
MUNDO VERDADE E ETERNO RETORNO: da instituição à destituição da ideia

*Truth world and eternal recurrence:
from the institution to the destitution of idea*

Vânia Dutra de Azeredo

Doutora em Filosofia pela USP, Professora do Centro de Ciências Humanas da PUC-Campinas, Campinas, SP- Brasil, e-mail: vd.azevedo@uol.com.br

Resumo

Este artigo mostra que a doutrina do eterno retorno de Nietzsche é introduzida no conjunto da sua filosofia visando a suspender a progressão da ideia na História da Filosofia ao introduzir no mundo a eternidade. A compreensão e a vigência de uma eternidade imanente suplantam, simultaneamente, a dualidade de mundos e a progressão da ideia. Assim, a doutrina do eterno retorno, em termos de contraposição, dirige-se à filosofia de Platão, ao Cristianismo, a Kant e ao positivismo enquanto posições que sustentam a oposição mundo verdade/mundo aparente desde a instituição da ideia.

Palavras-chave: Verdade; Aparência; Eterno retorno; Interpretação; Ideia.

Abstract

This paper shows that Nietzsche's doctrine of the eternal recurrence is introduced in his philosophy with the aim of suspending the progression of the idea in the History of Philosophy by introducing eternity in the world. The understanding and the actuality of an immanent eternity replace simultaneously the

duality of worlds and the progression of the idea. This way, the doctrine of the eternal recurrence, in terms of contraposition, is addressed to Plato's philosophy, to Christianity, to Kant and to Positivism as positions that maintain the opposition world-truth/world-appearance from the institution of the idea.

Keywords: *Truth; Appearance; Eternal recurrence; Interpretation; Idea.*

Este artigo relaciona a doutrina do eterno retorno com o mundo verdade enquanto contraposição, isto é, mostra que a interpretação nietzschiana dispõe-se em sentido inverso à afirmação de um mundo verdadeiro em oposição a outro aparente. Trata-se de introduzir uma interpretação que visa a superar as anteriores que postulavam a dualidade de mundos desde a instituição da ideia. Em nossa investigação, o texto “Como o ‘verdadeiro mundo’ acabou por se tornar em fábula” é fundamental para o entendimento da doutrina do eterno retorno, porque expõe a progressão da ideia desde a sua instituição com Platão até o princípio de seu esboroamento com o positivismo. Ao entendermos o eterno retorno como uma interpretação que visa a suspender a continuidade da ideia na História da Filosofia, contrapomos a doutrina, simultaneamente, a Platão, ao cristianismo, a Kant e ao positivismo, conforme sua apresentação no texto mencionado de Nietzsche. Reconhecemos com Löwith que em Platão a eternidade transcendente desvaloriza o mundo, mas, por nosso lado, consideramos que essa desvalorização permanece nos discursos subsequentes, através da própria progressão da ideia suspensa somente com o eterno retorno que processa uma revalorização do mundo em termos teóricos e práticos.¹

¹ Em que pese não haver influência do estudo de Karl Löwith sobre nossa interpretação, cumpre mencionar que, em seu artigo sobre Nietzsche e sua tentativa de recuperação do mundo, ele relaciona o texto “Como o ‘verdadeiro mundo’ acabou por se tornar em fábula” com a doutrina do eterno retorno, desde o ultrapassamento da concepção de mundo platônica. Focalizando “a história de um erro” em Platão e no cristianismo, o autor alemão reconhece o empenho nietzschiano de dissolver resolutamente essas compreensões, mediante a introdução de sua doutrina e do conceito de vontade de potência: “A ‘nova concepção de mundo’ de Nietzsche existe em duas versões que diferem em sua conclusão: uma acentua o ser do mundo como vontade de potência, e a outra como eterno retorno” (LÖWITH, Karl. Nietzsche et sa tentative de récupération du monde. *Ir: _____*. Cahiers de Royaumont. Paris: Minuit, 1967. p. 45-84.

O recurso ao texto em que o filósofo expõe a “História de um erro”: “Como o ‘verdadeiro mundo’ acabou por se tornar em fábula” fornece, a nosso ver, a chave interpretativa da progressão da ideia, desde a sua instituição com Platão, passando pelo seu esboroamento, que se inicia com o positivismo. E, atingindo o Meio-dia, enquanto efetivo ponto de virada que dissolve a distinção mundo verdadeiro/mundo aparente, com Nietzsche. Permite entender a doutrina do eterno retorno, a partir da perspectiva da contraposição, como se dirigindo a Platão, ao cristianismo, a Kant e, inclusive, ao positivismo. No caso do positivismo, o fito de Nietzsche é, especialmente, o evolucionismo mecanicista que a ele se segue e cuja concepção de mundo supõe um progresso.

A instituição da ideia: Platão como a verdade

Começemos com a cosmogonia platônica, “Forma mais antiga da Ideia,” mostrando ser um dos alvos privilegiados de Nietzsche.² Primeiro, ao descrever um movimento circular do mundo, conviria distinguir a imagem de círculo posta pelo eterno retorno nietzschiano da construída por Platão. Enquanto, em Platão, o movimento circular é engendrado por um Deus modelador e a explicação, em termos eficientes do vir-a-ser e da ordem do mundo, dá-se desde a passagem da desarmonia para a harmonia ou da desordem para a ordem; em Nietzsche, processa-se o contrário: nele não houve um momento inicial originando o movimento circular posto como eterno e, tampouco, existe um criador ou organizador que, enquanto exterior ao mundo, pode dirigi-lo e determiná-lo sob múltiplos aspectos. Quando ele afirma não haver uma proveniência do ciclo e adverte para que não se tomem como modelos de sua compreensão os ciclos temporários, quer, justamente, ressaltar que, em sua compreensão de movimento circular eterno, a noção de eternidade determina o movimento, isto é, não há momento inicial, momento final, nem mesmo pausa temporária. O movimento circular não veio a ser, mas foi, é e será. Na ótica de Nietzsche, não há instante seja de criação seja de ordenação e tampouco uma progressão interna da desordem para a ordem.

