecimento — donde se segue, pouco tempo depois, a “nova teoria do conhecimento positivista de Nietzsche”¹⁸⁰.

Fosse Nietzsche um fenomenalista como Mach — cuja obra fundamental, *Beiträge zur Analyse der Empfindung*, Nietzsche adquire e lê entre 1887 e 1888¹⁸¹ — ele deveria ser um defensor daquilo que Russell chama de um “monismo neutro”, a tese de que a mente e a matéria são tributárias de um mesmo material, neutro, chamado de “elementos”, ou somente as sensações no campo das percepções¹⁸². O monismo sensualista de Mach, que coloca a sensação como um fato cardinal, ecoa, sem dúvida, as citações elencadas acima. Não deveria ser motivo de espanto, enfim, quando alguns estudiosos assumem que Nietzsche está contornando as contradições do idealismo neokantiano ao usufruir de uma solução tipicamente machiana¹⁸³; o sensualismo enquanto “hipótese regulativa” pode ser o sensualismo de Mach, aquele em que interrogações sobre o sujeito das representações tornam-se vazias de sentido, dado que não há mais sujeito e objeto / psíquico e físico, mas tão somente sensações.

¹⁸⁰ *Idem, Ibidem*, p. 202.

¹⁸¹ Nietzsche possuía também uma outra obra de Mach, *Photographische Fixirung der durch Projectile in der Luft eingeleiteten Vorgänge*, que conta com uma dedicatória de Mach a Nietzsche. Possivelmente Mach envia esse livro em retribuição ao recebimento de *Para uma genealogia da moral*, obra que o próprio Nietzsche envia a Mach em 1887. Cf. GORI, P., “The Usefulness of Substances. Knowledge, Science and Metaphysics in Nietzsche and Mach” in: *Nietzsche Studien*, 38, 2009, p. 112. Sobre *Beiträge zur Analyse der Empfindung*, que está disponível na biblioteca Anna Amalia, é preciso ressaltar que constam somente duas páginas com anotações. Contudo, como lembra Brobjer, é provável que Nietzsche já estivesse muito antes familiarizado com as teorias de Mach, pelo menos desde 1882 — Max Oehler teria afirmado que Nietzsche lê textos de Mach numa biblioteca pública de Zürich em 1884. Cf. BROBJER, T., *Nietzsche’s Philosophical Context. An Intellectual Biography*, 2008, p. 94.

¹⁸² Cf. BANKS, E.C., “The Philosophical Roots of Ernst Mach’s Economy of Principles” in: *Synthese*, vol. 139, 1, 2004, p. 41.

¹⁸³ Este é o caso de Hussain, que crê que Nietzsche está se valendo de uma posição análoga à de Mach para superar a contradição exposta no §15 de *Para além do bem e do mal*. Cf. HUSSAIN, N., “Nietzsche’s Positivism” in: *European Journal of Philosophy*, 12:3, 2004, pp. 326 – 368.

A aproximação com Mach, nessa altura, é providencial. Contudo, é possível que o sensualismo de Nietzsche tenha um alcance mais vasto. Isso se deve primordialmente à exigência de *causas* para as sensações, uma exigência inexistente no sensualismo machiano. É preciso lembrar que na época era muito intenso o desejo de filósofos e fisiólogos em desenvolver teorias das sensações que rompessem com a necessidade de causas exteriores, o que evitaria a repetição da famosa polêmica levantada por Jacobi contra Kant — tome-se o caso de Helmholtz e Lange, que, seguindo Johannes Müller, propõem que as sensações provêm do aparato nervoso e não da natureza. Mas esse, por assim dizer, “fichtianismo”¹⁸⁴, não seduz Nietzsche. Nas suas palavras, “somente coisas reais (*wirkliche Dinge*) têm o direito de provocar sensações” (Nachlass/FP 1880, 5[18], KSA 9. 185). Há uma aproximação ao argumento de realistas neokantianos que combatem o idealismo e o fenomenalismo, como Riehl: a existência da sensação implica o não-eu, que não é uma inferência das leis causais *a priori* como queria Helmholtz; cada sensação só pode ser compreendida a partir de seus ingredientes objetivos¹⁸⁵. Em outras palavras, há uma dimensão ontológica no debate levantado que não pode ser negligenciada. Isso não faz com que a dificuldade identificada no contexto da polêmica com o idealismo neokantismo seja abandonada. A diferença é que agora o foco passa do sujeito para o objeto. Pois se as sensações devem necessariamente ser provocadas por “coisas reais”, estas “coisas” não podem ser coisas fenomênicas, redutíveis ao plano representativo.

Sobre esse assunto, é possível que a consulta da obra de Maximilian Drossbach — outra importante fonte de Nietzsche no horizonte dessa problemática — traga novos

¹⁸⁴ Vale lembrar das raízes fichtianas da epistemologia de Helmholtz, sobretudo no que concerne a sua teoria da sensação. Cf. HEIDELBERGER, M., “Helmholtz’ Erkenntnis – und Wissenschaftstheorie im Kontext der Philosophie und Naturwissenschaft des 19. Jahrhunderts” in: KRÜGER, L. (Hrsg.). *Universalgenie Helmholtz. Rückblick nach 100 Jahren*. Berlin: Akademie Verlag, 1994, pp. 170 – 175.

¹⁸⁵ Sobre Riehl e o realismo neokantiano, cf. HEIDELBERGER, M., “Kantianism and Realism: Alois Riehl (and Moritz Schlick)” in: FRIEDMAN, M. / NORDMANN, A. (Org.) *The Kantian Legacy in Nineteenth-Century Science*. Cambridge/London: MIT Press, 2006, pp. 227 – 247.

esclarecimentos¹⁸⁶. Drossbach, em *Über die Scheinbaren und die wirklichen Ursachen des Geschehens in der Welt*, procura mostrar que a matéria, enquanto fenômeno, não tem poder causal sobre os sentidos. Primeiramente, pois todas as qualidades que a constituem estão nos nossos sentidos, não nelas mesmas. Além disso, porque o fenômeno é um efeito. Levando isso em consideração, é necessário conceder provisoriamente razão ao idealismo quando diz que “todas as coisas fenomenais (*Erscheinungsdinge*) e os processos não são nada além das nossas representações, que eles dependem completamente da nossa subjetividade, que nós mesmos produzimos o objeto (*Objecte*)”¹⁸⁷. O problema desse discurso é supor que as representações são tributárias das leis do pensamento. O idealismo se equivoca não quando resiste ao realismo objetivista e indica que tudo é representação, mas quando confia que a representação é “objeto da sua percepção”¹⁸⁸. O argumento de Drossbach é que, se fosse a representação completamente submetida ao pensamento, não haveria como distinguir representações determinadas e imagens fantasiosas, e se eu tenho representações determinadas — de um homem, uma planta ou um cristal —, isso se deve às afecções que agem sobre os sentidos. Mas considerando que o que age não pode ser uma representação, que se segue à própria afecção, então é preciso supor que o que age é incorpóreo e imaterial. Drossbach não deixa de concordar com os objetivistas quando dizem que o objeto não depende do sujeito, com a ressalva de que não se trata do objeto fenomênico, que é representação subjetiva. A alternativa será dada, portanto, pelo

¹⁸⁶ É Mattia Riccardi, em “Nietzsche’s Sensualism”, quem faz essa sugestão, visando, principalmente, confrontar a leitura de Hussain, e sua solução machiana, para o §15 de *Para além do bem e do mal*. Como só disponho do artigo disponível na internet, e respeitando o desejo do autor, que pede para que não se façam citações dessa versão do artigo, já publicado no *European Journal of Philosophy* de 2011, limito-me a somente fazer essa referência. Ainda sobre a leitura que Nietzsche faz de Drossbach, ocorrida por volta de 1885, cabe ressaltar que o exemplar de *Über die Scheinbaren und die wirklichen Ursachen des Geschehens in der Welt* está à disposição para consulta na biblioteca Anna Amalia e apresenta uma grande quantidade de anotações.

¹⁸⁷ DROSSBACH, M., *Über die Scheinbaren und die wirklichen Ursachen des Geschehens in der Welt*. Halle: C.E.M. Pfeffer, 1884, p. 14.

¹⁸⁸ *Idem, Ibidem*, p 61.

dinamismo leibniziano. A substância de Leibniz, identificada com a força ou energia, teria o poder causal que falta às coisas materiais, de modo que construímos o mundo material, pois agem sobre nós “forças atuantes” (*einwirkenden Kräfte*)¹⁸⁹.

Nietzsche seguirá parcialmente Drossbach ao concordar que as sensações exigem causas que, contudo, não podem ser encontradas nos objetos dos fenômenos superficiais — matéria, corpos, átomos físicos, coisas, substâncias, enfim, tudo o que tem como sua propriedade fundamental a permanência —, mas numa outra dimensão do fenômeno, fluída — Nietzsche não incorpora imediatamente a metafísica leibniziana, tal como Drossbach, ainda que, como veremos, desenvolva modelos hipotéticos de mundo baseados nela. Assim sendo, percorrer o caminho inverso dos sentidos às suas causas deve levar-nos para a realidade fenomênica do vir-a-ser heraclítico. Essa articulação remonta à passagem sofística da epistemologia para a ontologia.

A hipótese de que Nietzsche é um realista à maneira dos sofistas encontra, é importante destacar, um suplementar apoio textual. Admirado com a coragem de Tucídides “diante da realidade”, contra a covardia de Platão que se “esconde no ideal”, a filosofia nietzschiana está perfilada com a “*cultura dos sofistas*” que é a “*cultura dos realistas*” (GD/CI, O que devo aos antigos 6, KSA 6. 156). Mas o que pode significar o atributo de um realista sofístico, ou somente de “sofista”, a Nietzsche, dentro de uma chave mais epistemológica e ontológica do que prática ou moral, esta última predominante nas referências citadas? A esse respeito, cumpre retomarmos a crítica de Nietzsche ao método de Heráclito. Um primeiro aspecto importante que deve ser esclarecido é que aquela crítica não é exatamente dirigida a Heráclito, mas a uma determinada tradição heraclítica. Como foi indicado anteriormente, Nietzsche poderia estar somente se valendo nessa oportunidade da interpretação de Brochard. Porém,

¹⁸⁹ *Idem, Ibidem*, p. 11.

existem vestígios de que o filósofo já se ocupava muito antes com essa problemática. Tais vestígios estão contidos no curso ministrado entre 1871 – 72, *Introdução ao estudo dos diálogos platônicos*. Ali, duas tradições heraclíticas são separadas. De um lado, há o heraclitismo de Crátilo, herdado por Platão, cuja convicção é que o “tudo flui” ensinado por Heráclito inviabiliza toda a forma de conhecimento. Como diz o filósofo, a conclusão “tudo flui, logo nenhum conhecimento (*epistême*) da essência é possível partindo das coisas sensíveis”, é uma conclusão, não propriamente de Heráclito, mas “platônica-crátiliana” (EPD/IDP, KGW II. 4. 150). Faz-se notar aí uma notável transformação empreendida por esses discípulos sobre a doutrina do mestre, pois “Heráclito não é certamente o pai daquela doutrina que despreza os sentidos: inversamente, foi ele quem fundamentou primeiramente a *matésis* sobre a *opsis* e a *akoé*, portanto, a reflexão sobre o fundamento da experiência” (EPD/IDP, KGW II. 4. 151). A convicção que guia essa tradição é que se o conhecimento abstrato é impossível, o sensório também o é. Não há como atingir um conhecimento partindo dos sentidos na medida em que o objeto do conhecimento está absorvido pela negatividade, é o próprio “não ser”, restando unicamente o “apontar o dedo” de Crátilo.

Contudo, em oposição ao ceticismo radical de Crátilo e Platão, Nietzsche coloca em destaque uma outra tradição heraclítica representada pela sofística, mais particularmente por Protágoras. Ao contrário dos heraclitianos que rejeitam o testemunho dos sentidos, “Protágoras era antes da opinião que havia uma *epistême* e que é o mesmo que *aistesis*, sobre a qual está baseada a *doxa* (portanto, *epistême* = *doxa* = *aistesis*)” (EPD/IDP, KGW II. 4. 150 e 151). Essa recuperação dos sentidos realizada por Protágoras nos deixa com duas possibilidades epistêmicas. A primeira nos conduz ao conhecimento individual, em antagonismo ao conhecimento universal, o que corrobora a doutrina do “homem medida”. Temos aí o discurso de Sócrates endereçado ao jovem Teeteto:

quando conhecimento e percepção são equiparáveis, então o ser é relativo àquele que percebe; o ser só é momentaneamente para um indivíduo percipiente. Essa é a possibilidade eleita como a definitiva por Nietzsche no curso sobre Platão. Mas esse pode ser considerado um resultado preliminar da combinação operada por Protágoras entre o sensualismo e a doutrina heraclítica do fluxo. Como bem mostra Brochard ao tratar do sensualismo protagórico, a teoria que tem como ponto de partida as sensações em constante transformação não desemboca num subjetivismo ou individualismo por implicar uma ontologia de tipo heraclítica. Trata-se do outro lado da fala de Sócrates a Teeteto: toda ciência derivada da sensação, todo relativismo, necessariamente supõe que o ser é vir-a-ser¹⁹⁰. Declarando que “fora de nós tudo está sempre em movimento e que a diversidade de movimento corresponde à diversidade de sensações”, Protágoras dá provas de que com a sofística não estamos encerrados “completamente na consciência: o reino do puro subjetivismo ainda não chegou”¹⁹¹. Como veremos a seguir com mais cuidado, Nietzsche aprova esse desdobramento. O filósofo é um heraclítico à maneira de Protágoras quando parte dos sentidos para confirmar a ontologia do vir-a-ser¹⁹².

Resta salientar que o acordo entre a filosofia nietzschiana e o sensualismo de tipo sofístico, que admite ganhos ontológicos, pode soar problemático, sobretudo se se pensa numa outra notória filiação de Nietzsche, nomeadamente com o dinamismo da física de Boscovich, comprometida em neutralizar a crença nos sentidos, contaminados, por sua

¹⁹⁰ “Por isso mesmo, tinhas carradas de razão quando disseste que o conhecimento não passa de sensação, o que vem a dar, precisamente, nisto de Homero e Heráclito e de toda a tribo de seus acompanhantes: tudo se movimenta como um rio; ou, segundo a fórmula do sapientíssimo Protágoras: o homem é a medida de todas as coisas, que é também a de Teeteto, o qual conclui disso que há perfeita identidade entre conhecimento e sensação” (PLATÃO, *Teeteto/Crátilo*. Trad. Carlos Alberto Nunes. Belém: UFPA, 2001, 160d, p. 63).

¹⁹¹ BROCHARD, V., *Op. cit.*, p. 33.

¹⁹² Impasses seriam gerados caso ignorássemos essa articulação. Um bom exemplo é a leitura de Ludwig Stein. Para o estudioso, as investidas epistemológicas de Nietzsche apontariam, por um lado, para a aprovação do sensualismo sofístico, cujo resultado é a doutrina do homem medida, e, por outro, para uma posição metafísica ingênua, o que provaria que o filósofo “oscila entre diferentes pontos de vista epistemológicos” (STEIN, L., *Friedrich Nietzsche's Weltanschauung und ihre Gefahren*. Berlin: Georg Reimer, 1893, p. 48).

vez, pelos erros da coisa, substância, causalidade, em suma, do sujeito. Não por acaso, respeitáveis estudiosos de Nietzsche viram nesse posicionamento supostamente ambíguo um impasse que só poderia ser solucionado com a criação de uma periodização particular¹⁹³. Todavia, essa ambiguidade só se instala quando se ignora que Nietzsche apreende o mundo fenomênico segundo um esquema de gradações, buscando nas sensações primitivas, no nível fenomenal profundo, fazer o caminho inverso para o mundo, aquele para o qual Drossbach acenou. Dessa maneira, veremos que o realismo nietzschiano não almeja, a rigor, se debruçar sobre a “realidade” (*Realität*) — que, como o conceito de ser, deriva do “nosso sentimento (*Gefühle*) de ‘sujeito’” (Nachlass/FP 1887, 9[98], KSA 12. 391) — mas sobre o “mundo efetivo” (*wirkliche Welt*), aquele que antecede o “*esquema do ser*” (Nachlass/FP 1887, 9(97), KSA 12. 391)¹⁹⁴.

¹⁹³ O caso mais emblemático é o de Maudemarie Clark, que diante das posições de Nietzsche sobre os sentidos, estabelece a seguinte periodização: até *Para além do bem e do mal*, o filósofo é partidário da teoria do erro ou da falsificação, uma posição que seria abandonada em seguida, de forma mais evidente em *Crepúsculo dos ídolos* e *O anticristo*, quando Nietzsche se desfaz completamente de um ainda existente vestígio metafísico — para Clark, a teoria do erro depende necessariamente da coisa em si — e adota a epistemologia sensualista que o leva para um empirismo em nada alheio ao espírito científico. Cf. CLARK, M., *Nietzsche on Truth and Philosophy*. New York/Port Chester/Melbourne/Sydney: Cambridge Univ. Press, 2002, pp. 103 – 109. Nadeem Hussain e Mathew Meyer, para ficarmos com dois recentes exemplos, mostraram, com êxito, que a proposta de Clark é insustentável, pelo simples motivo de a teoria do erro não ter sido abandonada e, mais importante, pela teoria do erro não ser automaticamente descartada com a rejeição da coisa em si, sendo perfeitamente compatível com o naturalismo nietzschiano. Cf. HUSSAIN, N., *art. cit.*, pp. 326 – 368. MEYER, M., “Nietzsche’s Naturalism and the Falsification Thesis” in: HEIT, H., ABEL, G., BRUSOTTI, M. (Hrsg.) *Nietzsches Wissenschaftsphilosophie*. Berlin/New York: Walter de Gruyter, 2012, pp. 135 – 148. Eu acrescentaria que uma outra grave precipitação por parte de Clark é equiparar sensualismo com materialismo vulgar que, como vimos, são teorias bastante diferentes.

¹⁹⁴ Uma meditação terminológica pode ser, nesse momento, recomendável. Em primeiro lugar, gostaria de salientar que apesar dessa crítica endereçada ao termo *Realität*, que vai de par com uma aprovação do termo *Wirklichkeit*, Nietzsche não é, de modo geral, fiel a essa distinção e na maior parte das vezes superpõe esses termos. Isso explica a razão pela qual o termo “realidade” é empregado ao longo do trabalho sem maiores restrições. Em segundo lugar, gostaria de defender que a classificação da filosofia nietzschiana pós-idealista enquanto um “realismo” é mais apropriada do que “naturalismo”, um outro concorrente terminológico que poderia ser considerado nesse caso — e que atualmente é endereçado a Nietzsche com surpreendente frequência —, pois enquanto naturalismo possuiu um sentido fixo, basicamente referente ao materialismo — naturalista é o termo usado por Diderot para designar os homens descrentes em Deus que se interessavam somente pela matéria; é também a palavra que Saint-Beuve utilizava como sinônimo de materialismo —, realismo é um termo mais vago e sujeito à relativização. Historicamente, são realistas na filosofia tanto os idealistas oponentes aos nominalistas quanto aqueles que resistem ao idealismo moderno e defendem a existência de uma realidade exterior ao sujeito. Essa versão do realismo foi sistematizada por Schelling, sendo essencialmente concebida como a

2.1.2. As gradações da realidade fenomenal.

Como já é de conhecimento geral, um dos maiores legados da filosofia nietzschiana foi ter despertado o homem do seu estado de alienação em relação aos seus valores mais estimados. Nietzsche é aquele que revela que o “mundo verdadeiro” dos metafísicos e dos cristãos é uma projeção da vontade de verdade dos sofredores — com efeito, uma vontade de nada — que buscam um mundo que “não se contradiga, não engane, não mude”, enfim, um “*mundo do permanente*” (Nachlass/FP 1887, 9[60], KSA 12. 364-365). Movidos por uma lógica duvidosa — “quando A é, então seu conceito antagônico B também deve ser” —, os metafísicos e cristãos assumem que se esse “mundo é aparente”, deve haver outro, “verdadeiro”, que se esse mundo é “contraditório”, deve haver outro, “sem contradições”, que se esse mundo está em “vir-a-ser”, deve haver outro, o “mundo do ente” (*seiende Welt*), incapazes de enxergar, enfim, que se trata de “conclusões falsas”, estando sua real proveniência nos desejos de que um outro mundo “fosse dado” (Nachlass/FP 1887, 8[2], KSA 12. 327), desejos de um mundo fictício que são inversamente proporcionais ao “ódio” da “realidade” (*Wirklichkeit*), a um “profundo mal-estar com o real” (AC/AC 15, KSA 6. 181-182). Como também se sabe, Nietzsche não se dá por satisfeito em somente desmascarar essa história oculta do niilismo, mobilizando, ao mesmo tempo, recursos para superá-la — central, nesse aspecto, é a doutrina do eterno retorno do mesmo —, na esperança de cultivar uma nova

afirmação do não eu. Cf. CORRÊA, P.A.C., “O realismo e o naturalismo: a questão terminológica” in: *Cadernos do CNFL*, Vol. XIV, n. 4, p. 3045 e 3047. É preciso atenção, de qualquer modo, para essa frouxidão do conceito, pois se por um lado pode trazer benefícios, por outro pode ser um convite para abusos danosos, como os cometidos pela leitura nazista de Baumler, que na sua famigerada obra sobre Nietzsche, defende que o filósofo é o “primeiro grande filósofo do realismo”, uma denominação que não guardaria afinidade com “o empirismo ou o sensualismo” (BAUMLER, A., *Nietzsche, der Philosoph und Politiker*. Leipzig: Reclam, 1937, p. 16). Tratar-se-ia de um conceito novo, fertilizado pela recuperação que Nietzsche faz da imagem heraclítica de mundo, sendo a sua fórmula própria o “realismo heroico” (*Idem, Ibidem*, p. 15). “Realismo heroico”, vale salientar, era uma expressão corrente entre os teóricos do nazismo — como Ernst Jünger e Carl Schmitt —, denotando o caráter fundamentalmente belicoso do ser humano. Cf. LESKE, M., *Philosophen im “Dritten Reich”. Studie zu Hochschul- und Philosophiebetrieb im faschistischen Deutschland*. Berlin: Dietz Verlag, 1990, pp. 296 e 297.

humanidade que teria sua materialização na figura do além-do-homem, aquele capaz não só de detectar que o “antagonismo entre mundo aparente e mundo verdadeiro se reduz ao antagonismo entre ‘mundo’ e ‘nada’” (Nachlass/FP 1888, 14[184], KSA 13. 371), mas também de afirmar com júbilo o único mundo existente, o aparente. Com isso, encerra-se o árduo processo da transvaloração de todos os valores.

Temos aí, de forma compacta, uma esquematização da filosofia de Nietzsche, sobretudo em seu período tardio, bastante familiar mesmo aos ouvidos pouco habituados com estudos nietzschianos. Mas, como com toda simplificação, uma grande quantidade de nuances é omitida. Uma delas diz respeito ao conceito de mundo aparente. O mundo que resta após a transvaloração é o mundo aparente, o único existente. “O mundo ‘aparente’ é o único: o ‘mundo verdadeiro’ é apenas um mundo *acrescentado*” (GD/CI, A “razão” na filosofia 2, KSA 6. 75). “A *aparência* como eu entendo”, diz ainda Nietzsche, “é a efetiva e única realidade das coisas” (Nachlass/FP 1885, 40[53], KSA 11. 654). Mas qual é exatamente esse “mundo aparente”, tal como Nietzsche o entende? É tentador assumir que se trata do mundo dos cientistas naturais, aquele dos materialistas e mecanicistas, o nosso mundo do olhar e do tato. Contudo, esse é somente o nível mais empobrecido dos fenômenos — o mundo do “sensualismo do povo” que vimos há pouco — que sequer é, com efeito, o mundo aparente enquanto tal. O realismo nietzschiano não pretende reforçar o mote habitual dos realistas de uma defesa do senso comum¹⁹⁵. Nesse aspecto crítico, as premissas idealistas continuam tendo valor, i.e., a essência que o realista pensa poder atingir indutivamente não passa de representação. Temos aí um empirismo, mas um empirismo que não abre mão da reflexão epistemológica acerca do sujeito / objeto; que não despreza o momento

¹⁹⁵ Não identificar essa terceira via conduz ao erro de supor que Nietzsche é um filósofo contraditório por atacar e aprovar o realismo ingênuo. Esse é o caso de Hocks. Nas suas palavras, após a recusa de “todo transcendente e transcendental”, Nietzsche retorna, finalmente, para “um realismo extremo e ingênuo”, apesar de sua “repulsa pelo realismo das ciências da natureza” (HOCKS, E., *Op. cit.*, p.55).

racionalista na história da filosofia, um tipo de posicionamento que evoca aquilo que Hartmann — com quem Nietzsche mantém um proeminente diálogo, como sabemos — classificou de um *realismo crítico*.

Segundo Hartmann, existem três possíveis pontos de vista epistemológicos: “o imediato realismo ingênuo, o idealismo e o realismo crítico ou mediato”¹⁹⁶. Ao contrário do realista ingênuo, ou o homem comum — para quem não existe, a rigor, teoria do conhecimento, posta a crença na identidade entre os objetos da percepção com a coisa em si — e do idealista — limitado a opor uma teoria da representação ao realista ingênuo, enveredando, não raramente, para o ilusionismo e ceticismo —, o realista crítico, ou transcendental, recusa a imediatidade do realismo ingênuo, sem, contudo, descartar a possibilidade de um conhecimento mediato, não apodítico do real através do método indutivo¹⁹⁷. Não se deve censurar o idealismo quando este mostra que aquilo que se apresenta imediatamente à consciência não são qualidades das coisas, mas fenômenos derivados da consciência. O idealismo representa a irrupção do “pensamento crítico”, a acusação dos preconceitos dogmáticos, sendo, portanto, “justificável, quando nós começamos com este”¹⁹⁸. Isso não significa, porém, que toda a tarefa da filosofia esteja reduzida, após o esclarecimento crítico, à teoria do conhecimento¹⁹⁹. Disso se segue a necessidade de confrontar o idealismo subjetivista neokantiano, expressamente aquele anunciado por Lange e Vaihinger. Para Hartmann, o mérito do neokantismo de ter atribuído origem subjetiva ao conhecimento é logo abalado devido à convicção de que *todo* conhecimento está limitado à subjetividade. O fato é que os neokantianos não compreenderam o significado exato da crítica, recuando, assim, para uma versão do

¹⁹⁶ HARTMANN, E.V., *Kritische Grundlegung des Transcendentalen Realismus*. Berlin: Carl Duncker, 1875, p. VIII.

¹⁹⁷ Cf. *Idem*, *Neukantianismus, Schopenhauerianismus und Hegelianismus in ihrer Stellung zu den philosophischen Aufgaben der Gegenwart*. Berlin: Carl Duncker, 1877, p. 55.

¹⁹⁸ *Idem*, *Kritische Grundlegung des Transcendentalen Realismus*. Berlin: Carl Duncker, 1875, p. XII.

¹⁹⁹ Para o neokantismo de Vaihinger, uma verdadeira filosofia é exclusivamente teoria do conhecimento. Cf. VAHINGER, H., *Hartmann, Dühring und Lange. Zur Geschichte der deutschen Philosophie im XIX Jahrhundert*, Iserlohn: J. Baedeker, 1876, p. 30.

dogmatismo ainda mais danosa do que aquela apregoada pelo realismo ingênuo: o ceticismo. Isso faz com que Hartmann oponha à imediatidade do realismo ingênuo, ao subjetivismo do idealismo neokantiano, o criticismo — uma “síntese entre dogmatismo e ceticismo”²⁰⁰ — como uma forma prudente e mediata de chegar até o conhecimento da realidade.

Na esteira de Hartmann, o realismo nietzschiano é uma espécie de realismo crítico. Estão ausentes aqui, obviamente, os anseios metafísicos de sabor schopenhaueriano que movem Hartmann. Mas se retêm duas propostas fundamentais:

- a) O imediatamente dado aos sentidos sofre a influência de representações subjetivas.
- b) Reconhecer o horizonte dessas representações não denota um ceticismo intransponível, podendo haver uma realidade que excede aquela subjetivamente construída.

O realismo nietzschiano é aquele que só pode ser corretamente compreendido com a separação entre a essência do ser e a existência do mundo exterior, uma separação impensável para o realismo ingênuo²⁰¹. Como diz Nietzsche, revivendo uma antiga crítica dirigida a Kant, “pode ser que só seja dado um mundo aparente, mas não somente o *nosso* mundo aparente” (Nachlass/FP 1888, 14[103], KSA 13. 281)²⁰². Esse trecho dá a entender que o mundo que é dado para o olhar e tato não goza de exclusividade, sendo possível um alargamento do campo da experiência, sugestão que é

²⁰⁰ HARTMANN, E.V., *Neukantianismus, Schopenhauerianismus und Hegelianismus in ihrer Stellung zu den philosophischen Aufgaben der Gegenwart*. Berlin: Carl Duncker, 1877, p. 56.

²⁰¹ Sobre essa característica peculiar do realismo nietzschiano, cf. GRANIER, J., *Le problème de la vérité dans la philosophie de Nietzsche*. Paris: Editions du Seuil, 1966, pp. 327 e 328.

²⁰² “Resta provar que todas as construções de mundo são antropomórficas, e seguramente todas as ciências, se Kant tem razão. Sem dúvida há aqui uma dedução circular — tendo as ciências razão, não ficamos sobre as bases de Kant: tendo Kant razão, então as ciências não estão certas. Contra Kant, é ainda possível objetar que, mesmo que admitamos suas proposições, permanece ainda a completa *possibilidade* de que o mundo seja tal como nos aparece” (Nachlass/FP 1872-1873, 19[125], KSA 7. 459).

confirmada num outro importante fragmento póstumo que aponta para a existência de um escalonamento na esfera dos fenômenos.

O mundo dos “fenômenos” é o mundo arranjado (*zurechtgemachte*), que nós sentimos (*empfinden*) como real. A “realidade” (*Realität*) está no retorno constante de coisas iguais, conhecidas, aparentadas, no seu *caráter logicizável*, na crença que aqui nós calculamos, que podemos suputar. (...) O contrário do mundo fenomenal não é “o mundo verdadeiro”, mas o mundo sem forma-não formulável (*formlos-unformulirbare*) do mundo do caos de sensações — portanto, um outro *tipo* de mundo fenomenal, um que para nós é “desconhecido” (Nachlass/FP 1887, 9[106], KSA 12. 395-396).

Um primeiro ponto que requer esclarecimento concerne o caráter do antagonismo entre os tipos de mundos fenomenais, pois apesar de existir aí uma oposição, ela não é da mesma natureza daquela entre mundo verdadeiro e mundo aparente. Não há um dualismo grosseiro, mas um sistema de gradações. Ao invés de operar com as categorias de “‘realidade’ e ‘ser’” em antagonismo, Nietzsche pensa antes em “graus das aparências” (Nachlass/FP 1885, 40[20], KSA 11. 637). “Graus” no lugar de “antagonismos” é uma ideia cara ao filósofo, que vê na apreciação guiada por gradações uma forma mais sutil e inteligente de abordar diferenças; a tradução de diferenças em antagonismos é uma herança direta da rudeza da linguagem, incapaz de notar que só há “graus e vários delicados níveis” (JGB/BM 24, KSA 5. 41). Inversamente, isso não quer dizer que esses níveis de fenômenos coexistam sem nenhum tipo de disposição hierárquica. Pensando de forma muito parecida a Drossbach, mas também outros de seus interlocutores, como Spir, Nietzsche toma o mundo do “sensualismo do povo” como artificial, estando este sobreposto ao outro, autêntico, aquele do caos de sensações. Os fenômenos que temos à disposição para o mundo dos olhos são produto

de um arranjo, abreviação, enfim, de uma falsificação dos fenômenos em seu estado primitivo.

2.1.2.1. *Da teoria do erro ao refinamento dos sentidos.*

A principal meta na oposição nietzschiana ao “sensualismo do povo” é revelar que a pretensa sobriedade dos realistas, que creem no mundo tal como lhes “aparece”, não passa de uma oculta “embriaguez” (FW/GC 57, KSA 3. 421). Os homens da ciência, os materialistas, os positivistas ou, unicamente, os realistas guiados pelo senso comum, não se dão conta de que ainda estão sendo iludidos pelo mesmo erro da razão que vitimou os metafísicos, que tomam as coisas últimas por primeiras; efeitos por causas. Isso ocorre porque essa operação ficou soterrada na memória. “Todo o mundo foi uma *criação* de nós, *homens*”, uma criação, no entanto, da qual se “*esquece*” (Nachlass/FP 1881, 14[8], KSA 9. 624). Cegos por esse esquecimento, os homens comumente cometem o erro, para o qual Spir já havia alertado, de acreditarem obter as coisas da experiência por indução, como se estas fossem substâncias ou o incondicionado. Mas uma vez desperto, esse mesmo homem veria que o mundo não é outra coisa senão o seu próprio espelho, de modo que aquilo que se acredita ser uma descrição do mundo não passa de “descrições do homem, *não do mundo*” (Nachlass/FP 1880, 6[429], KSA 9. 308). Quando vemos florestas ou montanhas, vemos, com efeito, “algo de nós mesmos” (Nachlass/FP 1876-1877, 23[178], KSA 8. 468). O “homem enquanto medida das coisas” (*Mensch als Maass der Dinge*) é o princípio oculto que guia tanto a filosofia quanto a ciência, fazendo com que todas as chamadas leis naturais não sejam outra coisa senão uma “soma de relações antropomórficas” (Nachlass/FP 1872-1873, 19[237], KSA 7. 494). Decorre daí o desprezo de Nietzsche pelo positivismo ingênuo ou irrefletido. É

preciso ver como algo “ridículo”, diz o filósofo, a “escola dos ‘objetivistas’ (*Objektiven*) e dos ‘positivistas’”, quando esta pensa poder contornar os “juízos de valor” (Nachlass/FP 1884, 26[348], KSA 11. 241); quando simplesmente ignora que “não existem fatos, somente interpretações (*Interpretationen*)”, (Nachlass/FP 1886-1887, 7[60], KSA 12. 315).

Mas a despeito da ênfase dada sobre o antropomorfismo, é preciso ter em mente que esse fenômeno só pode ser corretamente compreendido desde o horizonte mais abrangente da história natural — é oportuno enfatizar a continuidade entre as *Naturwissenschaften* e as *Geisteswissenschaften* em Nietzsche²⁰³. O mundo humanizado da ciência — cujos conceitos de matéria, corpos, linhas, superfícies, etc., derivam da crença mais fundamental em coisas iguais — é uma herança direta dos organismos, particularmente dos “organismos inferiores” (MM I/HH I 18, KSA 2. 38). O antropomorfismo é um caso do, por assim dizer, “biomorfismo”. O homem falsifica e simplifica o caos de sensações, criando esquemas regulares — dos quais, por um erro da razão, esquece ser o autor —, porque está obedecendo a uma exigência da vida. O imperativo de todo ser orgânico é abreviar o plano fenomenal profundo do vir-a-ser tendo em vista uma otimização da sobrevivência. Como dirá Nietzsche repetidas vezes, o “idêntico”, a “ilusão”, a “simplificação”, a “falsificação”, ou somente o “erro”, é condição da vida, o que demarca, assim, a diferença com o nível inorgânico, por sua vez livre da “má compreensão” (Nachlass/FP 1885-1886, 1[28], KSA 12. 16)²⁰⁴. Trata-se de uma condição, na medida em que é somente o erro, ao criar generalizações, que torna possível ter-se uma orientação mínima num mundo do vir-a-ser. Seres que enxergam,

²⁰³ Marton já chamou a atenção para esse aspecto, defendendo que ciências da natureza e ciências do espírito encontram-se unidas, em Nietzsche, no domínio da psicologia. Cf. MARTON, S., *Nietzsche. Das forças cósmicas aos valores humanos*. Belo Horizonte: UFMG, 2010, p. 233. Ainda sobre essa continuidade, cf. FREZZATTI, W., *A fisiologia de Nietzsche. A superação da dualidade cultura/biologia*. Ijuí: Editora UNIJUÍ, 2006.

²⁰⁴ Considerando que Nietzsche não admite uma diferença de natureza entre os níveis orgânico e inorgânico, já defendi que essa distinção é de uma ordem mais sutil, a saber, perceptiva. Cf. NASSER, E., “Nietzsche e a morte” in: *Cadernos de filosofia alemã*, XI, 2008, pp. 103 e 104.

nas semelhanças do mundo fenomenal profundo, igualdades — um procedimento ilógico “pois nada é realmente igual” — têm mais chances de sobreviver do que aqueles outros, possuidores de uma outra percepção que apreende “tudo ‘em fluxo’” — uma percepção “que poderia ser mais verdadeira” —, que, como mostra a história natural, “desapareceram” (FW/GC 111, KSA 3. 471-472). Em suma, “a verdade última do fluxo de todas as coisas não suporta a *assimilação*” e “nossos **órgãos** (para viver) são estabelecidos sobre esse erro” (Nachlass/FP 1881, 11[162], KSA 9. 504).

O mundo fenomenal de superfície, sustentado sobre a crença em coisas iguais, é arranjado e falsifica o “verdadeiro” mundo fenomenal profundo do vir-a-ser. Em princípio, não há nada de censurável, para Nietzsche, nessa duplicação dos fenômenos. Essa apreciação favorável surge na medida em que um mundo moldado desde a permanência satisfaz o princípio daquilo que os positivistas críticos, como Avenarius e Mach, chamaram de “economia do pensamento” ou “economia dos princípios”, i.e., a suposição de que é preciso esquematizar a natureza em formas simples e inteligíveis em benefício da ação²⁰⁵, exigência cuja realização ocorrerá com o materialismo e o mecanicismo — os *conceitos científicos*²⁰⁶. A esse respeito, é conveniente examinarmos algumas considerações feitas por Nietzsche sobre a filosofia de Demócrito.

²⁰⁵ Vale ressaltar que, como Nietzsche, Mach parte do pressuposto fundamental de que cabe ao universo mais primitivo das sensações a visão de mundo heraclítica do vir-a-ser — ainda que Mach só extraia implicações ontológicas moderadas daí, limitando-se ao heraclitismo das sensações no domínio humano e animal, o domínio dos elementos —, de modo que só é possível viver mediante uma abreviação da multiplicidade, pela economia do pensamento. Isso provocará a querela com Einstein, já que a ciência seria, na melhor das hipóteses, uma tabulação, não possuindo leis. Sobre a gestação da economia do pensamento em Mach, cf. BANKS, E.C., *art. cit.*, pp. 23 – 53.

²⁰⁶ Isso mostra, vale ressaltar, que o “positivismo” nietzschiano está longe de ser um incômodo, e nem sempre fácil de ser explicado, acidente de percurso restrito a uma fase passageira do seu desenvolvimento filosófico. Montinari e D’ Iorio são figuras centrais a respeito dessa revisão do alcance do positivismo nietzschiano. Para Montinari, que busca combater o “insuportável mal-entendido que tende minimizar a virada representada por *Humano, demasiado humano* na obra de Nietzsche, no desenvolvimento de sua filosofia”, é preciso assumir que os traços herdados do positivismo caracterizam “toda a filosofia de Nietzsche de 1876 a 1888, desde seu desligamento de Wagner e Schopenhauer até o fim de sua vida consciente” (MONTINARI, M., “Nietzsche contra Wagner: été 1878” in: *L’ Herne. Nietzsche*, 2006, p. 158); para D’ Iorio, que retoma o raciocínio de Montinari, mas fazendo o caminho inverso, uma vez que se entra em contato com a massa de póstumos e obras preparadas para a publicação, pertencentes ao jovem Nietzsche, somos levados a concordar que existe uma “forte continuidade entre as primeiras

Demócrito, a quem Nietzsche foi levado desde cedo por um “demônio bem intencionado” (Carta para Carl von Gersdorff, dia 1 de dezembro de 1867, KGB 2. 240) e cuja imagem lhe suscita uma pessoal e intensa simpatia²⁰⁷ — tendo como consequência o projeto inacabado *Democritea* —, era encarado pelo filósofo como um “racionalista”, como o primeiro dos gregos dotado de “caráter científico” (Nachlass/FP 1867-1868, 57(48), KGW I, 4. 413), radicalmente antimetafísico e que via, como Locke depois dele, somente a matéria, despida de propriedades, enquanto “coisa em si” (Nachlass/FP 1867-1868, 57(12), KGW I, 4. 413). Em todo caso, essa atração exercida é causada menos pela veracidade da visão de mundo de Demócrito — recortando, no fechamento da apresentação sobre Demócrito, um trecho com poucas alterações de Schopenhauer e reiterando relutâncias epistemológicas, Nietzsche acusa a *petitio principii* dos materialistas acerca do “imediatamente dado”, que desconhecem que, na verdade, todo objetivo é, antes, “condicionado pelo sujeito cognoscente de várias maneiras” (VPP/PPP, KGW II, 4. 339-340) —, do que pelos recursos que podem ser dali extraídos, manifestamente a economia de princípios. O mérito de Demócrito, ao lado de Empédocles, seria o de ter aperfeiçoado a doutrina de Anaxágoras, em acordo com o “espírito das ciências naturais”, ao aplicar a “lei da economia sobre as explicações da natureza”, i.e, a lei cuja recomendação é que a prioridade passe a ser dada para explicações simples do mundo existente — donde a preferência pelo mecanicismo — que serve como um antídoto para a arbitrariedade e o “livre jogo com

reflexões dos escritos de juventude e a filosofia do espírito livre de *Coisas humanas, muito humanas*” (D’ IORIO, P., “Système, phases, chemins, strates. Modèles et outils por l’ étude d’une philosophie en devenir” in: *Nietzsche. Philosophie de l’esprit libre. Études sur la genèse de Choses humaines, trop humaines*, 2004, p. 27). Unindo essas abordagens, há um acentuado alargamento do positivismo e do iluminismo nietzschiano, que é inversamente proporcional a um encolhimento, e, no limite, desaparecimento de inclinações metafísicas ou que mantenham laços com o misticismo da causa de Bayreuth. Trazendo essa esquematização para a história da filosofia, Nietzsche teria sido, na verdade, mais um filósofo de seu tempo — iluminista, crítico, antimetafísico, admirador das ciências naturais, etc. — do que propriamente um romântico ou novo místico.

²⁰⁷ “A mim pessoalmente me agrada intensamente a figura de Demócrito” (Carta para Erwin Rohde, dia 9 de dezembro de 1868, KSB 2. 350).

possibilidades” (Nachlass/FP 1872-1873, 23[30], KSA 7. 551). Em suma, o que se pode extrair das considerações sobre Demócrito é que materialismo e mecanicismo formam uma visão de mundo mais honesta, tendo ao seu lado a “boa consciência” (*gute Gewissen*) (Nachlass/FP 1885, 36[34], KSA 11. 564). A honestidade decorre do manuseio de categorias em acordo com as suas origens utilitárias, o que serve como uma forma de contenção do hermetismo e da fantasia dos metafísicos. A “representação mecanicista” funciona como um “princípio regulativo do método” (Nachlass/FP 1885, 34[76], KSA 11. 443). Operando com categorias como movimento e átomo, tudo se reduz a uma “*linguagem de signos (Zeichensprache) do olho e do tocar*” (Nachlass FP 1885, 14[122], KSA 11. 302), cujo propósito é unicamente tornar o mundo calculável para “fins práticos” (Nachlass/FP 1884, 25[96], KSA 11. 33). Por esse motivo, não é surpreendente quando Nietzsche revela que, ao pensar na sua “genealogia filosófica”, se sente próximo aos movimentos antiteleológicos do seu tempo, que compreendem o spinozismo e também o “movimento mecanicista” (Nachlass/FP 1884, 26[432], KSA 11. 266).

