

Tempo e ontologia: Nietzsche leitor de Heráclito e Kant

Thiago Oliveira da Cunha²⁰
William Mattioli²¹

Resumo

Neste trabalho, buscamos estabelecer um vínculo entre a concepção nietzscheana de tempo, presente no ensaio póstumo *A filosofia na idade trágica dos gregos* (1873), e o desenvolvimento de uma posição ontológica realista. Nietzsche, ao se debruçar sobre os filósofos pré-socráticos – com destaque para Heráclito e Parmênides –, desenvolve seu argumento de modo a extrair dele uma interessante crítica à concepção *idealista e transcendental* do tempo, tal como elaborada por Kant na *Crítica da Razão Pura*. Ademais, Nietzsche reconhece em Kant a expressão moderna do eleatismo no campo da ontologia (MATTIOLI, 2011, p. 249), pois teria concebido sua *coisa-em-si* como unidade atemporal e imutável, para além de todas as determinações sensíveis. A crítica nietzschiana mobiliza, desse modo, uma resposta ao *idealismo temporal* e à ontologia do *ser* implicada na obra kantiana. Sua resposta é o *realismo temporal* e uma nova ontologia: a ontologia do *vir-a-ser*.

Palavras-chave: Ontologia, Tempo, Idealismo, Kant, Nietzsche.

Abstract

In this paper, we intend to establish a link between Nietzsche's conception of time present in the posthumous essay *Philosophy in the Tragic Age of the Greeks* (1873) and the development of a realistic ontological position. When focusing on the pre-Socratic philosophers – with emphasis on Heraclitus and Parmenides – Nietzsche develops his argument in such a way as to extract from it an interesting critique of the *idealist and transcendental* conception of time as it is elaborated by Kant in the *Critique of Pure Reason*. Furthermore, Nietzsche recognizes in Kant the modern expression of eleatism in the field of ontology (MATTIOLI, 2011, p. 249), as he conceives his thing-in-itself as a timeless and immutable unit, beyond all sensible determinations. The Nietzschean critique thus mobilizes a response to *temporal idealism* and the ontology of *being* implied in Kant's work. His answer is *temporal realism* and a new ontology: the ontology of *becoming*.

Keywords: Ontology, Time, Idealism, Kant, Nietzsche.

²⁰ Aluno de graduação em filosofia da UFRJ, Instituto de Filosofia e Ciências Sociais.

²¹ Professor do departamento de Filosofia da UFRJ/IFCS.

Kant e o idealismo temporal

É conhecida a sentença de Heidegger segundo a qual a história da metafísica corresponde à história do esquecimento do ser. O diagnóstico heideggeriano parece refletir, num contexto teórico distinto, ao menos um aspecto da posição que havia se tornado hegemônica no interior da tradição do neokantismo na segunda metade do século XIX na Alemanha. Trata-se de uma desconsideração da pergunta metafísica e ontológica acerca da natureza e da estrutura última do real em favor da pergunta (kantiana) acerca dos critérios de validação e de justificação racional do conhecimento possível, em especial do conhecimento científico. Ou seja, o interesse filosófico se desvia da ontologia para a epistemologia. Por outro lado, recuperar a pergunta ontológica significava, para Heidegger, resgatar as possibilidades do pensamento grego antigo, sendo os gregos os primeiros a terem se dedicado à investigação sobre o que significa dizer *ser* (HEIDEGGER, 2015, p. 37). Em outras palavras, voltar-se ao pensamento filosófico grego significaria retomar, no presente, as questões ontológicas esquecidas pela tradição.

O termo *esquecimento*, usado com tanta ênfase por Heidegger, pode parecer um exagero. Afinal, não foram poucos os que, mesmo sob os escombros deixados pela crítica kantiana, insistiram na pergunta por aquilo que constitui o “ser” enquanto realidade última do mundo. É claro que a formulação heideggeriana é suficientemente precisa (a pergunta é pelo “sentido de ser”, e não pelo “ser” enquanto realidade do mundo) para excluir do horizonte das possibilidades ontológicas viáveis o “Absoluto” do idealismo especulativo ou a “Vontade” de Schopenhauer, por exemplo. Nessa mesma trilha, a “vontade de poder” nietzschiana não seria, ao fim e ao cabo, senão a consumação daquela história do esquecimento do ser narrada por Heidegger.

Mas Nietzsche se debruçou sobre a questão ontológica e sobre a pergunta pelo ser a partir de uma perspectiva à qual Heidegger não parece fazer inteira justiça, quando o apresenta como aquele que conduziu a história da metafísica (e, portanto, a história do esquecimento do ser) ao seu ápice. Se, por um lado, a epistemologia kantiana buscou, sistematicamente, reduzir as possibilidades de dizer o ser fazendo-as coincidir com as condições de possibilidade impostas pela tábua das categorias do entendimento puro (aplicadas à experiência em geral), Nietzsche, como veremos, buscou resgatar um sentido mais originário de uma ontologia que se abre à intuição do mundo para além das determinações categoriais do entendimento.

