

TEMPO, ESPAÇO E CAUSALIDADE NA PRIMEIRA E SEGUNDA FASES DO PENSAMENTO DE NIETZSCHE A PARTIR DE UM ESTUDO COMPARATIVO COM A EPISTEMOLOGIA DE SCHOPENHAUER

[TIME, SPACE AND CAUSALITY IN THE FIRST AND SECOND PHASES OF NIETZSCHE'S THOUGHT FROM A COMPARATIVE STUDY WITH SCHOPENHAUER'S EPISTEMOLOGY]

Márcio Luiz Silva *

Instituto Federal de Educação, Ciência e Tecnologia do Sul de Minas Gerais

Ricardo de Oliveira Toledo **

Universidade Federal de São João Del-Rei

RESUMO: O presente artigo contém duas tarefas: investigar as noções de espaço, tempo e causalidade na teoria do conhecimento de Schopenhauer e, subsequentemente, realizar um estudo comparativo dos resultados obtidos com as considerações epistemológicas entre a primeira e a segunda fase do pensamento de Nietzsche. Compreende-se que conclusões concernentes ao mundo como representação tiveram eco nas primeiras digressões do autor de *O nascimento da tragédia* sobre as concepções de espaço, tempo e causalidade. No entanto, os afastamentos começam a ser percebidos ainda nos primeiros anos da década de 1870. Opta-se por denominar as reflexões sobre o conhecimento até *Sobre verdade e mentira* em um sentido extramoral, tendo em vista, além da assistemática das abordagens nietzschianas, o amadurecimento das investigações epistemológicas em *Humano, demasiado humano*. Discute-se como os moldes naturalistas da segunda fase da atividade intelectual de Nietzsche encontram implicações em suas concepções de espaço, tempo e, sobretudo, causalidade. Ressalta-se, no entanto, não ser a intenção deste trabalho defender que a epistemologia de Nietzsche seja

ABSTRACT: This article has two tasks: to investigate the notions of space, time and causality in Schopenhauer's theory of knowledge and, subsequently, to carry out a comparative study of the results obtained with the epistemological considerations between the first and second phase of Nietzsche's thought. It is understood that conclusions concerning the world as representation had an echo in the first digressions of the author of *The Birth of Tragedy* on the conceptions of space, time and causality. However, the departures begin to be perceived still in the first years of the 1870s. It is chosen to call the reflections on knowledge until *On Truth and Lie in an Extra-Moral Sense*, considering, besides the unsystematicity of the Nietzschean approaches, the maturation of the epistemological investigations in *Human, All Too Human*. It is discussed how the naturalistic aspects of the second phase of Nietzsche's intellectual activity find implications in his conceptions of space, time and, above all, causality. It is emphasized, however, that it is not the intention of this work to argue that Nietzsche's epistemology is originally derived from Schopenhauer or that it depends exclusively on the notions studied here.

KEYWORDS: Space; Time; Causality; Intellect; Epistemology

* Professor efetivo do magistério superior do Instituto Federal de Educação, Ciência e Tecnologia do Sul de Minas Gerais – IFSULDEMINAS, Campus Inconfidentes. Professor visitante na Universidade Estadual de Campinas (UNICAMP). Coordenador de Curso de Graduação no IFSULDEMINAS, Campus Inconfidentes. marcgeo10@yahoo.com.br. ** Professor adjunto de Humanidades/Filosofia da Ciência no Departamento de Tecnologia em Engenharia Civil, Computação, Automação, Telemática e Humanidades (DTECH) da Universidade Federal de São João Del-Rei (UFSJ). Professor permanente do Programa de Pós-graduação em Filosofia (PPGFIL) da UFSJ. E-mail: ricardotoledo@ufsj.edu.br

originalmente oriunda de Schopenhauer ou que dependa exclusivamente das noções aqui estudadas.

