

# Do idealismo transcendental ao naturalismo: um salto ontológico no tempo a partir de uma fenomenologia da representação

William Mattioli\*

**Resumo:** O presente artigo oferece uma interpretação da noção de tempo em Nietzsche, a partir de um diálogo com a tradição transcendental, que vê o naturalismo presente sobretudo em sua obra intermediária e madura como uma forma moderada de realismo científico fundada no seu abandono da tese kantiana da idealidade transcendental do tempo. Assim, diferentemente de uma interpretação puramente fenomenológica da tese do vir-a-ser, que o considera somente no sentido de um “caos das sensações”, e em oposição a uma interpretação meramente metafórica do mesmo, pretendemos mostrar que há em Nietzsche uma aposta ontológica efetiva em um mundo do vir-a-ser. Um dos pontos centrais deste trabalho será, nesse sentido, tentar justificar essa aposta ontológica a partir de uma análise da compreensão nietzschiana da temporalidade.

**Palavras-chave:** tempo – devir – idealismo – realismo – ontologia

---

\* Mestre em filosofia pelas universidades Carolina de Praga, Université de Toulouse le Mirail e Bergische Universität Wuppertal, no quadro do programa Master-Mundus EuroPhilosophie: Philosophies allemande et française dans l'espace européen/ Deutsche und französische Philosophie in Europa. E-mail: mattioli\_filosofia@yahoo.com.br.

### *1. O transcendentalismo naturalizado e seus paradoxos*

Em seu artigo “From Kantian Temporality to Nietzschean Naturalism”, Kevin Hill sugere que o naturalismo de Nietzsche pode ser mais bem compreendido se o considerarmos como uma tese acerca da natureza do espaço e do tempo, um problema herdado da tradição transcendental de Kant e Schopenhauer (Hill 8, p. 75). Como o título de seu artigo já permite entrever, é sobretudo a partir de uma análise do tempo que, segundo o autor, devemos situar o naturalismo de Nietzsche – neste caso, do Nietzsche maduro – em um tipo de realismo científico. Ao que tudo indica, o jovem Nietzsche, sobretudo em “Verdade e mentira” e em alguns fragmentos da mesma época, influenciado pela filosofia de Schopenhauer e ainda cúmplice de seu idealismo transcendental, compreende o problema em questão a partir da tese, presente na estética transcendental kantiana, da idealidade do tempo e do espaço. Estes são considerados como formas *a priori*, porém não *puras* em sentido kantiano, mas como condições de possibilidade psicofisiológicas, que poderiam ser analisadas e estudadas empiricamente<sup>1</sup>. Trata-se, portanto, de uma perspectiva transcendental naturalizada, o que testemunha sua adesão às teses de caráter naturalista e fisiologista de Lange, mas também, em certo sentido, de Schopenhauer.

No que concerne o caso particular de Schopenhauer, entretanto, nos deparamos com um paradoxo para o qual o jovem Nietzsche já havia chamado atenção<sup>2</sup> e que concerne o estatuto ou a legitimidade de sua naturalização do transcendental. Schopenhauer defende a tese de caráter naturalista/evolucionista segundo a qual as funções epistêmicas do sujeito (transcendental) devem ser reconduzidas às funções orgânicas do cérebro. Ou seja, ele concebe o intelecto

---

1 Cf. a esse respeito HAN-PILE 7, p. 140-141.

2 Ver o fragmento do outono de 1867 / início de 1868 intitulado *Sobre Schopenhauer* em KGW II 4, pp. 418-427.

como uma função do cérebro, inserindo-o no desenvolvimento do orgânico segundo etapas de objetivação da Vontade. Esta, aparecendo como natureza, se serviria de seus meios para criar formas cada vez mais complexas no interior do mundo orgânico até atingir o grau mais alto de complexidade, que corresponderia ao intelecto humano e à consciência. Essa tese concernente às etapas de objetivação da Vontade pressupõe, portanto, que a individuação e suas formas: tempo, espaço e causalidade, já estejam presentes antes do surgimento do intelecto, já que sem elas não é possível pensar qualquer forma de desenvolvimento e evolução do orgânico. Porém, Schopenhauer mantém a tese kantiana da idealidade transcendental do tempo, espaço e da causalidade como formas da individuação, o que significa que é preciso haver primeiro um intelecto que perceba o mundo segundo essas formas e que, portanto, estabeleça a individuação, para que o mundo como representação que conhecemos tenha origem, uma vez que a Vontade, enquanto coisa em si, é absolutamente livre das formas do fenômeno. Nietzsche observa a esse respeito: “Em uma tal concepção, um mundo fenomênico é colocado antes do mundo fenomênico: caso queiramos manter os termos schopenhaurianos acerca da coisa em si. Já anteriormente ao aparecimento do intelecto vemos o principium individuationis, a lei da causalidade, em plena atividade” (Nachlass/FP KGW II 4.425).

Como observa Kevin Hill (HILL 8, p. 75), este paradoxo nos deixa com duas opções: ou abandonamos a identificação feita por Schopenhauer entre o intelecto e o cérebro, e recaímos na concepção kantiana do transcendental que localiza o intelecto numa esfera atemporal fora da natureza, ou preservamos a naturalização do intelecto e somos obrigados a abandonar a tese transcendental segundo a qual as formas da individuação dele dependem, já que o mundo orgânico anterior ao seu surgimento já as pressupõe. O jovem Nietzsche parece lidar com esse problema inicialmente através da hipótese de um intelecto originário que é em certa medida identificado com o uno primordial e com a Vontade (Nachlass/FP 1870, 5[79], KSA 7.111 e 5[81], KSA 7.114-5). Segundo essa

hipótese, as formas do tempo e do espaço pertenceriam não ao intelecto humano, mas a um intelecto primordial, uma espécie de princípio originário de ordenação da natureza. Como já foi mencionado, porém, em “Verdade e mentira” Nietzsche sustenta a tese de que tempo e espaço são formas antropomórficas que produzimos em nós e projetamos no mundo exterior concedendo-lhe a forma segundo a qual o percebemos (WL/VM, KSA 1.885-886.). Nesse sentido, essas formas seriam dependentes do sujeito e constitutivas da experiência num sentido transcendental e crítico, e não no sentido metafísico implícito na hipótese de um suposto intelecto originário.

Com efeito, tal hipótese possui um teor por demais metafísico que é totalmente estranho ao caráter cético de “Verdade e mentira”. Através dessa hipótese, que é apresentada em alguns fragmentos de 1870/71, Nietzsche parece ensaiar uma solução para o problema no interior de um vocabulário ainda coerente com a metafísica de Schopenhauer. Contudo, uma vez que o ensaio de 1873 desenvolve um modelo muito mais próximo de um ceticismo fenomenista e de um transcendentalismo naturalizado sem comprometimentos ontológicos fortes, esse vocabulário metafísico não poderia encontrar ali nenhum espaço.

Mas há aqui um problema. Mesmo que aceitemos que as teses de Nietzsche em “Verdade e mentira” acerca da gênese das representações não implicam nenhum comprometimento ontológico forte<sup>3</sup>, a motivação naturalista/evolucionista ali presente pressupõe o conceito de uma natureza estruturada de tal forma que torne possível o surgimento de um intelecto como fruto de um processo de desenvolvimento orgânico. Ou seja, o naturalismo implícito nesse texto, na medida em que localiza o intelecto no interior de uma

---

3 Ver a esse respeito o interessante comentário de Han-Pile neste volume (HAN-PILE 7, p. 144) acerca de duas teses básicas presentes neste ensaio: uma de caráter mais fenomenista e focada na análise da gênese das representações, e outra mais carregada metafisicamente, que confronta nossas representações com a idéia de um “em-si” das coisas.

natureza compreendida a partir de uma perspectiva darwinista, sendo ao mesmo tempo conciliado com a tese da idealidade transcendental do tempo e do espaço, é marcado pela mesma contradição em razão da qual Nietzsche havia criticado o conceito schopenhaueriano de Vontade poucos anos antes. Se tempo e espaço são formas subjetivas (antropomórficas), cuja origem depende de nossa configuração orgânica, fica difícil de entender como essa configuração orgânica pôde ter se originado no interior de uma natureza na qual não há espaço ou tempo. O próprio conceito de uma natureza sem tempo ou espaço nos parece contraditório, assim como a noção de que algo possa *surgir* ou *se originar* numa dimensão *atemporal*.

A solução apresentada por Kevin Hill para este problema consiste em afirmar que, segundo Nietzsche, “há duas naturezas distintas: a natureza que é o objeto da ciência natural e a natureza que contém o cérebro, a natureza como ela parece ser a natureza como ela é.” (HILL 8, p. 76) A natureza “como ela é”, ou seja, a natureza “em si”, já seria estruturada espaço-temporalmente, e é nela que ocorreria todo desenvolvimento do orgânico que precederia e possibilitaria o surgimento do intelecto. Porém, a estrutura espaço-temporal dessa natureza em si, na qual nós e nossos cérebros estaríamos imersos, nos seria totalmente desconhecida. Apenas a estrutura espaço-temporal que representamo-nos a partir de nossas formas subjetivas poderia ser conhecida e, nesse sentido, é a ela que nossas teorias científicas se refeririam.

Entretanto, essa distinção entre duas naturezas estruturadas espaço-temporalmente, uma como fenômeno, outra como coisa em si, não é em nenhum momento formulada no texto. É de fato estranho que esse problema não seja explicitamente tratado por Nietzsche neste ensaio, já que ele havia sido um dos pontos centrais de sua crítica à Schopenhauer. O próprio Schopenhauer, por sua vez, estava consciente do caráter problemático de sua análise bilateral do intelecto. Ele o considera, por um lado, a partir de *dentro*, isto é, de uma perspectiva *subjetiva*; por outro, porém, a partir de *fora*, isto é, de uma perspectiva *objetiva*. Essas duas perspectivas

correspondem respectivamente às considerações *transcendental-idealista* e *empírico-materialista*<sup>4</sup>, e a *antinomia epistêmica* que daí se segue é apresentada por Schopenhauer da seguinte maneira:

Assim, por um lado, vemos necessariamente a existência do mundo inteiro dependente do primeiro ente cognoscente [...]; por outro lado, vemos de forma igualmente necessária esse primeiro animal cognoscente totalmente dependente de uma longa cadeia de causas e efeitos que o precede e na qual ele surge como um membro diminuto. Poderíamos contudo designar esses dois aspectos contraditórios, aos quais somos de fato conduzidos com igual necessidade, como uma *antinomia* na nossa faculdade de conhecimento (SCHOPENHAUER 21, p. 76 – tradução modificada).

Schopenhauer parece querer dissolver esse paradoxo reforçando a tese de que “tempo, espaço e causalidade não pertencem à coisa em si, mas somente ao fenômeno” (*idem.*). Ao reforçar essa tese, porém, apenas reforçamos a própria antinomia, uma vez que o primeiro ente cognoscente, que deve pela primeira vez fazer surgir o mundo fenomênico e com ele suas formas, já é de antemão “totalmente dependente de uma longa cadeia de causas e efeitos que o precede”.

Qual poderia ter sido a posição de Nietzsche com relação a esse problema em “Verdade e mentira”? Podemos ensaiar uma resposta a essa pergunta através de uma contraposição de suas posições com a posição de Schopenhauer. Nesse sentido, é importante chamar a atenção para o fato de que, no que concerne à naturalização do transcendental e à recondução do idealismo a um tipo de fenomenismo, Nietzsche parece se situar muito mais ao lado de Lange do que de Schopenhauer.

---

4 Ver a esse respeito KALB 9, p. 61-68.

Em Schopenhauer, a tese acerca do desenvolvimento do orgânico na natureza possui um estatuto claramente *metafísico*. Ela se funda na idéia de uma gradação nos fenômenos da Vontade e depende, portanto, de uma concepção *positiva* da coisa em si. Dentre as caracterizações que encontramos nessa concepção positiva está a definição (kantiana) segundo a qual a coisa em si é *necessariamente* livre das formas do mundo fenomênico. Há aqui claramente um compromisso ontológico forte.

Em Nietzsche, temos um outro modelo. “Verdade e mentira” é um ensaio de princípio cético *inspirado* em teses naturalistas, isto é, sua linha central de argumentação é sustentada por uma concepção científica (evolucionista) segundo a qual o homem e seu intelecto, assim como qualquer outro animal, são partes pertencentes a um todo natural em movimento, podendo ser examinados de um ponto de vista essencialmente empírico (fisiológico). Nesse sentido, a consciência e o intelecto são apenas meios para a conservação do indivíduo. De fato, até aqui, não parece haver muitas diferenças entre as posições de Nietzsche e de Schopenhauer. Porém, para Nietzsche, em virtude do caráter instrumental do intelecto, não podemos fazer nenhuma afirmação epistemicamente justificada acerca da coisa em si. Além disso, ao que tudo indica, Nietzsche parece ser mais conivente com uma descrição empírico-materialista (isto é, fisiológica) do que com uma consideração transcendental-idealista do sujeito (apesar de haver claros aspectos transcendentais em sua adaptação da tese do apriorismo das formas da intuição). Como já foi indicado, trata-se de um transcendentalismo naturalizado e, nesse sentido, mitigado. Traduzido em uma forma de darwinismo e na terminologia naturalista de Lange, o *a priori* é esvaziado de sua necessidade e universalidade e trazido ao plano fisiológico da evolução dos organismos. O mundo como representação se torna assim, para utilizar uma expressão de Lange, *produto de nossa organização*.