O projeto epistêmico de Kant, na *Crítica da Razão Pura*, ao mesmo tempo em que reivindica um sentido crítico para o conceito de “ser” através das categorias, reconduz o sentido ontológico tradicional e dogmático do ser à *coisa-em-si* incognoscível (e portanto, no limite,

indizível). Não escapará aos olhos de Nietzsche que, com esse movimento, Kant estabelece um dualismo metafísico, separando o *fenômeno*, isto é, “objeto indeterminado de uma intuição empírica” (CRP, B34)²², da *coisa-em-si*, que seria o objeto pensado independentemente das condições do conhecimento empírico. O fenômeno distingue-se fundamentalmente por estar determinado, em primeiro lugar, pelas condições *puras* da intuição, investigadas pela *estética transcendental: espaço e tempo*. O conhecimento possível se restringe às coordenadas do espaço e do tempo. Espaço e tempo são, portanto, as condições *transcendentais* do conhecimento. Segundo o próprio Kant: “O espaço é uma representação necessária, *a priori*, que fundamenta todas as intuições externas” (CRP, A24). Nesse sentido, o espaço é único, enquanto “condição de possibilidade dos fenômenos” (CRP, B39) – ele é uma *intuição pura*. Os objetos fenomênicos (como objetos da nossa intuição sensível) são organizados segundo as coordenadas dessa estrutura espacial:

Só assim, do ponto de vista do homem, podemos falar do espaço, de seres extensos, etc. (...) Este predicado só é atribuído às coisas na medida em que nos aparecem, ou seja, são objecto da sensibilidade. A forma constante dessa receptividade, a que chamamos **sensibilidade**, é uma condição necessária de todas as relações nas quais os objectos são intuídos como exteriores a nós e, quando abstraímos desses objectos, é uma **intuição pura** que leva o nome de **espaço**. (CRP, B42-B43). (grifo nosso).

Curiosamente, apesar disso, Kant admite a *realidade empírica* e, ao mesmo tempo, a *idealidade transcendental* do espaço (CRP, B43). Sua realidade empírica concerne à validade objetiva do espaço em relação a todas as coisas que se apresentam a nós externamente. A idealidade transcendental, por sua vez, significa que ele existe como forma *a priori* de uma faculdade subjetiva e, nesse sentido, sua existência não depende dos objetos; o espaço existe como condição subjetiva do sujeito (CRP, B43). Quando se fala do espaço enquanto *realidade empírica* (CRP, B43), tem-se em vista sua objetividade como aquilo que garante a possibilidade da experiência sensível de tudo que é passível de ser conhecido (fenômeno); quando se fala de sua *idealidade transcendental*, tem-se em vista que “o espaço nada é, se abandonarmos a condição de possibilidade de toda experiência e o consideramos com algo que sirva de fundamento das coisas em si” (CRP, B44).

Mas é o tempo, e não o espaço, o que nos interessa mais profundamente aqui. O que significa a tese da *idealidade transcendental do tempo*? Tal como espaço, o tempo possui uma realidade empírica e objetiva no que diz respeito aos fenômenos, como condição da percepção de todos os objetos dos sentidos. Por outro lado, sua idealidade transcendental, assim como a

²² CRP refere-se à obra *Crítica da Razão Pura*. A ou B referem-se, respectivamente, a primeira e a segunda edição da obra; e o número que a sucede refere-se à localização no texto original.

do espaço, concerne à sua natureza *a priori*, como condição subjetiva de acesso aos fenômenos que garante validade universal e necessária às leis e relações do tempo:

o tempo não é um conceito empírico que derive de uma experiência qualquer. Porque nem a simultaneidade nem a sucessão surgiram na percepção se a representação do tempo não fosse seu fundamento *a priori*. Só pressupondo-a podemos representar-nos que uma coisa existe num só e mesmo tempo (*simultaneamente*), ou em tempos diferentes (*sucessivamente*). (CRP, B46). (grifo nosso).

Esses modos de percepção somente podem ser pressupostos aprioristicamente. O tempo, tal como o espaço, “é uma forma pura da intuição sensível” (CRP, B47). Só há um único tempo. Ademais, “o tempo é a condição formal *a priori* de todos os fenômenos em geral” (CRP, B50). Algumas linhas acima, lemos:

O tempo não é mais do que a forma do sentido interno, isto é, da intuição de nós mesmos e o nosso estado interior. Realmente, o tempo não pode ser uma determinação de fenômenos externos; não pertence a uma figura ou a uma posição etc., antes determina a relação das representações no nosso estado interno. (CRP, A34).

Com isso, temos os principais argumentos kantianos em defesa da idealidade do tempo: o tempo é uma condição formal e pura da intuição sensível. Howard Caygill (CAYGILL, 2000, p. 306) esquematiza essa concepção kantiana em sete itens (ou teses): a) o tempo não advém dos sentidos, ainda que seja pressuposto da sensibilidade; b) o tempo não é um conceito. As coisas apenas estariam situadas *no* tempo e não contidas sob o conceito geral de tempo; c) como o tempo é anterior à sensação, ele é uma *intuição pura*; d) o tempo é contínuo, de maneira que, “qualquer grandeza determinada de tempo é somente possível por limitações de um tempo único, que lhe serve de fundamento” (CRP, B47); e) o tempo é objetivo no sentido fenomênico, por ser condição necessária de todo e qualquer fenômeno; f) os objetos da sensibilidade, por sua vez, se conformam a essa condição transcendental; e g) o tempo é condição *formal* de toda a sensibilidade – sem o tempo não seria possível perceber os fenômenos.

