

# ESTUDOS NIETZSCHE

VOL. 15 – N. 01 ISSN 2179 – 3441

---

## Relações entre espaço, tempo e causalidade na teoria do conhecimento de Kant e os esboços epistemológicos de Nietzsche

*Relations between space, time and causality in Kant's theory of knowledge and Nietzsche's epistemological sketches*

Márcio Luiz da Silva 

Doutor em Ciências pela Universidade Estadual de Campinas – UNICAMP. Mestrando em Filosofia pela Universidade Federal de São João Del-Rei – UFSJ. Professor Efetivo e Coordenador de Curso de Graduação no Instituto Federal de Educação, Ciência e Tecnologia do Sul de Minas Gerais – IFSULDEMINAS, Campus Inconfidentes, MG, Brasil. Contato: [marcio.silva@ifsuldeminas.edu.br](mailto:marcio.silva@ifsuldeminas.edu.br)

Ricardo de Oliveira Toledo 

Doutor em Filosofia pela Universidade do Estado do Rio de Janeiro – UERJ. Professor do Departamento de Filosofia e Métodos (DFIME) da Universidade Federal de São João Del-Rei (UFSJ). Professor permanente do Programa de Pós-graduação em Filosofia (PPGFIL) da UFSJ, Ouro Branco, MG, Brasil. Contato: [ricardotoledo@ufs.edu.br](mailto:ricardotoledo@ufs.edu.br)

**Resumo:** Este estudo explora a relação entre as concepções de espaço, tempo e causalidade na filosofia de Immanuel Kant, apresentadas na *Crítica da razão pura*, e suas reinterpretações por Friedrich Nietzsche, com foco no período entre o início da década de 1870 e a publicação de *Humano, demasiado humano* (1878), incluindo avaliações de trechos do segundo volume dessa obra. Para Kant, espaço e tempo são formas *a priori* da sensibilidade, moldando a percepção do sujeito independentemente da experiência. A causalidade, por sua vez, é uma categoria do entendimento, um conceito puro utilizado para ordenar os fenômenos em relações de causa e efeito, seguindo as leis da natureza. Em um primeiro momento, Nietzsche reinterpreta as ideias de Kant à luz da filosofia de Schopenhauer, mas dá lugar a uma compreensão que seguirá, em parte, as tendências naturalistas da época. Essa evolução se manifesta em suas obras e fragmentos póstumos. Em *O nascimento da tragédia* (1872), influenciado por Schopenhauer, Nietzsche ainda mantém elementos epistemológicos subjugados por uma metafísica da Vontade e seus desdobramentos relativos às suas reflexões sobre a tragédia. Já em *Verdade e mentira em sentido extramoral* (1873), críticas à linguagem e à verdade abrem caminho para o abandono de uma epistemologia atrelada, em algum grau, a uma metafísica e aos *a priori* epistemológicos kantianos.

Por fim, em *Humano, demasiado humano* (1878), com posições próprias mais contundentes, uma progressiva descoberta e adesão a certas posições do naturalismo contribui para que o autor do livro trabalhe para rechaçar qualquer resquício de metafísica e dos *a priori* epistêmicos em suas considerações a respeito do conhecimento.

**Palavras-chave:** Conhecimento; Tempo; Espaço; Causalidade; Intelecto.

**Abstract:** This study explores the relationship between the conceptions of space, time, and causality in Immanuel Kant's philosophy, presented in the *Critique of pure reason*, and their reinterpretations by Friedrich Nietzsche, focusing on the period between the early 1870s and the publication of *Human, all too human* (1878), including assessments of excerpts from the second volume of that work. For Kant, space and time are *a priori* forms of sensibility, shaping the subject's perception independently of experience. Causality, in turn, is a category of understanding, a pure concept used to organize phenomena into cause-and-effect relationships according to the laws of nature. Initially, Nietzsche reinterprets Kant's ideas in light of Schopenhauer's philosophy but eventually embraces a perspective that aligns, in part, with the naturalistic trends of the time. This evolution is evident in his works and posthumous fragments. In *The birth of tragedy* (1872), influenced by Schopenhauer, Nietzsche still retains epistemological elements subordinated to a metaphysics of the Will and its implications for his reflections on tragedy. However, in *Truth and lie in an extra-moral sense* (1873), criticisms of language and truth pave the way for abandoning an epistemology tied, to some extent, to Kantian metaphysics and epistemological *a priori*. Finally, in *Human, all too human* (1878), Nietzsche's more assertive positions emerge, driven by a progressive discovery and adherence to certain naturalistic stances. In this work, he actively rejects any remnants of metaphysics and epistemological *a priori* in his considerations regarding knowledge.

**Keywords:** Knowledge; Time; Space; Causality; Intellect.

## 1. Introdução

A filosofia de Immanuel Kant (1724-1804) teve um profundo impacto em muitos pensadores que o sucederam, incluindo Friedrich Nietzsche (1844-1900). Em particular, há pontos de contato, ainda que sob nuances próprias, entre a teoria do conhecimento kantiana e a filosofia nietzschiana. Um estudo exaustivo da relação entre essas duas filosofias monumentais demandaria um espaço superior ao que aqui se poderia dispor. Por esta razão, fez-se necessário delimitar a empreitada proposta às incorporações e transformações dos conceitos de espaço, tempo e causalidade presentes na *Crítica da razão pura*, de autoria do pensador prussiano, ao longo da trajetória intelectual de Nietzsche que compreende os estudos preparatórios para a composição de *O nascimento da tragédia* (1872) e a publicação de *Humano, demasiado humano* (1878) e seu segundo tomo, constituído de *Opiniões e sentenças diversas* (1879) e *O andarilho e sua sombra* (1880).

A questão que orienta este estudo é: sabendo-se que Kant forjou o germen teórico do que se viria a compreender como espaço, tempo e causalidade com o qual a filosofia alemã dialogaria no século XIX, de que modo tais conceitos foram

acessados, pensados e reorientados por Nietzsche em suas considerações epistemológicas operadas entre o início dos anos 1870 e a composição de sua obra de 1878, bem como da continuidade desta?

Diante de tal tarefa, buscou-se conferir ao artigo o seguinte movimento: a) exposição das doutrinas de Kant sobre espaço, tempo e causalidade orbitando a sua teoria do conhecimento; b) compilação e avaliação das ocorrências da temática correlata nas notas e escritos publicados de Nietzsche entre os anos 1870 e 1873, permeadas por considerações sobre suas apropriações nas teses defendidas em *O nascimento da tragédia* e seus desdobramentos em *Verdade e mentira em sentido extramoral* (1873); e c) análise de como as reorientações pelas quais o pensamento nietzschiano passou na elaboração de *Humano, demasiado humano* contribuíram para o abandono de quaisquer resquícios de conteúdo metafísico nos postulados epistemológicos da obra em questão, especialmente no que diz respeito à causalidade.

A primeira seção examina as concepções de espaço, tempo e causalidade em Kant na *Crítica da razão pura* (CRP), na qual tempo e espaço são formas *a priori* da sensibilidade, ou seja, intuições puras. Isso significa que tempo e espaço são os modos pelos quais o sujeito percebe as coisas, independentemente da experiência. Tempo é a forma do sentido interno, ou seja, a forma como o sujeito percebe os objetos internos, como os estados mentais. Espaço é a forma do sentido externo, ou seja, a forma como o sujeito percebe os objetos externos, como os corpos físicos. Tempo e espaço são atributos do sujeito e condições de possibilidade de qualquer experiência. Sem tempo e espaço, não há como conhecer os objetos empíricos. Por sua vez, a causalidade é uma categoria do entendimento, ou seja, um conceito puro que o sujeito usa para pensar os objetos da experiência. Causalidade é a forma como o sujeito ordena os fenômenos em uma relação de causa e efeito, segundo uma lei da natureza.

Em seguida, o trabalho segue para o exame das concepções de espaço, tempo e causalidade a partir de certas considerações deixadas por Nietzsche em notas e obras da década de 1870. Antes, porém, deve-se oportunamente fazer menção a aspectos metodológicos deste estudo, o qual compreende haver um desenvolvimento interno do pensamento do filósofo alemão, de modo que essas reorientações não podem ser negligenciadas no esforço de contextualização de suas concepções. Complementa-se que as considerações epistemológicas de Nietzsche durante o período discutido neste estudo não se assemelham em nada a um tratado, não em configuração semelhante às discussões epistemológicas de seu antecessor, por exemplo, na *Crítica da razão pura*. São muito mais relances que servem a seus contextos. Logo, devem ser averiguadas à luz de *O nascimento da tragédia* e da metafísica que ainda se encontra delineada nela, de *Verdade e mentira em sentido extramoral* e suas digressões sobre a linguagem e a verdade e, enfim, *Humano, demasiado humano* e seu intuito de desfazer as amarras de uma filosofia metafísica, bem como seus legados. O estudo poderia seguir adiante,

com *Aurora* (1881), e mesmo alcançar as derradeiras publicações e notas do filósofo, além de expor subsequentes reorientações que as concepções de espaço, tempo e causalidade encontram nesses textos. Contudo, ao se tomar como critério a evolução dessas concepções ao longo da década de 1870, além de seus devidos contextos, e ainda de economia, optou-se pela demarcação bibliográfica indicada acima. Diante do exposto, ressalta-se que os movimentos de avanço e retroação no pensamento de Nietzsche observados neste artigo deverão ser compreendidos pela ótica da periodicidade da trajetória intelectual do pensador, todos eles indicados por termos que apontem para nuances e desenvolvimentos que salientem as devidas distinções dos contextos teóricos.

A parte dedicada a Nietzsche conta com duas seções. A primeira delas trata dos contatos de Nietzsche com a filosofia kantiana e das reorientações que ele fez nas noções de tempo, espaço e causalidade. Nietzsche se interessou por Kant antes de publicar seus primeiros livros, mas foi influenciado principalmente por Schopenhauer, que reinterpreto o pensamento kantiano. A segunda avalia uma reelaboração teórica dos elementos epistemológicos em questão, sobretudo, quanto à concepção de causalidade, no conjunto de *Humano, demasiado humano*. São destacados os contatos que Nietzsche passou a ter com as tendências naturalistas de seu tempo, especialmente aquelas absorvidas por Paul Rée (1849-1901). Sabe-se que a referida obra não representa o ápice das teses naturalistas de seu autor. Porém, nela é notável a aproximação de Nietzsche com os debates naturalistas de seu século, de modo que estes o influenciaram na forma de como passou a encarar o estatuto biológico do ser humano, bem como da faculdade humana de cognição. Breves considerações sobre o naturalismo em Nietzsche foram inseridas sob a justificativa de tipificar apenas o que diz respeito ao que aqui se intentou abarcar, deixando de lado o aprofundamento da questão naquilo que se convencionou chamar de terceiro período do seu pensamento. Finalmente, abre-se um breve espaço à noção de causalidade empírica presente em Hume e sua correlação com a construção da concepção de causalidade em Nietzsche e que culmina, no período aqui demarcado, em sua configuração ideográfica em *Humano, demasiado humano*.

## 2. Causalidade, espaço e tempo em Kant

As formas espaço e tempo, e a causalidade enquanto categoria, constituem problemas adstritos, sobretudo, na *Crítica da razão pura*, principal obra kantiana. Kant define formalmente “crítica” (*Kritik*) como uma ciência do mero exame da razão, de suas fontes e limites (BECK, 1960). Höffe (2005) salienta que no decorrer desse autoexame, a razão rejeita tanto o racionalismo, porque o pensamento puro não é capaz de conhecer a realidade, quanto o empirismo, dado que, embora todo conhecimento comece com a experiência,

não resulta dela. Para o filósofo de Königsberg, “pensar um objeto e conhecer um objeto não é, pois, uma e a mesma coisa” (CRP B 146).