Enquanto tal, porém, o mundo como representação, isto é, o mundo que é objeto das ciências naturais, se mostra como resultado

do funcionamento daquelas estruturas fisiológicas *a priori*, isto é, se mostra, no fim das contas, como algo “*ideal*”. E aqui nos deparamos com o aparentemente inevitável ponto de conversão do materialismo em idealismo, ou de uma consideração materialista em uma consideração idealista. Esta pode ser uma das razões fundamentais que levaram Nietzsche a considerar nossas representações do tempo e do espaço como formas pertencentes ao sujeito, as quais não poderiam ser atribuídas de forma conseqüente às coisas em si. A utilização que Nietzsche faz do conceito de coisa em si neste ensaio parece, portanto, estar essencialmente associada à necessidade inerente à posição transcendental de estabelecer um limite à aplicação de nossas formas cognitivas, limite que só pode ser estabelecido através do conceito (-limite) de coisa em si. Ao tomarmos consciência de que os órgãos visíveis que são objeto da fisiologia, assim como as estruturas orgânicas em desenvolvimento na natureza em geral, que constituem o objeto da biologia, e as leis mecânicas que subjazem a todas essas estruturas e que são explicadas pela física, são resultados de nossa organização mental (psicofísica), estamos imediatamente no terreno do idealismo. Lange apresenta essa reviravolta do materialismo ao idealismo como se segue:

O que é um corpo? O que é a matéria? O que é o físico? [...] a fisiologia de hoje, assim como a filosofia, deve nos dar a seguinte a resposta a essas questões: que isso tudo são apenas nossas representações; representações necessárias, representações resultantes de leis naturais, mas ainda assim elas não são coisas em si mesmas.

A consideração materialista conseqüente se converte assim imediatamente em uma consideração idealista conseqüente. [...] Obviamente resta investigar, nesse caso, em que medida é *provável* que o mundo dos fenômenos seja tão diferente assim do mundo das coisas que o produzem, como quis Kant ao ver espaço e tempo como meras formas humanas da intuição, ou se estamos autorizados a pensar que ao menos a matéria com seu movimento seja o fundamento objetivamente existente de todos outros fenômenos,

por mais que esses fenômenos possam diferir das verdadeiras formas as coisas (LANGE 11, p. 496-497).

Nada nos impede de supor que o que está na base do naturalismo de Nietzsche em “Verdade e mentira” seja um pensamento desse gênero. Isto é, sua tese naturalista e a concepção a ela relacionada de uma natureza “em si” estruturada espaço-temporalmente parecem estar associadas a uma espécie de princípio probabilístico<sup>5</sup>, e não se funda em uma teoria metafísica sobre a coisa em si, como é o caso de Schopenhauer. Nesse sentido, a posição de Nietzsche seria muito mais *fenomenista*. De acordo com Rogério Lopes, ela estaria baseada, seguindo uma forte influência de Lange, numa “compreensão fenomenista, ficcionalista e falibilista das ciências naturais e históricas, que detêm entretanto os melhores métodos para descrever da forma mais exaustiva e econômica possível as regularidades do mundo fenomênico” (LOPES 13, p. 164). Poderíamos dizer, portanto, que, diferentemente de Schopenhauer (e de Kant), o jovem Nietzsche não nega a possibilidade de que o mundo, independentemente das faculdades cognitivas de seres percipientes, *possa* ser estruturado espaço-temporalmente.

---

5 Uma outra passagem da obra de Lange que concerne a esta problemática e que pode ter exercido um papel importante nas considerações de Nietzsche a esse respeito é a seguinte: “Os conhecimentos a priori, longe de serem revelações absolutamente objetivas do mundo das coisas reais, são verdadeiras quimeras na medida em que atribui-se a eles, para além da experiência, a mesma validade *incondicional* que eles possuem no interior da experiência; nada nos impede porém de *supor* que seu terreno estenda-se além dos limites de nossas representações. A realidade transcendente do espaço e do tempo talvez possa, portanto, ser elevada a um alto grau de probabilidade.” (LANGE 11, p. 254) O ponto central do argumento em questão consiste em mostrar que Kant, injustamente, não concedeu a possibilidade de que o mundo seja efetivamente como ele nos aparece. Nietzsche apresenta esse argumento em “Verdade e mentira” (cf. WL/VM, KSA 1.880) e num fragmento da mesma época, onde ele escreve: “Contra Kant pode-se ainda objetar que, concedidas todas suas proposições, ainda assim resta a *possibilidade* de que o mundo seja assim como ele nos aparece” (Nachlass/FP 1872-3,19[125], KSA 7.459).

Neste “*poder ser estruturado de tal forma*” se basearia então aquela compreensão científica falibilista acerca da origem do intelecto, uma vez que os métodos e modelos científicos se mostram epistemicamente mais dignos de ocupar o lugar de modelos explicativos do que as suposições metafísicas.

Pode-se notar, contudo, já nos textos de juventude, uma tentativa de Nietzsche de romper de forma ainda mais consistente com as teses da estética transcendental, particularmente com a tese da idealidade transcendental do tempo. Ou seja, a posição que acabamos de apresentar como uma compreensão probabilística acerca da possibilidade de uma natureza “em si” estruturada espaço-temporalmente parece se converter numa aposta ontológica mais robusta que sustenta a existência objetiva do *tempo* e serve de base para uma teoria realista do *devoir*. Esta aposta ontológica no *devoir*, por sua vez, parece ser o que motivou nosso filósofo a uma teoria do erro ainda mais radical que o ceticismo presente em “Verdade e mentira”.

## 2. O *devoir* e a teoria do erro

Não parece haver consenso entre os comentadores sobre o estatuto da teoria do erro de Nietzsche, assim como de sua teoria do *devoir*. De modo geral, porém, podemos dizer que a aposta ontológica que parece estar envolvida nessas teses implica que o caráter essencial do mundo e da vida é a mudança constante. Segundo essa posição, a realidade é um fluxo absoluto que não comporta nenhuma tipo de fixidez, permanência ou repouso. Identificada por Nietzsche à tese de Heráclito, essa teoria sustenta que o que instaura fixidez no *devoir* são as categorias do pensamento, o qual, por sua vez, só é possível por meio de um princípio que age normativamente sobre todo conteúdo cognitivo fixando-o como identidade

e unidade<sup>6</sup>. Isso significa que, para que possa haver pensamento e consciência, é necessário que uma ficção de permanência seja instaurada no devir, tornando possível o surgimento da noção fundamental de “sujeito”, da qual resultariam então nossos conceitos de “coisa”, “ser”, assim como as leis lógicas e os números. Segundo Nietzsche, é preciso que criemos descontinuidades no fluxo para que possamos perceber objetos, substâncias, relações causais; é preciso que sejamos capazes de reconhecer o mesmo frente ao não-idêntico, de abstrair da particularidade, da pluralidade e da mudança para identificarmos fenômenos e nos acomodarmos ao mundo, tornando assim nossa sobrevivência possível<sup>7</sup>. Eis aqui uma exigência de conservação da vida<sup>8</sup>. Nesse sentido, o pensamento e a consciência, com suas categorias cognitivas, ao fixar necessariamente como identidade aquilo que em verdade está em constante fluxo, seria uma falsificação do real. Assim

- 
- 6 Este princípio é o *princípio de identidade*, o qual, segundo Nietzsche, corresponde ao nosso conceito de Ser e à noção de incondicionado. Essa tese é tomada emprestada de Afrikan Spir (cf. por exemplo SPIR 23, p. 198-199 e pp. 330-337). Spir propõe uma releitura da filosofia crítica que considera como único elemento realmente *a priori* do pensamento, no sentido transcendental, o *princípio lógico da identidade*. Ele seria o princípio de base de organização da experiência, a partir do qual seríamos capazes de estabelecer e identificar objetos empíricos estáveis, compreendidos como substâncias, a partir dos dados sempre instáveis das sensações. Esta tese terá um impacto imenso sobre a teoria do erro de Nietzsche, na medida em que ele interpretará este princípio também como princípio de base de nossa experiência mas, diferentemente de Spir, que lhe atribui validade objetiva, ele lhe atribuirá um estatuto ficcional, compreendendo-o como o erro fundamental sobre qual se baseia o desenvolvimento da vida orgânica até suas formas mais complexas. Para uma análise aprofundada da relação de Nietzsche com Spir, ver GREEN 6, D’IORIO 4, SCHLECHTA & ANDERS 19, p. 118-122.
- 7 Ver a esse respeito, por exemplo: FW/GC 109, KSA 3.96-9, § 111 e § 112, GD/CI Os quatro grandes erros 3, e os fragmentos: Nachlass/FP KSA 1881 6[349], KSA 9.286; 11[330], KSA 9.569-70; 11[162], KSA 9. 503-4.
- 8 Em Nietzsche, portanto, as condições transcendentais se tornam condições perspectivas relativas à ótica da vida (cf. JGB/BM 11, KSA 5.24-6).

poderíamos resumir o argumento de base da teoria nietzscheana do erro, mesmo que de modo precário e geral, e já assumindo uma interpretação literal da tese do devir.

Essa interpretação literal, porém, é extremamente problemática. Ao caracterizar a posição de Nietzsche como uma *aposta ontológica*, buscamos chamar atenção exatamente para o fato de que se trata de uma hipótese quase axiomática mas de caráter fortemente especulativo e que, pelo menos à primeira vista, não pode ser justificada fenomenologicamente. Uma vez que todo nosso conhecimento e toda nossa representação do mundo é geneticamente configurada segundo a normatividade epistêmica do princípio de identidade, que é o princípio estruturante da experiência, torna-se claro que não somos capazes de perceber ou de acessar fenomenologicamente o devir absoluto, quanto menos de conhecê-lo<sup>9</sup>. Sendo assim, de onde deveríamos deduzir a idéia de um devir absoluto como caráter ontológico do mundo? Seria ela justificável a partir de uma fenomenologia da experiência? E mesmo que ela o fosse, estaríamos então autorizados a deduzir daí uma ontologia? Devemos finalmente entender a tese do devir realmente em um sentido ontológico forte?

Como observa Beatrice Han-Pile em seu artigo “Aspectos transcendentais, compromissos ontológicos e elementos naturalistas no pensamento de Nietzsche” (HAN-PILE 7, p. 161-164), há duas maneiras básicas de interpretar literalmente a tese do devir e a teoria do erro a ela associada: uma interpretação *fenomenológica* e uma *ontológica*. A interpretação fenomenológica parte da idéia de que há uma dimensão originária da experiência ainda não

---

9 Cf. KSA IX, 11[330]: “o pensamento seria impossível se ele não *desconhecesse* fundamentalmente a essência da *esse*: ele precisa *afirmar* a substância e o idêntico, pois um conhecimento daquilo que está absolutamente em fluxo é impossível”; Nachlass/FP 1887, 9[89], KSA 12.382: “O caráter do mundo como *informulável*, como “falso”, como “contrandizendo a si mesmo” / *conhecimento e devir se excluem*”.

categorizada por nossos conceitos reificantes: trata-se daquilo que Nietzsche chama de “caos das sensações”. Nesse nível primitivo, estaríamos longe da divisão e fixação do mundo empírico em objetos estáveis interagindo uns com os outros segundo leis causais. Ao ser categorizado por nossos conceitos e fragmentado em substâncias, esse mundo originário e caótico das sensações seria então falsificado. Segundo a autora, essa interpretação não implica um comprometimento ontológico com – ou uma tese metafísica sobre – “uma realidade independente da mente, a qual nossa percepção não consegue conformar” (*idem*, p. 161).

O primeiro problema de uma tal interpretação, porém, é que esse “caos das sensações” não pode ser efetivamente experienciado. Tudo que se encontra na esfera da experiência e, nesse sentido, da consciência, só tem lugar ali na medida em que se conforma à normatividade que a rege, isto é, à normatividade do princípio de identidade. Nesse sentido, um tal mundo caótico das sensações só poderia ser *postulado retrospectivamente* como o oposto do mundo da experiência organizado pelo princípio de identidade. Além disso, uma vez que não podemos identificar as qualidades daquilo que é “dado” nessa dimensão sensível originária, não estaríamos autorizados a afirmar que a categorização conceitual desses “dados” tem como resultado sua falsificação.

A segunda interpretação, isto é, a interpretação ontológica, é aquela com cuja descrição iniciamos esta segunda parte do nosso trabalho. Trata-se da tese segundo a qual o caráter essencial do mundo é um fluxo eterno que não comporta nenhuma permanência ou repouso, ao passo que o mundo fenomenal de nossa experiência se apresenta como um mundo de objetos ideais estáveis fixados por uma necessidade vital. Mas sustentar a tese de que o caráter essencial do mundo *para além* de nossas representações é um devir absoluto seria, nesse sentido, recair em um tipo de dualismo entre essência e aparência que Nietzsche critica como sendo o contrasenso básico de toda metafísica.

