

## DAVID HARVEY E FRIEDRICH NIETZSCHE: PÓS-MODERNIDADE OU EXTEMPORANEIDADE

*Vânia Dutra de Azeredo*  
(PUC-Campinas/São Paulo)

Neste artigo, vamos apresentar a tese de David Harvey acerca da condição pós-moderna desde sua análise do conceito de compressão tempo-espaço, isto é, o autor situa as mudanças abissais que se operaram mais ou menos em 1972 na nossa forma de experimentar o espaço e o tempo. Em sua leitura, há uma relação necessária entre o surgimento de formas culturais pós-modernas e os modos flexíveis de acumulação do capital e da compressão do tempo-espaço. Todavia, nossa análise visa mostrar que a hipótese da compressão tempo-espaço não dá conta da disjunção entre uma eternidade transcendente e outra imanente enquanto subjazendo aos discursos filosóficos que permitem falar em tradição e para além dela. Desse modo, inseriremos o pensamento de Nietzsche como extemporâneo, enquanto procede a ruptura com a tradição, entendida de Platão a Hegel, ao propor uma eternidade imanente. Nessa perspectiva de tempo e nova visão do espaço, inserimos o conceito de extemporeidade.

*A condição pós-moderna*, de David Harvey, apresenta o percurso de passagem da modernidade para a pós-modernidade a partir da substituição do modelo fordista para o da acumulação flexível, da ética para a estética, mas dá ênfase às transformações na compreensão dos conceitos de espaço e tempo como base de todas as demais alterações. Começamos com a exposição de Harvey acerca dos conceitos de espaço e tempo, já que são estes últimos que expressam uma reorganização social, política e econômica que conferem uma irrevogabilidade, em termos de transformação existencial nos variados âmbitos da vida humana, manifestando e efetivando a ruptura com os padrões vigentes na modernidade. Trata-se de um tempo e de um espaço que passam por um processo de compressão transformador, *de per se*, das representações possíveis do mundo, ao

mesmo tempo em que, gerador de uma diversidade de reações sociais, culturais e políticas. Simultaneamente condição e perturbação dos tempos pós-modernos, o conceito de compressão expressa a inevitável aceleração dos *modus vivendi* mediante a compressão dos mundos espacial e temporal em que, efetivamente, vivemos e nos compreendemos como existentes. Compreensão e vivências essas que atravessam todos os domínios culturais e representativos possíveis e imagináveis.

“À medida que o espaço parece encolher numa ‘aldeia global’ de telecomunicações e numa ‘espaçonave terra’ de interdependências ecológicas e econômicas – para usar apenas duas imagens conhecidas corriqueiras –, e que os horizontes temporais se reduzem a um ponto em que só existe o presente (o mundo do esquisofrênico), temos de aprender a lidar com um avassalador sentido de *compressão* dos nossos mundos espacial e temporal.” (HARVEY, 1993, p. 219).

Mostrando-se centrado nas relações tempo-espaço como expressão direta dos tempos, o autor considera, pertinente à Modernidade, a vigência de certo “perspectivismo iluminista”, caracterizado a partir de “um olho que vê” como atestado de verdade, isto é, o indivíduo vê e representa o mundo a partir do humano, distanciando-se, com isso, dos padrões da mitologia e da religião. Dado característico do advento do tempo e do espaço infinitos defendidos antes de Galileu e de Newton por Giordano Bruno. “...o pensamento iluminista operou nos limites de uma visão ‘newtoniana’ bem mecânica do universo, em que os absolutos presumidos do tempo e do espaço homogêneo formavam continentes limitadores do pensamento e da ação” (HARVEY, 1993, p. 229).

Na ótica de Harvey, a visão perspectivista moderna assinala uma transformação na prática artística e arquitetônica, assim como nas atividades comerciais e na produção agrícola que terminaram por excluir o domínio religioso das atividades e das concepções humanas. O autor encontra evidências vinculatorias de regras perspectivistas com práticas racionalizadoras nos âmbitos do comércio, da atividade bancária e de contabilidade, assim como na produção agrícola. Mas já aparece como uma forma de controle e organização do espaço a sua ‘pulverização’ atestada no período iluminista através de seus economistas políticos nas doutrinas contrárias do mercantilismo e do liberalismo. Na leitura de Harvey, os pensadores iluministas, de um modo geral, dedicavam-se à questão da produção do espaço enquanto fenômeno econômico e político. Mas considerando não poder haver uma política desse que independa das relações sociais. Dessa forma, a busca de uma sociedade melhor requeria uma ordenação do espaço e do tempo enquanto possibilidade de garantia tanto da liberdade individual quanto do bem-estar social. “As idéias estatais, comunitárias e individualistas estavam associadas com diferentes paisa-

gens espaciais, (...) o domínio diferencial sobre o tempo trazia problemas cruciais de relações de classe, de direitos aos frutos do próprio trabalho e de acumulação do capital” (HARVEY, 1993, p. 234).

Novamente a mudança fica determinada por um colapso nos conceitos de tempo e espaço absolutos que promove, consoante Harvey, as formas de modernismo do século XIX e do início do XX, mais especificamente, situando a crise geradora de crise em 1847-1848, quando se processou uma virada radical na representação do espaço-tempo e, por conseguinte, no seu sentido e reflexo na economia, na política e na cultura. O tempo recebe outro significado a partir de artistas e pensadores distanciando-se dos pressupostos matemáticos do iluminismo. “O sentido de tempo físico e social, tão recentemente formulado no pensamento iluminista, começou outra vez a se desfazer. O artista e o pensador puderam então explorar a natureza e o significado do tempo de novos pontos de vista” (HARVEY, 1993, p. 238).