² A utilização do termo cosmogonia ao invés de cosmologia para referir-se à descrição do universo, elaborada por Platão, deve-se ao fato dele qualificá-la como um grande mito (PLATÃO, Diálogos, XI, 29d).

Por outro lado, convém observar que, em Platão, o tempo é engendrado juntamente com o mundo, quer dizer, o tempo não se identifica com a eternidade e o imutável, mas com o movimento e o mundano, pois é uma imagem móbil da eternidade. O tempo aparece, assim, como uma imitação da eternidade, que não poderia ser-lhe atribuída, visto ter o tempo sido, igualmente, engendrado. Não houve, por conseguinte, um começo do mundo no tempo, pois que o começo do mundo, desde a harmonia, coincide com o começo do tempo, havendo, igualmente, um começo de ambos: “o tempo nasceu com o céu, para que havendo sido criados concomitantemente, se dissolvessem juntos, caso venham algum dia a acabar; foi feito segundo o modelo da natureza eterna, para que se lhe assemelhasse o mais possível. Porque o modelo existe desde toda a eternidade, enquanto o céu foi, é e será perpetuamente na duração do tempo” (PLATÃO, Diálogos, XI, 38c).

Quais são as consequências da distinção entre a eternidade exterior ao tempo e a duração do tempo no mundo, ainda que imitando a eternidade do modelo a partir do qual foi engendrada? Ora, é precisamente nesta proposição que, manifestando o limite preciso entre o tempo e a eternidade, o filósofo grego determina a dessemelhança absoluta entre aquilo que é e aquilo que devém, entre o ser, imutável e perfeito, e o vir-a-ser, mutável e imperfeito. Ao situar a eternidade fora do tempo e do mundo, o filósofo grego passa, simultaneamente, a julgar o mundo desde essa eternidade e a colocá-la como a meta que se deve buscar.

Com a doutrina do eterno retorno, Nietzsche introduz no mundo a eternidade. Nada existe fora do mundo ou fora do tempo, pois que o mundo não foi criado à semelhança de algo, mas perdura por toda a eternidade em um tempo infinito e, por isso, tudo o que se passa no tempo retorna inúmeras vezes. Diversas consequências advêm dessa mudança de perspectiva e são elas que, a nosso ver, fornecem o motivo condutor da introdução da doutrina no projeto filosófico de Nietzsche. Teoricamente, ela aniquila a distinção de mundos platônica ao converter a eternidade transcendente em uma eternidade imanente. A transcendência da eternidade suportava o mundo ideal e motivava a sua escolha enquanto condição de toda a perfeição que estava para além da vivência humana. A sua limitação a essa vivência, isto é, ao mundo conforme a interpretação humana, inviabiliza qualquer salto para além dele. O conceito de um Deus ordenador qual o Demiurgo platônico fica igualmente comprometido quando da dissolução de seu universo para além do tempo. Com a vigência de uma eternidade imanente, as noções de um Deus e de um mundo perfeitos, anteriores e posteriores à experiência humana, perdem o valor, pois tudo acontece no tempo e pertence tão-somente à ordem do tempo.

Se, em Platão, é a imagem de uma esfera em movimento que expressa o movimento do tempo e do mundo; na perspectiva de Nietzsche é a imagem de uma ampulheta que exprime a circularidade de seu eterno retorno. Cada ciclo se repete inúmeras vezes no menor e no maior detalhe. A ampulheta, enquanto mundo, contém a eternidade e, por isso, ao girar, traz as mesmas combinações de forças em cada grande ano do vir-a-ser. Com a expressão “grande ano do vir-a-ser”, o filósofo alemão quer designar o vir-a-ser no tempo. Como ele não atinge uma meta, não se torna ser, nem tem um ser, que exterior a ele se apresente como seu modelo, nem suspende seu movimento, pois este lhe é inerente, transcorrido seu vir-a-ser ele não se congela, mas retorna com todas as coisas que devinham no tempo e que jamais atingirão o ser. É o intuito de reabilitar o vir-a-ser que move a exposição nietzschiana. Na sua ótica, a única forma de resgatar o vir-a-ser é entendê-lo como limite para o sentido e para o valor e, em vista disso, não se pode medi-lo desde o ser sem desvalorizá-lo. É exatamente isso que Platão faz quando, ao correlacionar ser e conhecer, determina que o ser corresponde à ciência, o não-ser à ignorância e o vir-a-ser à opinião. O vir-a-ser, por caracterizar-se pelo movimento, aparece como termo intermediário entre o ser e o não-ser.³ Participa, em certa medida, do ser, já que tem algo de ser, o ser em movimento (PLATÃO, República, 477a-b). Todavia, não chegando jamais à sua perfeição, desvaloriza-se diante dele.