Frente a essas dificuldades, Han-Pile procura lidar com as aporias envolvidas na teoria do erro interpretando-a não literalmente, como “uma advertência deliberadamente hiperbólica contra formas ingênuas de realismo e transcendentalismo” (*idem*, p. 159). Nesse mesmo sentido, ela procura resolver o problema envolvido na aposta ontológica que parece sustentar a teoria do erro – uma vez que esta aposta implicaria um dualismo “que contrasta o mundo das aparências estáveis com o mundo “real” do vir-a-ser”, repousando assim num dualismo ontológico rejeitado por Nietzsche (*idem*, p. 163) – interpretando a tese do devir também de forma não literal. Ou seja, segundo a autora, deveríamos entender a expressão “mundo do vir-a-ser” não como pretendendo descrever o verdadeiro estado do mundo, “mas metaforicamente, como assinalando um objeto irrepresentável” cuja função seria não de servir como referente para a tese da falsificação, mas de chamar nossa atenção para o fato de que nosso conhecimento do mundo é estruturado por características transcendentais naturalizadas (*idem*). A nosso ver, porém, essa interpretação não literal não faz jus à radicalidade da maioria das afirmações de Nietzsche que concernem sua teoria do erro e a tese do devir. Pretendemos mostrar que há um tipo de realismo em Nietzsche que se desdobra como consequência de seu abandono da tese kantiana e schopenhauriana da idealidade transcendental do tempo.

### 3. *Tempo e devir: idealismo ou realismo?*

Em seu artigo “Nietzsche on Time and Becoming”, John Richardson distingue quatro formas de interpretar a posição de Nietzsche com relação às noções de tempo e de devir a partir de uma perspectiva kantiana, focando assim nos aspectos idealistas e/ou realistas de suas teses. As duas primeiras interpretações, que atribuem a ele um tipo de *realismo*, correspondem respectivamente à compreensão do devir como uma espécie de coisa em si inacessível e indeterminável (*realismo negativo*), ou determinável a

partir de certas teorias científicas (*realismo positivo*). Em ambos os casos, porém, o devir é compreendido como tendo um caráter noumenal, independentemente de nossas perspectivas cognitivas (RICHARDSON 18, p. 212-213). No caso da primeira interpretação, o problema básico é que Nietzsche ultrapassaria aqui os limites de um realismo negativo legítimo ao determinar a coisa em si positivamente, a partir de seu caráter temporal, como fluxo eterno. A segunda objeção, que toca ambas as interpretações e que já foi mencionada na segunda parte deste trabalho, é que Nietzsche estaria estabelecendo aqui um dualismo ontológico que contradiz seu perspectivismo e sua crítica à metafísica.

As duas outras interpretações apresentadas por Richardson consideram o devir como algo relativo às nossas perspectivas cognitivas, ou seja, como algo “ideal”. A primeira delas, designada pelo autor como *idealismo de conteúdo*, vê o devir como a estrutura básica de tudo aquilo que nos é dado empiricamente e fenomenalmente. Nesse sentido, a posição de Nietzsche com relação ao tempo seria análoga à concepção kantiana do tempo como “forma da intuição” (*idem*, p. 213-214). O problema dessa interpretação é que ela desconsideraria as afirmações de Nietzsche que apresentam o devir exatamente como aquilo que é *falsificado* ao ser conformado à norma de nossas perspectivas epistêmicas. O mundo fenomenal é um mundo de objetos estáveis, não um mundo caótico em fluxo constante. Nesse sentido, seria necessário distinguir *níveis de fenomenalidade*, caso queiramos manter a tese da falsificação, e aceitar a existência de uma dimensão originária da experiência sensível anterior à reificação e que seria então falsificada. Mas aqui nos deparamos novamente com os problemas da interpretação fenomenológica apresentados na segunda parte deste trabalho, quando discutíamos as teses de Han-Pile.

A última e mais promissora interpretação apresentada por Richardson considera o devir não como fenômeno no sentido daquilo que é dado empiricamente numa perspectiva, mas como um *aspecto real das perspectivas elas mesmas*. Trata-se daquilo que o autor

chama de *idealismo perspectivo* ou *idealismo formal*, no sentido de que o tempo é “a forma ou estrutura *das perspectivas*, segundo a qual um conteúdo aparece a elas.” (*idem*, p. 214) Assim, o tempo não é simplesmente uma aparência (ou uma forma *da aparência*), já que para que haja um tempo fenomenal dado numa perspectiva é preciso que este tempo seja em certo sentido constituído pela intencionalidade da perspectiva, um processo que *já ocorre temporalmente*, pois a perspectiva ela mesma possui uma estrutura *intencional-temporal*<sup>10</sup>.

Deixando de lado aqui, por questões de tempo, o interessantíssimo tratamento dado por Richardson à temporalidade constitutiva da intencionalidade das vontades de poder, queremos simplesmente chamar atenção ao fato de que, apesar de designar essa última interpretação como idealista, ele reconhece por fim que a concepção de Nietzsche acerca das perspectivas e de sua temporalidade imanente o compromete com um *realismo temporal*. Esta é também

---

10 Trata-se de uma questão análoga ao problema que encontramos em Kant, e que discutiremos mais profundamente na quinta parte deste trabalho, no que concerne à temporalidade das sínteses da intuição e da imaginação, as quais são responsáveis pela construção de nossa representação do tempo. A síntese da intuição é aquilo que, segundo Kant, deve imprimir as formas do tempo e do espaço ao material bruto dado à sensibilidade. Ao que tudo indica, porém, a síntese é ela mesma um *processo temporal*, o que implicaria que deve existir um tempo que é anterior ao tempo compreendido como forma dos fenômenos percebidos empiricamente. Essas reflexões nos conduzem a um realismo temporal. No caso de Nietzsche, podemos dizer que se as perspectivas se desenrolam num tempo que é imanente a elas mesmas, mas que não coincide com o tempo que é dado como seu conteúdo, é porque existe uma temporalidade ontologicamente anterior à temporalidade fenomenal e que não pode ser apreendida empiricamente. Como afirma Stegmaier em seu artigo “Zeit der Vorstellung. Nietzsche's Vorstellung der Zeit”, “a representação do tempo ocorre em um tempo que condiciona a representação e que, por isso, não pode mais ser ele mesmo representado, não pode mais ser fenômeno.” (STEGMAIER 26, p. 203) Cf. a esse respeito sobretudo os fragmentos onde Nietzsche aborda a questão da “inversão do tempo” no processo de representação: GD/CI, *Os quatro grandes erros* 4, KSA, Nachlass/FP 26[35], KSA 11.156-7 e 26[44], KSA 11.159. Dessa forma, somos igualmente conduzidos, a partir daquilo que Richardson chama de “idealismo formal”, a um realismo temporal.

nossa posição. Além disso, pretendemos ver na interpretação literal da tese nietzscheana do devir, no sentido de uma ontologia, não uma recaída numa espécie de dualismo metafísico, mas a radicalização de um elemento essencial da imanência da experiência. Para tanto, nos serviremos de uma interpretação do conceito de tempo em Nietzsche a partir de um diálogo com algumas das teses kantianas da estética transcendental e com a crítica de Afrikan Spir a estas teses.

#### *4. Afrikan Spir e o argumento fenomenológico acerca da realidade do tempo*

Além de Lange e Schopenhauer, um outro autor que desempenhou um papel fundamental na recepção da filosofia transcendental por Nietzsche foi Afrikan Spir. Em sua obra principal, *Denken und Wirklichkeit (Pensamento e realidade)*, encontra-se uma crítica perspicaz à concepção kantiana do tempo que parece ter influenciado de maneira essencial a compreensão que Nietzsche teve do problema e o seu esforço por romper consistentemente com a tese do idealismo transcendental do tempo.

O problema é tratado por Nietzsche no contexto de suas reflexões sobre os pré-socráticos, particularmente sobre Parmênides, no escrito sobre a filosofia na época trágica dos gregos. A leitura que Nietzsche faz da filosofia de Parmênides se sustenta no quadro teórico que ele toma emprestado da obra de Spir, segundo o qual a realidade do devir, sustentada por Heráclito e à qual a filosofia de Parmênides virá se opor, implica a não-inteligibilidade do real. Spir defende que a atividade cognitiva que está na base de nossa apreensão do mundo empírico é marcada por uma contradição. Segundo ele, o mundo empírico, na medida em que encerra pluralidade e mudança, não se deixa subsumir em sentido estrito ao princípio de identidade (que supõe a *identidade absoluta* de um objeto consigo mesmo). Contudo, conhecer não é outra coisa que

forçar a pluralidade e a mudança do mundo da experiência na unidade de princípio do pensamento. Esta contradição teria como consequência uma aporia insuperável no que concerne à possibilidade de uma apreensão verdadeira dos objetos da experiência<sup>11</sup>. Para Nietzsche, este seria o ponto chave para a compreensão da negação do movimento e da mudança na filosofia de Parmênides. O pensamento e sua lei lógica fundamental implicam o Ser, idêntico a si mesmo. A experiência sensível, ao contrário, nos confronta a todo momento com a mudança, o que contradiz o princípio fundamental da identidade. Ora, a mudança implica o não-ser; mas o não-ser – *não é!* Conclusão: não há mudança, nem movimento, nem *tempo*, pois o tempo e a sucessão implicam a mudança. O Ser, ao contrário, é eterno, imutável e idêntico a si mesmo, como o quer a lei lógica fundamental do pensamento (cf. KSA I. 841-844).

A vantagem da concepção de Parmênides frente às de seus contemporâneos seria, segundo Nietzsche, que ela nos permite evitar as contradições nascidas da aceitação de um espaço e de um tempo infinitos, preenchidos por uma infinidade de substâncias (átomos). Um dos pontos centrais do pensamento de Parmênides poderia, assim, ser resumido da seguinte forma: “não pode haver nenhum tempo, nenhum movimento, nenhum espaço, pois só podemos pensá-los como infinitos, a saber, infinitamente grandes e, em seguida, infinitamente divisíveis; tudo que é infinito, porém, não possui Ser, não existe” (*idem*, p. 856). E é aqui que Nietzsche recorre aos argumentos de Kant e Spir para confrontá-los entre si. Segundo ele, os adversários de Parmênides poderiam lhe objetar que há sucessão no próprio pensamento, que as idéias e as representações ocorrem de acordo com uma estrutura temporal. Nesse sentido, o próprio pensamento não conteria nada de real e, portanto, nada poderia provar. A uma tal objeção, Parmênides poderia responder, como Kant,

---

11 Ver a esse respeito Green 6, p. 48.

da seguinte forma: “é verdade que eu posso dizer que minhas representações se sucedem umas às outras: mas isso significa apenas que somos conscientes delas numa sequência temporal, isto é, segundo a forma do sentido interno. Assim, o tempo não é algo em si, tampouco uma determinação objetivamente inerente às coisas.” (*idem*, p. 857) Nietzsche observa então a esse respeito que seria necessário “distinguir entre o pensamento puro, que seria atemporal como o ser parmenídico, e a consciência desse pensamento, e esta última já traduziria o pensamento na forma da aparência, ou seja, da sucessão, da pluralidade e do movimento” (*idem*).

O que temos aqui não é nada mais nada menos que o argumento kantiano a favor do fenomenismo da experiência interna, o qual se funda no conceito de *autoafecção* que, por sua vez, está essencialmente associado à tese da idealidade transcendental do tempo. Segundo este argumento, a experiência interna, isto é, a consciência que temos de nós mesmos no fluxo de nossas representações, nos oferece apenas um fenômeno do mesmo gênero daqueles do mundo externo, o que significa que ela não corresponde à realidade do sujeito. Uma vez que essa consciência emerge sob a forma do sentido interno (o tempo), ela não pode nos dar senão um fenômeno do sujeito, já que o sujeito ele mesmo, o sujeito transcendental, deve ser atemporal e independente de todas as formas da sensibilidade<sup>12</sup>. Nesse sentido, Parmênides poderia recorrer à tese kantiana a afirmar que a sucessão de nossas representações na consciência é apenas um fenômeno que não corresponde à verdadeira natureza do pensamento, do pensamento puro, idêntico a si mesmo e localizado numa dimensão atemporal assim como o próprio Ser. Nietzsche prossegue, então, e apresenta o argumento de Spir contra a tese kantiana:

---

12 Retornaremos a esse argumento na sequência.

É provável que Parmênides tivesse se servido dessa saída: aliás, deveria-se objetar contra ele o mesmo que A. Spir (*Pensamento e realidade*, p. 264) objeta contra Kant. “Agora, porém, é claro primeiramente que eu não posso saber nada de uma sucessão enquanto tal se eu não tiver ao mesmo tempo em minha consciência as partes que se sucedem. A representação de uma sucessão, portanto, não é ela mesma sucessiva; por conseguinte, ela é também totalmente distinta da sucessão de nossas representações. [...] O fato é que não podemos de modo algum negar a realidade da mudança. Se a jogarmos pela janela, ela surge novamente pelo buraco da fechadura. Que se diga: “simplesmente me parece que os estados e as representações mudam” – entretanto, essa aparência mesma é algo objetivamente existente e nela a sucessão possui, sem dúvida alguma, realidade objetiva; nela, as coisas realmente se seguem umas às outras. [...] Ora, está fora de dúvida que nossas próprias representações nos aparecem como sucessivas (*idem*, p. 857-858).