Nesse sentido, o autor aponta como primeiro impulso cultural modernista a pintura de Manet, situada em Paris após 1848. Essa pintura, em especial, expressa a decomposição do espaço e do enquadramento tradicionais, além de passar a explorar modos fragmentários de luz e cor. Na mesma perspectiva, encontra-se a poesia de Baudelaire, transcendendo a condição efêmera em busca da eternidade e os romances de Flaubert, cujas narrativas apontam para uma ruptura com referência ao significado de tempo-espaço, presente-passado-futuro. Eventos e processos convergentes de percepção, apontando para um novo horizonte espacial e temporal culturalmente retratado na pintura, na poesia e no romance. Daí Flaubert, citado por Harvey, afirmar: “A idéia do futuro nos atormenta, e o passado não nos deixa avançar. Eis por que o presente foge de nossas mãos” (FLAUBERT, 1979, p. 134 *apud* HARVEY, 1993, p. 240).

Em termos do que denominaremos de fato, no sentido de acontecimentos, Harvey aponta como marco do modernismo a expansão do comércio e do investimento exterior depois de 1850, já que possibilitou percorrer o caminho para o imperialismo, embora por meio da conquista imperial e da dualidade inter-imperialista, que tiveram por cume a Primeira Guerra Mundial. O autor aponta que entre 1850 e 1914 houve uma transformação radical no mapa que correspondia aos espaços do mundo. Ainda assim, podia-se ter uma compreensão dos conflitos simultâneos mediante a leitura do jornal matinal. As percepções da superfície e da terra alteraram-se devido a viagens de balões, à fotografia e às novas tecnologias de informação. Houve, igualmente, nesse período, a organização de uma série de exposições mundiais que culminaram na exposição americana de 1893, como um celebrar a globalização. Parafraseando Benjamin, o autor refere-se a “fantasmagoria” manifesta no mundo globalizado da mercadoria e da competição entre nações-Estado. Há nesse pro-

cesso uma subjugação do espaço e uma retomada do crescimento capitalista enquanto projeto.

“Foi em meio a essa rápida fase de compressão do tempo-espaço que a segunda grande onda de inovação modernista no domínio estético teve início. Até que ponto, então, pode o modernismo ser interpretado como uma resposta a uma crise na experiência do espaço e tempo?” (HARVEY, 1993, p. 241).

Haja vista que a nova onda de compressão do tempo-espaço solapou o sentido da pintura e ficção realistas, manifestas por Zola em *La terre*, em que aponta como a onda de influências internacionalistas de importações mais baratas induz ao enterro de localidades em termos de política e cultura paroquiais. De outra parte, os romances de James Joyce, ao requererem para o presente o âmbito da experiência efetiva, vêm expressar o clamor por apreendê-lo enquanto sentido de simultaneidade no tempo e no espaço. Na visão de Lefebvre, citado por Harvey (1993, p. 242), em 1910 o próprio espaço foi abalado, porque a noção euclidiana de espaço deixou de ser sistema de referência juntamente com outros ‘lugares comuns’ como cidade, história, paternidade, a moralidade e o sistema tonal da música. Fatos apontados como essenciais remetem à teoria especial da relatividade (1905) e à teoria geral da relatividade (1913).

Outro dado é que foi em 1913, que Ford instalou a linha de montagem, fragmentando tarefas e redistribuindo o espaço com a intenção de aumentar consideravelmente a produção. Na perspectiva de Harvey, Ford organizou o espaço a fim de obter um aceleração do giro do capital produtivo, objetivo atingido diretamente através de uma nova organização espacial da rede produtiva, geradora de uma aceleração do tempo. No mesmo ano, da Torre Eiffel é transmitido mundialmente o primeiro sinal de rádio. Esses acontecimentos reforçam a visão de Harvey acerca da compressão tempo-espaço como mantenedora ou transformadora das demais relações, já que, especialmente o sinal de rádio, faz o “espaço decair, na simultaneidade de um instante, no tempo público universal” (1993, p. 242). É a universalidade e homogeneidade do tempo público no espaço.

“Essa tendência a privilegiar a espacialização do tempo (Ser) em detrimento da aniquilação do espaço por meio do tempo (Vir-a-ser) é consistente em boa parte do que o pós modernismo hoje articula – com os “determinismos locais” de Lyotard, as “comunidades interpretativas de Fish, as resistências regionais” de Frampton e as “heterotopias” de Foucault. Ela oferece, como evidente, múltiplas possibilidades no âmbito das quais uma “alteridade” especializada pode florescer. O modernismo, visto como um todo, explorou numa variedade de

maneiras a dialética de lugar versus espaço, presente versus passado. Celebrando a universalidade e a queda de barreiras espaciais, ele também explorou novos sentidos do espaço e do lugar de formas que reforçam tacitamente a identidade local.” (Harvey, 1993, p. 248).