PALAVRAS-CHAVE: Espaço; Tempo; Causalidade; Intelecto; Epistemologia

1. INTRODUÇÃO

O fio condutor desta pesquisa é a distinção entre causalidade, espaço e tempo circunscrita na teoria do conhecimento schopenhaueriana para que, em seguida, sejam investigadas as concepções correlatas naquilo que, aqui, propõe-se chamar de a primeira epistemologia de Nietzsche, bem como em *Humano, demasiado humano*. A inquietação motivadora desta empreitada pode ser traduzida na seguinte questão: se Nietzsche apresenta tentativas de compreensão das ideias de espaço, tempo e causalidade, ainda que, desde notas e publicações do início da década de 1870, demonstre interpretações bastante específicas, há, no entanto, alguma correlação entre suas ponderações e as noções correlatas em Schopenhauer? Sabe-se que, para este, as definições de espaço, tempo e causalidade são essenciais na construção de sua teoria do conhecimento. Todavia, o que se observará em Nietzsche é que esses elementos não encontram uma centralidade em suas considerações epistemológicas, e que seu afastamento quanto a seu antecessor se torna cada vez mais evidente.

Para Schopenhauer, espaço, tempo e causalidade constituem o entendimento como as formas *a priori* do conhecimento. Disso deriva a necessidade de se abordar a concepção de intelecto em Nietzsche, bem como o modo como o filósofo o define e a sua função. O tratamento sobre a causalidade no pensamento nietzschiano é um assunto razoavelmente abordado por autores, como alguns dos apresentados neste artigo. Contudo, espaço e tempo, especialmente correlacionados à causalidade, segundo a tendência schopenhaueriana de dar interdependência a essa tríade, podem receber um estudo dedicado. A dificuldade encontrada é na forma assistemática como espaço, tempo e causalidade são considerados tanto nos textos publicados durante a década de 1870 quanto em *Humano, demasiado humano*. Este é, portanto, um esforço de trazer à luz as aparições difusas da temática, e explicitar os nexos e variações entre elas, sobretudo, no que tange ao afastamento com relação a Schopenhauer.

Em razão do exposto, o artigo é composto pelo seguinte movimento: a) exposição das doutrinas de Schopenhauer 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 pela abordagem sobre o intelecto, assim como do aparato crítico-teórico de estudos sobre o pensamento nietzschiano e, c) análise da temática, especialmente no que diz respeito à causalidade e os impactos de um naturalismo, na obra *Humano, demasiado humano*. Aliás, é exatamente o naturalismo um dos aspectos que aqui se considera relevantes para o desenvolvimento da epistemologia nietzschiana entre as duas primeiras fases do pensamento de Nietzsche. Como procedimento metodológico, respeitou-se o modo como a temática se encontra nos discursos de Nietzsche, isto é, como se contextualiza, uma vez que são escassas as ocorrências em que ela recebe um tratamento exclusivo e para fins de conceituação. O que se quer dizer é que vários casos

espaço, tempo e causalidade só ganham uma reflexão acessória, diferentemente de Schopenhauer. Em face disso se nota a construção tão diversa entre duas seguintes seções deste escrito. Noutros termos, importa mais como espaço, tempo e causalidade se inserem nos relances epistemológicos de Nietzsche do que, propriamente, entregar conceituações nos moldes schopenhauerianos.

2. CAUSALIDADE, ESPAÇO E TEMPO NA FILOSOFIA DE SCHOPENHAUER

Em Schopenhauer, as definições sobre espaço, tempo e causalidade estão presentes tanto em *O mundo como vontade e representação* (Schopenhauer, 2005), principal obra schopenhaueriana, quanto na obra *Sobre a vontade na natureza* (Schopenhauer, 2013) e nas suas aulas de Berlim (1920-1925), traduzidas e publicada por Jair Barboza sobre o título de *Metafísica do belo* (Schopenhauer, 2003).

Espaço, tempo e causalidade (formas essenciais e universais de todo objeto), em Schopenhauer (2003, 2005, 2013), compõem os elementos do princípio de razão ou princípio de razão suficiente. Tomado enquanto gênero, tal princípio possui quatro raízes ou espécies (Barboza, 2003; Schopenhauer, 2005): princípio de razão do *dever* (estabelece o fundamento dos fenômenos, da realidade efetiva), princípio de razão do ser (estabelece o fundamento das matemáticas, ou seja, a ele estão submetidas a parte formal das representações, isto é, as intuições das formas do sentido externo e interno dadas *a priori*, o espaço e o tempo), princípio de razão do conhecer (estabelece o fundamento dos juízos, das proposições acerca do mundo que se pretendem verdadeiras, ou seja, a ele estão submetidas as representações de representações, isto é, os conceitos) e princípio de razão do agir (estabelece o fundamento da conduta humana).