Este argumento é fundamental para a compreensão da temporalidade imanente à experiência proposta aqui como ponto de partida para a afirmação da realidade do devir. O argumento decisivo desta passagem é o seguinte: ao dizer que meus estados de consciência e minhas representações me aparecem como sucessivos e mutáveis, sou obrigado a aceitar que essa aparência mesma possui uma realidade objetiva enquanto estado de consciência – realidade da qual não podemos abstrair a temporalidade sem contradizer radicalmente a evidência fenomenológica mais elementar do processo do representar.

A estrutura da argumentação em questão é análoga à estrutura da *cogito* cartesiano, mesmo que ela não implique necessariamente uma adesão à tese do *cogito* propriamente dito (pelo menos não no sentido em que Nietzsche o compreende). Há aqui um apelo à fenomenalidade radical da consciência representacional, que é levada a seus limites, e à evidência de sua forma constitutiva. O que é

considerado aqui, porém, não é o *cogito* como o compreenderá Nietzsche mais tarde, isto é, o conteúdo de um ato de consciência enquanto consciência *pensante*, mas sim a forma da *cogitatio*, a saber, sua forma temporal enquanto estrutura imanente a toda representação possível. De acordo com este argumento, o modo temporal das representações, o *fluxo da consciência*, implica a realidade objetiva do tempo. Trata-se aqui, portanto, de uma constatação em certo sentido fenomenológica de que à essência de toda *cogitatio* pertence um tempo que é constitutivo da *cogitatio* ela mesma e que não pode ser dela abstraído. Assim, a temporalidade não é um atributo acidental do pensamento e da representação, mas, antes, uma de suas determinações mais essenciais. O *aparecer* sucessivo e em constante mudança de dados sensíveis imanentes na atividade do representar é fenomenologicamente indubitável. Por conseguinte, na medida em que a sucessão e a mudança das representações possuem realidade objetiva; na medida em que, no *próprio aparecer* das representações, uma coisa se segue realmente à outra, não estamos autorizados a negar a realidade do tempo. Com isso, a tese kantiana da idealidade transcendental do tempo estaria refutada<sup>13</sup>.

---

13 A concepção kantiana segundo a qual os conteúdos da mente, dos quais somos conscientes *no tempo* e através dos quais chegamos à consciência de nós mesmos, são produtos de *atividades intelectuais atemporais de um sujeito localizado fora do tempo*, está envolvida por contradições. A teoria de Kant da autoafecção, sobre a qual ainda falaremos, implica que aquilo que corresponde ao conteúdo da consciência-de-si empírica é apenas o fenômeno de uma faculdade intelectual transcendental e atemporal que *afeta* o sentido interno (KANT 15, B153-154). Os atos transcendentais do pensamento *apareceriam*, assim, para Kant, como conteúdos representacionais determinados numa consciência temporal; contudo, em si, eles seriam atemporais. Como observa Henry Allison, porém, resumindo assim uma das críticas de Strawson a Kant: “qualquer tentativa de imputar uma construção não-temporal no verbo “aparecer” nos lança imediatamente na ininteligibilidade. Por razões similares, não faz nenhum sentido falar na sucessão de estados no sujeito empírico como o aparecer *do* sujeito supra-sensível” (ALLISON 2, p. 289) Voltaremos a este ponto na sequência.

## 5. *Kant e as aporias concernentes ao problema do tempo na Crítica da razão pura*

Não é por acaso que a filosofia transcendental kantiana se depara com problemas concretos e quase insuperáveis no que diz respeito à sua tese do idealismo transcendental do tempo, o que talvez justifique a maior parte das contradições e aporias a esse respeito na primeira crítica. Inicialmente, podemos dizer que o próprio Kant não permaneceu absolutamente fiel à teoria do tempo apresentada por ele na estética transcendental<sup>14</sup>, de forma que o tempo adquire um papel muito mais constitutivo na dedução transcendental que ele não possuía a princípio.

Em primeiro lugar, Kant diferencia dois tipos totalmente diversos de consciência, que correspondem a duas “faces” do sujeito: a empírica e a transcendental. A consciência empírica corresponde o sujeito na medida em que este é compreendido como objeto de uma apercepção temporal que ocorre segundo a forma do sentido interno através de uma autoafecção. A consciência transcendental, por sua vez, também chamada *apercepção pura*, tem como objeto a unidade formal e sem conteúdo de um sujeito localizado fora do tempo, e é compreendida com um puro “eu penso”, tendo lugar numa dimensão totalmente independente das formas das sensibilidade. Essa consciência, contudo, uma vez que ela não possui

---

14 Ver por exemplo o capítulo sobre o esquematismo dos conceitos puros do entendimento, onde Kant compreende o esquema como uma determinação transcendental do tempo que deve ser homogênea à *categoria*, isto é, ao entendimento (B177-178) Alexander Schnell, em seu livro *En deçà du sujet. Du temps dans la philosophie transcendante allemande*, observa a esse respeito que “é necessário deduzir daí que o tempo – mesmo que Kant não o diga explicitamente – possui uma dimensão *intelectual*” (SCHNELL 20, p. 61); o que significa, por sua vez, que o próprio entendimento possui também um caráter temporal. Podemos dizer, portanto, que Kant abdica aqui da tese apresentada na introdução, e que é pressuposta na estética, segundo a qual há uma irreducibilidade radical do entendimento à sensibilidade e da sensibilidade ao entendimento.

nenhum conteúdo determinado e seu “objeto” não é dado na intuição, não possui um estatuto *cognitivo* em sentido estrito e não pode ser considerada uma forma de conhecimento. Antes, ela é a condição formal de todo conhecimento possível. O único conhecimento propriamente dito que o sujeito tem de si mesmo é resultado da apercepção empírica, através da qual ele não apreende a si mesmo como ele é em si, mas somente segundo ele aparece a si mesmo sob a forma do fluxo temporal da consciência. A tese da idealidade do tempo enquanto simples forma da intuição é, assim, o pressuposto fundamental da tese do fenomenismo da experiência interna.

Tudo isso é apresentado de forma mais ou menos clara na estética transcendental, cuja passagem central para a questão do fenomenismo se encontra na segunda parte do parágrafo 8, onde o conceito de autoafecção é discutido pela primeira vez (B67-68). Por autoafecção, Kant entende aqui a afecção do espírito por ele mesmo, através de sua própria atividade de representar. Uma vez que o conceito de afecção é em Kant sempre ligado à intuição sensível, o objeto dado nessa representação, a saber, o próprio sujeito, só é dado como fenômeno, e não em sua realidade própria, como ele poderia julgar caso sua intuição fosse intelectual. Sabemos, porém, que para Kant não há intuição intelectual. É por isso que a apercepção transcendental, na qual o sujeito transcendental e atemporal é de certa forma “representado” em sua unidade, não é de modo algum uma intuição e, portanto, não tem nenhum conteúdo determinado.

Kant discute mais uma vez o conceito de autoafecção no contexto das reflexões sobre o entendimento e as categorias, no parágrafo 24 da “Dedução transcendental”. Aqui, porém, o conceito é definido de forma mais exata como determinação ou ação do entendimento (a parte ativa do sujeito), sobre a sensibilidade (sua parte passiva) (B152-154). Kant designa essa ação do entendimento sobre a sensibilidade como uma *síntese transcendental da imaginação*, considerando aqui a faculdade da imaginação como uma função do entendimento.

Contudo, é exatamente no que concerne ao conceito de *síntese transcendental*, na medida em que ele determina o que Kant chama de “unidade sintética originária da apercepção” (B157), que nos deparamos com aporias e contradições que colocam em evidência o caráter ambíguo da concepção kantiana do tempo. Notemos primeiramente que a representação formal que constitui a apercepção transcendental, isto é, o puro “eu penso”, deve corresponder à unidade do próprio sujeito transcendental (noumenal) enquanto localizado fora do tempo<sup>15</sup>. Nesse sentido, Kant diz que “esta representação [...] é um ato da *espontaneidade*, isto é, não pode

---

15 Na verdade, a tese que apresentamos aqui, segundo a qual a apercepção transcendental corresponde ao sujeito noumenal, em oposição ao sujeito fenomenal que é o objeto da apercepção empírica, não é de modo algum evidente, principalmente se considerarmos que o eu da apercepção pura é uma unidade meramente formal. Porém, se partimos do pressuposto de que também no que diz respeito ao conhecimento de si devemos conceber uma distinção transcendental – o que resulta da noção de autoafecção e que exige uma análise bilateral e dualista do sujeito – devemos nos perguntar então o que nos permite diferenciar um eu empírico de um eu puro (transcendental), isto é, de onde inferimos a noção de um eu noumenal, se ele não deve ser entendido como aquilo que constitui o fundamento dessa afecção. Com efeito, na passagem onde Kant apresenta pela primeira vez o argumento da autoafecção, ele diz que “a consciência de si mesmo (a apercepção) é a representação simples do eu e se, por ela só, nos fosse dada, espontaneamente, todo o diverso que se encontra no sujeito, a intuição interna seria então intelectual.” (B68) Isso significa que, se na apercepção todo o diverso pertencente ao sujeito fosse dado imediatamente através de uma intuição intelectual, um conhecimento *noumenal* deste seria possível. Ademais, na passagem do parágrafo 24 onde Kant apresenta o argumento da autoafecção pela segunda vez, ele a designa como uma ação do entendimento que é exercida sobre a sensibilidade e a qual ele dá o nome de síntese transcendental (B153-154). Ora, o fundamento último dessa síntese não é outra coisa senão a apercepção pura. Kant a compreende como uma função ou faculdade do entendimento puro através da qual um diverso dado e parcialmente sintetizado é trazido à unidade categorial da consciência transcendental, do “eu penso”, que é a representação simples de sua unidade. Esta consciência transcendental é exatamente o que Kant opõe à consciência temporal e empírica que corresponde à autoafecção e que constitui seu fundamento. Dada a forma como Kant apresenta essa oposição, não nos resta outra saída senão concluir que a apercepção transcendental corresponde ao sujeito noumenal, em oposição ao sujeito fenomenal que corresponde à autoafecção. Ver a esse respeito as seguintes passagens da *Crítica*: B68, B153, B154, A118 (nota 1), A346/404, A492/520, A546/B575.

considerar-se pertencente à sensibilidade.” (B132) Isso implica necessariamente a exclusão de toda temporalidade possível. Ele prossegue: “Dou-lhe o nome de *apercepção pura*, para a distinguir da *empírica*, ou ainda o de *apercepção originária*” (*idem*).

Porém, essa compreensão do objeto da apercepção transcendental, isto é, da unidade originária do “eu penso”, como livre de toda determinação da sensibilidade, é contradita em várias passagens da *Crítica*. Acreditamos que a razão dessa contradição repouse na tensão indissolúvel que resulta da compreensão kantiana da apercepção pura, por um lado, como uma unidade *sintética*, por outro, porém, como uma identidade *atemporal*<sup>16</sup>.

---

16 A questão que se coloca aqui diz respeito à possibilidade de se pensar uma síntese que não seja temporal. E isso porquê o próprio conceito de síntese parece implicar sua dependência estrutural com relação à determinação temporal da sensibilidade. Se tomarmos, por exemplo, a explicação que Kant oferece acerca da possibilidade de julgamentos sintéticos *a priori*, vemos que a síntese aí implicada só é possível na medida em que um conceito puro é referido a uma intuição pura *a priori*: “Tem de recorrer-se à intuição, mediante a qual unicamente a síntese é possível.” (B16) Ora, o tempo, como forma do sentido interno, é a forma mais geral de toda intuição, enquanto o espaço diz respeito somente ao sentido externo. Sendo assim, tudo aquilo que pode ser designado como *sintético* deve necessariamente ser *temporal*. No que concerne a temporalidade dessa função do espírito, a exposição de seus três modos na “Dedução transcendental” de 1781 desempenha um papel decisivo. A *síntese da apreensão na intuição* é temporal no sentido em que o diverso ao qual ela se refere só pode ser representado na medida em que o espírito é capaz de distinguir o tempo na série de impressões que se sucedem e de apreender assim as representações umas após as outras. A afirmação de que todas as representações, enquanto modificações do espírito, pertencem ao sentido interno e enquanto tal estão submetidas ao tempo, é estabelecida por Kant como base de toda sua exposição acerca das sínteses das faculdades (A99). Além disso, a síntese da apreensão, em sua relação com a síntese da reprodução, é, para Kant, constitutiva dos modos de representação do tempo, isto é, *sucessão e simultaneidade* (A99-100) (cf. SCHNELL 20, p. 48). Ademais, sem a *reprodução na imaginação* daquilo que foi apreendido na intuição, o que torna possível a permanência na consciência do diverso intuído, “não poderia jamais reproduzir-se nenhuma representação completa, nem nenhum dos pensamentos mencionados precedentemente, nem mesmo as representações fundamentais, mais puras e primeiras, do espaço e do tempo. A síntese da apreensão está, portanto, inseparavelmente ligada à síntese da reprodução.” (A102) Ora, mas se a síntese é o que *produz* pela primeira vez a representação do tempo, e se o tempo não é outra coisa que uma forma ou