Efetivamente, para Harvey, no modernismo o espaço sujeitava-se a propósitos humanos, isto é, havia um controle racional do espaço enquanto algo integrado na cultura moderna, que tinha por base a racionalidade, a técnica, a supressão da diferença e de limites espaciais vinculados a certo projeto histórico. Para ele, “os pensadores iluministas tinham postulado o bem-estar como sua meta” (1993, p. 254). Central na história do modernismo é a oposição entre o Ser e o Vir-a-Ser, em termos políticos, enquanto tensão entre, de um lado, o sentido do tempo e, de outro, o foco do espaço. Situando essa luta depois de 1848, Harvey considera que o modernismo, tomado como movimento cultural, travou a luta com essa oposição de forma criativa. Menciona, inclusive, os papéis importantes que desempenharam o dinheiro, o lucro, a acumulação do capital e do Estado que se constituíram como o referencial a partir do qual as práticas culturais desenrolavam-se. Desse modo, o surgimento do modernismo, assim como de seus vai e vem na relação espaço-temporal, tem relação direta com a própria mudança na experiência do espaço e do tempo. A partir da admissão da plausibilidade dessa tese, Harvey investiga o pós-modernismo ou a condição pós-moderna como uma nova versão da experiência do espaço e do tempo. Trata-se de um giro da compressão tempo-espaço.

Na leitura da condição pós-moderna de Harvey, as duas últimas décadas marcam uma fase de intensificação da compressão do tempo-espaço, cujo impacto, considerado pelo autor, desorientado e disruptivo, atinge as práticas político-econômicas, o equilíbrio do poder de classe e a vida social e cultural como um todo. Como espécie de marco do modelo de produção, o autor apresenta a transição do fordismo para a acumulação flexível através da implantação de outras formas de organização e de novas tecnologias de produção. Invertendo o processo fordista de integração vertical, a desintegração dele, mediante subcontratações e transferências de sede, entre outros, obtiveram um novo curso na produção. Acresce-se a isso o sistema “just-in-time”, redutor, de *per si*, dos estoques enquanto produz pequenos lotes associados a novas tecnologias de controle eletrônico. Com relação aos trabalhadores, os mesmos tiveram seus processos de trabalho intensificados e a crescente desqualificação/requalificação para se adaptarem às exigências do mercado. Convém mencionar que, se a produção acelera, paralelamente, há uma aceleração na troca e no consumo. Tudo isso como resultante da compressão espaço-tempo em sua nova fase ou giro.

Nessa vertente compressora harveyana, encontra-se o caráter volátil e efêmero da moda, dos produtos, das técnicas de produção, dos proces-

tos de trabalhos e, inclusive, das idéias, das ideologias, dos valores e das práticas vigentes. As mercadorias encarnam o valor de instantaneidade suprimível, quer dizer, quanto mais descartável o produto melhor para o sistema. Trata-se do apogeu de uma sociedade de descarte nos mais amplos âmbitos, já que nada é duradouro e permanente, mas, ao contrário, efêmero e fugidío. Em vista disso, não haver para o autor a noção de planejamento a longo prazo, suprimida do mercado pela volatilidade que constitui seu fluxo. Mesmo o trabalhar requer a incorporação da volatilidade, bem como a aceleração do tempo de giro. Daí a busca crescente de planejamentos de curto prazo e de ganhos imediatos imperar no sistema atual, demandando um controle do gosto e da opinião.

As imagens transformaram-se em mercadorias, levando Baudrillard (1981), parafraseado por Harvey (1993, p. 260), a considerar a análise marxiana da produção de mercadorias ineficiente e ultrapassada na atualidade, já que a imagem ao ser vendida como mercadoria faz com que a preocupação central do capitalismo seja a produção de imagens e sistemas de signos. Isso que faz com que a imagem construída seja uma ferramenta indispensável na concorrência das empresas, levando o autor a analisar a importância do simulacro – designando uma réplica próxima da perfeição – na pós-modernidade. Na política são fabricadas imagens. Em outros domínios, como o da fabricação de antiguidades, que ao aparecerem como réplicas tão perfeitas tornam as fraudes inidentificáveis, apresentam-se como um sério problema no mercado das artes. De outra parte, o próprio dinheiro, ao deixar de ser representação direta do valor, criou, no capitalismo, uma crise de representação. Tudo isso aponta para uma crise emergente de representação simbólica na atualidade. O simulacro, a cópia e a réplica detêm o valor, sem suporte de valor, lançando a contemporaneidade numa crise de representação e aporte representacional. Todavia, mesmo considerando que os símbolos da sociedade como riqueza, poder e fama têm um valor exacerbado hodiernamente, Harvey considera possível uma análise de todos os fenômenos sociais, a partir do materialismo histórico desde a compreensão das alterações situadas nos giros da compressão do tempo-espaco. Para o autor de *A condição pós-moderna*, as preocupações pós-modernas não estariam distantes da descrição marxiana, haja vista que o ato de valorizar o significativo em detrimento do significado, do dinheiro ao invés do trabalho social e dos signos mais do que com as coisas reforçam a posição de Marx concernente ao papel do dinheiro por ele descrito (1993, p. 99). Situando o móvel da crise no giro de compressão tempo-espaco, Harvey assinala as dimensões amplas dela:

“Além disso, não é difícil perceber que tudo isso pode criar uma crise mais geral de representação. O sistema central de valor, a que o capitalismo sempre recorreu para validar e avaliar suas ações, está desmaterializado e inconstante, e os horizontes temporais estão ruindo, sendo difi-

cil dizer exatamente em que espaço nos encontramos quando se trata de avaliar causas e efeitos, significados ou valores. A intrigante exibição do Centro Pompidou, em 1995, sobre o “Imaterial” (uma exposição em que ninguém menos que Lyotard agiu como um de seus consultores), foi talvez uma imagem especular da dissolução das representações materiais do valor em condições de acumulação flexível, bem como das confusões relativas ao que poderia significar dizer, com Paul Virílio, que o tempo e o espaço desapareceram como dimensões significativas do pensamento e da ação humanos” (HARVEY, 1993, p. 269).