Ainda assim, é preciso levar em conta que a identificação de ganhos utilitários que resultam da criação do mundo fenomenal de superfície não foi suficiente para obliterar a existência de consequências prejudiciais. Primeiramente, num plano epistemológico. Muito embora um mundo esquematizado desde a crença em coisas iguais seja favorável à vida, trata-se de um traço grosseiro e superficial que remonta aos organismos inferiores — é paradigmático, nesse caso, os organismos unicelulares. Uma interpretação científica de mundo, tal como entendem os materialistas e mecanicistas, aquela que admite unicamente o calcular, ver, pesar, é uma das “mais pobres de sentido de todas as interpretações de mundo” (FW/GC 373, KSA 3. 626). O motivo para que esse mundo erguido para o tato e olhar seja classificado como empobrecido advém do

seu distanciamento da “verdade” do mundo fenomenal profundo do vir-a-ser. Os positivistas não interrogam a verdade a partir de um ponto de vista realista ou que guarde aspirações ontológicas e, assim, não são capazes de reconhecer que operam com esquemas superficiais. “Com o mundo orgânico começa a *indeterminação e aparência* (*Schein*)”, em antagonismo ao mundo inorgânico, onde “reina a ‘verdade’” (Nachlass/FP 1885, KSA 11. 536). É essa distância em relação à verdade, comum a todo vivente, que está por detrás de alguns dos trechos mais melancólicos de Nietzsche, nomeadamente aqueles em que ele claramente indica a superioridade do inorgânico sobre o orgânico e considera ser uma “festa” morrer²⁰⁸.

Outra consequência, possivelmente ainda mais grave, dá-se no plano axiológico. Dado que o mundo construído para o olhar é sustentado pela crença em entes, forçosamente se inicia uma culpabilização do vir-a-ser e, no limite, do mundo. Nas palavras de Nietzsche, “a *hipótese de ente* é a fonte de todas as *calúnias do mundo*” (Nachlass/FP 1887-1888, 11[72], KSA 13. 35). Existem ao menos duas razões para tanto. Primeiro, a crença no ente provoca um processo comparativo entre o ente e o vir-a-ser, o que desemboca na falsa conclusão de que, se o mundo do vir-a-ser não se torna o “ser”, então deve existir um outro mundo que corresponda às qualidades do ente, i.e., permanente, em si, disposto no além. O mundo do vir-a-ser seria carente de ser, sendo essa a sua deficiência congênita. Segundo, conforme todo acontecimento é visto enquanto efeito dos entes — e o ente é, como veremos, um conceito fundamentalmente psicológico, uma derivação do sujeito —, toda ação passa a ser entendida desde uma

²⁰⁸ “Se livrar da vida e retornar à natureza morta pode ser sentido como uma *festa*. Amar a natureza! Venerar novamente o morto!” (Nachlass/FP 1881, 11[125], KSA 9. 486). Eu já procurei mostrar que foi movido por essa premissa que Nietzsche instrui os homens, através do conceito de “liberdade para a morte”, a uma maneira serena, natural, de encarar a morte. Cf. NASSER, E., “Nietzsche e a morte” in: *Cadernos de filosofia alemã*, XI, 2008, pp. 104 – 109.

chave intencional, o que provoca a procura por responsáveis, fazendo com que o vir-a-ser seja “despido de sua inocência” (GD/CI, Os quatro grandes erros 7, KSA 6. 95).

Essas considerações poderiam ser o prenúncio, sem dúvida, de um incipiente pessimismo. Mas esse não é o único desfecho possível. É certo que devido aos “erros”, o homem e, no limite, o vivente, carrega consigo o germe do niilismo. Ainda que Nietzsche procure delimitar, possivelmente na maior parte das vezes, o niilismo enquanto um fenômeno cultural e histórico, como um fenômeno exclusivo da história humana — esse é o traço sobressalente, por exemplo, em *Para a genealogia da moral* —, o fato é que se se perseguem os raciocínios mais profundos da filosofia nietzschiana, o niilismo mostra-se como uma ameaça constitutiva da vida. Porém, é também verdade que tal aspecto tem seu peso amenizado quando se atenta para o caráter evolutivo do vivente. Que há uma relação de interdependência entre vida e erro, ou vida e o mundo fenomenal de superfície de coisas iguais, é algo indiscutível para Nietzsche. Mas o filósofo também acredita que essa relação não é estagnada, sendo enfraquecida com o passar do tempo, conforme os organismos se complexificam.

A igualdade e similitude tornaram-se gradualmente, com a acentuação (*Verschärfung*) dos sentidos e da atenção, com o desenvolvimento e a luta de vidas complexas, mais raras: enquanto para os seres (*Wesen*) mais inferiores tudo parece ser “eternamente igual a si”, “uno”, “permanente”, “incondicionado”, “sem qualidades”. Gradualmente o “mundo exterior” se diversifica. (Nachlass FP 1885, 38[14], KSA 11. 613).

A ideia que está sendo explorada é que nem todas as falsificações se equivalem, podendo existir, por assim dizer, falsificações “mais verdadeiras” e “menos verdadeiras”. Tudo o que se chama conhecimento é falso, mas há por debaixo das

nossas representações “*graus de falso*” (Nachlass/FP 1881, 11[325], KSA 9. 568), assim como existem graus dos fenômenos. Se a ciência pudesse catalogar os graus de falsidade em relação às necessidades dos viventes, poderíamos substituir a pergunta “como o erro é possível?” — pergunta que pertence a uma fase inicial do problema do orgânico — para “*como é possível um tipo de verdade apesar da fundamental não verdade no conhecimento?*” (*Ibidem*). A resposta para essa pergunta só pode ser encontrada recorrendo-se à história natural e ao evolucionismo.

O traço distintivo dos seres orgânicos é a capacidade de filtrar e moldar a realidade. Isso significa que o vivente não é, originariamente, somente um receptor dos caos de sensações, mas é também um artífice. Aqui fica claro que já não estamos mais no horizonte empirista de Hume, Condillac ou Mill²⁰⁹. Em toda “impressão dos sentidos não somos somente passivos, mas também *muito ativos*”, “escolhendo, ligando, preenchendo, interpretando” (Nachlass/FP 1883, 7[33/, KSA 10. 253). Com isso, o vivente não conhece o mundo, ao menos não segundo um sentido convencional, já que sua atividade denota menos um descobrir do que encobrir. O conhecimento encontraria sua melhor imagem nos processos orgânicos de nutrição e, na verdade, seria análogo a estes — “*conhecimento é um meio de se nutrir*” (Nachlass/FP 1883-1884, 24[14], KSA 10. 651) — donde a equiparação feita por Nietzsche entre conhecer e assimilar. Assimilar obedece ao impulso básico do vivente de estabelecer a igualdade, sendo esse “tornar igual” equiparável ao que a ameba faz com a “assimilação (*Einverleibung*) da matéria apropriada (*angeeigneten*)” (Nachlass/FP 1886-1887, 5[65], KSA 12. 209). Assimilar, enquanto um sobrepor-se ao múltiplo em busca da igualdade, necessita ser complementado pela memória, que é tanto um esquecer quanto um lembrar. Ela se esquece da alteridade — ainda que esse esquecimento não seja o mesmo que um

²⁰⁹ Cf. HOCKS, E., *Op. cit.*, p. 61.

aniquilamento, já que “não há esquecimento no reino orgânico” (Nachlass/FP 1885, 34[167], KSA 11. 477) — e se lembra das semelhanças, que, cumprindo o lema do conhecimento ou da assimilação, que prega “*transformar o que parece novo em algo velho*” (Nachlass/FP 1885, 34[244], KSA 11. 502), provoca uma síntese que faz com que vejamos como igual aquilo que “na verdade é diferente” (Nachlass FP 1881, 11[138], KSA 9. 493). Dessa associação entre assimilação e memória se seguem os juízos, “a crença de que algo é ‘tal e tal’, de que algo é um “caso idêntico” (Nachlass/FP 1885, 40[15], KSA 11. 634), sendo o seu primeiro caso o sujeito psicológico. É pela memória que se origina a fé numa “alma” que “se reproduz, se reconhece fora do tempo” (Nachlass/FP 1885, 40[29], KSA 11. 644), ilusão arquetípica que define para Nietzsche, mais uma vez em consonância com Mach, a fixação do mundo exterior. É verdade que “a nossa crença de que existem corpos, superfícies, linhas, formas é uma consequência da nossa pressuposição de que existem substâncias e coisas, de que há o permanente” (Nachlass/FP 1881, 11[151], KSA 9. 499). Porém, essa condição é precedida por outra, mais elementar, a saber, a de que há o sujeito. “O conceito de substância é uma consequência do conceito de *sujeito*: não o inverso!” (Nachlass/FP 1887, 10[19], KSA 12. 465). É porque o vivente se sente, pela assimilação e memória, enquanto um ente permanente, que ele acredita existir entes no mundo fora dele, o que configura uma dupla falsificação que age em concomitância.

Temos aí o que podemos chamar da estrutura cognitiva originária do vivente. Contudo, esse modelo não é absolutamente imutável. Como vimos, a sua referência é dada pelos organismos mais simples, como a ameba, que são incapazes de tolerar o múltiplo. Em organismos mais complexos, essa limitação não está ausente, mas passa a ser notadamente mais flexível, provocando cenários inesperados. Um bom exemplo é a visão de mundo do homem. Para o homem, o mundo é homem, assim como para a

planta o mundo é planta. Mas quando se compara o mundo do homem com o mundo de uma planta, pode-se dizer que a “interpretação de mundo” do primeiro é mais “correta”, i.e., está “mais em conformidade à verdade” (Nachlass/FP 1872-1873, 19[158], KSA 7. 468). Isso ocorre porque o “espelho” humano não é inteiramente “exterior à essência das coisas” (*Ibidem*). Enquanto o mundo da ameba e da planta é o da permanência radical, uma espécie de realização do sonho eleático, o mundo do homem, pensando de uma maneira platônica, acomoda algum heraclitismo. O homem, assim como a ameba, interpreta, constrói o mundo de modo perspectivístico. Mas ao invés de somente neutralizar a diversidade desde uma perspectiva monolítica, o homem é capaz de lidar minimamente com a multiplicidade, sendo possuidor, assim, de uma maior quantidade de perspectivas. Um dos traços distintivos dos organismos complexos é a variedade de perspectivas, o que é diretamente proporcional a uma maior “objetividade”. “*Quanto mais* afetos tivermos para falar de uma coisa, *quanto mais* olhos, diferentes olhos, soubermos usar para essa mesma coisa, mais completo será o nosso ‘conceito’ dessa coisa, nossa ‘objetividade’” (GM/GM III, 12, KSA 5. 365). Com a multiplicação de olhares, teríamos um grau de falsidade menos elevado, mais verossímil, o que é contemporâneo a um refinamento dos sentidos. “Quanto mais finos os sentidos, mais forte se torna a atenção para as diversas tarefas da vida”, o que significa também uma maior hesitação em relação a “conhecimentos definitivos” de coisas, já que “a ‘coisa’ é somente uma ficção” (Nachlass/FP 1885, 38[14], KSA 11. 614). O refinamento dos sentidos vai de par com um afastamento dos juízos — fundados sobre a crença em coisas —, e com a incorporação de uma maior sutileza e delicadeza para as diferenças suprimidas pelos grosseiros esquematismos dos organismos inferiores. Tome-se o que Nietzsche diz sobre o nariz, classificando-o como o “mais delicado instrumento à nossa disposição”, uma vez que, com ele, pode-se “constatar diferenças mínimas de

movimento, que nem mesmo o espectroscópio registra” (GD/CI, A “razão” na filosofia 3, KSA 6. 75-76).

Mas isso não é tudo. A fase que corresponde ao homem na evolução é temporária e deverá ser sucedida por outras ainda mais elevadas, no limite, praticamente livres de erros e antropomorfismos. Mesmo após o homem, “a imagem do mundo se torna sempre mais verdadeira e completa”, o que provoca a “gradual libertação de uma visão demasiado antropomórfica” (Nachlass/FP 1872-1873, 19[158], KSA 7. 468-469). Essa hipótese serve a uma das bandeiras mais importantes da filosofia nietzschiana, a desantropomorfização da natureza e a naturalização do homem, cuja preeminência significaria também o triunfo de outra das suas causas centrais: a atribuição da inocência ao vir-a-ser. Contudo, esse anúncio otimista de um futuro em que o perigo do niilismo é em larga medida diminuído traz consigo consequências contraditórias e aporéticas. Tal como já indaguei em outra oportunidade, “se a vida, por definição, depende do ‘erro’ do ente, abandonar a interpretação da realidade mediada pela substância não tornaria a vida impossível?”²¹⁰. Não creio existir uma clara resposta para essa pergunta em Nietzsche, levando-se em consideração as consequências mais radicais do seu evolucionismo. É possível que tenhamos aí devaneios temerosos ainda movidos por sua visão idealizada da morte — o vivente sem erros seria o mesmo que o morto —, o que ajudaria a entender, aliás, seu marcante repúdio pelos valores de conservação e sobrevivência, ao lado do enaltecimento do perigo e da fragilidade da vida. Seja como for, uma coisa é certa: é somente desde a ótica de organismos complexos que a estrutura bipartida dos fenômenos é inteligível; é somente um organismo complexo como o homem — seguramente não qualquer homem, mas tipos de homens agraciados por uma maior sensibilidade e inteligência —, que sabe detectar a

²¹⁰ NASSER, E., “A crítica da concepção de substância em Nietzsche” in: *Cadernos Nietzsche*, 24, 2008, p. 97.

sutil separação entre o mundo criado ou interpretado de coisas iguais, dado aos olhos e ao tato, e o outro mundo fenomenal, que afeta os sentidos originariamente. Essa formulação certamente corrobora a máxima nietzschiana de que não são os sentidos que mentem, mas o que o intelecto faz deles — mas também mostra que essa certeza está bastante longe de ser uma obviedade, ao menos para qualquer mortal, tal como Nietzsche faz parecer. Pois o que é dado imediatamente aos sentidos são erros, de modo que é somente de maneira mediata — o que está em harmonia tanto com o ataque às certezas imediatas quanto com as exigências do realismo crítico — que a verdade do vir-a-ser pode ser acessada. É unicamente após esse saber ter sido adquirido que é aberta uma possibilidade real de tratar das sensações em seu estado bruto. Essa possibilidade será intensamente explorada por Nietzsche em muitas anotações das décadas de 1870 e 1880. À luz da revelação dada pelos estudos da evolução dos viventes, o filósofo ocupar-se-á com experimentos perceptivos — mais especificamente experimentos com a percepção do tempo — na esperança de isolar as sensações primeiras, aquelas que coincidem com o vir-a-ser.

2.1.3. Dos experimentos do tempo à percepção da realidade.

Sabemos que Nietzsche está em conformidade com um ramo de pensadores opostos à teoria da idealidade do tempo, cujo lema é defender a completa impossibilidade de se duvidar com êxito da realidade do tempo. Por princípio, a hipótese é indefensável. Após a descoberta dessa contradição, o filósofo fortalece esse desfecho ao criticar a teoria da idealidade do tempo pela sua ausência de provas. Trata-se de um argumento concorrente e complementar ao primeiro. A ideia central é que os idealistas, como Kant e Schopenhauer, são vítimas de uma *petitio principii* na admissão do caráter

exclusivamente subjetivo do tempo. Isso fica particularmente evidente por volta de 1884. Num póstumo desse período, Nietzsche diz que “uma coisa, cuja proveniência subjetiva é reconhecida, não é, portanto, provada como ‘não sendo’ (*nichtseiend*), por exemplo, espaço, tempo, etc.” (Nachlass/FP 1884, 25[308], KSA 11. 91). Na mesma direção, podemos ainda ler num outro fragmento da mesma época que “não é porque eu mostro a origem subjetiva, por exemplo, do espaço etc., que a coisa mesma é refutada ou provada. Contra Kant..” (Nachlass/FP 1884, 27[68], KSA 11. 292). Nessas oportunidades, claramente se recupera o famoso argumento da “terceira possibilidade”.

A elaboração desse argumento ganha fama com Trendelenburg — ainda que ele não tenha sido o seu criador²¹¹ — no seu embate com as teorias kantianas do espaço e tempo

²¹¹ Com efeito, trata-se de um argumento mais antigo, formulado por uma quantidade quase incontável de críticos de Kant, de maneiras nem sempre análogas que merecem ser matizadas. Um primeiro aspecto significativo da objeção realça que, ao apresentar uma hipótese que não foi provada como uma verdade, Kant nada mais faz senão advogar — como já havia sido apontado por muitos autores anteriores a Trendelenburg, como Eberhard e Erdmann —, uma *petitio principii*. Isso quer dizer que do caráter *a priori* do tempo e espaço não se segue necessariamente a sua subjetividade, de modo que nada impede que essas formas pertençam também ao inteligível. Uma outra maneira de apresentar o argumento remonta a Pistorius. Segundo esse filósofo, quando Kant não descarta a possibilidade da coisa em si, seria preciso atribuir-lhe um equivalente espacial e temporal, apesar de sua natureza não espacial e não temporal. Isso quer dizer que a coisa em si só se torna um conceito inteligível quando tratada por analogia com as nossas formas espaço-temporais, o que faz com que seja absolutamente aceitável retomar a teoria leibniziana da harmonia preestabelecida, supondo-se um tempo e espaço simultaneamente subjetivo e objetivo. Por fim, uma última forma da objeção nos é oferecida por Maass, que afirma que, se nada podemos saber da coisa em si, não é justo dizer, como o faz Kant, que ela carece de espacialidade e temporalidade. Sendo incognoscível, não podemos nem negar, nem afirmar algo sobre a coisa em si, fazendo, assim, com que tempo e espaço, para além do horizonte subjetivo, permaneçam como uma possibilidade. Houve quem tenha tentado proteger Kant dessas objeções. Reinhold, por exemplo, dirá que a maior prova da sensatez da teoria kantiana encontra-se na absoluta diferença que deve ser remetida à coisa em si, i.e, se a coisa em si não é representação, ela não pode acolher formas da representação. Fischer, por sua vez, defende que, se o espaço fosse real, a matemática seria impossível; e, se o tempo fosse real, a liberdade seria impossível. Além disso, Fischer defende, contra Trendelenburg, que Kant havia considerado a terceira possibilidade, apresentando soluções contundentes. Outros nomes, como Abicht e Jacobi, recorreriam a proposições metafísicas e teológicas para defender Kant: para Abicht, caso tempo e espaço fossem reais, a exigência da simplicidade na natureza seria contradita; para Jacobi, fosse a coisa em si temporal, ela seria privada de divindade. Contudo, todos esses esforços pouco contribuíram para dar mais consistência à teoria kantiana. Contra Reinhold, Maass dirá que não se pode recusar a doação de predicados à coisa em si, de modo que seu argumento continua sendo uma *petitio principii*. Também contra Reinhold, Schwab e Schulze dirão que não há nenhum impedimento evidente em se supor que a coisa em si receba formas da representação. Contra Fischer, Vaihinger ressalta a inocência de se assumir que o espaço real contradiz a possibilidade do espaço matemático. Ele também mostra de que forma Kant não enfrentou seriamente a terceira possibilidade, que continua sendo uma lacuna no seu edifício teórico. Assim, Eberstein parece estar correto quando diz que os kantianos nunca ofereceram uma resposta definitiva para o problema levantado. Para um exame detalhado e profundo do desenvolvimento e recepção do argumento da terceira possibilidade, cf. VAHINGER, H., *Kommentar zu Kants Kritik der reinen Vernunft*, 2. Stuttgart/Berlin/Leipzig: Union Deutsche Verlagsgesellschaft, 1921, pp. 134 – 151;

ideais. Na sua obra capital, *Logische Untersuchungen* — que Nietzsche conhecia, vale destacar —, Trendelenburg acusa Kant de não levar em consideração uma terceira possibilidade na sua formulação do caráter ideal do tempo e espaço²¹². Kant alega que tempo e espaço não podem ser atribuídos à coisa em si, quer enquanto acidente, quer enquanto substância, pois essas formas *a priori* da sensibilidade possuem validade unicamente na esfera subjetiva. No entanto, pondera Trendelenburg, quando se explica que o tempo e espaço são condições subjetivas, com isso “não é provado com nenhuma palavra que eles não possam ser simultaneamente também formas objetivas”, i.e, “não podemos assim rejeitar de modo algum o espaço e tempo das coisas porque Kant as encontrou no pensamento”²¹³.

O argumento da “terceira possibilidade” traz a Nietzsche a convicção de que é possível supor o tempo subjetivo e objetivo simultaneamente sem que isso acarrete contradições, o que está em conformidade com o duplo registro epistemológico da teoria do erro. Tanto a realidade subjetiva do tempo não prova a irreabilidade objetiva do tempo, quanto a realidade do tempo objetivo não elimina a realidade subjetiva do tempo. Exemplar, nesse caso, é o que é dito em *Sobre verdade e mentira no sentido*

290 – 326. CHENET, F.X., “Que sont donc l’espace et le temps? Les hypotheses considérées par Kant et la lancinante objection de la “troisième possibilité”” in: *Kant Studien*, 84, 1993, pp. 129 – 153. MICHEL, K., *Untersuchungen zur Zeitkonzeption in Kants Kritik der reinen Vernunft*. Berlin/New York: Walter de Gruyter, 2003, pp. 191 – 218. Ainda sobre a atualidade desse debate, reenvio o leitor para algumas considerações de Juan Bonaccinni que, ao confrontar a teoria kantiana da idealidade do tempo e espaço, salienta que não basta apresentar uma alternativa negligenciada por Kant, mas é preciso também indicar que os argumentos da exposição metafísica fracassam. Esse fracasso decorre fundamentalmente da exposição problemática de Kant do *a priori*. Cf. BONACCINI, J., *Kant e o problema da coisa em si no idealismo alemão. Sua atualidade e relevância para compreensão do problema da filosofia*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2003, pp. 214 – 220.

²¹² É provável que Nietzsche estivesse familiarizado com essa objeção. Além de o seu conteúdo ter sido reproduzido por Lange no capítulo “Kant und der Materialismus” em *Geschichte des Materialismus* — que, como sabemos, Nietzsche conhecia muito bem — consta na lista de leituras de Nietzsche para o seu doutorado nunca concluído a obra de Trendelenburg, que contém essa polêmica, *Logische Untersuchungen*. Não se sabe se Nietzsche realmente a leu, mas essa possibilidade não deve ser descartada. Cf. LANGE, F., *Op. cit.*, I, 1866, pp. 253 e 254. Nachlass/FP 1868 62[48], KGW I, 4. 572.

²¹³ TRENDLENBURG, A., *Logische Untersuchungen*, I. Leipzig: Verlag von S. Hirzel, 1862, p. 163.

*extramoral*²¹⁴. Todavia, um aspecto importante que merece ser explorado é que, para Nietzsche, essa separação não é absoluta.

Em primeiro lugar, a separação entre tempo subjetivo e objetivo não denota uma diferença de natureza. Numa interessante anotação, podemos ler que “nossa dedução do nosso sentido de tempo, etc., pressupõe ainda e sempre o tempo absoluto” (Nachlass/FP 1884 25[406], KSA 11. 118). Mas essa dependência não equivale a uma coincidência por existir uma manifesta diferença qualitativa entre esses tempos. Isso acontece na medida em que o tempo subjetivo só é possível graças a “erros” ou dos resíduos da crença paradigmática no sujeito. A “sucessão de fenômenos, ainda que descrita com exatidão, não pode nos oferecer a essência do processo” porque “há lá um mínimo da *constância* do meio falsificante (nosso ‘eu’)” (Nachlass/FP 1886-1887, 5[13], KSA 12.

189). Em outras palavras, o tempo subjetivo, ainda que tenha como o seu material

²¹⁴ Nessa obra nunca publicada, Nietzsche afirma que tempo e espaço são produções humanas sobrepostas ao interior e ao exterior, tal como a aranha “tece a sua teia”; “tudo o que é maravilhoso e que vemos verdadeiramente com espanto nas leis da natureza, o que governa a nossa explicação e poderia levar-nos à desconfiança contra o idealismo só se encontra precisamente e unicamente no rigor matemático e na inviolabilidade das representações do espaço e do tempo” (WL/VM 1, KSA 1. 885). Poderíamos assumir, como não deixa de ser habitual, que Nietzsche está somente explorando, nessas citações, a combinação entre o criticismo neokantiano de Lange com a teoria da linguagem de Gerber, o que ratifica o manutenção de sua simpatia pelo idealismo, e, conseqüentemente, seu receio em aprovar os resultados realistas alcançados em *A filosofia na idade trágica dos gregos*. Mas, não obstante essas indicações serem em alguma medida factíveis, a verdade é que elas necessariamente coexistem e, com efeito, implicam o realismo, mais propriamente um realismo temporal. Pense-se o inverso, e o momento, nessa obra, em que Nietzsche narra a gênese do intelecto humano, seria ininteligível; a hipótese evolucionista em que o intelecto humano surge como uma “exceção lamentável”, após “eternidades em que esteve ausente” (WL/VM 1, KSA 1. 875) pressupõe o tempo real e anterior ao intelecto. O ponto é que Nietzsche só chega a esse compatibilismo entre tempo subjetivo e tempo real por estar assumindo, contra os idealistas transcendentais, a plausibilidade do argumento da “terceira possibilidade”. Vale ainda ressaltar que por não ter notado que Nietzsche, em *Sobre verdade e mentira no sentido extramoral*, não está assumindo, à maneira de Schopenhauer, a equiparação entre *a priori* e subjetividade, Kevin Hill gastou muita energia, talvez de forma desnecessária, para tentar salvar o filósofo do mesmo paradoxo que acometeu seu mestre, propondo articulações pouco convincentes e confusas. Assumindo que Nietzsche está assimilando, no escrito de 1872, o ponto de partida kantiano em que tempo e espaço são formas *a priori*, mas também o ponto de partida naturalista de Schopenhauer que inscreve o intelecto no cérebro e, assim, na história natural, Hill propõe que Nietzsche deve estar juntando, implicitamente, suas teses idealista-subjetivista e idealista-objetivista. Cf. HILL, K., *Op. cit.*, pp. 75 – 85. Hill parece ignorar que mesmo que se busque auxílio no intelecto primordial, não há como se esquivar do argumento, que Nietzsche extrai de Spir, sobre o caráter cambiante das representações. Em outras palavras, quando Nietzsche ataca a teoria da idealidade do tempo, esse ataque não está restringido ao idealismo subjetivista, mas a qualquer forma de idealismo, ao menos aqueles com raízes modernas. As representações em movimento são um fato, de modo que, para manter a tese da proveniência do tempo do intelecto primordial, seria preciso que esse intelecto possuísse ou uma estrutura completamente estranha ao intelecto humano — que, ao que tudo indica, não é o caso — ou seria preciso supor uma cadeia infinita de intelectos, desencadeando uma *reductio ad absurdum*.

originário o tempo real ou o vir-a-ser, é paradoxalmente condicionado por categorias atemporais, pela permanência. O seu traço peculiar é deformar o vir-a-ser. “Nós não poderíamos falar do tempo, nem nada saber do movimento”, diz Nietzsche, “se não acreditássemos, grosso modo, no ‘permanente’ ao lado do movido” (Nachlass/FP 1885, 36[23], KSA 11. 561). O resultado é que aquilo que se chama de tempo para todo vivente só pode ser concebido enquanto a “passagem de um estado permanente ‘morto’ para outro estado permanente ‘morto’” (Nachlass/FP 1881 11[150], KSA 9. 499). Retomando um raciocínio que, em parte, remonta a Alfons Bilharz — com cuja obra *Der heliozentrische Standpunkt der Weltbetrachtung: Grundlegungen zu einer wirklichen Naturphilosophie* Nietzsche se ocupa no período em que elabora *Aurora* —, Nietzsche inverte toda a ordem de apresentação da física clássica, mostrando que não temos primordialmente espaço e tempo vazios e homogêneos que servem como receptáculos para a matéria e o movimento, mas “*momentos conscientes (separados uns dos outros)*” que, quando unidos, oferecem a impressão de um “corpo durável”, uma coisa dada num instante que será a mesma num “instante ‘seguinte’ — dizemos nós e nos iludimos” (Nachlass/FP 1880, 6[412], KSA 9. 303-304) —, instantes de coisas duráveis que, quando vistos em série, dão a impressão de sucessão, movimento, relações causais e, por fim, o espaço tridimensional que, como afirma Nietzsche à maneira de Bilharz, ““só se completa no tempo”” (Nachlass/FP 1880, 6[413], KSA 9. 304)²¹⁵.

²¹⁵ Alfons Bilharz, admirado com as *Considerações extemporâneas* — que desperta seu interesse devido ao enaltecimento de Schopenhauer, a quem Bilharz venera — envia uma carta a Nietzsche compartilhando essas impressões em 1879. Bilharz também envia uma cópia de sua obra recém-publicada, *Der heliozentrische Standpunkt der Weltbetrachtung: Grundlegungen zu einer wirklichen Naturphilosophie*. Cf. Carta de Alfons Bilharz para Nietzsche, dia 31 de agosto de 1879, KGB II, 6/2. 1154. Como mostra Mattia Riccardi, Nietzsche está bastante envolvido com essa obra por volta de 1880, estando o seu conteúdo por detrás de algumas passagens centrais de *Aurora* — como os §117 e §118. Riccardi revela que o interesse de Nietzsche por esse livro fora estimulado principalmente pelos problemas do tempo, espaço e causalidade. Uma das ideias mais obscuras que Nietzsche apresenta nesse período — a de que a terceira dimensão do espaço depende do tempo — teria sido retirada de Bilharz. Cf. RICCARDI, M., “Beiträge zur Quellenforschung Abhandlung. Materialien zur Entstehung der

Contudo, o filósofo logo se convence de que não há uma lei (causal) que garanta regularidade às sucessões no plano subjetivo. Esse é um ponto que já fora tratado por Liebmann, quando acusa que — ao contrário do que se chama de tempo objetivo ou astronômico—, o tempo subjetivo ou empírico possui uma “velocidade variável”²¹⁶. Nietzsche segue por um caminho semelhante. Ecoando Hume, o filósofo acredita que é pelo costume de se tomar certas sucessões recorrentes que se é levado a acreditar em leis da sucessão. A existência de alguma repetição faz com que a imaginação assuma que tal e tal fenômeno obedece a leis, o que não procede. “A ‘regularidade’ da sucessão é somente uma expressão imagética, *como se* seguisse uma regra: isso não é um fato” (Nachlass/FP 1885-1886, 2[142], KSA 12. 137); “a sucessão inalterável de determinados fenômenos não prova uma ‘lei’” (Nachlass/FP 1885-1886, 2[139], KSA 12. 135). Contrariamente a Kant em *As analogias da experiência*, Nietzsche está aqui demolindo a ordem e a irreversibilidade das mudanças em sua objetividade. Não existindo uma regra para a sucessão, sendo ela perspectivística, nada impede que outros seres possam “sentir o tempo retroativamente ou, alternando, progressiva e regressivamente (com o qual seria dado um outro direcionamento de vida e um outro conceito de causa e efeito)” (FW/GC 374, KSA 3. 626-627). Assim, não há equiparação entre a percepção da sucessão entre homens e animais, entre homens e outros homens e sequer de cada homem em momentos distintos. “A sensação da duração do tempo, como a sensação do espaço, dos homens, é certamente distinta de todos os animais” e mesmo a sensação “de cada homem se difere de todos os outros homens. Uma hora não é *jamais* a mesma que uma hora numa outra mente: com efeito, ela não se repete jamais

Morgenröthe. Nietzsches Lektüre von Alfons Bilharz, Der heliocentrische Standpunkt der Weltbetrachtung (1879)” in: *Nietzsche Studien*, 36, 2007, pp. 367 – 381. De qualquer modo, outras fontes de Nietzsche, como Schmitz-Dumont, parecem propor algo semelhante. Segundo esse autor, é provável que a extensão seja construída desde a sensação do tempo; é desde a sensação do tempo que “nós construímos a extensão, a ordenação de muitas sensações simultâneas” (SCHMITZ-DUMONT, O., *Die Einheit der Naturkräfte und die Deutung ihrer gemeinsamen Formel*. Berlin: Carl Dunckler, 1881, p. 109).

²¹⁶ LIEBMANN, O., *art. cit.*, p. 467.

para nós mesmos” (Nachlass/FP 1880, 6[420], KSA 9.306). Sobre a ideia de que nós mesmos, em circunstâncias determinadas, percebemos a sucessão diferentemente, um dos exemplos prediletos de Nietzsche é a alteração da nossa percepção do tempo durante a noite e no escuro. “No escuro”, diz o filósofo, “sente-se o tempo de forma diversa do que na claridade” (Nachlass/FP 1883, 17[13], KSA 10. 539). Especialmente em viagens noturnas, nós estaríamos sujeitos a essa alteração, à sensação de “muito curto!” ou “muito longo”, uma “anomalia do tempo” que, no limite, entre uma e três da manhã, significa uma suspensão do “sentido das horas”, fenômeno que lembra aquilo que os antigos chamavam de o momento da noite em que “não há mais tempo” (Nachlass/FP 1881, 11[260], KSA 9. 178).

Essa ausência de leis que constriam as sucessões subjetivas deixa aberta, para Nietzsche, a possibilidade de um acesso a séries mais autênticas, o que está em concordância com a sua convicção de que os sentidos podem ser refinados. Essa possibilidade é examinada em casos insólitos e limites, como a experiência de situações muito próximas da morte e o uso de haxixe.

Sejamos desconfiados em relação a toda aparente “simultaneidade”! Estão ali intercaladas frações-de-tempo (*Zeit-Bruchstücke*) as quais podem ser chamadas de pequenas somente para uma medida grosseira, por exemplo, nossa medida do tempo humana; mas em condições anormais, como o fumo de haxixe ou o instante em que a vida está em perigo, chegamos também, nós homens, ao conceito de que, num segundo do nosso relógio, mil pensamentos poderiam ser pensados, mil vivências poderiam ser vividas. Quando abro os olhos, o mundo visível está lá, aparece imediatamente: mas, nesse ínterim, ocorre algo incomensurável, uma multiplicidade de acontecimentos: — primeiro, segundo, terceiro: no entanto, os fisiólogos gostariam de falar aqui! (Nachlass/FP 1885, 40[49], KSA 11. 653).

Importante salientar, de imediato, que não estamos diante de uma excentricidade proveniente de um pensador heterodoxo. William James, por exemplo, também fala num aumento da “perspectiva do tempo” causado pelo uso de haxixe e que esse aumento da percepção temporal se faz notar em situações como aquelas em que “pronunciamos uma oração e antes de chegar ao fim parece que o começo já faz parte de um passado indefinidamente longo” ou “quando entramos numa rua curta e é como se nunca chegássemos ao final dela”²¹⁷. Para James, isso significa que há um “refinamento” de nossa “discriminação das sucessões”²¹⁸, o que definitivamente é muito semelhante à posição de Nietzsche. Os efeitos do uso do haxixe sobre a percepção humana já haviam sido objeto de interesse por parte do filósofo no que concerne à percepção do espaço; após fumar haxixe, o espaço pareceria “muito mais extenso pois muito mais é visto num mesmo espaço de tempo” (Nachlass/FP 1884, 25[376], KSA 11. 110). Restaria explicar que esse aumento da extensão só é possível graças a um aprimoramento da percepção do tempo — “dependência do sentimento de espaço em relação ao tempo” (*Ibidem*). Conforme cresce a habilidade descritiva e “descobrimos múltiplas sucessões, onde o ingênuo homem e pesquisador de culturas mais antigas via apenas ‘causa’ e ‘efeito’, como se diz” (FW/GC 112, KSA 3. 472), cresce também a convicção de que as propriedades espaciais são redutíveis a propriedades temporais, estando tomadas por parcelas ínfimas — ínfimas para a nossa percepção convencional — de tempo. Assim, o uso do haxixe ou situações de quase morte funcionariam como uma espécie de microscópio que detecta intervalos ocultos ali onde se pensa não haver tempo. Tal constatação fortalece a desconfiança em relação à simultaneidade ao nos mostrar que o elemento primordial das sensações é a sucessão ou o vir-a-ser. Essas circunstâncias são seguramente empíricas e contingenciais. Contudo, tais episódios

²¹⁷ JAMES, W., *The Principles of Psychology*, I. London: Macmillan and Co., 1890, pp. 639 e 640.

²¹⁸ *Idem, Ibidem*.

encontram aporte científico com a teoria da percepção do tempo do embriologista Karl Ernst von Baer — possivelmente o “fisiologista” a quem devemos dar a palavra, como consta no trecho citado — com a qual Nietzsche manterá um proficiente diálogo.

2.1.3.1. Karl Ernst von Baer e a medida mais justa do tempo.

Por volta de 1872, Nietzsche toma contato com a apresentação feita em 1860 por von Baer para a sociedade russa de entomologia, intitulada *Welche Auffassung der lebenden Natur ist die richtige? Und wie ist diese Auffassung auf die Entomologie anzuwenden?*. Num primeiro momento, o filósofo teria descoberto esse texto de von Baer por intermédio de Liebmann, mas há fortes indícios de que posteriormente houve uma leitura em primeira mão²¹⁹. Esse encontro pode ser, de certa forma, caracterizado como “trivial”, já que ilustres personalidades da cena acadêmica da segunda metade do século XIX e início do século XX, como Teichmüller, Caspari e James, passaram pela famosa apresentação de von Baer. Mas é possível que os interesses de Nietzsche por esse texto sejam motivados por razões muito específicas e sem paralelos com seus contemporâneos. Basta compararmos a apropriação que Nietzsche faz de von Baer com aquela outra realizada por Teichmüller. Para Teichmüller, von Baer traz uma grande contribuição para a explicitação do conceito de duração do tempo ao evocar o tema da medida do tempo, cuja relatividade colocaria em evidência quão tola é a pergunta que

²¹⁹ É D’Torio quem indica que a descoberta desse texto de von Baer por Nietzsche é tributária à leitura do artigo de Otto Liebmann, que já citamos em algumas passagens do trabalho, “Ueber subjective, objective und absolute Zeit”. Cf. D’TORIO, P., “Beiträge zur Quellenforschung” in: *Nietzsche Studien*, 22, 1993, pp. 398 – 400. Liebmann reproduz um exemplo central da teoria de von Baer, o qual Nietzsche utilizará na seção dedicada a Heráclito em *Os filósofos pré-platônicos*. Cf. LIEBMANN, O., *art. cit.*, pp. 472 e 473. Contudo, é possível assumir que Nietzsche entrou em contato direto com von Baer devido a referências feitas à apresentação do último nas notas póstumas pertencentes aos anos de 1872-73 e 1881, o que prova que o envolvimento entre Nietzsche e von Baer excede o exemplo oportunamente recortado em *Os filósofos pré-platônicos*. Uma outra evidência dessa retomada constante de von Baer estaria no fato de que outras fontes de Nietzsche, como Teichmüller e Caspari, dedicam partes significativas de suas respectivas obras para debater a apresentação do embriologista. Sobre esse contato direto de Nietzsche com von Baer, e o alargamento do diálogo entre ambos, cf. ORSUCCI, A., *Della biologia cellulare alle scienze dello spirito. Aspetti del dibattito sull’individualità nell’Ottocento Tedesco*. Bologna: Società editrice il Mulino, 1992, pp. 208 – 214.

procura saber se a “duração temporal do mundo” possui uma “*determinação absoluta*”²²⁰. A hipótese de que a duração do tempo possui um caráter relativo, perspectivístico, forneceria ferramentas para Teichmüller elaborar a sua célebre crítica do darwinismo e o desenvolvimento de uma nova forma de eleatismo no plano biológico²²¹. Num lado completamente oposto está Nietzsche, que encontra nas ideias de von Baer uma fonte para justificar o heraclitismo.

Começamos enfatizando que “heraclitismo” não denota, para Nietzsche, somente o corpo de doutrinas de Heráclito, mas é também um rótulo que pode ser atribuído a correntes progressistas das ciências naturais contemporâneas que não demoram em reconhecer o caráter essencialmente perecível do mundo. Elas são colocadas em destaque num trecho crucial contido nas aulas sobre Heráclito em *Os filósofos pré-platônicos*. Ali, nos deparamos com a forte afirmação de que *panta rei* é, para as ciências da natureza atuais, uma “sentença principal” (*Hauptsatz*), posto que, no final das contas, seria inevitável pensar unicamente em termos de “forças” (*Kräfte*), nunca na “permanência fixa” (VPP/FPP, KGW II, 4. 267). Existem dois notáveis representantes dessa tendência “heraclítica” das ciências naturais: Helmholtz e von Baer. Buscando indicar que o vir-a-ser vigora tanto no nível terrestre quanto no astronômico, Nietzsche alude à pioneira teoria de Helmholtz, contida em *Über die Erhaltung der Kraft*, sobre o esgotamento do calor solar. Dado ser inconcebível que o calor produza movimento sem “consumir outras forças”, é preciso assumir que o “calor do sol não pode ser eterno” e que, no curso de uma duração para nós incalculável, esse calor deve “desaparecer” (VPP/FPP, KGW II, 4. 270). Teríamos aí um consistente indício científico que confirma a máxima heraclítica de que “não há uma coisa que se possa dizer ‘isto é’” (*Ibidem*).

²²⁰ TEICHMÜLLER, G., *Op. cit.*, p. 212.

²²¹ Cf. ORSUCCI, A., *Op. cit.*, p. 214 – 216. Ainda sobre a ligação entre Teichmüller e von Baer, bem como a polêmica do primeiro com o darwinismo, cf. CASPARI, O., *Die Zusammenhang Der Dinge: Gesammelte Philosophische Aufsätze*. Breslau: Eduard Trewendt, 1881, pp. 143 – 163.

Von Baer, por sua vez, é apresentado como um entusiasta da mesma causa quando relaciona a percepção da mudança dos viventes com os seus respectivos ritmos de pulsação cardíaca. A proposta de von Baer é que a aceleração da pulsação cardíaca e a diminuição da duração da vida é proporcional a uma maior inclinação para perceber tudo em permanência, enquanto a diminuição da pulsação cardíaca e o aumento da duração da vida equivalem a uma maior capacidade de perceber as transformações. Nietzsche vê nessa trama uma oportunidade única, tanto para confirmar sua suspeita de que a percepção humana da permanência é uma consequência de ter à sua disposição uma “pequena escala” (*Massstabe*) (VPP/FPP, KGW II, 4. 267) quanto para justificar o experimento do pensamento que considere o aumento dessa escala.