³ A leitura nietzschiana dessa relação mútua estabelecida por Platão entre ser e conhecer, segue a interpretação de que Platão, nesse ponto, uniu elementos de Heráclito, Pitágoras e Sócrates. Trata-se da leitura feita por Aristóteles em *Metafísica* (METAFÍSICA. I 6, 987 bi - 9; 15 - 30; XIII 4, 1078b28-30), e por *Diógenes de Laértios* (*Vidas opiniões y sentencias de los filósofos más*, tomo I, Livro III, p. 173-223), segundo a qual Platão recorre a Heráclito para explicar o sensível, a Pitágoras para elucidar o inteligível e a Sócrates para discorrer sobre a política. Em *A filosofia na idade trágica dos gregos*, Nietzsche afirma: “Na sua teoria das Idéias, encontram-se unidos elementos socráticos, pitagóricos e heraclíticos: é por isso que ele não é nenhum fenômeno do tipo puro. Também como homem, Platão mistura em si os rasgos da reserva real e da moderação de Heráclito, da compaixão melancólica do legislador Pitágoras e do dialético perscrutador de almas de Sócrates” (FTG). Ora, sendo Nietzsche partidário da exposição heraclitiana concernente ao vir-a-ser, vai rejeitar a distinção estabelecida pelo filósofo grego, desde a junção das perspectivas de seus predecessores que resultam em má hierarquização do mundo, já que considera o ser superior ao vir-a-ser e o mundo inteligível ao sensível. Ao distinguir e separar ser e vir-a-ser, Platão introduz uma resposta que cindiu o mundo em verdadeiro e aparente e o homem em corpo e espírito. Distinção que Nietzsche considera ser uma maldição a pesar sobre a filosofia.

A cosmogonia de Platão relaciona a moralidade à organização do mundo, confere supremacia ao ser, identificado com o imutável e divino em oposição ao vir-a-ser, entendido como mutável e mundano, ao conceber a ideia de um instante inicial de harmonização e, conseqüentemente, a de Deus organizador do mundo. Por fim, contém o que justamente lhe serve de princípio. A cosmogonia platônica está baseada na distinção entre o mundo das ideias e o mundo das coisas, identificada por Nietzsche como matriz da transposição do valor ao plano imaginário. Ao concentrar, em sua formulação, todas as afirmações que hierarquizam a vida, desde a oposição entre o superior, o mais alto, e o inferior, o mais baixo, até ao identificar o inferior com o transitório, mutável, perecível, promove a depreciação e negação desta vida, valorando positivamente somente o que se encontra fora dela. Platão confere primazia às ideias eternas, contrastando o ser imutável perfeito à imperfeição de tudo aquilo que devém (PLATÃO, República 28ab, 29a).

A progressão da ideia: a verdade torna-se cristã

A considerar permanece sobretudo a visão de eternidade, presente na doutrina cristã, e a sua proximidade com a filosofia platônica, sob este aspecto. Afinal, na visão de Nietzsche, do cristianismo procede a inversão dos valores, mas ele é, também, a efetivação da passagem do ideal de perfeição, do plano ontológico para o plano moral e do domínio filosófico para o religioso dando continuidade à progressão da ideia. Ora, no cristianismo, sobretudo o paulino, há uma contraposição acentuada entre aquilo que pertence à ordem do tempo, sendo, por isso, mundano, e aquilo que pertence à ordem da eternidade; nesse caso, espiritual. A compreensão de uma eternidade vigente, para além do tempo, mantém a existência do espírito fora dele. Assim, a relação da eternidade com o tempo é tão decisiva para a sustentação de um outro mundo na filosofia platônica, quanto na doutrina cristã. No cristianismo, tempo e criação coincidem, pois, o primeiro instante do tempo corresponde ao instante da criação e a eternidade é um atributo de Deus (BORGES, 1953). O Novo Testamento, objeto das maiores críticas de Nietzsche ao cristianismo, trata, especialmente, da relação entre a eternidade e o tempo, isto é, da relação entre esta vida e a vida que está para além dela, o “além-túmulo”. A certeza da eternidade, assim como a possibilidade de ingressar nela, reside na crença na ressurreição de Cristo, cuja mensagem prescreve o aguardo da outra vida como intento desta. Em um tempo linear, retilíneo e finito, a vida humana percorre, em busca da redenção, o caminho

que vai da criação do mundo até o Juízo Final.⁴ Basta ler o texto sobre o Juízo Final em S. Mateus, 25, 31-46: “O fim do sermão profético: A vida eterna e o castigo eterno,” para encontrar as prescrições que consentem seja na graça seja na punição: “e estes irão para o tormento eterno, mas os justos para a vida eterna” (SÃO MATEUS, 25, 46).

A transcendência da eternidade, no cristianismo, é a incorporação do transcendente na figura de Deus, pois ele é a eternidade e seu reino de um novo amor representa não só a transposição do valor para o reino de Deus, mas a introdução da culpa no reino dos homens. Quer-se acreditar que seja este, em Nietzsche, o sentido da progressão da ideia do plano ontológico para o moral. Com a eternidade cristã construindo a noção de um novo amor, processa-se a introdução dos conceitos de pecado e punição, redenção e castigo. Nietzsche, por um lado, situando a perspectiva desse novo amor na dimensão do ódio, vê, na proposta judaica de uma nova forma de amor, o empenho em atingir a vitória, a conquista, a sedução. Identifica, como móvel desse procedimento, a necessidade de transformar o forte em fraco, tornando todos iguais. Para isso, justamente, é que seria necessário construir um ideal capaz de seduzir e de persuadir os fortes, mediante a compreensão da supremacia da fraqueza frente ao ideal transcendente. Morte, ressurreição, salvação: três palavras plenas de valores cristãos que se interligam, desde a eternidade, fora do tempo. A morte é eminentemente mundana, mas a ressurreição, enquanto garantia da eternidade de Deus, aponta para a salvação dos homens, mediante seu culto. Em termos de função, consoante ao filósofo alemão, há de se criar um ideal como meio para domesticar e igualar os homens. A crucificação de Jesus de Nazaré aparece, assim, como móvel de uma política sórdida, de uma vingança promissora. Na formulação que dissocia tempo e eternidade, encontramos justamente a proveniência da dualidade de mundos e, a partir daí, as inversões de valores que se processaram no decurso da história ocidental tão criticados por Nietzsche.