No limite, na avaliação de Harvey, foi o giro acelerado da compressão tempo-espaço, notadamente a partir dos anos 60 e, mais precisamente, “em algum ponto entre 1968 e 1972” (HARVEY, 1993, p. 44), que precipitou a civilização Ocidental na Pós-modernidade, isto é, nesse movimento que se descortina desde o antimodernismo dos anos 60. Se o espaço modernista era ligado às funções sociais e girava em torno delas, ele se torna autônomo na pós-modernidade, incorporando todo tipo de estratégias. Mas apesar dos reflexos e respostas inusitadas que lhe seguem, devido à efemeridade e fragmentação nos âmbitos da política, da vida privada e social, o motor da mudança de fase ou transformação remete a um processo histórico caracterizado pelo autor como “ondas sucessivas de compressão tempo-espaço” (HARVEY, 1993, p. 276).

Essas transformações estiveram na base das mudanças de concepções do tempo e espaço na Modernidade, assim como na ruptura com ela. Mediante tal caracterização, o autor obtém a possibilidade de analisar o fenômeno da condição pós-moderna com o aparato conceptual do materialismo histórico. Tal exposição permite, em um sentido acurado, rejeitar a posição de Baudrillard acerca das deficiências da análise marxiana em uma sociedade que produz signos. Afinal, um mercado de signos e uma sociedade de descarte remontam ao processo histórico material de ondas de compressão do tempo e do espaço, que se objetiva na idolatria do simulacro presente em nossa atualidade, no mundo cada vez mais globalizado do efêmero e do descartável. Ainda assim, acessível a análise e a compreensão desde o devir da sua história processual, já que se trata de uma nova e diferente onda de um mesmo e maior processo histórico.

Não consideramos, até o momento, um aspecto importante apontado por Harvey da condição pós-moderna, qual seja, a substituição da ética pela estética, mas reservamos um outro artigo especialmente sobre essa questão. Há de se afirmar, também, que profundas análises da arte e do cinema foram propositadamente descuradas aqui, porque interessa-nos, nesse momento, resgatar a compreensão de tempo em Nietzsche e situá-la num embate com a tradição, entendida de Platão a Hegel. De fato, Nietzsche faz críticas aos modernos e os situa num tempo que não é o

seu, mas em termos das concepções de tempo, reúne os filósofos desde o conceito de tradição, que os interliga pela permanência tributária de uma eternidade transcendente que sustenta a dualidade de mundos. É isso que queremos analisar, não a compressão do tempo-espaço, mas a filiação do tempo a uma eternidade transcendente que sustenta dois espaços opostos, quais sejam, o dessa vida e o da outra vida ou da causalidade natural e da causalidade pela liberdade. Essa filiação no discurso filosófico permitiria ver um mesmo fio condutor de Platão a Hegel que se mantém numa dualidade característica da tradição e, assim, ainda que haja uma passagem para a modernidade, desde o sujeito especular, continuam num discurso filosófico da tradição que remonta a Platão.

Devemos acrescentar que não empreenderemos uma análise materialista, mas genético-interpretativa a partir da leitura de Nietzsche, o que nos levará ao sentido não de compressão do tempo-espaço, no discurso filosófico, mas à dualidade do espaço atravessando esse discurso num tempo retilíneo. A nosso ver, é essa transformação operada por Nietzsche ao propor uma eternidade imanente como interpretação melhor para a existência humana do que a eternidade transcendente; passando a situá-lo fora desse tempo retilíneo e daí um dos motivos da sua extemporaneidade. Nietzsche, como pretendemos mostrar, não é pós-moderno, mas eminentemente extemporâneo. Quiçá nossa atualidade, sob o ponto de vista do discurso filosófico e das artes, seja efetivamente extemporânea.

Em nossa avaliação, a doutrina do eterno retorno de Nietzsche é introduzida no conjunto da sua filosofia visando a suspender a progressão da idéia 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 idéia. 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 idéia. Com isso, entendemos haver um mesmo discurso filosófico de Platão a Hegel que nomeamos, consoante Nietzsche, discurso filosófico da tradição e cuja inflexão fatal na continuidade dele, é promovida pela interpretação nietzschiana. Em vista disso, não vemos as transformações culturais a partir da compressão tempo-espaço de Harvey, mas do discurso filosófico nietzschiano que demarca a impossibilidade de manutenção da eternidade transcendente pela proposição da imanência dela. Retomaremos, por isso, as considerações de Harvey sobre Nietzsche ao longo de *A condição pós-moderna*.

No texto “Modernidade e Modernismo”, Harvey afirma: “Era como se Nietzsche mergulhasse por inteiro no outro lado da formulação de Baudelaire para mostrar que o moderno não era senão uma energia vital, a vontade de viver e de poder, nadando num mar de desordem, anarquia,



destruição, alienação individual e desespero” (HARVEY, 1993, p. 25) e na seqüência, acrescenta: “A essência eterna e imutável da humanidade encontrava sua representação adequada na figura mítica de Dioniso” (Idem). Os lados da formulação de Baudelaire são o “transitório, o fugidivo, o contingente; é uma metade da arte, sendo a outra o eterno e o imutável” (BAUDELAIRE, 1863, *apud*, HARVEY, 1993, p. 21). A interpretação de Nietzsche apresentada por Harvey nos lança na compreensão de que o autor, embora dê ênfase aos acontecimentos da vida em sociedade, de guerras a transformações no gerenciamento da atividade produtiva, resguarda ao pensamento um papel de vanguarda e influência no que considera novos tempos. O marco da ruptura do filósofo alemão está na negação da essência eterna e imutável da natureza devido à sua remessa à efemeridade, fragmentação e caos. Duas outras citações de “Modernidade e Modernismo”, o confirmam:

“No começo do século XX, em especial depois da intervenção de Nietzsche, já não era possível dar à razão iluminista uma posição privilegiada na definição da essência eterna e imutável da natureza humana. Na medida em que Nietzsche dera início ao posicionamento da estética – “além de bem e mal – tornou-se um poderoso meio para o estabelecimento de uma nova mitologia quanto àquilo a que o eterno e imutável poderia referir-se em meio a toda efemeridade, fragmentação e caos patente na vida moderna. Isso deu novo papel e imprimiu novo ímpeto ao modernismo cultural.” (HARVEY, 1993, p. 27)

“A mudança de tom do modernismo também decorria da necessidade de enfrentar diretamente o sentido de anarquia, de desordem e de desespero que Nietzsche semeara numa época de espantosa agitação, insatisfação e instabilidade na vida político-econômica – uma instabilidade que o movimento anarquista do final do século XIX teve de enfrentar, tendo contribuído para ela de maneiras importantes” (HARVEY, 1993, p. 37).

Em que pese às considerações harveynianas sobre Nietzsche apontarem pontos importantes e impactantes na condução do discurso filosófico da modernidade, as mesmas não consideram a proposta interpretativa de uma eternidade imanente enquanto condição de possibilidade de ruptura da dualidade de mundos que se sustenta com ela<sup>1</sup>. Nem apontam a inter-

---

<sup>1</sup> Harvey refere-se a Nietzsche ainda nas páginas 37, 47, 49, 55, 193, 245, 248 e 249, reproduziremos as duas últimas considerações em vista de comentários que gostaríamos de fazer acerca dessas. Na página 248, lemos: Nietzsche captou o impulso essencial em *A vontade de poder*. O nihilismo – “condição em que os valores mais elevados se desvalorizaram” – está à nossa porta como “os hóspedes mais sinistros”. (...) A dissolução da “propriedade imóvel inalienável, da honra ao antigo

---

(origem da crença nos deuses e nos heróis ancestrais” decorre em parte, sugere ele (prefigurando os exatos argumentos de Heidegger...), do colapso do espaço. (...). É nessa circunstância que a vontade de poder – “uma tentativa de revolução de todos os valores – deve afirmar-se como força diretriz de uma nova moralidade. Depois disso, ele cita o parágrafo de 1885, em que o filósofo escreve: “E sabeis sequer o que é para mim o ‘mundo’? Devo mostrar a vós em meu espelho? Este mundo: uma monstruosidade de força, sem início, sem fim, uma firme, brônzea grandeza de força, que não se torna maior, nem menor, que não se consome, mas apenas se transmuta...”, e finaliza o texto afirmando: “*Esse mundo é vontade de potência – e nada além disso!* E também vós próprios sois essa vontade de potência – e nada além disso!” (38 [12] do outono de 1884/outono de 1888). Nessa passagem, a nosso ver, o autor reafirma a equivalência entre força e vontade de potência, já que o mundo é apresentado ora como grandeza de força ora como vontade de potência. A paridade estende-se ao mundo enquanto uma tentativa de explicá-lo para além de uma concepção teleológica, pois não há início ou termo. A remessa a “vós próprios” indica tratar-se também dos existentes, em especial, do homem, reafirmando a necessidade de compreender o mundo e os existentes como forças e vontades em relação: “como jogo de forças e ondas de força...”. Assim, o paralelismo pode ser sustentado. Isso, inclusive, torna-se indicativo da diversidade de âmbitos aos quais se aplica, em Nietzsche, o conceito de vontade de potência. A pressuposição de uma multiplicidade de forças agindo e sofrendo ações, sem princípio e sem fim, aniquila a idéia de um primeiro princípio simples determinante dos existentes, já que, consoante o filósofo, “o mundo é ‘em fluxo’ como algo que vem a ser” e, além disso, não tem sentido perguntar quem interpreta em busca da unidade do ser, pois “o interpretar ele mesmo, enquanto forma da vontade de potência tem existência (não, entretanto, enquanto ‘ser’ (*Sein*), mas enquanto processo, vir-a-ser) enquanto afeto” (2 [151] do outono de 1885/outono de 1886). De outra parte, referente ao sentido do conceito *Wille zur Macht*, reconhecemos, no relato da vida que sintetiza em seu discurso seus traços distintivos, bem como sua extensão aplicativa, o ponto alto da seção “Da superação de si”. Cumpriu, assim, à própria vida se definir como superação de si, “‘Vê’, disse, ‘eu sou aquilo que *deve sempre superar a si mesmo*’”(NIETZSCHE, 1981, p. 127), e remeter todos os nomes a si enquanto vontade de potência. Por isso, ainda que ela seja denominada de “vontade de procriação, impulso no rumo da finalidade, do mais elevado, do mais distante, do mais múltiplo” (NIETZSCHE, 1981, p. 127): todos esses modos de nomeá-la têm por base um único significado, já que se trata de um único segredo que ela mesma relata. Vida é aquilo que deve sempre superar a si mesmo. Na expressão ‘superar a si mesmo’ está posta a condição do vivente de mandar e obedecer e, em assim se exercendo, buscar ser mais mesmo que isso implique declinar. Pelo caráter intrínseco da vontade, o declínio não é mais que o sacrifício pela expansão da potência e, nesses termos, o superar a si mesmo: “Ainda prefiro o meu declínio a renunciar a essa única coisa; e, em verdade, onde há declínio e cair de folhas, sim, é ali que a vida se sacrifica pela potência” (NIETZSCHE, 1981, p. 128). Convém acrescentar que a utilização das expressões força e vontade, no singular, gerou objeções pertinentes no que concerne à postulação de uma vontade fundante. O filósofo de Sils Maria estaria, desse modo, deduzindo a multiplicidade dessa elementar unidade que seria a vontade de potência. Contudo, em diversos trechos, o autor rejeita a possibilidade de pensar os conceitos de força e de vontade enquanto unidades, mais ainda, recusa-se a substancializá-los