Um dos grandes objetivos que von Baer persegue na sua apresentação é delimitar a medida fundamental do tempo. Essa medida não pode ser encontrada na natureza, que desconhece pausas, de modo que devemos nos voltar forçosamente para nós mesmos — o homem é ele mesmo a “medida para o espaço e tempo”²²². Voltando-se para si, o homem logo descobre, sem maiores esforços, que as suas medidas do espaço são dadas pelos dedos, mãos, pés, passos, etc. Mas e a medida do tempo? Usualmente se considera que ela é tributária da duração do ano, mudanças de estações, passagem do dia para a noite. Contudo, não é possível encontrar elementos aí para uma medida universal que contemple os mais variados casos. Essas referências seriam inutilizáveis para explicar, por exemplo, por que numa noite de insônia o tempo parece mais longo. Portanto, é necessário eleger um outro ponto de partida, mais seguro e definitivo, o qual deve estar localizado no interior do homem. Para von Baer, ainda que a respiração possa aparecer aqui como uma opção, a medida realmente fundamental é dada pelo “batimento

²²² VON BAER, K.E., *Welche Auffassung der lebenden Natur ist die richtige? Und wie ist diese Auffassung auf die Entomologie anzuwenden?*. Berlin: August Hirschwald, 1862, p. 20.

cardíaco” ou a “pulsção”²²³. Trata-se da menor medida do tempo — a qual os romanos chamavam de “*momentum* ou *punctum temporis*”, algo como uma “picada” que antecede o “movimento”²²⁴ — que condiciona a velocidade de nossa capacidade perceptiva do tempo. Se assim o é, então diferentes velocidades de pulsção geram diferentes maneiras de perceber o tempo. Tome-se, por exemplo, o coelho, cuja pulsção é quatro vezes mais veloz do que da vaca — seguramente para o primeiro as sensações e movimentos parecerão mais rápidos do que para o último. Quanto ao homem, Von Baer posiciona-o numa escala intermediária entre os animais destacados, possuindo um ritmo cardíaco duas vezes mais lento do que o coelho e duas vezes mais rápido do que a vaca. Traduzindo esses dados em termos sensoriais, significa que percebemos algumas mudanças, mas ignoramos muitas outras (como o movimento do sangue, a transpiração, etc.), o que faz com que von Baer classifique a medida humana do tempo como *pequena*. Mas poderia ser de outra forma? Certamente, ainda mais se se considera que von Baer é um evolucionista que chega praticamente ao mesmo tempo que Darwin a conclusões parelhas²²⁵. Porém, tal resposta não é dada na apresentação de 1860. Ainda assim, von Baer oferece um interessante experimento de pensamento que traz alguma luz sobre essa questão.

O embriologista nos convida a imaginarmos dois cenários. Primeiro, se pensarmos que o curso da vida humana fosse diminuído para algo em torno de um mês e o seu ritmo cardíaco, mil vezes acelerado, sua percepção do tempo seria radicalmente alterada, sendo muito menos sensível às mudanças. Esse homem seria capaz, por exemplo, de seguir uma bala com a visão, mas mal teria representação das mudanças de estações e do ano a não ser pelos antepassados, que falariam de tempos em que havia

²²³ *Idem, Ibidem*, p. 21.

²²⁴ *Idem, Ibidem*, p. 22.

²²⁵ Sobre a relação entre von Baer e Darwin, além do seu evolucionismo, cf. HAACKE, W., *Karl Ernst von Baer*. Leipzig: Theod. Thomas, 1905, pp. 364 – 409.

algo como a neve. Se pensarmos num homem com uma vida ainda mais curta, com uma duração aproximada de quarenta minutos, tudo na natureza pareceria simplesmente imutável — a grama e as flores seriam proporcionais àquilo que as montanhas são para nós hoje; os movimentos dos animais seriam imperceptíveis. Agora, se fizemos o caminho inverso e considerarmos um aumento significativo da duração da vida humana para algo como oito mil anos, o que implica uma redução drástica no ritmo de pulsação, tudo pareceria ser efêmero. Por exemplo, a cada quatro minutos veríamos o transcorrer de todas as estações; cogumelos surgiriam na terra subitamente como se fossem cascatas; dia e noite alternar-se-iam como luz e sombra num momento; o sol rasgaria o céu formando um arco. Se aumentássemos ainda mais a duração da vida, dia e noite sequer existiriam, só havendo um brilho.

Com essa demonstração, von Baer tem o objetivo de defender a relatividade das medidas de tempo em detrimento de uma medida absoluta. É desde si que o homem mede o tempo e espaço, pois “não há uma medida absoluta”²²⁶. Von Baer está aqui claramente se baseando no chamado “princípio de Gulliver”. Esse princípio parte do pressuposto pascaliano da cadeia infinita de mundos, ou dos mundos dentro de outros mundos, o que provaria que grande e pequeno, curto e longo, são medidas dadas relativamente, enquanto as propriedades geométricas não são alteradas — Liliputh conserva exatamente as mesmas proporções do nosso mundo, mas numa escala menor, o mesmo ocorrendo em Brobdingnag, mas numa escala maior²²⁷. Dessa forma, podemos supor que a superfície da terra, que nos parece grande, é, para o sol, pequena; também podemos imaginar que, se fôssemos do tamanho de uma mônada, uma piscina seria o

²²⁶ VON BAER, K.E., *Op. cit.*, p. 36.

²²⁷ Sobre o “princípio de Gulliver”, cf. CAPEK, M., *Op. cit.*, pp. 41 – 47; 59 – 64. Vale repetir a advertência de Capek que esse princípio foi largamente utilizado pela física clássica que acreditava na homogeneidade do espaço e do tempo, desconhecendo as diferenças, que seriam identificadas pela física moderna, entre os níveis macroscópico e microscópico.

que, para nós, é o mar. Para von Baer, “não pode ser de outra forma com o tempo”²²⁸, i.e., a velocidade das durações são condicionadas pelos pontos do tempo, a nossa medida temporal mínima fornecida pelo ritmo cardíaco. Mas se fizéssemos a pergunta por qual medida do tempo poderia estar mais “próxima da verdade”, von Baer responde, sem hesitação: “sem dúvida aquela que provém (*hervorgeht*) da maior medida”²²⁹. Se fôssemos portador dessa medida, radicalmente aumentada, cada ponto do tempo seria igual ao fluxo total da realidade. Esse esclarecimento suplementar e lacônico, que está em absoluta concordância com outras passagens da apresentação em que von Baer exaustivamente lembra que a natureza ignora a permanência, oferece a Nietzsche uma pista que não será desprezada.

É possível que essa colocação de von Baer tenha levado Nietzsche a reformular o problema da seguinte forma: existem medidas do tempo que podem ser tidas como reais, absolutas, mas que estão em constante desacordo com as medidas humanas, falsas. “Toda coisa é mensurável em relação à outra coisa”, mas, complementa o filósofo, “há talvez uma *unidade do tempo* que permanece fixa” (Nachlass/FP 1881, 12[160], KSA 9. 603). Portanto, o horizonte do antropomorfismo já não é mais suficiente para esgotar a pergunta sobre as medidas das coisas — e aqui se deve ter em mente o famoso parágrafo *Na prisão*, de *Aurora*, em que Nietzsche também resgata o raciocínio de von Baer, incluindo o seu “princípio de Gulliver”, mas para apontar o caráter insolúvel do antropomorfismo²³⁰. Agora, a questão sobre a medida só pode ser

²²⁸ VON BAER, K.E., *Op. cit.*, p. 36.

²²⁹ *Idem, ibidem*, p. 37.

²³⁰ “É de acordo com esses horizontes, nos quais, como em muros de prisão, nossos sentidos encerram cada um de nós, que *medimos* o mundo, que chamamos a isso perto e àquilo longe, a isso grande e àquilo pequeno, a isso duro e àquilo macio (...) Se a nossa vida fosse cem vezes mais aguda para as coisas próximas, o ser humano nos pareceria monstruosamente comprido; sim, pode-se imaginar órgãos que fariam senti-lo imensurável. Por outro lado, poderia haver órgãos constituídos de tal forma que sistemas solares inteiros parecessem contraídos e ajuntados como uma única célula: e, para seres de conformação oposta, uma célula do corpo humano poderia apresentar-se como um sistema solar, em movimento,

colocada de forma comparativa. É nessa direção que Nietzsche contrasta o “tempo real” (*wirkliche Zeit*) e a percepção humana do tempo. Segundo o filósofo, existe um “tempo real que corresponde ao curso real das coisas abstraído dos sentimentos de curto e longo, pertencentes aos seres que conhecem”, sendo esse tempo “indizivelmente *mais lento* do que nós seres humanos sentimos” (Nachlass/FP 1881, 11[184], KSA 9. 513). Nietzsche também sugere que o mundo deve ser menor do que imaginamos, donde se segue a afirmação: “o mundo real *menor*, mas *movido mais lentamente*, mas infinitamente *mais rico em movimentos* do que *suspeitamos*” (*Ibidem*). Tudo leva a crer que Nietzsche está operando com as categorias de von Baer. O fato de o mundo real possuir um curso de tempo mais lento é inversamente proporcional à nossa medida de tempo ligeiramente acelerada que nos mantém inscritos num mundo com alguma permanência. Todavia, a aceleração não é vista como um elemento constitutivo da percepção, mas como o resultado da contaminação dos sentidos pelo intelecto.

Toda forma que nos parece persistente seria dissolvida no caráter súbito (*Übereile*) dos acontecimentos e devorada pela selvagem tempestade do vir-a-ser. O permanente, o *mé rein*, se dá como uma completa ilusão, como resultado de nossa (limitada) inteligência humana: pudéssemos nos perceber com ainda mais rapidez, a ilusão do permanente nos seria ainda mais forte: pense-se no infinitamente rápido, mas ainda atravessando a percepção humana, e tudo seria eternamente fixo. Pense-se, por outro lado, na percepção humana infinitamente aumentada de acordo com o *vigor* (*Stärke*) e a força (*Kraft*) dos órgãos, então não se detectaria na menor parte do tempo (*Zeittheil*) uma permanência, mas somente o vir-a-ser. Para a percepção infinitamente rápida cessa todo o vir-a-ser, pois só tem sentido para a percepção humana. Fosse ela indefinidamente forte, penetrada em cada

construção e harmonia” (M/A 117, KSA 3. 110). Sobre a retomada do diálogo de Nietzsche com von Baer no início da década de 1880, cf. ORSUCCI, A., *Op. cit.*, pp. 211 – 214.

profundeza (*Tiefe*), e então toda *forma* cessaria: somente para graus determinados da percepção que existem formas (VPP/FPP, KGW II, 4. 269-270).

Note-se que essa citação repercute a ideia de von Baer de que a medida do tempo acelerada, que solapa o vir-a-ser, é mais falsa do que aquela outra desacelerada, lenta, mais verdadeira, que concorda com o vir-a-ser. Mas ela também sugere uma outra hipótese: a de que, em condições ideais, anteriores à influência do intelecto, a percepção seria verdadeira. Sendo assim, cada unidade mínima da nossa medida de tempo, cada “menor parte do tempo”, “átomo de tempo” ou “ponto de tempo”, não nos daria outra coisa senão o vir-a-ser.

Tocamos aqui no que pode ser chamado do lado epistemológico da hoje bastante conhecida “teoria dos átomos de tempo” de Nietzsche — em grande medida concentrada num fragmento de 1873, que também contém uma física²³¹. Essa teoria sustenta, fundamentalmente, que existem unidades mínimas do tempo. Como estudiosos já mostraram, essa proposta está em continuidade com o envolvimento de Nietzsche com o atomismo antigo, mais diretamente com seus cursos sobre a rítmica e métrica dos gregos que contemplam teóricos avessos ao pitagorismo, como Aristídes e, principalmente, Aristoxenus²³². Esses cursos recuperam a proposta de Aristoxenus de

²³¹ Sobre o aspecto epistemológico da teoria dos átomos do tempo, destaco as considerações de Rittelmeyer, possivelmente o primeiro pesquisador de Nietzsche que faz alusão ao fragmento de 1873 — muito antes de Mittasch e Schlechta e Anders, tal como se costuma dizer. Cf. RITTELMAYER, F., *Op. cit.*, pp. 12 – 14. De qualquer modo, esse enquadramento da controversa e obscura teoria de Nietzsche não é a mais comum. Essa negligência parece ser o resultado de a maioria dos estudiosos que trabalham com esse fragmento o tomar unicamente como uma física, fazendo com que a questão da sensação, que lá aparece, só pudesse ser explicada à luz do monadismo, particularmente aquele defendido por Friedrich Zöllner. Para leituras que seguem essa linha, cf. WHITLOCK, G., “Investigations in Time Atomism and Eternal Recurrence” in: *Journal of Nietzsche Studies*, 20, 2000, pp. 37 – 40. SMALL, R., *Time and Becoming in Nietzsche's Thought*. New York/London: Continuum, 2010, p. 74. Essa proposta não deixa de ser plausível, mas creio ser limitada na medida em que não leva em consideração um outro lado da teoria que só pode ser explicado a partir de von Baer.

²³² Coube a James Porter o feito de ter identificado essa relação. Porter mostra, de forma convincente, que o fragmento de 1873, conhecido como “a teoria dos átomos de tempo”, possui importantes antecedentes

que todo ritmo é redutível a um “menor tempo”, um “*crónos protos*”, sendo a originária “menor batida” (RU/IR, KGW II, 3. 293-294). O filósofo também trabalha ali com a hipótese de que há uma relação entre a pulsação cardíaca com o ritmo, existindo, assim, uma “fundamentação e explicação fisiológica do ritmo” (RU/IR, KGW II, 3. 322). Contudo, é somente à luz de von Baer²³³ que podemos compreender com mais clareza por que esse atomismo temporal não é uma teoria de instantes ou limites, num sentido aristotélico, por exemplo. O ponto de tempo é a medida fundamental do tempo que, originariamente, é equivalente ao vir-a-ser; no menor momento imaginável, no menor átomo de tempo, não há pausa ou ausência de tempo. É essa articulação que garante a Nietzsche o reconhecimento de ter sido o inventor de uma nova concepção de tempo, distante do tempo enquanto imagem móvel da eternidade²³⁴. Pois no “menor momento de nossa sensação do mundo exterior” tudo sempre está “em vir-a-ser e *passando*,

nas investigações de Nietzsche sobre a rítmica e métrica grega. Cf. PORTER, J., “Untimely Meditations: Nietzsche’s Zeitatomistik in Context” in: *Journal of Nietzsche Studies*, 20, 2000, pp. 58 – 81.

²³³ Curiosamente poucos foram aqueles que enxergaram a importância de von Baer para o desenvolvimento da teoria dos átomos de tempo de Nietzsche. Uma exceção é Karl Schlehta e Anni Anders, que souberam reconhecer que o conceito usado por Nietzsche de “*temporis punctum*” remonta a von Baer. Cf. SCHLEHTA, K./ANDERS, A., *Op. cit.*, p. 152. Mittasch também destaca, muito rapidamente, essa associação com von Baer no escrito de 1873, dizendo que “*momentum* ou *temporis punctum temporis* é para von Baer o tempo que precisamos para nos tornarmos conscientes de uma impressão sobre nossos órgãos dos sentidos, para o homem algo em torno de 1/18 segundos” (MITTASCH, A., *Op. cit.*, p. 81). Essa atenção terminológica é particularmente determinante para desfazer um consenso tácito entre muitos estudiosos de Nietzsche que veem, na atualidade, a “teoria dos átomos de tempo” como uma espécie de paráfrase da física dinâmica de Boscovich. Um caso interessante, nesse sentido, é o de Pietro Gori, cuja convicção de que existe uma correspondência perfeita entre o fragmento de 1873 com as teorias de Boscovich, faz com que tenha de assumir, não sem alguma perplexidade, que esse paralelismo ocorre apesar de uma “leve discrepância terminológica, na medida em que Boscovich não usa a expressão *temporis punctum*” (GORI, P., *La visione dinamica del mondo. Nietzsche e la filosofia naturale di Boscovich*. Napoli: La città del sole, 2007, p. 187). Fosse Gori mais hesitante, ele logo veria que o termo é extraído de von Baer e que, assim, a “teoria dos átomos de tempo” excede uma física.

²³⁴ Em 1969, o filósofo canadense George Grant proferiu uma série de palestras, intituladas *Time as History*, que tem Nietzsche como protagonista. A filosofia nietzschiana é privilegiada por Grant por ser o momento culminante de uma mudança da concepção de tempo no Ocidente, já iniciada por Hegel e Marx. Trata-se da transição da concepção platônica de tempo enquanto imagem móvel da eternidade para o tempo enquanto história. “Há quase cem anos”, diz Grant, “Nietzsche pensou o conceito de tempo enquanto história de forma mais abrangente do que qualquer pensador moderno antes ou depois dele” (GRANT, G., *Time as History*. Toronto/Buffalo/London: Univ. of Toronto Press, 1995, p. 32). Essa nova concepção prega que “no menor momento nós não somos os mesmos e sequer poderemos estar na presença do mesmo”, um feito original que faz com que Nietzsche seja merecedor do rótulo de “o primeiro pensador que mostrou como a historicidade é reconhecida na plenitude de suas consequências em todos os domínios da existência” (*Idem, Ibidem*, p. 37).

portanto mudando” (Nachlass/FP 1880, 6[62], KSA 9. 209). Conforme o homem descobre que ele mesmo é mutável, passa a entender que “não há indivíduo, que no menor instante, ele é outro do que no instante seguinte” (Nachlass/FP 1881, 11[156], KSA 9. 502). O “súbito” (*Plötzliches*) está “no menor, em todos os nervos”, uma verdade que, uma vez apreendida pelo homem, auxilia-o no seu processo de reeducação visando à renaturalização, i.e., ele poderia tolerar com maior naturalidade um mundo contingencial em que “a qualquer instante um cometa pode destruir o sol, ou uma força elétrica pode emergir e, num só golpe, derreter o sistema estelar” (Nachlass/FP 1881, 11[156], KSA 9. 502). Assim, é bastante compreensível quando Nietzsche diz que, conforme o atomismo temporal coincide com uma “teoria da sensação”, ou que o “*ponto de tempo dinâmico* é idêntico com o *ponto de sensação*”, isso significa que “não há simultaneidade da sensação” (Nachlass/FP 1873, 26[12], KSA 7. 579). Na medida em que o ponto de sensação é idêntico ao ponto do tempo, e este com o vir-a-ser, não se pode dizer que a sensação detenha vestígios espaciais. Chega-se, assim, a um quadro semelhante àquele oferecido por Schmitz-Dumont — outro importante interlocutor de Nietzsche de quem pouco se fala²³⁵ —, quando este diz “a sensação, o elemento de toda percepção, é temporal” e não “espacialmente extensa”²³⁶. Com isso, se estabelece um posicionamento original, que antecede o discurso contemporâneo, como o de Heisenberg, quando privilegia a sucessão em detrimento da simultaneidade em relação aos sentidos.

Junto ao sensualismo, Nietzsche soube encontrar uma forma sagaz de confirmar epistemologicamente o realismo sem cair na armadilha do materialismo, cuja

²³⁵ Duas obras de Schmitz-Dumont, *Die Einheit der Naturkräfte und die Deutung ihrer gemeinsamen Formel* e *Die mathematischen Elemente der Erkenntnistheorie*, estão à disposição para consultas na biblioteca Anna-Amalia e apresentam muitos sinais de leitura. Brobjer diz que Nietzsche lê esse autor entre 1881 – 1882 no contexto do seu interesse pelos emergentes conceitos de vontade de potência e eterno retorno do mesmo. Cf. BROBJER, T., “Nietzsche’s Reading and Knowledge of Natural Science: An Overview” in: *Nietzsche and the Sciences*. Hampshire/Burlington: Ashgate, 2004, p. 38. Parece-me, contudo, que essa é ainda uma consideração preliminar que aguarda uma investigação mais profunda.

²³⁶ SCHMITZ-DUMONT, O., *Op. cit.*, p. 109.

incompatibilidade com o seu radical realismo do vir-a-ser seria manifesta. Contudo, não é possível extrair imediatamente do sensualismo uma teoria do mundo, dada a incongruência entre o nível intelectual e os sentidos. Nietzsche só poderá realizar esse projeto lançando mão de hipóteses.

CAPÍTULO 3

A CONSTRUÇÃO DA VISÃO DE MUNDO DO VIR-A-SER

3.1. *O discurso hipotético e o dinamismo enquanto modelo de mundo.*

Diante das implicações do evolucionismo nietzschiano, pudemos verificar que o refinamento dos sentidos é acompanhado por uma depuração dos esquemas interpretativos de mundo. Conforme se evidencia que os sentidos abrem a “verdade” do mundo do vir-a-ser, as falsificações tendem a se tornar mais verossímeis. Contudo, é crucial reiterar que o progresso entre os planos sensoriais e intelectuais não são concorrentes. A realidade pode ser aberta para os sentidos — as sensações são, em última instância, pontos de tempo que coincidem com o vir-a-ser —, mas sempre será, em maior ou menor grau, fechada para o intelecto. Tentar corrigir essa defasagem de maneira radical, como já foi indicado, ocasionaria uma situação paradoxal e aporética. Seria cabível, assim, dizer que, com o seu sensualismo, Nietzsche prega um tipo de conhecimento *sensorial* ou *perceptivo* da realidade em antagonismo a um conhecimento *intelectual* ou *proposicional*. A rigor, esse conhecimento sensorial seria mais uma experiência, ou um sentimento, do que propriamente um conhecer. Mesmo que os organismos mais complexos, como o homem, sejam capazes de destacar os erros herdados do intelecto das sensações, isolando-as, persiste o impasse de que essa experiência não pode ser conceitualmente traduzida de forma absolutamente transparente. Em outras palavras, o que é dado como uma “verdade” para os sentidos não será a mesma “verdade” para o intelecto. A razão para tanto é que a estrutura cognitiva está essencialmente enraizada sobre antropomorfismos e “erros” ancestrais. A partir disso, a questão que resta ser colocada não é qual o discurso verdadeiro, mas qual

poderia ser o candidato mais indicado para um discurso, que, apesar de dominado por erros, possa conter, como apontou Nietzsche acima, alguma “verdade”.

A primeira alternativa, mais sensata e acessível à razão, é um discurso negativo. O homem esclarecido optaria por esse tipo de discurso quando reconhece que o “mundo em vir-a-ser não poderia, num sentido forte, ser ‘compreendido’ (*begreifende*) e ‘conhecido’” (Nachlass/FP 1885, 36[23], KSA 11. 561), restando somente a classificação do mundo enquanto o avesso de tudo que se julga inteligível, como o que resiste a qualquer predicado ou proposição positiva. O símbolo desse procedimento negativo está implícito quando Nietzsche usa os predicados de “caos” e “vir-a-ser absoluto” para caracterizar a realidade.

Sobre esse assunto, retomemos algumas considerações de Spir sobre o vir-a-ser absoluto de Herbart. Sendo Herbart defensor de uma teoria do vir-a-ser absoluto — cujas propriedades fundamentais seriam a transformação com uma velocidade invariável e unidirecional, o que impediria a repetição —, Spir pergunta-se até que ponto tal proposta é concebível, principalmente quando se admite que o vir-a-ser absoluto é incompatível com leis causais. Com o vir-a-ser absoluto, tudo ocorreria como se um estado B fosse uma qualidade nova que não estivesse contida em A; como se algo tivesse sido dado “do nada” para, em seguida, ser “aniquilado”²³⁷. Para Spir, essa é uma proposta contraditória na medida em que não se tem uma experiência do nada, e tudo, na experiência, é ligado de forma causal. Sendo assim, é possível constatar algo de invariável nas mudanças, um princípio ordenador do vir-a-ser, i.e., leis, e, no limite, algo do absoluto na experiência, o que atenua o dualismo radical entre incondicionado e condicionado²³⁸.

²³⁷ SPIR, A., *Denken und Wirklichkeit. Versuch einer Erneuerung der kritischen Philosophie* I. Leipzig: J.G. Findel, 1873, p. 271.

²³⁸ Cf. HUAN, G., *Op. cit.*, pp. 64 e 82.

Por razões óbvias, tais argumentos nunca foram suficientemente convincentes para Nietzsche²³⁹. Para o filósofo, como já sabemos, não há o incondicionado, e o mundo da experiência é o único mundo, de modo que os resquícios de propriedades metafísicas na natureza não existem senão para nossas representações antropomórficas. Ademais, a experiência revela justamente que as sucessões são dadas subitamente, não respeitando nenhuma ordem ou lei. “No ‘em-si’”, diz Nietzsche, “não existem ‘laços causais’, ‘necessidade’, ‘não-liberdade psicológica’, ali não se segue ‘o efeito de uma causa’, ali não rege nenhuma ‘lei’” (JGB/BM 21, KSA 5. 37). Como diz ainda Nietzsche numa de suas passagens mais conhecidas, “o caráter total do mundo é caos por toda eternidade: não no sentido de uma ausência de necessidade, mas de uma ausência de ordem, divisão, forma, beleza, sabedoria e como quer que se chamem nossas humanizações” (FW/GC 109, KSA 3. 468). Desse modo, não há rigorosamente nada de inteligível no mundo real para nós ou que pelos menos guarde alguma semelhança com as categorias do nosso conhecimento. É verdade que, em momentos isolados, Nietzsche não esconde ser simpático à tradição hegeliana, cujo feito foi ter realizado o instinto alemão, que prefere o “vir-a-ser” ao invés do “ser”²⁴⁰. Porém, a ressalva feita anteriormente em relação ao vir-a-ser nietzschiano, quando comparado com o de Heráclito, também vale para Hegel: não possui nenhum vestígio do *logos*²⁴¹. Assim, tomar o vir-a-ser enquanto “absoluto” ou “caos” não é um complemento gratuito²⁴². Ele tem justamente a função de indicar que a realidade é o *outro*.

²³⁹ Um sinal de que Nietzsche resiste à imbricação proposta por Spir entre mudança e causalidade é dado por uma anotação feita no seu exemplar da segunda edição de *Denken und Wirklichkeit*, mais especificamente na página 261, onde pode-se ler: “*Veränderung?*” (mudança?).

²⁴⁰ “Nós, alemães, somos hegelianos, mesmo se não tivesse havido um Hegel, na medida em que (em antagonismo a todos os latinos) damos instintivamente ao vir-a-ser, ao desenvolvimento, um valor mais profundo e rico do que aquilo que ‘é’” (FW/GC 357, KSA 3.599).

²⁴¹ “A intuição heraclitiana aqui subjacente é comum a Hegel e a Nietzsche — mas somente traduz um *logos* para Heráclito e para Hegel: não para Nietzsche” (BONACCINI, J.A., “Nietzsche e o idealismo alemão” in: *Cadernos Nietzsche*, 28, 2011, p. 219).

²⁴² Small enfatiza, com razão, que, com o termo “absoluto”, Nietzsche pretende sugerir que já não se trata da compreensão ordinária do vir-a-ser, comumente equiparado com o movimento. Cf. SMALL, R.,

O discurso antiantropomórfico, o discurso que se pretende fiel à realidade, seria um discurso negativo cuja finalidade é meramente limitativa. Ele cumpre seu papel ao indicar a existência de uma severa alteridade entre o conhecimento intelectual e o ser. Não se trata de um discurso resignado, mas é, ainda assim, um tipo de discurso cético. Essa consequência não é sem paralelos quando se pensa em determinadas correntes céticas que creem que todo heraclitismo está fatalmente atrelado ao ceticismo e vice-versa. Nietzsche certamente estava familiarizado com essa ligação entre heraclitismo e ceticismo por meio de Brochard, que dedicou uma boa parte do seu trabalho para investigar essa questão. No entender deste último, essa união expressa a possibilidade de dar um passo além do pirronismo, que prega que nada se pode saber, ao indicar, como Protágoras e Enesidemo teriam feito, que nada se pode saber, pois nada se pode dizer a respeito da coisa em si. A transição é de uma perspectiva “subjettiva” do ceticismo — nada se pode saber devido às nossas limitações cognitivas — para uma “objetiva” — nada se pode saber porque a estrutura do ser não acolhe os juízos. Os sentidos não mentem quando colocam em evidência o caráter fluído do ser, o que também implica a resistência do ser a qualquer predicação. Não é o caso de apontar, ainda assim, que heraclitismo e ceticismo são a mesma coisa, tal como Natorp insinua na sua conhecida interpretação de Enesidemo. Adotar a visão de mundo de Heráclito é uma atitude dogmática, o que está em antagonismo com as premissas céticas. Está ausente aqui a *afasia* ou o calar sobre o ser das coisas, que é um típico traço cético. Contudo, com esse dogmatismo “negativo”, de coisas que são e não são, é possível conservar o discurso essencial do ceticismo e, inclusive, desvendar as suas convicções

“Absolute Becoming and Absolute Necessity” in: *International Studies in Philosophy*, 21, 2, 1989, p. 125. Uma advertência semelhante é feita por Granier em relação ao termo “caos”. “Quando, portanto, Nietzsche fala num ‘caos’, ele quer dizer que o Ser não é redutível a um ideal humano, qualquer que ele seja” (GRANIER, J., *Le problème de la vérité dans la philosophie de Nietzsche*. Paris: Editions du Seuil, 1966, p. 324). O mesmo diz Heidegger: “a representação da totalidade do mundo como ‘caos’ tem, para Nietzsche, a função de rechaçar uma ‘humanização’ do ente em sua totalidade” (HEIDEGGER, M., *Nietzsche I*. Trad. Juan Vermal. Madrid: Destino, 2000, p. 285).

ocultas, como sugere Brochard. Como teria dito Protágoras, não só não se conhece a verdade, mas “a verdade não existe” e nós “jamais a conheceremos”²⁴³. Essa é certamente uma fórmula atraente que faz com que colocações propositivas acomodem princípios céticos, que poderia, não há dúvida, ser emprestada a Nietzsche.

Todavia, o ponto é que Nietzsche não se contenta com a apatia e comodidade do ceticismo. Lembremo-nos que a única filosofia que tem valor é aquela que busca descrever o vir-a-ser, mesmo que essa operação padeça da dificuldade de ter à disposição signos que estão em essencial discordância com o fluxo²⁴⁴. Em outras palavras, muito embora o filósofo não se desfaça desse discurso negativo, que possivelmente continua sendo o mais honesto diante da realidade, ele não pode deixar de lançar mão de um outro tipo: o discurso hipotético²⁴⁵. Esse discurso, que está em consonância com o espírito ousado e experimental dos filósofos batizados por Nietzsche de “filósofos do futuro”, é possuidor da sabedoria de que o antropomorfismo é um elemento intransponível do conhecimento que, contudo, pode ser arranjado de maneira mais sofisticada do que os convencionais e primitivos modelos de mundo apoiados no mecanicismo e materialismo, levando em conta a verdade dada aos sentidos. Isso significa que o discurso hipotético já não pode ser, sem mais, correlacionado com um discurso falso ou ficcional.

Sobre o assim chamado ficcionalismo de Nietzsche, retomemos a notável leitura de Vaihinger. Em sua obra fundamental, *Die Philosophie des Als Ob*, e num gesto semelhante ao de Kleinpeter, Vaihinger alça Nietzsche à galeria dos grandes filósofos, tratando-o como um perpetuador e culminador dos revolucionários rumos tomados pela

²⁴³ BROCHARD, V., *Op. cit.*, p. 292.

²⁴⁴ Cf. citação na p. 84.

²⁴⁵ Como diz Granier, o método nietzschiano não conduz a uma certeza imediata ou um absoluto saber, mas exige a construção de hipóteses reguladoras que “preparam o espírito para decifrar o texto que é primitivamente puro caos” (GRANIER, J., “Nietzsche et la question de l’être” in: *Revue philosophique de la France et de l’Etranger*, 96, CLXI, Paris: PUF, 1971, p. 280).

história mais recente da filosofia. *Die Philosophie des Als Ob* tem como propósito central apresentar a célebre teoria do ficcionalismo, a teoria que atribui ao intelecto uma finalidade estritamente prática, mostrando que ele é guiado por ficções e não por verdades. O interesse dessa teoria é se opor ao realismo reforçando o instrumentalismo científico, corrente que teve seu apogeu com o pragmatismo. No centro do ficcionalismo está uma concepção de verdade pragmática que concerne menos à realidade do que à *orientação*²⁴⁶. Para Vaihinger — e é este enfoque histórico que confere uma especial originalidade ao seu trabalho —, Nietzsche entra como um dos momentos fundamentais que contribuíram diretamente para o amadurecimento do ficcionalismo por ser, antes de tudo, um continuador do criticismo de Lange. Ao contrário do que a filosofia nietzschiana transparece, ela estaria comprometida com o “espírito de Kant”, o espírito que a conduziu a uma “filosofia da ilusão”²⁴⁷. Como Berthelot, Vaihinger encara a teoria do conhecimento nietzschiana enquanto um marco na história do pragmatismo, como a pedra de toque pragmatista²⁴⁸. Mas a dificuldade em classificar Nietzsche como um ficcionalista está na redução de todas as suas investidas epistemológicas a um solo pragmatista, o que termina por colocar em segundo plano a sua ontologia. O ficcionalismo não exige, por certo, a neutralização da ontologia do vir-a-ser — esta pode ser um complemento oportuno e até mesmo

²⁴⁶ O ficcionalismo revela que irrompeu na Alemanha uma corrente pragmatista independente da americana. Com efeito, além de Vaihinger, outros autores como Avenarius já antecipam o essencial das premissas pragmatistas. Além disso, o livro capital de Vaihinger foi publicado um ano antes do seminal artigo do pragmatismo, “How to Make Our Ideas Clear”, de Peirce. Sobre a relação do ficcionalismo de Vaihinger com o instrumentalismo e o pragmatismo, cf. CEYNOWA, K., *Zwischen Pragmatismus und Fiktionalismus. Hans Vaihinger “Philosophie des Als Ob”*. Würzburg: Königshausen & Neumann, 1993, pp. 9 – 34.

²⁴⁷ VAIHINGER, H., *Die Philosophie des Als Ob. System der theoretischen, praktischen und religiösen Fiktionen der Menschheit auf Grund eines idealistischen Positivismus*. Leipzig: Felix Meiner, 1922, p. 774.

²⁴⁸ Berthelot, na sua monumental obra sobre a história do pragmatismo, diz que a “teoria nietzschiana do conhecimento” é uma “espécie de caso limite”, pois indica que Nietzsche, apesar de desconhecer a palavra pragmatismo, “foi o primeiro que percebeu com clareza uma grande parte das ideias que hoje se designam habitualmente por esse termo” (BERTHELOT, R., *Un romantisme utilitaire. Étude sur le mouvement pragmatiste. Le pragmatisme chez Nietzsche et chez Poincaré*. Paris: Félix Alcan, 1911, p. 33).

necessário —, desde que não se estimule um tratamento dessa ontologia enquanto uma questão de verdade ou falsidade²⁴⁹. Essa apreciação resulta da suposição de que só existe uma concepção pragmatista de verdade em Nietzsche. Todavia, a redução da verdade a esse horizonte representa somente um lado do complexo tema do problema nietzschiano da verdade. O aspecto crítico em relação a esse problema sem dúvida predomina. Nietzsche não só inscreve o problema da verdade num horizonte pragmatista, como também num outro, axiológico, que liquida a dimensão teórica da discussão ao se ocupar com o problema da “crença”, o que dá ensejo para a influente e muito debatida genealogia da “vontade de verdade”. Mas, como pudemos constatar ao longo do trabalho, o filósofo também guarda uma concepção positiva de verdade: a verdade dada aos sentidos do ser enquanto vir-a-ser. Isso não significa que existam dimensões do problema da verdade que são incompatíveis e contraditórias. Há, por outro lado, uma necessária continuidade. A razão para tanto é que a perspectiva crítica representa uma fase preambular, pois ao aniquilar as tradicionais concepções de verdade, que pressupõem a substância ou a permanência, abre-se caminho para o resgate da verdade da realidade do vir-a-ser, verdade outrora encoberta por desejos niilistas que a tomavam pelo falso. A elucidação dessa inversão permite e estimula uma otimização no uso dos “erros” ou “ficções”, que, visando a verdade, passam a carregar uma carga teórica. Mas sendo assim, há uma transição do plano puramente pragmático e ficcionalista para o hipotético²⁵⁰. Pois, enquanto erros ou ficções têm, como diz o

²⁴⁹ Como diz Del Negro, da doutrina do mundo enquanto vir-a-ser se segue “com consequência lógica um ficcionalismo” (DEL NEGRO, W., *Op. cit.*, p. 89).

²⁵⁰ Essa afirmação dá razão, em parte, a Liebmann, que no seu estudo comparativo entre as teorias do conhecimento nietzschiano e vaihingeriano posiciona Nietzsche como estando “com e contra Vaihinger”. Contudo, os motivos encontrados pelo autor para justificar essa ambiguidade são discutíveis. Segundo Liebmann, Nietzsche não foi um ficcionalista como Vaihinger devido à contradição interna de sua filosofia. Essa contradição é gerada pela tensão entre ceticismo e dogmatismo que perpassa todo o pensamento nietzschiano, i.e., por um lado o filósofo promove o ceticismo, ao colocar em revista o valor da verdade e do conhecimento, por outro constrói uma “nova, dogmática metafísica da vontade” (LIEBMANN, W., *Nietzsche für und gegen Vaihinger. Die Rolle der Fiktionen in der Erkenntnistheorie Friedrich Nietzsches*. München: Rösl & Cie, 1923, p. 76). Como vimos até aqui, esse enquadramento da

mesmo Vaihinger, uma “finalidade prática”, hipóteses possuem uma “finalidade teórica”; “as hipóteses querem descobrir, as ficções, criar”²⁵¹.

As hipóteses são, assim, mobilizadas por um otimismo científico, o que Nietzsche aceita de bom grado. Resulta daí o abandono da zona de conforto do pensamento, aprisionada ao mundo pictórico do materialismo e mecanicismo; a ociosidade do pensamento é deliberadamente ameaçada, dado que a “teoria do *ser*, da coisa, de puras unidades fixas, é *mil vezes mais fácil* do que uma teoria do *vir-a-ser*, do desenvolvimento” (Nachlass/FP 1888, 18[13], KSA 13. 535). Com a elaboração de hipóteses, exige-se um esforço suplementar do pensamento para substituir a representação mecanicista de pressão e choque, a “hipótese regulativa para o mundo das aparências visuais” (Nachlass/FP 1885, 34[247] KSA 11. 504), por outras que fiquem no limite com o ininteligível. É aí que a física dinâmica emerge com interessantes opções.

Das interpretações de mundo (*Welt-Ausdeutungen*) que até aqui foram experimentadas (*versucht*), parece hoje que a mecanicista é a triunfante que se coloca no primeiro plano: ela tem evidentemente a boa consciência (*Gewissen*) do seu lado; e nenhuma ciência crê poder progredir e prosperar por si própria sem a ajuda dos procedimentos mecanicistas (...). Enquanto isso há justamente nos espíritos escolhidos que defendem esse movimento, um pressentimento, uma inquietude a ser conhecida, como se a teoria tivesse

filosofia nietzschiana acometida pela especulação, por insaciáveis desejos metafísicos, está muito distante de ser aceitável, levando em consideração o predomínio do empirismo e da simpatia para com as ciências naturais. Veremos também adiante como a vontade de potência está mais em continuidade com esse programa do que com o resgate do dogmatismo schopenhaueriano. Contudo, num ponto Liebmann tem razão, a saber, quando diz que uma das dificuldades em denominar Nietzsche um ficcionalista reside no seu “dogma” do “absoluto *vir-a-ser*”, uma suposição que, para o filósofo, “não é uma ficção e nem uma hipótese” (*Idem, Ibidem*, p. 126).

²⁵¹ VAIHINGER, H., *Die Philosophie des Als Ob. System der theoretischen, praktischen und religiösen Fiktionen der Menschheit auf Grund eines idealistischen Positivismus*. Leipzig: Felix Meiner, 1922, pp. 148 e 149.

uma lacuna, a qual cedo ou tarde poderia se tornar a última lacuna (...). Não se pode “explicar” pressão e choque em si mesmo, não se pode solucionar a *actio in distans*: — perdeu-se a fé na possibilidade da explicação e reconhece-se, com um ar agridoce, que se descreve e não se explica, que a interpretação de mundo dinamista, com sua negação do “espaço vazio”, de átomos mínimos (*Klumpchen-Atome*), constrangeu (*Gewalt*) os físicos (Nachlass/FP 1885, 36[34], KSA 11. 564-565).

Em nenhum momento, tal como se pode ler, Nietzsche deixa de reconhecer as contribuições de uma interpretação mecanicista de mundo. Contudo, ele soube identificar que as hipóteses mecanicistas — com efeitos, mais erros e figuras de linguagem do que propriamente hipóteses — são obsoletas quando comparadas com as dinamistas, estas sim mais fiéis à experiência e a um estudo dos sentidos²⁵². Tal como diz Zarathustra, “as melhores alegorias devem falar do tempo e do vir-a-ser” (Za/ZA Das ilhas bem-aventuradas, KSA 4. 110) e elas certamente são dadas mais pela dinâmica do que pela mecânica, se se pensa, obviamente, num tipo de discurso lógico e demonstrativo. Isso se deve principalmente à releitura que os físicos da dinâmica farão da matéria enquanto forças em detrimento da visão corpuscular da física clássica. É indiscutível que Nietzsche enxerga na interpretação dinamista do mundo ainda um

²⁵² Muitos enxergam em Nietzsche uma tensão entre experiência e especulação, o que o deixaria num limiar entre as ciências naturais e as filosofias da natureza dos idealistas e românticos, tal como Schopenhauer. Como diz Mittasch, “Nietzsche, desse modo, precisa tomar distância dos *filósofos naturais idealistas e românticos* do passado (Hegel, Schelling, Oken, Steffens), na medida em que ele — de acordo com o procedimento de Kant — impõe uma íntima conexão da filosofia natural sobre a ciência natural” (MITTASCH, A., *Op. cit.*, p. 280). Isso acontece porque, para Mittasch, Nietzsche não dispensa o positivismo, mas também não corrobora o realismo ingênuo quando sai em busca de princípios anímicos, antimaterialistas, o que o aproxima do método especulativo dos filósofos naturais. Mais recentemente, Jordan reiterou essa posição ao dizer que “o conceito de natureza de Nietzsche” está “entre dois extremos de um romântico naturalizado e um positivismo sensualista” (JORDAN, W., *Friedrich Nietzsches Naturbegriff zwischen Neuromantik und positivistischer Entzauberung*. Würzburg: Königshausen & Neumann, 2006, p. 15). Porém, parece-me que essa tensão não é tão determinante assim, uma vez que o emprego nietzschiano de hipóteses está mais em conformidade com o espírito científico, que busca por modelos adequados ao campo da experiência, ou mesmo com os artifícios regulativos referidos por Kant aos juízos teleológicos na terceira *Crítica*, do que com o mergulho irrestrito na especulação. Em outras palavras, ainda que aspire a algo próximo do ideal de “totalidade” dos idealistas e românticos — o que ficará manifesto, como veremos, com a inclusão da vontade de potência —, Nietzsche não segue pela trilha metafísica da filosofia natural e o seu repúdio pelo empirismo.

antropomorfismo, mas com a diferença de que a esquematização assentada sobre forças é capaz de abrigar com muito mais propriedade um mundo que desconhece a permanência — o dinamismo é um ramo da física adequado às exigências de uma “filosofia do processo”²⁵³. Em resumo, Nietzsche encontra, nos modelos dinamistas da física, elementos para apresentar uma visão do mundo do vir-a-ser com maior autenticidade.