O homem passa a negar a natureza para afirmar o verdadeiro Deus encenando o conflito da redenção que se inicia com o mundo e chega ao Juízo Final. É o percurso no tempo cristão, aquém da eternidade, que conduz da condenação eterna à impossibilidade de resgate da culpa mundana. No limite, na perspectiva nietzschiana, a compreensão da relação entre tempo e mundo, enquanto valor, é determinante no conjunto de valores que regem os grupos

⁴ Valemo-nos da investigação de Benedito Nunes acerca da visão cristã do tempo e de sua relação com a eternidade (NUNES, Benedito. O tempo dividido: cosmo e história, In: NUNES, Benedito (Org.). *A crise do pensamento*. Belém do Pará: Editora Universitária, 1994. p. 123-154.).

humanos. Transvalorar os valores é também redimensionar a temporalidade, transformando a eternidade transcendente numa eternidade, estritamente imanente, única forma de ultrapassar os valores cujo eixo central é o conceito de Deus cristão. Se, na perspectiva de uma eternidade transcendente, o homem é culpado; na perspectiva de uma eternidade imanente, ao contrário, ele é inocente. Logo, a doutrina do eterno retorno, por redimensionar a relação entre tempo e mundo mediante a inclusão da eternidade no tempo do mundo, resgata a inocência de ambos ao dissolver o valor da vida eterna.

Ora, a questão da desvalorização da vida é o pano de fundo da proposição de uma outra interpretação de mundo e da crítica ferrenha às cosmologias que introduzem a dualidade de mundos. Se, sob o aspecto da compreensão da mobilidade dos existentes, Nietzsche retoma Heráclito para se contrapor a Platão; na perspectiva da doutrina do eterno retorno, ele introduz sua visão de mundo como uma interpretação e entende a cosmologia platônica e a cristã desde esse prisma. É essa reviravolta que Nietzsche exerce na história da filosofia, pois, em que pese as suas tentativas de mostrar sua doutrina através de teses científicas, o eterno retorno não é uma determinação do mundo, mas uma forma possível de o homem se situar nele. Quando Nietzsche dota o mundo de uma infinita interpretabilidade faz, por um lado, com que as interpretações precedentes sejam uma perspectiva dentre outras e, por outro, com que haja a possibilidade de que outras interpretações sejam introduzidas e confirmem ao mundo o caráter infinito, já que não é possível, ao interpretante, precisar as possibilidades do próprio interpretar que se desenrolam no mundo.

A ideia torna-se sublime: a verdade como imperativo

No terceiro movimento de progressão da ideia, ela aparece como imperativo e, nesse ponto, encontramos a contraposição da filosofia de Nietzsche à de Kant. Se o perspectivismo pode, em certo sentido, ter sua matriz associada à filosofia transcendental kantiana, a doutrina do eterno retorno permite, diferentemente, a leitura de uma oposição à cosmologia racional, conforme Kant. Quando Nietzsche admite que, em termos de conhecimento, não podemos ver mais do que aquilo que introduzimos no mundo, fazendo uma espécie de rodeio que sempre nos reconduz a nós mesmos, está, de fato, muito próximo da afirmação Kantiana acerca dos limites e possibilidades da razão. Ao afirmar que “a razão só compreende o que ela mesma produz segundo seu projeto”

(KANT, 1983, p. 11), Kant determina que só podemos conhecer nas coisas aquilo que a razão mesma introduz. Em que pese as diferenças acerca do conceito de razão – em Kant a razão é a grande faculdade dos princípios, enquanto Nietzsche distingue a pequena razão, que corresponderia ao espírito, e a grande razão que, enquanto corpo, expressando os sistemas de vassalagem nele presentes, introduziria interpretações –, a compreensão de conhecimento em Nietzsche, sob o aspecto do fenômeno, quer dizer, na impossibilidade de se pôr o objeto como uma realidade dada, remonta a Kant. Entretanto, o seu problema com o filósofo de Königsberg não esteve associado à admissão dos fenômenos ou à crítica da razão, mas à não-realização da crítica e à salvaguarda do incondicionado. É a afirmação kantiana de que “o propósito último para o qual conflui, enfim a especulação da razão em seu uso transcendente concerne a três objetos: a liberdade da vontade, a imortalidade da alma e a existência de Deus” (KANT, 1983, p. 393) que está em questão, enquanto defesa explícita de um outro mundo que não o dos fenômenos.