Por essas razões, espaço e tempo fazem parte da estética *transcendental*, no sentido em que o “‘Transcendental’ qualifica o princípio de uma submissão necessária dos dados da experiência a nossas representações *a priori* e, correlativamente, de uma aplicação necessária das representações *a priori* à experiência”. (DELEUZE, 2018, p. 23).

Kant e o eleatismo segundo Nietzsche

Para Nietzsche, essa concepção kantiana do tempo, que o exclui da realidade própria das coisas para circunscrevê-lo meramente ao *modo* como percebemos essas coisas, tem

importantes consequências que ultrapassam o campo da epistemologia para adentrar no horizonte das questões ontológicas. Nesse horizonte, a tese kantiana da idealidade do tempo corresponderia a uma expressão moderna do pensamento eleata, mais precisamente, de Parmênides de Eleia (NASSER, 2015, p. 43). Mas como Nietzsche chega a esse paralelismo? Tenhamos em mente que Nietzsche começou sua carreira acadêmica como filólogo clássico. Enquanto tal, ele detinha um vasto e profundo conhecimento dos gregos. É em meio à sua tentativa de reler os filósofos pré-socráticos (que ele prefere chamar de “pré-platônicos”) à luz dos debates atuais no campo da filosofia e da ciência que ele se posiciona, pela primeira vez explicitamente, frente às questões relacionadas ao idealismo temporal kantiano (NASSER, 2015, p. 45). A obra representativa desse momento é o ensaio *A Filosofia na Idade Trágica dos Gregos* (NIETZSCHE, 1995). Ao analisar o pensamento pré-socrático, Nietzsche propõe um paralelismo com o pensamento alemão contemporâneo e, a partir disso, torna-se patente a crítica ao idealismo epistêmico.

O tempo, tal como proposto por Kant, pelas suas características próprias, determina como nós nos relacionamos e percebemos os objetos externos – aquilo que nos aparece representativamente às nossas faculdades *a priori* de conhecimento: “o que se apresenta a nós de maneira a formar uma natureza deve necessariamente obedecer a princípios do mesmo gênero (mais do que isso, *aos mesmos princípios*) que aqueles que regulam o curso de nossas representações”. (DELEUZE, 2018, p. 22-23). Os fenômenos se conformam à nossa estrutura cognitiva justamente por não serem *coisas-em-si*; é dessa forma que eles se apresentam a nós (DELEUZE, 2018, p. 24).

Ora, a idealidade do tempo e, conseqüentemente, a separação ontológica entre *fenômeno* e *coisa-em-si* nos leva a um *dualismo metafísico* (MATTIOLI, 2013, p. 344). Na interpretação nietzschiana – concebida à luz das releituras de Schopenhauer e Afrikan Spir acerca da filosofia kantiana – isso se deve ao fato de que o mundo fenomênico corresponderia à *aparência*, ao passo que a coisa-em-si corresponderia à *essência*. Nessa versão do kantismo, o mundo que muda a nossos olhos, o mundo do *devir* (ou como diz Aristóteles, da *geração e corrupção*) seria ilusório, já que o *ser* não admitiria mudança substancial (MATTIOLI, 2013, p. 344). Ora, é o mesmo movimento que Aristóteles identificou na Escola Eleata. Ademais, salienta o estagira, os eleatas não somente negavam a mudança do mundo, mas consideravam o conhecimento íntimo das coisas apenas na medida em que fosse capaz de apreender o *ser* nele mesmo, isto é, imóvel, infinito e uno. Nas palavras do próprio Aristóteles²³:

²³ Cf. Aristóteles, *Do Céu*, III, 1. 298 b 14 (DK 28 a 25).

Uns negam absolutamente geração e corrupção, pois nenhum dos seres nasce ou perece, a não ser em aparência para nós. Tal é a doutrina da escola de Melisso e de Parmênides, doutrina que, por excelente que seja, não pode ser tida como fundada sobre a natureza das coisas. Pois, se existem seres engendrados e absolutamente imóveis, pertencem mais a ciência outra que não à da natureza, e anterior a ela. Mas estes (filósofos), ao conceberem a existência apenas para a substância das coisas sensíveis, crendo plenamente nisso, e os primeiros naquilo, i. e., que sem tais naturezas imóveis não pode haver nem conhecimento nem sabedoria, não fazem mais que transferir aos seres sensíveis as razões só válidas para as realidades. – Id., Da Geração e Corrupção I, 8.325 a 13: Partindo desses raciocínios, deixando de lado o testemunho dos sentidos e negligenciando-o sob pretexto de que se deve seguir a razão, alguns (pensadores) ensinam que o todo é um, imóvel e ilimitado; pois o limite só poderia limitar em relação ao vazio. Tais são as causas pelas quais esses (pensadores) desenvolveram as teorias sobre a verdade. Certamente, segundo este raciocínio, parece suceder assim com estas coisas: mas, se se tomam em conta fatos, semelhante opinião parece-se com loucura. (*Os pré-socráticos. Col. Os pensadores*, p. 77)

Aos olhos de Nietzsche, esse dualismo proposto por Kant encarna o mesmo movimento realizado por Parmênides ao estabelecer o *ser* como uno, imóvel e idêntico a si mesmo (MATTIOLI, 2011, p. 249). Tal interpretação se deve muito ao contato de Nietzsche com as obras de Afrikan Spir (MATTIOLI, 2013, p. 328). Nesse contexto, a epistemologia kantiana revela – ou nos esconde – uma divisão e hierarquização ontológica.