Na *Crítica da razão pura*, as formas espaço e tempo são abordadas na primeira parte da obra, a *Estética transcendental*, a doutrina do conhecimento sensível e de suas formas *a priori*, ou do sentido e da sensibilidade. “Designo por estética transcendental uma ciência de todos os princípios da sensibilidade [*aísthesis*] *a priori*” (CRP A 21/B 35).

A *Estética transcendental*, “como parte da crítica transcendental, não investiga a intuição em geral, mas unicamente suas formas puras, espaço e tempo, como fontes de conhecimento” (HÖFFE, 2005, p. 65). Nessa perspectiva, espaço e tempo constituem intuições *a priori*, ou seja, aquelas em que não há nenhuma sensação. Espaço e tempo são, assim, intuições puras, dado que não se referem a nenhum objeto. “Chamo *puras* (no sentido transcendental) todas as representações em que nada se encontra que pertença à sensação” (CRP A 21/B 35). Essas formas podem ser representadas *a priori* justamente por precederem todas as coisas, enquanto condições de existência para estes entes reais. Espaço e tempo são as duas formas puras da intuição sensível, como princípios do conhecimento *a priori*. Gaygill (2000, p. 123) ratifica que “espaço e tempo são formas *a priori* puras da intuição que, como sentido externo e interno, formam as condições necessárias da experiência interna e externa, bem como os objetos de tal experiência”.

Nesse sentido, espaço e tempo ocupam tema central na filosofia kantiana, uma vez que “na exposição metafísica, Kant mostra que espaço e tempo são formas puras da intuição, na exposição transcendental, mostra que essas formas possibilitam o conhecimento sintético *a priori*” (HÖFFE, 2005, p. 65).

Linhares (2012) evidencia que a intuição pura é a condição formal da intuição empírica e suas formas são o espaço e o tempo. “Enquanto a sensação nos dá a matéria do fenômeno, as intuições puras espaço-temporais nos dão sua forma” (LINHARES, 2012, p. 51). O autor questiona qual é o fundamento da relação entre as intuições puras e seus objetos. Como resposta, defende que as representações espaço-temporais apenas indicam a maneira como o sujeito é afetado pelos objetos. “Dito de outro modo, os objetos só nos aparecem se eles se conformarem ao nosso modo de intuição” (LINHARES, 2012, p. 56). “Com efeito, um dos resultados inalteráveis do exame crítico da capacidade, extensão e limites da razão consiste na impossibilidade de conhecer objetos que não podem ser submetidos às formas puras do espaço e do tempo” (CHAGAS, 2012, p. 732).

Para o filósofo de Königsberg, “o espaço é uma representação necessária, *a priori*, que fundamenta todas as intuições externas” (CRP A 24). É “a condição de possibilidade dos fenômenos, não uma determinação que dependa deles; é uma representação *a priori*, que fundamenta necessariamente todos os fenômenos externos” (CRP B 39). O pensador alemão ressalta que “o espaço não

é mais do que a forma de todos os fenômenos dos sentidos externos, isto é, a condição subjetiva da sensibilidade, única que permite a intuição externa” (CRP A 26/B 42). Depreende-se que o espaço não é coisa (ente real), nem determinação da coisa ou relação entre coisas, mas constitui uma representação intuitiva (e não conceitual). Assim, o espaço seria a forma ou modo de funcionamento do sentido externo, a condição *a priori* da representação sensível de objetos externos.

Na *Estética transcendental*, o tempo é definido, além da sua idealidade, como:

uma representação necessária que constitui o fundamento de todas as intuições. Não se pode suprimir o próprio tempo em relação aos fenômenos em geral, embora se possam perfeitamente abstrair os fenômenos do tempo. (CRP A 31).

O tempo tem apenas uma dimensão; tempos diferentes não são simultâneos, mas sucessivos (tal como espaços diferentes não são sucessivos, mas simultâneos). (CRP B 47).

O tempo não é algo que exista em si ou que seja inerente às coisas como uma determinação objetiva e que, por conseguinte, subsista, quando se abstrai de todas as condições subjetivas da intuição das coisas. (CRP A 33).

Nesse contexto, “o tempo não é mais do que a forma do sentido interno, isto é, da intuição de nós mesmos e do nosso estado interior” (CRP B 50). Kant salienta que “se lhe retirarmos a condição particular da nossa sensibilidade, desaparece também o conceito de tempo; o tempo, pois, não é inerente aos próprios objetos, mas unicamente ao sujeito que os intui” (CRP A 38) e nesse sentido “[...] não é o próprio tempo que muda, apenas muda algo que está no tempo” (CRP B 58). Destarte, para Kant o tempo é a forma ou modo de funcionamento do sentido interno, condição de todas as coisas que podem aparecer internamente.

Em Kant é possível deduzir que o tempo e o espaço constituem formas puras da intuição, não sendo determinações ontológicas ou estruturas dos objetos, mas modos e funções do próprio sujeito. “Tomados conjuntamente são formas puras de toda a intuição sensível, possibilitando assim proposições sintéticas *a priori*” (CRP B 56).

O tempo é a condição formal *a priori* de todos os fenômenos em geral. O espaço, enquanto forma pura de toda a intuição externa, limita-se, como condição *a priori*, simplesmente aos fenômenos externos (CRP A 34).

Embora tenha se focado mais nas discussões sobre o espaço, metafísico, estético e intuitivo, em detrimento do tempo, Fichant (1999) propõe a leitura da

*Estética transcendental* a partir da imaginação, numa exegese fenomenológica e eidética. *Ex positis*, a *Estética* só poderia ser compreendida a partir da síntese da imaginação, uma vez que toda e qualquer unidade pressupõe uma síntese, operada pela intuição formal (enquanto a forma da intuição oferece o múltiplo, a intuição formal, isto é, a imaginação, resulta da síntese do múltiplo, oferecendo uma unidade, determinando o espaço-tempo). Para o autor, “a unicidade [singularidade] depende da intuição antes de toda síntese, enquanto que a unidade procede de uma síntese antes de todo conceito” (FICHANT, 1999, p. 29).

Diferentemente de Fichant (1999), que propôs um exame fenomenológico da *Crítica*, Longuenesse (2000) se fundamenta na análise de conceitos. Nessa ótica, não só a unidade, mas também a unicidade da intuição se dá pela síntese da imaginação, síntese especiosa da imaginação (LONGUENESSE, 2000, p. 103-104).

Allison (2000) critica a interpretação da “forma da intuição” e “intuição formal” dada por Longuenesse. Para ele, Longuenesse assume a posição de que o espaço e tempo kantianos são, eles próprios, produtos da síntese da imaginação. Entretanto, a intuição pura espaço-tempo constitui o resultado da síntese que Kant descreve como sendo um “efeito” (*Wirkung*) do entendimento sobre a sensibilidade (ALLISON, 2000, p. 73).

Contrarrazoando Fichant (1999) e de certa forma Longuenesse (2000), Allais (2015) preconiza uma leitura não-conceitualista da *Estética transcendental*, não conferindo papel predominante à síntese da imaginação. A autora argumenta que a *Estética* é completa por si mesma, não sendo necessário a síntese da imaginação ou síntese do entendimento. Nesse sentido, a representação (*Vorstellung*) constitui uma apresentação imediata, de um singular, por onde o objeto é dado (Cf. ALLAIS, 2015, p. 20 e 28). Para a autora, a *Estética transcendental* não precisa ser ratificada à luz da *Analítica transcendental*, isto é, a intuição é suficiente para apresentar um objeto, independente de um conceito ou ato de síntese.

Para além das leituras possíveis da *Analítica* e, sobretudo, da *Estética*, é notável que para Kant espaço e tempo residem nas formas puras da sensibilidade, pelas quais se conhece o fenômeno (objeto da intuição sensível, aparição, manifestação, tal qual se dá e modifica o sujeito). Contudo, via espaço e tempo, não se chega ao *númeno* (a coisa-em-si, aquilo que não se dá aos sentidos e, portanto, não pode ser conhecido), ou seja, aquilo que causa o fenômeno, contra-conceito equivalente ao *eîdos* platônico. Dessa forma, espaço e tempo são duas condições sem as quais é impossível conhecer, mas o conhecimento universal e necessário não se esgota neles: “sem a sensibilidade, nenhum objeto nos seria dado; sem o entendimento, nenhum seria pensado” (CRP A 51/B 75).

Espaço e tempo, intuições puras, são, em Kant, as duas formas de sensibilidade, condições *sine qua non* para se conhecer o fenômeno (*phainómenon*). A sensibilidade é a faculdade que recebe as sensações e pela qual somos suscetíveis de sermos modificados pelos objetos, é uma faculdade de intuição, através da qual os objetos são apreendidos pelo sujeito cognoscente: “essa receptividade da nossa capacidade de conhecimento denomina-se sensibilidade e será sempre totalmente distinta do conhecimento do objeto em si mesmo, mesmo que se pudesse penetrar até ao fundo do próprio fenômeno” (CRP A 44). Não obstante, o *phainómenon* kantiano não guarda total coincidência com a acepção grega desse termo, ou seja, fenômeno como aparência ou aquilo que aparece na realidade (GOBRY, 2007). O *phainómenon* é “aquilo que não se deve procurar no objeto em si, mas sempre na relação desse objeto ao sujeito e é inseparável da representação do primeiro” (CRP B 70). Quanto ao *noúmenon*, ou seja, a coisa-em-si, Kant ressalta que “muito se pode dizer *a priori* acerca da forma desses fenômenos, mas nem o mínimo se poderá dizer da coisa em si que possa constituir o seu fundamento” (CRP A 49).

Koch (2009) ressalta que Kant amarra o manifestar-se da fenomenalidade das coisas à estrutura formada pelo espaço-tempo: tudo aquilo que é espaço-temporal é fenômeno e todo fenômeno é espaço-temporal. “O aprisionamento das coisas em seu ser-em-si reside, conseqüentemente, fora do espaço e do tempo. Na medida em que as coisas se destacam no espaço e no tempo elas entram *ipso facto* na existência, ou seja, ganham acessibilidade epistêmica” (KOCH, 2009, p. 61).

Enquanto a *Estética transcendental* estuda a sensibilidade e suas leis e a *Analítica transcendental* o intelecto (*Verstand*) e suas leis, a *Dialética transcendental* estuda a razão (*Vernunft*) e suas estruturas. Entretanto, todos, sensibilidade, entendimento (intelecto) e razão, dependem, em primeira instância, e perpassam, necessariamente, pelas condições formais do espaço e do tempo (intuições puras e *a priori*).

A causalidade está presente na *Analítica transcendental* e constitui uma das 12 categorias (conceitos puros do intelecto) elencadas na tábua kantiana. A *Analítica transcendental* consiste na “decomposição de todo o nosso conhecimento *a priori* nos elementos do conhecimento puro do entendimento” (CRP B 89). Nesse contexto, a causalidade, enquanto conceito puro do intelecto, estaria classificada segundo o critério de relação, sendo a forma dos juízos *a priori* hipotéticos (causalidade e dependência). Para Gaygill (2000), a discussão teórica sobre causalidade, na perspectiva kantiana, está inteiramente formulada em termos de uma moderna concepção do termo, que rejeitou a ordem aristotélica de causas materiais, formais, eficientes e finais, e limitou a causalidade a um movimento local.