O princípio de razão de ser “no tempo, é a sequência de seus momentos e, no espaço, é a posição de suas partes que se determinam reciprocamente ao infinito” (Schopenhauer, 2005, p. 48). No tempo puro “sucessão é toda a sua essência” e no espaço puramente intuído, “este é, por completo, tão-somente a possibilidade das determinações recíprocas de suas partes, o que se chama posição” (Schopenhauer, 2005, p. 49). Nesse contexto, “causa e efeito, portanto, são a essência inteira da matéria. Seu ser é seu fazer-efeito” (Schopenhauer, 2005, p. 49). Parafraseando o autor,

Tempo e espaço, entretanto, cada um por si, são também representáveis intuitivamente sem a matéria. Esta, contudo, não o é sem eles: a forma, que lhe é inseparável, pressupõe o espaço. O fazer-efeito da matéria, no qual consiste toda a sua existência, concerne sempre a uma mudança, portanto a uma determinação do tempo. Contudo, tempo e espaço não são apenas, cada um por si, pressupostos por ela, mas a essência dela é constituída pela união de ambos, exatamente porque a matéria, como mostrado, reside no fazer-efeito, na causalidade (Schopenhauer, 2005, pp. 50-51).

Em Schopenhauer (2005), a causalidade, tomada como uma redução ou síntese das doze categorias kantianas, possui uma função na conexão espaço-tempo. Enquanto condições primárias de todo conhecimento, o espaço e o tempo se relacionam tão somente a partir da causalidade: é ela que estabelece o vínculo entre ambas categorias.

Em conformidade com isso, a causalidade une espaço e tempo. Vimos que a essência inteira da matéria consiste no fazer-efeito, portanto na causalidade; logo, também nesta têm de estar unidos espaço e tempo, vale dizer, ela tem de portar

simultaneamente em si propriedades de ambos, por mais que eles se contradigam (Schopenhauer, 2005, p. 51).

Nas palavras do filósofo de Frankfurt “[...] o tempo nada mais é senão o fundamento de existência nele, isto é, a sucessão; o espaço nada mais é senão o princípio de razão nele, portanto a situação; a matéria nada mais é senão causalidade” (Schopenhauer, 2005, p. 80).

O princípio de razão, ou seja, a tríade espaço, tempo e causalidade, possui duas funções principais em Schopenhauer (2005): possibilitar o conhecimento e atuar no processo de objetivação da Vontade. No livro I de *O mundo como vontade e representação*, dedicado à teoria do conhecimento, o mundo é definido como representação submetida ao princípio de razão e no livro II da mesma obra, consagrado à metafísica da natureza, o mundo não é apenas fenômeno, mas também possui um em-si, precisamente a vontade, em gênero inteiro diferente da representação (Barboza, 2003).

Quanto à sua epistemologia, Schopenhauer (2005, p. 43) afirma que “[...] 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”. “O mundo é minha representação (*Vorstellung*)” (Schopenhauer, 2005, p. 43). Barboza (2003) lembra que o termo “representação” indica algo colocado (*Stellung*) diante de (*Vor*) e este “estar-colocado-diante-de” pressupõe um sujeito que intui. “O mundo é representação de quem representa” (Barboza, 2003, p. 13). Em Schopenhauer (2005) não se conhece o mundo pelo mundo, mas sim pela representação (via espaço, tempo e causalidade). Enquanto o espaço permite a distinção das coisas e o tempo, a sucessão das coisas, a causalidade estabelece a ligação entre ambos. O pensador de Frankfurt lembra que “cada um encontra-se a si mesmo como esse sujeito, todavia, somente na medida em que conhece, não na medida em que é objeto do conhecimento” (Schopenhauer, 2005, p. 45). Segundo Schopenhauer (2005), sujeito e objeto, as duas metades essenciais, necessárias e inseparáveis de *O mundo como representação*, se limitam imediatamente: onde começa o objeto, termina o sujeito. Diferentemente do objeto, o sujeito tudo conhece, mas nunca é conhecido. “Contudo, mais uma vez, é preciso salientar: o princípio de razão só determina a relação entre os objetos, jamais entre sujeito e objeto” (Souza, 2015, p. 42).