Guardadas as devidas proporções dos sistemas, Spir – que estabelece a ponte entre Kant e Parmênides – propõe um mundo em três dimensões ontológicas (MATTIOLI, 2011, p. 249): (a) a *coisa-em-si*: as coisas em sua essência própria e incondicionada, que não estão em nosso alcance; (b) o *fenômeno*: as coisas que aparecem a nós na representação; e (c) as próprias *representações*: as “coisas” que “estão” em nós. A coisa-em-si, tal como em Kant, permanece numa dimensão *atemporal*. Quanto ao que podemos conhecer, todo objeto de conhecimento possível está no campo do *condicionado*. Nosso pensamento, por sua vez, exige, para todo condicionado dado, que a unidade absoluta das condições de sua existência esteja fixada por um princípio que, ele mesmo, não pode mais ser condicionado, ou seja, precisa ser *incondicionado*. Para Spir, essa é uma exigência do pensamento, que se orienta pelo princípio *a priori* da identidade que lhe é inerente e do qual derivam os conceitos de substância, incondicionado e ser.

Normalmente compreendemos por “condicionado” algo que, para que se dê, depende de uma condição. Porém, se aquilo que tomamos por “condição” também necessita de uma outra condição para si, ainda não encontramos a “condição última” para o condicionado tratado inicialmente. Deste modo, “um ‘incondicionado’ é, assim, uma condição-última, um fundamento de explicação último, para o que é dado como condicionado”. (BOEHM, p. 558, 2016 apud MEOTTI, p. 3, 2019).

O *incondicionado*, porém, não pode ser conhecido e, pela sua definição negativa mesma, em oposição ao condicionado, e por corresponder ao conceito da realidade última das coisas, diz respeito à *coisa em si* (MEOTTI, 2019, p. 5):

A crítica de Kant à metafísica consiste amplamente no ataque ao princípio que ele chama de ‘*das oberste Prinzip der reinen Vernunft*’ – o princípio supremo da razão pura. Este princípio estabelece que, ‘se o condicionado é dado, a série completa das condições – série que é por si própria incondicionada – é também dada’ (A309/B366). Não é frequentemente notado, mas este princípio não é nada menos que o princípio de razão suficiente (o PRS). (BOEHM, 2016, p. 556, tradução nossa apud MEOTTI, 2019, p. 5).

Lendo Kant à luz de Spir, Nietzsche percebe a relação entre a *coisa-em-si* e o *incondicionado*, “*princípio supremo da razão pura*” (MEOTTI, 2019, p. 5). Alguns anos depois da elaboração do ensaio póstumo sobre a filosofia na época trágica dos gregos, já em seu período intermediário, em *Humano, demasiado humano* (1878), Nietzsche retorna a esse problema, confrontando agora Spir e Schopenhauer:

Os filósofos costumam se colocar diante da vida e da experiência – daquilo que chamam de mundo do fenômeno – como diante de uma pintura que foi desenrolada de uma vez por todas, e que mostra invariavelmente o mesmo evento: esse evento, acreditam eles, deve ser interpretado de modo correto, para que se tire uma conclusão sobre o **ser** que produziu a pintura: isto é, sobre a **coisa em si**, que sempre costuma ser vista como a **razão suficiente** do mundo do fenômeno. (NIETZSCHE, 2005, HH I 16). (grifo nosso)²⁴.

O filósofo ao qual Nietzsche se refere implicitamente nesta passagem é Schopenhauer, que concebe a vontade (sua “*coisa em si*”) como o fundamento da totalidade do mundo, que poderia ser descoberta pela interpretação cuidadosa de seus fenômenos. Spir recusa o modo como Schopenhauer concebe a relação entre coisa em si e fenômeno, argumentando, ao contrário, que o incondicionado jamais pode ser razão suficiente do condicionado e, portanto, não pode ser inferido a partir dele. Eis como Nietzsche apresenta a posição de Spir nesse mesmo aforismo de *Humano, demasiado humano*: “Por outro lado, lógicos mais rigorosos, após terem claramente estabelecido o conceito do metafísico como o do incondicionado, e portanto também condicionante, 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” (HH 16). Ou seja: o mundo empírico, atravessado pela mudança e pela multiplicidade, não conteria em si nada daquilo que caracteriza o incondicionado: identidade pura, unidade absoluta, permanência, imutabilidade. Suas características são análogas às do Ser de Parmênides:

²⁴ HH I refere-se à obra *Humano, Demasiado Humano I*. O número que sucede refere-se ao parágrafo.