3.1.1. O impacto da física de Boscovich e a assimilação do conceito de força.

O trânsito do filósofo pela tradição dinamista de orientação leibniziana é bastante intenso após a virada realista de 1873. Ao longo do seu desenvolvimento intelectual, Nietzsche toma contato com uma grande quantidade de filósofos e físicos aliados ao dinamismo, como Caspari, Liebmann, Vogt, Boscovich, Schmitz-Dumont, Mayer, etc. O dinamismo teve, seguramente, não só um apelo teórico, mas também emocional, já que, na época, tomar o lado do leibnizianismo contra o cartesianismo era sinal de patriotismo²⁵⁴. Assim, pode-se dizer — ainda que à luz de uma lista nada pequena de restrições — que Nietzsche, na sua busca por visões de mundo adequadas ao vir-a-ser, acabou por se tornar “leibniziano”²⁵⁵. Seja como for, esse vínculo com o dinamismo leibniziano não foi estabelecido de forma tão dispersa quanto parece, tendo em

²⁵³ “Uma física de campos e forças que operam por conta própria, sem a incorporação de coisas, é a quintessência de uma filosofia da natureza do processo” (RESCHER, N., *Process Philosophy. A Survey of Basic Issues*. Pittsburgh: Univ. of Pittsburgh Press, 2000, p. 11).

²⁵⁴ Cf. MITTASCH, A., *Op. cit.*, p. 105.

²⁵⁵ Sobre a caracterização da filosofia de Nietzsche, ao menos o que se pode chamar de sua “filosofia natural”, enquanto leibniziana, cf. MOLES, A., *Nietzsche’s Philosophy of Nature and Cosmology*. New York/Bern/Frankfurt am Main/Paris: Peter Lang, 1990, p. 167. STACK, G., *Lange and Nietzsche*. Berlin/New York: Walter de Gruyter, 1983, p. 242. Possivelmente a investigação mais exaustiva sobre uma aproximação entre Nietzsche e Leibniz nesse domínio foi realizada por Günter Abel. O estudioso monta um quadro comparativo entre os dois filósofos, indicando diferenças e similitudes. No geral, Nietzsche estaria somente interessado no conceito de força que remonta a Leibniz, deixando de lado a sua metafísica. Cf. ABEL, G., *Nietzsche. Die Dynamik der Willen zur Macht und die ewige Wiederkehr*. Berlin/New York: Walter de Gruyter, 1998, pp. 6 – 28.

Boscovich seu principal mediador. É a partir do dinamismo de Boscovich que Nietzsche chega ao seu conceito de força e, conseqüentemente, à sua visão de mundo²⁵⁶.

Nietzsche teria sido levado a Boscovich após ter lido o livro de Fechner, *Über die physikalische und philosophische Atomenlehre* — o qual, por sua vez, Nietzsche descobre lendo Lange —, que contém trechos dedicados ao dinamismo boscovichiano²⁵⁷. Após essa descoberta, o filósofo inicia a leitura da obra capital do físico, *Philosophiae naturalis Theoria*, por volta de 1873 e 1874, louvando-o com grande admiração especialmente na década de 1880²⁵⁸. Prova de que Boscovich é uma figura diferenciada, é dada por um parágrafo contido em *Para além do bem e do mal*, quando o dinamismo boscovichiano é nivelado em termos de importância e radicalidade com a teoria da mobilidade da terra apresentada por Copérnico.

No concernente ao materialismo atomista: pertence o mesmo às coisas mais bem refutadas que existem; e talvez não haja atualmente entre os doutos da

²⁵⁶ É o vínculo com Boscovich que nos autoriza a dizer, como o faz Marton, que foi na física, e não na filosofia, que Nietzsche “encontrou elementos para construir a teoria das forças” (MARTON, S. Nietzsche. *Das forças cósmicas aos valores humanos*. Belo Horizonte: UFMG, 2010, p. 79).

²⁵⁷ Essa informação pode ser valiosa. Conforme nos mostra Nedelkovitch, um estudioso de Boscovich, a leitura que Fechner faz do físico croata é muito peculiar na medida em que estimula uma apreensão ontológica da teoria boscovichiana, o que não seria adequada às pretensões originárias dessa física. Cf. NEDELKOVITCH, D., *La philosophie naturelle et relativiste de R. J. Boscovich*. Paris: Éditions de la vie universitaire, 1922, p. 226. Considerando que o primeiro contato que Nietzsche teve com o pensamento de Boscovich foi mediado por Fechner, isso pode ser uma pista importante para explicar as razões para o filósofo ver nessa física a possibilidade de se retirarem ganhos ontológicos.

²⁵⁸ Registros da biblioteca da Basileia confirmam que Nietzsche retira *Philosophiae naturalis Theoria* muitas vezes entre 1873 e 1874, além de também ter retirado um comentário anônimo feito sobre a resenha crítica que Moses Mendelssohn faz do livro de Boscovich. Cf. SCHLECHTA, K./ANDERS, A., *Op. cit.*, pp. 127 – 140. GORI, P., *La visione dinamica del mondo. Nietzsche e la filosofia naturale di Boscovich*. Napoli: La città del sole, 2007, pp. 51 – 53. Vale ressaltar que o fato de Nietzsche se referir nominalmente a Boscovich somente na década de 1880 não significa forçosamente que ele só se beneficiará do conteúdo de *Philosophiae naturalis Theoria* nesse período, tal como sugere Itaparica. Cf. ITAPARICA, A., “Nietzsche e Boscovich: Dinamismo e Vontade de Potência” in: AZEREDO, V. (Org.). *Encontros Nietzsche*. Rio Grande do Sul: Unijuí, 2003, p. 164. Whitlock, por exemplo, crê ser “necessário conectar dúzias de notas sem conexão, sem explicação ou crípticas nos *Nachlass* de 1873 – 82 ao estudo que Nietzsche faz de Boscovich” e que pelo menos “umas cem notas podem ser esclarecidas pela primeira vez à luz da descoberta da importância de Boscovich” (WHITLOCK, G., “Roger Boscovich and Friedrich Nietzsche: A Re-examination” in: BABICH, B., COHEN, R. (Org.). *Nietzsche, Theories of Knowledge, and Critical Theory. Nietzsche and the Sciences*. II. Dordrecht/Boston/London: Kluwer Academic Publishers, 1999, p. 190). Em que pese algum exagero na colocação de Whitlock, o ponto é que realmente o impacto de Boscovich já é perceptível desde 1873, principalmente na “teoria dos átomos de tempo”.

Europa, ninguém tão indouto a ponto de lhe conceder importância fora do uso diário e doméstico (nomeadamente enquanto uma abreviação de um meio de expressão). Graças, antes de tudo, àquele polonês Boscovich, que, juntamente com o polonês Copérnico, foi até aqui o maior e vitorioso adversário das aparências (*Augenschein*). Enquanto Copérnico nos persuadiu a crer, contra todos os sentidos, que a terra *não está imóvel*, Boscovich ensinou a renunciar a crença na última coisa que “permanece firme” na terra, a crença na “substância” (*Stoff*), na “matéria”, nesse resíduo e partícula da terra, o átomo: o maior triunfo sobre os sentidos que até então se obteve na terra (JGB/BM 12, KSA 5. 26).

Com Boscovich — na verdade um croata, e não um polonês —, inicia-se, para Nietzsche, uma nova “revolução copernicana”. O revolucionário em Boscovich é ter conseguido desenvolver um modelo teórico que contemplasse o mundo da experiência para além do nível fenomênico de superfície. O físico é um adversário dos sentidos, mas unicamente dos sentidos do povo. Boscovich teria sido capaz de dar esse salto ao eliminar o dualismo, então dominante para filósofos e cientistas, entre matéria e força. É desde a crença na intransponibilidade desse dualismo que, por exemplo, Büchner, sequioso por combater o criacionismo, formula a célebre máxima “sem força, sem matéria — sem matéria, sem força”²⁵⁹; que Fechner censura os físicos que falam da matéria “sem previamente ou ao mesmo tempo falar de sua força”²⁶⁰. Para Boscovich, ao menos o Boscovich de Nietzsche — veremos adiante que essa interpretação radical proposta por Nietzsche não é inteiramente compatível com a física boscovichiana — tal dualismo deixa de vigorar na medida em que só se pode falar em forças, e não na matéria.

²⁵⁹ BÜCHNER, L., *Op. cit.*, p. 2.

²⁶⁰ FECHNER, G.T., *Über die physikalische und philosophische Atomenlehre*. Leipzig: Mendelssohn, 1864, p. 117.

É preponderantemente enquanto defensor de um monismo da força que Boscovich atrai Nietzsche. Lembremo-nos de que quando traça a sua genealogia filosófica, mostrando-se simpático ao mecanicismo, o filósofo acrescenta que tal filiação é de alguma forma justa se se enfatiza que ele não “acredita na ‘matéria’” e que ele toma “Boscovich enquanto um dos maiores pontos de virada, como Copérnico” (Nachlass/FP 1884, 26[432], KSA 11. 266). Nietzsche encara Boscovich como o iniciador de um movimento antimaterialista do qual ele se vê como um seguidor. Essa imagem do filósofo enquanto um continuador e divulgador incansável da causa boscovichiana é manifesta na sua tempestuosa troca de cartas com Peter Gast (ou Heinrich Köselitz). Nessa ocasião — que causou um visível constrangimento a Gast e cujas consequências podem exceder a de um simples mal-estar entre amigos —, Nietzsche opõe Boscovich ao físico Robert Mayer almejando ratificar seu comprometimento com um dinamismo radical livre da matéria. Enquanto Mayer — o qual, apenas um ano antes, Nietzsche havia lido por indicação de Gast, não escondendo, então, sua grande satisfação, principalmente com o tratado *Über Auslösung*²⁶¹ — é um autor “grosseiro” e “ingênuo”, na melhor das hipóteses um “grande especialista” que ainda acredita na “matéria e em átomos plenos”, Boscovich estaria no extremo oposto por ter mostrado que “*não há mais matéria (Stoff)*” senão enquanto uma “facilitação popular”; por ter “pensado a teoria atomística até o fim”, mostrando que “*não há nada senão força (Kraft)*” (Carta para Heinrich Köselitz, dia 20 de março de 1882, KSB 6. 183)²⁶².

²⁶¹ Cf. Carta para Heinrich Köselitz, dia 16 de abril de 1881, KSB 6. 84- 85.

²⁶² Gast, na sua resposta a essa carta, insinua que Nietzsche não compreendeu bem Mayer — Gast pergunta: “Mayer fala em *átomos*?” (Carta de Heinrich Köselitz para Nietzsche, dia 21 de março de 1882, KGB III, 2. 243). Como já mostraram alguns pesquisadores, Nietzsche de fato se precipitou aqui. Segundo Mittasch, Nietzsche foi injusto com Mayer nessa troca de cartas com Gast, uma vez que Mayer não discordaria de Leibniz e Boscovich de que “tudo é força”. Além disso, Mittasch lembra que o próprio Nietzsche foi simpático a princípios da dinâmica de Mayer. Cf. MITTASCH, A., *Op. cit.*, pp. 112 e 113. Um dos possíveis motivos para Nietzsche ter difamado Mayer estaria na sua antipatia por Dühring que, por sua vez, havia publicado um livro enaltecendo Mayer como o Galileu do século XIX. Sobre esse aspecto, além da leitura equivocada que Nietzsche faz de Mayer, cf. SMALL, R., *Nietzsche in Context*. Aldershot: Ashgate, 2001, pp. 139 - 143. Um outro motivo — o qual retomarei no corpo do texto — é que

Contudo, essas declarações entusiasmadas não devem nos desviar do fato de que, muito embora o filósofo parta do modelo dinamista boscovichiano para traduzir o mundo heraclítico do vir-a-ser, ele o altera de forma significativa²⁶³. Em primeiro lugar porque, quando lhe convém, Nietzsche acrescenta princípios de outros físicos dinamistas ao sistema boscovichiano, como Vogt e o próprio Mayer. Um exemplo desse procedimento pode ser identificado, inclusive, na própria troca de cartas com Gast, pois, quando Nietzsche opõe o lema “tudo é força” a Mayer, sua verdadeira fonte seria não Boscovich²⁶⁴, mas Vogt, perpetuador de um dinamismo monista e adversário do

Nietzsche está, na verdade, se baseando numa acusação feita por Vogt contra Mayer, quando caracteriza esse último como um representante do materialismo. Vale ainda destacar que no centro dessa controvérsia está a suspeita, levantada por Whitlock, de que o fragmento de 1873, “a teoria dos átomos do tempo” — fortemente marcado pela física de Boscovich —, teria sido suprimido da segunda edição do *Grossoktav-Ausgabe* por Gast, que, na época, era o encarregado pelo estabelecimento dos póstumos. A suspeita de Whitlock é que a irritação causada em Gast pela afronta de Nietzsche em 1882, mediada pela sua filiação a Boscovich — que realmente persistiu ainda anos após a morte de Nietzsche, tal como atesta uma carta de 1913 na qual Gast relata que a teoria “sem sentido” de Boscovich deixara Nietzsche “fora de controle” —, poderia ser a causa para a ausência da “teoria dos átomos de tempo” da segunda edição do GA. Cf. WHITLOCK, G., “Boscovich, Spinoza and Nietzsche: The Untold Story” in: *Nietzsche Studien*, 25, 1996, p. 206.

²⁶³ Alguns estudiosos alegam existir uma correspondência total entre Nietzsche e Boscovich. Gori, por exemplo, dirá que o conceito chave da realidade física de Nietzsche, o conceito de força, “corresponde completamente à noção elaborada por Boscovich ao longo de sua pesquisa” (GORI, P., *La visione dinamica del mondo. Nietzsche e la filosofia naturale di Boscovich*. Napoli: La città del sole, 2007, p. 27). Tamanha importância certamente daria razão a declarações, como a de Whitlock, de que o papel de Boscovich sobre a filosofia nietzschiana é comparável a Schopenhauer, Pascal, Goethe, etc. Cf. WHITLOCK, G., “Roger Boscovich and Friedrich Nietzsche: A Re-examination” in: BABICH, B., COHEN, R. (Org.). *Nietzsche, Theories of Knowledge, and Critical Theory. Nietzsche and the Sciences*. II. Dordrecht/Boston/London: Kluwer Academic Publishers, 1999, p. 187. Criou-se, portanto, um consenso de que a teoria das forças de Nietzsche é somente uma transposição da teoria das forças de Boscovich e que, na pior das hipóteses, ambos estariam em discordância a respeito de outros temas, como o eterno retorno do mesmo. Cf. STACK, G., “Nietzsche and Boscovich’s Natural Philosophy” in: *Pacific Philosophical Quarterly*, 62, 1981, p. 74. Sobre o embate entre Nietzsche e Boscovich em torno do eterno retorno do mesmo — embate, por sinal, já problematizado por Whitlock e Gori —, cf. SMALL, R., “Boscovich Contra Nietzsche” in: *Philosophy and Phenomenological Research*, Vol. 46, 3, 1986, pp. 419 – 435. Contudo, tal como pretendo mostrar ao longo do desenvolvimento, essa associação é muitas vezes exagerada, principalmente quando se considera que Nietzsche rebate diretamente conceitos fundamentais de Boscovich, como a ação à distância e os centros de força enquanto princípios matemáticos. Com isso não tenho a intenção de diminuir a importância de Boscovich, mas unicamente situá-la num horizonte crítico.

²⁶⁴ “Quando Nietzsche afirma que Boscovich nega a noção de matéria, ou ele quer dizer com isso que Boscovich nega uma noção mecanicista de matéria (corpúscular) ou ele extrapola a explicação do croata, pois Boscovich deixa claro que não se trata de refutar a noção de matéria, mas de fornecer uma nova explicação para ela” (ITAPARICA, A., *art. cit.*, p. 167).

dualismo entre força e matéria²⁶⁵. Além disso, Nietzsche insere elementos muito próprios e inauditos ao modelo boscovichiano visando a duas coisas:

- a) Acomodar a imagem de mundo extraída de Boscovich à realidade redutível a propriedades temporais — o que já se faz notar no seu primeiro escrito produzido a partir de Boscovich, “a teoria dos átomos de tempo” — fazendo de Nietzsche mais um precursor dos inovadores caminhos tomados pela nova física, “heraclíticos²⁶⁶”, do que propriamente um perpetuador do dinamismo.
- b) Generalizar esse mundo de forças, em consonância com a “economia de princípios”, o que o leva a desenvolver a interpretação do mundo enquanto vontade de potência.

3.1.1.1. A “teoria dos átomos de tempo”: a física do vir-a-ser.

O fragmento de 1873, comumente chamado de a “teoria dos átomos de tempo” — que já investigamos anteriormente em seu lado epistemológico —, é a primeira tentativa de traduzir a realidade do vir-a-ser dada aos sentidos dentro de um esquema físico de inspiração boscovichiana²⁶⁷. Esse pequeno texto pode ser encarado, em seu lado físico,

²⁶⁵ Nietzsche descobre o livro *Die Kraft. Eine real-monistische Weltanschauung*, do físico Johannes Gustav Vogt, em 1881, após a leitura da obra de Caspari, *Die Zusammenhang der Dinge: Gesammelte Philosophische Aufsätze*, que reserva um capítulo para desenvolver uma longa crítica de Vogt. Considerando que Nietzsche lê Vogt no mesmo período em que lê Mayer — que também coincide com a época da troca de cartas com Gast —, tudo leva a crer, como propõe Small, que sua reação adversa a Mayer esteja ligada ao encontro com Vogt. Além disso, o monismo de Vogt é muito mais compatível com aquele descrito na carta a Gast e referido a Boscovich. Cf. SMALL, R., *Nietzsche in Context*, 2001, pp. 136 – 139.

²⁶⁶ “A física moderna é de algum modo extremamente próxima às doutrinas de Heráclito. Se substituirmos a palavra ‘fogo’ pela palavra ‘energia’, nós podemos quase repetir suas posições palavra por palavra desde o nosso ponto de vista moderno” (HEISENBERG, W., *Physics and Philosophy. The Revolution in Modern Science*. London: George Allen & Unwin, 1958, p. 61).

²⁶⁷ Esse pode ser considerado um dos consensos formados em torno do fragmento de 1873, em parte, inquestionável desde as leituras de Mittasch e Schlechta / Anders. Gori, por exemplo, é enfático quando diz que o “modelo a que Nietzsche faz referência na preparação desse discurso (que compõe o fragmento de 1873) é seguramente aquele de Boscovich e isso pode ser demonstrado sem muita dificuldade” (GORI, P., *La visione dinamica del mondo. Nietzsche e la filosofia naturale di Boscovich*. Napoli: La città del sole, 2007, p. 184). Essa declaração não é incorreta. Contudo, como veremos, tal identificação não é feita

como uma espécie de “tratado”²⁶⁸, de onde podemos circunscrever definições que ressoarão ao longo de todas as considerações futuras de Nietzsche inseridas no domínio da filosofia natural. Essa breve observação basta para destacar o quão central é esse texto.

A física da “teoria dos átomos de tempo” deve ser compreendida em paralelo com a sua epistemologia²⁶⁹. Conforme se chega a uma teoria das sensações que coincidem com as medidas mínimas e fundamentais do tempo, os pontos de tempo, e estes, por sua vez, desvelam, em condições ideais, livres dos preconceitos do intelecto, a impermanência absoluta, mesmo no menor momento imaginável, é preciso elaborar um modelo hipotético que satisfaça esse saber num domínio físico — pressuposto que invalida, aliás, falsas polêmicas geradas em torno do valor “objetivo” ou “subjetivo” dessa teoria²⁷⁰. Para tanto, é determinante, de saída, confrontar todos os grandes princípios da física clássica, que assentados sobre leis espaciais, contradizem o vir-a-ser.

A física clássica gira em torno de quatro grandes princípios: espaço, tempo, matéria e movimento. O espaço é um receptáculo homogêneo, infinito, independente e uniforme, o mesmo valendo para o tempo; a matéria é o espaço preenchido, o átomo sólido que mesmo mudando de lugar não se modifica; o movimento é o princípio que

sem alguma dificuldade na medida em que Nietzsche, nessa ocasião, acolhe o modelo de Boscovich, mas também o transforma profundamente.

²⁶⁸ Mittasch assinala, com razão, que, após o fragmento de 1873, “Nietzsche nunca se expressou novamente de forma tão coerente sobre questões da teoria do movimento” (MITTASCH, A., *Op. cit.*, p. 82).

²⁶⁹ Schlechta e Anders advertem para esse aspecto da teoria, mas desde uma ordem que me parece ser invertida. Para os autores, o fragmento de 1873 é uma tentativa de transferir o atomismo físico de Boscovich para um atomismo das sensações. Cf. SCHLECHTA, K./ANDERS, A., *Op. cit.*, p. 148.

²⁷⁰ Há uma conhecida polêmica protagonizada por Keith Ansell-Pearson e Greg Whitlock sobre o caráter objetivo da teoria de Nietzsche. Enquanto Ansell-Pearson vê nesse episódio um alargamento da duração, do espírito para a matéria, seguindo a conhecida articulação bergsoniana, Whitlock combate esse objetivismo da duração, alegando que a “teoria dos átomos de tempo” só tem validade no âmbito restrito do subjetivismo. Cf. ANSELL-PEARSON, K., “Nietzsche’s Brave New World of Force. Thoughts on Nietzsche’s 1873 “Time Atom Theory” Fragment & on the Influence of Boscovich on Nietzsche” in: *Pli*, 9, 2000, pp. 6 – 35. WHITLOCK, G., “Investigations in Time Atomism and Eternal Recurrence” in: *Journal of Nietzsche Studies*, 20, 2000, pp. 34 – 57. Dado que a teoria de Nietzsche foi concebida em conformidade com o espírito hipotético que reconhece ser impossível transpor o nominalismo, sem que essa limitação seja um impedimento para elaborar paradigmas de mundo, essa polêmica parece ser um tanto despropositada.

depende de todos os demais, redutível a um único tipo, o deslocamento, que age por impacto. O problema desse quadro convencional, para Nietzsche, está no paralelismo entre tempo e espaço. A cinética corpuscular acredita que um ponto A age sobre um ponto B, e que A será igual a si mesmo no momento em que atinge B, após percorrer uma distância espacial determinada e um intervalo temporal determinado. Contudo, não se trata aí verdadeiramente de uma “ação no *tempo*”, pois se assim o fosse, o agente deveria ser diferente “em cada menor momento temporal” (Nachlass/FP 1873, 26[12], KSA 7. 575). Em outras palavras, Nietzsche está fazendo a mesma acusação que influentes filósofos do tempo ou do processo, como Bergson e Whitehead, viriam a fazer no século XX, a saber: o que a física clássica chama de tempo na verdade é o espaço. A posição mais consequente nesse caso deveria ser aquela adotada por Lange, que, criticando a postulação kantiana do tempo enquanto uma intuição *a priori*, ao lado do espaço, alega que o tempo não pode ser concebido senão espacialmente, tendo sentido unicamente enquanto medição do movimento no espaço e não como uma intuição originária e independente²⁷¹. Mas, ignorantes para esse anulamento do tempo, que não pode se diferenciar do vir-a-ser — talvez não tão ignorantes se se pensa na recusa do tempo objetivo feita por contemporâneos de Newton, como Malebranche e Spinoza —, aqueles físicos são vítimas da contradição de considerarem o movimento, e, com isso, o tempo, por meio de princípios que só podem abrigar a permanência.

Todas as leis do espaço são pensadas, portanto, *atemporalmente*, isso quer dizer que elas devem ser simultâneas e imediatas. O mundo todo num só golpe. Mas então não há *movimento*. O movimento é afligido pela contradição de ser construído sobre leis espaciais e de pressupor um tempo, o

²⁷¹ “O tempo é somente uma representação extraída da imagem espacial do movimento sobre uma linha” (LANGE, F., *Logische Studien. Ein Beitrag zur Neubegründung der formale Logik und der Erkenntnistheorie*. Iserlohn: J. Baedeker, 1877, p. 147).

que faz com que essas leis sejam impossíveis: quer dizer, ao mesmo tempo é e não é (Nachlass/FP 1873, 26[12], KSA 7. 576).

O mundo num “único golpe” é o mundo instantâneo de Laplace que está no coração da física clássica, aquele que, visto por um intelecto sobre-humano seria exibido de forma simultânea e determinada²⁷². Trata-se de um pensamento baseado naquilo que Whitehead chamaria de “ponto *flash*”, o pensamento que erradica a negatividade do tempo (passado e futuro), reduzindo-o a um presente pleno, a um instante pontual²⁷³. Nesse mundo, o tempo não existe realmente, sendo, na melhor das hipóteses, um acidente para os limitados intelectos humanos; a diferença entre passado e futuro dever-se-ia traduzir por uma mera diferença entre conhecido e desconhecido, o que faz com que Reichenbach compare o universo laplaciano com um filme em que o futuro já está dado, sendo somente uma incógnita para o personagem que ainda não o vivenciou²⁷⁴. Em outras palavras, o determinismo nada mais é do que mais uma faceta do eleatismo²⁷⁵. Assim, as leis espaciais e leis temporais não coexistem verdadeiramente na física clássica, pelo simples motivos de que elas não poderiam coexistir. Essas duas leis são essencialmente contraditórias, pois enquanto da primeira decorre a permanência, da segunda dá-se somente o vir-a-ser. Desse modo, é preciso escolher entre espaço e tempo: ou o espaço = 0 ou o tempo = 0. Se se opta pela diluição do

²⁷² “Uma inteligência que num dado momento conhece todas as forças que animam a natureza, e a situação respectiva dos seres que a compõem, se ela fosse vasta o suficiente para submeter esses dados à análise, incorporaria na mesma fórmula o movimento dos maiores corpos do universo e aquele dos átomos mais leves: nada seria incerto para essa inteligência e o futuro, assim como o passado, estaria presente aos seus olhos” (LAPLACE, P.S., *Essai philosophique sur les probabilités*. Paris: Gauthier-Villars et c^{as}, 1921, p. 3).

²⁷³ “Whitehead pode dizer que o ‘pensamento clássico baseia-se na ideia de um ponto *flash*’. Para um tal pensamento clássico, o futuro é aquilo que ainda não é, o passado aquilo que já não é, e há o *flash* do presente, que representa o único ser real. O tempo se reduz ao instante pontual” (MERLEAU-PONTY, M., *A natureza*. Trad. Álvaro Cabral. São Paulo: Martins Fontes, 2006, p. 184).

²⁷⁴ “A concepção determinista do fluxo do tempo poderia ser comparada aos acontecimentos vistos num filme. Enquanto assistimos a uma cena fascinante, seu desenvolvimento futuro já está impresso no filme; o vir-a-ser é uma ilusão, pois não faz diferença aos acontecimentos sob qual ponto de vista nós olhamos para ele” (REICHENBACH, H., *Op. cit.*, 11).

²⁷⁵ “Para o determinismo causal, assim como para Parmênides, não há vir-a-ser” (*Idem, Ibidem*).

tempo, então se faz impossível uma física, a não ser que ela seja construída sobre tramas falaciosas, tal como aquelas do materialismo e mecanicismo. Nietzsche pretende demonstrar essa inviabilidade a partir da divisão do espaço. Dividindo o espaço ao infinito, o filósofo acredita — com efeito, em antagonismo à continuidade atribuída pela física clássica ao espaço —, que chegaríamos a parcelas tão ínfimas que só nos restaria um único ponto espacial. A ideia que está aí contida é que, num mundo regido por leis espaciais, a realidade é a completa permanência, o pleno dos eleatas. Quadro completamente distinto se segue quando se supõe que o espaço = 0. Nietzsche passa aqui a explorar um pensamento experimental de Friedrich Zöllner, quando este cogita a possibilidade de “uma intuição do espaço de 0 dimensões”²⁷⁶. Zöllner pretende aí mostrar a possibilidade de se perceber estados sucessivos sem a implicação de objetos materiais. Tal ideia, posta laconicamente, é aprofundada por Nietzsche. Quando se divide o tempo em intervalos cada vez menores, nunca se atinge um único instante, mas intervalos menores. “Entre intervalos de tempo existe ainda lugar para infinitos pontos de tempo” (Nachlass/FP 1873, 26[12], KSA 7. 576). Ao nunca atingir um término quando submetido ao procedimento de divisão, o tempo garante a indestrutibilidade do vir-a-ser e, assim, a possibilidade de uma física, donde a máxima: sendo “o tempo infinitamente divisível, então todo o mundo é possível como um puro fenômeno temporal” (*Ibidem*). Em tal mundo, as leis espaciais são não só dispensáveis, mas banidas, já que a composição dos corpos seria redutível a mínimos intervalos temporais, e não a átomos sólidos. Com isso, evita-se a grande contradição do movimento inserido no mundo instantâneo de Laplace, uma vez que a justaposição não teria direito de existência senão no domínio das representações. Para ilustrar tal ideia, Nietzsche apresenta o diagrama de linhas temporais descontínuas.

²⁷⁶ ZÖLLNER, F., *Über Die Natur Der Cometen: Beiträge Zur Geschichte und Theorie Der Erkenntniss*. Leipzig: Wilhelm Engelmann, 1872, p. 316.

Desnecessário ressaltar que se trata de uma figura rude e obscura, e como era de se esperar, também já gerou alguma controvérsia²⁷⁷. Seja como for, é possível extrair dela a confirmação de que num mundo temporal a simultaneidade é impossível. Ao se tomarem séries sucessivas, nunca se poderá localizar uma justaposição entre pontos temporais.

Aceitando que o modelo espacial da física clássica, que prioriza o espaço, é essencialmente contraditório, e que uma física só é concebível quando o foco passa a ser conferido às leis temporais, é forçoso reconhecer a necessidade de uma esquematização do movimento que não se baseie mais em referências pictóricas. É aqui que o dinamismo de Boscovich surge com soluções para Nietzsche.

O método boscovichiano, hipotético-dedutivo, apresenta uma saída para os preconceitos mecanicistas. Boscovich está convencido de que a indução baseia-se somente em erros que devem ser corrigidos por hipóteses obtidas pela reflexão — ainda que ele não abra mão de que essas hipóteses sejam verificadas indutivamente, tal como ocorrerá no desenvolvimento de sua lei da continuidade. No mesmo espírito do positivismo crítico, ao qual Nietzsche está filiado, Boscovich não pretende impor “verdades” com essas teorias, mas tão somente modelos simples e eficazes capazes de abranger todos os fenômenos²⁷⁸.

²⁷⁷ Small, por exemplo, contesta a interpretação de Whitlock que se ocupa com o número de pontos nas linhas exibidas no diagrama. Cf. SMALL, R., *Time and Becoming in Nietzsche's Thought*. New York/London: Continuum, 2010, pp. 65 e 66.

²⁷⁸ Cf. NEDELKOVITCH, D., *Op. cit.*, 1922, pp. 13 – 19.

Guiado por essa convicção metodológica, Boscovich tenta se desvencilhar das descrições dos movimentos por meio de choques, mostrando o quão contraditória é essa hipótese. Se houvesse contato entre os corpos, eles teriam de se penetrar e ocupar ao mesmo tempo um único ponto no espaço. Dado que a impenetrabilidade da matéria não pode ser contestada, uma opinião consensual entre os físicos, “isso não pode acontecer”²⁷⁹. Ademais, se o esquema de choques fosse plausível, seria preciso supor paradas no vir-a-ser, o que é inadmissível. Uma vez que se superam os sentidos e sua falsa fé em coisas que coexistem, veríamos que existem “intervalos muito pequenos”²⁸⁰, um contínuo vir-a-ser que não tolera interrupções, uma mobilidade irrefreável porque ali a lei da continuidade reina²⁸¹.

Almejando esquivar-se dessas dificuldades, Boscovich propõe um cruzamento entre Leibniz e Newton. Nas próprias palavras de Boscovich, o seu sistema é um “meio termo entre os sistemas de Leibniz e Newton” tendo “muito em comum com ambos, e diferindo muito dos dois”²⁸². De Leibniz, extrai o princípio de que a matéria é redutível a “simples e perfeitos elementos primordiais não extensos”; de Newton, as “forças mútuas que variam conforme as distâncias dos pontos variam”²⁸³. Os pontos inextensos seriam obtidos mediante um procedimento reflexivo, uma vez que, para os sentidos, a matéria é dada como um agregado e todo agregado pressupõe “extensão, partes e divisibilidade”²⁸⁴. Em larga medida, a reflexão daria algo próximo das mônadas leibnizianas e não dos átomos de Gassendi, Boyle e Newton. Como diz Boscovich, “eu mostro que eu não sou o primeiro a introduzir pontos indivisíveis e não extensos; pois

²⁷⁹ BOSCOVICH, R.J., *A Theory of Natural Philosophy*. Cambridge/Massachusetts/London: M.I.T. Press, 1966, p. 25.

²⁸⁰ *Idem, Ibidem*, p. 65.

²⁸¹ “Se todo movimento, todo vir-a-ser é contínuo como veremos, tudo será contínuo, pois para Boscovich tudo está em movimento (...). O repouso é impossível no universo de Boscovich, quer dizer que a mobilidade, o dinamismo é geral e absoluto” (NEDELKOVITCH, D., *Op. cit.*, p. 111).

²⁸² BOSCOVICH, R.J., *Op. cit.*, p. 19.

²⁸³ *Idem, Ibidem*.

²⁸⁴ *Idem, Ibidem*, p. 57.

as ‘mônadas’ de Leibniz são praticamente a mesma coisa”²⁸⁵. Leibniz oferece uma solução razoável para Boscovich, enfim, quando torna a extensão e a massa atributos inessenciais, desfazendo-se, assim, de uma apreciação passiva da matéria²⁸⁶. Contudo, Boscovich atrela os pontos inextensos leibnizianos à teoria da ação à distância concebida por Newton, o que Leibniz nunca poderia admitir, já que, de forma surpreendente, não dispensa na sua física o modelo dos choques. Com efeito, a alternativa boscovichiana é a mais coerente com uma física que supõe pontos inextensos, e o fato de nunca ter contado com o assentimento por parte de Leibniz pode ser atribuído a motivos meramente pessoais — após a polêmica acerca do cálculo infinitesimal, Leibniz não aceita mais nada de Newton. Superando esses percalços, veríamos sem dificuldade que Boscovich completa o sistema leibniziano ao combinar a teoria da matéria inextensa com a ação à distância — como afirma Russell em sua famosa exposição crítica da filosofia leibniziana, “a verdadeira dinâmica leibniziana não é a do próprio Leibniz, mas a de Boscovich”²⁸⁷. Inspirado, sobretudo, pela Questão 31 da *Óptica*²⁸⁸, Boscovich propõe a seguinte definição do movimento: “antes dos corpos

²⁸⁵ *Idem, Ibidem*, p. 13.

²⁸⁶ Após tomar distância do seu cartesianismo de juventude, Leibniz considera que a teoria de Descartes sobre a matéria é suscetível a dois equívocos. Primeiro, a substância material não pode ser extensa, uma vez que tudo o que é extenso é infinitamente divisível, e por isso, composto. Ademais, mesmo que a matéria fosse extensão, faltaria dizer que ela também possui impenetrabilidade (antitipia) e inércia (resistência), propriedades daquilo que o filósofo alemão irá chamar de *matéria prima*. Porém, a *matéria prima*, ou a massa, é uma abstração retirada das unidades inextensas: as mônadas. Daí se inicia uma exposição metafísica que desemboca na primazia da matéria segunda, ou a matéria dotada de força, i.e., o princípio de espontaneidade das mônadas que define a substância. Cf. LEIBNIZ, G., *Escritos Filosóficos*. Trad. Roberto Torretti, Tomás E. Zwanzky y Ezequiel de Olaso. Buenos Aires: Charcas, 1982, p. 430. RUSSELL, B., *A Filosofia de Leibniz (uma exposição crítica)*. Trad. João Eduardo R. Villalobos, Hélio Leite de Barros e João Paulo Monteiro. São Paulo: Comp. editorial nacional, 1964, p. 79.

²⁸⁷ RUSSELL, B., *Op. cit.*, p. 92. Jammer também insiste nesse ponto: “Portanto, a última medida da dinâmica de Leibniz foi a do mecanicismo dos átomos extensos de Huygens, uma teoria incompatível com as ideias centrais da monadologia de Leibniz. A única maneira de escapar desse impasse foi a rejeição da ideia de partículas extensas e conceber as forças associadas com pontos matemáticos como seus centros, uma concepção que naturalmente pressupõe a ação à distância como o único modo de interação dinâmica. Foi Roger Boscovich quem avançou na real teoria dinâmica de Leibniz”. (JAMMER, M., *Concepts of Force. A Study in the Foundations of Dynamics*. New York: Dover Pub., 1999, p. 170).

²⁸⁸ Na Questão 31 da *Óptica*, Newton admite que deve haver, para além da *vis inertiae*, certos princípios ativos, tal como a gravidade, cuja ação ocorre por ação à distância de atração e repulsão. Cf. NEWTON, I., “Óptica” in: *Os Pensadores*. Trad. Carlos Lopes de Mattos, Pablo Rubén Mariconda, Luiz João Baraúna e Marilena S. Chauí. São Paulo: Abril, 1979, pp. 43 e 53.

atingirem o ponto de contato atual, suas velocidades devem ser alteradas por alguma força capaz de destruir a velocidade, ou a diferença de velocidade, não importa o quão grande seja”²⁸⁹. Essa variação de velocidade corresponde a dois tipos de forças: atrativa e repulsiva. Há repulsão quando ocorre uma considerável diminuição da distância e atração quando a distância sofre um aumento. Boscovich enxerga a mesma coisa que o dinamismo kantiano: Newton, com a ação à distância, formula uma lei da matéria válida para todo o universo²⁹⁰. Assim, não há verdadeiramente contato entre os corpos, as distâncias entre pontos nunca desaparecem, o que preserva a impenetrabilidade e a continuidade.

O universo boscovichiano é o de pontos inextensos em relação, que se tornam centros de forças ao demarcar limites entre as forças de atração e repulsão. Essa visão do mundo físico livre dos pesados princípios materialistas e mecanicistas, de átomos extensos agindo sobre outros por choques cativou o imaginário de Nietzsche, que no fragmento de 1873, busca assimilá-la. São particularmente atraentes, nessa ocasião, os conceitos boscovichianos de pontos, forças e ação à distância. Todavia, essa apropriação é também contemporânea de uma deformação profunda do conjunto de hipóteses do físico. É a partir de um tenso diálogo com Boscovich que Nietzsche compõe, então, suas considerações físicas.

O filósofo importa da física boscovichiana a ideia de pontos agindo à distância sobre outros. Contudo, os pontos nietzschianos são temporais, diferenças puras e não

²⁸⁹ BOSCOVICH, R.J., *Op. cit.*, p. 10.

²⁹⁰ Sobre o dinamismo de Kant no seu período précrítico, que é incrivelmente semelhante ao de Boscovich, cf. CLAVIER, P., *Kant. Les idées cosmologiques*. Paris: PUF, 1997, pp. 44 – 70. Muito já se debateu sobre quem foi o criador desse modelo dinâmico. Riehl, por exemplo, imputa a Kant esse mérito, seguido de Wundt. Outros, como Duhem e Meyerson, defendem o inverso. O mais provável é que estes últimos estejam corretos, pois o essencial da teoria de Boscovich está contido em *De Viribus vivis*, obra de 1745, precedendo, portanto, em onze anos a exposição kantiana do dinamismo. Cf. NEDELKOVITCH, D., *Op. cit.*, p. 212.

simples, homogêneos e imutáveis, como os pontos inextensos de Boscovich²⁹¹. Os pontos de Boscovich — que, na verdade, correspondem a uma espécie de pitagorismo cuja carga ontológica é mínima²⁹² — sofrem ainda a influência de preconceitos espaciais enraizados no intelecto e, portanto, do eleatismo, que Nietzsche tanto repudia.

Habitualmente se aceitam, na física atomista, forças atômicas imutáveis *no tempo*, portanto *onta* no sentido parmenídico. Estas, contudo, não podem agir. Mas somente forças absolutamente mutáveis podem agir, aquelas que em nenhum instante são as mesmas. Todas as forças são somente *funções do tempo* (Nachlass/FP 1873, 26[12], KSA 7. 578).

Tal como se pode perceber no trecho citado, Nietzsche absolutiza as forças e as relativiza ao tempo. Esse princípio de relatividade poderia encontrar alguma correspondência com o sistema de Boscovich. Nas suas investigações sobre espaço e tempo, o físico separa duas espécies de tempo e espaço: uma espécie real, relativa; outra espécie imaginária, absoluta. A primeira é duplamente relativa (às coisas e ao observador), sendo atuais e descontínuas, um prolongamento do relativismo leibniziano; a segunda é dada para a intuição, sendo o tempo absoluto e contínuo newtoniano. Porém, esse relativismo do tempo e do espaço real boscovichiano poderia ser chamado de “moderado” quando comparado com aquele de Nietzsche. Para Boscovich, a relatividade das coisas ao espaço e ao tempo não afeta a constituição dessas mesmas coisas; o espaço e tempo reais são unicamente o “onde” e “quando” de cada coisa, de cada átomo, não afetando a sua estrutura interna, que continua sendo indivisível, imóvel

²⁹¹ “A matéria é imutável, e consiste de pontos que são perfeitamente simples, indivisíveis, sem extensão e separados uns dos outros” (BOSCOVICH, R.J., *Op. cit.*, p. 11). “Os elementos primários da matéria são considerados pela maioria das pessoas como imutáveis (...). Agora, meus elementos são realmente esses que nem eles mesmos, nem as leis das forças podem mudar” (*Idem, Ibidem*, p. 144).