O verdadeiro mundo, enquanto incondicionado, é salvo no domínio da moralidade e, mais do que permitindo, exige a existência da alma, da liberdade e de Deus. Eis o problema que Nietzsche vê em Kant: erigir o mundo incondicionado como limite para o sentido e o valor, desde a perspectiva da progressão da ideia enquanto um imperativo. Novamente a oposição entre mundo aparente e mundo verdadeiro volta à cena filosófica, sob outro plano. Se à razão era impedido o acesso aos númenos, enquanto objetos de conhecimento, a imposição do termo da série das condições fez com que obtivesse a possibilidade de os pensar. A razão, em Kant, mediante a lei moral, se descobre como pura prática e, conseqüentemente, com pleno direito de acesso aos númenos.

É na dialética transcendental que Kant apresenta o interesse da razão em transpor a série das condições e atingir o incondicionado. Admitindo a presença de uma ilusão transcendental inevitável que responde a uma exigência do espírito, Kant vai investigá-la a fim de responder a essa necessidade e, ao mesmo tempo, respeitar a distinção entre as respectivas faculdades. Como o pensamento consiste em ligar, cada uma das faculdades opera unificações. Se o entendimento, por meio dos conceitos, subsume a multiplicidade dada na intuição, a razão toma as regras a partir das quais o entendimento opera como ponto de partida, para atingir a unidade dos princípios. Sua unidade deve ser a mais alta e definitiva, denominada de “unidade racional” (KANT, 1983, p. 182). A busca de tal unidade maior remete ao incondicionado que é propriamente o intento da razão enquanto a última de todas as condições.

Nesse caso, não se trata de um conhecimento, mas de uma direção ditada pela marcha da razão que aspira ao ilimitado, que pretende representar o universo enquanto totalidade acabada. A última condição na qual reside o interesse da razão é a busca de uma perfeição, em suma, de um ideal. Há de se distinguir ideia e ideal no pensamento kantiano, pois o ideal está mais distante da realidade objetiva do que a ideia por ser determinado pela ideia (KANT, 1983, p. 287). O termo ideia designa os conceitos puros da razão, aos quais não corresponde um objeto nos sentidos. Muito próxima da ideia platônica, a kantiana aparece “como conceito de um maximum, [que] não poderá jamais ser dada congruentemente in concreto” (KANT, 1983, p. 192). Apesar das diferenças existentes entre o idealismo transcendental e a filosofia de Platão, a definição de ideia platônica é retomada por Kant enquanto conceito puro da razão. Em ‘Das idéias em geral’, expõe a compreensão platônica das ideias que, enquanto não correspondendo a nenhum objeto dado aos sentidos, aproxima-se da sua própria definição (KANT, 1983, p. 186). Seu conceito de ideal aproxima-se da ideia platônica do entendimento divino, funcionando como “força prática”, isto é, enquanto reguladora da própria possibilidade de perfeição:

Temos de confessar que a razão humana contém não apenas idéias mas também ideais que, na verdade, não possuem uma força criadora como as platônicas e, contudo, uma força *prática* (como princípios regulativos), subjazendo à possibilidade da perfeição de certas ações. (KANT, 1983, p. 287).

Esta aproximação entre a ideia platônica e a kantiana é importante à medida que ela sustenta a argumentação de Nietzsche, segundo a qual se dá, na história da filosofia, a postulação de um mundo verdadeiro a partir do qual se julga e, via de regra, se condena o aparente desde a progressão da ideia.

A ideia ditando a regra e o ideal posto como arquétipo funcionam como medida máxima que a razão atinge. Efetivamente é a completude da série das condições, mas é também a instituição de um mundo modelo, qual seja, o das ideias e dos ideais que, em termos práticos, mede o mundo imperfeito desde a sua perfeição, possibilitando, na ótica de Nietzsche, fazer do mundo verdadeiro uma obrigação, um imperativo.

É decisiva a noção de ideia para o entendimento da diferença, estabelecida por Kant, entre determinações objetivas e ligações subjetivas dos conceitos. Diferença essa que suporta a solução da terceira antinomia referente à cosmologia racional que termina por fundar o imperativo que é, em Nietzsche,

a progressão da ideia que passa de verdade, em Platão, para promessa, no cristianismo, e termina, com Kant, em um imperativo, instituindo novamente um outro mundo em oposição a este. Na terceira antinomia, ao apresentar a tese “A causalidade segundo leis da natureza não é a única a partir da qual os fenômenos do mundo possam ser derivados em seu conjunto. Para explicá-los é necessário admitir ainda uma causalidade mediante a liberdade” e, posteriormente, a antítese “Não há liberdade alguma, mas tudo no mundo acontece meramente segundo leis da natureza” (KANT, 1983, p. 232), Kant procura mostrar que ambas são verdadeiras, sendo a antinomia resultante da aplicação incorreta das respectivas teses, ora tomadas como determinação objetiva, ora como ligação subjetiva. A distinção entre o uso do entendimento e da razão permite conciliar a tese e a antítese a partir de dois planos diferentes, quais sejam, o da experiência, dos fenômenos, que requer para cada causa uma outra causa, e o dos númenos, das coisas em si mesmas, que admite tanto uma causa livre quanto um primeiro ser necessário. A solução da terceira antinomia dá-se, portanto, desde a verdade da tese com relação à razão e a verdade da antítese com referência ao entendimento. Se os atos são determinados no âmbito dos fenômenos, são livres no plano das coisas em si. Conciliando o determinismo físico e a liberdade humana a partir da distinção desses dois planos, Kant obtém a causalidade pela liberdade, que viabiliza a postulação de um imperativo categórico. Compreender a ligação necessária que Kant estabelece entre a vontade e a lei só se dá mediante a introdução do conceito de liberdade, apresentado como uma propriedade da vontade de todos os seres racionais: Como a submissão da vontade à lei só é possível mediante a liberdade, a lei moral tem a liberdade por condição, sua *ratio essendi*. Logo, a solução da terceira antinomia, ao afirmar o mundo numênico salvaguardando uma causalidade pela liberdade, torna viável o imperativo categórico, conduzindo à tese nietzschiana de uma sucessão ininterrupta da ideia na história da filosofia, como pano de fundo da diferença entre um mundo aparente e um mundo verdadeiro.