“Pensemos num objeto incondicionado A, cuja essência consiste em duas qualidades a e b; nesse caso, A é tanto a quanto b e nada além de a e b. Porém, uma vez que a e b são diferentes um do outro, o objeto A seria, assim, na medida em que é a qualidade a, diferente de si mesmo na medida em que é a qualidade b.” (24)

Sendo assim, o incondicionado pressuposto pela norma do pensamento, **o princípio de identidade** em sua forma mais pura, deve se referir a uma **unidade absolutamente simples** que só poderia ser instanciada por um ente **tal como o Ser de Parmênides**. Para Spir, um tal ente existe realmente. Segundo ele, o desacordo entre o conceito de incondicionado, por um lado, tal como é expresso pelas leis lógicas da identidade e não contradição, e a natureza empírica dos corpos, por outro, nos remete necessariamente a um lado da realidade para além do âmbito sensível no qual este conceito seria instanciado: trata-se daquilo que ele identificará com **a coisa em si kantiana**, a essência própria das coisas. (MATTIOLI, 2013, p. 334, grifo nosso)

Logo, Spir contesta a versão schopenhaueriana da coisa em si, do “incondicionado”. Para ele, a *essência* das coisas só pode ser pensada através daquelas características mencionadas: “incondicionada, imutável, única, perfeita e estranha ao processo de representação e ao erro”. (D’IORI, 2021, p. 41). Como vimos, seu *incondicionado* não é *razão suficiente do condicionado*. A exigência de referir todos os objetos do mundo às suas respectivas condições e, ao mesmo tempo, pensar a unidade dessas condições como incondicionada, constitui, para Spir, uma antinomia insolúvel:

Se, sobretudo, o condicionado deve ter, enquanto tal, uma condição, então esta deve necessariamente ser incondicionada. Que o condicionado, enquanto tal, não pode ter condições; que o incondicionado nunca pode ser pensado como condição ou causa; que uma causa ou condição nunca podem ser pensadas como incondicionadas; nisso consiste a antinomia fundamental. (SPIR, Afrikan. DW I, p. 378 apud D’IORI, 2021, p. 37).

Logo, o incondicionado, por definição, não pode condicionar; e o condicionado, por sua vez, não pode condicionar-se.

Assim, admitida a idealidade transcendental do tempo, o fundamento último da realidade não pode ser conhecido, e o incondicionado possui características similares ao Ser de Parmênides. Vale observar que Nietzsche, em *A filosofia na idade trágica dos gregos*, associa a coisa em si ainda ao *Indefinido* de Anaximandro de Mileto – que, mesmo não fazendo parte da escola eleata, ao se desvencilhar do materialismo de Thales de Mileto, antecipou algumas das principais características do Ser de Parmênides²⁵:

Pois tudo ou é princípio ou procede de um princípio, mas do ilimitado não há princípio: e houvesse, seria seu limite. E ainda: sendo princípio, deve também ser não-

²⁵ Cf. Aristóteles, **Física**, III, 4. 203 b 6 (DK 12 a 15).

engendrado e o indestrutível, porque o que foi gerado necessariamente tem fim e há um término para toda destruição. (ANAXIMANDRO DE MILETO, 1991, p. 15).

E:

Um ser que possui qualidades definidas nunca poderá ser a origem e o princípio das coisas; o ente verdadeiro, concluiu Anaximandro, não pode possuir qualidades definidas, de outro modo teria de nascer e de morrer, como todas as coisas. Para que o devir nunca cesse, é necessário que o ser originário seja indefinido (...), portanto, considerar-se como equivalente à “coisa em si” de Kant. (NIETZSCHE, 1995, p. 34-5).

Ora, se assim o é, então, o que significa a realidade para nós? É mera aparência e transitoriedade? O idealismo de Kant seria tal como a ontologia de Parmênides, uma forma de negação ontológica do *movimento* e da *mudança* empírica? Já que: “Todas as percepções dos sentidos, pensa Parmênides, fornecem apenas ilusões; e a sua ilusão principal é precisamente fazerem-nos crer que também o não-ser existe, que o devir também tem um ser”. (NIETZSCHE, 1995, p. 67). Para Nietzsche, o pensamento de Heráclito rejeitaria dois princípios de Anaximandro, cujo pensamento é a matriz da oposição em questão (MEYER, 2014, p. 55): a) o indefinido, que seria a origem das entidades individuadas e; b) e a luta entre contrários como injustiça.

A partir dessas considerações, Nietzsche, a partir de 1873 (com a publicação de *A Filosofia na Idade Trágica dos Gregos*), vai desenhando uma teoria realista do tempo: “Em suma, é a partir dessa querela com o eleatismo que Nietzsche detecta a falibilidade dos argumentos idealistas, mais especificamente aqueles que apoiam a natureza estritamente ideal do tempo, conduzindo-o a uma posição realista” (NASSER, 2015, p. 47). Nietzsche começa a se afastar do idealismo temporal e passa a se agenciar a autores naturalistas e neokantianos que possuem uma postura mais crítica a algumas teses kantianas (NASSER, 2015, p. 45; MEYER, 2014, p. 43).

O Realismo temporal Nietzscheano e a ontologia do vir-a-ser

Ao longo de praticamente todo o texto *A Filosofia na Idade Trágica*, Nietzsche vai marcando posição sobre o seu realismo. Paralelamente à análise dos autores pré-platônicos, ele parece demarcar sua filosofia em face do pensamento alemão influenciado pelo neokantismo.

Antes de entrarmos mais a fundo na discussão do realismo, é *mister* sublinhar que o pensamento do *devir* se afasta da tese kantiana da idealidade do tempo kantiano sobretudo no sentido de que esta última mantém uma noção estática da realidade em si. Isso significa que o

que denominamos mudança ou sucessão seria, na realidade, algo ilusório (ou *meramente* fenomênico).