²⁹² Cf. WHYTE, L.L., “Boscovich’s Atomism” in: WHYTE, L.L. (Org.). *Roger Joseph Boscovich. S.J., F.R.S., 1711 – 1787. Studies of his Life and Work on the 250th Anniversary of his Birth*. New York: Fordham Univ. Press, 1961, p. 107. NEDELKOVITCH, D., *Op. cit.*, p. 165.

e imutável²⁹³. Para Nietzsche, contudo, a relatividade denota o tempo como algo constitutivo da força, que nada mais é do que uma figura das velocidades dos pontos temporais. Isso significa que a busca por elementos mínimos, imutáveis, está condenada ao fracasso — se pensarmos em exemplos históricos concretos, esse raciocínio precede o desfecho frustrante do eletromagnetismo diante da mecânica ondulatória, quanto esta revela que nem os elétrons, nem o éter, possuem constância, tendo todas as partículas uma duração extremamente breve. Com isso, o filósofo antecipa uma correção que seria requisitada ao dinamismo quando explica a mudança a partir de algo que não é mudança — tal ajuste nunca poderia ser efetuado pelo dinamismo sem que isso significasse um abandono de conceitos que ainda conserva da mecânica, como a simplicidade, homogeneidade e imutabilidade da matéria²⁹⁴. Nietzsche evita esse contrassenso ao propor que somente a *mudança* pode explicar a *mudança*. Importante observar que não se pensa mais assim, tal como o filósofo colocará de forma explícita em momentos esparsos de seu espólio, em *movimento*, que pressupõe a permanência²⁹⁵. Há aqui uma nítida resistência às clássicas distinções aristotélicas do movimento. Essa ressalva é central. Pois não se trata de destacar a existência de um tipo de mudança, qualitativa, que existe em paralelo ao deslocamento, ou que está reservada a determinadas mudanças que dispensam “sujeitos” e “agentes”, como a flutuação do campo magnético

²⁹³ “Com efeito, o espaço e o tempo são extrínsecos à essência das coisas (...); eles existem ao lado delas (...) Esses dois modos de existência (espacial e temporal) não são algo interior ao ponto material” (NEDELKOVITCH, D., *Op. cit.*, 1922, pp. 26 e 27).

²⁹⁴ Alguns enxergam na física de Boscovich um novo conceito de realidade que inspira novas maneiras de tratar o tempo e espaço, e até mesmo uma premonição da física de Einstein. Cf. CASSIRER, E., *El problema del conocimiento en la filosofía y en las ciencias modernas*, II. México: Fondo de Cultura, 1979, p. 461. WHYTE, L.L., *art. cit.*, p. 104. MARKOVIĆ, Z., “Boscovich’s Theoria” in: WHYTE, L.L. (Org.). *Roger Joseph Boscovich. S.J., F.R.S., 1711 – 1787. Studies of his Life and Work on the 250th Anniversary of his Birth*, 1961, p. 146. Outros viram que o dinamismo boscovichiano representa, na verdade, um retardamento da física contemporânea. Sobre esse aspecto, Capek é esclarecedor. No seu entender, a dinâmica não expressa uma mudança promissora do atomismo clássico quando supõe propriedades dos pontos sem dimensão e quando acredita em poderes mágicos produtores do movimento. Cf. CAPEK, M., *Op. cit.*, pp. 107 – 114.

²⁹⁵ “Uma tradução desse mundo de efeitos num mundo *visível* — um mundo para o olho — é o conceito de movimento. Aqui está sempre subentendido que algo se move.” (Nachlass/FP 1888, 14[79], KSA 13. 258).

ou o enfraquecimento do campo gravitacional do sol²⁹⁶. Para Nietzsche, há unicamente mudança. O movimento, construído prioritariamente sobre o deslocamento, está em oposição à mudança, que compreende uma transformação do estado geral. Não existindo, assim, mais as propriedades invariáveis da física clássica, sejam elas o lugar ou a matéria, estamos caminhando aqui a passos largos rumo à realidade revestida pelos “acontecimentos” da qual falam Jeans e Whitehead.

Para Nietzsche, portanto, a física da realidade, ou da “efetividade”, é unicamente uma física de “efeitos”. Não há mais o dualismo entre coisa e atividade, mas um monismo da ação. As forças não agem realmente sobre outras, mas são elas mesmas agidas a cada menor átomo temporal. Como dirá o filósofo numa nota escrita na mesma época da “teoria dos átomos de tempo”: “o que resta são forças: em cada menor instante, outras forças: nos intervalos infinitamente menores sempre uma nova força, quer dizer, as forças não são *atuantes* (*wirklich*). Não há nenhuma verdadeira *ação* (*Wirkung*) de uma força sobre outra” (Nachlass/FP 1872-1873, 21[16], KSA 7. 527-528). Nietzsche está aqui ajustando sua teoria sensualista, segundo a qual nada “é” no menor átomo de tempo, a uma microfísica que detecta, na estrutura das forças, cadeias infinitesimais de átomos de tempo. Essa formulação pode, sem dúvida, soar paradoxal, afinal de contas atomismo e infinitude são conceitos comumente excludentes²⁹⁷. Mas é imprescindível reparar que, com esse atomismo, Nietzsche está, na verdade, arruinando o atomismo clássico, dissecando as estruturas que antes eram tidas como últimas e permanentes. Como viria a ser demonstrado pela física quântica, nos menores elementos prevalecem flutuações ou processos, não coisas; são menos partículas elementares do

²⁹⁶ Sobre essas espécies de “processos” que não necessitam de sujeitos, cf. RESCHER, N., *Op. cit.*, p. 7.

²⁹⁷ É essa combinação incomum que leva Mittasch a desconfiar da justeza dos pensamentos nietzschianos sobre o tempo na década de 1870. Para o pesquisador, existiriam sinais de contradição nessa época quando Nietzsche apresenta, simultaneamente, um tempo infinitamente divisível e átomos de tempo. Cf. MITTASCH, A., *Op. cit.*, 1952, pp. 52 e 53.

que blocos de duração ou “acontecimentos”²⁹⁸. Há, assim, uma conciliação entre continuidade e descontinuidade. Justamente por essa razão, é difícil pensar num paralelo entre os átomos de tempo de Nietzsche com aqueles de físicos e matemáticos do entre guerras, como Poincaré, Borel, Thomson ou Lévi. Nesse período, acreditava-se ser possível isolar átomos de tempo, os *cronón*, cujo valor era tão pequeno — para Thomson, algo da ordem de 10^{-21} ; para Lévi, $4,48 \times 10^{-24}$ — que poderiam ser encarados como instantes sem duração²⁹⁹. Obviamente essa proposta não se adequaria ao raciocínio nietzschiano, que, como vimos, sobrepuja a física guiada por leis espaciais devido à infinita divisibilidade do tempo em detrimento do único ponto espacial. Com efeito, se fôssemos buscar paralelos com a teoria nietzschiana, teríamos mais êxito comparando-a com o atomismo temporal dos antigos, particularmente aquele de Damáscio, que está em flagrante acordo com o espírito antizenoniano do fragmento de 1873³⁰⁰.

Cabem aqui uma ou duas palavras sobre essa teoria de Damáscio. Partindo das controvérsias sobre o estatuto do instante platônico, tal como aparece no diálogo *Parmênides*, Damáscio elabora uma espécie de teoria de intervalos não instantâneos e atemporais. Assim como seria colocado por Whitehead muito tempo depois, “os *minima* temporais não serão feitos de momentos indivisíveis do tempo, mas terão sempre uma certa espessura do tempo”³⁰¹. Fazendo dos presentes partes do tempo, e não limites, Damáscio encontra uma forma de se desviar das unidades individuais de Zenão que compõem o movimento — ressalte-se que o atomismo do tempo e, na verdade, o

²⁹⁸ Cabe aqui a colocação de Wahl sobre o atomismo de Whitehead: “Essas teorias do espaço e tempo vão, portanto, levar a uma concepção atômica da natureza, se por átomos não entendermos mais partículas elementares, mas acontecimentos” (WAHL, J., *Vers le concret. Études d’histoire de la philosophie contemporaine. William James, Whitehead, Gabriel Marcel*. Paris: Vrin, 2004, p. 134).

²⁹⁹ Daí a razão para Capek julgar o atomismo temporal, junto do espacial, como um “estado mental pré-relativista” (CAPEK, M., *Op. cit.*, p. 241).

³⁰⁰ Não encontrei nenhuma indicação de que Nietzsche estivesse trabalhando nessa época com Damáscio ou com o neoplatonismo. De qualquer modo, essa é uma possibilidade que deve ser levada em conta.

³⁰¹ MERLEAU-PONTY, M., *Op. cit.*, p. 188.

atomismo de forma geral, desenvolve-se em grande medida a partir dos paradoxos de Zenão. Ainda assim, fala-se de indivisibilidade do movimento pois, para Damáscio, uma transição não percorre a infinitude de Zenão, mas se dá por meio de *saltos*. A sua ideia é que apesar de uma distância percorrida ser infinitamente divisível, os saltos não o são, de modo que toda mudança implicaria um desaparecer de um lugar e aparecer em outro³⁰². Em suma, há atomismo temporal não porque unidades indivisíveis são descobertas, mas pela passagem de um agora para outro agora ocorrer por saltos; porque não ocorre a passagem numa linha temporal contínua, o que nos deixa somente com a formação de pequenos intervalos. Parece-me que é na esteira desse raciocínio que devemos posicionar o atomismo temporal nietzschiano. Nietzsche acredita na infinita divisibilidade do tempo cuja progressão, contudo, não ocorre segundo o primado da continuidade da física clássica, mas por saltos de tipo damascianos, tal como está ilustrado no segundo diagrama de a “teoria dos átomos de tempo”.

Linha do Tempo

Real: um ponto do espaço

Relações de suas diversas posições temporais.

E onde subsistem as relações?

Nenhum movimento no tempo é *contínuo*.

Medimos o tempo em função de qualquer coisa espacial *que permanece* e por isso pressupomos que entre o ponto A e o ponto B, há um tempo *contínuo*. Porém o tempo não é em absoluto em *continuum*, mas existem *pontos temporais totalmente diferentes* isoladamente, não uma linha. *Actio in distans*.

³⁰² Para uma completa investigação do atomismo temporal de Damáscio, mas também de outros pensadores da antiguidade que incorporaram essa teoria, como Epicuro, cf. SORABJI, R., *Time, Creation and the Continuum. Theories in Antiquity and the Early Middle Ages*. Chicago: The Univ. of Chicago Press, 2006, pp. 52 – 63; 365 – 402.

Essa imagem retrata que não há, para Nietzsche, o tempo absoluto, contínuo e homogêneo da física clássica, mas tão somente pontos de tempo, e que estes agem sobre os outros por meio de saltos — representados na figura pelos arcos. Contudo, Nietzsche toma todas as precauções para não reviver a velocidade infinita, o instante laplaciano, ajustando esse sistema de saltos a velocidades finitas, tal como fora ensinado por Boscovich. Com isso, a ação à distância boscovichiana é mantida, mas num quadro quase inteiramente invertido, pois, para Boscovich, as forças de atração e repulsão agem à distância só e somente na medida em que uma magnitude passa por magnitudes intermediárias, ou seja, na medida em que as mudanças são contínuas e não ocorrem por saltos³⁰³. Para Nietzsche, por outro lado, é possível que saltos e ação à distância coexistam. Os átomos de tempo não agem diretamente sobre outros átomos de tempo, mas por “*actio in distans*, i.e, através de saltos” (Nachlass/FP 1873, 26[12], KSA 7. 578). Isso quer dizer que os saltos consomem determinadas durações que variam conforme a proximidade entre os pontos temporais. A “força é um grau de aceleração” que entra em ação “nas relações dos pontos temporais mais próximos e mais distantes, ou seja, rápido e lentamente” (*Ibidem*). Em termos monadistas, temos o mundo empedocliano do amor e ódio. Paralelamente a esse texto, e provavelmente encorajado por Zöllner, Nietzsche considera a possibilidade — ainda que de uma forma tímida, principalmente quando se compara com a época em que compõe o conceito de vontade de potência — de ver as forças que agem por atração e repulsão enquanto um conflito entre amor e ódio, prazer e desprazer³⁰⁴.

³⁰³ “E a continuidade significa que não há repouso, mas que também não há saltos na natureza” (NEDELKOVITCH, D., *Op. cit.*, 1922, p. 116).

³⁰⁴ “Se nosso vir-a-ser atual é uma separação, ainda que incompleta, portanto ele pergunta: o que é que impede a completa separação? Uma força contrária, quer dizer um latente movimento de atração (...) A potência de atração age então ainda agora, pois sem ela não haveria nenhuma coisa, tudo seria dissociado. Esse é o fato: dois tipos de movimento. Isso não pode ser explicado pelo *nous*, mas, inversamente, pelo amor e ódio (Nachlass/FP 1872, 23[31], KSA 7. 552). Na visão de Zöllner, a matéria, que não se distingue das forças, é dotada de sensibilidade, e nesse contexto há uma luta constante entre forças

Com a “teoria dos átomos de tempo”, enfim, Nietzsche se esforça para fornecer uma visualização da realidade do vir-a-ser através de uma física que obedece unicamente a leis temporais. Trata-se de uma hipótese concebida sobre elementos extraídos do dinamismo boscovichiano, mas também sobre intuições muito próprias — o que ocasionou diversas transfigurações da física de Boscovich, tal como pudemos acompanhar. Com ela, Nietzsche pretende evidenciar que a mudança é um princípio originário e absoluto da realidade, pois, em cada menor ponto de tempo existem intervalos que irrompem de forma descontínua, impedindo pausas no processo. É certo que, apesar da unidade e coerência que essa formulação sugere, há ainda muitas lacunas e aspectos obscuros que persistem nesse pequeno fragmento, inclusive para o próprio Nietzsche³⁰⁵. Um exemplo nítido disso é a sua combinação entre saltos e ação à distância — Nietzsche julga ser necessário ajustar esses dois princípios, mas confessa não saber “como é possível esse tipo de *in distans*” (*Ibidem*). Apesar dessas dificuldades, mais do que esperadas para um esboço cujo conteúdo é extremamente complexo e ambicioso, o certo é que temos aí o embrião da visão de mundo nietzschiana.

3.1.1.1.1. A inclusão do princípio de continuidade: os ajustes do modelo de 1873.

Na “teoria dos átomos de tempo” encontramos o essencial do que pode ser chamado de a visão de mundo hipotética de Nietzsche. Não se trata de uma aventura casual sem maiores consequências, ou um primeiro modelo da realidade do vir-a-ser,

atrativas e repulsivas, prazer e desprazer, cuja meta mais elevada é reduzir ao mínimo a dor. Cf. ZÖLLNER, F., *Op. cit.*, pp. 320 – 337.

³⁰⁵ Não há como censurar James Porter quando afirma que a “teoria dos átomos de tempo” é “certamente um dos trechos de escritos mais bizarros dos *Nachlass* de Nietzsche” (PORTER, J., “Untimely Meditations: Nietzsche’s Zeitatomistik in Context” in: *Journal of Nietzsche Studies*, 20, 2000, p. 58).

que em seguida seria substituído por outros, mais justos³⁰⁶. Na década de 1880, quando Nietzsche volta a se ocupar, de forma mais intensa, da elaboração de hipóteses que traduzam o vir-a-ser, ele continua frequentando a física dinâmica e retendo as ideias introduzidas no fragmento de 1873 de que o tempo é a categoria soberana da realidade e que a esquematização desta só pode ser dada pelas forças da dinâmica quando tornadas figuras temporais. Todavia, apesar da conservação inegável do raciocínio elementar da teoria de 1873, Nietzsche promove alterações quando repensa a exclusão do princípio de continuidade que está lá contida. A continuidade é rejeitada, num primeiro momento, muito possivelmente por se ver ali uma das concepções centrais da física clássica. Na medida em que a “teoria dos átomos de tempo” ataca praticamente todas aquelas concepções, Nietzsche deve ter assumido que o mais coerente seria desfazer-se também da continuidade. Porém, tal como os físicos relativistas do século XX, o filósofo logo se dá conta de que essa concepção é indispensável para uma teoria do vir-a-ser.

Lembremo-nos de que Nietzsche confessa, em a “teoria dos átomos de tempo”, não saber explicar as razões para que as transformações dos átomos de tempo sobre outros ocorressem por saltos e por ação à distância, ainda que, naquele momento, essa parecesse ser a única opção para escapar do modelo dos choques. É provável que,

³⁰⁶ “Certo é que a ‘teoria dos átomos de tempo’ é uma tentativa meramente passageira de Nietzsche” (SCHLECHTA, K./ANDERS, A., *Op. cit.*, p. 153). Moles já defendera a persistência dessa teoria nas reflexões tardias de Nietzsche. Cf. MOLES, A., *Nietzsche’s Philosophy of Nature and Cosmology*. New York/Bern/Frankfurt am Main/Paris: Peter Lang, 1990, p. 236. Mais recentemente foi Gori quem chamou a atenção para tanto. Campioni, no seu prefácio ao livro de Gori, posiciona-o, por sinal, em direta contradição a Schlechta e Anders. Cf. CAMPIONI, G., “Prefazione” in: *La visione dinamica del mondo. Nietzsche e la filosofia naturale di Boscovich*. Napoli: La città del sole, 2007, p. 19. Ocupando uma posição intermediária está Small. No entender desse estudioso, prevalece nos escritos tardios de Nietzsche o projeto heraclítico, antieleata, que move o fragmento de 1873, mas com a diferença de que o filósofo abandona, então, os conceitos e articulações contidos naquele texto, ainda ameaçados pelo eleatismo. Para Small, Nietzsche teria sido levado a descartar aquele modelo principalmente devido ao manutenção de instantes isolados que, na sua posterior teoria do vir-a-ser, seria transformado numa abstração. Cf. SMALL, R., *Time and Becoming in Nietzsche’s Thought*. New York/London: Continuum, 2010, pp. 74 – 77. É possível que a posição de Small seja a mais adequada, mas me parece que a constatação de diferenças entre a esquematização do vir-a-ser absoluto de 1873 em comparação com aquela outra, contida predominantemente nos escritos de 1880, o impediu de notar flagrantes similitudes e continuidades.

posteriormente, tenha ficado mais evidente que não só era impossível encontrar uma solução para essa dificuldade, como também que os princípios de ação à distância e saltos provocam embaraços desnecessários para uma teoria que tenciona ser uma imagem definitiva do vir-a-ser. Em primeiro lugar, deve ter ocorrido ao filósofo que a combinação entre continuidade e descontinuidade, do tempo infinitamente divisível e pontos do tempo, dependeria sempre de custosos malabarismos argumentativos que, na melhor das hipóteses, somente ocultariam, por algum tempo, a fragilidade dessa articulação. Foi isso o que Simplício opôs ao atomismo temporal de Damáscio, ao dizer que a convicção deste último num tempo em fluxo é necessariamente contradita pela sua teoria dos saltos³⁰⁷. Forçado a fazer uma escolha, Nietzsche fica com a continuidade, já que aí a ameaça da reinserção de instantes atemporais é praticamente erradicada. Essa escolha poderia ser o presságio de uma reaproximação com o modelo boscovichiano, que privilegia a lei da continuidade na descrição dos movimentos, tal como já sabemos. Contudo, mais uma vez Nietzsche realiza uma apropriação enviesada de Boscovich na medida em que o resgate da continuidade vem acompanhado de uma recusa da ação à distância. É possível que essa recusa tenha ocorrido por Nietzsche ter reconhecido que a ação à distância é ainda concebida sobre um modo de pensamento mecanicista — Maxwell, por exemplo, diria que a ausência de um contato visual na ação à distância somente mascara outro, em que partículas imperceptíveis de éter agem por contato; mesmo os físicos da gravitação, como Lesage, veriam o movimento gravitacional como um empurrão³⁰⁸. Mas a causa principal desse abandono parece ser a mesma que inspirou a refutação dos saltos: pensar em termos de ação à distância traz de volta o perigo da permanência ao supor pontos ou limites, tais como os pontos

³⁰⁷ Cf. SORABJI, R., *Op. cit.*, pp. 59 e 60.

³⁰⁸ Nietzsche dá mostras de que a ação à distância é indissociável do mecanicismo quando inclui aquele conceito com outros que devem ser combatidos e refutados, como pressão e impacto, espaço vazio, etc. Cf. Nachlass/FP 1885, 43[2], KSA 11. 701.

inextensos e imutáveis de Boscovich — que, como sabemos, cumprem a função de diferenciar forças atrativas e repulsivas. Sobre esse aspecto do problema, cumpre destacar as críticas endereçadas pelo filósofo aos pontos boscovichianos. É certo que “os físicos matemáticos”, diz Nietzsche, referindo-se implicitamente a Boscovich, “não poderiam necessitar de átomos mínimos (*Klümpchen*) para a sua ciência”, uma vez que dispõem de um mundo de “pontos de força” (Nachlass/FP 1885, 40[36], KSA 11. 646). Mas essa remontagem do atomismo não representa verdadeiramente um corte com a tradição, pois o imperativo continua sendo aquele, comum a todos os homens e animais, de abreviar a experiência para fins utilitários; os “físicos matemáticos”, que colocam os pontos de força no lugar dos corpúsculos, continuam tendo como principal preocupação oferecer recursos para que “se possa contar” (*Ibidem*). Refém do pragmatismo, o dinamismo boscovichiano permanece enclausurado no esquema de coisas. Fragmentar a experiência, isolando partículas, o que compreende tanto os “átomos mínimos ou a abstração destes, os átomos dinâmicos”, atesta que ainda se está pensando numa “coisa que age” (Nachlass/FP 1888, 14[79], KSA 13. 258). Logo, em nome de um ideal de descrição mais exata da realidade, é preciso combater o atomismo, o que nos leva ao *continuum*.

Na verdade, temos diante de nós um continuum, do qual isolamos algumas partes; assim como percebemos o movimento somente enquanto pontos isolados, portanto não o vemos propriamente, mas o deduzimos. A subitaneidade (*Plötzlichkeit*), com a qual muitos efeitos se destacam, nos conduz a erros; é, no entanto, somente uma subitaneidade para nós. Há uma infinita quantidade de processos nesse segundo súbito que nos escapam. Um intelecto que visse causa e efeito como continuum, e não à nossa maneira enquanto esfacelamento e divisão, que visse o fluxo dos acontecimentos —

rejeitaria os conceitos de causa e efeito e negaria toda condicionalidade (FW/GC 112, KSA 3. 473).

O excerto pode ser entendido enquanto uma retificação do modelo de 1873. Neste, a descrição das mudanças se pretendia fiel aos sentidos que oferecem o vir-a-ser subitamente. O perigo dessa transposição irrefletida das sensações para uma física está em subestimar o vício ancestral do intelecto de equivaler a subitaneidade com pontos, o que forçosamente conduz ao fracasso o projeto de oferecer uma imagem relativamente fiel do vir-a-ser. O hábito de parcelar e isolar o que chega é favorável ao estabelecimento da sucessão na consciência que é “completamente atomística” (Nachlass/FP 1888, 14[152], KSA 13. 335), o que cria um obstáculo para toda tentativa em descrever o vir-a-ser. Assim, ao apresentar o vir-a-ser desde um modelo que privilegie a continuidade, Nietzsche está sendo, acima de tudo, cauteloso, pois se valer de conceitos como pontos e partes forçosamente implicaria não mais tratar da temporalidade real, mas da temporalidade subjetiva que, como sabemos, depende paradoxalmente do repouso, não sendo verdadeiramente temporal. O nível do tempo subjetivo é de sucessões, da passagem de coisas permanentes por causas e efeitos, o nível, enfim, dos movimentos; o nível da realidade temporal, do vir-a-ser, é o do continuum e das mudanças. Caso essa separação não seja evidente para o homem, ele não só chamaria de tempo o que não é tempo, mas faria do tempo originário, o vir-a-ser, algo de atemporal. Esse último caso é vítima da seguinte combinação falaciosa: uma vez que se aceite o tempo subjetivo como o tempo exclusivo e real, e dado que este depende de partes, da passagem do “um após o outro”, cometer-se-ia o equívoco de se ver no “movimento do vir-a-ser”, que é um continuum em que não há “pontos *imóveis*”, um “continuum de força” que é “*sem sucessão e sem justaposição*”, algo “uno, permanente, imutável, não o vir-a-ser” (Nachlass/FP 1881, 11[281], KSA 9. 549).

A preferência pela continuidade, ao invés da descontinuidade, cumpre, portanto, um papel regulativo que impede a geração dos paradoxos acima descritos; funciona como um recurso que inibe a tendência natural do intelecto a espacializar o tempo ou a destemporalizar. Todavia, com essa escolha surgem novas dificuldades. A principal delas concerne à conciliação entre continuidade e pluralismo. Pois, se é certo que Nietzsche rejeita pontos, partes e átomos, ele não está pensando em substituir o seu antigo dinamismo pluralista pelo monismo de uma única força³⁰⁹, e sequer, aliás, abandonar completamente o atomismo³¹⁰.

É provável que a solução para esse aparente impasse só possa ser oferecida mediante um exame das teorias físicas de Vogt, que Nietzsche passa a consultar com frequência no início da década de 1880. Lembremo-nos de que, na sua troca de cartas com Gast, Nietzsche afirma não haver nada senão força. Essa colocação teria sido elaborada em defesa da superioridade do dinamismo de Boscovich sobre o de Mayer, mas, como já dissemos, o filósofo estaria aí pensando em Vogt. Na sua obra fundamental, o físico julga que a matéria é um rótulo vazio que deve ser substituído pelo conceito de força. Guiado pelo lema diametralmente oposto ao de Mayer — que teria dito, segundo Vogt: “digamos a grande verdade, não há coisas imateriais” —, Vogt sentenciava: “digamos a grande verdade, não há coisas materiais”³¹¹. Com isso, há a pretensão de se superar o preconceito do realismo ingênuo, que costuma classificar a força como algo desconhecido e misterioso, e a matéria como algo repleto de positividade e autoevidente. A teoria do conhecimento mostra que a matéria é tão

³⁰⁹ “Em momento algum, Nietzsche acredita haver uma única força, a força criadora de tudo o que existe. O caráter pluralista de sua filosofia está presente também aí, ao nível das preocupações — digamos — cosmológicas” (MARTON, S., *Nietzsche. Das forças cósmicas aos valores humanos*. Belo Horizonte: UFMG, 2010, p. 77).

³¹⁰ “A ligação entre o inorgânico e o orgânico encontra-se na força repulsiva que exerce cada átomo de força” (Nachlass/FP 1885, 36[22], KSA 11. 560). Trechos como esse contradizem Small, quando acredita que “o comprometimento tardio de Nietzsche com a continuidade é acompanhado pela oposição ao atomismo em todas as suas formas, incluindo o dinâmico” (SMALL, R., *Time and Becoming in Nietzsche's Thought*. New York/London: Continuum, 2010, p. 75).

³¹¹ VOGT, J., *Die Kraft. Eine real-monistische Weltanschauung*. Malerei, 2011, p. 4.

desconhecida e hipotética quanto a força, de modo que tudo depende de uma escolha mais acertada. Diante dessas duas hipóteses, diz Vogt, “nós escolhemos a hipótese menos viciosa: a força hipotética”³¹². Essa escolha deixa para trás o dualismo entre força e matéria, mas também o pluralismo das forças. Vogt pensa numa força infinita, contínua, que toma o lugar do espaço vazio. A continuidade é tida pelo físico como “o princípio mais importante” do seu sistema, pois, da sua homogeneidade segue-se “o monismo absoluto da manifestação mais ilimitada e completa”³¹³. A “mais importante” de todas as perguntas que deve ser feita diante desse cenário é: “qual é a forma de ação (*Wirkungsform*) dessa força substancial, absolutamente contínua e homogênea?”³¹⁴. A resposta oferecida por Vogt é a de uma forma de ação que ocorre por contração, ou em termos mais materialistas, condensação. Supõem-se aí “centros de forças” que, apesar de compartilharem uma absoluta igualdade devido à suposição de uma força substancial homogênea, não são indiferentes. “Um absoluto estado de equilíbrio, uma absoluta indiferença da força substancial não é possível”³¹⁵.

Conjugando continuidade e falta de unidade da força e, a despeito do manutenção da homogeneidade, Vogt oferece a Nietzsche recursos extraordinariamente, por assim dizer, “contemporâneos”. A proposta de Vogt não deixa de ser, em alguma medida, semelhante à de Clifford, considerado como um antecessor da teoria geral da relatividade, que, em 1876, lança a hipótese de que existem distorções no espaço que se propagam como ondas — uma imagem que se tornou célebre com Reichenbach —, hipótese que oferece o sustentáculo para a visão canônica da física contemporânea de um continuum não euclidiano, variável e heterogêneo³¹⁶. Nietzsche segue pelo mesmo caminho? Tudo faz acreditar que sim. É verdade que não há um

³¹² *Idem, Ibidem.*

³¹³ *Idem, Ibidem*, p. 10.

³¹⁴ *Idem, Ibidem.*

³¹⁵ *Idem, Ibidem*, p. 14.

³¹⁶ Cf. CAPEK, M., *Op. cit.*, pp. 274 e 275.

pronunciamento suficientemente claro por parte do filósofo de que o pluralismo pode ser mantido mediante a hipótese de Vogt das deformações. Porém, isso pode ser inferido após um exame das suas considerações sobre as mudanças no continuum que, em larga medida, seguem pelo caminho das contrações.

Assim como em Vogt, Nietzsche rejeita o espaço vazio, substituindo-o pelo dinamismo absoluto. “‘Força’ e ‘espaço’ são somente duas expressões e modos diferentes de dizer a mesma coisa” (Nachlass/FP 1884, 26[431], KSA 11. 266); o espaço, que só surge pela “suposição do *espaço vazio*” não existe, pois “tudo é força” (Nachlass/FP 1882, 1[3], KSA 10. 9). Com essa supressão do vazio não se corre o risco de se reinserir algo como o pleno da teoria cartesiana da fluidez, que mantém uma perigosa proximidade com eleatismo, pois, sendo as forças relativas ao tempo, as propriedades ativas são dominantes. A proposta, que remonta à “teoria dos átomos de tempo”, em que as mudanças devem ser compreendidas enquanto princípios constitutivos das forças, não havendo verdadeiramente ações de forças sobre forças, continua intacta. É preciso, diz Nietzsche em anotações centrais desse período, “rejeitar o ‘atemporal’”, pois, “num determinado instante da força está dada a condição absoluta de uma nova repartição de todas as forças”, de modo que a “‘mudança’”, a “temporalidade”, “pertence à sua essência” (Nachlass/FP 1885, 35[55], KSA 11. 266); “‘força’ e ‘repouso’, ‘permanecer-igual-a-si’ se contradizem” uma vez que a essência da força é “flutuante” (Nachlass/FP 1885, 35[54], KSA 11. 266). Ainda podemos ler, em manifesta consonância com o fragmento de 1873, “não há indivíduo que, no menor dos instantes, não seja um tanto diferente do que no instante posterior” o que faz com que “os instantes infinitamente pequenos” sejam a “realidade (*Realität*) e verdade mais elevada, uma imagem relâmpago (*Blitzbild*) do fluxo eterno” (Nachlass/FP 1881, 11[156], KSA 9. 502). Essa formulação será incrementada, aliás, junto a Mayer,

cujo conceito de “descarga” (*Auslösung*) estimulará Nietzsche a explorar com mais convicção tipos de causalidades alheias ao modelo mecânico dos choques³¹⁷ — seria possível isolar causas da ação enquanto um “quantum de força represada”, anterior às insignificantes causas que visam a um “objetivo particular” (FW/GC 360, KSA 3. 607), o que faz com que as mudanças ocorram essencialmente desde si mesmas, por descargas de força, tal como um relâmpago³¹⁸. Mas o fato de não haver ações de forças sobre forças dentro de um esquema de causa e efeito não impede que se suponha a mudança global das forças como se seguindo a transformações particulares. Se a descarga é um acontecimento, não se trata de um acontecimento isolado, mas de um acontecimento que afeta o estado geral. As forças são relativas umas às outras, trata-se de um “mundo de relação” (Nachlass/FP 1888, 14[93], KSA 13. 271), de modo que, se ocorre uma única modificação, ela “repercute em tudo” (Nachlass/FP 1881, 11[231], KSA 9. 530). A cada momento uma força muda, e essa transformação compreende um “deslocamento global de todas as transformações” (Nachlass/FP 1885, 39[11], KSA 11. 622). A continuidade de forças implica algo como as ondas de Clifford e Reichenbach, o que nos conduz a um cenário próximo de um mar revoltoso em que o porto seguro nada mais é do que uma miragem criada pela imaginação para acalmar as aflições.

3.1.1.2. A vontade de potência e a generalização do discurso dinamista.

Junto à física dinamista, principalmente a boscovichiana, Nietzsche encontrou material para construir a sua visão de mundo. Porém, essa visão de mundo física, ainda

³¹⁷ Nietzsche admira particularmente em Mayer o tratado *Über Auslösung* contido em *Mechanik der Wärme*. Numa de suas cartas a Gast, que lhe indicará Mayer, podemos ler: “‘Über Auslösung’ é, para mim, o essencial e o mais útil no livro” (Carta para Heinrich Köstler, dia 16 de abril de 1881, KSB 6. 85). Já abordei a recepção de Mayer por parte de Nietzsche, bem como sua leitura polêmica desse físico, na nota 262.

³¹⁸ “Há, nas moléculas, explosões e mudanças de trajetória de todos os átomos, e súbitas descargas (*Auslösungen*) de força” (Nachlass/FP 1881, 11[247], KSA 9. 535).

que útil e válida, é restrita e, no limite, filosoficamente pobre. É levando isso em consideração que Nietzsche tem a pretensão de aprimorá-la, o que ocorrerá com a elaboração da hipótese da vontade de potência. Têm-se aí o momento derradeiro da visão de mundo nietzschiana.

O vitorioso conceito de “força”, com o qual nossos físicos criaram Deus e o mundo, necessita ainda de um complemento: é preciso atribuir-lhe um mundo interior que eu chamo de “vontade de potência”, quer dizer, o apetite insaciável em mostrar potência; ou uso, exercício da potência enquanto impulso criador, etc. Os físicos não livraram seus princípios da “ação à distância”: tampouco da força repulsiva (ou atrativa). Isso não ajuda: é preciso compreender todos os movimentos, todos os “fenômenos” (*Erscheinungen*), todas as leis, somente enquanto sintomas de um acontecimento interior e, para esse fim, serve a analogia com o homem (Nachlass/FP 1885, 36[31], KSA 11. 563).

Em primeiro lugar, a vontade de potência é um complemento necessário por ser uma exigência metodológica — uma exigência do que Nietzsche chama de “consciência (*Gewissen*) do método” (JGB/BM 36, KSA 5. 55). Sua inclusão obedece à reivindicação da economia dos princípios de simplificar os fenômenos; obedece à premissa de “não assumir muitos tipos de causalidade enquanto não se leva ao extremo (— até o absurdo, se for permitido dizer) a tentativa de se contentar com uma só” (*Ibidem*). A ousada e arriscada tentativa de Nietzsche é radicalizar, e não denegar, o hábito originário do homem em traduzir o mundo em esquemas causais. A ideia é que, sendo a causalidade um conceito cuja origem está assentada na vontade, então é preciso “fazer a tentativa de hipoteticamente ver a causalidade da vontade como única” (*Ibidem*). A esperança por detrás dessa hipótese é que, com a atribuição de uma variante de um dos conceitos

psicológicos mais familiares a tudo o que acontece, deve ocorrer uma dramática diminuição de fenômenos ininteligíveis. Considerando que tudo praticamente pode ser submetido a explicações causais, então não haveria razão para não ser adequada uma leitura dos fenômenos enquanto ações volitivas. Isso possibilita um significativo aumento do raio de ação da visão de mundo dinamista; com a vontade de potência é possível transpor aquela interpretação limitada para uma outra mais abrangente — e tanto o mundo dos físicos quanto a vontade de potência são, para Nietzsche, interpretação, hipótese³¹⁹ —, que contemple âmbitos diversos, como a arte, política, etc., chegando a algo próximo de uma generalização total. Daí a sentença nietzschiana soar tão definitiva: “o mundo visto de dentro, o mundo determinado e designado sobre o seu ‘caráter inteligível’ — ele seria vontade de potência e nada além disso” (*Ibidem*). Há, sem dúvida, uma tendência à totalidade e à abstração, ainda que essa pretensão nunca perca de vista a experiência. Na ordem das descobertas, a experiência precede as hipóteses; a descoberta da existência e da essência do ser enquanto vir-a-ser, possibilitada pelos expedientes psicologistas e sensualistas, é metodologicamente anterior à introdução da vontade de potência, que surge como uma hipótese que atende menos as aspirações especulativas do que a necessidade de traduzir a experiência em formas simples e compreensíveis.

Essa generalização também sacia desejos mais ambiciosos, difíceis de serem refreados, por explicações. A vontade de potência é, não há dúvida, uma hipótese, uma “tentativa de uma nova interpretação de todos os acontecimentos” (Nachlass/FP 1885, 40[50], KSA 11. 653). Contudo, trata-se não de uma hipótese descritiva, tal como

³¹⁹ Cumpre destacar que a criação dessa hipótese é menos motivada pela necessidade de abrandar o horror de uma vida sem metafísica — como é o caso do ponto de vista do ideal langiano —, do que por propósitos utilitários, no espírito da economia de princípios de Mach e Avenarius. Parece-me que esse esclarecimento atenua posições enérgicas sobre a vontade de potência, como as de Gerhardt, que diz que, mesmo sendo tal ideia caracterizada como uma hipótese, “isso não muda em nada a eficácia de um genuíno motivo metafísico” (GERHARDT, V., *Op. cit.*, p. 288).

perpetrada pelos físicos, mas de uma hipótese explicativa. Essa é a outra razão que faz com que a vontade de potência seja um complemento necessário do dinamismo. A vontade de potência não pode ser, ela mesma, confundida com uma parte do processo; não se trata de um nome que se dá à realidade por sua “natureza fluida” (Nachlass/FP 1885, 40[53], KSA 11. 654). Antes, é uma hipótese sobre a causa do vir-a-ser. O propósito é fazer com que “toda força motriz” seja “vontade de potência”, não existindo para além dela “nenhuma força física, dinâmica ou psíquica” (Nachlass/FP 1888, 14[121], KSA 13. 300). Não basta somente oferecer um quadro descritivo, como o de Boscovich, de forças atrativas e repulsivas agindo à distância. É preciso dar um passo a mais.

Com a vontade de potência acrescentada às forças há, inegavelmente, uma retomada mais acentuada do antropomorfismo. Generalizar uma visão de mundo é também torná-la mais humana. Com essa hipótese, Nietzsche está revivendo sua antiga tentação monadista, que já tivemos a oportunidade de averiguar rapidamente, de ver a matéria portadora de categorias psicológicas. Em algumas anotações do início da década de 1870, o filósofo enfatiza que imaginar a matéria dotada de “sensações” (*Empfindung*) faz parte de um desenvolvimento natural do antropomorfismo, quando “se explicam as coisas em analogia com particulares qualidades humanas” (Nachlass/FP 1872-1873, 19[149], KSA 7. 466) e que esses “complexos sensoriais” da matéria “poderiam ser chamados de ‘vontade’”(Nachlass/FP 1872-1873, 19[159], KSA 7. 469). Nesse sentido, a vontade de potência pode ser entendida como o momento mais maduro de um, até então, latente monadismo. Contudo, é preciso atenção para uma série de complexas sutilezas que se escondem por detrás dessa hipótese. Uma das principais delas é que a vontade de potência não se iguala simplesmente com o conceito psicológico de vontade e, tampouco, com um princípio metafísico, tal como a vontade schopenhaueriana.

Numa de suas anotações, Nietzsche elenca as seguintes questões: “a vontade de potência poderia ser um tipo de ‘vontade’ ou idêntica ao conceito de ‘vontade’? Quer dizer algo como desejar? Ou comandar? É ela a ‘vontade’ a qual Schopenhauer diz ser o ‘em si das coisas’?” (Nachlass/FP 1888, 14[121], KSA 13. 301). Diante de perguntas tão centrais, as respostas de Nietzsche são um tanto evasivas e decepcionantes. Mas há lá pistas importantes. O filósofo dirá que a vontade da psicologia é uma “generalização injustificada” e que essa vontade “não existe” (*Ibidem*); ele também denomina a vontade schopenhaueriana como uma “palavra vazia” (*Ibidem*). Temos aí, portanto, os primeiros sinais de que a vontade de potência, ainda que concebida para atender necessidades antropomórficas, também deve conter elementos insólitos que não estão de acordo com uma maneira usual de antropomorfizar o mundo³²⁰. Essa estranheza decorre do fato de a hipótese ter sido elaborada em correspondência com o modelo de mundo dinamista cuja pretensão é justamente atenuar o antropomorfismo. Fiel a esse propósito, a vontade de potência não pode ser a vontade enquanto tal, a vontade em sua acepção ordinária — que não deixa de ser também a vontade schopenhaueriana³²¹ —, mas um tipo muito particular de vontade.

A vontade de potência comporta, para Nietzsche, sentidos diversos e interligados que buscam tornar acessível o discurso que contempla o mundo de forças. Mas é cabível dizer que há um sentido fundamental, de onde derivam os demais: a vontade de potência

³²⁰ Essa ressalva invalida a designação da vontade de potência como uma retomada acrítica do antropomorfismo, tal como sugere Stack. Esse estudioso segue uma linha de raciocínio muito semelhante àquela que adoto nesse trabalho quando diz que a vontade de potência representa uma retomada do antropomorfismo — apesar do combate iniciado por Nietzsche ao antropomorfismo —, o que permite a Nietzsche referir uma “vontade de potência intencional a todos os seres visando a traduzir os resultados de uma interpretação dinâmica da teoria física em termos que o homem possa entender — a ideia abstrata, teórica da *Kraft* é deliberadamente humanizada” (STACK, G., *Lange and Nietzsche*. Berlin/New York: Walter de Gruyter, 1983, pp. 244 e 245). Faltou a Stack enfatizar que, apesar de sua origem antropomórfica, a vontade de potência também está em continuidade com a crítica do antropomorfismo, tal como é examinado no corpo do texto.

³²¹ Acrescente-se a essa reserva o argumento pluralista de estudiosos como Müller-Lauter e Marton para salvaguardar a especificidade da vontade de potência nietzschiana. Sobre esse assunto, dirá Marton: “no limite, não se deve falar em vontade, mas em vontades (...) Se o filósofo se afasta da ‘teoria psicológica da vontade, de igual modo distancia-se da concepção metafísica” (MARTON, S., *Nietzsche. Das forças cósmicas aos valores humanos*. Belo Horizonte: UFMG, 2010, p. 55).

enquanto “querer tornar-se mais forte, querer crescer” (Nachlass/FP 1887-1888, 11[96], KSA 13. 44). Esse sentido se expressa enquanto o imperativo da “superação de si mesmo”. Trata-se da máxima em que o primado que antecede a conservação é o querer mais potência, mesmo que isso custe a sobrevivência; é a designação que o forte atende, e ao “querer a potência — coloca em risco a vida” (Za/ZA, Do superar a si mesmo, KSA 4. 148). Assim, a vontade de potência é tanto uma lei quanto uma paródia da lei. Pois ao exigir que tudo deve sempre tornar-se mais forte, a vontade de potência também funciona como um recurso que previne que estados ou fins sejam alcançados. O querer-ser-forte é a antítese da atualidade, indicando uma negatividade primordial — uma *potencialidade* no sentido aristotélico. A premissa implícita quando Nietzsche afirma que a “vontade de potência só pode se manifestar com *resistências*”, que ela “procura o que opõe resistência” (Nachlass/FP 1887, 9[151], KSA 12. 424), é que a luta, a guerra, é a constante, sendo a paz nada senão uma fantasia dos fracos e malogrados. Portanto, a vontade de potência é, acima de tudo, uma forma de conferir primazia ao *tornar-se*. Tudo querendo ser mais forte significa, negativamente, que não há lugar para a permanência. Nietzsche dará uma ênfase particular para essa impossibilidade quando, recuperando o princípio de continuidade, define a vontade de potência “como um *pathos*” (Nachlass/FP 1888, 14[79], KSA 13. 259), i.e., sendo a vontade de potência um querer-ser-mais-forte, a relatividade entre as forças é uma condição, não podendo existir brechas, sujeitos ou substâncias, que se separem da ação.