Por outro lado, com o mundo das coisas em si, o sujeito agente passa a pertencer a uma ordem que se encontra fora do tempo, pois que o tempo, em Kant, sendo apenas a condição dos fenômenos, está aquém da coisa em si:

Este sujeito não se submeteria, segundo o seu caráter inteligível, a quaisquer condições temporais, pois o tempo é tão-somente a condição dos fenômenos, mas não das coisas em si mesmas. Nele nem *surgiria* nem *cessaria* qualquer *ação*; em consequência, ele também não estaria sujeito à lei de toda determinação temporal e de todo o mutável [...]. (KANT, 1983, p. 274).

Escreve o filósofo de Königsberg em *A crítica da razão pura*. Com a introdução de uma causalidade intelectual, Kant cria um reino para além da determinação temporal, no qual a razão não estaria à mercê de qualquer dinâmica do tempo, já que é livre e independente da necessidade natural, regida pela causalidade necessária no tempo. Com referência à razão, Kant escreve: “A razão está presente e é sempre a mesma em todas as ações do homem em todas as circunstâncias temporais, mas ela mesma não é no tempo nem atinge um novo estado no qual antes não estava”; em termos do modo como se relacionam a razão e a ação, acrescenta: “a ação que se encontra imediatamente sob o poder da razão, e que esta última, em sua causalidade, não está submetida a quaisquer condições do fenômeno e do curso temporal”. Ora, é justamente a possibilidade de a razão, em Kant, estar para além do tempo que, mediante a causalidade pela liberdade e não pela necessidade natural, possibilita a imputação de responsabilidade e culpa ao agente (KANT, 1983, p. 281).⁵

Outra vez, mesmo que de um modo diferente do cristianismo e do platonismo, a relação entre tempo e mundo é determinante na postulação de um outro mundo em Kant. Fora do tempo está a razão que legisla no plano numênico, fora do tempo estão as coisas em si mesmas. Mesmo que se trate da afirmação de um domínio pertencente à razão, cuja existência não pode ser anuída sem que se incorra em paralogismos, conduz a marcha do pensamento em busca de um ideal. Se a alma, o mundo e Deus são ideias incognoscíveis, pois nem lhes corresponde uma intuição nem podem ser subsumidas em um conceito, têm, entretanto, um papel regulador. Constituem máximas que conduzem o pensamento à busca do incondicionado. Não são princípios constitutivos, mas reguladores, fazendo com que se proceda como se houvesse a totalidade do mundo, a imortalidade da alma e Deus. Todavia, se tais princípios não têm um uso no domínio especulativo da razão, o têm no domínio prático que é definido, por Kant, como “tudo aquilo que é possível através da liberdade” (KANT, 1983, p. 391); por conseguinte, fora do

⁵ Como nossa argumentação visa a apresentar o imperativo enquanto progressão da ideia e o eterno retorno como uma interpretação de Nietzsche, que tenciona ultrapassar as cosmologias que o antecederam mediante a introdução do tempo no mundo, damos especial atenção ao fato de Kant, no âmbito do incondicionado, retirar a razão da determinação temporal. O conceito de espaço e tempo, bem como as suas diversas implicações no sistema kantiano conforme, especialmente, a Estética transcendental são relegados a um segundo plano, já que Nietzsche não faz uma leitura tão minuciosa dos conceitos presentes na filosofia de Kant, tomando o imperativo categórico como introdução de um outro mundo com o resgate da imortalidade da alma, da liberdade e de Deus. Assim, em nossa argumentação, importa verificar em que medida a postulação de uma razão para além do tempo funda, em Kant, um outro mundo.

tempo. Se o fim último da razão concerne à liberdade da vontade, à imortalidade da alma e à existência de Deus, então concerne a tudo aquilo que se encontra fora do tempo. Com a vigência do tempo, a razão era prisioneira da causalidade natural e, com isso, não podia transpor a série das condições. Entretanto, no domínio prático, ela tem pleno direito de acesso aos númenos, às coisas em si mesmas, já que se trata de uma ordem na qual a razão não sofre determinação temporal. Assim, a não-presença da determinação temporal no incondicionado sustenta justamente a ausência de condições e a permanência de um imperativo. Trata-se de um outro mundo cuja vigência da ideia deve exercer seu influxo sobre o mundo sensível.