A comunidade desse limite mostra-se precisamente no fato de as formas essenciais e universais de todo objeto - tempo, espaço e causalidade - também poderem ser encontradas e completamente conhecidas partindo-se do sujeito, sem o conhecimento do objeto, isto é, na linguagem de Kant, residem *a priori* em nossa consciência (Schopenhauer, 2005, p. 46).

Para Souza (2015), as formas *a priori* do conhecimento (espaço, tempo e causalidade) são o limite comum entre ambos, sujeito e objeto, pois podem tanto ser encontradas no objeto, que está no tempo, no espaço e na causalidade, quanto nas formas cognitivas do sujeito, como suas formas puras de cognição a determinar os objetos do conhecimento. “Logo, tempo, espaço, causalidade são conhecidos tanto como propriedades do objeto quanto formas *a priori* do sujeito” (Souza, 2015, p. 41).

Diferentemente de Kant (2001), em Schopenhauer (2005) é possível o conhecimento tanto do *phainómenon* (a coisa que aparece) quanto do *noúmenon* (a coisa-em-si):

Afirmo, ademais, que o princípio de razão é a expressão comum para todas essas formas do objeto das quais estamos conscientes *a priori*, e que, portanto, tudo o que conhecemos *a priori* nada é senão exatamente o conteúdo do mencionado princípio, e do que se segue dele, no qual, pois, está propriamente expresso todo o nosso conhecimento certo *a priori* (Schopenhauer, 2005, p. 46).

Na teoria do conhecimento em Schopenhauer (2005), as categorias espaço, tempo e causalidade, *in totum*, constitui o próprio entendimento. “Por seu turno, toda causalidade [que pressupõe o espaço-tempo], portanto toda matéria, logo a efetividade inteira, existe só para o entendimento, através do entendimento, no entendimento” (Schopenhauer, 2005, p. 53).

Mas, do mesmo modo que o objeto em geral só existe para o sujeito como sua representação, também cada classe especial de representações só existe para uma determinação igualmente especial do sujeito, que se nomeia faculdade de conhecimento. (...) O entendimento é o mesmo em todos os animais e homens, possui sempre e em toda parte a mesma forma simples: conhecimento da causalidade, passagem do efeito à causa e desta ao efeito, e nada mais. (...) À afirmação de que o conhecimento é modificação da matéria, contrapõe-se sempre com igual direito a afirmação contrária, de que toda matéria é apenas modificação do conhecer do sujeito, como representação do mesmo (Schopenhauer, 2005, pp. 53, 64 e 73).

Diversamente do sistema do filósofo de Königsberg (KANT, 2001), em que sensibilidade e entendimento estão separados, na filosofia do pensador de Frankfurt (Schopenhauer, 2005) o entendimento é sensibilizado.

Em *Sobre a Vontade na natureza*, Schopenhauer estabelece a primazia da Vontade em relação à cognição, de modo que aquela não é condicionada por esta.¹ Desta forma, não seria a cognição o material básico da essência espiritual ou princípio vital do ser humano, mas a própria Vontade. No lugar de uma concepção substancialista, o filósofo defende que aquilo que se convencionou chamar de alma é algo composto, fruto da conexão entre vontade e intelecto. Este, por seu turno, é o *posterius*, constituindo-se uma função cerebral. Já a vontade é o *prius* do organismo. Há, portanto, uma notória compreensão schopenhaueriana fisiologista das formas da cognição, sendo, por conseguinte, a representação, também, uma função do cérebro: a “verdadeira fisiologia, no que tem de melhor, explica o que há de espiritual no homem (a cognição) como produto do que nele é físico” (Schopenhauer, 2013, p. 66). A autoconsciência não é, pois, autoengendrada, isto é, só é possível como ato do organismo, do corpo, pois a vontade é o agente de todas as funções orgânicas e, conseqüentemente, tanto do conhecimento do que é externo quanto interno ao indivíduo humano.