Em suma, a vontade de potência é uma forma de universalizar o discurso que retrata a realidade do vir-a-ser. Dizer que o mundo interno das forças é vontade de potência, e que pertence à essência das forças o tempo ou a mudança, é dizer o mesmo. “A infatigável vontade de potência ou da criação contínua ou da transformação ou da vitória sobre si mesmo” (Nachlass/FP 1885, 35[60], KSA 11. 538). O que muda, enfim,

é a narrativa e o enfoque. Com a vontade de potência tendo seu sentido redutível a um belicismo essencial, o discurso conquista um estatuto global. Todos os fenômenos, sejam eles pertencentes ao domínio natural ou ao domínio do espírito, estão agora submetidos ao imperativo do “querer tornar-se mais forte”. E voltamos para Heráclito: a guerra como o pai de todas as coisas.

Excurso: O eterno retorno do mesmo e a irresistível tentação do ser.

O propósito da criação de hipóteses de mundo em Nietzsche, como vimos até aqui, é fazer do inteligível de alguma forma inteligível, acessível à linguagem, às categorias do pensamento condicionadas pelo permanente. Esse projeto encontra o seu momento culminante com a hipótese do mundo enquanto vontade de potência, porquanto se busca universalizar uma visão de mundo do vir-a-ser. Todavia, tão logo nos dediquemos a um exame mais minucioso das investidas de Nietzsche, que podem ser classificadas de *cosmológicas*, em larga medida norteadas pela hipótese do eterno retorno do mesmo, deparamo-nos com uma inesperada reviravolta, ainda mais se se considera que não há nada semelhante na filosofia nietzschiana às distinções ontológicas de Aristóteles, algo como um nível sublunar e supralunar ou celeste. Pois muito antes de ser somente mais uma peça acrescentada à sua visão de mundo, em harmonia com as demais, o eterno retorno do mesmo denota uma clivagem ao guardar uma aliança oculta com o idealismo — ao resgatar a irrealidade do tempo — e acenar para uma retomada da ontologia do ser.

Importante lembrar, de saída, que essa acusação não é nova. Não foram poucas as leituras, principalmente em meados do século passado, que apontaram a incompatibilidade entre o eterno retorno do mesmo e o mundo do vir-a-ser, ou, mais

especificamente, entre eterno retorno do mesmo e vontade de potência³²². Mas a questão é que, após a publicação integral do espólio, cresceu o otimismo de que antigos mal-entendidos da fortuna crítica pudessem ser desfeitos e, com isso, a coerência da filosofia nietzschiana, salvaguardada. Também pesa o fato de leituras que veem com suspeitas o eterno retorno do mesmo continuarem, de alguma maneira, ainda dando razão à infame interpretação nazista da filosofia nietzschiana empreendida por Baumler, que, na sua articulação dos conceitos capitais de Nietzsche, prioriza a vontade de potência — que seria a “expressão do seu germanismo”³²³ — em detrimento do eterno retorno, que representaria somente desejos religiosos do filósofo, sendo, para o sistema do seu pensamento, “irrelevante”³²⁴. Dado que a exposição de Baumler é tendenciosa, motivada por princípios ideológicos, assumiu-se que tudo o que está lá só poderia ser uma completa distorção, de modo que o inverso deveria ser o certo. Disso se seguiu um consenso tácito, que perdura na atualidade, de que o eterno retorno do mesmo não contradiz o restante da filosofia de Nietzsche, restando somente disputas mais localizadas sobre a eficácia das provas por ele apresentadas para sustentar essa hipótese — numa linha próxima às leituras críticas, de teor lógico e matemático, feitas por

³²² Mittasch, por exemplo, dirá que, com o eterno retorno do mesmo, Nietzsche sente-se coagido a reintroduzir a substância, apesar de toda a sua luta contra esse conceito. Cf. MITTASCH, A., *Op. cit.*, p. 259. Dauer, por sua vez, fala numa contradição oculta entre o tempo irreversível da vida e o tempo circular em Nietzsche, o que reeditaria uma dificuldade semelhante à física de Boltzmann. O resultado, nas palavras desse autor, é que “Nietzsche começa recusando o ser e acreditando somente no vir-a-ser” e, ironicamente, termina “introduzindo algo como o ser” (DAUER, D.W., “Nietzsche and the Concept of Time” in: FRASER, J.T., LAWRENCE, N. (Org.). *The Study of Time*, II. New York: Springer Verlag, 1975, p. 94). Ainda sobre a contradição entre eterno retorno do mesmo e vontade de potência é providencial nos lembrarmos da leitura de Löwith. Na sua obra fundamental sobre Nietzsche, Löwith defende que a filosofia nietzschiana é essencialmente contraditória por estar fundamentada sobre os conceitos de vontade de potência e eterno retorno do mesmo. Para o autor, esses dois conceitos dissimulam a indecisão de Nietzsche entre um apoio, em termos temporais, às ideias de “futuro” e “eternidade”, em termos filosóficos, às ideias de homem e mundo, e, em termos históricos, ao cristianismo e a greccidade antiga. Cf. LÖWITH, K., *Nietzsche's Philosophy of the Eternal Recurrence of the Same*. Trad. J. Harvey Lomax. Berkeley/Los Angeles/London: Univ. of California Press, 1998, pp. 10 e 120 – 121.

³²³ BAUMLER, A., *Op. cit.*, p. 49.

³²⁴ *Idem*, *Ibidem*, p. 80.

Simmel e Becker — e sobre a finalidade e veracidade desta — disputas em larga medida sintetizadas por Marton num dos mais célebres trabalhos sobre o assunto³²⁵.

Para reabrir essa discussão, que está já há algum tempo encerrada, recorro às cruciais considerações de Milic Capek e Abel Rey sobre as consequências necessárias que se seguem de teorias do eterno retorno no âmbito cosmológico. Um primeiro aspecto essencial da questão é que a teoria do eterno retorno do mesmo é indissociável da mecânica. Sobre essa comunhão, Abel Rey indica que “uma das consequências científicas capitais do mecanicismo, e nós poderíamos dizer sua consequência filosófica capital, se concretiza na possibilidade do *retorno eterno*”³²⁶. Tomando-se o universo em analogia com uma máquina — não a máquina produzida pelo homem, imperfeita, mas a máquina perfeita de Deus — a tendência natural é a repetição periódica dos mesmos estados. Esse modelo, até então dominante, só é ameaçado quando uma nova referência de máquina surge na segunda metade do século XIX com Carnot e Clausius: a máquina a vapor e a máquina a fogo³²⁷. Nesse momento, não se trata mais da transformação de trabalho em trabalho, mas do calor em trabalho. O mundo, baseado na energia térmica — hipótese que, como se sabe, será duramente combatida por Nietzsche —, e não mais na energia mecânica, tem sua imagem menos no mar, que “apesar de suas agitações mantém sempre seu mesmo nível”, do que no rio, em que “nós não nos banhamos jamais duas vezes”³²⁸.

Essa indissociabilidade entre retorno e mecânica está especialmente presente no horizonte da demonstração lógica da teoria. Segundo Capek — para quem, vale destacar, Nietzsche chega à mesma formulação de físicos como Boltzmann, Poincaré e

³²⁵ Cf. MARTON, S., “O eterno retorno do mesmo: tese cosmológica ou imperativo ético?” in: *Extravagâncias*. São Paulo: Discurso/Unijui, 2001 pp. 85 – 118.

³²⁶ REY, A., *Le retour éternel et la philosophie de la physique*, Paris: Ernest Flammarion, 1927, p. 14.

³²⁷ Sobre o caráter peculiar do mecanicismo da termodinâmica, expressamente distinto do antigo mecanicismo, cabe destacar a posição de Duhem, que vê nesse novo mecanicismo um recuo para o aristotelismo ao promover uma retomada de uma física de qualidades. Cf. DUHEM, P., *L' évolution de la mécanique*. Paris: A. Hermann, 1905, pp. 344 e 345.

³²⁸ REY, A., *Op. cit.*, p. 16.

Rey, mas de maneira intuitiva³²⁹ —, o eterno retorno do mesmo é uma teoria que, originariamente, pressupõe entidades atômicas e numericamente finitas no universo, além de uma concepção relacional do tempo cíclico. Assim sendo, o retorno só pode ser inteligível quando recorre à mecânica, e vice-versa. Isso acontece porque, ao se supor, com a teoria relacional do tempo cíclico, que os efeitos estão contidos nas causas, o raciocínio requer novos recursos. Ora, se há um retorno do idêntico, como seria possível distinguir esse momento do anterior? Se respondermos que é através das posições no tempo, o modelo cíclico e relacional dá lugar ao tempo absoluto e irreversível. Essa pode ser considerada uma primeira consequência inesperada da teoria: o necessário abandono do tempo cíclico e uma retomada do tempo absoluto da mecânica³³⁰. Mas o que se tem aí é somente um resultado enganoso que logo regride para o paradoxo inicial. Pois o tempo absoluto da mecânica, apesar de supostamente irreversível, deve dar lugar à ciclicidade ao dispensar direções. Esse é o seu destino inevitável. Na medida em que as direções do tempo perdem importância para a mecânica, deixa de existir diferença entre passado e futuro, causa e efeito; na medida em que, no esquema cinético-corpúscular, o tempo não é realmente irreversível, “a ideia da repetição eterna aparece como sua consequência lógica”³³¹.

Em suma, o que Rey e Capek nos mostram, com enorme acuidade, é que o eterno retorno do mesmo implica o mecanicismo, e o mecanicismo, o eterno retorno do mesmo, e que, no núcleo desse círculo, está a negação do tempo. Como responde Rey à pergunta que busca saber se “a ideia do retorno eterno não seria ela mesma uma simples consequência do princípio de identidade?”, “o ciclo não é somente a estabilização do

³²⁹ Nas palavras de Capek, Nietzsche atinge intuitivamente o que “alguns anos depois é provado por Henri Poincaré” (CAPEK, M., “The Theory of Eternal Recurrence in Modern Philosophy of Science, with Special Reference to C.S. Peirce” in: *The Journal of Philosophy*, 57, 9, 1960, p. 291).

³³⁰ Cf. *Idem, Ibidem*, p. 295.

³³¹ *Idem, El impacto filosófico de la física contemporánea*. Trad. Eduardo Gallardo Ruiz. Madrid: Editorial Tecnos, 1965, p. 149.

instável, mas é também a identificação do mutável, a redução do vir-a-ser ao ser”³³². Em outras palavras, o ser dos eleatas é a única realidade, já que, sendo dois estados idênticos, a diferença entre ambos é verbal e eles são, na verdade, “um”. É certo que, especialmente Capek, já foi muito criticado por pregar a incompatibilidade entre eterno retorno com a física recente³³³, e por emparelhar o retorno com o mecanicismo, ignorando que Nietzsche opera com categorias antimecanicistas, o que inviabilizaria a inclusão deste naquela tradição. Moles e Abel são os principais adversários de Capek aqui, mostrando que os pressupostos elencados por este último para o retorno — principalmente os átomos materiais — são estranhos ao eterno retorno do mesmo nietzschiano, que está baseado no dinamismo e que, ainda, deve ocorrer desde uma visão relativista do tempo³³⁴. Capek possivelmente se esquivaria com facilidade dessas objeções, considerando que, para ele, “nada ganhamos se substituimos o modelo corpuscular do universo pelo modelo do campo, e, se ao invés do ‘retorno da mesma configuração de partículas’, falamos do ‘retorno do mesmo estado energético’, caracterizado pela mesma distribuição de valor energético através do espaço”³³⁵. Mas o que passou despercebido para aqueles estudiosos é que ao tratar do eterno retorno do mesmo, Nietzsche não se vale mais de expedientes propriamente dinamistas, mas assumidamente mecanicistas. É como se ele fosse obrigado a construir uma visão de mundo na sua cosmologia, paralela àquela que abriga o vir-a-ser, para contemplar o eterno retorno do mesmo.

Como vimos ao longo do último capítulo desse trabalho, Nietzsche elabora hipóteses de mundo inspiradas pelo dinamismo bosovichiano, na esperança de

³³² REY, A., *Op. cit.*, p. 276.

³³³ A esse respeito, cf. VAN FRAASSEN, B.C., “Capek on Eternal Recurrence” in: *The Journal of Philosophy*, 59, 14, 1962, pp. 371 – 375.

³³⁴ Cf. MOLES, A., *Op. cit.*, pp. 305 – 326 ; ABEL, G., *Op. cit.*, pp. 416 – 431.

³³⁵ CAPEK, M., *El impacto filosófico de la física contemporánea*. Trad. Eduardo Gallardo Ruiz. Madrid: Editorial Tecnos, 1965, p. 345 e 346.

encontrar recursos para traduzir a realidade temporal. Nesse contexto, testemunhamos que Nietzsche não só incorpora elementos da física de Boscovich, mas os manipula de forma original, o que em muito se assemelha com o “heraclitismo” da física contemporânea: a matéria e o espaço são rejeitados e o tempo interiorizado às forças. Contudo, com o eterno retorno do mesmo são apresentadas propriedades que estão em discrepância com aquelas da realidade em vir-a-ser.

a) *Forças*: O eterno retorno do mesmo pressupõe que devem ocorrer repetições idênticas de estados de forças ao longo de uma infinitude (extensa) temporal devido às finitudes quantitativa (das forças) e extensiva (do espaço). A repetição é apresentada como uma arma contra a suposição, de sabor teísta, do infinitamente novo, i.e., para impedir que se reivindique o “*Deus* arbitrário”, é preciso — e aqui Nietzsche segue Vogt — assumir o “*processo cíclico do todo*” (Nachlass/FP 1881, 11[312], KSA 9. 531). Mas a repetição do mesmo é inimaginável numa realidade do vir-a-ser em que o tempo ou a mudança faz parte da essência das forças. Nesse mundo, como notou Nietzsche de maneira consequente, na verdade em direta contradição com a crença na repetição, “nada é dado duas vezes” (Nachlass/FP 1881, 11[237], KSA 9. 531). “Nas menores coisas reina a diferença (*Verschiedenheit*), nos espermatozóides, óvulos — a mesmidade (*Gleichheit*) é uma grande loucura” (Nachlass/FP 1881, 11[132], KSA 9. 490); “a cada instante a árvore é algo de *novo*” (Nachlass/FP 1881, 11[293], KSA 9. 554).

b) *Tempo*: O retorno tem entre seus pressupostos que as forças estão num tempo infinito. Há, aí, uma nítida incompatibilidade com a visão relativista desenvolvida desde a “teoria dos átomos de tempo”; afinal de contas, como as

forças, que têm na sua essência o tempo, poderiam estar *no* tempo? A esse respeito, é importante creditar Joan Stambaugh por ter chamado a atenção para o impasse que se impõe. Nas palavras da estudiosa, “quando Nietzsche interpreta o caráter do mundo, ele usa dois diferentes conceitos de tempo que são incompatíveis entre si. Ele atribui duas funções para o ‘tempo’: de um lado, pertence à essência das forças mesmas; por outro lado, existe fora das forças como uma certa dimensão mecanicista na qual as forças ocorrem”³³⁶.

- c) *Espaço*: Uma das características mais marcantes do eterno retorno do mesmo é ressuscitar o espaço que, como vimos, foi suprimido do universo do vir-a-ser, que só tolera o tempo. É certo que Nietzsche já não pensa aqui no espaço euclidiano, mas o espaço curvo de Riemann, ao qual o filósofo chega através de Zöllner³³⁷. Contudo, esse esclarecimento não altera em nada as implicações mecanicistas que estão contidas no retorno. Pelo contrário, até: a introdução do espaço dá a Nietzsche a oportunidade de assumir o caráter mecanicista de sua hipótese, tal como se pode verificar num importante trecho contido numa troca de cartas com Gast sobre o pensamento de Wiedemann.

³³⁶ STAMBAUGH, J., *Untersuchungen zum Problem der Zeit bei Nietzsche*. Den Haag: Martinus Nijhoff, 1959, p. 81. Haveria muito para ser dito sobre o pioneiro livro de Stambaugh sobre Nietzsche — o primeiro dedicado exclusivamente ao problema do tempo no filósofo —, bem como seus trabalhos subsequentes. No geral, a sua produção é atravessada por indecisões. Por exemplo, Stambaugh dirá, no prefácio da versão inglesa do seu livro sobre o tempo em Nietzsche, que o filósofo “nunca desenvolveu sua própria teoria do tempo, mas, antes, aceitou a teoria, tradicional desde Platão e Aristóteles, do tempo enquanto a forma da finitude”, a teoria que seria “cristalizada pela formulação de Newton do tempo enquanto uma substância infinita, vazia que contém todas as coisas” (*Idem, The Problem of Time in Nietzsche*. Trad. John F. Humphrey. London/Toronto: Bucknell Univ. Press, 1987, p. 9). Numa outra obra sobre Nietzsche, Stambaugh dirá, inversamente, que as “poucas considerações que Nietzsche fez sobre o tempo apontam para uma direção bem diferente do pensamento ocidental, com a possível exceção de Leibniz” (*Idem, Nietzsche’s Thought of Eternal Return*. Washington: The Center for Advanced Research in Phenomenology and Univ. Press of America, 1988, p. 6).

³³⁷ “A doutrina de Nietzsche do eterno retorno do mesmo, enquanto uma hipótese cosmológica e uma visão transcendente, é aperfeiçoada pelo reconhecimento de que o cosmo que ele está descrevendo é aquele construído sobre um modelo de um espaço riemanniano, finito, positivamente curvo” (MOLES, A., “Nietzsche’s Eternal Recurrence as Riemannian Cosmology” in: *International Studies in Philosophy*, XXI/2, 1989, p. 31).

Que eu considero o espaço “finito”, isto é, configurado de forma determinada, como irrecusável no sentido da minha interpretação mecanicista do mundo, e que a impossibilidade de um estado de equilíbrio me parece estar associada à questão de como o espaço global é configurado — certamente ele não é esférico! — isso eu já lhe disse pessoalmente (Carta para Peter Gast, dia 23 de julho de 1885, KSB 7. 69. Grifo meu.).

Nietzsche concebe, enfim, o eterno retorno do mesmo, em seu lado cosmológico, para fazer coro à lei da conservação de energia, na esteira de Mayer e Helmholtz. Seu propósito, com isso, é combater princípios teístas instalados nas ciências naturais modernas, como o infinitamente novo e o fim térmico do universo. A bandeira é de uma luta, também, contra o mecanicismo. Contudo, essa hipótese, como vimos, é ainda desenvolvida sobre o terreno mecanicista e não poderia ser de outra forma. Tal como foi demonstrado por Rey e Capek, eterno retorno do mesmo e mecanicismo guardam um sólido e necessário vínculo. Com isso, essa hipótese não fortalece, na verdade, a visão de mundo do vir-a-ser, mas a elimina; o cruzamento entre tempo e eternidade está longe de ser harmonioso e, no final, é a eternidade, ou a atemporalidade, que faz valer sua supremacia³³⁸. Com o retorno, “todo o momento do tempo, quer dizer, todo o tempo”,

³³⁸ Esse resultado problematiza a formulação proposta recentemente por Rubira de que, com o eterno retorno do mesmo, Nietzsche persegue uma “eternidade temporal”, uma “eternidade que se realiza no tempo”, o que faria com que o filósofo fizesse parte de uma tradição oposta àquela que pensa “a eternidade como atemporal” (RUBIRA, L., *Nietzsche: do eterno retorno do mesmo à transvaloração de todos os valores*. São Paulo: Barcarolla/Discorso, 2010, p. 52). Rubira está exprimindo uma opinião até certo ponto corrente de que Nietzsche provoca um estratégico paradoxo entre tempo e eternidade. Guy Planty-Bonjour, por exemplo, dirá que “na sua reflexão final sobre a temporalidade”, Nietzsche pretende ir “para além da eternidade e do tempo”, meta que seria alcançada com o eterno retorno do mesmo, quando se concilia “vir-a-ser e ser” (PLANTY-BONJOUR, G., “Temps et éternité selon Nietzsche” in: CESANA, A., RUBITSCHON, O. (Hrsg.). *Philosophische Tradition im Dialog mit der Gegenwart. Festschrift für Hansjörg A. Salmony*, Basel/Boston/Stuttgart: Birkhäuser Verlag, 1985, p. 223). Reencontramos aí algo próximo do raciocínio de Löwith: “o ensinamento de Nietzsche da superação da temporalidade do tempo em favor da eternidade do eterno retorno do mesmo não é nem um salto para fora do tempo e nem um culto da transitoriedade” (LÖWITH, K., *Op. cit.*, pp. 8 e 9). Mas, posto dessa maneira, parece ser muito difícil extrair do paradoxo algo além de um jogo de palavras. Fosse o eterno retorno de Nietzsche algo como um retorno — fazendo alusão à famosa deformação feita por Deleuze —, da “diferença”, não haveria o que ser objetado. Contudo, não é esse o caso. Como diz Krueger, contra a tese das variações de Pfeffer, “o retorno nietzschiano (...) postula o eterno retorno dos estados idênticos

deixa de ser *dynamis* para se tornar *energeia*. É esse deslocamento que anula o “tornar-se” contido na máxima “como tornar-se o que se é”³³⁹. O eterno retorno do mesmo e tempo formam, antes de tudo, um tipo de “dualismo”, tendo sido o retorno “pensado como uma espécie de eternidade imanente, que através de uma recorrência incessante, dá estabilidade ao vir-a-ser e, assim, supera a tendência destrutiva do tempo”³⁴⁰. Como diz ainda Nietzsche num momento de surpreendente lucidez: “que *tudo retorna* é a mais extrema *aproximação de um mundo do vir-a-ser ao do ser*” (Nachlass/FP 1886-1887, 7[54], KSA 12. 312).

Restaria, sem dúvida, a possibilidade de alocar essa hipótese unicamente enquanto uma aventura do pensamento, concebida com a finalidade de ser um antídoto contra sentimentos niilistas que, invariavelmente, crescem num mundo em que nada “é”. O retorno seria menos uma “teoria” do que uma “possibilidade” cujos fins são educacionais³⁴¹. Essa é uma alternativa, de fato, admissível, que dissiparia a contradição. O eterno retorno do mesmo seria um recurso sentimental e intelectual que teria por finalidade deixar a existência nesse mundo fugaz suportável e, no limite, desejável. A esse respeito, podemos ler que “quando a repetição cíclica é somente uma

do universo e exclui o intervalo de um retorno de quaisquer variações desses estados do universo” (KRUEGER, J., “Nietzsche Recurrence as a Cosmological Hypothesis” in: *Journal of the History of Philosophy*, XVI, 1978, p. 444). Sendo assim, retomando Rey e Capek, na medida em que o que retorna é o “mesmo”, não há verdadeiramente lugar para a transição, passagem ou temporalidade. O tempo, novidade, diferença e futuro implicam-se, são termos indissociáveis. Como diz Magnus, com o eterno retorno do mesmo, “Nietzsche se posiciona completamente na tradição a qual ele se opõe, ou seja, ele também é um eternalista (*eternalist*)” (MAGNUS, B., *Nietzsche’s Existential Imperative*. Bloomington/London: Indiana Univ. Press, 1978, p. 194). Ainda sobre a extirpação da temporalidade do mundo provocada pelo retorno nietzschiano, diz Danto: “no final, não há passagem e nem verdadeiro vir-a-ser no mundo” (DANTO, A., *Nietzsche as Philosopher*. New York: Columbia Univ. Press, 2005, p. 193).

³³⁹ “Se é certo que nada precede ou sucede o que cada um é, ou seja, se não há uma causa ou um fim para que se seja ‘assim e assim’, então o ‘tornar-se’ de cada um perde a sua potencialidade, de modo que não há nada que exceda o acontecer. Estamos sempre imersos na instantaneidade do vir-a-ser, não há nada senão *energeia*” (NASSER, E., “‘Como tornar-se o que se é’: si mesmidade e fatalismo em Nietzsche” in: *Dissertatio*, 33, 2009, p. 221). Cf. também: BULHOF, I.N., *Apollos Wiederkehr. Eine Untersuchung der Rolle des Kreises in Nietzsches Denken über Geschichte und Zeit*. Den Haag: Martinus Nijhoff, 1969, p.157.

³⁴⁰ STAMBAUGH, J., *Untersuchungen zum Problem der Zeit bei Nietzsche*. Den Haag: Martinus Nijhoff, 1959, p. XVII.

³⁴¹ Cf. HEIDEGGER, M., *Nietzsche I*. Trad. Juan Vermal. Madrid: Destino, 2000, p. 339.

probabilidade ou uma possibilidade, mesmo assim o *pensamento dessa possibilidade* pode nos chacoalhar e nos transfigurar” (Nachlass/FP 1881, 11[203], KSA 9. 523). Sendo assim, o eterno retorno do mesmo seria deslocado para um ambiente ético e, inclusive, “religioso” — mais de uma vez Nietzsche apresenta o retorno “no lugar da metafísica e da religião” (Nachlass/FP 1887, 9[8], KSA 12. 342) —, longe do campo da gestação de hipóteses e teorias, num gesto semelhante ao de Lange com o seu “ponto de vista do ideal”. Mas não teríamos, ainda assim, a sensação de um fracasso? Pois quando o eterno retorno do mesmo é tornado um recurso psicológico, seu resultado é a neutralização da sensação do passar, do “foi assim”; assumindo que tudo retorna da mesma forma, a sensação de perda é erradicada, e a existência se instala no instante, na eternidade³⁴². Trata-se do nem sempre evidente resquício de anti-heraclitismo (ou de “cronofobia”, para usar um termo cunhado por Magnus) que vive em Nietzsche: paralelamente à apologia do passar, da metáfora do rio, há o ensinamento da “redenção do fluxo/rio (*Flusse*) eterno” em que “o curso do fluxo/rio retorna sempre para ele mesmo, e sem cessar você entra no mesmo fluxo/rio, como o mesmo” (Nachlass/FP 1883, 5[1], KSA 10. 205). Deparamo-nos com uma atitude na verdade niilista, com um desejo por um outro mundo que não esse da transitoriedade, decisão que explicita um recuo do heroísmo perante a existência, que Nietzsche tanto prega. O que está implícito, enfim, é que sequer um “além-do-homem” seria capaz de aceitar a existência em fluxo sem algum tipo de fachada, sem alguma maneira de trapacear o *tempo* com o *ser*.

³⁴² “Mediante o desejo de viver a vida ‘incontáveis vezes’, o que inclui ‘cada dor e cada prazer e cada suspiro e cada pensamento, e tudo o que é infavelmente grande e pequeno’, o tempo não é mais um ‘passar’. O ‘foi assim’ só existe para aqueles que tomam tudo o que acontece como um acaso. A doutrina do eterno retorno do mesmo proporciona a transição do tempo sucessivo para o ‘instante’ (*Augenblick*), que na sua ‘eternidade’ (*Ewigkeit*) desconhece o escoamento” (NASSER, E., “Nietzsche e a morte” in: *Cadernos de filosofia alemã*, XI, 2008, p. 107).

CONCLUSÃO

Ao longo desse estudo procurei examinar o percurso que guiou Nietzsche para a sua ontologia do vir-a-ser, um percurso até então pouco explorado. Procurar saber *como* o filósofo chega nessa ontologia colocou em evidência a dimensão inaudita que a sustenta. Confirmou-se que foi o problema do tempo no domínio epistemológico que provocou o surgimento de sua ontologia do vir-a-ser, e também que o tempo ou o vir-a-ser não é só um traço do real, mas a sua propriedade fundamental. Vimos que conforme o exame interno das representações revela que a realidade do tempo não pode ser colocada em questão, o filósofo mobiliza novos recursos epistemológicos, distantes do seu idealismo de juventude, procurando mostrar que o estudo dos sentidos corrobora essa descoberta no nível da experiência exterior, de modo que resta ao intelecto perseguir essa verdade dada às sensações mediante a formulação de modelos hipotéticos que atentem contra a sua própria estrutura constitutiva, baseada em erros ou na crença em sujeitos e substâncias. Com isso se persegue uma inversão do eleatismo, que termina por conceder a verdade unicamente ao fluxo e a falsidade à permanência.

Temos aí o compêndio da caminhada percorrida pelo presente trabalho que oferece, enfim, condições para que se inicie uma meditação acerca dos resultados que podem ser extraídos dessa evidenciação. A pergunta condutora que eu gostaria de explorar concerne aos efeitos da ontologia nietzschiana do vir-a-ser sobre a história da filosofia. Afinal de contas, não seria possível enxergar nessa retomada enérgica do heraclitismo o início de uma nova maneira de pensar o ser, que viria a se tornar dominante na contemporaneidade? Não seria possível eleger como o resultado mais próspero da virada realista de Nietzsche, ao menos num sentido determinado, o “início da contemporaneidade”?

A passagem para a contemporaneidade é, em larga medida, marcada por aquilo que Wahl e Bréhier classificaram de uma “tendência ao concreto” — a convicção, imortalizada por Laporte no seu *Problème de l'Abstraction*, de que a “ideia abstrata é em todos os sentidos uma ficção”³⁴³ —, uma atitude emocional e intelectual que também pode ser traduzida como uma forma de recuperar os direitos do tempo, da mudança e da história. Tratar-se-ia de um momento de inversão radical dos dominantes rumos filosóficos, geralmente guiados pela clássica taxonomia introduzida por Aristóteles na *Arte poética*, que reserva à filosofia a tarefa de se ocupar com o universal e verdades atemporais, distante do campo limitado dos particulares pertencentes à ciência histórica. Esse momento representaria não somente um avanço, mas também um recuo para uma atmosfera quase imemorial da história do pensamento ocidental, pré-aristotélico, que ignora o conceito de matéria e que concede uma incomensurável importância para o vir-a-ser³⁴⁴. O retrato mais maduro e acabado dessa nova e ousada onda filosófica é dado pelo que se costuma chamar de “filosofias do processo”. A esse respeito, cumpre evocar o nome de Nicholas Rescher, um dos grandes responsáveis pela divulgação dessa voga. Segundo Rescher, apesar das filosofias do processo possuírem antecedentes na antiguidade clássica, “essa doutrina, enquanto tal, é uma criação do século XX — na verdade, é uma de suas mais influentes e interessantes contribuições”³⁴⁵. Essa designação tem sido, nos últimos anos, muito associada a Whitehead; mas trata-se, na verdade, mais de um direcionamento do que uma doutrina particular — encarnada em nomes os mais diversos, que vão de Heráclito, Leibniz e

³⁴³ BRÉHIER, E., *Histoire de la philosophie*. Paris: PUF, 2012, p. 1742.

³⁴⁴ Como mostra Albert Rivaud, antes de Aristóteles não havia na Grécia antiga uma representação de matéria — mesmo nos atomistas a matéria não seria equiparável a uma realidade inerte que resiste às mudanças — e o que poderia ser chamado de um “problema da matéria” (ou da *hulé*), nesse período, deveria ser compreendido como um “problema do vir-a-ser”. Cf. RIVAUD, A., *Le problème du devenir et la notion de la matière dans la philosophie grecque depuis les origines jusqu'à Théophraste*. Paris: Félix Alcan, 1906, pp. 454 – 466.

³⁴⁵ RESCHER, N., *Process Metaphysics. An Introduction to Process Philosophy*. New York: State Univ. of New York Press, 1996, p. 1.

Hegel até Peirce, James, Bergson, Dewey, além, óbvio, de Whitehead —, carecendo de uma unidade metodológica — é exemplar, nesse caso, a discrepância entre o cientificismo de Whitehead e intuicionismo de Bergson —, cuja ideia basilar que lhe confere alguma unidade é a convicção de que “temporalidade, atividade e mudança (...) são fatores cardinais do nosso entendimento do real”³⁴⁶. Para esses filósofos, o processo possui uma prioridade “tanto ontológica quanto epistêmica”³⁴⁷; a “filosofia do processo, portanto, prioriza a mudança e o desenvolvimento em todos os seus aspectos no lugar da fixidez e persistência”³⁴⁸. Isso implica uma confrontação com a tradição filosófica, habituada a privilegiar *coisas*, introjetando, no seu lugar, a noção de *acontecimento*. “O ponto decisivo da controvérsia processo/substância”, diz Rescher, “encontra-se na distinção entre *acontecimentos* e *coisas*”³⁴⁹. O acontecimento entra como uma forma de descrição dos processos que combate a instantaneidade, fazendo com que toda a mudança seja caracterizada por uma totalidade relacionada e movida por uma energia produtiva, que faz com que não exista repetição, mas tão somente a novidade ou o futuro. Isso faz com que Rescher seja categórico quando diz que “todos os processos possuem um aspecto de desenvolvimento, de visão de futuro”³⁵⁰.

As filosofias do processo inauguram, portanto, um momento muito particular, com aspirações notadamente ambiciosas e praticamente sem precedentes, se se pensa que até então o problema da temporalidade e da historicidade estava reservado a uma dimensão estritamente humana — aqui se pode ter em vista as tradições transcendental³⁵¹ e “historicista”³⁵². Num certo sentido, essas filosofias dão

³⁴⁶ *Idem*, *Process Philosophy. A Survey of Basic Issues*. Pittsburgh: Univ. of Pittsburgh Press, 2000, p. 6.

³⁴⁷ *Idem*, *Ibidem*.

³⁴⁸ *Idem*, *Process Metaphysics. An Introduction to Process Philosophy*. New York: State Univ. of New York Press, 1996, p. 35.

³⁴⁹ *Idem*, *Ibidem*.

³⁵⁰ *Idem*, *Ibidem*, p. 39.

³⁵¹ Schnell vê na tradição transcendental, que vai de Kant e Fichte até Husserl, Heidegger e Fink, o momento em que o tempo deixa de ser um objeto da filosofia e passa a ser a estrutura da subjetividade. Cf. SCHNELL, A., *Op. cit.*, pp. 19 – 33; 305 – 312.

prosseguimento e acabamento ao que Renan classificou como o “grande progresso da reflexão moderna”, que ao “substituir a categoria de *vir-a-ser* à categoria de *ser*”, faz com que se desconfie do absoluto, já que “tudo é considerado como em via de se fazer”³⁵³. Pois reconhecer a prioridade do processo sobre coisas é também reconhecer que não há mais o refúgio para o instante ou o presente, mesmo na matéria, o que pode ser considerado em larga medida como uma decisão peculiar às filosofias do processo que surgem no século XX. Daí a necessidade de abandonar — usando as palavras de Merleau-Ponty na esteira de Whitehead — o consenso estabelecido, de Agostinho até Sartre, que “define a matéria pelo instante, e só concebe a memória e o passado pelo espírito”, um gesto que abre o caminho para se reconhecer que a “Natureza possui caráter temporal: ela passa, assim como o tempo passa”³⁵⁴.

Mas e quanto a Nietzsche? Não seria ele um dos precursores das filosofias do processo? A inversão do eleatismo praticada pela ontologia nietzschiana pode, sem dúvida, ser encarada como um ato inaugural, o que permite atestar que o resultado mais impactante que advém daí é não só a irrupção de um novo direcionamento teórico, intrínseco à sua filosofia, mas também o nascimento de uma forma de pensar o ser que abre as portas para o raciocínio que norteia as filosofias do processo no século XX — o que ratifica, de maneira mais convincente e exata, a suspeita trazida a lume na introdução de que o filósofo seria o pai das novas tendências ontológicas. É especialmente espantoso como Nietzsche, com suas hipóteses de mundo construídas sobre o solo da dinâmica, antecipou princípios fundamentais das ciências naturais contemporâneas cujo horizonte é assumidamente “heraclítico”. Ainda que essas suas

³⁵² Ainda que seja um termo muito relativizado, geralmente se entende por historicismo a corrente que busca colocar em evidência, seguindo a definição de Troeltsch, que nada é permanente no universo humano, incluindo sua racionalidade, cultura, valores e práticas. Isso quer dizer que a história — e essa tese será disseminada principalmente por Droysen e Dilthey — é um elemento próprio às ciências do espírito em antagonismo às ciências naturais. Como bem diz Beiser, o “historicista é o heraclítico do mundo humano” (BEISER, F.C., *Op. cit.*, p. 2).

³⁵³ RENAN, E., *L’avenir de la science. Pensées de 1848*. Paris: Calmann Lévy, 1890, pp. 182 e 183.

³⁵⁴ MERLEAU-PONTY, M., *Op. cit.*, pp. 194 e 196.

hipóteses não tenham sido influentes no seu tempo, muitos pesquisadores souberam reconhecer, em retrospectiva, que temos aí o embrião de uma nova visão da natureza³⁵⁵. Desde tal ponto de vista, enfim, é aceitável dizer que a contemporaneidade “começa” com Nietzsche. Essas poderiam ser as palavras finais desse trabalho. Todavia, a verdade é que não tem como ser assim, pois ao compor a sua hipótese cosmológica do eterno retorno do mesmo, o filósofo insere, como vimos, um paradoxo no seu desenvolvimento teórico que não o permite realizar de forma completa essa transição — o que justificaria, ao menos parcialmente, a caracterização feita por Rescher de Nietzsche como um antípoda das filosofias do processo³⁵⁶ —, aproximando-o de um impasse semelhante àquele que acometeu os chamados *filósofos da natureza*.

Segundo Peter Hans Reill, muitos acreditam que os “*Naturphilosophen* fizeram uma enorme contribuição em moldar a modernidade através de suas visões dinâmicas do processo”; para muitos, teriam sido eles os responsáveis pela “‘virada epistêmica’ que historicizou a natureza, pensamento e vida”³⁵⁷. Filósofos como Schelling e Oken beneficiaram-se da agitação iniciada por vitalistas iluministas, especialmente Buffon, que passam a considerar a natureza como algo muito mais complexo do que a versão superficial oferecida pelo mecanicismo, requisitando uma visão da matéria viva e

³⁵⁵ É provável que Mittasch tenha sido um dos primeiros a indicar isso, mostrando que a filosofia natural de Nietzsche, apesar de não ter causado reação entre os seus contemporâneos, inegavelmente antecipa ideias da física e da química atual, para as quais o “acontecimento” e o “heraclitismo” prevalecem. Cf. MITTASCH, A., *Friedrich Nietzsche Stellung zur Chemie*. Berlin: Verlag Chemie G.M.B.H., 1944, pp. 34 – 39. *Nietzsche als Naturphilosoph*. Stuttgart: Alfred Kröner Verlag, 1952, pp. 279 – 295. Mais recentemente, alguns autores destacaram que Nietzsche previu a teoria especial da relatividade de Einstein e a teoria quântica de Planck. Cf. MOLES, A., *Nietzsche’s Philosophy of Nature and Cosmology*. New York/Bern/Frankfurt am Main/Paris: Peter Lang, 1990, p. xii. ABEL, G., *Op. cit.*, p. 426. Por fim, foi estimulado por essa convicção que William Plank desenvolveu um trabalho inteiro dedicado a interpretar a filosofia nietzschiana desde categorias e teorias da física contemporânea. Cf. PLANK, W., *The Quantum Nietzsche. The Will to Power and the Nature of Dissipative Systems*. San Jose/New York: Writers Club Press, 1998.

³⁵⁶ Rescher limita-se em designar Nietzsche como um filósofo que não pode fazer parte das filosofias do processo devido ao seu pessimismo e à sua resistência ao progresso, duas posições que estariam concentradas na sua doutrina do eterno retorno. Cf. RESCHER, N., *Process Metaphysics. An Introduction to Process Philosophy*. New York: State Univ. of New York Press, 1996, nota 24, p. 192.

³⁵⁷ REILL, P.H., *Vitalizing Nature in the Enlightenment*. Berkeley/Los Angeles/London: Univ. of California Press, 2005, p. 214.

cambiante. O que possuía um caráter hipotético para aqueles iluministas torna-se, para os filósofos naturais, uma doutrina que prega a supremacia da mudança. Contudo, esses mesmos filósofos negam a mudança linear — para Oken não existe, na natureza, a linha reta e Deus só pode ser encontrado na esfera —, propalando a ideia de que tudo é dado *a priori* de uma só vez, o que fez com que buscassem a imagem do círculo. Mas ao optarem por esse direcionamento, diz Reill de maneira consequente, eles “destemporalizam o processo, transformando-o numa fixação de relações estaticamente definidas”³⁵⁸. Em outras palavras, ao assumirem que o processo encontra a sua representação mais fiel na circularidade, prevalece a simultaneidade sobre a sucessão, não existindo lugar para o novo ou a contingência — daí Oken julgar ridícula a possibilidade de um cometa colidir com a Terra.

Mas seria esse o mesmo destino de Nietzsche? Teria tido, enfim, Rescher razão ao excluir Nietzsche da galeria dos filósofos do processo? Em parte não, pois o problema não é que a ontologia nietzschiana *aparente* fazer parte de uma filosofia do processo quando, na verdade, não passa — usando uma denominação que conta com a simpatia de alguns filósofos da natureza — de uma “filosofia do mito”. Como foi defendido no desenvolvimento deste trabalho, com a hipótese do eterno retorno do mesmo inicia-se uma fragmentação das investidas teóricas de Nietzsche, que passam, então, a ser guiadas por dois anseios conflitantes: o de temporalizar e o de destemporalizar o real. Isso faz com que seja forçoso dizer que a filosofia nietzschiana, com a sua ontologia do vir-a-ser, inicia *em parte* a contemporaneidade ao possibilitar a entrada das filosofias do processo. Contudo, devido ao eterno retorno do mesmo, a filosofia de Nietzsche, tal como as filosofias da natureza, também porta uma espécie de

³⁵⁸ *Idem, Ibidem*, p. 217.

anomalia; ela carrega consigo um anacronismo que a transporta, ironicamente, para tempos em que o eleatismo gozava de proeminência.

ANEXO

PARA ALÉM DA OPOSIÇÃO ENTRE COMENTÁRIO E INTERPRETAÇÃO: CONSIDERAÇÕES SOBRE O MÉTODO DE ABORDAGEM DOS ESCRITOS NIETZSCHIANOS

Muitos pesquisadores acreditam que Nietzsche é um filósofo de fácil acesso, especialmente quando comparado com seus contemporâneos. Porém, esse ponto de partida animador logo dá lugar à perplexidade, muito provavelmente devido à enorme dificuldade em se estabelecer um único cânon de leitura — ou algum cânon que fosse — que antecederesse e fornecesse as condições de possibilidade para um exame filosófico dos seus escritos. Isso levou esses mesmos estudiosos a sucumbirem ao alerta emitido pelo próprio Nietzsche de que suas obras não são fáceis³⁵⁹. O resultado desse embaraço pode ser identificado nos inúmeros métodos utilizados para se mergulhar nos escritos nietzschianos nestes mais de cem anos que nos separam do filósofo alemão, resultando em leituras as mais diversas: psicológicas, biográficas, ideológicas, analíticas, desconstrutivistas, etc. Mas por que isso ocorre? Aparentemente, isso se deu porque os leitores de Nietzsche se depararam, e continuam se deparando, com um grande dilema que diz respeito à relação ambígua que se pode manter com o passado do texto: por um lado, o passado é fixo, e é à luz dessa distância em relação ao presente que o texto é lido; por outro, o passado é móvel, a tal ponto que sua alteridade é neutralizada no presente do leitor. Vejamos porque esse dilema não é acidental e se impõe particularmente no trato com os escritos nietzschianos.