A destituição da ideia: eterno retorno

Em nossa avaliação, enquanto a progressão da ideia institui mundos, a doutrina do eterno retorno os destitui. Entretanto, isso não se processa mediante a substituição de uma determinação do mundo por uma outra mais bem desenvolvida, mas pela rejeição da possibilidade de uma tal concepção definidora, seja de um mundo aparente, seja de um mundo verdadeiro. É no domínio das interpretações, mediante as quais o homem se situa no mundo, que Nietzsche rejeita, simultaneamente, a aparência e a verdade do mundo. Trata-se de predicados que não podem humanamente ser atribuídos ao mundo sem ser, ao mesmo tempo, expressões de uma perspectiva. A oposição verdadeiro/aparente não perdura no ciclo eterno, porque não é possível dissociar o que passa do que deveria passar. O mundo, visto como aquilo que vem a ser e que retorna, não determina, no curso do tempo, algo que *deva ser* fora do tempo ou do mundo, mas, ao manter interconectados o presente, o passado e o futuro na noção de uma eternidade que pertence ao mundo, faz do dever ser apenas aquilo que é no tempo, ou seja, o vir-a-ser passa e retorna sem jamais dever ser mais do que aquilo que, incessantemente, devém.

Mas, como não relacionar a desmoralização do mundo, enquanto um dos intuitos de Nietzsche, com a doutrina do eterno retorno, com a recusa de que ele seja obrigatório no sentido da progressão da ideia em um imperativo? Como não relacioná-la com a afirmação de que o velho mundo, como inalcançável, isto é, como algo que não pode ser atingido, é denominado inalcançado e, por isso, não obrigatório? Em suma, como não estabelecer uma ligação entre a doutrina do eterno retorno, enquanto um outro modo de o homem se pôr a si mesmo no tempo com a necessidade de ultrapassar a dualidade de mundos, referindo-o diretamente ao texto “Como o “verdadeiro mundo” acabou por se tornar em fábula”?

Em seu quarto movimento, a impossibilidade de atingir o mundo verdadeiro o torna desconhecido e, em vista disso, não obrigatório: “O verdadeiro mundo – inalcançável? Em todo caso inalcançado. E como inalcançado também *desconhecido*. Consequentemente, também não consolador, redentor, obrigatório: a que poderia algo desconhecido nos obrigar?...” (CI Como o “verdadeiro mundo” acabou por se tornar uma fábula). É com o positivismo que Nietzsche entende, na história da filosofia consoante ao referido texto, o começo do esboroamento da crença no mundo verdadeiro: “Cinzenta manhã. Primeiro bocejo da razão. Canta o galo do positivismo.” (CI Como o “verdadeiro mundo” acabou por se tornar uma fábula). Todavia, do momento em que se inicia a rejeição do mundo verdadeiro até a exclusão também do aparente transcorre o período de uma manhã. Esse movimento, no discurso de Nietzsche, aponta para uma lacuna na solução da dualidade de mundos, enquanto possibilidade de seu ultrapassamento com o positivismo.

Em que pese a aspiração positivista de, mediante o estágio científico, reconhecer a impossibilidade de atingir qualquer tipo de conhecimento absoluto, renunciando a tal empenho em favor do conhecimento das leis efetivas que regem os fenômenos, a crença exacerbada na ciência conduz, na ótica de Nietzsche, igualmente à metafísica, à dualidade de mundos. Convém mencionar que Nietzsche não realiza uma contraposição direta ao positivismo de Auguste Comte, do qual se aproxima na época de *Humano, demasiado humano*, mas refere-se à redução da filosofia à teoria do conhecimento, conforme Herbert Spencer, John Stuart Mill, Eugen Dühring, Eduard Hartmann, aos quais se refere ora como “filósofos-de-fuzarca”, que se denominam ‘filósofos da realidade’ ou ‘positivistas’ (ABM 253 e 210) ora como filósofos mecanicistas. Entendendo que somente enquanto ficções reguladoras as hipóteses científicas teriam algum “direito de cidadania”, o filósofo alemão recusa a noção de convicção presente na ciência de sua época, mostrando que em sua base está a crença de que há outro mundo. Em a *Gaia ciência*, no parágrafo intitulado ‘Em que medida ainda somos devotos’, ele afirma com relação à postulação de um outro mundo, que “a fé na ciência pressupõe, *afirma um outro mundo* que não o da vida, da natureza e da história; e na medida em que afirma esse ‘outro mundo’ – não precisa negar a sua contrapartida, este mundo, *nosso mundo?*” e acrescenta, no final do texto, que a pressuposição presente na afirmação de outro mundo é a devoção à metafísica:

A nossa fé na ciência repousa ainda numa *crença metafísica* – que também nós, que hoje buscamos o conhecimento, nós, ateus e antimetafísicos, ainda tiramos nossa flama daquele fogo que uma fé milenar acendeu, aquela crença cristã, que era também de Platão, de que Deus é a verdade, de que a verdade é divina [...]. (GC 344).

Nesse caso, a progressão da ideia não é suspensa com a visão científica do mundo, mas transformada em verdade, em ciência. A noção de verdade contraposta ao erro sustenta ainda uma dualidade ao contrário.

Por outro lado, especialmente o mecanicismo evolucionista de Herbert Spencer que, entre outros, sucede o positivismo, sustenta a dualidade de mundos em reverso (GC 344). Ora, o mecanicismo de Spencer afirma a presença de um domínio incognoscível real por trás do que é cognoscível (SPENCER, 1905, p. 82). Ao fazê-lo, resgata como real aquilo que está para além do que aparece, enquanto necessidade da relatividade daquilo que aparece. Caso se ateste que se conhece o cognoscível, está implicada a necessidade e realidade do que não se pode conhecer enquanto o limite da relatividade do próprio conhecimento. A existência do absoluto é posta como um dado da consciência. Se não se pode atingi-lo, ele tem necessariamente de ser admitido. Ora, se o que se inicia com o positivismo não conduz ao Meio-dia, ao fim do mais longo erro, em suma, ao ponto alto da humanidade, que se dá quando se dissolve a dualidade de mundos, é porque se segue a ele o reverso do mundo verdadeiro/mundo aparente. Se o mundo verdadeiro como o incognoscível não é a medida do mundo aparente, sustenta a oposição, mediante o reconhecimento da sua realidade, mesmo inacessível ao conhecimento. É o seu reconhecimento que continua sustentando a dualidade de mundos.