A crítica de Nietzsche ganha corpo no texto a partir do parágrafo 5, quando ele analisa o pensamento de Heráclito: “Contemplei, não a punição do que no devir entrou, mas a justificação o devir”. (NIETZSCHE, 1995, p. 39). O primeiro passo em direção ao realismo epistêmico e temporal é debruçar-se sobre a intuição originária pela qual se apresenta a temporalidade do devir. O caminho que parte desta intuição levará a considerar o *devir* ou *vir-a-ser* como o fundamento ontológico da realidade (NIETZSCHE, 1995, p. 40). Com isso, temos que o *tempo* não pode ser uma forma *a priori*. Se o mundo é devir, é justo dizer que a mudança é parte constitutiva das coisas – ainda que o sentido ontológico do devir não esteja restrito à ideia de mudança, mas indique também o caráter do mundo como necessariamente composto de *diferentes qualidades*, não subsumíveis ao princípio da identidade no seu sentido forte, isto é: “a tese da unidade dos opostos é a visão de que a realidade é constituída por qualidades opostas ou forças opostas que estão necessariamente unidas umas às outras” (MEYER, 2014, p. 35)²⁶. Não há necessidade, como na teoria transcendental de Kant, de uma divisão dual do mundo, pela qual se postula duas realidades: uma fenomênica e outra noumênica (NIETZSCHE, 1995, p. 40). Nietzsche diz que Heráclito:

Negou a dualidade de dois mundos totalmente diferentes, que Anaximandro se vira obrigado a admitir; já não distingue um mundo físico e um mundo metafísico, um domínio das qualidades definidas e um domínio da indeterminação indefinível. Após este primeiro passo, também já não pôde coibir-se de uma maior audácia da negação: negou o ser em geral. Pois o único mundo que ele conservou – um mundo rodeado de leis eternas não escritas, animado do fluxo e do refluxo de um ritmo de bronze – nada mostra de permanente, nada de indestrutível, nenhum baluarte no seu fluxo. (NIETZSCHE, 1995, p. 40).

Nietzsche busca a supressão do dualismo metafísico reinante no pensamento de inspiração eleata, o que inclui o pensamento de Kant (MEYER, 2014, p. 42). O *devir*, por definição, nega a possibilidade de existir o *ser em geral* (NIETZSCHE, 1995, p. 40). Além disso, o *vir-a-ser* é a consolidação da “luta dos contrários”, isto é, da falência do princípio da

²⁶ No original: “the unity of opposites thesis is the view that reality is constituted by opposite qualities or opposed forces that are necessarily united to each other”. (MEYER, 2014, p. 35).

identidade e da noção de ser como aquilo que “é”²⁷. Aqui, Nietzsche aproxima, estrategicamente²⁸, a noção de tempo de Heráclito e Schopenhauer:

para o qual cada instante do tempo só existe na medida em que destruiu o instante precedente, seu pai, para bem depressa ser ele próprio também destruído; para ele passado e o futuro são tão vãos como qualquer sonho, e o presente é unicamente o limite, em extensão nem consistência, que a ambos separa. (NIETZSCHE, 1995, p. 41).

E sobre o espaço: “Como o tempo, também o espaço, e, como este, também tudo o que nele e no tempo existe só tem uma existência relativa, só existe para um outro, a ele semelhante, quer dizer, que não tenha mais permanência do que ele” (NIETZSCHE, 1995, p. 41).

Em resumo, Heráclito funda uma “*ontologia relacional*” baseada na observação empírica da realidade. Assim, nega qualquer possibilidade de existência de uma *substância*, considerada como um ser igual a si mesmo (MEYER, 2014, p. 56). Essa perspectiva está intrinsecamente ligada ao realismo temporal.

Mais tecnicamente, quando falamos na realidade do tempo, estamos igualmente nos referindo à realidade da sucessão e do devir (NASSER, 2015, p. 71). Como já expomos, o idealismo kantiano nega realidade ontológica a esses fenômenos (NASSER, 2015, p. 64). Para Nietzsche, ao contrário, o que há é apenas, no limite, o tempo enquanto realidade objetiva:

Nietzsche chega através do problema do tempo não só a um realismo, mas também a uma concepção de realidade que tem no tempo ou no vir-a-ser sua única propriedade; o tempo é o único conceito que sobrevive à inspeção crítica, ao contrário da matéria e do espaço, produtos subjetivos. (NASSER, 2015, p. 88).

Pelo escasso espaço que temos aqui, será preciso passar ao largo da concepção da *teoria dos átomos de tempo* esboçada por Nietzsche em alguns fragmentos póstumos do período. Vale apenas ressaltar que ela é elaborada a partir de um diálogo com as teorias científicas de sua época, em especial, com a teoria desenvolvida por Boscovich²⁹ (MATTIOLI, 2011, p. 256).

²⁷ Salientamos também as observações realizadas por Uvo Hölscher interpretada por André-Jean Voelke: Uvo Hölster soutient que dans *La philosophie à l'époque tragique* Nietzsche entreprend de surmonter la métaphysique entendue comme <<doctrine des deux mondes (*Zwei-Welten-Lehre*)>>(28). En effet l'interprétation du devenir comme lutte des contraires aurait pu conduire, déclare Nietzsche, à l'hypothèse d'une pluralité de qualités essentielles séparées et éternelles, produisant le devenir par leur opposition.” (VOELKE, 1990, p. 124).