Referente ao princípio da sucessão no tempo segundo a lei da causalidade, Kant afirma que “todas as mudanças acontecem de acordo com o princípio da ligação de causa e efeito”, ou seja, “tudo o que acontece (começa a ser) supõe alguma coisa a que sucede, segundo uma regra” (CRP B 233). Para ele, “a proposição, segundo a qual toda a mudança tem uma causa, é uma proposição *a priori*, mas não é pura, porque a mudança é um conceito que só pode extrair-se da experiência” (CRP B 3).

Kant lembra que, “sendo assim, a sucessão do tempo é o único critério empírico do efeito, em relação à causalidade da causa que o precede” (CRP B 249). Para ele, “esta causalidade leva ao conceito de ação, esta última ao conceito de força e, deste modo, ao conceito de substância” (CRP A 204).

Em Kant, o princípio da causalidade perpassa e fundamenta toda (a) experiência:

O princípio da relação causal na sucessão dos fenômenos é também válido, portanto, anteriormente a todos os objetos da experiência (submetidos às condições da sucessão), porque ele próprio é o fundamento da possibilidade dessa experiência (CRP A 202).

Faggion (2018, p. 31) ressalta que “seja lá como for, é patente que Kant não entende a causalidade como uma propriedade ontológica das substâncias, uma força ou poder, e tampouco como um princípio analítico ou autoevidente”.

Expostos os principais aspectos e interpretações sobre o espaço, o tempo e a causalidade, deve-se ressaltar que a epistemologia kantiana, com fontes na sensibilidade e no entendimento, possui três graus: primeiro a intuição (representação, imediata e única, pela qual o objeto é dado), depois o conceito (representação mediata do objeto) e, por fim, se chega ao conhecimento (conhecimento é um juízo sintético *a priori*, ou seja, conhecer, em Kant, é julgar). Desta forma, o conhecimento só é possível pela intuição (do alemão *Anschauung*, isto é, uma visão) e pelo conceito (que pode ser tanto uma unidade analítica quanto uma regra de síntese). Na filosofia kantiana, todo conceito pressupõe conteúdo (intenção, quanto ao uso) e extensão, matéria (objeto) e forma (universalidade), forma esta que não é dada, mas sim produzida pela comparação, reflexão e abstração. Em Kant o conceito é a consciência una que reúne uma multiplicidade de representações, sucessivamente intuídas e depois reproduzidas. O conceito é a consciência una ou a unidade da consciência.

Na epistemologia kantiana, uma problemática latente é a relação entre a *Estética* e *Lógica* (*Analítica e Dialética transcendental*). Para Fichant (1999), a reunião da *Estética* e da *Lógica* deve, conforme Kant, responder à questão da possibilidade do conhecimento, que é em primeiro lugar a da possibilidade da metafísica. No entanto, essa reunião não pode significar a subordinação da *Estética* à *Lógica* (FICHANT, 1999, p. 12-13). Allais (2015, p. 28-29) também aceita a autonomia da *Estética transcendental* em relação à *Analítica*

*transcendental*, asseverando que a intuição é capaz, sozinha, de apresentar um objeto, independentemente de um ato de síntese ou de um conceito.

A problemática da relação entre *Estética* e *Lógica* (sobretudo a *Analítica*) se reflete, também, na dedução kantiana. A *Analítica transcendental* é dividida em *analítica dos conceitos* e *analítica dos princípios*. Por sua vez, a analítica dos conceitos abrange tanto a dedução metafísica quanto a dedução transcendental dos conceitos puros do entendimento. A *dedução transcendental* é o ponto mais elevado da filosofia transcendental (o “eu penso”), consistindo em chave indispensável para a compreensão da *Crítica da razão pura* como um todo. Nesse contexto, uma questão digna de nota, mas impossível de se abordar de forma exaustiva nesse artigo, é a possível distinção entre *Dedução transcendental* e *Idealismo transcendental*, que são convergentes e fazem parte de um mesmo enredo (ALLISON, 1983, 2015).

A *Dedução A* é composta por duas partes (CRP A XVII), que compreende a dedução objetiva (o quê e o quanto se pode conhecer) e a dedução subjetiva (síntese tripla, envolvendo a relação entre sinopse e síntese).

A dedução subjetiva é a síntese tripla (síntese de apreensão na intuição, de reprodução na imaginação e de reconhecimento no conceito), que constitui três modos de representação e que precede a dedução objetiva. A imaginação (presentificação do ausente) constitui a intuição formal. Para Kant, “se, pois, atribuo ao sentido uma sinopse, por conter diversidade na sua intuição, a essa sinopse corresponde sempre uma síntese e a *receptividade*, só unindo-se à *espontaneidade*, pode tornar possíveis conhecimentos (CRP A 97). Nesse sentido, o conhecimento em Kant só é possível a partir da sinopse (visão de um todo, o singular que oferece o múltiplo) somado à síntese. A sinopse dos sentidos corresponde a uma síntese da espontaneidade.

Na *Dedução A*, Kant admite ser possível começar a *Crítica* a partir de uma dedução objetiva tanto de cima para baixo, ou seja, do “eu penso” (apercepção, consciência de si mesmo, autoconsciência) para a sensibilidade, como de baixo para cima, isto é, da percepção para a apercepção. Portanto, a *Estética* (com as formas *a priori* espaço e tempo) pode ser tanto um ponto de partida como um meio de chegada na epistemologia kantiana (fundamentada na dedução transcendental). O conhecimento perpassa, necessariamente, pelo fenômeno, delimitado pelo espaço-tempo. Essas formas puras da intuição possibilitam o conhecimento sintético *a priori*.

Nesse contexto, na epistemologia kantiana só temos conhecimento de um mundo fenomênico, que ao se apresentar à nossa consciência é moldado pelas formas da sensibilidade pura (espaço e tempo) e pelos conceitos puros do entendimento (as doze categorias).

Espaço e tempo, formas puras da intuição, e causalidade, conceito puro do entendimento, todos *a priori*, marcam a teoria do conhecimento kantiana, que

se interpôs como um paradigma, uma revolução tal qual a copernicana. Nisso consiste a revolução kantiana: a faculdade de conhecer não se regula pelo objeto, mas sim o objeto se regula pela faculdade de conhecer.

### 3. Espaço, tempo e causalidade: aproximações e afastamentos entre Nietzsche e Kant

Os contatos entre Nietzsche e a filosofia kantiana ocorreram antes da década de 1870, anos nos quais publicará os seus primeiros livros. Em 1864, indicava o desejo de dar mais enfoque à história da filosofia, tendo como uma de suas ênfases o estudo de Kant (Carta a Hermann Kletschke de 31 de outubro de 1864, KSB, 449a).<sup>1</sup> Dois anos depois, em uma carta a Hermann Mushacke de 11 julho de 1866, menciona o nome de seu antecessor (KSB, 511). Noutro momento, ainda em 1866, demonstra ciência das correlações entre o pensamento kantiano e o schopenhaueriano (Carta a Hermann Mushacke de novembro de 1866, KSB, 526), considerando estes filósofos, ao lado de Lange, grandes descobertas que havia feito até aquele instante. Pode-se dizer que Nietzsche recebeu um forte aporte filosófico de Schopenhauer para a construção daquilo que se poderia chamar de suas primeiras abordagens epistemológicas, mas que, de forma indireta, não deixaria de conter relances das conjecturas kantianas. É o que ele mesmo atesta em uma carta a Wilhelm Vischer, de janeiro de 1871: “Estudei Kant e Schopenhauer com especial preferência pelos filósofos mais recentes” (BVN-1871, 118). Em uma anotação, um ano antes, credita a Kant parte da influência para a sua distinção entre o apolíneo e o dionisíaco (FP 1870, 7[123]). É importante ressaltar que Nietzsche foi um leitor voraz de fontes muito distintas, das quais operou verdadeiras sínteses. Alguns desses processamentos contiveram um direcionamento crítico e outros contribuíram para as suas teses. Certas fontes são reveladas e outras subentendidas, exigindo uma espécie de arqueologia ideográfica para o seu desvelamento. O autor de *O nascimento da tragédia* não esconde seu interesse por Kant, ainda que não tenha assumido o compromisso de prestar fidelidade aos postulados do intelectual de Königsberg. Logo, o material direto ou indiretamente adquirido certamente sofreu profundas reconfigurações em seu esboço epistemológico nos primeiros anos de sua produção bibliográfica.

Presente em *O nascimento da tragédia* (1872) e em *Sobre a verdade e mentira num sentido extramoral*, texto elaborado em 1873, esta teoria do conhecimento não é tão explícita quanto aquelas de seu predecessor prussiano, pois não se encontra desenvolvida de forma sistemática. Ainda que tímidas, provas

---

<sup>1</sup> KSB: *Kritische Studienausgabe. Sämtliche Briefe Nietzsches* (in 8 Bänden) auf der Grundlage der *Kritischen Gesamtausgabe des Briefwechsels* (KGB), Verlag Walter de Gruyter, Berlin/New York. Organizado por Giorgio Colli e Mazzino Montinari.

contundentes de que Nietzsche se apropriou das teorias do conhecimento de Kant são encontradas nas notas preparatórias para *O nascimento da tragédia*. Em um fragmento póstumo de 1870, o filósofo tece críticas à presunção do homem teórico e sua confiança na causalidade como suporte para a sua cognição lógica (FP 1870, 6[13]). Essas notas se desdobram em um trecho de sua primeira obra:

A enorme bravura e sabedoria de Kant e de Schopenhauer conquistaram a vitória mais difícil, a vitória sobre o otimismo oculto na essência da lógica, que é, por sua vez, o substrato de nossa cultura. Se esse otimismo, amparado nas *aeternae veritatis* [verdades eternas], para ele indiscutíveis, acreditou na cognoscibilidade e na sondabilidade de todos os enigmas do mundo e tratou o espaço, o tempo e a causalidade como leis totalmente incondicionais de validade universalíssima, Kant revelou que elas, propriamente, serviam apenas para elevar o mero fenômeno, obra de Maia, à realidade única e suprema, bem como para pô-la no lugar da essência mais íntima e verdadeira das coisas, e para tornar por esse meio impossível o seu efetivo conhecimento, ou seja, segundo uma expressão de Schopenhauer, para fazer adormecer ainda mais profundamente o sonhador (NT 18, pp. 110-111).

Como se nota neste trecho, coube a Kant, e em certa medida a Schopenhauer – na esteira de seu predecessor – uma atitude ousada perante a tradição filosófica incapaz de romper com uma forma equivocada de relação epistemológica com o mundo. Neste ponto, é importante que se dê atenção à noção de otimismo teórico combatida por Nietzsche, bem como do tipo homem teórico, que aparece não somente no livro de 1872 como em suas notas preparatórias, tendo em vista a sua relevância como elemento que antagoniza a sua perspectiva epistemológica. O filósofo define a noção como a exigência do conhecimento com bases filosófico-culturais socráticas pela preponderância do lógico, do racional e do consciente sobre o fundo irracional e inconsciente do mundo. Sócrates foi o tipo do homem teórico, isto é, aquele para quem o pensamento conduzido pela causalidade pode atingir os mais profundos abismos do ser. Noutros termos, Sócrates é a imagem primitiva do homem teórico por dar forma ao espírito investigativo, compelido pela crença na investigação e, conseqüentemente, no conhecimento da natureza (essência) das coisas.