Enquanto unidade *sintética*, a apercepção deve ser referida à sensibilidade e ser *condicionada* por ela, a saber, pela temporalidade do ato sintetizante, já que a apercepção só tem suas raízes nas sínteses da intuição e da imaginação. Com efeito, Kant diz que a unidade sintética do diverso da intuição é “o princípio da identidade da própria apercepção” (B134). A identificação da função da unidade originária da apercepção com a função da síntese do diverso é feita por Kant em diversas passagens<sup>17</sup>. No fundo, o argumento é que a unidade originária da apercepção transcendental corresponde à unidade do sujeito que é responsável pela síntese do diverso da intuição. Mas a síntese do diverso, notemos mais uma vez, é sempre temporal. Como observa Michel Green, “uma vez que aquilo com que a síntese transcendental opera se encon-

---

representação pura, como pode a síntese ser ela mesma temporal? No capítulo sobre as antecipações da experiência, contudo, Kant afirma claramente que “a síntese [...] na sua produção, é uma progressão no tempo” (A170/B211). A única forma de conceder inteligibilidade a essas afirmações é aceitar que existe um tempo originariamente anterior às nossas representações ou aos modos de nossa consciência do tempo, o qual não pode ser apreendido, ao passo que aquilo que é produzido pela síntese são os modos da sucessão e da simultaneidade segundo os quais percebemos a temporalidade. Com efeito, em algumas passagens Kant afirma que o tempo não pode, em si, ser percebido (A183/B226, A199/B233). Ao que tudo indica, trata-se aqui de uma forma originária do tempo ao qual não podemos atribuir sucessão ou mudança, já que estes últimos dizem respeito somente aos fenômenos percebidos *no tempo*, e não ao tempo ele mesmo (A183/B226). Kant parece sugerir que é nesse tempo originário que a unidade sintética das relações temporais tem lugar, e isso, em última instância, através da apercepção originária (A177/B220). Esta última, porém, é, para Kant, *atemporal*. Ela corresponde, no contexto da exposição das três sínteses na “Dedução” de 1781, à *síntese da reconhecimento no conceito*, que é responsável pela unificação categorial de toda representação em um sujeito numericamente idêntico. Entretanto, devemos notar que essa unidade da apercepção pura só é possível através do ato de síntese do diverso, e este só pode ter lugar num horizonte temporal. Assim, a apercepção deve ser temporal no sentido em que ela tem suas raízes propriamente nas sínteses da intuição e da imaginação. Como diz Alexander Schnell: “isso significa que a unidade da apercepção transcendental não é nada de *substancial*, mas que ela só se constitui *nas* sínteses que unificam o diverso da apreensão e da reprodução.” (SCHNELL 20, p. 55)

17 Cf. por exemplo B135 e B157.

tra *no tempo*, não podemos concebê-la como outra coisa senão um *processo temporal*, algo ocorrendo no tempo. Mas, assim entendido, é impossível enxergar como esse processo pode ser vinculado a algo [...] que se encontra fora do tempo” (Green 6, p. 50).

Frente a esse paradoxo, só nos resta reconhecer que, apesar dos esforços de Kant para distinguir radicalmente a apercepção transcendental da apercepção empírica, desvinculando o “eu penso” de toda determinação sensível, este só pode ser compreendido, no fim das contas, como um eu temporal. Se aceitarmos a sugestão de Strawson a esse respeito, de que a apercepção transcendental tem como objetivo estabelecer uma autoconsciência que revele ao sujeito empírico (temporal) sua identidade essencial com o sujeito transcendental (suprassensível), vemos o mesmo problema se desdobrando a partir de uma outra perspectiva. Pois o eu transcendental diz respeito claramente a um sujeito totalmente atemporal e ahistórico, enquanto o eu empírico, assim como a consciência empírica, pertencem naturalmente a um sujeito que tem uma história e que se encontra sujeito às vicissitudes do tempo. Como afirma Strawson, tudo que pode ser atribuído a um homem como um estado de consciência-de-si constitui algo temporal, algo que ocorre no tempo. Mesmo seu engajamento intelectual enquanto ente pensante, através do qual ele deve se tornar consciente de sua essência transcendental, pertence à sua história: “qualquer consciência-de-si desse gênero, ao que parece, deve pertencer à história de – e deve ser a consciência de um episódio pertencente à história de – um ente que *tem* uma história e que, portanto, não é um ente suprassensível, não é “o sujeito no qual se funda a representação do tempo” (STRAWSON 27, p. 248).

Essas considerações têm consequências fundamentais para a transição do idealismo transcendental ao naturalismo exatamente ao subverter por dentro a tese da idealidade transcendental do tempo, afirmando a historicidade de todo ente. Além disso, a rejeição da tese em questão nos coloca em posição de negar a tese

do fenomenismo da experiência interna em sua versão kantiana. Uma vez que o tempo não pode mais ser visto simplesmente como uma forma sensível *a priori* através da qual o sujeito apreende fenomenalmente o mundo e a si mesmo, mas deve ser considerado como pertencendo à realidade essencial desse sujeito, o fato de que a experiência interna se dá num modo temporal não serve mais como argumento a favor de seu caráter fenomenal. E aqui nos deparamos novamente com o argumento de Spir contra Kant citado por Nietzsche por ocasião de sua crítica à concepção parmenídica de um pensamento puro, atemporal e imutável. Ao contrário do que ocorre em Kant, segundo este argumento, o caráter temporal da consciência representacional atesta a essência temporal do sujeito e, assim, a realidade objetiva do tempo. Não podemos pensar o fluxo do tempo de forma consequente como algo que é apenas representado por um sujeito que é em essência atemporal, pois o fato de que as representações aparecem no tempo, que as idéias parecem ocorrer em uma sucessão temporal, já implica que há algo que se dá *efetivamente* no tempo: esta aparência mesma é algo objetivamente dado e a sucessão tem nela uma realidade objetiva indubitável. Há aqui, portanto, uma inversão do argumento kantiano que pretende provar o caráter fenomenal da experiência interna a partir de sua determinação temporal. Para Nietzsche, seguindo o argumento de Spir, esta determinação temporal é exatamente o núcleo fenomenológico da experiência a partir do qual chegamos a uma determinação real do sujeito e, por conseguinte, a uma premissa ontológica.

#### *6. A temporalidade e o devir da representação como certeza fundamental do Ser*

Nos fragmentos póstumos de 1881 encontramos uma reflexão que, apesar do grande espaço de tempo que as separa, parece tocar o mesmo tema das reflexões presentes no texto sobre Parmênides do qual tratamos na quarta parte deste trabalho. Trata-se de

um fragmento bastante problemático, no qual uma versão alternativa do *cogito* é apresentada, através da qual Nietzsche procura provar o caráter ontológico da mudança a partir da evidência do fluxo imanente da consciência representacional. Antes de analisar o fragmento, porém, é importante chamar a atenção para uma sutileza na posição de Spir no que concerne à realidade da mudança, e isso porque o fragmento em questão também se insere num diálogo com seu pensamento.

Como já foi mencionado, para Spir, o princípio de identidade nos oferece um conceito da essência incondicionada do mundo, uma vez que a noção de identidade-a-si coincide com a noção de incondicionado. Isso quer dizer que, com relação à sua realidade última, cada objeto, cada substância, é absolutamente idêntica a si mesma, o que implica a exclusão de toda pluralidade, de toda mudança e, por conseguinte, de toda temporalidade. Assim, para Spir, se por um lado a realidade objetiva do tempo não pode ser negada, devemos, por outro lado, considerar o incondicionado, a coisa em si, como livre das vicissitudes do tempo. Podemos deduzir daí que, ao contrário dos modelos dualistas de Kant e Schopenhauer, Spir estabelece três níveis ontológicos, dos quais o primeiro, ao qual pertence a verdadeira essência das coisas, está localizado numa dimensão atemporal. Com efeito, ele afirma que “além das coisas em si e das coisas para nós, as quais existem na mera representação, há ainda um terceiro tipo de objetos que não são nem um nem outro, que existem realmente, porém não como “coisas em si”, – a saber, nós mesmos, os sujeitos cognoscentes ao menos, e nossas representações.” (SPIR 23 I, p. 266)<sup>18</sup> Portanto, é a este último nível que pertencem ontologicamente a temporalidade e a mudança nas quais o sujeito e suas representações estão imersos, enquanto no nível ontológico da coisa em si elas estão ausentes.

---

18 Cf. a esse respeito D'Iorio 4, p. 268.

Desse modo, em seu diálogo com a filosofia de Spir, Nietzsche faz uso de sua argumentação perspicaz contra a tese kantiana da irrealidade do tempo, mas ele não acata de modo algum sua ontologia. No fim das contas, parece que o intuito de Spir ao afirmar a realidade efetiva do tempo e da mudança não é outro senão o de contrapô-la à lei originária do pensamento, o princípio de identidade, a fim de provar assim seu caráter absolutamente *a priori* e sua validade objetiva (SPIR 23 I, p. 269). De acordo com ele, a essência incondicionada das coisas tem a mesma natureza do Ser de Parmênides. Nesse sentido, para Nietzsche, Spir estaria tão próximo da superstição básica da filosofia transcendental (de cunho parmenídico) quanto Kant. Nietzsche vê o conceito de incondicionado como uma ficção da representação; uma ficção necessária, tanto para o pensamento quanto para a vida em geral, na medida em que ela torna possível o (re)conhecimento do “idêntico” – mas ela não é nada mais que uma ficção<sup>19</sup>.

Voltemos então agora nossa atenção para algumas das passagens mais importantes do fragmento de 1881 mencionado acima:

O que é próprio ao processo do representar é a mudança, [...] assim como o esvaecimento e o surgimento, e, no processo mesmo do representar, não há nada de permanente; contrariamente a isso, porém, ele postula duas permanências, ele *acredita* na permanência 1) de um eu 2) de um conteúdo: esta crença na permanência da substância, isto é, no permanecer-*idêntico* de algo consigo mesmo, é o oposto do processo mesmo da representação. [...] É *claro em si*, porém, que o representar não é *nada em repouso*, nada idêntico a si mesmo, imutável: portanto, o único ser que nos é assegurado é *mutável, não-idêntico-a-si-mesmo*, tem relações (é condicionado, o pensamento *tem que* ter um conteúdo para ser pensamento). – Eis a *certeza fundamental do ser*. Mas o representar

---

19 Ver a esse respeito, por exemplo, Nachlass/FP 1883, 8[25], KSA 10.342-3 e 40[12], KSA 11.633-4.

*afirma* precisamente o contrário do ser! O que nem por isso precisa ser *verdade!* Antes, talvez essa afirmação do contrário seja apenas uma *condição de existência* deste tipo de ser, do tipo *representacional!* Isso significa que o pensamento seria impossível se ele não *desconhecesse* fundamentalmente a essência da *esse*: ele precisa *afirmar* a substância e o idêntico, pois um conhecimento daquilo que está absolutamente em fluxo é impossível; ele precisa atribuir qualidades ficcionais ao ser, para poder ele mesmo existir. [...] Em suma: o que o pensamento apreende como o real, o que ele *tem que apreender* como real, pode ser o oposto do ente! (Nachlass/FP 1881, 11[330], KSA 9.569-70).

Como já indicou Karl-Heinz Dickopp (DICKOPP 3, p. 56), a principal fonte para o desenvolvimento dessas reflexões é o primeiro capítulo do primeiro livro da segunda edição da obra principal de Spir, *Denken und Wirklichkeit*, que trata da *certeza imediata*. O título do fragmento é *certeza fundamental (Grundgewissheit)*, e nele encontramos, como abertura da argumentação, uma versão alternativa do *cogito* como ponto de partida para uma determinação ontológica do Ser. A versão nietzscheana da fórmula cartesiana é a seguinte: ““represento, logo há ser” (*Ich stelle vor, also giebt es Sein*), *cogito, ergo est*” (Nachlass/FP 1881, 11[330], KSA 9.569-70).

Que Descartes, contudo, não é realmente o filósofo visado aqui, fica claro ao compararmos o fragmento com o texto de Spir que encontramos no primeiro capítulo de sua obra. No mesmo sentido que Descartes, Spir afirma que a certeza é o fim da filosofia, e que há fundamentalmente dois tipos de certezas: as mediatas e as imediatas. À filosofia é atribuído o papel de encontrar uma certeza imediata sobre a qual todo conhecimento digno do nome deve ser fundado. Para Spir, Descartes teria sido o primeiro a lidar com essa questão de forma essencial, ao considerar o pensamento e a consciência como imediatamente certos (SPIR 24 I, p. 26). Na sequência do texto, Spir se desloca então do campo semântico aberto pelo termo “pensamento”, considerado como certeza imediata, para o

campo semântico do termo “representação”, mais geral, mas por isso mesmo mais preciso no contexto em questão. Ele diz então que “em todo saber, ou dito de forma mais geral, em toda representação, deve-se distinguir duas coisas: o que a representação mesma é, e o que ela representa; em outras palavras: o que é dado numa representação e o que nela é afirmado (acerca dos objetos).” (*idem*, p. 27) Segundo Spir, só estamos imediatamente certos com relação ao que a representação mesma é, ao passo que aquilo que é *afirmado* acerca do conteúdo da representação permanece duvidoso.