³⁵⁹ Cf. GM/GM, Prólogo 8, KSA 5. 255. “Ao que parece, nenhum filósofo alemão escreveu textos tão acessíveis quanto Nietzsche. É bem verdade que, neste caso, o leitor não se arrisca a defrontar-se com um escrito hermético e impermeável a toda abordagem. É certo, porém, que corre o risco de julgar, iludindo-se, apreender com justeza o que parece de fácil abordagem” (MARTON, S., *Nietzsche, seus leitores e suas leituras*. São Paulo: Barcarolla, 2010, p. 21). Para uma posição semelhante, Cf. FINK, E., *A filosofia de Nietzsche*. Trad. Joaquim Lourenço D. Peixoto. Lisboa: Presença, 1988, p. 9. JASPERS, K., *Op. cit.*, p. 16. KAUFMANN, W., *Nietzsche. Philosopher, Psychologist, Antichrist*. New Jersey: Princeton, 1974, p. 72. HOWEY, R.L., “Some Difficultes About Reading Nietzsche” in: *Nietzsche Studien*, 8, 1979, p. 378.

Ao longo de sua vida, Nietzsche, que temia ser confundido³⁶⁰, nutriu uma visível preocupação em fornecer para o seu leitor diretrizes de como deveria ser lido. Ainda jovem, no prefácio de *Sobre o futuro de nossos estabelecimentos de formação*, o filósofo não esconde aquilo que espera encontrar no seu leitor:

O leitor do qual espero alguma coisa tem de ter três propriedades: deve ser calmo e ler sem pressa, não deve sempre privilegiar a si mesmo e intrometer a sua ‘formação’ (*Bildung*), não lhe é permitido, por fim, esperar na conclusão algo como um resultado, uma listagem (BA/EE, Prólogo I, KSA 1. 648).

Ao evocar essas qualidades, Nietzsche não pretende somente se antecipar às possíveis más compreensões que podem ser suscitadas por práticas de leituras pouco rigorosas dos seus trabalhos. Ele tem em mente um projeto mais ambicioso, de caráter educacional, que visa a transformar radicalmente os hábitos de leitura — e, no limite, não só os de leitura — do homem moderno³⁶¹. A leitura do seu texto pressupõe o bom leitor, um posto que só vem a ser preenchido através de um árduo esforço para desaprender a ler segundo os valores cultivados da época: pressa, improbidade, utilitarismo. O leitor que incorpora esse projeto emancipatório adquire as qualidades necessárias para lê-lo, deixando de ser somente um leitor para vir a se tornar *filólogo*. Para Nietzsche, o filólogo é aquele que põe de lado o mau hábito de leitura adquirido nessa “época do ‘trabalho’” (*Zeitalter der ‘Arbeit’*), da pressa que “tudo quer logo ‘terminar’”, e se irmana com o “lento” (M/A, Prólogo 5, KSA 3. 17), sendo capaz de ler e refletir, por exemplo, “durante meia hora sobre seis linhas” (Nachlass/FP 1876, 19[1], KSA 8. 332). É somente esse “leitor-filólogo” que pode realizar o seu desejo de ser lido

³⁶⁰ “*Ouçam-me! Pois eu sou tal e tal. Sobretudo não me confundam!*” (EH/EH, Prólogo, KSA 6. 257).

³⁶¹ Nietzsche planejava publicar uma obra, no contexto das suas *Considerações extemporâneas*, que contemplasse o problema da escrita. Cf. Nachlass/FP 1873, 29[163], KSA 7. 699.

tal “como os bons filólogos de outrora liam seu Horácio” (EH/EH, Por que escrevo livro tão bons 5, KSA 6. 305).

Dito isso, é de se supor que o filósofo possuísse uma concepção de texto autorreferido que prezasse pela objetividade e concisão. Ora, se para o compreendermos basta lê-lo calmamente sem se intrometer no andamento do texto, isto é, lê-lo como um filólogo, tudo leva a crer que o texto deve ser uma unidade fechada, coerente e portadora de um único sentido. Do leitor se espera somente uma competência lógica. Eis uma hipótese que soa bastante adequada, acima de tudo quando posta diante de algumas passagens do chamado período médio³⁶². Numa delas, para ficarmos somente com um exemplo, deparamo-nos com a defesa que Nietzsche faz da “vida própria” da obra quando ela se desprende do seu criador, de modo que pouco importam as intenções do autor ao escrevê-la, ou se ele ainda a compreende: a obra “vive como um ser dotado de espírito e alma” (MA I/HH I, 208, KSA 2. 171). Nesse caso, é suficiente o leitor espelhar o que está sendo dito no texto; ele não precisa lançar mão de algum recurso temeroso que exceda os limites do texto: basta comentar³⁶³.

Todavia, o cenário notadamente conservador descrito acima é problemático, pois não coloca imediatamente em evidência uma outra condição que Nietzsche impõe para que o seu leitor se aproxime de seus escritos. No prólogo de *Para a genealogia da moral*, o filósofo circunscreve possíveis razões para que ele seja um autor de difícil compreensão e elege, dentre outras, a sua escolha pela forma aforística, donde se segue um aconselhamento revelador.

³⁶² Cf. MAI/HHI, 181, 195; VM/OS 138, 140 e 156, KSA 2. 611, 612 e 617, respectivamente.

³⁶³ Esse ideal de inclinação claramente positivista foi levado a termo por alguns dos estudiosos de Nietzsche, como Karl Löwith, cuja metodologia privilegia o tratamento direto do texto nietzschiano, dispensando a necessidade de interpretá-lo. Cf. LÖWITH, K., “Nietzsche et l’achèvement de l’athéisme” in: GANDILLAC, M., PAUTRAT, B. (Org.). *Nietzsche aujourd’hui?*, 2. Passion. Paris: 10/18, 1973, pp. 225 – 227. Ainda sobre o método de Löwith, Cf. MARTON, S., “O eterno retorno do mesmo: tese cosmológica ou imperativo ético?” in: *Extravagâncias*. São Paulo: Discurso/Unijui, 2001, pp. 234-235.

Em outros casos, a forma aforística suscita dificuldade: ela reside em que hoje não se *leva suficientemente a sério* essa forma. Um aforismo, corretamente cunhado e vertido, não foi ainda “decifrado” ao ser lido; antes é preciso já começar com a sua *interpretação* (*Auslegung*), que precisa de uma arte da interpretação (*Kunst der Auslegung*) (GM/GM, Prólogo 8, KSA 5. 255).

Assim, a despeito do que vimos há pouco, esse trecho sugere que o leitor ideal do texto nietzschiano não pode ser aquele que recebe passivamente o que é dito: a abertura do sentido depende de sua intervenção.

Esse quadro recupera aquilo que Nietzsche chamou de “a antinomia da filologia”, ou seja, é “*somente a partir da mais elevada força do presente vos é permitido interpretar (deuten) o passado*”. O filólogo, assim como o historiador, que acredita poder examinar um acontecimento “em seus motivos e consequências de maneira pura”, numa palavra, na sua “objetividade” (*Objectivität*) (Nachlass/FP 1873, 29[96], KSA 7. 673), é vítima de uma superstição. Só é possível explicar o passado a partir da “vivência” do filólogo — o seu “pressuposto incondicional” (Nachlass/FP 1875, 3[62], KSA 8. 31) — donde a antinomia: quando se pensa estar falando do passado, na verdade é o presente que fala. Ora, se assim o é, um texto não é um fato, um invólucro do passado imune ao tempo, mas um fenômeno submetido à interpretação do leitor, o que torna o seu sentido necessariamente flutuante (que explica, por sinal, por que Nietzsche julga ser frequente o desentendimento entre leitor e autor³⁶⁴).

O filósofo mostra-se sensível, portanto, às reivindicações que se apoderam da cena filosófica alemã mediante o levante hermenêutico. Essa tradição desfere um duro golpe sobre o ideal de cientificidade quando coloca em evidência — contra Mill e toda

³⁶⁴ Cf. MA I/HH I, 202, KSA 2. 168; MA I/HH I, 185, KSA 2. 163.

uma tradição que absolutiza o método das ciências naturais no século XIX³⁶⁵ — que a obra literária não é análoga ao objeto natural das ciências, requisitando uma metodologia específica, devendo ser compreendida a partir das intenções do autor (Schleiermacher), do seu mundo histórico (Dilthey), até, no limite, desde o presente do intérprete que a interroga no passado (Gadamer). Gadamer pode ser visto aqui como um caso exemplar e radical por representar, junto à hermenêutica heideggeriana, um completo desprendimento do objetivismo — ainda vivo, por exemplo, em Dilthey —, enfatizando que o papel do intérprete não é reproduzir as intenções ou o contexto histórico do autor e sequer é o de compreender melhor o autor — tal como defendia a hermenêutica romântica —, mas somente compreender “de um modo *diferente*”. Em suma, o intérprete deve ser “sempre produtivo”³⁶⁶.

Mas, não obstante o enaltecimento que Nietzsche concede à hermenêutica — culminando na máxima: “não há fatos, apenas interpretações (*Interpretationen*)” (Nachlass/FP 1886-1887, 7[60], KSA 12. 315) — bem como a grande popularidade de que ele gozou entre os maiores representantes dessa corrente filosófica³⁶⁷ —, temos de ser cautelosos antes de classificar Nietzsche, ao menos num sentido lato, como um ferrenho defensor das práticas hermenêuticas. E isso por uma razão muito simples: o filósofo foi também um severo crítico da interpretação. É na posição de Nietzsche em relação à hermenêutica bíblica que essa aversão é explicitada com bastante nitidez. Os

³⁶⁵ Como diz Gadamer, “a autorreflexão lógica das ciências do espírito, que acompanha o seu efetivo desenvolvimento no século XIX, está completamente dominada pelo modelo das ciências naturais (...) As ciências do espírito compreendem a si mesmas por analogia às ciências da natureza” (GADAMER, H.G., *Verdade e Método I. Traços fundamentais de uma hermenêutica filosófica*. Trad. Flávio P. Meurer. Petrópolis: Vozes, 2008, p. 9). O próprio Nietzsche dirá que “não é a vitória da ciência que distingue o nosso século XIX, mas a vitória do método científico sobre a ciência” (Nachlass/FP 1888, 15[60], KSA 13. 442).

³⁶⁶ GADAMER, H.G., *Op. cit.*, p. 392.

³⁶⁷ Sobre a relação entre Nietzsche e a tradição hermenêutica, Cf. FIGL, J., *Interpretation als philosophisches Prinzip*. Berlin/New York: Walter de Gruyter, 1982, pp. 408 – 441. SCHRIFT, A., “Between Perspectivism and Philology: Genealogy as Hermeneutic” in: *Nietzsche Studien*, 16, 1987, pp. 91 e 104. HOFMANN, J.N., “Hermeneutik nach Nietzsche” in: *Nietzsche Studien*, 25, 1996, pp. 261 – 305.

teólogos, decididos a interpretar as “palavras das escrituras”, demonstraram a sua “*inaptidão para a filologia*”, falseando, assim, os “fatos” (AC/AC 52, KSA 6. 232). Esse “fato” ignorado pelos teólogos foi o texto. “Toda a Idade Média foi profundamente incapaz de uma explicação (*Erklärung*) estritamente filológica, isto é, do simplesmente querer-entender o que diz o autor” (MA I/HH I, 270, KSA 2. 223)³⁶⁸. A interpretação, portanto, torna-se sinônimo de desonestidade quando há “*falta de filologia*”, isto é, quando ela se torna um impedimento para “ler o texto enquanto texto” (Nachlass/FP, 15[90], KSA 13. 458); quando ela suscita a confusão entre “a explicação e o *texto*” (Nachlass/FP, 15[82], KSA 13. 456). Isso significa, em poucas palavras, que Nietzsche não equipara ler e interpretar; ele não exclui simplesmente, tal como defende Kossovitch, o filólogo “reativo” para, no lugar dele, colocar o intérprete “ativo”³⁶⁹. É justamente essa distinção que afasta Nietzsche do radical modelo hermenêutico concebido por Gadamer. Pois não se trata de esvaziar completamente a objetividade do texto em nome da historicidade da compreensão. Nessa direção, é interessante notar como, recentemente, foram apontadas maiores similitudes entre Nietzsche e os opositores de Gadamer — Emílio Betti, seguido de E.D. Hirsch —, cujo mote era retomar a hermenêutica enquanto metodologia que não pusesse em risco a objetividade dos objetos interpretados³⁷⁰. Esse ramo da hermenêutica não recusa a subjetividade do intérprete, e tampouco a sua importância para a compreensão daquilo que é interpretado, mas a existência dessa interpretação não anula a alteridade do objeto. Se é possível, tal como defendeu Hirsch, separar sentido (do objeto) e significado (para nós), então também é possível falar em interpretações corretas e interpretações incorretas, e o que

³⁶⁸ Cf. também: MA I/HH I, 8, KSA 2. 28.

³⁶⁹ KOSSOVITCH, L., *Signos e poderes em Nietzsche*. Rio de Janeiro: Azougue, 2004, p. 30.

³⁷⁰ Sobre a relação entre Nietzsche e a hermenêutica de Betti e Hirsch, Cf. BENNE, C., *Nietzsche und die historisch-kritische Philologie*. Berlin/New York: Walter de Gruyter, 2005, pp. 244 – 248. Sobre o confronto de Gadamer com Betti e Hirsch, Cf. PALMER, R., *Hermenêutica*. Trad. Maria Luisa R. Ferreira. Lisboa: Edições 70, 1999, pp. 55 – 73.

as distingue é justamente a maior ou menor fidelidade ao texto e àquilo que o seu autor desejava falar — quanto mais o significado de uma interpretação se sobrepõe ao sentido do texto e o cala, mais incorreta ela é. Ora, foi justamente nessa via que Nietzsche condenou os seus contemporâneos que acreditavam tê-lo compreendido. “Quem acreditou ter compreendido algo de mim”, diz Nietzsche, “caracterizou-se, à sua imagem, como algo extraído de mim — não raramente como a contraposição (*Gegensatz*) a mim mesmo”. Foram interpretações exageradamente livres que montaram articulações equivocadas com os conceitos nietzschianos — como a associação entre darwinismo e além-do-homem³⁷¹. Nietzsche pede, enfim, para que se interpretem seus escritos sem que isso seja entendido como uma autorização para que eles sejam obliterados³⁷². É certo que a “verdade” de sua filosofia não está dada — o que pressupõe o dogmatismo do texto —, mas também não é uma “verdade” subjetiva passível de ser repartida igualmente entre múltiplos pontos de vista divergentes — o que pressupõe o relativismo das leituras. Temos, portanto, uma antinomia³⁷³ que, contudo, não é absolutamente insuperável se se problematiza o caráter radical da oposição. Em outras palavras: interpretação e comentário devem coexistir numa relação dialética intransponível — o passado do texto e o presente do leitor se frequentam numa relação de tensão. É justamente a irredutibilidade dessa tensão que invalida a antinomia³⁷⁴ e que previne o leitor de uma apropriação tanto relativista quanto dogmática da filosofia de Nietzsche³⁷⁵. Mas como aplicar esse método sobre os escritos nietzschianos?

³⁷¹ Cf. EH/EH, Por que escrevo livros tão bons 1, KSA 6. 298.

³⁷² “Falsear um texto por meio de uma interpretação (quer dizer, por uma leitura pré-estabelecida), é, portanto, recusar o verdadeiro trabalho de interpretação, que supõe o enfrentamento com o texto” (WOTLING, P., *Nietzsche et le problème de la civilisation*. Paris: PUF, 1999, p. 50, nota 1).

³⁷³ “Nós podemos traduzir assim a antinomia perturbadora e subterrânea que Nietzsche teria posto: a afirmação que tudo é interpretação abole o texto em nome de um relativismo integral, enquanto aquela que põe um texto independente de suas interpretações corre o risco de erigir esse texto numa norma exterior e absoluta, donde se segue o risco de dogmatismo” (DIXSAUT, M., *Nietzsche, par-delà les antinomies*. Lonrai: La Transparence, 2006, p. 101).

³⁷⁴ Cf. *Idem, Ibidem*, p. 118

³⁷⁵ Cf. SCHRIFT, A., *art. cit.*, pp. 104 – 105.

Comecemos destacando algumas controversas passagens em que Nietzsche dá sinais de que a sua “verdadeira filosofia” não pode ser encontrada nas obras publicadas. Nas suas palavras, “toda filosofia é uma filosofia de fachada (*Vordergrunds-Philosophie*)”, um lema que deve ser levado a termo por todo filósofo profundo, o que implica, basicamente, que ele não deve expressar num livro “suas opiniões próprias e últimas” (JGB/BM 289, KSA 5. 234). Esse raciocínio oferece sustentação para a seguinte revelação feita por Nietzsche: “eu não estimo mais os leitores: como eu poderia escrever para leitores?... Mas eu tomo notas de mim, para mim” (Nachlass/FP 1886-1887, 9[188], KSA 12. 450). Declarações dessa espécie aparentemente dão razão àqueles que, como Heidegger e Fink, tomaram as obras publicadas — escritas para os outros — como pouco críveis³⁷⁶. No entanto, o que Nietzsche demonstra é menos uma convicção de que é preciso manter em segredo a sua verdadeira filosofia do que uma constatação de sua extemporaneidade. Escrever para si decorre da ausência de leitores (nomeadamente os alemães³⁷⁷) que o saibam ler em sua época³⁷⁸; da ausência de “ouvidos e mãos” dos seus contemporâneos para as suas “verdades” (EH/EH, Por que escrevo livros tão bons 1, KSA 6. 298). Em hipótese alguma é o reflexo de um pensador absorto em fantasias misantrópicas. A rigor, Nietzsche quer poder acreditar que os seus livros não foram redigidos apenas para ele, “como às vezes parecia” (MA II/HH II, Prólogo 6, KSA 2. 376). Em outras palavras, o filósofo escreve para o leitor, mas não para o leitor de sua época e, no limite, para qualquer leitor, o que é somente sinal do “livro ruim” (VM/OS 158, KSA 2. 618). “Todo espírito, todo gosto mais nobre escolhe

³⁷⁶ Cf. HEIDEGGER, M., *Nietzsche I*. Trad. Juan Vermal. Madrid: Destino, 2000, p. 220. FINK, E., *Op. cit.*, pp. 9 – 14.

³⁷⁷ Nietzsche relata a existência de muitos leitores respeitáveis de suas obras – “verdadeiros gênios” – fora da Alemanha: “Em Viena, em São Petesburgo, em Estocolmo, em Copenhague, em Paris e Nova Iorque” (EH/EH, Por que escrevo livros tão bons 2, KSA 6. 301). Cf. também: EH/EH, O caso Wagner 3, KSA 6. 360.

³⁷⁸ Cf. Nachlass/FP 1883, 8[20], KSA 10. 341; Nachlass/FP 1882, 3[1]162, KSA 10. 72.

para si os seus ouvintes, quando quer comunicar-se; ao escolhê-los, impõe limites ‘aos outros’” (FW/GC 381, KSA 3. 633).

Eis uma proposta bastante curiosa: não são os leitores que escolhem o que leem, mas é o autor que escolhe por quem será lido. Nietzsche não quer ser lido pelos seus contemporâneos; não quer ser compreendido pelos “porcos eruditos e os gansos citadinos, os curadores, ou os ‘jovens alemães’, ou todos que bebem cerveja e fedem política” (Nachlass/FP 1886-1887, 7[66], KSA 12. 320) — isso não só é desejável, como lhe parece justo³⁷⁹. O leitor de Nietzsche, a quem é permitido compreendê-lo, é aquele que sobrevive a um procedimento seletivo que, de resto, ocorre segundo leis criteriosas. É por meio das “leis mais sutis de um estilo” que se estabelece o afastamento dos leitores indesejados, proibindo-lhes a “‘entrada’, compreensão”, bem como a abertura dos ouvidos àqueles que ao filósofo são “aparentados” (FW/GC 381, KSA 3. 633). Tal como nos mostra Marton, “tudo se passa como se o estilo fosse um *mot de passe*, uma mensagem cifrada, uma senha. Apresentado-a, o autor lança sua isca; decifrando-a, o leitor dele se mostra digno”³⁸⁰. Não chega a causar espanto, nesse sentido, a indiferença com que Nietzsche recebe as sugestões oferecidas pelos eruditos da Universidade de Basileia para que ele modifique a “forma literária” de seus escritos — na visão deles, a razão para que Nietzsche não seja lido e conhecido³⁸¹. O estilo nietzschiano dificulta a leitura para aqueles que perseguem o modelo grosseiro para o qual ler significa se submeter ao pensamento alheio³⁸². Nietzsche não cultiva o menor interesse em ser um objeto de devoção de fanáticos ou um objeto de análise de eruditos. O leitor que ele persegue, e cuja entrada o seu estilo permite, é aquele que “ainda não desaprendeu a pensar enquanto lê”, que ainda “compreende o segredo de ler nas

³⁷⁹ Cf. EH/EH, Por que escrevo livros tão bons 1, KSA 6. 298.

³⁸⁰ MARTON, S., *Nietzsche, seus leitores e suas leituras*. São Paulo: Barcarolla, 2010, p. 87. Cf. também: KOSSOVITCH, L., *Op. cit.*, pp. 25 – 27.

³⁸¹ Cf. Nachlass/FP 1888, 22[28], KSA 13. 596.

³⁸² Cf. EH/EH, Por que sou tão esperto 3, KSA 6. 284.

entrelinhas” (BA/EE, Prólogo, KSA 1. 648). Em suma, Nietzsche quer o leitor que saiba pensar junto, donde não se segue somente uma técnica, mas uma cumplicidade espiritual³⁸³.

Quando se fala num estilo nietzschiano, é importante salientar que ele não é unitário — na medida em que existe uma “multiplicidade de estados interiores” em Nietzsche, há também nele “muitas possibilidades de estilo” (EH/EH, Por que escrevo livros tão bons 4, KSA 6. 304). Como bem mostraram muitos estudiosos, a apresentação aforismática abrange somente parte de seus escritos, que também adotam os modelos do tratado, ensaio, panfleto polêmico, autobiografia, etc.³⁸⁴. Seja como for, Nietzsche não procede conforme a tradição filosófica, raramente fazendo uso de expedientes dialéticos³⁸⁵ e, de uma maneira mais geral, repudiando exposições dedutivas. “O efetivo pesquisador (*Forscher*)”, diz o filósofo, “não deve ‘falsificar’, com um falso arranjo de dedução e dialética, as coisas e os pensamentos a que chegou de maneira diferente (...) não se deve perverter e dissimular o *fato* de como os nossos pensamentos nos chegaram” (Nachlass/FP 1885, 35[31], KSA 11. 522). Esse gesto pouco racionalista foi o suficiente para que alguns vissem no filósofo um pensador fortemente “intuitivo”. Ao invés de recorrer a uma apresentação de razões, a uma exposição abstrata e construir longas cadeias de conceitos, Nietzsche, sobretudo ao fazer uso de aforismos, trabalha com imagens e símbolos³⁸⁶. Essa é uma visão, contudo, passível de ser revista. Quando se fala num pensamento intuitivo, logo se supõe uma revelação súbita que dispensa argumentos. Essa esquematização poderia estar em harmoniosa consonância com a tendência ao laconismo que passa a predominar nos escritos nietzschianos,

³⁸³ Cf. EH/EH, Por que sou tão sábio 3, KSA 6. 267; Por que escrevo livros tão bons 1 e 3, KSA 6. 298 e 302.

³⁸⁴ Cf. NEHAMAS, A., *Nietzsche. Life as Literature*. Harvard: Harvard Univ. Press, 1985, p. 18. JASPERS, K., *Op. cit.*, p. 13.

³⁸⁵ Nietzsche sugere que algumas de suas obras, como *O nascimento da tragédia* e *Aurora*, possuíam traços dialéticos, ou foram criadas sob a sua influência. Cf. GT/NT, Tentativa de autocrítica 3, KSA 1. 14; EH/EH, Por que sou tão sábio 1, KSA 6. 264; EH/EH, O nascimento da tragédia 1, KSA 6. 309.

³⁸⁶ Cf. FINK, E., *Op. cit.*, p. 12

principalmente após as *Extemporâneas*; as intuições teriam o seu correlato linguístico nos aforismos, espécies de unidades mínimas da expressão, livres de argumentos. Mas ao se dizer que há unicamente uma inclinação a um “atomismo” expressivo, decorrente de um comprometimento antirracionalista, corre-se o risco de obscurecer nuances e de minimizar uma estratégia mais sofisticada. Antes de tudo, há uma manifesta equivocidade em torno do significado exato do aforismo em Nietzsche, que não chega a se conformar à definição corrente — que toma o aforismo em analogia a máximas e sentenças — por muitas vezes vir acompanhado de argumentos³⁸⁷. Mas o que parece mais significativo é que a exposição nietzschiana, por mais breve que seja, não abre mão do trabalho reflexivo. Nas palavras do próprio filósofo, “algo que é dito brevemente pode ser o produto e colheita de algo que foi muito longamente pensado”, e que é somente o leitor novato que encara os ditos breves como “algo de embrionário” (VM/OS 127, KSA 2. 609). Há “entre e por detrás dos curtos aforismos longas correntes de coisas e pensamentos estritamente ocultas” (Nachlass/FP 1885, 37[5] KSA 11. 579). A pergunta que se segue é trivial: por que então não colocar em evidência o pensamento que precede a apresentação breve? A resposta pode ser encontrada no temor de Nietzsche em eliminar a “temporalidade do pensamento”³⁸⁸, um temor em corroborar o conhecimento demonstrativo, que, desde Aristóteles, oferece para os filósofos o fundamento para a *ciência*. A vantagem do laconismo é, assim, de convocar leitores que não desejem somente receber fórmulas fixas, empobrecendo o processo do pensamento

³⁸⁷ Cf. LOPES, R., “Entre ensaio e aforismo: notas sobre o modo de apresentação dos argumentos na filosofia de Nietzsche” in: FEITOSA, C.; BARRENECHEA, M.A.; PINHEIRO, P. (Org.). *A fidelidade à terra*. Rio de Janeiro: DP&A, 2003, pp. 277 – 286.

³⁸⁸ Cf. STEGMAIER, W., “Nach Montinari. Zur Nietzsche-Philologie” in: *Nietzsche Studien*, 36, 2007, p. 84. “O recurso à forma aforismática, em particular, tem por objetivo remediar as limitações da linguagem e a sua inaptidão para traduzir adequadamente um pensamento de nuance: a unidade de significação não é mais o conceito, nem a frase, mas o aforismo, isto é, não é mais uma unidade pontual e estática, mas uma unidade complexa, diferenciada, que permite restituir o movimento de um pensamento vivo” (WOTLING, P., *Op. cit.*, p. 19).

— uma ameaça comum à prolixidade³⁸⁹. De maneira similar aos primeiros românticos alemães, Nietzsche repudia a busca por sistemas, tomando a tarefa do pensamento em sua inesgotabilidade. “A vontade de sistema é uma falta de probidade” (GD/CI, Máximas e flechas 26, KSA 6. 63), o desejo de fabricar algo sem vida, cuja origem repousa no sofrimento em relação ao incerto³⁹⁰. É preciso, antes, trabalhar somente com “verdades provisórias”, e proceder como “o piloto que mantém sobre o oceano uma certa direção” (Nachlass/FP 1885, 25[449], KSA 11. 132). Nietzsche pode ser tomado como um exemplar, talvez o primeiro, do “filósofo do futuro”: o experimentador que ama a (sua) verdade sem incorrer em dogmatismo³⁹¹, o que torna em certa medida justificável o caráter “necessário” das contradições, tal como enfatizou Jaspers³⁹². Desse modo, o leitor não deve dele esperar (ao menos, não mais³⁹³) tratados — feitos para “asnos e leitores de revistas” — e tampouco discursos (*Reden*). Nietzsche não cultivava o interesse de ser, em relação ao seu leitor, persuasivo, mas dissuasivo — suas ideias, impregnadas de um “lusco-fusco próprio, de um odor tanto das profundezas quanto do mofo”, convidam o leitor a ingressar no universo da filosofia das “aspas” (*Philosophie der “Gänsefüßchen”*), em que a cabeça não deixa de ser atravessada pelo fluxo de “toda espécie de pensamentos, preocupações e coisas preocupantes” (Nachlass/FP 1885, 37[5], KSA 11. 579). Uma vez combinada a parceria entre Nietzsche e o seu leitor, ambos evanescem em nome desse fluxo, e o pensamento se pensa. Eis a razão para que

³⁸⁹ No contexto de sua apresentação de Heráclito em *A filosofia na idade trágica dos gregos*, e sequioso por endossar o estilo lacônico do filósofo de Éfeso, Nietzsche extrai a seguinte citação de Jean Paul que expõe a relação entre brevidade e profundidade: “Jean Paul traz um bom ensinamento no tocante à brevidade: ‘Em geral, é bom que tudo o que seja grande — tudo o que tenha sentido para grandes espíritos — se exprima em termos breves e (portanto) obscuros, para que os espíritos medíocres antes vejam aí um não-sentido do que o traduzam para a sua insipidez. Pois os espíritos vulgares têm a habilidade odiosa de só verem, nas palavras mais profundas e mais ricas, a sua própria opinião de todos os dias’” (PHG/FT, 7, KSA 1. 833).

³⁹⁰ Cf. Nachlass/FP 1886-1887, 9[181], KSA 12. 445.; Nachlass/FP 1886-1887, 5[17], KSA 12. 191.

³⁹¹ Cf. JGB/BM 42 e 43, KSA 5. 59 e 60.

³⁹² Cf. JASPERS, K., *Op. cit.*, pp. 18-19

³⁹³ Nietzsche entende que esses modelos ortodoxos podem ser identificados nas suas *Considerações extemporâneas*. Cf. Nachlass/FP 1885, 37[5], KSA 11. 579.

os aforismos e sentenças sejam as “formas da ‘eternidade’” (*Formen der ‘Ewigkeit’*) (GD/CI, Incursões de um extemporâneo 51, KSA 6. 153) — quando lidos corretamente, fazem com que o pensamento que os geraram permaneça vivo, atual, imortal³⁹⁴.

De qualquer modo, o acesso ao pensamento situado entre e por detrás das apresentações breves é menos um trabalho estritamente artístico do que científico: não se trata de um privilégio conquistado por meio de uma imaginação ilimitada. Também não se trata de uma imersão numa operação puramente abstrata. O vitalismo referido ao pensamento não significa que os problemas pensados possam ser acolhidos fora de seus respectivos contextos. O motivo para tanto é que Nietzsche pede para que o seu leitor pense com ele, e não sem ele. É necessário, portanto, que a imaginação do leitor interprete o movimento do pensamento desses problemas com o auxílio de uma reconstrução das condições históricas que propiciaram o surgimento deles. O leitor ao qual Nietzsche pede que o interprete é o leitor que o interpreta com sentido histórico³⁹⁵.

Sobre esse ponto, gostaria de sugerir que a medida mais próspera a ser adotada é a investigação das fontes. Essa sugestão requer, de qualquer modo, alguns esclarecimentos iniciais. Começemos lembrando do tratamento que comumente é conferido ao espólio nietzschiano. É sabido que muitos dos estudiosos que atribuem algum valor aos póstumos o fazem por eles nos colocarem em contato com o *pensamento em movimento* de Nietzsche³⁹⁶. Tal observação é feita no interior de um quadro estritamente cronológico — esse material evidencia a evolução do pensamento do filósofo ao longo do tempo, o que compreende basicamente rupturas e recuos. O valor dos póstumos é, assim, auxiliar; tratar-se-ia de um acessório historiográfico que

³⁹⁴ Sobre o sentido heterodoxo da “eternidade” conquistada pelos aforismos e sentenças, Cf. STEGMAIER, W., “Nach Montinari. Zur Nietzsche-Philologie” in: *Nietzsche Studien*, 36, 2007, p. 93

³⁹⁵ Convém lembrar o §2 de *Humano, demasiado humano*: “Falta de sentido histórico é o defeito hereditário de todos os filósofos” (MA I/HH I 2, KSA 2. 24).

³⁹⁶ Cf. ROSS, R., “Règles pour une lecture philologique de Nietzsche” in: GANDILLAC, M., PAUTRAT, B. (Org.). *Nietzsche aujourd’hui?*, 2. Passion. Paris: 10/18, 1973, p. 288. DIXSAUT, M., *Op. cit.*, p. 12; STEGMAIER, W., “Nach Montinari. Zur Nietzsche-Philologie” in: *Nietzsche Studien*, 36, 2007, p. 90.

pode ser mobilizado visando a uma elaboração mais rigorosa da periodização. O estudo das fontes poderia ser visto da mesma forma, i.e., enquanto o complemento biográfico ou psicológico dessa historicização do itinerário nietzschiano; ela explicitaria os seus interesses literários e, assim, a evolução de seus estados afetivos. É nesse horizonte que Mazzino Montinari diz que “o resultado científico mais importante” que adveio da organização que ele fez, ao lado de Giorgio Colli, da edição crítica, foi o “estabelecimento de uma lista de aproximadamente 200 títulos pelos quais Nietzsche se interessou diretamente ou indiretamente entre o verão de 1882 e o outono de 1885”, pois se teria aí a possibilidade real de historicizar e filologizar Nietzsche, que queria ser lido justamente dessa forma³⁹⁷. Tem-se aí, sem dúvida, uma importante e útil ferramenta metodológica que permite contextualizar e particularizar conceitos e doutrinas. O resultado imediato da adoção desse tipo de método é retirar o filósofo e suas filosofias de uma zona etérea e atemporal para outra concreta e temporal. Tal enfoque coloca em evidência que o filósofo se reporta fundamentalmente ao seu tempo. Contudo, é preciso alguma precaução com o excesso de empiricidade no estudo das fontes. Pois o perigo aí é se render a uma concepção muito estreita de contexto que não abrange o que pode ser chamado de um *contexto filosófico*, aquele que concerne *problemas*, i.e., diálogos e a elaboração de argumentos. É nessa direção particular, mais filosófica, de um estudo das fontes, que penso ser possível adentrar com, por assim dizer, maior cientificidade, no *movimento do pensamento* de Nietzsche.

Para tanto, é importante saber distinguir, desde logo, a relação de Nietzsche com as suas fontes — em larga medida redutível a personagens pouco conhecidos hoje em dia da cena acadêmica novocentista — daquela que ele manteve com a história da filosofia. Ao passado da filosofia, Nietzsche confere um tratamento muito peculiar,

³⁹⁷ MONTINARI, M., “*La Volonté de Puissance*” *n’existe pas*. Trad. Patricia Farazzi & Michel Valensi. Paris: L’Eclat, 1996, pp. 115 e 116.

interessando-se mais pelos filósofos do que pelas filosofias³⁹⁸. Como bem mostrou Marton, Nietzsche “não procura reconstituir sistemas de pensamento, tomando-os isolados uns dos outros. Ou determinar verdades de doutrinas, substituindo-as umas às outras. Tampouco pretende cotejar sistemas filosóficos ou comparar verdades doutrinárias, apontando suas afinidades e divergências, seus débitos e créditos”³⁹⁹. Implantando essa metodologia — de resto, mais afeita ao espírito da doxografia de Diógenes Laércio do que ao historicismo hegeliano⁴⁰⁰ —, Nietzsche faz da história da filosofia o palco em que se perfilam diferentes personalidades e, no limite, “tipologias”, o que torna a filosofia menos um problema teórico do que fisiológico e médico⁴⁰¹. Nietzsche não se instala, portanto, na *história da filosofia* — que, a rigor, não existe —, mas na *história dos filósofos*. É seguindo esse crivo bastante específico que o nosso filósofo persegue um inventário tipológico dos filósofos do passado para que se repartam aliados e adversários (de sangue e espírito).

Por outro lado, o vínculo que Nietzsche manteve com seus contemporâneos é notadamente mais difícil de ser retratado. A principal causa para tanto é que o filósofo vê a si mesmo como um extemporâneo⁴⁰², o que faz com que os seus interlocutores e homens de seu feitio estejam à sua espera no passado e no futuro⁴⁰³, nunca no presente. Adotando uma postura tipicamente moderna, Nietzsche reivindica, tal como Descartes, que a sua filosofia é um ato inaugural, possuindo muito pouca afinidade com a sua atualidade, sobretudo com a filosofia de seu tempo, representada por nomes como

³⁹⁸ “É comum ter em vista ou bem a filosofia, ou bem o filósofo; nós seguimos essa última via: sobre o sistema, nós nos contentaremos em utilizá-lo eventualmente. O homem é mais extraordinário do que os seus livros” (IPD/ESP, KGW II, 4. 7). Cf. também: PHG/FT, Primeiro Prefácio, KSA 1. 801; JGB/BM 6, KSA 5. 19.

³⁹⁹ MARTON, S., *Nietzsche, seus leitores e suas leituras*. São Paulo: Barcarolla, 2010, pp. 27 e 28.

⁴⁰⁰ Sobre as similitudes entre a concepção nietzschiana de história da filosofia com Diógenes Laércio, Cf. DIXSAUT, M., *Op. cit.*, p. 72.

⁴⁰¹ Cf. GM/GM I, 17, KSA 5. 288.

⁴⁰² Convém lembrar o título do nono capítulo de *Crepúsculo dos ídolos*: “Incursões de um extemporâneo”.

⁴⁰³ Cf. MA I/HH I, Prólogo 2, KSA 2. 15; JGB/BM 42, KSA 5. 59.

Eugen Dühring e Eduard Von Hartmann. Falta ao mundo moderno “Heráclitos, Platões, Empédocles”, o que faz com que “filosofia de hoje” suscite somente “suspeita e cisma, quando não escárnio e pena” (JGB/BM 204, KSA 5. 129). Por outro lado, apesar de levar a termo, em toda sua radicalidade, aquilo que significa ser filósofo, isto é, “achar-se em contradição (*Widerspruch*) com o seu hoje” (JGB/BM 212, KSA 5. 145), Nietzsche não nega que ele seja também um “filho desse tempo” (WA/CW, Prólogo 1, KSA 6. 13). Estabelece-se, portanto, uma ambiguidade que, contudo, não é amplamente divulgada. Nas obras publicadas prevalece a imagem do pensador independente e fora do seu tempo. Não deixa de ser lícito perguntar se isso não ocorre em nome de uma finalidade meramente estratégica: Nietzsche não citaria os seus interlocutores dado que uma citação coloca em risco páginas inteiras e, por vezes, até o livro inteiro, por dar a impressão de ser mais importante do que o conteúdo ali apresentado pelo autor. A citação, diz Nietzsche, grita para o leitor: ““atenção, eu sou a pedra preciosa, ao meu redor há apenas chumbo, escuro e deplorável chumbo”” (WS/AS 111, KSA 2. 600). Porém, na maior parte das vezes, o filósofo quer simplesmente convencer o seu leitor de que ele pouco tem a ver com a sua época, começando pelos livros. Nietzsche assegura que após ter sido acometido pela enfermidade no período de *Humano, demasiado humano*, ele nada mais leu durante anos, especialmente novos livros⁴⁰⁴. A exceção fica por conta de um número pequeno de livros (“fundamentalmente um número pequeno de velhos franceses”) que ele retoma nos momentos de “distração” (EH/EH, Por que sou tão esperto 3, KSA 6. 284 e 285).

Contudo, esse descompasso não é terminante. É possível fazer com que a ambiguidade supracitada tenha o seu valor reconhecido quando se recorre a um tipo de estudo periférico, hermenêutico, dedicado às missivas, anotações nunca publicadas,

⁴⁰⁴ Cf. EH/EH, *Humano demasiado humano* 4, KSA 6. 326.

depoimentos — de familiares, amigos, inimigos, admiradores, etc. — e ao levantamento da biblioteca nietzschiana — o que compreende tanto o seu acervo privado quanto o de domínio público. O resultado desse expediente alternativo é o mapeamento das fontes. O benefício desse procedimento, em primeiro lugar, é problematizar com mais veemência a autoproclamada extemporaneidade de Nietzsche, desmentindo-se a sua suposta aversão a livros, sobretudo livros publicados por homens do seu tempo. Apesar do alegado repúdio público à “bibliomania”, descobrimos que Nietzsche costumava ler muito, incluindo “novos livros”, cuja listagem, manifestamente extensa, inclui desde filósofos até físicos, químicos, biólogos, etc.⁴⁰⁵. Mas o acesso a essa listagem somente antecede uma descoberta muito mais significativa, a saber: com o levantamento e investigação das fontes faz-se possível recriar o diálogo de Nietzsche com os seus interlocutores; faz-se possível recuperar o nascimento e a evolução de seus argumentos, acessando-os em sua processualidade, longe da visão romantizada do pensador isolado e meditativo. Com essa revelação decisiva, descobrimos que a extemporaneidade nietzschiana não só é um slogan passível de ter o seu alcance revisto, mas também que o vínculo “tipológico” que Nietzsche mantém com os filósofos do passado, com os “filósofos ilustres”, não goza de exclusividade, coexistindo com uma outra espécie de tratamento, dialógico, que emerge quando se ilumina a relação do filósofo com expoentes do seu tempo — não inteiramente invisível, já que Nietzsche possuía o hábito de transcrever esses diálogos nas margens dos livros que lia⁴⁰⁶. Em outras palavras, assim como todo filósofo, Nietzsche constrói o seu pensamento

⁴⁰⁵ “Contrariamente à alegação de Nietzsche em *Ecce Homo* e outros lugares que ele lia poucos livros e lia pouco em geral, ele era de fato antes um leitor substancial, algumas vezes um leitor voraz (...) isso é verdadeiro não somente na época em que era jovem mas em toda a sua vida, incluindo seus últimos anos de atividade que antecederam seu colapso mental em janeiro de 1889” (BROBJER, T., *Nietzsche's Philosophical Context. An Intellectual Biography*. Urbana/Chicago: Univ. of Illinois Press, 2008, pp. 1-7) Ainda sobre o significado da aversão de Nietzsche à leitura, cf. MARTON, S., *Nietzsche, seus leitores e suas leituras*. São Paulo: Barcarolla, 2010, pp. 26 e 27.

⁴⁰⁶ Cf. ROSS, R., *art. cit.*, p. 307. BROBJER, T., *Nietzsche's Philosophical Context. An Intellectual Biography*. Urbana/Chicago: Univ. of Illinois Press, 2008, p. 15.

respondendo fundamentalmente a *problemas* da sua época. Apesar da fragilidade própria a toda generalização, pode-se até mesmo dizer que há aqui uma completa inversão de pressupostos: se, em relação à história da filosofia o que conta é o tipo, e não a tese, com as fontes só importam as teses.