²⁸ Dizemos “aproximação estratégica” porque, essencialmente, não há identificação perfeita entre Heráclito e Schopenhauer no que tange à concepção de tempo. Nietzsche se ancora em Heráclito para estabelecer seu realismo temporal. Schopenhauer, entretanto, é assumidamente um idealista temporal.

²⁹ O jovem Nietzsche desenvolveu um forte interesse pelas teorias científicas contemporâneas. Essa influência atravessou algumas obras suas e contribuiu para a crítica do idealismo temporal kantiano e para a compreensão de outra ontologia possível assentada no *devir*. Paolo D'Iorio descreve o momento inicial dessas influências: “*L'Histoire du matérialisme* de Fredrich Albert Lange, que Nietzsche avait lue pendant l'été 1866, avait réveillé chez le jeune étudiant l'intérêt pour les sciences naturelles et les philosophies du positivisme.” (D'IORIO, 1994, p. 11).

Boscovich chega à conclusão de que é preciso abandonar o conceito de matéria em prol da ideia de campos de força. Tendo em vista o percurso que realizamos até aqui, é de se presumir que Nietzsche formula uma teoria do tempo que culmina mais estruturadamente em sua explicação ontológica do mundo como vir-a-ser. Na teoria dos átomos temporais, cada unidade possível de tempo coincide com o agir de um determinado conjunto de forças que produzem mudança; e como a força jamais pode deixar de agir, a ação constante implica na mudança constante. Assim, não há que se falar em pausa de tempo; o tempo deixa de ser a “imagem móvel da eternidade” (NASSER, 2015, p. 152): “No momento de nossa sensação do mundo exterior, tudo sempre está em vir-a-ser e passando, portanto mudando” (NASSER, 2015, p. 152-3). Para Nietzsche, o tempo é uma propriedade inerente à força (NASSER, 2015, p. 183).

A conclusão que emerge da argumentação em questão é a seguinte: a realidade do tempo implica a realidade da mudança; esta, por sua vez, deve ser compreendida como uma variação dos estados de energia como resultado da ação das forças, a mudança deve ser vista como contínua e absoluta, pois a força não pode permanecer um só instante móvel. (MATTIOLI, 2011, p. 259).

O que percebemos (e, já adiantamos ao longo desse texto) é que há uma relação necessária entre a concepção de tempo e uma ontologia correspondente. Ao falarmos de uma, esbarramos na outra; Nietzsche desvela essa relação entre epistemologia e ontologia que, ao seu ver, Kant oculta na *Crítica da Razão Pura*. A tese central da estética transcendental (a de que tempo e espaço são meras formas subjetivas, sem realidade ontológica) conduz, como bem notou Schopenhauer, a uma visão de mundo na qual a realidade empírica passa a ser simples aparência. O *ser*, como aquilo que constitui a essência do todo, é deslocado para o horizonte transcendente da coisa em si atemporal – argumento pelo qual se resgata a tese de base da ontologia eleata, com sua negação da realidade do movimento e da mudança. Nietzsche, por outro lado, faz a aposta contrária: o devir, como uma resposta ontológica, é a expressão de um elemento essencial da imanência da experiência (MATTIOLI, 2011, p. 237).

Do que foi dito até aqui, podemos concluir que Nietzsche desenvolve uma ontologia própria e, conseqüentemente, uma cosmovisão correspondente: o mundo como *processo* ou como *um jogo de forças*. Tanto para Heráclito quanto para Nietzsche, ao observar o *vir-a-ser* e tomá-lo como única realidade ontológica possível, somos conduzidos, igualmente, à visão de que o mundo é um “campo de forças” (cf. ULPiano, 1988). Nietzsche nos diz que: “Todo devir nasce do conflito dos contrários; as qualidades definidas que nos parecem duradouras só exprimem a superioridade momentânea de um dos lutadores, mas não põem termo à guerra: a luta persiste pela eternidade fora” (NIETZSCHE, 1995, p. 42); uma afirmação que se encontra nos fragmentos de Heráclito: “O combate é de todas as coisas pai, de todas rei, e uns ele revelou

deuses, outros, homens; de uns fez escravos, de outros livres” (HERÁCLITO, 1991, p. 56). O mundo é um jogo de forças que se sobrepõem umas às outras momentaneamente exercendo poder e, ao exercê-lo, expõem o resultado dessa luta – o que nos aparece é o resultado das forças em luta (NIETZSCHE, 1995, p. 51).

Talvez como poucos na história do pensamento ocidental, Nietzsche reabilita o *vir-a-ser* atribuindo-lhe estatuto ontológico. Superando a dualidade excludente de *ser* e *não-ser*, olha a realidade e busca apreender sua constituição fundamental. O mundo é composto, no limite, por forças e devir. Na obra de maturidade, esse pensamento será traduzido na concepção da vontade de poder como a cosmovisão que melhor expressa a luta dessas forças e sua impermanência.

Referências

ANAXIMANDRO DE MILETO. In.: **Os Pré-socráticos: fragmentos, doxografia e comentários**. Tradução de José Cavalcante de Souza [et. tal]. 5 ed. São Paulo: Nova Cultural, 1991. (Coleção Os Pensadores).