pretação irreduzível como domínio da significação no autor de *Assim falava Zaratustra*. Convém acrescentar que o propósito de Harvey não era empreender uma análise do pensamento nietzschiano, mas verificar a passagem da Modernidade à Pós-modernidade. Todavia, como o autor recorre ao conceito de compressão tempo-espaço para explicar os movimentos de transformação da modernidade e pós-modernidade, consideramos importante inserir a perspectiva de Nietzsche sobre o tempo que faz do discurso moderno uma leitura da tradição enquanto tributária da eternidade transcendente. Isso aproxima Kant do cristianismo e de Platão.

Vamos mostrar que a doutrina do eterno retorno relaciona-se 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 idéia. 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 idéia 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 idéia 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 idéia suspensa somente com o

---

na perspectiva de um subsistir em si e por si. Desse modo, não lemos esse texto como: “As extraordinárias imagens do tempo e do espaço, de ondas sucessivas de compreensão e implosão, em passagens como essa, sugerem que a forte intervenção de Nietzsche no debate da modernidade (...) tinha uma base experiencial no mundo da transformação do tempo-espaço no final do século XIX.” (HARVEY, 1993, p. 249).

Por fim, gostaríamos de introduzir um comentário acerca da obra *A vontade de poder* citada por Harvey (*The will to power*, Nova Iorque, 1968). Existe um texto de Mazzino Montinari traduzido para o francês com o título *A vontade de potência não existe* em que o autor discute, entre outras questões, a proveniência da referida obra através das compilações arbitrárias de Elisabeth Förster-Nietzsche. Os tradutores para a versão francesa do livro de Montinari escrevem em uma nota no início do livro: “...a prova irrefutável da não existência de uma obra de Nietzsche intitulada *A vontade de potência* foi publicada em 14 volumes (falta um título a ser publicado) na versão francesa com o título: *Édition critique des Oeuvres philosophiques complètes établi d’après les manuscrits originaux de l’auteur et comprenant une part de textes inédits*, par Giorgio Colli et Mazzino Montinari, Gallimard, 1967 sq. (MONTINARI, 1996, p. 8).”

eterno retorno que processa uma revalorização do mundo em termos teóricos e práticos<sup>2</sup>.

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 idéia, 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.

### I. A instituição da idéia: Platão como a verdade

Começamos com a cosmogonia platônica, “*Forma mais antiga da Idéia*”, mostrando ser um dos alvos privilegiados de Nietzsche<sup>3</sup>. 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

---

<sup>2</sup> 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, K. “Nietzsche et sa tentative de récupération du monde”. In: *Cahier de Royaumont*. Paris: Minuit, 1967, p. 58).

<sup>3</sup> 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. (Cf. PLATÃO. *Diálogos*, vol XI, Trad. Carlos Alberto Nunes. Belém do Pará: Universidade Federal do Pará, 1977, 29 d).

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.

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”<sup>4</sup>.

Quais são as conseqüências 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 dissemelhança 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 conseqüências 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 condi-

---

<sup>4</sup> *Idem, ibidem*, 38 c.

ção 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 inumeráveis 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<sup>5</sup>. Participa,

---

<sup>5</sup> 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* (Cf. ARISTÓTELES. *Metafísica*. Trad. Leonel Vallandro. Porto Alegre: Globo, 1969, I 6, 987 bi – 9; 15 – 30; XIII 4, 1078b28-30), e por Diógenes de Laértios (LAERCIO, Diógenes. *Vidas opiniones y sentencias de los filósofos más ilustres*. Trad. José Ortiz y Sanz, Buenos Aires: Emecé, [s.d.], 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” (NIETZSCHE. *A filosofia na idade trágica dos gregos*. Trad. Maria Inês Madeira de Andrade. Lisboa: Edições 70, 1987, p. 23). Ora, sendo Nietzsche partidário da exposição heraclitiana concernente ao vir-a-ser, vai rejeitar a distinção estabelecida pelo filósofo gre-

em certa medida, do ser, já que tem algo de ser, o ser em movimento<sup>6</sup>. Todavia, não chegando jamais à sua perfeição, desvaloriza-se diante dele.

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 idéia 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 idéias 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 idéias eternas, contrastando o ser imutável perfeito à imperfeição de tudo aquilo que devém<sup>7</sup>.

## II – A progressão da idéia: 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 a progressão da idéia. 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

---

go, 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.

<sup>6</sup> Cf. PLATÃO, *República*, Trad. Maria Helena da Rocha Pereira. 5 ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1987, 477 a-b.

<sup>7</sup> PLATÃO, op. cit., 28 a-b, 29 a.

eternidade é um atributo de Deus<sup>8</sup>. 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<sup>9</sup>. 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”<sup>10</sup>.