Em outro fragmento de 1870 (FP 1870, 7[125]), o homem teórico é acusado de não aceitar o mundo tal como se dá aos sentidos. A rejeição da ilusão dos sentidos acabaria por forjar outra ilusão capaz de corrigir os erros da realidade através de um mecanismo lógico, sendo este, por sua vez, condicionado pela causalidade. Ainda no mesmo ano, Nietzsche escreve em uma breve nota: “O decorrer do que se passa no mundo é chamado de causalidade” (FP 1870, 7[167]). Desse modo, a crença na existência de uma lógica causal inerente ao mundo, como uma espécie de extensão dos mecanismos epistêmicos humanos, engendraria a presunção de que o saber explica, corrige e justifica o mundo.

Diante do exposto, pode-se dizer que o mérito de Kant está em seu deslocamento do espaço, tempo e causalidade *ex re* ou *in re* para o sujeito cognoscente. Nesse sentido, impôs uma derrota ao otimismo escondido na essência da lógica, o qual tratava o espaço, tempo e causalidade como leis completamente incondicionais de validade mais geral – atitude esta pautada pela exigência metafísica de um princípio racional engendrador e ordenador do mundo. Nesta via, Nietzsche segue Kant no entendimento de que tempo e espaço são diferentes das noções de tempo e espaço absolutos de Newton, que são independentes do sujeito e da experiência. O subsídio kantiano serviu para que Nietzsche justificasse sua rejeição às convicções de que as relações entre os fenômenos operassem tais quais cognitivamente instituídas.

O conteúdo das notas mencionadas ganha corpo em *O nascimento da tragédia*:

Agora, junto a esse conhecimento isolado ergue-se por certo, com excesso de honradez, se não de petulância, uma profunda *representação ilusória*, que veio ao mundo pela primeira vez na pessoa de Sócrates – aquela inabalável fé de que o pensar, pelo fio condutor da causalidade, atinge até os abismos mais profundos do ser e que o pensar está em condições, não só de conhecê-lo, mas inclusive de *corrigi-lo*. Essa sublime ilusão metafísica é aditada como instinto à ciência, e a conduz sempre de novo a seus limites, onde ela tem de transmutar-se em arte, que é o *objetivo propriamente visado por esse mecanismo* (NT 15, p. 93).

É nesse sentido que *O nascimento da tragédia* (§18) expõe que coube ao espírito da filosofia alemã, profundamente influenciado por Kant e Schopenhauer, destruir o prazer da existência do socratismo científico. Em semelhança a este último mestre, Nietzsche não vê no procedimento científico e, portanto, racional-investigativo, possibilidades para que a essência do mundo seja acessada. Não seria a razão a dar os meios para se romper a suposta membrana que encobre o em-si das coisas. Para o pensador de Röcken, a reinvidicação da ciência à validade universal de seus pressupostos passou, tanto em Kant quanto em Schopenhauer, a ser vista como um delírio embasado na causalidade.

Um trecho do comentário de Rosana Suarez deve ser destacado como apoio do entendimento sobre a causalidade em *O nascimento da tragédia* aqui defendido:

Enfatizemos o seguinte: Nietzsche não aceita sumariamente “causa” e “efeito” como fios-condutores de uma jornada que nos levaria ao âmago das coisas da natureza, com o maior grau de “correção” – metodológica – possível. Esta posição fica bem clara já no livro inaugural, *O nascimento da tragédia*, com a crítica da “ilusão metafísica” da escola racionalista socrático-platônica. Segundo Nietzsche, Sócrates personificou o “homem teórico” ou “científico” (o livro o compara ao personagem Fausto de Goethe, ícone da desmesura moderna em relação ao conhecimento) ao acreditar que, munido da ferramenta dos

---

conceitos e do fio condutor da causalidade seria capaz de penetrar até o fundo das coisas e, inclusive, de corrigi-las (SUAREZ, 2012, p. 88).

Nietzsche também não assume sem profundas ressalvas a noção kantiana de causalidade. Quando se trata de escolher uma teoria do conhecimento, Nietzsche deixa de lado a complexidade das proposições kantianas e prefere Schopenhauer. O que se quer dizer é que ele não se compromete com a tábua das categorias do entendimento de Kant. No lugar disso, preferiu seguir Schopenhauer, o qual promove a união da causalidade com as formas espaço e tempo no intelecto/entendimento, elevando as três noções ao *status* de categorias e construindo assim seu princípio de razão.<sup>2</sup>

A escolha por Schopenhauer não foi fortuita. A filosofia deste, permeada pelo pessimismo e pela centralidade da Vontade, encontra ressonância profunda nas concepções nietzschianas sobre a arte, a realidade e a experiência humana presentes em *O nascimento da tragédia*. Na compreensão schopenhaueriana, “o que existe para o conhecimento, portanto o mundo inteiro, é tão somente objeto em relação ao sujeito, intuição de quem intui, numa palavra, representação” (SCHOPENHAUER, 2005, p. 43). Entretanto, o pensador considera que não seria a cognição o material básico da essência espiritual ou princípio vital do ser humano, mas a própria Vontade: “o corpo é concreção do querer, ambos são unos ou, além de ser representação, o corpo é vontade” (BARBOZA, 2003, p. 11). Barboza (2003) lembra que a pluralidade dos fenômenos empíricos, dada no espaço, no tempo e na causalidade, não passa da manifestação da Vontade (que é una, indivisa, presente em tudo e em todos). Assim, o filósofo da Vontade “considera o mundo em sua aparência como ‘representação submetida ao princípio de razão’” (BARBOZA, 2003, p. 8). Ao se referir à causalidade, pressupõe o espaço e o tempo, que juntos correspondem às formas essenciais e universais de todo objeto. Para Fonseca (2020, p. 183), em Schopenhauer, “a Vontade é vista como a coisa em si de Kant, e a *Idee* de Platão é o conhecimento completo, adequado e extenuante dessa coisa em si, ou seja, a vontade tomada como objeto”. E como diz Cacciola (1994, p. 115), *Vorstellung* (representação imediata) e *Idee* (ideia), as duas formas de representação, apresentam-se como uma dupla referência ao em si; à Vontade: “a primeira afirmativa, no sentido de obter uma garantia de realidade para o fenômeno; a segunda negativa, para que a Ideia, como visão objetiva, possa ser apreendida”. Ora, sabe-se que, para

---

<sup>2</sup> Em Schopenhauer (2005), o entendimento passa a ter intuição. A “intuição não é somente sensual, mas também intelectual” (SCHOPENHAUER, 2005, p. 55), “pois o conhecimento é haurido da causa a partir do efeito, ou seja, o conhecimento exige a lei da causalidade, que é dependente do espaço e do tempo: o mundo é representação” (WENDLING, 2010, p. 26). Santos (2013, p. 80) acrescenta que “o entendimento kantiano caracterizado como uma faculdade silogística passa a ser uma faculdade de intuição. Dessa forma, em Schopenhauer (2003, 2005, 2013), a determinação de objetos na representação não depende dos conceitos, uma vez que ela é realizada na própria intuição empírica.

Schopenhauer, o gênio (artístico) possui uma capacidade única de acessar a Vontade em sua forma pura. Através da intuição e da inspiração, ele transcende os limites da representação e alcança uma compreensão profunda da realidade. A arte do gênio, portanto, se torna uma forma de conhecimento metafísico.

As ideias de Schopenhauer sobre a Vontade, a representação e o gênio tiveram um impacto profundo no pensamento de Nietzsche. Em *O nascimento da tragédia*, Nietzsche reinterpreta esses conceitos, incorporando-os em sua própria filosofia de forma original e criativa. No coração da obra reside a dicotomia entre o dionisíaco e apolíneo, configurando-se como pulsões metafísicas distintas, mas complementares, que permeiam a natureza e a experiência humana. O elemento dionisíaco, encarnado pela divindade grega do vinho e da embriaguez, simboliza a imersão do indivíduo humano no caos primordial, na pulsão vital em um estado de união entre o filho pródigo, que é o próprio ser humano, e a natureza. Por seu turno, o espírito apolíneo, personificado pelo deus Apolo, aponta para a ordem, a medida, a racionalidade e a criação artística como expressão da harmonia e do controle. Nietzsche argumenta que a tragédia grega, em sua forma original, nasce da tensão e do entrelaçamento desses dois princípios, o dionisíaco e o apolíneo. Diante dela, o espectador é confrontado com a realidade trágica da existência, marcada pelo sofrimento e pela morte. Essa experiência, no entanto, não o leva ao desespero, mas à aceitação e à afirmação da vida em sua totalidade, incluindo seus aspectos mais sombrios.

Para o autor de *O nascimento da tragédia*, o artista trágico, imbuído da metafísica dionisíaca, possui a capacidade de transgredir os limites da racionalidade e mergulhar nas profundezas da experiência humana. Através da arte, ele dá voz ao sofrimento e à dor, mas também à beleza e à força da vida. A tragédia, nesse sentido, torna-se um ritual de celebração da existência em toda sua complexa e contraditória realidade. A metafísica do artista, proposta por Nietzsche, vai além da mera contemplação da realidade. Ela se distingue como um fazer que transforma a experiência trágica em arte. O artista, movido pela paixão dionisíaca, cria formas que expressam a verdade fundamental da existência, mesmo que essa verdade seja dolorosa e desconfortável. A queda do véu de Maya revela a realidade da existência humana, coloca o ser humano diante de sua condição mais abissal, num misto de prazer e dor, na qual ele se percebe envolto por uma indissolúvel determinação, ao léu da pretensa liberdade oriunda de sua individuação. Para Anna Hartmann Cavalcanti, a natureza é impulso criador, mas também, é força destruidora, levando o ser humano inevitavelmente ao seu declínio.

Cada indivíduo é apenas o jogo gratuito das forças de construção e destruição, desse movimento que engendra e destrói suas próprias criações. Nesse sentido o mito de Dioniso, matéria de toda tragédia, pode ser assim compreendido: um deus que sofre é o fundamento do

mundo, um deus que sofre e procura se libertar na criação de um mundo que ele sempre de novo volta a desfazer. A tragicidade da existência não é um estado transitório que pode ser transformado e superado pelo homem, mas um aspecto fundamental de sua constituição (CAVALCANTI, 2006, p. 58).

Luzia Gontijo Rodrigues afirma que a resplandecência de Apolo serve como um “consolo metafísico” diante das “forças subterrâneas e não domesticadas da natureza” que, ao mesmo tempo, revela que “nós mesmos somos, realmente, por breves instantes, o ser primordial, e sentimos seu indômito desejo e prazer de existir” (RODRIGUES, 1998, p. 48). Deste modo, ao romper com as concepções tradicionais da estética, que valorizavam a ordem, a beleza e a harmonia, assim como o conhecimento ordinário, Nietzsche propõe uma nova visão da arte como expressão da força vital e da pulsão criativa. A arte trágica, imbuída da metafísica dionisíaca, torna-se um instrumento de conhecimento e transformação, capaz de levar o espectador a uma profunda compreensão da realidade humana.