Montinari, numa de suas passagens mais penetrantes e corajosas, e contra toda uma ortodoxia habituada a cultuar a figura heroica e solitária do filósofo, nos diz que “o nome de Nietzsche reenvia não somente a uma personalidade, mas a um fenômeno coletivo”⁴⁰⁷. Essa afirmação pode ser entendida como o desfecho bem-sucedido de um estudo das fontes, fiel às implicações de uma investigação que prestigie o campo efetivo do diálogo. Pois é preciso saber distinguir esse tipo de interrogação daquela outra, mais afeita ao positivismo histórico, que pretende expor *influências*, desvelando cadeias causais que colocam em suspensão a “originalidade” do filósofo⁴⁰⁸. Um empreendimento dessa espécie nos obrigaria a assumir que Nietzsche somente transpõe sistematicamente ideias ou trechos convenientes de outros autores para os seus escritos, o que nos deixaria ainda dentro de um enfoque demasiadamente solipsista e com um cenário filosoficamente estéril e pouco estimulante, para não dizer moralmente duvidoso⁴⁰⁹. Também não se deve confundir o diálogo com as fontes com uma *discussão* — penso aqui particularmente na separação realizada por Gadamer entre discussão e diálogo⁴¹⁰ —, i.e., como uma mera prática retórica cuja finalidade é enfraquecer a tese alheia e ter incondicionalmente razão, o que somente reitera o caráter absoluto da extemporaneidade. Nesse caso, a filosofia nietzschiana nada mais seria do que uma compilação de refutações. Com efeito, o que faz do estudo das fontes

⁴⁰⁷ MONTINARI, M., “*La Volonté de Puissance*” *n’existe pas*. Trad. Patricia Farazzi & Michel Valensi. Paris: L’Eclat, 1996, p. 114.

⁴⁰⁸ Cf. ROSS, R., *art. cit.*, pp. 305 – 309. CAMPIONI, G., ““Die Kunst, gut zu lesen””. Mazzino Montinari und das Handwerk des Philologen” in: *Nietzsche Studien*, 18, 1989, pp. XLVII – XLIX. BENNE, C., *Op. cit.*, p. 349.

⁴⁰⁹ É nesse sentido que Ross critica a abordagem positivista que Andler confere às fontes de Nietzsche. Cf. ROSS, R., *art. cit.*, p. 307.

⁴¹⁰ Cf. PALMER, R., *Op. cit.*, p. 202

especialmente atraente desde uma perspectiva filosófica é descortinar os diálogos, a experiência da alteridade necessária ao pensamento, o processo de perguntas e repostas com interlocutores que nos conduz à miríade de argumentos em trânsito, de argumentos superados e vitoriosos. Assim, nos aproximamos verdadeiramente do *movimento do pensamento* de Nietzsche, construído de modo fundamentalmente coletivo, para usar as palavras de Montinari. Tome-se como exemplo um caso explícito trabalhado na presente tese: a interlocução entre Nietzsche e Spir. É dialogando com Spir que o filósofo abandona seus antigos compromissos epistemológicos, e com eles os argumentos que lhes davam sustentação, por ter sido convencido, por *melhores argumentos* oferecidos pelo filósofo russo, que o realismo é uma posição legítima, dado ser indisputável a realidade do tempo. Inversamente, é discordando dos argumentos de Spir que concedem à realidade da experiência uma posição ontologicamente intermediária que Nietzsche chega à conclusão de que a única ontologia possível é a ontologia do vir-a-ser. O que temos à disposição, portanto, é uma *conversa*. Por mais banal que essa constatação possa soar, o fato é que, se abirmos mão de reconstruí-la, narraríamos unicamente decisões repentinas, o que nos deixaria com um acesso muito limitado ao desenvolvimento dos argumentos. Mas se assim o é, por que então a resistência a apresentações dialéticas? Pois Nietzsche espera que os argumentos evoluam indefinidamente, o que requer o manutenção de um vácuo que deve ser continuamente preenchido pelo leitor desde o seu presente. Aceitar o convite para pensar junto implica tanto uma reconstrução do contexto de problemas quanto um posicionamento ativo sobre os seus direcionamentos. É essa abertura para o imponderável que faz com que os diálogos permaneçam atuais.

Ao longo dessa reflexão metodológica procurei mostrar porque é aconselhável obedecer às recomendações dadas por Nietzsche ao seu leitor, executando uma

abordagem que busque conciliar comentário e interpretação. É possível que outros métodos tenham êxito — como obviamente já tiveram —, oferecendo chaves de leitura igualmente promissoras da filosofia nietzschiana. Mas o meu ponto é que aqueles estão mais sujeitos a serem presas das armadilhas constitutivas ao estilo desenvolvido por Nietzsche.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

1. Escritos de Nietzsche

NIETZSCHE, F., *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe*. Berlin/New York: Walter de Gruyter, 1999.

_____ - *Werke. Kritische Gesamtausgabe*. Berlin/New York: Walter de Gruyter, 1969 - .

_____ - *Sämtliche Briefe: Kritische Studienausgabe*. Berlin/ New York: Walter de Gruyter, 1986.

_____ - *Nietzsche Briefwechsel. Kritische Gesamtausgabe*. Berlin/New York: Walter de Gruyter, 1975 .

2. Escritos sobre Nietzsche

ABEL, G., *Nietzsche. Die Dynamik der Willen zur Macht und die ewige Wiederkehr*. Berlin/New York: Walter de Gruyter, 1998.

ADDIS, L., *Nietzsche's Ontology*. Heusenstamm: Ontos, 2012.

AGELL, F., *Die Frage nach dem Sinn des Lebens. Über Erkenntnis und Kunst im Denken Nietzsches*. München: Wilhelm Fink, 2006.

ANSELL-PEARSON, K., "The Question of Lange's Influence on Nietzsche. A Critique of Recent Research from the Standpoint of the Dionysian" in: *Nietzsche Studien*, Band 17, 1988.

_____, “Nietzsche’s Brave New World of Force. Thoughts on Nietzsche’s 1873 “Time Atom Theory” Fragment & on the Influence of Boscovich on Nietzsche” in: *Pli*, 9, 2000.

BAILEY, T., “As abordagens de Nietzsche acerca da epistemologia e da ética kantianas” in: *Cadernos Nietzsche*, II, 29, 2011.

BAUMLER, A., *Nietzsche, der Philosoph und Politiker*. Leipzig: Reclam, 1937.

BENNE, C., *Nietzsche und die historisch-kritische Philologie*. Berlin/New York: Walter de Gruyter, 2005.

BÖNING, T., *Metaphysik, Kunst und Sprache beim frühen Nietzsche*. Berlin/New York: Walter de Gruyter, 1988.

BONACCINI, J.A., “Nietzsche e o idealismo alemão” in: *Cadernos Nietzsche*, 28, 2011.

BREAZEALE, D., “Lange, Stack and Nietzsche: The Question of ‘Influence’” in: *International Studies in Philosophy*, XXI/2, 1989.

BROBJER, T., “Nietzsche’s Disinterest and Ambivalence Towards The Greek Sophists” in: *International Studies in Philosophy*, XXXIII/3, 2001.

_____, “Nietzsche’s Reading and Knowledge of Natural Science: An Overview” in: *Nietzsche and the Sciences*. Hampshire/Burlington: Ashgate, 2004.

_____, “Nietzsche’s View of the Value of Historical Studies and Methods” in: *Journal of History of Ideas*, 65, 2, 2004.

_____, “Nietzsche’s Relation to the Greek Sophists” in: *Nietzsche Studien*, 34, 2005.

_____, *Nietzsche’s Philosophical Context. An Intellectual Biography*. Urbana/Chicago: Univ. of Illinois Press, 2008.

BULHOF, I.N., *Apollos Wiederkehr. Eine Untersuchung der Rolle des Kreises in Nietzsches Denken über Geschichte und Zeit*. Den Haag: Martinus Nijhoff, 1969.

CAMPIONI, G., ““Die Kunst, gut zu lesen”. Mazzino Montinari und das Handwerk des Philologen” in: *Nietzsche Studien*, 18, 1989.

_____, “Prefazione” in: *La visione dinamica del mondo. Nietzsche e la filosofia naturale di Boscovich*. Napoli: La città del sole, 2007

_____, *Der französische Nietzsche*. Trad. Renate Müller-Buck e Leonie Schröder. Berlin/New York: Walter de Gruyter, 2009.

CLAPARÈDE-SPIR, H., “Friedrich Nietzsche und Afrikan Spir” in: *Philosophie und Leben*, Sechter Jahrgang, 1930.

CLARK, M., *Nietzsche on Truth and Philosophy*. New York/Port Chester/Melbourne/Sydney: Cambridge Univ. Press, 2002.

CROWELL, S.G., “Nietzsche Among the Neo-Kantians; or the Relation Between Science and Philosophy” in: BABICH, B., COHEN, R. (Org.). *Nietzsche, Theories of Knowledge, and Critical Theory. Nietzsche and the Sciences*. I. Dordbretch/Boston/London: Kluwer Academic Publishers, 1999.

COX, C., “Nietzsche’s Heraclitus and the Doctrine of Becoming” in: *International Studies in Philosophy*, XXX/3, 1998.

_____, *Nietzsche. Naturalism and Interpretation*. Berkeley/Los Angeles/London: Univ. of California Press, 1999.

CRAWFORD, C., *The Beginnings of Nietzsche’s Theory of Language*, Berlin/New York: Walter de Gruyter, 1988.

D’TORIO, P., “La superstition des philosophes critiques. Nietzsche et Afrikan Spir” in: *Nietzsche Studien*, 22, 1993.

_____, “Beiträge zur Quellenforschung” in: *Nietzsche Studien*, 22, 1993.

_____, “La naissance de la philosophie enfantée par l’esprit scientifique” in: *Les philosophes préplatoniciens*. Combas: L’éclat, 1994.

_____, *La Linea e il circolo. Cosmologia e filosofia dell’eterno ritorno in Nietzsche*. Genova: Pantograf, 1995.

_____, “Système, phases, chemins, strates. Modèles et outils por l’ étude d’une philosophie en devenir” in: D’IORIO, P., PONTON, O. (Org.). *Nietzsche. Philosophie de l’esprit libre. Études sur la genèse de Choses humaines, trop humaines*. Paris: Rue d’ Ulm, 2004.

DANTO, A., *Nietzsche as Philosopher*. New York: Columbia Univ. Press, 2005.

DAUER, D.W., “Nietzsche and the Concept of Time” in: FRASER, J.T., LAWRENCE, N. (Org.). *The Study of Time*, II. New York: Springer Verlag, 1975.

DEL NEGRO, W., *Die Rolle der Fiktionen in der Erkenntnistheorie Friedrich Nietzsches*. München: Rösl & Cie, 1923.

DICKOPP, K.H., “Zum Wandel von Nietzsches Seinsverständnis. African Spir und Gustav Teichmüller” in: *Zeitschrift fur philosophische Forschung*, Band 24, 1970.

DIXSAUT, M., *Nietzsche, par-delà les antinomies*. Lonrai: La Transparece, 2006.

EISLER, R., *Nietzsche’s Erkenntnistheorie und Metaphysik. Darstellung und Kritik*. Leipzig: Hermann Haacke, 1902.

FAZIO, D.M., “Il pensiero del Giovane Nietzsche e African Spir” in: *Bollettino di Storia Della Filosofia*, v. IX, 1986/89.

FIGL, J., *Interpretation als philosophisches Prinzip*. Berlin/New York: Walter de Gruyter, 1982.

FINK, E., *A filosofia de Nietzsche*. Trad. Joaquim Lourenço D. Peixoto. Lisboa: Presença, 1988.

FREZZATTI, W., *A fisiologia de Nietzsche. A superação da dualidade cultura/biologia*. Ijuí: Editora UNIJUÍ, 2006.

GERHARDT, V., *Vom Willen zur Macht. Anthropologie und Metaphysik der Macht am exemplarischen Fall Friedrich Nietzsches*. Berlin/New York: Walter de Gruyter, 1996.

GERRATANA, F., “Der Wahn jenseits des Menschen. Zur frühen E. v. Hartmann-Rezeption Nietzsches [1869-1874]” in: *Nietzsche Studien*, 17, 1988.

GILMAN, S. (Org.). *Conversations with Nietzsche. A Life in the Words of his Contemporaries*. Trad. David Parent. New York/Oxford: Oxford Univ. Press, 1987.

GORI, P., *La visione dinamica del mondo. Nietzsche e la filosofia naturale di Bosovich*. Napoli: La città del sole, 2007.

_____, “The Usefulness of Substances. Knowledge, Science and Metaphysics in Nietzsche and Mach” in: *Nietzsche Studien*, 38, 2009.

_____, “Nietzsche as Phenomenalist?” in: HEIT, H., ABEL, G., BRUSOTTI, M. (Hrsg.) *Nietzsches Wissenschaftsphilosophie*. Berlin/New York: Walter de Gruyter, 2012.

GRANIER, J., *Le problème de la vérité dans la philosophie de Nietzsche*. Paris: Editions du Seuil, 1966.

_____, “Nietzsche et la question de l’être” in: *Revue philosophique de la France et de l’Etranger*, 96, CLXI, Paris: PUF, 1971.

GREEN, M., *Nietzsche and the Transcendental Tradition*. Illinois: Univ. of Illinois Press, 2002.

GRIMM, R.H., *Nietzsche’s Theory of Knowledge*. Berlin/New York: Walter de Gruyter, 1977.

HEIDEGGER, M., *Nietzsche I/II*. Trad. Juan Vermal. Madrid: Destino, 2000.

- HILL, K., *Nietzsche's Critiques. The Kantian Foundation of his Thought*. Oxford: Clarendon Press, 2003.
- HOCKS, E., *Das Verhältnis der Erkenntnis zur Unendlichkeit der Welt bei Nietzsche. Eine Darstellung seine Erkenntnislehre*. Leipzig: Johann Ambrosius Barth, 1914.
- HOFMANN, J.N., "Hermeneutik nach Nietzsche" in: *Nietzsche Studien*, 25, 1996.
- HOWEY, R.L., "Some Difficultes About Reading Nietzsche" in: *Nietzsche-Studien*, 8, 1979.
- HUSSAIN, N., "Nietzsche's Positivism" in: *European Journal of Philosophy*, 12:3, 2004
- ITAPARICA, A., "Nietzsche e Boscovich: Dinamismo e Vontade de Potência" in: AZEREDO, V. (Org.). *Encontros Nietzsche*. Rio Grande do Sul: Unijuí, 2003.
- JASPERS, K., *Nietzsche. Introduction à sa philosophie*. Trad. Henri Niel. Paris: Gallimard, 2000.
- JENSEN, A.K., "The Rogue of All Rogues: Nietzsche's Presentation of Eduard von Hartmann's *Philosophie des Unbewussten* and Hartmann's Response to Nietzsche" in: *The Journal of Nietzsche Studies*, 32, 2006.
- JORDAN, W., *Friedrich Nietzsches Naturbegriff zwischen Neuromantik und positivistischer Entzauberung*. Würzburg: Königshausen & Neumann, 2006.
- KAUFMANN, W., *Nietzsche. Philosopher, Psychologist, Antichrist*. New Jersey: Princeton, 1974.
- KIRCHHOFF, J., "Zum Problem der Erkenntnis bei Nietzsche" in: *Nietzsche Studien*, 6, 1977.
- KLEINPETER, H., "La teoria dela conoscenza di Friedrich Nietzsche" in: *Giornale critico dela filosofia italiana*, VII, XC(XCII), 2011.
- KOSSOVITCH, L., *Signos e poderes em Nietzsche*. Rio de Janeiro: Azougue, 2004.

- KRUEGER, J., “Nietzsche Recurrence as a Cosmological Hypothesis” in: *Journal of the History of Philosophy*, XVI, 1978.
- LACOUÉ-LABARTHE, P., “Le detour. Nietzsche et la rhétorique” in: *Poétique*, 5, 1971.
- LANGBEHN, C., *Metaphysik der Erfahrung. Zu Grundlegung einer Philosophie der Rechtfertigung beim frühen Nietzsche*. Würzburg: Königshausen & Neumann, 2005.
- LIEBMANN, W., *Nietzsche für und gegen Vaihinger*. München: Rösl & Cie, 1923.
- LOPES, R., “Entre ensaio e aforismo: notas sobre o modo de apresentação dos argumentos na filosofia de Nietzsche” in: FEITOSA, C.; BARRENECHEA, M.A.; PINHEIRO, P. (Org.). *A fidelidade à terra*. Rio de Janeiro: DP&A, 2003.
- _____, “Filosofia e ciência: Nietzsche herdeiro do programa de Friedrich Albert Lange” in: BARRENECHEA, M.A., FEITOSA, C., PINHEIRO, P., SUAREZ, R. (Org.). *Nietzsche e as ciências*. Rio de Janeiro: UNIRIO/7 letras, 2011.
- LÖWITH, K., “Nietzsche et l’achèvement de l’athéisme” in: GANDILLAC, M., PAUTRAT, B. (Org.). *Nietzsche aujourd’hui?*, 2. Paris: 10/18, 1973.
- _____, *Nietzsche’s Philosophy of the Eternal Recurrence of the Same*. Trad. J. Harvey Lomax. Berkeley/Los Angeles/London: Univ. of California Press, 1998.
- MADONNA, L.C., *Il razionalismo de Nietzsche. Filologia e teoria della conoscenza negli scritti giovanili*. Napoli: Edizione Scientifiche Italiane, 1983.
- MAGNUS, B., *Nietzsche’s Existential Imperative*. Bloomington/London: Indiana Univ. Press, 1978.
- MANN, J., “Nietzsche’s Interest and Enthusiasm for the Greek Sophists” in: *Nietzsche Studien*, 32, 2003.
- MARTON, S., “O eterno retorno do mesmo: tese cosmológica ou imperativo ético?” in: *Extravagâncias*. São Paulo: Discurso/Unijui, 2001.

- _____, *Nietzsche, seus leitores e suas leituras*. São Paulo: Barcarolla, 2010.
- _____, *Nietzsche. Das forças cósmicas aos valores humanos*. Belo Horizonte: UFMG, 2010.
- _____, “Da biologia à física: vontade de potência e eterno retorno do mesmo. Nietzsche e as ciências da natureza” in: BARRENECHEA, M.A., FEITOSA, C., PINHEIRO, P., SUAREZ, R. (Org.). *Nietzsche e as ciências*. Rio de Janeiro: UNIRIO/7 letras, 2011.
- MATTIOLI, W., “Do idealismo transcendental ao naturalismo: um salto ontológico no tempo a partir de uma fenomenologia da representação” in: *Cadernos Nietzsche*, II, 29, 2011.
- MEIJERS, A., “Gustav Gerber und Friedrich Nietzsche. Zum historischem Hintergrund der sprachphilosophischen Auffassungen des frühen Nietzsche” in: *Nietzsche Studien*, 17, 1988.
- MEYER, M., “Nietzsche’s Naturalism and the Falsification Thesis” in: HEIT, H., ABEL, G., BRUSOTTI, M. (Hrsg.) *Nietzsches Wissenschaftsphilosophie*. Berlin/New York: Walter de Gruyter, 2012.
- MITTASCH, A., *Friedrich Nietzsche Stellung zur Chemie*. Berlin: Verlag Chemie G.M.B.H., 1944.
- _____, *Nietzsche als Naturphilosoph*. Stuttgart: Alfred Kröner Verlag, 1952.
- MOLES, A., “Nietzsche’s Eternal Recurrence as Riemannian Cosmology” in: *International Studies in Philosophy*, XXI/2, 1989.
- _____, *Nietzsche’s Philosophy of Nature and Cosmology*. New York/Bern/Frankfurt am Main/Paris: Peter Lang, 1990.
- MONTINARI, M., “*La Volonté de Puissance*” *n’existe pás*. Trad. Patricia Farazzi & Michel Valensi. Paris: L’Eclat, 1996.

- _____, “Nietzsche contra Wagner: été 1878” in: *L’Herne. Nietzsche*, 2006.
- NASSER, E., “A crítica da concepção de substância em Nietzsche” in: *Cadernos Nietzsche*, 24, 2008.
- _____, “Nietzsche e a morte” in: *Cadernos de Filosofia Alemã*, 11, 2008.
- _____, ““Como tornar-se o que se é”: si mesmidade e fatalismo em Nietzsche” in: *Dissertatio*, 33, 2009.
- NEHAMAS, A., *Nietzsche. Life as Literature*. Harvard: Harvard Univ. Press, 1985.
- PLANK, W., *The Quantum Nietzsche. The Will to Power and the Nature of Dissipative Systems*. San Jose/New York: Writers Club Press, 1998.
- PLANTY-BONJOUR, G., “Temps et eternité selon Nietzsche” in: CESANA, A., RUBITSCHON, O. (Hrsg.). *Philosophische Tradition im Dialog mit der Gegenwart. Festschrift für Hansjörg A. Salmony*, Basel/Boston/Stuttgart: Birkhäuser Verlag, 1985.
- PORTER, J., *Nietzsche and the Philology of the Future*. California: Stanford Univ. Press, 2000.
- _____, *The Invention of Dionysus. An Essay on The Birth of Tragedy*. California: Stanford Univ. Press, 2000.
- _____, “Untimely Meditations: Nietzsche’s Zeitatomistik in Context” in: *Journal of Nietzsche Studies*, 20, 2000.
- RAHDEN, W., “Eduard von Hartmann “und” Nietzsche . Zur verzögerten Konterkritik Hartmanns an Nietzsche” in: *Nietzsche Studien*, 13, 1984.
- REUTER, S., “Logik, Metaphysik, Täuschung. Zur Motivikonstellation der frühen Nietzsche-Rezeption in Afrikan Spirs Denken und Wirklichkeit” in: *Niettscheforschung*, 10, 2003.
- RICHARDSON, J., *Nietzsche’s System*. New York/Oxford: Oxford Univ. Press, 1996.

RITTELMAYER, F., *Nietzsche und das Erkenntnisproblem. Ein monographischer Versuch*. Leipzig: Wilhelm Engelmann, 1903.

ROOS, R., “Règles pour une lecture philologique de Nietzsche” in: n: GANDILLAC, M., PAUTRAT, B. (Org.). *Nietzsche aujourd’hui?*, 2. Passion. Paris: 10/18, 1973.

RICCARDI, M., “Beiträge zur Quellenforschung Abhandlung. Materialien zur Entstehung der Morgenröthe. Nietzsches Lektüre von Alfons Bilharz, Der heliocentrische Standpunkt der Weltbetrachtung (1879)” in: *Nietzsche Studien*, 36, 2007.

_____, ‘*Der faule Fleck des Kantischen Kriticismus*’: *Erscheinung und Ding an sich bei Nietzsche*. Basel: Schwabe, 2009.

RUBIRA, L., *Nietzsche: do eterno retorno do mesmo à transvaloração de todos os valores*. São Paulo: Barcarolla/Discurso, 2010.

SALAGUARDA, J., “Der Standpunkt des Ideals bei Lange und Nietzsche” in: *Studi Tedeschi*, XXII, 1, 1979.

SCHLECHTA, K. / ANDERS, A., *Friedrich Nietzsche. Von den verborgenen Anfängen seines Philosophie*. Stuttgart-Bad Cannstatt: Friedrich Frommann Verlag, 1962.

SCHRIFT, A., “Between Perspectivism and Philology: Genealogy as Hermeneutic” in: *Nietzsche Studien*, 16, 1987.

SMALL, R., “Boscovich Contra Nietzsche” in: *Philosophy and Phenomenological Research*, Vol. 46, 3, 1986.

_____, “Absolute Becoming and Absolute Necessity” in: *International Studies in Philosophy*, XXI/2, 1989.

_____, “Nietzsche, Spir, and Time” in: *Journal of the History of Philosophy*, 32, 1, 1994.

_____, *Nietzsche in Context*. Aldershot: Ashgate, 2001.

_____, *Time and Becoming in Nietzsche's Thought*. New York/London: Continuum, 2010.

STACK, G., *Nietzsche and Boscovich's Natural Philosophy* in: *Pacific Philosophical Quaterly*, 62, 1981.

_____, *Lange and Nietzsche*. Berlin/New York: Walter de Gruyter, 1983.

STAMBAUGH, J., *Untersuchungen zum Problem der Zeit bei Nietzsche*. Den Haag: Martinus Nijhoff, 1959.

_____, *The Problem of Time in Nietzsche*. Trad. John F. Humphrey. London/Toronto: Bucknell Univ. Press, 1987.

_____, *Nietzsche's Thought of Eternal Return*. Washington: The Center for Advanced Research in Phenomenology and Univ. Press of America, 1988.

STEGMAIER, W., "Ontologie und Nietzsche" in: *Nietzsche und die philosophische Tradition*, I. Würzburg: Königshausen und Neumann, 1985.

_____, "Nach Montinari. Zur Nietzsche-Philologie" in: *Nietzsche-Studien*, 36, 2007.

STEIN, L., *Friedrich Nietzsche's Weltanschauung und ihre Gefahren*. Berlin: Georg Reimer, 1893.

TEJERA, V., *Nietzsche and Greek Thought*. Den Haag: Martinus Nijhoff, 1987.

WHITLOCK, G., "Boscovich, Spinoza and Nietzsche: The Untold Story" in: *Nietzsche Studien*, 25, 1996.

_____, "Roger Boscovich and Friedrich Nietzsche: A Re-examination" in: BABICH, B., COHEN, R. (Org.). *Nietzsche, Theories of Knowledge, and Critical Theory. Nietzsche and the Sciences II*. Dordbretch/Boston/London: Kluwer Academic Publishers, 1999.

_____, “Investigations in Time Atomism and Eternal Recurrence” in: *Journal of Nietzsche Studies*, 20, 2000.

_____, “Translator Preface” in: *The Pre-Platonic Philosophers*. Urbana/Chicago: Univ. of Illinois Press, 2001.

WHITMAN, J., “Nietzsche in the Magisterial Tradition of German Classical Philology” in: *Journal of the History of Ideas* vol. 47 n. 3, 1986.

WOTLING, P., *Nietzsche et le problème de la civilization*. Paris: PUF, 1999.

3. Outros escritos

ARISTÓTELES, *Metafísica*. Trad. Tomás Calvo Martínez. Madrid: Gredos, 1998.

AXELOS, K., *Héraclite et la philosophie. La première saisie de l'être en devenir de la totalité*. Paris: Les éditions de minuit, 2005.

BANKS, E.C., The Philosophical Roots of Ernst Mach's Economy of Principles in: *Synthese*, vol. 139, 1, 2004.

BEISER, F.C., *The German Historicist Tradition*. Oxford/New York: Oxford Univ. Press, 2011.

BENOIST, J., *Kant et les limites de la synthèse*. Paris: PUF, 1996.

BERGSON, H., *Ensaio sobre os dados imediatos da consciência*. Trad. João da Silva Gama. Lisboa: Edições 70, 1988.

BERTHELOT, R., *Un romantisme utilitaire. Étude sur le mouvement pragmatiste. Le pragmatisme chez Nietzsche et chez Poincaré*. Paris: Félix Alcan, 1911.

BONACCINI, J., *Kant e o problema da coisa em si no idealismo alemão. Sua atualidade e relevância para compreensão do problema da filosofia*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2003.

- BOSCOVICH, R.J., *A Theory of Natural Philosophy*. Cambridge/Massachusetts/London: M.I.T. Press, 1966.
- BOURTAU, C., “Lange face au dualisme kantien de la matière et de la forme” in: *Revue de métaphysique et de morale*, 35, 2002/3.
- BRÉHIER, E., *Histoire de la philosophie*. Paris: PUF, 2012.
- BROCHARD, V., *Os cétricos gregos*. Trad. Jaimir Conte. São Paulo: Odysseus, 2009.
- BÜCHNER, L., *Kraft und Stoff*. Frankfurt am Main: Meidinger, 1856.
- CAPEK, M., “The Theory of Eternal Recurrence in Modern Philosophy of Science, with Special Reference to C.S. Peirce” in: *The Journal of Philosophy*, 57, 9, 1960.
- _____, *El impacto filosófico de la física contemporânea*. Trad. Eduardo Gallardo Ruiz. Madrid: Editorial Tecnos, 1965.
- CASPARI, O., *Die Grundprobleme Der Erkenntnisstätigkeit Beleuchtet Von Psychologischen und Kritischen Gesichtspunkte*. Berlin: Grieben, 1876.
- _____, *Die Zusammenhang Der Dinge: Gesammelte Philosophische Aufsätze*. Breslau: Eduard Trewendt, 1881.
- CASSIRER, E., *El problema del conocimiento en la filosofía y en las ciencias modernas*, II. Trad. Wenceslao Roce. México: Fondo de Cultura, 1979.
- CEYNOWA, K., *Zwischen Pragmatismus und Fiktionalismus. Hans Vaihinger “Philosophie des Als Ob”*. Würzburg: Königshausen & Neumann, 1993.
- CHENET, F.X., “Que sont donc l’espace et le temps? Les hypothèses considérées par Kant et la lancinante objection de la “troisième possibilité”” in: *Kant Studien*, 84, 1993.
- CLAVIER, P., *Kant. Les idées cosmologiques*. Paris: PUF, 1997.
- CORDERO, N., *Les deux chemins de Parménides*. Paris: J. Vrin, 1984.
- CORRÊA, P.A.C., *O realismo e o naturalismo: a questão terminológica* in: *Cadernos do CNFL*, Vol. XIV, n. 4.

- DILLENS, A.M., *La naissance du discours ontologique. Étude de la notion de **katà tò autò** dans l'oeuvre d'Aristote*. Grèce: Ousia, 1982.
- DROSSBACH, M., *Über die Scheinbaren und die wirklichen Ursachen des Geschehens in der Welt*. Halle: C.E.M. Pfeffer, 1884.
- DUHEM, P., *L' évolution de la mécanique*. Paris: A. Hermann, 1905.
- FECHNER, G.T., *Über die physikalische und philosophische Atomenlehre*. Leipzig: Mendelssohn, 1864.
- FERRARI, M., *Retours à Kant. Introduction au néokantisme*. Paris: Les éditions du cerf, 2001.
- FRAUENSTÄDT, J., *Die Naturwissenschaft und ihrem Einfluss auf Poesie, Religion, Moral und Philosophie*. Leipzig: Brockhaus, 1855.
- FREULER, L., *La crise de la philosophie aux XIX siècle*. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 1997.
- GADAMER, H.G., *Verdade e Método I. Traços fundamentais de uma hermenêutica filosófica*. Trad. Flávio P. Meurer. Petrópolis: Vozes, 2008.
- GRANT, G., *Time as History*. Toronto/Buffalo/London: Univ. of Toronto Press, 1995.
- HAACKE, W., *Karl Ernst von Baer*. Leipzig: Theod. Thomas, 1905.
- HARTMANN, E.V., *Kritische Grundlegung des Transcendentalen Realismus*. Berlin: Carl Duncker, 1875.
- _____, *Neukantianismus, Schopenhauerianismus und Hegelianismus in ihrer Stellung zu den philosophischen Aufgaben der Gegenwart*. Berlin: Carl Duncker, 1877.
- _____, *Philosophie des Unbewussten, I*. Berlin: Carl Duncker, 1878.
- HAVET, J., *Kant et le problème du temps*. Paris: Gallimard, 1946.

- HEGEL, G.W.F., *Enciclopédia das ciências filosóficas, II – Filosofia da natureza*. Trad. José machado. São Paulo: Loyola, 1997.
- HEIDEGGER, M. *Introdução à metafísica*. Trad. Emmanuel Carneiro Leão. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1999.
- _____, *Kant y el problema de la metafísica*. Trad. Gred Ibscher Roth. México: Fondo de Cultura, 1954.
- HEIDELBERGER, M., “Helmholtz’ Erkenntnis – und Wissenschaftstheorie im Kontext der Philosophie und Naturwissenschaft des 19. Jahrhunderts” in: KRÜGER, L. (Hrsg.). *Universalgenie Helmholtz. Rückblick nach 100 Jahren*. Berlin: Akademie Verlag, 1994.
- _____, “Kantianism and Realism: Alois Riehl (and Moritz Schlick)” in: FRIEDMAN, M., NORDMANN, A. (Org.). *The Kantian Legacy in Nineteenth-Century Science*. Cambridge/London: MIT Press, 2006.
- HEIMSOETH, H., “La filosofía del siglo XX” in: WINDELBAND, W., *Historia general de la filosofía*. Trad. Francisco Larroyo. Mexico: El Ateneo.
- HEISENBERG, W., *Physics and Philosophy. The Revolution in Modern Science*. London: George Allen & Unwin, 1958.
- HUAN, G., *Essai sur le dualisme de Spir*. Paris: Librairie Félix Alcan, 1914.
- JAMES, W., *The Principles of Psychology, I*. London: Macmillan and Co., 1890.
- JAMMER, M., *Concepts of Force. A Study in the Foundations of Dynamics*. New York: Dover Pub., 1999.
- KANT, I., *Kritik der reinen Vernunft*, 1. Frankfurt: Suhrkamp, 1974.
- _____, *Correspondance*. Trad. Marie-Christine Challiol, Michèle Halimi, Valérie Séroussi, Nicolas Aumonier, Marc B. de Launay e Max Marcuzzi. Paris: Gallimard, 1991.

KLEINPETER, H., *Der Phänomenalismus. Eine naturwissenschaftliche Weltanschauung*. Leipzig: Johann Ambrosius Barth, 1913.

KÖHNKE, K.C., *The Rise of Neo-Kantianism. German Academic Philosophy between Idealism and Positivism*. Trad. R.J. Hollingdale. Cambridge: Cambridge Univ. Press, 1991.

LANGE, F., *Geschichte des Materialismus und Kritik seiner Bedeutung in der Gegenwart*. Iserlohn: J. Baedeker, 1866.

_____, *Geschichte des Materialismus und Kritik seiner Bedeutung in der Gegenwart*. II. Iserlohn: J. Baedeker, 1877.

_____, *Logische Studien. Ein Beitrag zur Neubegründung der formale Logik und der Erkenntnistheorie*. Iserlohn: J. Baedeker, 1877.

_____, *Einleitung und Kommentar zu Schillers Philosophischen Gedichten*. Bielefeld/Leipzig: Velhagem & Klafing, 1897.

LAPLACE, P.S., *Essai philosophique sur les probabilités*. Paris: Gauthier-Villars et c&a, 1921.

LEIBNIZ, G., *Escritos Filosóficos*. Trad. Roberto Torretti, Tomás E. Zwanck y Ezequiel de Olaso. Buenos Aires: Charcas, 1982.

LERNER, X., *La Critique de la raison pure et la philosophie du temps* in: *Kant-Studien*, 95, 3, 2004.

LESKE, M., *Philosophen im "Dritten Reich". Studie zu Hochschul- und Philosophiebetrieb im faschistischen Deutschland*. Berlin: Dietz Verlag, 1990.

LESSING, T., *African Spir's Erkenntnislehre*. Giessen: Münchow, 1900.

LIEBMANN, O., "Ueber subjective, objective und absolute Zeit" in: *Philosophische Monatshefte*, VII Band, Erste Hälfte, 1871.

- MALTER, R., BECK, H., *Main Currents in the German Interpretation of the Critique of Pure Reason Since the Beginnings of Neo-Kantianism* in: *Journal of the History of Ideas*, vol. 42, n. 3, 1981.
- MARKOVIĆ, Z., “Boscovich’s Theoria” in: in: WHYTE, L.L.. (Org.). *Roger Joseph Boscovich. S.J., F.R.S., 1711 – 1787. Studies of his Life and Work on the 250th Anniversary of his Birth*. New York: Fordham Univ. Press, 1961.
- MERLEAU-PONTY, M., *A natureza*. Trad. Álvaro Cabral. São Paulo: Martins Fontes, 2006.
- MOHR, G., “Transzendental Ästhetik, § 4 – 8 (A30/B46-A49/B73)” in: MOHR, G., WILLASCHEK, M. (Hrsg.). *Immanuel Kant, Kritik der reinen Vernunft*. Berlin: Akademie Verlag, 1998.
- MORA, J.F., “On the Early History of “Ontology”” in: *Philosophy and Phenomenological Research*, 24, 1, 1963.
- MOREL, P., *Démocrite et la recherche des cause*. Paris: Klincksiek, 1996.
- NEDELKOVITCH, D., *La philosophie naturelle et relativiste de R. J. Boscovich*. Paris: Éditions de la vie universitaire, 1922.
- NEWTON, I., “Óptica” in: *Os Pensadores*. Trad. Carlos Lopes de Mattos, Pablo Rubén Mariconda, Luiz João Baraúna e Marilena S. Chauí. São Paulo: Abril, 1979.
- ORSUCCI, A., *Della biologia cellulare alle scienze dello spirito. Aspetti del dibattito sull’individualità nell’Ottocento Tedesco*. Bologna: Società editrice il Mulino, 1992.
- PALMER, J., *Parmenides and Presocratic Philosophy*. New York: Oxford Univ. Press, 2009.
- PALMER, R., *Hermenêutica*. Trad. Maria Luisa R. Ferreira. Lisboa: Edições 70, 1999.
- PENJON, A., “Spir et sa doctrine” in: *Revue de Métaphysique et de Morale* 1, 3, 1893.

PIRES, C., “Ontologia e metafísica” in: *Revista Portuguesa de Filosofia*, XX, 1 / 2, 1964.

PLATÃO, *Teeteto/Crátilo*. Trad. Carlos Alberto Nunes. Belém: UFPA, 2001.

REICHENBACH, H., *The Direction of Time*. Berkeley/Los Angeles/London: Univ. of California Press, 1971.

REILL, P.H., *Vitalizing Nature in the Enlightenment*. Berkeley/Los Angeles/London: Univ. of California Press, 2005.

RENAN, E., *L’avenir de la science. Pensées de 1848*. Paris: Calmann Lévy, 1890.

RESCHER, N., *Process Metaphysics. An Introduction to Process Philosophy*. New York: State Univ. of New York Press, 1996.

_____, *Process Philosophy. A Survey of Basic Issues*. Pittsburgh: Univ. of Pittsburgh Press, 2000.

REY, A., *Le retour éternel et la philosophie de la physique*, Paris: Ernest Flammarion, 1927.

RIEHL, A., *Der Philosophische Kriticismus und seine Bedeutung für die positive Wissenschaft*. Leipzig: Engelmann, 1876.

RIVAUD, A., *Le problème du devenir et la notion de la matière dans la philosophie grecque depuis les origines jusqu’à Théophraste*. Paris: Félix Alcan, 1906.

ROBERTY, E., *L’ancienne et la nouvelle philosophie: Essai sur les lois générales du développement de la philosophie*. Paris: Félix Alcan, 1887.

RUSSELL, B., *A Filosofia de Leibniz (uma exposição crítica)*. Trad. João Eduardo R. Villalobos, Hélio Leite de Barros e João Paulo Monteiro. São Paulo: Comp. editorial nacional, 1964.

SCHMITZ-DUMONT, O., *Die Einheit der Naturkräfte und die Deutung ihrer gemeinsamen Formel*. Berlin: Carl Dunckler, 1881.

SCHNELL, A., *En deçà du sujet. Du temps dans la philosophie transcendentale allemande*. Paris: PUF, 2010.

SCHWENKE, H., *Zurück zur Wirklichkeit. Bewusstsein und Erkenntnis bei Gustav Teichmüller*. Basel: Schwabe Verlag, 2006.

SORABJI, R., *Time, Creation and the Continuum. Theories in Antiquity and the Early Middle Ages*. Chicago: The Univ. of Chicago Press, 2006.

SPIR, A., *Forschung nach der Gewissheit in der Erkenntnis der Wirklichkeit*. Leipzig: Förster & Findel, 1869.

_____, *Denken und Wirklichkeit. Versuch einer Erneuerung der kritischen Philosophie*. Leipzig: J.G. Findel, 1873.

_____, *Denken und Wirklichkeit. Versuch einer Erneuerung der kritischen Philosophie I/II*. Leipzig: J.G. Findel, 1877.

_____, *Esquisses de philosophie critique*. Paris: Félix Alcan, 1887.

_____, *Pensée et réalité. Essai d'une réforme de la philosophie critique*. Trad. A. Penjon. Paris/Lille: Félix Alcan/Tallandier, 1896.

_____, "Correspondance inédite de A. Spir Lettres a A. Penjon" in: *Revue de Métaphysique et de Morale*, 26, 4, 1919.

TAUXE, H.C., *La notion de finitude dans la philosophie de Martin Heidegger*. Lausanne: Editions L'Afe d'Homme, 1971.

TEICHMÜLLER, G., *Die wirkliche und die scheinbare Welt. Neue Grundlegung der Metaphysik*. Breslau: Wilhelm Koebner, 1882.

TILLIETTE, X., *L'intuition intellectuelle de Kant à Hegel*. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 1995.

TRENDELENBURG, A., *Logische Untersuchungen, I*. Leipzig: Verlag von S. Hirzel, 1862.

UEBERWEG, F., *Grundriss der Geschichte der Philosophie. Von Thales bis auf die Gegenwart*, III, Die Neuzeit. Berlin: E.S. Mittler & Sohn, 1866.

VAIHINGER, H., *Hartmann, Dühring und Lange. Zur Geschichte der deutschen Philosophie im XIX Jahrhundert*, Iserlohn: J. Baedeker, 1876.

_____, *Kommentar zu Kants Kritik der reinen Vernunft*, 2. Stuttgart/Berlin/Leipzig: Union Deutsche Verlagsgesellschaft, 1921.

_____, *Die Philosophie des Als Ob. System der theoretischen, praktischen und religiösen Fiktionen der Menschheit auf Grund eines idealistischen Positivismus*, Leipzig: Felix Meiner, 1922.

VAN FRAASSEN, B.C., "Capek on Eternal Recurrence" in: *The Journal of Philosophy*, 59, 14, 1962.

VOGT, J., *Die Kraft. Eine real-monistische Weltanschauung*. Malerei, 2011.

VON BAER, K.E., *Welche Auffassung der lebenden Natur ist die richtige? Und wie ist diese Auffassung auf die Entomologie anzuwenden?*. Berlin: August Hirschwald, 1862.

WAHL, J., *Vers le concret. Études d'histoire de la philosophie contemporaine. William James, Whitehead, Gabriel Marcel*. Paris: Vrin, 2004.

WHYTE, L.L., "Boscovich's Atomism" in: WHYTE, L.L.. (Org.). *Roger Joseph Boscovich. S.J., F.R.S., 1711 – 1787. Studies of his Life and Work on the 250th Anniversary of his Birth*. New York: Fordham Univ. Press, 1961.

WIDEMANN, P.H., *Erkennen und Sein. Lösung des Problems des Idealen und Realen*. Karlsruhe/Leipzig: H. Reuther, 1885.

ZÖLLNER, F., *Über Die Natur Der Cometen: Beiträge Zur Geschichte und Theorie Der Erkenntniss*. Leipzig: Wilhelm Engelmann, 1872.