Mundo e corpo são objetos da intuição, matérias dadas à representação. É no ser humano que a Vontade encontra o mais alto grau de consciência, uma vez que “[...] um mundo objetivo sem um sujeito em cuja consciência ele existe é decerto algo absolutamente impensável. A cognição e a matéria (sujeito e objeto) existem, portanto, relativamente uma para a outra e constituem a aparição (Schopenhauer, 2013, p. 67). A ignorância quanto à atuação da vontade nos atos cognitivos acabou por dar lugar à confusão da anterioridade e da posterioridade. Esta entende que os atos “supostamente involuntários” do corpo, como os processos digestivos, por exemplo, seriam essencialmente fisiológicos, ao passo que a cognição subsistiria como algo distinto, como, no caso exemplar das intuições, como condição essencial. O ser humano possui a

capacidade de não apenas intuir, como é capaz de atingir aquilo que Schopenhauer chama de “uma nova consciência”, a saber, a reflexão. Em *O mundo como vontade e representação*, o pensador aponta que: “Os animais sucumbem por completo à impressão do momento, ao efeito do motivo intuitivo; já o ser humano é determinado por conceitos abstratos, independentes do presente” (Schopenhauer, 2005, p. 42).²

Nascimento (2015) advoga que na filosofia schopenhaueriana, o corpo é dado de duas maneiras distintas: como sendo um objeto entre os outros objetos, de um lado e como aquilo que cada um conhece imediatamente como vontade, de outro.

Para Schopenhauer (2013, p. 107) “[...] o corpo é concreção do querer, ambos são unos ou, além de ser representação, o corpo é vontade” (Schopenhauer, 2003, p. 11). Barboza (2003) lembra que a pluralidade dos fenômenos empíricos não passa da manifestação da Vontade (que é una, indivisa, presente em tudo e em todos), dada no espaço, no tempo e na causalidade.

Assim, Schopenhauer (2003, p. 8) “[...] considera o mundo em sua aparência como “representação submetida ao princípio de razão”. Ao se referir à causalidade, que pressupõe o espaço e o tempo e que juntos correspondem às formas essenciais e universais de todo objeto, o filósofo estabelece:

Em si mesmo, como figura espacial, o corpo não escapa ao princípio de razão e sua lei de causalidade, logo, à série horizontal dos acontecimentos efetivos no espaço e no tempo. A diferença é que, enquanto no reino inorgânico se tem a causalidade em sentido estrito, e no reino vegetal a causalidade por excitação, entre os homens a causalidade assume a forma da motivação (Schopenhauer, 2003, p. 11-12).

Dessa forma, fica claro e evidente que natureza física, o corpo, reside nos graus de objetividade da Vontade, substancializado devido ao princípio de razão (determinado pela causalidade no espaço-tempo).

Deste modo, o princípio de razão suficiente cumpre seus dois principais *télos* na filosofia schopenhaueriana: possibilita o conhecimento, via representação, e age nos graus de objetividade da Vontade, trazendo à visibilidade o corpo, a natureza física. Representação e objetividade da Vontade são, assim, mediados pelos espaço-tempo, tendo a causalidade como motor principal.

Schopenhauer (2005) promove a união da causalidade com as formas espaço e tempo definidos por Kant (2001), elevando as três ao *status* de categorias e construindo assim seu princípio de razão. Consequentemente, 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. Segundo Cacciola:

Sendo o entendimento uma faculdade intuitiva, não lhe cabem “conceitos puros”, mas sua única forma é a lei da causalidade, que não é um conceito *a priori*, mas um dos elementos subjetivos que compõem a representação, tornando possível explicar a relação da sensação com sua causa externa (Cacciola, 1983, p. 93-94).