Embora haja uma reorientação relevante na temática em *Sobre a verdade e mentira num sentido extramoral*, tanto neste escrito quanto em *O nascimento da tragédia*, Nietzsche não se distancia da postura herdada de Kant e de Schopenhauer de defender a idealidade do tempo, do espaço e da causalidade. Ou seja, tempo, espaço e causalidade não teriam uma realidade física, mas apenas uma existência ideal, originada não das coisas, mas do sujeito cognoscente. Espaço e tempo continuam deslocados da sensibilidade e permanecem, em *O nascimento da tragédia*, como formas puras do entendimento, nos moldes de Schopenhauer, como condições primeiras do conhecimento, do mundo como representação, unidos pela causalidade. Assim, espaço, tempo e causalidade seguem como instrumentos para a representação. Nada mais é fornecido ao intelecto como condição de conhecimento além dos fenômenos. O mundo das representações constituído no espírito humano é sempre uma ilusão, aparência da única realidade possível. Em um fragmento póstumo de 1870, Nietzsche reflete que o intelecto (ou entendimento) não pode levar o sujeito além do conhecimento consciente. Para o pensamento consciente, o mundo aparece como uma imensa variedade de indivíduos, todos aninhados sob a égide de categorias como espaço, tempo e causalidade. Se há, porém, uma multiplicidade das coisas, uma não constatação de uma Vontade una, que a tudo perpassa e é, igualmente, incondicionada, é porque em tudo o intelecto quer se colocar e estender a si mesmo naquilo que chama de realidade (FP 1870, 5[79]).

Reorientações nas noções de tempo, espaço e causalidade em Nietzsche, concernentes aos subsídios iniciais de Kant e Schopenhauer, podem ser observadas em notas posteriores à publicação de *O nascimento da tragédia*, muitas das quais serviram como ensaio para o livreto de 1873. Isso se deve, em larga escala, ao enfoque e ao fundo reflexivo de cada um desses dois escritos. Se

no primeiro deles, Nietzsche se compromete, nos moldes do que foi apresentado acima, com a metafísica do artista, no segundo, propõe uma radical desconstrução da noção tradicional de verdade. Ele questiona a ideia de que a verdade reside em uma correspondência fiel entre a linguagem e a realidade, argumentando que a linguagem, por sua natureza, é metafórica e criativa. É notório que menções sobre tempo e espaço se tornam bastante escassas, enquanto o tema causalidade segue vívido nos rascunhos epistemológicos que embasam as teses de *Sobre a verdade e mentira num sentido extramoral*. Em 1872, anotou que “tempo, espaço e causalidade são apenas metáforas de conhecimento com as quais interpretamos as coisas segundo nós mesmos” (FP 1872, 19[210]). A multiplicidade percebida pressuporia, assim, tempo e espaço, isto é, que haveria uma condição inerente à realidade de que as coisas cumpram uma relação necessária de sucessão ou de espacialidade umas com as outras. A justaposição no tempo criaria a sensação de espaço. A sensação de tempo como sucessão levaria ao sentimento de causa e efeito, ou, noutras palavras, de causalidade.

Noutra ocasião, ainda no mesmo ano, Nietzsche busca identificar como a crença nas noções de espaço, tempo e causalidade se vale dos sentidos humanos e da memória. Mais do que isso, tenta demonstrar como as sensações de espaço e de tempo operam para o estabelecimento de um pressuposto realismo da causalidade:

A confusão é o fenômeno original. Isso pressupõe ver a forma. A imagem no olho é decisiva para a nossa cognição, depois o ritmo da nossa audição. Do olho nunca chegaríamos ao conceito de tempo, do ouvido nunca chegaríamos ao conceito de espaço. A sensação de causalidade corresponde ao sentido do tato. Desde o início, vemos as imagens nos olhos apenas em nós, apenas ouvimos o som em nós – disso para assumirmos um mundo exterior é mais um passo. A planta, por exemplo, não sente o mundo exterior. O sentido do tato e a imagem vista dão, concomitantemente, duas sensações que empiricamente parecem estar lado a lado. Estas, porque sempre aparecem uma com a outra, despertam a ideia de uma conexão (por metáfora – porque nem tudo que aparece junto está relacionado). A abstração é o produto mais importante. É uma impressão que ficou permanentemente retida na memória e se endureceu, que se enquadra em muitos fenômenos e é, portanto, muito grosseira e inadequada em relação a cada um deles (FP 1872, 19[217]).

Desde esses trechos mencionados, é possível notar relances de uma epistemologia autônoma que fulgará em *Humano, demasiado humano*. Os afastamentos são gradativos e, em alguns casos, bastante lacunares. É o caso da seguinte nota a ser discutida: “Não há efeito real de força sobre força: na verdade, existe apenas uma aparência, uma imagem” (FP 1872, 21[16]). Nietzsche esboça uma crítica às suas principais influências epistemológicas ao considerar que os sentidos não são produto das coisas (ou uma espécie de

afetação causal) e rascunha a compreensão de uma dinâmica léxico-fisiopsicológica para constituição de um senso epistêmico de causalidade.

A única causalidade de que temos consciência é entre querer e fazer – aplicamos isso a todas as coisas e interpretamos a relação entre duas mudanças que estão sempre juntas. A intenção ou a vontade produz o substantivo, o fazer o verbo.

Da qualidade e ação: uma qualidade de nós mesmos leva à ação: enquanto basicamente é o caso de inferirmos propriedades de ações: assumimos propriedades porque vemos ações de um certo tipo.

Então: a primeira coisa é a ação, nós a associamos a uma propriedade. Primeiro, surge a palavra para ação, depois a palavra para qualidade. Essa relação, aplicada a todas as coisas, é causalidade.

[...] A “visão” é considerada a causa do “ver”. Sentimos uma relação regular entre o significado e sua função: causalidade é a transferência dessa relação (do significado para a função dos sentidos) para todas as coisas.

Um fenômeno primordial é: relacionar o estímulo sentido no olho ao olho, isto é, relacionar uma excitação sensorial ao sentido. Em si, há apenas um estímulo: perceber isso como uma ação do olho e chamá-lo de ver é uma conclusão causal. Perceber um estímulo como uma atividade, perceber ativamente algo passivo, é a primeira sensação de causalidade, ou seja, a primeira sensação já produz essa sensação de causalidade. A conexão interna entre estímulo e atividade aplicada a todas as coisas. Essa palavra “ver” é uma palavra para esse entrelaçamento de estímulo e atividade. O olho está ativo em um estímulo: isto é, vê. Nós interpretamos o mundo por nossas funções sensoriais: isto é, assumimos causalidade em todos os lugares, porque nós mesmos vivenciamos constantemente essas mudanças (FP 1872, 19[209]).

Torna-se atividade por excelência do intelecto a criação e manutenção de ilusões: “Vivemos, com efeito, numa ilusão contínua através da superficialidade de nosso intelecto” (FP 1872, 19[49]). É o arbítrio do ser humano que se põe como conhecimento, não o que as coisas são, as suas essências, as coisas em si, a realidade substancial do mundo. A realidade paira nos conceitos, constituídos pelo próprio intelecto. Deste modo, apenas “mediante o cálculo e tão somente nas formas do espaço o homem possui conhecimento absoluto, quer dizer, os limites derradeiros do que se pode conhecer são quantidades. Ele não entende qualquer qualidade, apenas quantidade” (FP 1872, 19[66]). O intelecto receberia os estímulos visuais e os transmutaria em imagens. Somente após este processo elementar os conceitos poderiam ser estabelecidos. Nietzsche chama, assim, as imagens de pensamentos primordiais. Noutros termos, ele indica que as imagens são “as superfícies das coisas abreviadas no espelho do olho” (FP 1872, 19[66]). Transitar na superfície da realidade é condição que lança o ser humano no desconhecimento de uma causalidade única, de um determinismo que

explique cada evento e, por conseguinte, o mundo em sua completude (cf. FP 1872, 19[121]). Tal compreensão leva o filósofo a dizer que todo “conhecimento surge por meio de separação, delimitação e abreviação; pois não há conhecimento absoluto de uma totalidade” (FP 1872, 19[141]).

O consenso entre as opiniões, que engendrariam aquilo que comumente se chamaria de conhecimento de algo, não adviria das coisas, ou da concordância entre o intelecto e elas, mas, sobretudo, de uma quase uniformidade ao aparato perceptivo das pessoas (cf. FP 1872, 19[157]). Cada tipo de organismo poderia manter uma configuração fisiológica específica, o que culminaria em aparatos perceptivos e compreensivos únicos. Por extensão, qualquer referência à realidade não descreveria um mundo de fato. Antes, seria a própria realidade de um dado entendimento/intelecto refletida – ou estendida – às coisas, ao mundo do organismo que conhece. A realidade para o intelecto humano nada mais seria do que os seus pensamentos. Por seu turno, o intelecto/entendimento seria uma força “pouco profunda e superficial” (FP 1872, 19[66]). Qualquer competência cognitiva não revelaria uma teleologia cosmológica levada a cabo em um organismo. O surgimento do conhecimento seria acidental. Como surge, tem uma vida, e pode desaparecer do universo. A matéria dos pensamentos seria a memória e as sensações, como, igualmente, estas corresponderiam à matéria – ou a erroneamente denominada essência – das coisas (cf. FP 1872, 19[165]). No entanto, o conhecimento não se resume a um jogo aleatório entre memórias e sensações – ou estímulos: “O semelhante lembra do semelhante e, com isso, passa a se comparar: eis o conhecer, a apressada supressão do que é similar. Somente o que é semelhante tem a capacidade de perceber o semelhante: isto é um processo fisiológico. A memória também é novamente percepção” (FP 1872, 19[179]). Parece que Nietzsche não enxerga a memória como puro pensamento, e sim, na qualidade de percepção de imagens – que, por sua vez, são pensamentos primordiais – já engendradas no intelecto. Por isso, todo o conhecer carrega o fardo de ser tautológico: “Todo conhecimento do qual somos capazes diz respeito a uma identificação do não-igual, do semelhante, isto é, nos fala de algo essencialmente ilógico” (FP 1872, 19[236]).<sup>3</sup>

Nesta seara, em inegável debate com Kant, se por um lado, Nietzsche postula a tautologia do conhecimento, por outro, explicita a irracionalidade existente nos juízos sintéticos: “o juízo sintético descreve algo em consonância

---

<sup>3</sup> Guardadas as devidas nuances, Nietzsche parece desenvolver as suas antigas teses em um fragmento póstumo entre os outonos de 1884 e 1885. Nele, escreve: “Uma proposição tal qual duas coisas iguais a uma terceira são iguais entre si pressupõe: 1) as coisas, 2) as igualdades: tanto uma quanto a outra não existem. Porém, graças a este mundo fictício e fingido de nomes e conceitos, o homem obtém um meio de dominar grandes massas de fatos com ajuda de signos e os inscreve em sua memória. Tal aparelho de signos é o que constitui a sua superioridade, já que entende por ele se distanciar, ao máximo, dos fatos particulares. A redução das experiências aos signos e a massa sempre maior das coisas que podem ser assimiladas: está aí a sua força suprema” (FP 1884-1885, 38 [131]).

com as suas consequências, ou seja, as essências e as consequências estão identificadas. São, portanto, uma metonímia. [...] as inferências sintéticas são ilógicas. Ao utilizá-las, pressupomos a mesma metafísica popular, a qual compreende efeitos como causas” (FP 1872, 19[242]). Em outras palavras, inferências sintéticas não provam que o ser humano avançou no conhecimento do mundo e, concomitantemente, não explicitam uma lógica subjacente nas relações entre as coisas. Nenhum aparato transcendental seria capaz de identificar uma lógica do sujeito com uma lógica da realidade, de tal forma que ambas dessem lugar a uma cosmologia inequívoca. Logo, toda verdade seria indiferente ao ser humano, aos indivíduos: “a tautologia é a única forma acessível da verdade” (FP 1872, 19[258]). No fim, a verdade pretendida não poderia ser o que dela se esperaria. Não passaria de uma ilusão com alguma utilidade.