É preciso uma radicalidade maior do que admitir o cognoscível como limite para o sentido e o valor e o incognoscível como inacessível, mas dissipar, simultaneamente, o cognoscível e o incognoscível, a verdade e a aparência. Rejeitar que haja tanto algo para o qual se tenha acesso privilegiado quanto algo inacessível, eis a única forma de efetivamente dissolver a dualidade. Por isso, o Meio-dia, enquanto fim do mais longo erro, só surge no discurso filosófico de Nietzsche com a personagem Zarathustra e, por conseguinte, com a introdução da própria interpretação de Nietzsche na história da filosofia: “O verdadeiro mundo, nós o expulsamos: que mundo resta? O aparente, talvez?... Mas não! *Com o verdadeiro mundo expulsamos também o aparente!*” (CI Como o “verdadeiro mundo” acabou por se tornar uma fábula). De fato, Nietzsche expulsa, ao mesmo tempo, o mundo verdadeiro e o aparente, ao entender que não existem fatos, fenômenos, ou qualquer espécie de em si, e que todas essas formulações não passam de interpretações perspectivas. Como não há outro modo de estar no mundo exceto o interpretante e o mundo que nos importa é sempre produto de nossa interpretação, não há aparência nem verdade, mas tão-somente perspectivas provisórias, formas de tentar firmar e dominar o vir-a-ser. Não há outro modo de estar e de vir-a-ser no mundo, salvo o interpretante.

Assim, Platonismo, cristianismo, idealismo transcendental, positivismo, mecanicismo e o eterno retorno não são verdades e tampouco aparências, mas interpretações cuja distinção do valor está na promoção ou obstrução da vida. Trata-se de interpretações por meio das quais os homens se conservaram na vida, visões de mundo fundamentais no sentido da edificação de ideais que regeram mundo, homem, filosofia, ciência e ética no decurso da história do pensamento ocidental. Em Nietzsche impõe-se a pergunta acerca de que tipo de mundo, homem, filosofia, ciência e ética teve preponderância; no limite, ele questiona o tipo de vida que se manifestou durante a vigência desses ideais. Se as interpretações anteriores privilegiaram a negação dessa vida, faz-se necessário verificar se é possível afirmar a existência de outra vida e, ao fazê-lo, quais as consequências que daí advêm.

Com a doutrina do eterno retorno, Nietzsche quer dar termo aos sentidos absolutos conferidos ao mundo. Mais do que isso, ele quer mostrar que, em termos interpretativos, o verdadeiro mundo tornou-se uma fábula e, com a exclusão dele, também o aparente foi dissipado. É como uma nova interpretação que a doutrina se insere na história da filosofia. É enquanto ultrapassamento e alargamento das perspectivas anteriores que ela se diferencia das demais interpretações. Mesmo que o filósofo utilize expressões como “concepção” e “explicação”, consoante ao seu posicionamento, designam a imposição de uma perspectiva, o postular de uma interpretação.

Referências

BÍBLIA Sagrada. Novo Testamento. Tradução de João Ferreira de Almeida. 2. ed. Barueri: Cidade Bíblica do Brasil, 1993.

BORGES, J. L. **História de la eternidad**. Buenos Aires: EMECÉ, 1953.

KANT, I. **Crítica da razão pura**. Tradução de Valério Rohden e Udo B. Moosburger. São Paulo: Abril Cultural, 1983.

LÖWITZ, K. Nietzsche et sa tentative de récupération du monde. In: _____. **Nietzsche**. Cahiers de Royaumont. Paris: Minuit, 1967. p. 45-84.

NIETZSCHE, F. **Sämtliche Werke**: Kritische Studienausgabe (KSA). Berlin: Walter de Gruyter & Co., 1967/1978. 15 vol. (Edição organizada por Giorgio Colli e Mazzino Montinari).

_____. **Obras incompletas.** Tradução de Rubens Rodrigues Torres Filho. São Paulo: Abril Cultural, 1978. (Coleção Os Pensadores).

_____. **Para além de bem e mal.** Tradução Paulo César Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 1992.

_____. **A gaia ciência.** Tradução Paulo César Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

_____. **Crepúsculo dos ídolos.** Tradução Paulo César Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.

NUNES, B. O tempo dividido: cosmo e história. In: NUNES, B. (Org.). **A crise do pensamento.** Belém do Pará: Editora Universitária, 1994. p. 123-154.

PLATÃO. **A República.** Traduzido do grego por Maria Helena da Rocha Pereira. 6. ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1949.

_____. **Obras incompletas.** Tradução de José Cavalcante de Souza. São Paulo: Abril Cultural, 1983. (Coleção Os Pensadores).

_____. **Diálogos.** Tradução Carlos Alberto Nunes. Pará: Universidade Federal do Pará, 1977.

SPENCER, H. **Los primeiros principios.** Tradução José Irueste. 3ª ed. Madri: S. Palleja, 1905.

Recebido: 23/05/2008

Received: 05/23/2008

Aprovado: 26/07/2008

Approved: 07/26/2008