Considerando que de forma análoga a Kant Schopenhauer também se refere à independência formal do conhecimento abstrato em relação ao intuitivo, “é na aplicação dessa forma do pensar que se encontra o foco da divergência” (Cacciola, 1983, p. 94). “É na relação entre o intuir e o pensar e no predomínio de cada um deles no processo do conhecimento que se manifesta o modo pelo qual Schopenhauer se afasta de Kant, propondo nova solução para o problema da constituição do mundo da experiência” (Fonseca, 2020, p. 188). 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” (Fonseca, 2020, p. 183). Para Fonseca (2020), *Vorstellung* (representação imediata, ou mesmo apresentação) 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” (Cacciola, 1994, p. 115).

Importa, a partir deste ponto, discutir como Nietzsche pode ter sido despertado para reflexões sobre temas tão caros a Schopenhauer, como espaço, tempo e causalidade sem, contudo, manter-se preso aos pressupostos do seu antecessor.

3. ESPAÇO, TEMPO E CAUSALIDADE: ANÁLISE COMPARATIVA ENTRE OS DOIS FILÓSOFOS

3.1. As primeiras considerações epistemológicas de Nietzsche

Nietzsche teve Schopenhauer como um de seus mais influentes mestres, como se nota em *O nascimento da tragédia* (GT/NT).³ Tal influência se exauriu ao longo da década de 1870, com um notável desenlace no período de escrita de *Humano, demasiado humano* (MA/HH), obra publicada em 1878. Pode-se dizer que Nietzsche recebeu um forte aporte filosófico de Schopenhauer para a construção daquilo que se poderia chamar de a sua primeira epistemologia, mas que, de forma indireta, não deixaria de conter relances das conjecturas kantianas.

Presente em *O nascimento da tragédia* (1871) e em *Sobre a verdade e mentira num sentido extramoral* (WL/VM), texto elaborado em 1873, esta teoria do conhecimento não é tão explícita quanto aquelas de seu predecessor, pois não se encontra desenvolvida de forma sistemática. Se na primeira destas obras, a metafísica e a estética schopenhauerianas se sobrepõem à força de uma teoria da representação tal qual se apresenta na primeira parte de *O mundo como vontade e representação*, não se pode fazer a mesma afirmação de *Sobre a verdade e mentira num sentido extramoral*. Noutros termos, enquanto em *O nascimento da tragédia* o conhecimento ordinário, isto é, aquele que depende do princípio de razão, cede espaço para um debate que prioriza uma perspectiva trágica do mundo, sob uma direção metafísica, no escrito subsequente, Nietzsche não se exime de discutir certos princípios que ordenariam as presunções epistêmicas humanas.

Ainda que tímidas, provas contundentes de que Nietzsche se envolveu com as teorias do conhecimento de Schopenhauer são encontradas nas notas preparatórias para

O nascimento da tragédia. Em um fragmento póstumo (NF/FP) de 1870, o filósofo tece críticas à presunção do homem teórico e sua confiança na causalidade como suporte para a sua cognição lógica (NF/FP 1870, 6 [13]). Imbuído de um forte schopenhauerianismo, nota-se o nascedouro dos ataques de Nietzsche às exigências socráticas pela preponderância do lógico, do racional e do consciente sobre o fundo irracional e inconsciente do mundo.

Em outro fragmento de 1870 (NF/FP 1870, 7 [125]), acusa o homem teórico 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” (NF/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.

Sem dúvidas, é em *O nascimento da tragédia* que Nietzsche evidencia seu maior atrelamento a Schopenhauer, imbuído das reflexões de *O mundo como vontade e representação*. A obra que inaugura as suas publicações advoga que no pretense embate entre a natureza e o ser humano não há quaisquer privilégios para este.⁴ A obra (§ 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. Estes argumentos reverberam o pensamento de Schopenhauer, como no que se lê abaixo:

Pois a física, isto é, a ciência natural em geral, deve, na medida em que persegue o seu próprio caminho, chegar, em todas as suas ramificações, a um ponto final no qual as suas explicações chegam a um fim: esse ponto é justamente o metafísico, o qual ela percebe como sua fronteira, para além da qual é incapaz de avançar, aí parando e entregando seu objeto à metafísica (Schopenhauer, 2013, p. 607).