Ao presumir especificidades de modos de conhecer, algo que superaria as nuances dos vários tipos de organismos e poderia ser observado entre diferentes grupos de seres humanos, Nietzsche dá não só um tom profisiopsicológico ao seu esboço epistemológico juvenil, mas reivindica o papel da cultura e da história na episteme humana (cf. FP 1872, 19[160]). O impulso ao conhecimento seria um instrumento civilizatório, pautado na ilusão para o “progresso da civilização” (FP 1872, 19[64]):

Entende-se como verdadeiro, sobretudo, aquilo que consiste usualmente em uma metáfora habitual. Portanto, somente quando uma ilusão se torna familiar através do seu uso frequente, não mais é percebida como uma ilusão. Metáfora esquecida, a saber, uma metáfora que se esqueceu ser uma metáfora (FP 1872, 19[229]).

A reflexão continua a ser amadurecida e adaptada no escrito de 1873, ditado ao amigo e correspondente Karl Von Gersdorff (1844-1904), *Sobre verdade e mentira num sentido extramoral*, texto no qual o intelecto é descrito como um meio de conservação do indivíduo, especialmente daquele que pertence a uma espécie com competências físicas reduzidas. Pelo intelecto são obtidas as principais forças de dissimulação, como na presunção de tocar algo mais do que a superfície das coisas, de simular uma ordem causal irrevogável para a realidade advinda de um pretense substrato do mundo, de pretender que invenções, convenções, metáforas, metonímias, antropomorfismos sejam assumidos como verdades. No final das contas, sujeito e objeto se encontrariam em duas esferas absolutamente diferentes entre as quais não há causalidade ou uma correta correlação. No máximo, é possível se falar em um comportamento estético, uma versão antropomórfica de algo que é intraduzível. De acordo com Nietzsche:

A relação de um estímulo nervoso com uma imagem gerada não é algo

necessário; mas quando a mesma imagem foi gerada milhões de vezes e aparece à humanidade inteira sempre na sequência da mesma ocasião ela termina por adquirir um *status* de necessária, como se a relação entre a imagem e o estímulo nervoso original constituísse uma relação causal (VM, KSA 1, p. 876).

É curiosa a relação indicada por Nietzsche entre a utilidade destes elementos criados pelo intelecto e a verdade: a obtenção de meios para a conservação do indivíduo. Em sua teia de conceitos, tecido do verdadeiro, retirada da linguagem, o ser humano mascara seu engano, procurando o universal e deixando de lado o concreto. A necessidade do conceito surge no desejo de ir além das diferenças proporcionadas pela percepção imediata (individualizada) e instaurar uma definição comum que identifique as diferentes experiências “originárias” (particulares) como pertencentes a um tipo análogo de experiências – mas nunca idênticas. Todo conceito nasce da identificação do não idêntico. Abandonando as diferenças e buscando encontrar apenas aquilo que é comum, formula-se o que Nietzsche designa *qualitas occulta*, ou seja, “a omissão do individual e do real nos proporciona o conceito como nos proporciona a forma, onde a natureza, ao contrário, não conhece formas nem conceitos, e muito menos gêneros, mas somente um X, inacessível e indefinível para nós” (VM, p. 880).

Como assinala Christoph Türcke, é na denominada teoria do conhecimento nietzschiana que “está uma imagem penetrante da distância entre o pensamento humano e seus objetos – e, no entanto, Nietzsche afirma demais ao dizer que as palavras, enquanto ‘metáforas das coisas’, não correspondem de modo algum às essências originárias” (TÜRCKE, 1993, p. 49). E evidencia como, nesse contexto, antecipa-se uma alusão ao papel da fisiologia na formação das palavras, dos conceitos e das verdades:

Ao falar de uma ‘representação de um estímulo nervoso’ através de uma palavra, ele (o homem) não está pensando, portanto, em uma cópia direta ou em um reflexo fiel, mas naquela desproporcional transposição para outra esfera, a qual se chama na filosofia *metabasis eis allo genos*. [...] incircunstanciadamente declarações válidas para um âmbito restrito de coisas a outros âmbitos (TÜRCKE, 1993, p. 50).

Para o comentador, o ser humano deixa passar despercebido que a linguagem é um mundo próprio, distinto do mundo das coisas. Em seu intento de conhecer, é à linguagem a que primeiramente recorre quando tem em vista o conhecimento, e não à realidade. Assim, os nomes e conceitos, ao invés de dizerem algo substancial, pairam acima das coisas. Contudo, não se deve descartar que a linguagem constituiria a primeira etapa no esforço do saber e, de alguma forma, da ciência.

Quando se intenta delimitar o marco entre o primeiro esboço epistemológico de Nietzsche e as reflexões epistemológicas que tomam forma

em *Humano, demasiado humano*, dois eventos devem ser considerados na vida do filósofo. O primeiro diz respeito ao seu distanciamento de Schopenhauer, o que abre espaço para que pudesse ter maior autonomia para elaborar as suas teses. O segundo corresponde à sua aproximação com as teorias naturalistas, sobretudo aquelas compartilhadas com seu então amigo Paul Rée, em meados da década de 1870. Não que esses dois casos atuem isolada ou exclusivamente para as reorientações das proposições epistemológicas na obra de 1878. Mas são dois fatores de notória relevância. E é exatamente por isto que este trabalho insiste em apontar necessariamente que Nietzsche possui um esboço epistemológico juvenil e, concomitantemente, seus marcos se encontram entre os escritos preparatórios para *O nascimento da tragédia* e a virada intelectual que ocorreu gradualmente durante a preparação para a escrita de *Humano, demasiado humano*.

Por um lado, sobre o segundo evento, Maria Cristina Fornari indica que a relação com Paul Rée trouxe a Nietzsche contribuições para este pensar a moral evolutivamente. O fruto da aplicação concreta e coerente daquele filosofar histórico e daquela observação psicológica invocados por Nietzsche é provavelmente a segunda seção de *Humano, demasiado humano*, “Para uma história dos sentimentos morais”, na qual o filósofo se propõe a mostrar a real natureza de tudo que até agora foi estimado e venerado como superior, mesmo que isso devesse custar à humanidade a “cruel visão da mesa de dissecação psicológica e de seus bisturis e pinças, e o fim de suas ilusões consoladoras” (FORNARI, 2006, p. 45).

Por outro, Richard Schacht vê um sério problema em se rotular (uma virada epistemológica de) Nietzsche a partir da assimilação de um naturalismo categórico. Dentre as várias coisas chamadas de naturalismo, algumas são vistas desdenhosamente pelo filósofo. É o caso do mecanicismo. Para Nietzsche, o naturalismo possuía vários sentidos. Em seu viés elogiável, estaria a atitude intelectual que conclama o ser humano à redenção com a natureza, da qual há tempos fez questão de se afastar. Estaria em jogo a desdivinização humana, o abandono da metafísica e a descrença na origem superior da espécie e da sua episteme. A despeito disso, o filósofo alemão teria evitado se comprometer com as doutrinas, conceitos e explicações processuais de algumas vertentes do naturalismo, em função daquilo que se poderia chamar de cientificismo exacerbado – e muito disso se deve ao fato de Nietzsche possuir uma filosofia experimental e polêmica. Não acreditava que uma interpretação da realidade humana e de suas coisas pudesse ser feita sempre a partir de uma suposta causalidade estritamente natural e indistinta, uma vez que o mundo humano envolve uma história, e que cada um de seus constituintes possui histórias particulares. Nem fazia sua tendência naturalista se coadunar ao determinismo natural que alguns cientistas e filósofos pudessem defender. Desta maneira, “as

espécies das coisas que entram na vida humana são engendradas e perpassadas por necessidades, influências, atrações, injunções, reações, interações e relações de poder de toda sorte” (SCHACHT, 2011, p. 51), tendo seu nascedouro em relações entre o que é biológico e outras derivações, pois, no instante em que se inserem na realidade humana, estão se construindo noutras dimensões.

André Itaparica (2013) também destaca *Der Ursprung der moralischen Empfindungen*, de Rée, como uma das principais fontes no período do pensamento de Nietzsche que se inicia com *Humano, demasiado humano*. Essa obra desempenha um papel significativo no naturalismo do filósofo alemão. Como salienta o autor:

Por basear-se no darwinismo e em uma teoria de associação de ideias, o alemão Paul Rée é incluído no rol dos “ingleses”, tornando-se possivelmente o principal interlocutor da *Genealogia da moral*, obra que, acrescenta Nietzsche [...], conteria refutações a algumas teses do livro de Rée (ITAPARICA, 2013, p. 59).

As influências de Rée são especialmente evidentes nas considerações relacionadas à moral. No entanto, ao longo de sua filosofia posterior, Nietzsche demonstra um crescente envolvimento com as tendências naturalistas de seu tempo, dialogando com vários outros autores desse movimento.

Contudo, importa aqui destacar somente aquilo que Nietzsche sublinha como síntese de suas influências naturalistas em *Humano, demasiado humano* e que serviram, em certa medida, para uma reorientação em sua visão do conhecimento, permitindo que o pensador o enxergasse sem as amarras da metafísica e dos discursos filosóficos simplistas sobre a cognição humana. Este entendimento encontra respaldo no segundo aforismo da obra em questão:

Todos os filósofos têm em comum o defeito de partir do homem atual e acreditar que, analisando-o, alcançam seu objetivo. Involuntariamente, imaginam o “homem” como uma *aeterna veritas* [verdade eterna], como uma constante em todo o redemoinho, uma medida segura das coisas. Mas tudo o que o filósofo declara sobre o homem, no fundo, não passa de testemunho sobre o homem de um espaço de tempo *bem limitado*. Falta de sentido histórico é o defeito hereditário de todos os filósofos, inadvertidamente, muitos chegam a tomar a configuração mais recente do homem, tal como surgiu sob a pressão de certas religiões e mesmo de certos eventos políticos, como a forma fixa de que se deve partir. Não querem aprender que o homem veio a ser; e que mesmo a faculdade de cognição veio a ser; enquanto alguns deles querem inclusive que o mundo inteiro seja tecido e derivado dessa faculdade de cognição. – Mas tudo o que é *essencial* na evolução humana se realizou em tempos primitivos, antes desses quatro mil anos que conhecemos aproximadamente; nestes o homem já não deve ter alterado muito. O filósofo, porém, vê instintos no homem atual e supõe que estejam entre os fatos inalteráveis do homem, e que possam então fornecer uma chave para a compreensão do mundo em geral (HH I 2).