A sequência da argumentação nos apresenta então um novo elemento. Após sustentar a necessidade de investigar a natureza da representação enquanto tal, uma vez que a certeza fundamental só pode ser encontrada nas próprias representações, Spir afirma que, além da facticidade irrefutável daquilo que é imediatamente dado na representação e que possui um caráter individual e particular, há ainda princípios do conhecimento em geral que possuem o mesmo grau de certeza que os conteúdos imediatos da representação. Contudo, contrariamente a estes últimos, de natureza factual e particular (eles são designados como uma certa impressão dos sentidos, um som, um gosto ou um odor particulares), os princípios gerais do saber se referem ao universal e abstrato. Assim, eles seriam a fonte de toda certeza racional, “diferentemente da certeza factual, a qual pertence aos dados e fatos da consciência” (*idem*, p. 29). E a certeza fundamental que pertence a este nível é precisamente o princípio de identidade, o qual, para Spir, nos dá o conceito do incondicionado, que corresponde à verdadeira essência das coisas.

Esta retomada das teses de Spir é necessária se quisermos compreender o argumento central apresentado por Nietzsche no fragmento que estamos analisando. Em seu comentário deste texto, Karl-Heinz Dickopp parece ter se enganado com relação a um ponto central do argumento. Ele sugere que na segunda parte do aforismo Nietzsche sustenta a tese de que o ser, no sentido em que o compreende Spir, isto é, o ser como incondicionado, nos é *desconhecido*, e que não haveria nenhuma ponte que pudesse nos conduzir

da certeza fundamental do ser que representa, o ser condicionado, ao verdadeiro ser incondicionado, o qual, segundo Dickopp, estaria designado no texto de Nietzsche pelo termo “*esse*” (DICKOPP 3, p. 57-58). Acreditamos haver aqui um sério mal-entendido no que diz respeito à compreensão do Ser desenvolvida por Nietzsche neste texto. De fato, a utilização do termo “Ser” é aqui ambígua. Em Nietzsche, ele designa geralmente o Ser no sentido parmenídico (assim como Spir o compreende), ou seja, como identidade absoluta, permanência, em suma, como o incondicionado atemporal. É por essa razão que ele afirma com frequência que o Ser é uma ilusão, referindo-se aqui ao sentido original do termo. No fragmento em questão, porém, o termo designa exatamente o contrário daquilo que está originalmente nele implicado; “Ser”, aqui, como aquilo que nos é dado no processo do representar enquanto certeza fundamental, significa *devir*, não-identidade, mudança e relationalidade. O mesmo vale para o termo “*esse*”. A afirmação que o pensamento deve desconhecer a essência do “*esse*” significa que não haveria pensamento ou representação, e portanto tampouco experiência, sem uma ficção de permanência que tornasse o representar possível a partir de uma normatividade epistêmica segundo a qual o devir é fragmentado em objetos ideais estáveis: “o pensamento seria impossível se ele não *desconhecesse* fundamentalmente a essência da *esse*: ele precisa *afirmar* a substância e o idêntico, pois um conhecimento daquilo que está absolutamente em fluxo é impossível” (Nachlass/FP 1881, 11[330], KSA 9.569-70).

Se retomarmos o texto de Spir, veremos que se trata aqui de uma estratégia argumentativa bastante sofisticada de Nietzsche contra sua ontologia do incondicionado. Como vimos, na sua análise da certeza imediata, Spir distingue entre o que a representação mesma é, e o que é *afirmado* acerca do conteúdo da representação, considerando como certo somente o primeiro. Contudo, na sequência da argumentação, ele afirma que o princípio de identidade, como princípio geral da representação, é tão certo quanto seu dado factual (cf. SPIR 24 I, p. 29). Enquanto elemento constitutivo

da representação, o princípio de indetentidade, ao estabelecer a norma *a priori* para a determinação do conteúdo da representação enquanto objeto empírico, garante objetividade à experiência, atuando como discriminante ontológico. Do valor *a priori* desse princípio, Spir deduz então sua validade objetiva, afirmando que a partir dele estamos autorizados a determinar a essência incondicionada das coisas. É exatamente com relação a este aspecto de discriminante ontológico do princípio de identidade que Nietzsche dirá que o representar *afirma* o contrário do Ser. Acompanhando Spir em seu argumento segundo o qual somente o dado factual da representação é certo, ao passo que aquilo que é *afirmado* acerca dele permanece incerto, Nietzsche escreve: “É *claro em si*, porém, que o representar não é *nada em repouso*, nada idêntico a si mesmo, imutável: portanto, o único ser que nos é assegurado é *mutável, não-idêntico-a-si-mesmo* [...] Eis a *certeza fundamental do ser*. Mas o representar *afirma* precisamente o contrário do ser!” (Nachlass/FP 1881, 11[330], KSA 9.569-70). Ou seja, ao passo que o fluxo, a mudança e a não-identidade são dados de modo imanente no processo da representação, este conteúdo factual imanente é *julgado e interpretado* de modo a se adequar à norma epistêmica que rege a constituição da experiência e, assim, a representação *afirma* o contrário do devir. Contudo, como havia indicado Spir, o que é afirmado acerca do conteúdo da representação não possui o estatuto de certeza fundamental e, por conseguinte, não pode servir de base para a construção de um conhecimento ontológico seguro. Para Nietzsche, isso implica na negação do estatuto ontológico do Ser como o compreende Spir e Parmênides. Se estamos em algum grau autorizados a falar numa “identidade entre Ser e pensamento”, essa identidade deve ser buscada não na ficção de permanência exigida pela representação como sua condição de existência, mas na evidência de seu caráter mutável e temporal. O Ser de Nietzsche é, portanto, visto a partir de uma fenomenologia do processo de representação, o *devir*.

## 7. Temporalidade, força e devir absoluto

A partir do que foi dito até agora, podemos concluir que a negação da tese do idealismo transcendental do tempo implica a afirmação do caráter ontológico da mudança e, portanto, do devir. É o que podemos ver também em um fragmento de 1885, onde Nietzsche escreve: “Rejeitar o “atemporal”. Em um momento determinado da força, a condição absoluta de uma nova distribuição de todas suas forças está dada: ela não pode permanecer em repouso. A “mudança” pertence à essência, por conseguinte, a temporalidade também: com o que apenas estabelecemos mais uma vez, conceitualmente, a necessidade da mudança” (Nachlass/FP, 35[55], KSA 9.537).

Os três conceitos centrais deste fragmento são: *temporalidade*, *mudança* e *força*. Para Nietzsche, mudança e temporalidade são termos praticamente intercambiáveis, uma vez que a temporalidade implica necessariamente a mudança e a mudança pressupõe necessariamente a temporalidade. O novo conceito com o qual nos deparamos aqui é o conceito de *força*, o qual concede uma determinação mais positiva à noção nietzscheana do devir. Além disso, ele faz uma ponte entre a perspectiva essencialmente “subjetiva/internalista” (de primeira pessoa), a partir da qual estabelecemos a realidade do tempo através de uma fenomenologia do processo de representação, e uma perspectiva “objetiva/externalista” (de terceira pessoa), baseada em modelos explicativos das ciências naturais que servirão para a confirmação e elaboração logicamente ulteriores da tese do devir. Com efeito, é somente por meio do conceito de força que podemos deduzir, partindo do caráter ontológico do tempo e da mudança, o *caráter absoluto* do vir-a-ser. Assim, para Nietzsche, em toda mudança está implicada a ação de uma força que age no tempo, e a qual não pode um só instante permanecer em repouso, já que sua essência consiste precisamente em *agir*.

Além disso, ao rejeitar o atemporal, Nietzsche nega toda ontologia de cunho parmenídico, inclusive a de Spir, sustentando que a temporalidade e a mudança pertencem à *essência*.

A compreensão da mudança como consequência das variações de condição da força no tempo já havia sido elaborada por Nietzsche num fragmento de 1873, onde ele desenvolve sua teoria dos átomos temporais (*Zeitatomlehre*): “se tomarmos aquilo que age no *tempo*, então aquilo que age é, em cada momento mais ínfimo do tempo, algo diverso. Isto é: o tempo atesta a *não-permanência absoluta de uma força*.” (Nachlass/FP 1873, 26[12], KSA 7.575-6)<sup>20</sup> Isto significa que toda relação de força implica sempre uma perda ou diminuição e um ganho ou aumento de força. A ação entre as forças engendra, assim, uma mudança necessária em termos de quantidade nos estados da energia dada num momento determinado. A força não pode jamais permanecer imóvel, pois caso contrário ela seria “*não-força*” (*Unkraft*) (Nachlass/FP 1881,11[281], KSA 9.549). Sua natureza mais essencial consiste precisamente em sua capacidade de agir e produzir uma mudança quantitativa dos estados de energia no tempo.

O principal modelo científico sobre o qual jovem Nietzsche se baseia para a construção de sua *Zeitatomlehre* é o modelo dinâmico do físico Roger Boscovich (1711-1787), que abdica do conceito de matéria e procura construir uma teoria fundada na noção de pontos *inextensos* compreendidos como centros dinâmicos de força<sup>21</sup>. Porém, Boscovich não é o único pensador que ofereceu a Nietzsche

---

20 Ver ainda no mesmo fragmento: “Normalmente, na física atomística, aceitamos a existência de átomos de força imutáveis *no tempo*, ou seja, em sentido parmenídico. Estes, porém, não podem agir. Apenas forças absolutamente mutáveis podem agir; forças que em nenhum instante são as mesmas. Todas as forças são apenas *função do tempo*” (*idem*).

21 Para uma análise mais detalhada da relação entre Nietzsche e Boscovich, ver, por exemplo, SCHLECHTA & ANDERS 19, pp. 127-153, WHILOCK 28 (sobretudo sobre a influência de Boscovich na *Zeitatomlehre*) e WHITLOCK 29.

alguns elementos científicos para pensar a relação entre tempo e devir, nem a física é a única ciência natural da qual Nietzsche retirou inspiração. No texto que serviu de base para suas lições sobre os filósofos pré-platônicos, particularmente no parágrafo sobre Heráclito, Nietzsche recorre a algumas observações do fisiólogo Ernst von Bär<sup>22</sup> para ilustrar a concepção heraclítica do devir e conceder-lhe assim uma maior credibilidade. Ele comenta que Bär se serve de uma ficção notável para apresentar sua tese acerca do tempo biológico. De acordo com a tese em questão, cada organismo perceberia as mudanças no tempo segundo a estrutura fisiológica que determina sua pulsação. Mas antes de apresentar a tese de Bär, Nietzsche introduz o conceito de força, sugerindo que algo estritamente permanente não pode ser encontrado em lugar algum, já que toda ação de forças implica uma variação e, portanto, uma perda de força. Por conseguinte, é apenas em virtude de nossa pequena unidade de medida subjetiva que o homem acredita reconhecer repouso e estabilidade na natureza. Com efeito, segundo Bär, “a velocidade da sensação e dos movimentos voluntários, da vida mental, portanto, parece ser, em diferentes animais, proporcional à velocidade de sua pulsação.” (KGW II 4.267-268) Nesse sentido, um animal que possui uma pulsação quatro vezes mais rápida que um outro poderá sentir, experimentar e viver, num mesmo intervalo de tempo, quatro vezes mais que este último.

A vida interior das diversas espécies animais (inclusive do homem) decorre no mesmo espaço de tempo astronômico com uma velocidade especificamente diversa: e é de acordo com ela que se

---

22 Como demonstrou Paolo D'Iorio (cf. D'IORIO 5, pp. 398-400), Nietzsche retira essas observações do artigo de Otto Liebmann: “Über subjective, objective und absolute Zeit”, publicado no *Philosophisches Monatsheft* do inverno de 1871/72. O artigo de Liebmann foi publicado também em seu livro *Zur Analysis der Wirklichkeit. Philosophische Untersuchungen*. A passagem em questão se encontra nas páginas 83-85 da edição de 1876.

orienta a medida subjetiva do tempo. É somente porquê em *nós* essa medida é proporcionalmente pequena que um indivíduo orgânico, uma planta, um animal nos aparece como estável em termos de grandeza e forma: pois podemos vê-lo, em um minuto, cem vezes ou mais, sem notar exteriormente nenhuma mudança. [...] apenas para um certo grau de percepção existem formas. A natureza é tão infinita para dentro quanto para fora: chegamos, no momento, até a célula e as partes da célula: mas não há um limite onde pudéssemos dizer: aqui é o último ponto para dentro; o devir nunca cessa, nem no infinitamente pequeno. Mas tampouco há algo absolutamente imutável naquilo que é da maior grandeza (*idem*, pp. 268-270).