CAYGILL, Howard. **Dicionário Kant**. Tradução de Álvaro Cabral; revisão técnica de Valerio Robden. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editores, 2000.

DELEUZE, Nietzsche. **Nietzsche e a Filosofia**. Tradução de Mariana de Toledo Barbosa e Ovídio de Abreu Filho. São Paulo: n-1 edições, 2018.

DELEUZE, Gilles. **A Filosofia Crítica de Kant**. Tradução de Fernando Scheibe. 1. ed. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2018.

D’IORI, Paolo. La naissance de la philosophie enfantée par l’esprit scientifique. In.: **Les Philosophes Préplatoniciens**. Traduit par Nathalie Ferrand. Combas: éditions de l’écLat, 1994.

D’IORI, Paolo. Os quatro momentos da leitura nietzschiana de Afrikan Spir. **Cadernos Nietzsche**, v. 42, n.2, p. 11-60, 2021. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/cniet/a/hPYXtpsMbxZz8tZJgzmZ68c/?lang=pt#>. Acesso em: 17 mar. 2023.

HEIDEGGER, Martin. **Ser e Tempo**. Tradução revisada e apresentação de Marcia Sá Cavalcante; posfácio de Emmanuel Carneiro Leão. 10. ed. Petrópolis: Vozes, 2015.

HERÁCLITO DE EFÉSO. In.: **Os Pré-socráticos: fragmentos, doxografia e comentários**. Tradução de José Cavalcante de Souza [et. tal]. 5 ed. São Paulo: Nova Cultural, 1991. (Coleção Os Pensadores).

KANT, Immanuel. **Crítica da Razão Pura**. Tradução de Manuela Pinto dos Santos e Alexandre Fradique Morujão. 3. ed. Lisboa: Edição da Fundação Calouste Gulbenkian, 1994.

MATTIOLI, William. Do idealismo transcendental ao naturalismo: um salto ontológico no tempo a partir de uma fenomenologia da representação. **Cadernos Nietzsche**, n. 29, p. 221-

270, 2011. Disponível em: <https://periodicos.unifesp.br/index.php/cniet/article/view/7756>. Acesso em: 24 out. 2022.

MATTIOLI, William. O Devir e o Lugar da Filosofia: alguns aspectos da recepção e da Crítica de Nietzsche ao Idealismo Transcendental via Afrikan Spir. **Kriterion: Revista de Filosofia**, n. 128, p. 321-348, 2013. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/kr/a/p4RHVh7N6Tx75qVtWTMy5Lx/abstract/?lang=pt>. Acesso em: 07 dez. 2022.

MEOTTI, Deórcio Felipe Perondi. Leibniz e Kant: princípio de razão suficiente e o “incondicionado”. **Dois Pontos: Revista dos Departamentos de Filosofia da Universidade Federal do Paraná e da Universidade Federal de São Carlos**, n. 3, p. 1-15, 2019. Disponível em: <https://revistas.ufpr.br/doispontos/article/download/64859/40310>. Acesso em: 07 dez. 2022.

MEYER, Matthew. **Reading Nietzsche through the Ancients: an Analysis of Becoming, Perspectivism, and the Principle of Non-Contradiction**. Berlin, Boston: De Gruyter, 2014.

NASSER, Eduardo. **Nietzsche e a ontologia do vir-a-ser**. São Paulo: Edições Loyola, 2015.

NIETZSCHE, Friedrich W. **A Filosofia na Idade Trágica dos Gregos**. Tradução Maria Inês Madeira de Andrade; revisão de Artur Mourão. Rio de Janeiro: Elfos Editora; Lisboa: Edições 70, 1995.

NIETZSCHE, Friedrich W. **Humano, Demasiado Humano: um livro para espíritos livres**. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2005.

NIETZSCHE, Friedrich W. **Les Philosophes Préplatoniciens**. Traduit par Nathalie Ferrand. Combas: éditions de l'éclat, 1994.

PARMÊNIDES DE ELEIA. In.: **Os Pré-socráticos: fragmentos, doxografia e comentários**. Tradução de José Cavalcante de Souza [et. tal]. 5 ed. São Paulo: Nova Cultural, 1991. (Coleção Os Pensadores).

PHILIPPE, Jonathan. Individu et Puissance: Deleuze, Nietzsche et Spinoza (De l'histoire de la philosophie entendue comme alchimie). **Chimères, Revue des schizoanalyses**, n. 60, p. 65-94, 2006. Disponível em: https://www.persee.fr/doc/chime_0986-6035_2006_num_60_1_1599. Acesso em: 3 dez. 2022.

STEINER, George. **As ideias de Heidegger**. Tradução de Álvaro Cabral. São Paulo: Cultrix, 1982.

ULPIANO, Cláudio. Vídeo online-Aula de Claudio Ulpiano-Pensamento e liberdade em Espinoza. **Aula dada no outono de**, 1988.

VOELKE, André-Jean. La figure d'Héraclite dans la pensée du jeune Nietzsche. **Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie**, v. 37, n. 1/2, p. 119-135, 1990. Disponível em: <https://scholar.archive.org/work/ro7z6gebgxroc4auf7jygwi/access/wayback/https://www.e-periodica.ch/cntmng?pid=fzp-003:1990:37::586>. Acesso em: 29 mai. 2023.