Difícilmente a filosofia kantiana sobre o conhecimento se encontraria excluída desta crítica, sendo ela, igualmente, aquela que não avalia a faculdade de cognição a partir do *devir* evolutivo e histórico do ser humano. Contudo, se *Humano, demasiado humano* é uma obra que contém ferrenhas críticas a Schopenhauer, herdeiro e revisor da teoria do conhecimento kantiana, não esconde, em certos pontos, algum apego ao kantismo – ou melhor, a uma interpretação conveniente a seus propósitos e, portanto, enviesada. Na verdade, o suposto apego ao kantismo é quase um truque retórico, pois há muito mais pontos de afastamento do que aproximações.<sup>4</sup> O autor deprecia a concepção de razão suficiente amplamente tratada no pensamento de Schopenhauer. A ideia de que se é possível verificar, a partir da observação da natureza, alguma causalidade entre o que se convencionou chamar fenômeno é acreditar que há alguma regra que determine os acontecimentos naturais. Pelo contrário, a natureza entendida como representação é, de forma mais grave, a soma de muitos erros da razão. Nesse ponto, Nietzsche encontra um modo de concordar com Kant:

Quando Kant diz que “o intelecto não cria suas leis a partir da natureza, mas as prescreve a ela, isto é plenamente verdadeiro no tocante ao conceito de natureza, que somos obrigados a associar a ela (natureza = mundo como representação = isto é, como erro), mas que é a soma de muitos erros da razão. – A um mundo que não seja nossa representação, as leis dos números são inteiramente inaplicáveis. (HH I 19).

Mesmo a ciência, ao utilizar como base de suas leis os números, no intuito de reconhecer a igualdade, a unidade ou a pluralidade do mesmo nas coisas, seja isso no tempo ou no espaço, somente sabe estender para outra esfera seus próprios postulados. Estes não são, nem de longe, o substrato do mundo. As leis dos números só possuem alguma importância, algum valor, no mundo dos seres humanos. No nono aforismo de *Opiniões e sentenças diversas*, Nietzsche afirma que:

Se vocês falam tão entusiasticamente da regularidade das leis da natureza, ou têm de supor que todas as coisas naturais seguem a sua lei por obediência [...] – nesse caso admiram então a moralidade da natureza [...]. A necessidade na natureza, com a expressão “conformidade à lei”, torna-se mais humana e um último refúgio dos devaneios mitológicos (OS 9).

A expressão “conformidade à lei” remete à crítica do juízo teleológico em Kant, que, por sua vez, também fala de “conformidade a fins” em sua *Crítica do juízo*. Ali, há uma distinção entre três tipos de relações concernentes ao conceito e o objeto. O primeiro demonstra que os conceitos da razão são, por princípio, o

---

<sup>4</sup> Argumentos semelhantes podem ser encontrados em Berghaus (2021).

fundamento da explicação dos objetos considerados naturais. O segundo, que diz respeito à relação específica entre causa e efeito, entende que este último, enquanto causa final, é, de fato, meio, derivado de uma utilidade, sendo uma conformidade a fins externa, não do próprio objeto. O último, ainda sobre uma relação de causa e efeito, é aquele que reconhece a conformidade a fins da natureza, como se houvesse conformidade a fins interna. Os conceitos são princípios, fundamentos reais da possibilidade dos objetos, e fundamentos da determinação de sua efetividade. Porém, segundo Nietzsche, a natureza é uma instância irracional em que os acontecimentos se dão de maneira não intencional. Nela não há uma busca por finalidades, um *τέλος*. Ao formular o pensamento lógico, o ser humano quer aplicar à natureza uma lógica e, semelhantemente, uma racionalidade.

Contra Kant, Nietzsche entende que é preciso estimar o ser humano não por sua peculiaridade racional, e sim por sua condição orgânica. “A nós, seres orgânicos, nada interessa originalmente numa coisa, exceto na sua relação conosco no tocante ao prazer e à dor” (HH I 18). Essas sensações são desconexas, ou seja, não se referem a conceitos complexos, como o livre-arbítrio, liberdade, os *a priori*, ou conservação da espécie. Tais conexões só são presumíveis por uma construção intelectual: a concepção de causalidade. Nietzsche prossegue em concentrar sua reflexão no caráter orgânico que, primordialmente, envolve tudo que é humano: “Com tranquilidade deixaremos para a fisiologia e para a história da evolução dos organismos e dos conceitos a questão de como pode a nossa imagem do mundo ser tão distinta da essência inferida do mundo” (HH I 10).

Como contraponto entre Kant e Nietzsche, desde a época de *Verdade e mentira*, e com aperfeiçoamento em *Humano, demasiado humano*, pode-se incluir no debate um elemento que, de alguma forma, não pode deixar de ser considerado na construção da noção de causalidade deste último, a saber, a noção de causalidade empírica presente em Hume.<sup>5</sup> Esta sugere que não há uma conexão necessária entre causa e efeito, mas apenas uma conjunção constante de eventos observados. Não se pode inferir a causa a partir do efeito, nem o efeito a partir da causa, mas apenas associá-los por hábito ou costume. Hume argumenta que não temos nenhuma impressão da relação causal, mas apenas das ideias de prioridade temporal, contiguidade espacial e conjunção constante. Nietzsche critica a projeção antropomórfica da causalidade, que imputa aos objetos qualidades humanas, como intenção, vontade e responsabilidade. Também desafia a indução, que pressupõe a uniformidade e a regularidade da natureza. Finalmente, defende uma concepção dinâmica e pluralista da natureza, sem princípio universal ou necessário.

Para Rayman (2014), há em Nietzsche uma crítica à causalidade, uma vez que esta era assumida como um dos pilares do fazer científico. Para o

---

<sup>5</sup> Sobre a noção de causalidade empírica, recomenda-se a leitura de HILL, 2008.

comentador, Nietzsche rejeita a causalidade natural e não natural, denunciando-a como mecanismo pelo qual os conceitos metafísicos são gerados e a natureza é transformada em um sistema de leis universais.

De modo razoavelmente distinto, Remhof (2015) considera que Nietzsche defende um naturalismo construtivista, segundo o qual as condições de identidade dos eventos causais dependem constitutivamente de juízos sobre o mundo. O autor sugere que o construtivismo oferece uma alternativa entre o realismo e o ceticismo sobre a causalidade e permite uma nova compreensão do naturalismo de Nietzsche. As principais conclusões do comentador são de que há um naturalismo construtivista em Nietzsche, segundo o qual as condições de identidade dos eventos causais dependem constitutivamente de nossos juízos sobre o mundo; de que o construtivismo oferece uma alternativa entre o realismo, que afirma que a causalidade é uma propriedade objetiva dos objetos, e o ceticismo, que nega que a causalidade tenha qualquer realidade; de que o naturalismo de Nietzsche é compatível com uma concepção pluralista e dinâmica da natureza, que não se submete a nenhum princípio universal ou necessário; e, em última lugar, de que a ciência de Nietzsche é uma forma de arte, que cria ficções úteis para interpretar e avaliar os fenômenos, mas não pretende descrever a realidade em si. Remhof não é o único a advogar a ideia de que o naturalismo de Nietzsche possui especificidades. Schacht (2011), por exemplo, argumenta que o naturalismo de Nietzsche é diferente do naturalismo cientificista ou reducionista, que pretende submeter tudo à lógica da ciência natural e eliminar qualquer vestígio de metafísica ou de valores. O naturalismo de Nietzsche seria mais próximo do naturalismo de Hume, que também questiona a noção de causalidade e valoriza o papel da sensibilidade e da imaginação na compreensão do mundo. Já Brian Leiter (2011) distingue entre dois tipos de naturalismo: o metodológico e o substantivo. O primeiro diz respeito à forma como Nietzsche investiga os fenômenos humanos, buscando explicá-los a partir de causas naturais, sem recorrer a entidades metafísicas ou transcendentais. O segundo diz respeito ao conteúdo das teses de Nietzsche sobre a natureza humana, como a sua crítica à moralidade, à razão e à livre vontade, e a sua proposta da vontade de potência como o princípio explicativo da realidade. Leiter argumenta que o naturalismo metodológico de Nietzsche é especulativo, ou seja, ele não se limita aos dados empíricos disponíveis, mas faz conjecturas ousadas e criativas sobre as causas dos fenômenos humanos. Ele também argumenta que o naturalismo substantivo de Nietzsche é terapêutico, ou seja, ele visa a libertar os humanos de ilusões prejudiciais e a promover uma nova forma de vida mais afirmativa e criativa.

Por sua vez, Doyle (2012) procura mostrar que Nietzsche não foi apenas influenciado por Hume, mas também por Kant, na sua crítica da causalidade. Afirma que Nietzsche leu a *Crítica da razão pura* e se interessou pelas noções de

tempo, espaço e causalidade. Porém, Nietzsche não aceitou a solução de Kant para o problema da causalidade, que consiste em afirmar que a causalidade é uma regra que o sujeito impõe aos fenômenos para pensar os objetos da experiência. Por esse motivo, teria conjecturado que a epistemologia kantiana se limitou a explicar a forma da conexão causal, mas não a sua natureza interna, ou seja, o que faz com que um evento cause outro. A posição de Nietzsche seria de que a causalidade é uma projeção da própria atividade mental humana, e não uma propriedade dos objetos externos. Essa perspectiva seria mais coerente com a sua fisiologia do conhecimento, que afirma que os conceitos são construídos a partir das nossas necessidades vitais e não correspondem à realidade em si.

#### 4. Considerações finais

Ao longo do estudo, buscou-se acompanhar a trajetória intelectual de Nietzsche em sua relação com as concepções de espaço, tempo e causalidade, desde seus primeiros contatos com a filosofia kantiana até a reelaboração teórica desses elementos em *Humano, demasiado humano*. Ainda que como um ponto de partida, Nietzsche parece se apropriar, mesmo que numa apropriação parcial, das formas da intuição pura (espaço e tempo) e da categoria causalidade, sistematizadas por Kant e reformuladas por Schopenhauer, para suas considerações não-sistematizadas sobre questões epistemológicas em uma espécie de esboço que não comporá um tratado fechado.

Em Kant, na *Crítica da razão pura*, o *noúmenon* permanece como o grande limite do conhecimento: para além do *phainómenon*, a coisa-em-si constitui apenas um mero objeto do pensamento, coisa meramente pensada. Dessa forma, não se pode conhecer as coisas em si mesmas (*noúmenon*), mas somente enquanto fenômeno na sensibilidade (com suas formas *a priori* do espaço e do tempo), a partir da experiência perpassada e fundamentada pelo princípio da causalidade. Assim, ao estabelecer as bases para a compreensão do conhecimento humano, o pensador prussiano propõe que o espaço e o tempo não são realidades em si mesmas, mas sim formas *a priori* da sensibilidade, ou seja, condições de possibilidade para que possamos perceber o mundo ao nosso redor. Já a causalidade, por sua vez, é uma categoria do entendimento, um conceito puro que o sujeito utiliza para organizar e interpretar os fenômenos da experiência.

Diferentemente de Kant, na epistemologia schopenhaueriana, mais próxima do Nietzsche de *O nascimento da tragédia*, não há uma graduação ou primazia entre as categorias espaço, tempo e causalidade, dado que elas integram o princípio de razão suficiente. Contudo, em Schopenhauer, espaço, tempo e causalidade possuem seus limites, visto que há representação independente do princípio de razão, cujo *locus* é o belo e o sublime.

Percebe-se que, embora tenha se inspirado em Kant, Nietzsche não se contentou em reproduzir fielmente as ideias de seu predecessor. Em vez disso, empreendeu um processo de reorientação conceitual, reinterpretando e reelaborando as noções kantianas à luz de suas próprias perspectivas filosóficas. Os contatos de Nietzsche com a filosofia kantiana se iniciaram antes mesmo da publicação de seus primeiros livros. Ele demonstrava grande interesse pelo pensamento de Kant, reconhecendo sua importância para o desenvolvimento da filosofia moderna. No entanto, Nietzsche não se limitava a aceitar acriticamente as ideias de seu predecessor. Ele também apresentava suas próprias críticas e ressalvas, especialmente em relação à concepção kantiana de causalidade.