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 idéia 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,

---

<sup>8</sup> Cf. BORGES, Jorge Luis. *História de la eternidad*, Buenos Aires: Emecé, 1953.

<sup>9</sup> Valemo-nos da investigação de Benedito Nunes acerca da visão cristã do tempo e de sua relação com a eternidade. (O tempo dividido: cosmo e história, In: NUNES, Benedito (org.). *A crise do pensamento*, Belém do Pará: Editora Universitária, 1994, p. 123-154).

<sup>10</sup> NOVO TESTAMENTO, São Mateus, 25, 46.



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 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 mostração da 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.

### **III – A idéia torna-se sublime: a verdade como imperativo**

No terceiro movimento de progressão da idéia, 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”<sup>11</sup>, 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 confluí, 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”<sup>12</sup> 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 idéia 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, sub-

---

<sup>11</sup> KANT, I. *Crítica da razão pura*. In: *Coleção Os Pensadores*. Trad. Valério Rohden e Udo B. Moosburger. São Paulo: Abril Cultural, 1983, ‘Prefácio à Segunda edição’, p. 11.

<sup>12</sup> *Idem, ibidem*, p. 393.

sume 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”<sup>13</sup>. 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 idéia e ideal no pensamento kantiano, pois o ideal está mais distante da realidade objetiva do que a idéia por ser determinado pela idéia<sup>14</sup>. O termo idéia designa os conceitos puros da razão, aos quais não corresponde um objeto nos sentidos. Muito próxima da idéia platônica, a kantiana aparece “como conceito de um maximum, [que] não poderá jamais ser dada congruentemente in concreto”<sup>15</sup>. Apesar das diferenças existentes entre o idealismo transcendental e a filosofia de Platão, a definição de idéia platônica é retomada por Kant enquanto conceito puro da razão. Em ‘Das idéias em geral’, expõe a compreensão platônica das idéias que, enquanto não correspondendo a nenhum objeto dado aos sentidos, aproxima-se da sua própria definição.<sup>16</sup> Seu conceito de ideal aproxima-se da idéia 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”<sup>17</sup>. Esta aproximação entre a idéia 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 idéia.

A idéia 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 idéias e dos ideais que, em termos práticos, mede o mun-

---

<sup>13</sup> Cf. Kant, *op. cit.*, ‘Da ilusão transcendental, p. 182.’

<sup>14</sup> *Idem, ibidem*, p. 287.

<sup>15</sup> *Idem, ibidem*, p. 192.

<sup>16</sup> Cf. KANT, *op. cit.*, p. 186.

<sup>17</sup> KANT, *op. cit.* p. 287.

do imperfeito desde a sua perfeição, possibilitando, na ótica de Nietzsche, fazer do mundo verdadeiro uma obrigação, um imperativo.

É decisiva a noção de idéia 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 idéia 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”<sup>18</sup>, 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 idéia 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 inteli-

---

<sup>18</sup> *Idem, ibidem*, p. 232.

gível, 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...”<sup>19</sup>, 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<sup>20</sup>.

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 idéias 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

---

<sup>19</sup> I. KANT, *Crítica da razão pura*, p. 274.

<sup>20</sup> *Idem, ibidem*, p. 281. Como nossa argumentação visa a apresentar o imperativo enquanto progressão da idéia 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.

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”<sup>21</sup>; por conseguinte, fora do 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 idéia deve exercer seu influxo sobre o mundo sensível.

#### IV – A destituição da idéia: eterno retorno

Em nossa avaliação, enquanto a progressão da idéia 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 idéia 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 deno-

---

<sup>21</sup> *Idem, ibidem*, p. 391.

minado 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*. Conseqüentemente, também não consolador, redentor, obrigatório: a que poderia algo desconhecido nos obrigar?...”<sup>22</sup>. 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*)”<sup>23</sup>. 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’<sup>24</sup> 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

---

<sup>22</sup> NIETZSCHE, F.; *Obras incompletas*. In: *Coleção os pensadores*. Trad. Rubens Rodrigues Torres Filho, São Paulo: Abril Cultural, 1983, p. 332.

<sup>23</sup> *Idem, ibidem*.

<sup>24</sup> *Idem, Além do bem e do mal*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 1996, p. 105. Ver também § 253 e § 210.

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 antime-tafísicos, 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...”<sup>25</sup>. Nesse caso, a progressão da idéia 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<sup>26</sup>. Ora, o mecanicismo de Spencer afirma a presença de um domínio incognoscível real por trás do que é cognoscível<sup>27</sup>. 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

---

<sup>25</sup> *Idem*, *A gaia ciência*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, p. 234.

<sup>26</sup> Nietzsche contrapõe-se à filosofia de Herbert Spencer, tanto em termos morais quanto com relação à sua cosmologia. É especialmente a noção de um progresso orgânico, pensada como lei de todo progresso, perceptível das mudanças cósmicas até a civilização, presente no pensamento de Spencer que Nietzsche recusa, já que, na sua visão, não há passagem de um estado inferior para um superior, seja pensando em termos de cosmologia seja em termos de civilização. A idéia de progresso é rejeitada por Nietzsche.

<sup>27</sup> SPENCER, Herbert. *Los primeros principios*, trad. de José A. Irueste, Madrid: S. Calleja, 3 ed., 1905, p. 82.



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!*”<sup>28</sup> (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 conseqüências 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.