A tese de que a percepção da mudança depende de uma unidade de medida absolutamente subjetiva, encontramos-la mais uma vez em alguns fragmentos dos anos 80, onde Nietzsche diz, por exemplo, que o tempo real é provavelmente muito mais lento que a velocidade segundo a qual o percebemos: “percebemos tão pouco, ainda que, para nós, um dia pareça muito longo, ao contrário do mesmo dia no sentimento de um inseto. Em verdade, porém, nossa circulação sanguínea poderia ter a duração de um ciclo da terra e do sol” (Nachlass/FP 1881, 11[184], KSA 9.512). Nosso mundo fenomenal depende integralmente dessa unidade de medida orgânica. Segundo as considerações de Bär citadas por Nietzsche em seu texto sobre Heráclito, uma alteração na intensidade de nossa pulsação teria um efeito direto sobre nossa percepção da mudança. Poderíamos, por exemplo, imaginar nossa pulsação enormemente desacelerada, como se vivêssemos centenas de milhares de anos, de modo que nossa estrutura sensível seria incapaz de perceber formas ou coisas permanentes; tudo o que nos aparece agora como estável se fundiria num fluxo eterno: “todas as formas que nos parecem permanentes se diluiriam na precipitação dos acontecimentos e seriam tragadas pela tormenta selvagem do devir” (KGW II 4.269). Em um outro fragmento dos anos 80, Nietzsche escreve:

“o mundo, para nós, não é ele apenas uma soma de relações sob uma medida? Tão logo essa medida aleatória desapareça, nosso mundo *se dilui!*” (Nachlass/FP 1881, 11[36], KSA 9.454).

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 no tempo; entendida como alteração nos estados das forças, a mudança deve ser vista como contínua e absoluta, pois a força não pode permanecer um só instante imóvel. Tudo que percebemos como imóvel é apenas o resultado de nossa incapacidade de perceber a mudança num tempo que não pode ser apreendido por nossa unidade de medida temporal. Assim, no fundo, os movimentos e mudanças dos estados do mundo considerados por nós como lentos ou rápidos não se deixam medir segundo uma unidade supostamente absoluta. Nesse sentido, “lento” ou “rápido” seriam apenas determinações relativas a uma estrutura particular de percepção da mudança. O “absolutamente lento” *para uma certa configuração perceptiva* equivaleria então à permanência e à imobilidade.

Na verdade, segundo Nietzsche, se houvesse realmente, no mundo do devir, um só instante de imobilidade da força em sentido estrito, isso engendraria uma aniquilação sistemática do movimento total do mundo do vir-a-ser. Se a energia dinâmica que constitui os estados da força em constante alteração encontrasse uma estabilidade, chegaríamos no fim das contas a um estado de repouso ou equilíbrio absoluto que Nietzsche, seguindo alguns outros pensadores e cientistas da época, chamou de *Gleichgewichtszustand*<sup>23</sup>. Uma vez alcançado esse estado, não se poderia mais

---

23 Para uma análise da discussão da época sobre a tese de um estado de equilíbrio no universo, sobretudo com relação ao princípio de conservação da energia, e sobre a recepção de Nietzsche dessa discussão através de diferentes fontes científicas de seu tempo, cf. MITTASCH 14, p. 113-114, ABELI, pp. 381-395, ZITTEL 30, p. 408-409.

sair dele<sup>24</sup>. Contudo, já que não chegamos a um tal estado de coisas – e a existência do próprio pensamento *enquanto um devir* é, para Nietzsche, uma evidência fenomenológica para tal afirmação<sup>25</sup> – devemos concluir que este estado não é possível. Em suas reflexões sobre o eterno retorno, encontramos uma justificativa para tal conclusão. Trata-se da tese segundo a qual o tempo é infinito. Esta tese implica que se um tal estado não ocorreu no passado (considerado aqui como um tempo passado infinito), pois, se tivesse ocorrido, não se poderia ter dele saído, tampouco pode ele ocorrer no futuro:

Se o mundo tivesse um fim, ele deveria ter sido alcançado. Se houvesse, para ele, um estado final involuntário, este também deveria ter sido alcançado. Se ele estivesse, em algum grau, sujeito à permanência e ao enregelamento, ao “Ser”; se ele tivesse, em apenas um momento de todo seu devir, essa capacidade para do “Ser”, todo o devir, por sua vez, já teria encontrado seu fim, assim como todo pensamento, toda “mente”. A existência da “mente” *como um devir* prova que o mundo não tem um fim, um estado final, e que ele é incapaz do Ser (Nachlass/FP 1885, 36[15], KSA 11.556-7).

Não entraremos aqui em uma análise mais detalhada desta tese, o que demandaria um tratamento mais profundo da teoria do eterno retorno. Nos limitaremos, portanto, à conclusão de que, uma vez que a temporalidade implica a mudança e que a força aí atuante não pode um só instante permanecer em repouso, a existência objetiva do tempo nos conduz à tese do devir absoluto.

---

24 A esse respeito, ver ainda a correspondência entre Nietzsche e Peter Gast de julho de 1885 (cf. respectivamente KGB III 4.34, KGB III 3, p. 69 e KWB III 4, p. 42) acerca do recém lançado livro de Paul Widemann, *Erkennen und Sein (Conhecimento e Ser)*, na qual encontramos reflexões interessantes sobre o tema em questão e sobre as noções de tempo, espaço, matéria e força. Infelizmente não há espaço aqui para uma discussão dessa correspondência.

25 Cf. KSA XI, 36[15]. A esse respeito, ver ainda SMALL 22, p. 100.

### 8. Tempo, espaço e força: fenomenologia e naturalismo

É possível notar, finalmente, que a consequência da tese da realidade objetiva do tempo é, para Nietzsche, uma forma de realismo que se apoiará nas ciências naturais para o desenvolvimento do modelo mais adequado para a compreensão do real. É sobretudo a partir de *Humano, demasiado Humano* que vemos essa tendência naturalista se desenvolver de forma mais clara, associada fundamentalmente àquilo que Nietzsche chama de *filosofar histórico* (MA/HH I 2, KSA 2.24-5). De acordo com ele, o erro básico comum aos filósofos (seu alvo parece ser sobretudo os filósofos transcendentais) é sua falta de sentido histórico, na medida em que eles não compreendem ou não querem compreender que o homem, assim como o mundo em geral, veio a ser, e que também nossas faculdades cognitivas vieram a ser. Ou seja, aquilo que os filósofos transcendentais como Kant e Spir consideram como uma estrutura cognitiva *a priori* fixa e imutável, que seria comum a todos os homens independentemente do desenvolvimento histórico e dos processos evolutivos, é posto por Nietzsche *em movimento*. Essas estruturas *a priori* e, por conseguinte, o mundo como representação que delas emerge, encontram-se assim em um lento e gradual vir-a-ser que poderia ser progressivamente desvelado a partir de uma investigação genealógica, uma investigação que nos colocaria diante da *história natural do surgimento do pensamento* (MA/HH I 18, KSA 2.38-40).

Essa radicalização da tendência naturalista que já estava presente em “Verdade e mentira” está claramente vinculada ao abandono definitivo da tese do idealismo transcendental do tempo por parte de Nietzsche e ao seu comprometimento com uma forma de *realismo temporal*. Contudo, devemos observar que a recusa de Nietzsche da idealidade do tempo não toca a idealidade do espaço. Pode parecer estranho, à primeira vista, que possamos conceber um naturalismo que negue a existência do espaço, já que a

natureza da qual tratam as teorias científicas que o sustentam, sobretudo as teorias evolutivas, é estruturada espaço-temporalmente. Apesar disso, Nietzsche parece se direcionar cada vez mais a um modelo puramente dinâmico de explicação da natureza que abdica do conceito de espaço ao abandonar o conceito de matéria. Desde suas reflexões de juventude, mesmo antes de romper com a tese da idealidade do tempo, ele parece considerar o espaço como uma intuição ou representação de segundo grau<sup>26</sup>. De acordo com ele, o espaço é o resultado da aplicação de nossas estruturas perceptivas e de nossas categorias de representação à multiplicidade das sensações, e não corresponde a nada de ontologicamente real na esfera do devir<sup>27</sup>. “Nossos sentidos nunca nos mostram uma contiguidade, mas sempre uma sucessão. O espaço e as leis humanas do espaço *pressupõem* a realidade de figuras, formas, substâncias, e sua durabilidade, isto é, nosso espaço só é válido para um mundo imaginário. Nada sabemos do espaço que pertence ao fluxo eterno

---

26 Cf. por exemplo o seguinte fragmento de 1872: “Devemos deduzir a sensação do espaço por metáfora a partir da sensação do tempo – ou o contrário?” (Nachlass/FP, 19[210], KSA 7.484), e também o fragmento 26[12] de 1873, já mencionado aqui, onde Nietzsche apresenta sua teoria dos átomos temporais (*Zeitatomlehre*). Trata-se de um modelo dinâmico, inspirado pela física de Bosovich, que reduz o mundo existente a pontos temporais descontínuos e sem extensão, afim de superar as dificuldades e paradoxos ligados à noção de movimento no quadro espaço-temporal do mecanicismo clássico. Segundo esse modelo, o mundo das forças teria uma dimensão puramente temporal, constituída por pontos e linhas temporais que interagem umas com as outras formando figuras provisórias, as quais, por sua vez, seriam traduzidas pela representação em uma dimensão espacial: “A essência da sensação consistiria em sentir e medir de forma cada vez mais sutil essas figuras temporais; a representação as constrói em termos de justaposição e esclarece então a marcha do mundo segundo essa justaposição espacial.” (Nachlass/FP, 26[12], KSA 7.575-6) Ou seja, a representação do espaço é o mero resultado de um ser reproduzidor que mantém os momentos anteriores das linhas temporais ao lado dos momentos presentes através de uma espécie de “retenção”. “Nisso, nossos corpos são imaginados. Assim, só há contiguidade na representação. [...] As leis do espaço seriam, em sua totalidade, construídas, e não garantiriam a existência do espaço.” (*idem*)

27 Cf. LOPES 18, p. 251-252 e p. 276.

das coisas” (Nachlass/FP 1881, 11[155], KSA 9.500) não tem uma estrutura espacial. A sugestão de Nietzsche parece ser, aqui, que a realidade seria *puramente temporal*. Como vimos, esta idéia já estava presente no jovem Nietzsche, particularmente em sua tentativa de desenvolver um modelo dinâmico, inspirado pelas teorias físicas de Boscovich, que reduz o mundo existente a pontos temporais inextensos. Estes, por sua vez, coincidiriam com instantes pontuais da sensação, de forma que seria possível reconduzir a atomística do tempo a uma teoria da sensação. Seguindo uma indicação que parece provir de Spir (cf. SPIR 23 II, p. 19), Nietzsche pressupõe uma espécie de disposição da representação para reter os dados *sucessivos* da sensação – pois, segundo Nietzsche e Spir, não pode haver simultaneidade real no âmbito das sensações – num presente contínuo, criando assim nossa intuição do espaço.

A referência a essas reflexões do jovem Nietzsche tem por fim chamar atenção para o fato de que, para nosso filósofo, desde suas reflexões de juventude, o tempo e a experiência da temporalidade parecem gozar de uma prioridade respectivamente “ontológica” e “fenomenológica” face à experiência do espaço e às intuições a ela associadas. É nesse sentido que devemos compreender sua simpatia pelos modelos puramente dinâmicos de explicação da realidade, como o modelo de Boscovich. Além de ter desempenhado um papel fundamental para o desenvolvimento da noção de pontos temporais em sua *Zeitatomlehre*, este modelo inspirou profundamente a crítica madura de Nietzsche aos conceitos de base do mecanicismo, sobretudo ao conceito de matéria. No aforismo 12 de *Além do bem e do mal*, ele menciona o físico e o reconhece como o primeiro a abjurar a idéia de um substrato último do mundo corporal, de uma substância material fixa que estaria na base de todo fenômeno: “Boscovich ensinou a abjurar a crença na última parte da terra que “permanecia firme”, a crença na “substância”, na “matéria”,

nesse resíduo e partícula da terra, o átomo: foi o maior triunfo sobre os sentidos que até então se obteve na terra” (JGB/BM 12, KSA 5.26-7).

Os sentidos aos quais Nietzsche se refere no final dessa passagem parecem ser principalmente os sentidos da visão e do tato, que são os responsáveis por nossa representação do espaço e dos corpos que o preenchem. Através da audição, por exemplo, cujas sensações nos são dadas num modo puramente temporal, nunca chegaríamos à representação do espaço, a qual é primariamente tributária da visão: “A partir do olho, *nunca* chegaríamos à representação do tempo; a partir do ouvido, nunca à representação do espaço. A sensação do tato corresponde à sensação da causalidade” (KSA VII, 19[217])<sup>28</sup>. Nesse sentido, Nietzsche sugere que as concepções e noções básicas do mecanicismo são prisioneiras de uma ontologia substancialista cujas raízes fenomenológicas podem ser explicadas pela tirania exercida pelos sentidos da visão e do tato na nossa representação ordinária do mundo<sup>29</sup>. Assim, ao abandonar os conceitos fundadores desta ontologia, Boscovich se insere na história do pensamento como “o maior e mais vitorioso adversário da evidência sensível” (JGB/BM 12, KSA 5.26-7).