Em *O nascimento da tragédia*, Nietzsche apresenta sua crítica à metafísica socrática, que defendia a existência de uma verdade universal e absoluta. Para Nietzsche, essa busca por um conhecimento absoluto era ilusória e limitava a capacidade humana de experimentar a vida em toda sua riqueza e complexidade. Ele também criticava a crença na causalidade como um princípio explicativo universal, argumentando que a realidade era muito mais complexa e caótica do que se poderia imaginar através de um sistema lógico-racional.

Em *Sobre verdade e mentira em sentido extramoral*, Nietzsche investiga a natureza da verdade e questiona sua validade absoluta. O filósofo argumenta que a verdade não é uma entidade objetiva e universalmente válida. Em vez disso, ela é construída socialmente e varia de acordo com contextos culturais, históricos e individuais. A linguagem, segundo o filósofo, desempenha um papel crucial na criação da verdade. As palavras e símbolos que usamos para descrever o mundo não são meras representações neutras; elas moldam nossa percepção e compreensão da realidade. Neste contexto, bem como nos aparentes estudos preparatórios que o envolvem, pode-se dizer que as considerações epistemológicas assumem um caráter corroborativo. Algumas anotações de Nietzsche após a publicação de *O nascimento da tragédia* demonstram um diálogo com Kant e Schopenhauer, no qual seu autor começa a questionar a natureza fundamental das categorias de espaço, tempo e causalidade. O filósofo indica que a sensação de tempo surge da sucessão de imagens no olho, enquanto a sensação de espaço surge da justaposição dessas imagens. A causalidade, por sua vez, é derivada da sensação de tato e da nossa experiência de causa e efeito. Além disso, argumenta que a crença em um mundo objetivo e causal é uma ilusão.

Em *Humano, demasiado humano*, Nietzsche se afasta ainda mais da metafísica, buscando uma filosofia mais próxima da realidade concreta da vida humana. Nesse contexto, ele reelabora a concepção de causalidade, abandonando a ideia de uma causa única e determinante para cada evento e reconhecendo a multiplicidade de fatores que contribuem para a ocorrência dos fenômenos. Essa nova perspectiva abre caminho para uma compreensão mais complexa e dinâmica da realidade. Ao reelaborar as concepções de espaço, tempo

e causalidade, Nietzsche se aproxima das ideias do naturalismo em sua compreensão de que esses pressupostos *a priori* que possibilitam o conhecimento humano são, na verdade, parte de um processo da história evolutiva do próprio ser humano e sua faculdade cognitiva. Essa aproximação contribui para a superação do dualismo kantiano entre o mundo fenomênico e o mundo noumênico, defendendo uma visão monista da realidade.

Num projeto alógico, Nietzsche se aproxima e se afasta, ressignifica, reconfigura, reconstrói e destrói as noções de espaço-tempo e causalidade kantiana, adquiridas diretamente e mediadas por Schopenhauer, mas tem nelas os elementos, os nutrientes para a elaboração de seus escritos, sobretudo *O nascimento da tragédia* e *Verdade e mentira em sentido extramoral*.

Se houve uma aproximação de Nietzsche à estética kantiana (circunscrita pelo espaço-tempo e perpassada pela causalidade), permeada pela epistemologia schopenhaueriana, este aproximar foi somente um ponto de partida para a elaboração de suas críticas e construção de sua filosofia. A convergência, que serviu como um truque retórico, se transforma, paulatinamente, numa grande dissensão. Já em *Verdade e mentira em sentido extramoral* se pode notar importantes relances de um distanciamento que se transforma, paulatinamente, em uma forte divergência. Influenciado, em parte, por Paul Rée, além de debates do naturalismo oitocentista, as postulações epistemológicas nietzschianas começam a guardar convergência com os postulados naturalistas, distanciando-se notavelmente das teorias do conhecimento de Kant e de Schopenhauer em *Humano, demasiado humano*, obra de abertura daquilo que se convencionou denominar período intermediário do pensamento de Nietzsche.

Aconselha-se análises em obras posteriores ao conjunto de *Humano, demasiado humano* para se trazer à luz uma discussão sobre o avanço da problemática, objeto desta pesquisa, nas discussões de cunho epistemológico na filosofia do pensador alemão.

### Referências bibliográficas:

ALLAIS, L. **Manifest reality**: Kant's idealism and his realism. Oxford: Oxford University Press, 2015.

ALLISON, H. E. **Kant's Transcendental Deduction**: an analytical-historical commentary. Oxford: Oxford University Press, 2015.

ALLISON, H. E. **Kant's transcendental idealism**: an interpretation and defense. New Haven: Yale University Press, 1983.

ALLISON, H. E. "Where have all the categories gone? Reflections on Longuenesse's reading of Kant's Transcendental Deduction: Kant and the capacity to judge". *Inquiry*, n. 43, p. 67-80, 2000.

BARBOZA, J. **Schopenhauer**. Rio de Janeiro: Zahar, 2003.

BARBOZA, J. Apresentação. Estado estético e conhecimento. In: SCHOPENHAUER, **Metafísica do belo**. Tradução Jair Barboza. São Paulo: Editora UNESP, 2003.

BERGHAUS, P. T. Nietzsche's Engagements with Kant and the Kantian Legacy. *Journal of Nietzsche Studies*, v. 52, n. 2, p. 290-296, 1 nov. 2021.

BECK, L. W. **A commentary on Kant's Critique of practical reason**. Chicago: University of Chicago Press, 1960.

CACCIOLA, M. L. M. O. **Schopenhauer e a questão do dogmatismo**. São Paulo: EDUSP, 1994.

CAVALCANTI, A. H. A arte como experiência: a tragédia antiga segundo a interpretação de Nietzsche. In: FEITOSA, C.; BARRENECHEA, M. A.; PINHEIRO, P. (orgs.). Nietzsche e os gregos - arte, memória e educação: assim falou Nietzsche. Rio de Janeiro: DP&A, FAPERJ, UNIRIO; Brasília: CAPES, 2006. p. 49-63.

CHAGAS, F. C. O cânon da razão pura. In: KLEIN, J. T. (org.). **Comentários às obras de Kant: Crítica da razão pura**. Florianópolis: NEFIPO, 2012. p. 721-746.

DOYLE, T. The Kantian Background to Nietzsche's Views on Causality. *Journal of Nietzsche Studies*, v. 43, n. 1, 2012, p. 44-63.

FAGGION, A. Causa-causalidade. *Estudos Kantianos*, v. 6, n. 2, p. 29-32, 2018.

FICHANT, M. Espaço estético e espaço geométrico em Kant. *Analytica*, v. 4, n. 2, p. 11-32, 1999.

FONSECA, E. R. Aspectos da leitura e da crítica de Schopenhauer à filosofia de Kant. *Kant e-Prints*, v. 15, n. 3, 170-191, 2020.

FORNARI, C. M. **La morale evolutiva Del gregge: Nietzsche legge Spencer e Mill**. Pisa: Edizioni ETS, 2006.

GAYGILL, H. **Dicionário Kant**. Tradução de Álvaro Cabral. Rio de Janeiro: Zahar, 2000.

HILL, J. Realism and Empiricism in Hume's Account of Causality. **Philosophy**, v. 83, n. 326, p. 327-344, out. 2008.

HÖFFE, O. **Immanuel Kant**. Tradução Christian Viktor Hamm, Valério Rohden. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

ITAPARICA, A. L. M. Nietzsche e Paul Rée: O projeto de naturalização da moral em *Humano, demasiado humano*. **Dissertatio**, n. 38, p. 57-77, 2013.

KANT, I. **Crítica da razão pura**. 5. ed. Trad. Manuela Pinto dos Santos e Alexandre Fradique Morujão. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 2000. (CRP)

KOCH, A. F. Espaço e Tempo em Kant e Hegel. **Estudos Hegelianos**, v. 1, n. 11, p. 57-73, 2009.

LEITER, B. O naturalismo de Nietzsche reconsiderado. **Cadernos Nietzsche**, n. 29, p. 77-116, 2011.

LINHARES, O. B. Sentido, sensibilidade e intuição: da *Dissertação inaugural a Crítica*. In: KLEIN, J. T. (org.). **Comentários às obras de Kant: Crítica da razão pura**. Florianópolis: NEFIPO, 2012. p. 41-70.

LONGUENESSE, B. Kant's categories and the capacity to judge: response to Henry Allison and to Sally Sedwick". **Inquiry**, v. 43, n. 1, p. 91-110, 2000.

NIETZSCHE, F. Wilhelm. **Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe - KSA** (Herausgegeben von Giorgio Colli und Mazzino Montinari). Berlin; New York: Walter de Gruyter, 1988. 15 Bänden.

NIETZSCHE, F. Wilhelm. **Sämtliche Briefe. Kritische Studienausgabe - KSB** (Herausgegeben von Giorgio Colli und Mazzino Montinari). München: Walter de Gruyter, 1986. 08 Bänden.

NIETZSCHE, F. Wilhelm. **Humano, demasiado humano: um livro para espíritos livres**. Tradução Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2005.

NIETZSCHE, F. Wilhelm. **O nascimento da tragédia**. Tradução J. Guinsburg. São Paulo: Companhia das Letras, 1992.

RAYMAN, J. Nietzsche on Causation. **Journal of Speculative Philosophy**, v. 28, n. 3, 2014, p. 327-344.

REMHOF, J. Naturalism, Causality, and Nietzsche's Conception of Science. **Journal of Nietzsche Studies**, v. 46, n. 1, 2015, p. 110-125.

RODRIGUES, L. G. **Nietzsche e os gregos: arte e mal-estar na cultura**. São Paulo: Annablume, 1998.

SANTOS, E. J. **Sobre o papel da causalidade na crítica de Schopenhauer à doutrina kantiana das categorias da Crítica da razão pura**. 2013. 86 f. Dissertação (Mestrado em Filosofia) - Programa de Pós-Graduação em Filosofia, Universidade Federal do Paraná, Curitiba, 2013.

SCHACHT, R. O naturalismo de Nietzsche. **Cadernos Nietzsche**, v. 1, n. 29, p. 35-75, 2011.

SCHOPENHAUER, A. **O mundo como vontade e representação**. Tradução, Apresentação, Notas e Índices Jair Barboza. São Paulo: Editora UNESP, 2005.

SCHOPENHAUER, A. **Metafísica do belo**. Tradução Jair Barboza. São Paulo: Editora UNESP, 2003.

SCHOPENHAUER, A. **Sobre a vontade na natureza**. 1. ed. Tradução Gabriel Valladão Silva. Porto Alegre: L&PM, 2013.

SUAREZ, R. Sobre causalidade e natureza em Nietzsche. **Revista Trágica: estudos sobre Nietzsche**, v. 5, n. 2, p. 84-98, 2012.

TÜRCKE, C. **O louco: Nietzsche e a mania da razão**. Trad. Antônio Celiomar Pinto de Lima. São Paulo: Vozes, 1993.

WENDLING, W. B. T. Schopenhauer e a metafísica da vontade. **Thaumazein**, v. 3, n. 6, p. 12-36, 2010.

---

Recebido: 15/07/2024  
Aprovado: 06/08/2024

Received: 15/07/2024  
Approved: 06/08/2024