Ora, o introduzir dessa interpretação como interpretação perspectiva, divide irrevogavelmente a História da Filosofia, pois de Platão a Hegel, temos a vigência de uma eternidade transcendente sustentando a dualida-

---

<sup>28</sup> NIETZSCHE, F. *Obras incompletas*. In: Coleção “Os pensadores”. Trad. Rubens Rodrigues Torres Filho, São Paulo: Abril Cultural, 1983, p. 332.

de de mundos e, por conseguinte, de espaços. Além disso, temos sistemas fechados que se desdobram sobre si mesmos enquanto visão absoluta do mundo e do humano. Com Nietzsche temos uma eternidade imanente que, ao dissolver a dualidade de mundos, confere ao espaço existencial a única face efetiva. Assim, uma mudança de concepção de tempo confere ao espaço outra demarcação. Acresce-se que essa perspectiva é uma interpretação mais abrangente ao invés de expressão da verdade acerca dos existentes. A única noção de sistema em Nietzsche é como abertura irreduzível no jogo infundável das interpretações. Isso faz com que situemos nesse autor o rompimento com o discurso filosófico da tradição. Enquanto leitura genético-interpretativa, a análise nietzschiana exige situar o filósofo em outros tempos, mas não necessariamente pós-modernos, haja vista que as transformações políticas, econômicas e culturais não fizeram parte da existência do filósofo alemão. Mas ao situar sua leitura para além da tradição, Nietzsche se inscreve, efetivamente, como extemporâneo.

É essa extemporaneidade que vemos manifesta em produções artísticas e culturais, como na pintura expressionista, especialmente, de Edvard Munch e no movimento francês de 1968, entre outras. Em ambos os casos, situamos os movimentos ou produções para além da eternidade transcendente e, nesse sentido, remontamos a Nietzsche sua condição de possibilidade. Se Harvey entende a compressão do tempo-espaço como condição dos tempos pós-modernos, inserimos essa análise ainda na perspectiva de uma eternidade transcendente, já que explica a passagem à Modernidade e à Pós-modernidade desde ela. Não temos segurança de estarmos na Pós-modernidade, mas de situar discursos filosóficos e produções artístico-culturais para além da modernidade; o que, como o discurso nietzschiano, denominamos extemporâneo, simultaneamente, fora de um tempo histórico e no limiar de outro.

## RESUMO

O artigo contrapõe a distinção entre uma eternidade imanente e uma eternidade transcendente ao conceito de compressão tempo-espaço de David Harvey, procurando mostrar que esse autor, a partir de uma análise nietzschiana de suas considerações acerca da condição pós-moderna, utiliza um aparato conceptual da tradição para avaliar essa condição. Situamos, assim, o conceito de compressão tempo-espaço harveyano em uma eternidade transcendente, consoante com a tradição, conforme a interpretação que seguimos a partir de Nietzsche.

Palavras-Chave: eternidade, tempo, espaço, compressão.

## ABSTRACT

This paper confronts the distinction between an immanent eternity and a transcendent one with David Harvey's concept of time-space compression, trying to show that this author, from a Nietzschean analysis of his considerations about the post-modern condition, makes use of a traditional conceptual apparatus to evaluate that condition. So we place the Harveyan concept of time-space compression in a transcendent eternity, which is still conformed to the tradition, according to our interpretation of Nietzsche.

Key-words: eternity, time, space, compression

## Referências bibliográficas

- BIBLIA SAGRADA. NOVO TESTAMENTO, São Mateus, 25, 46.
- BORGES, Jorge Luis. *História de la eternidad*. Buenos Aires: EMECÉ, 1953.
- HARVEY, D. *A condição pós-moderna*. Trad. Adail Sobral e Maria Gonçalves, São Paulo: Loyola, 1993.
- KANT, Immanuel. *Crítica da razão pura*, traduzido do alemão por Valério Rohden e Udo B. Moosburger, São Paulo, Abril Cultural, 1980.
- LÖWITH, Karl. *Nietzsche et sa tentative de récupération du monde*. In: *Nietzsche*, Cahiers de Royaumont. Paris: Minuit, (1967): 45-84.
- MONTINARI, M. *La volonté de puissance n'existe pas*. Trad. Patrícia Farazzi e Michel Valensi, Paris: Éclat, 1996.
- NIETZSCHE, F. *Sämtliche Werke – Kritische Studienausgabe*, edição organizada por Giorgio Colli e Mazzino Montinari. Berlim: Walter de Gruyter & Co., 1967/1978. 15 vol.
- Nietzsche – Obras Incompletas*, coleção “Os Pensadores”, tradução de Rubens Rodrigues Torres Filho, São Paulo, Abril Cultural, 1978.
- \_\_\_\_\_. *Para além de bem e mal*. Trad. Paulo César Souza, São Paulo: Companhia das Letras, 1992.
- \_\_\_\_\_. *A gaia ciência*. Trad. Paulo César Souza, São Paulo: Companhia das Letras, 2001.
- \_\_\_\_\_. *Assim falava Zaratustra*. Trad. Mário da Silva, 2 ed., Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1981.
- \_\_\_\_\_. *Crepúsculo dos ídolos*. Trad. Paulo César Souza, São Paulo: Companhia das Letras, 2006.
- 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.
- PLATÃO. *A República*, traduzido do grego por Maria Helena da Rocha Pereira. 6.<sup>a</sup> ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1949.
- \_\_\_\_\_. *Diálogos*. Trad. Carlos Alberto Nunes, Pará: Universidade Federal do Pará, 1977.