Como indicado, dentro desse contexto, o abandono do conceito de matéria do mecanicismo e a opção por uma interpretação puramente dinâmica do mundo parecem trazer consigo um tipo de realismo científico moderado comprometido com uma ontologia sem espaço: “O espaço é, assim como a matéria, uma forma subjetiva. O

---

28 Encontramos algumas considerações semelhantes no artigo de Otto Liebmann: “Über die Phänomenalität des Raumes” (cf. LIEBMANN 12, p. 47-48 e p. 68).

29 A esse respeito, ver os seguintes fragmentos: Nachlass/FP 1885, 43[2], KSA 11.701-2: “Negação do espaço vazio e redução da mecânica à tirania do olho e do tato”; KSA XI, 34[247]: “a concepção mecanicista de pressão e impacto, apenas uma hipótese baseada na evidência visual e no sentido do tato”; KSA XIII, 14[79]: “O mundo *mecanicista* é imaginado da mesma forma que o olho e o tato se representam um mundo”. A esse respeito, ver ainda LOPES 13, p. 251, nota 210.

tempo *não*.” (Nachlass/FP 1880, 1[3], KSA 9.9) Nietzsche acredita que nosso conceito de espaço está intimamente associado à nossa representação da matéria. É somente através da representação de um *espaço vazio* que construímos nosso conceito de espaço, isto é, o espaço é algo que só pode ser concebido e compreendido com relação à sua capacidade de ser *preenchido por uma matéria extensa*. “Não há *matéria* – não há átomo [...] Não há *espaço*. (A noção pré-concebida de um “vazio de matéria” é que engendrou a suposição de espaços.)” (Nachlass/FP 1883-4, 24[36], KSA 10.663-4) Por outro lado, e de forma análoga, assim como o espaço é indissociável da matéria, o tempo é indissociável da força<sup>30</sup>. Assim, um modelo ontológico, no qual tudo o que existe essencialmente são forças interagindo entre si e produzindo um devir constante e absoluto, implica uma dimensão puramente temporal<sup>31</sup>.

Portanto, se o espaço é, ao contrário do tempo, uma simples forma subjetiva à qual nada corresponde no mundo do devir, a única experiência que poderia nos apresentar fenomenologicamente algo de real seria um tipo de experiência pura do tempo, não reificada pelas relações espaciais; uma experiência íntima da temporalidade imanente ao devir de nossas representações e

---

30 Ver, a esse respeito, o comentário de Stambaugh em seu livro: *Untersuchungen zum Problem der Zeit bei Nietzsche* (Stambaugh 25, p. 84-85), onde ele argumenta que a concepção nietzscheana do tempo como *essência íntima da força* – em oposição ao tempo da esfera perspectiva, o qual, enquanto *representação do tempo*, é sempre o produto de uma certa unidade temporal orgânica – não pressupõe um universo temporal “no qual a força desdobra suas qualidades; antes, esse tempo se encontra na própria força e deve de algum modo ali se desdobrar.” Isto significa que “o tempo não é uma sequência sucessiva *na qual* as forças se efetivam, mas, antes, que o tempo repousa unitariamente na força, isto é, ele deve se realizar como a unidade pertencente a essa força.” Por fim, “a força não está no tempo; antes, é o tempo que está “*na*” força, isto é, ele faz parte essencial da constituição da força.”

31 Nesse sentido, seguindo uma sugestão de Stegmaier, podemos arriscar a suposição de que, “se Nietzsche determinou “o mundo visto de dentro” como “vontade de poder e nada mais” (JGB/BM 36, KSA 5.54-5), da mesma forma pode-se agora determinar a vontade de poder, “vista de dentro”, como tempo.” (STEGMAIER 26, p. 226)

conteúdos psíquicos, já que esta temporalidade, apesar de não corresponder estritamente ao caráter absoluto do devir universal, está nele imerso<sup>32</sup>. Trata-se aqui de uma perspectiva essencialmente internalista, já que a intuição do mundo exterior está sempre necessariamente adequada à forma reificante do espaço.

O argumento geral apresentado neste trabalho pode então ser resumido da seguinte forma: 1) ao contrário da realidade do espaço, a realidade do tempo não pode ser negada, pois ela é evidente nos processos de representação, e o argumento a favor da idealidade do sentido interno e da existência de um pensamento puro fora do tempo é insustentável<sup>33</sup>; 2) com a realidade objetiva do tempo, afirmamos assim a realidade objetiva da mudança, isto é, temporalidade e mudança se implicam mutuamente em função da ação temporal das forças; 3) dada a realidade da mudança, é preciso concluir que o devir é constante e absoluto, não comportando nenhum repouso, pois a força que engendra a mudança não pode permanecer um só instante em repouso; 4) isso significa que o que percebemos como permanente é apenas o resultado de uma unidade subjetiva de medida e percepção do tempo e da aplicação de nossas categorias de permanência, por meio das quais a experiência se torna possível em sua integralidade; ou seja, a permanência é uma mera ilusão: heraclitismo / teoria do erro.

Para concluir, notemos que o fio condutor da interpretação proposta aqui se funda primeiramente na evidência fenomenológica da temporalidade imanente aos conteúdos da consciência. A partir de uma inversão do argumento kantiano acerca do fenomenismo da

---

32 “Nós pertencemos ao caráter do mundo, não há dúvida! Só temos acesso a ele através de nós” (Nachlass/FP 1885-6, I[89], KSA 12.33).

33 Cf. ainda o seguinte fragmento: “O que nos separa tanto de Kant quanto de Platão e Leibnitz: acreditamos apenas no devir também no mental e espiritual, somos *históricos* de cima a baixo. [...] O modo de pensar de *Heráclito* e *Empédocles* ressurgiu. Tampouco Kant superou a contraditio in adjecto do “espírito puro”: nós, porém - - -” (Nachlass/FP 1885, 34[73], KSA 11.442).

experiência interna, acreditamos poder encontrar um ponto cervical para uma análise imanente do devir em Nietzsche. Ao contrário de Kant, que, por sua vez, não parece ter sido capaz de sustentar de maneira consequente a tese da idealidade transcendental do tempo e, assim, sua versão da tese do fenomenismo da experiência interna, em Nietzsche, a temporalidade dessa experiência desempenhará um papel decisivo na elaboração de uma teoria do devir. Uma vez que o devir enquanto tal não pode, em sentido estrito, ser experienciado ou representado empiricamente, já que nossas faculdades de percepção e representação são regidas por uma normatividade epistêmica que o falsifica, falar do devir sem recair numa metafísica dualista implica em encontrar, na imanência da própria experiência, o elemento que seja capaz de justificar fenomenologicamente uma tal concepção. Este elemento é, a nosso ver, a temporalidade. Entretanto, essa abordagem em certo sentido fenomenológica não pressupõe de modo algum a noção de uma transparência plena da consciência a si mesma, noção presente nas abordagens clássicas da fenomenologia. Na verdade, Nietzsche mantém ainda a tese do fenomenismo da consciência, mas através de argumentos bastante distintos daqueles utilizados por Kant e que se baseiam numa noção de *inconsciente* associada a uma *teoria dos afetos*. Esta noção desvincula Nietzsche de forma definitiva da tradição fenomenológica clássica. Neste sentido, a temporalidade seria o único elemento que, no interior da tese do fenomenismo, adquire um estatuto particular enquanto evidência fenomenológica a favor do caráter ontológico da mudança, a partir da qual a tese do devir poderia ser justificada sem estar condenada a recair numa forma de metafísica dualista.

**Abstract:** This article offers an interpretation of Nietzsche's notion of time on the basis of a dialogue with the transcendental tradition. The interpretation offered here sees his naturalism present especially in his intermediary and mature work as a mild form of scientific realism which is founded in his abandonment of the Kantian thesis of the transcendental

ideality of time. Thus, unlike a purely phenomenological theory of becoming, which considers it only in the sense of a “chaos of sensations”, and as opposed to a merely metaphorical interpretation of it, we intend to show that what is peculiar to Nietzsche’s position should be described as an effective ontological commitment with a world of becoming. In this sense, one of the central points of this work will be the attempt to justify this ontological commitment on the basis of an analysis of Nietzsche’s understanding of temporality.

**Keywords:** time – becoming – idealism – realism – ontology

## referências bibliográficas:

1. ABEL, G. *Die Dynamik der Willen zur Macht und die ewige Wiederkehr*. Berlin & New York: Walter de Gruyter, 1998.
2. ALLISON, H. *Kants transcendental idealism. An interpretation and defense*. New Haven & London: Yale University Press, 1983.
3. DICKOPP, K-H. “Zum Wandel von Nietzsches Seinsverständnis: African Spir und Gustav Teichmüller”. In: *Zeitschrift für philosophische Forschung*, 24, 1970.
4. D’IORIO, P. “La superstition des philosophes critiques. Nietzsche et Afrikan Spir”. In: *Nietzsche-Studien*, 22, 1993.
5. \_\_\_\_\_ Beiträge zur Quellenforschung. In: *Nietzsche-Studien*, 22, 1993.
6. GREEN, M. S. *Nietzsche and the transcendental tradition*. Illinois: University of Illinois Press, 2002.
7. HAN-PILE, B. “Aspectos transcendentais, compromissos ontológicos e elementos naturalistas no pensamento de Nietzsche”. Trad. André Luís Mota Itaparica. In: *Cadernos Nietzsche*, São Paulo, n.29, GEN, 2011.

8. HILL, K. “From kantian temporality to Nietzschean naturalism”. In: DRIES, M. (Ed.) *Nietzsche on time and history*. Berlin & New York: Walter de Gruyter, 2008.
9. KALB, C. *Desintegration. Studien zu Friedrich Nietzsches Leib- und Sprachphilosophie*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2000.
10. KANT, I. *Crítica da razão pura*. Trad. Manuela Pinto dos Santos e Alexandre Fradique Morujão. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2001.
11. LANGE, F. *Geschichte des Materialismus und Kritik seiner Bedeutung in der Gegenwart*. Iserlohn: J. Baedeker, 1866.
12. LIEBMANN, O. *Zur Analysis der Wirklichkeit. Philosophische Untersuchungen*. Strassburg, 1876.
13. LOPES, R. *Ceticismo e vida contemplativa em Nietzsche*. Tese de doutorado. Belo Horizonte: UFMG, 2008.
14. MITTASCH, A. *Friedrich Nietzsche als Naturphilosoph*. Stuttgart: Alfred Kröner Verlag, 1952.
15. NIETZSCHE, F. *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe (KSA)*. Berlin: Walter de Gruyter, 1999.
16. \_\_\_\_\_. *Werke. Kritische Gesamtausgabe (KGW)*. Berlin & New York: Walter de Gruyter, 1995.
17. \_\_\_\_\_. *Sämtliche Briefe. Kritische Gesamtausgabe (KGB)*. Berlin & New York: Walter de Gruyter, 1986.
18. RICHARDSON, J. “Nietzsche on Time and Becoming”. In: PEARSON, K. A. (Ed.) *A Companion to Nietzsche*. Oxford: Blackwell Publishing, 2006.
19. SCHLECHTA, K. & ANDERS, A. *Friedrich Nietzsche: von den verborgenen Anfängen seines Philosophierens*. Stuttgart-Bad Cannstatt: Friedrich Frommann Verlag, 1962.
20. SCHNELL, A. *En deçà du sujet : Du temps dans la philosophie transcendantale allemande*. Paris: PUF, 2010.

21. SCHOPENHAUER, A. *O mundo como vontade e como representação*. Trad. Jair Barbosa. São Paulo: Editora UNESP, 2005.
22. SMALL, R. “Nietzsche, Spir, and Time”. In: *Journal of the History of Philosophy*, 32:1, 1994.
23. SPIR, A. *Denken und Wirklichkeit. Versuch einer Erneuerung der kritischen Philosophie*. Leipzig: J. G. Fintel, 1873 (1. edição). 2 volumes.
24. \_\_\_\_\_ *Denken und Wirklichkeit. Versuch einer Erneuerung der kritischen Philosophie*. Leipzig: J. G. Fintel, 1877 (2. edição). 2 volumes.
25. STAMBAUGH, J. *Untersuchungen zum Problem der Zeit bei Nietzsche*. Den Haag, 1959.
26. STEGMAIER, W. “Zeit der Vorstellung. Nietzsches Vorstellung der Zeit.” In: *Zeitschrift für philosophische Forschung*, 41, 1987.
27. STRAWSON, P. *The bounds of sense. An essay on Kant’s Critique of pure reason*. London & New York: Routledge, 2006.
28. WHITLOCK, G. “Roger Boscovich, Benedict de Spinoza and Friedrich Nietzsche: the untold story”. In: *Nietzsche-Studien*, 25, 1996.
29. \_\_\_\_\_ “Examining Nietzsche’s ‘Time Atom Theory’ Fragment from 1873”. In: *Nietzsche-Studien*, 26, 1997.
30. ZITTEL, C. “Wissenschaft”. In: OTTMANN, H. (Ed.) *Nietzsche-Handbuch. Leben – Werk – Wirkung*. Stuttgart. Weimar: Metzler, 2000.

Artigo recebido em 25/07/2011.

Artigo aceito para publicação em 05/08/2011.