Como se percebe, Nietzsche se opõe às convicções de que a realidade possa ser conhecida tal qual cognitivamente instituída ou conjecturada. Logo, busca impor 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. O mérito de Kant, assumido por Schopenhauer, teria sido o de deslocar espaço, tempo e causalidade das coisas, ou como condicionantes da realidade, para o ente cognoscente. Sua atitude revelou que espaço, tempo e causalidade serviriam para um único propósito: a mera aparência. Nesta perspectiva, a obra de Maya assumiria o lugar de realidade mais elevada, da mais íntima e verdadeira essência das coisas (cf. GT/NT, 8).

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 (Suarez, 2012, p. 88).

Tanto em *O nascimento da tragédia* quanto em *Sobre a Verdade e mentira num sentido extramoral*, há uma defesa da idealidade do tempo, do espaço e da causalidade - apesar de haver uma relevante reorientação de abordagem na temática no último destes escritos. Ou seja, tempo, espaço e causalidade não teriam uma realidade física, somente uma existência ideal, não sendo a partir das coisas, mas do sujeito cognoscente.

Nesse sentido, duas hipóteses poderiam surgir. A primeira é de espaço e tempo continuariam deslocados da sensibilidade e permaneceriam, em *O nascimento da tragédia*, como formas puras do entendimento, nos moldes de Schopenhauer, como condições primeiras do conhecimento, do mundo como representação, enlaçados pela causalidade. Deste modo, espaço, tempo e causalidade seguiriam como instrumentos para a representação. Nada mais seria fornecido como matéria ao intelecto como condição de conhecimento do que os fenômenos. O mundo das representações constituído no espírito humano seria invariavelmente uma ilusão, aparência de única realidade possível. Esta hipótese poderia encontrar guarida na visão trágica do mundo, descrita por Cláudia Castro (2008, p. 128): “Leitor e discípulo de Schopenhauer em sua primeira fase de produção, como seu mestre, Nietzsche concebe a vida como vontade, desejo, força cega que escapa à razão humana”.

A segunda é de que a especificidade do espaço e do tempo não estaria em sua condição de forma *a priori* do entendimento, e sim como formas de medir e ordenar a realidade *a posteriori*, isto é, como ilusões criadas pelo próprio ser humano. Em um fragmento póstumo de 1870, Nietzsche reflete que o intelecto 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 (NF/FP 1870, 5 [79]). Assim, espaço, tempo e causalidade seriam medidas relativas, ilusórias e ordenadoras do caos da existência e acobertadoras do verdadeiro ser das coisas, permanecendo na base do *principium individuationis*. Aliás, é na órbita deste princípio que as duas hipóteses supostamente se encontram.

3.2. Espaço, tempo e causalidade pelo prisma da concepção de intelecto

Presume-se que não seja possível identificar a concepção de intelecto em Schopenhauer com a noção de intelecto utilizada por Nietzsche em seus primeiros escritos. Embora ambos os filósofos critiquem a confiança excessiva na razão e na linguagem, eles têm visões diferentes sobre o papel e a origem do intelecto. Para Schopenhauer, o intelecto é uma faculdade passiva e instrumental, que serve à vontade, que é a essência metafísica do mundo. O intelecto é capaz de produzir conhecimento abstrato, mas não pode alcançar a realidade em si mesma, apenas as representações fenomênicas. O intelecto também pode se libertar da vontade e se tornar contemplativo, o que permite ao ser humano acessar a intuição estética e moral. Para Nietzsche, o intelecto é uma faculdade ativa e pulsional, que cria metáforas e conceitos que não

correspondem à realidade, mas que são úteis para a conservação do indivíduo. É, igualmente, uma forma de dissimulação e engano, que permite ao ser humano se adaptar ao mundo e dominar os outros.⁵ Nesta breve subseção, a concepção de intelecto, além de suas correlações com a temática aqui relevante, será abordada estritamente com base em *Sobre verdade e mentira em sentido extramoral* e suas notas preparatórias.

Torna-se atividade por excelência do intelecto a criação e manutenção ilusões: “Vivemos, com efeito, numa ilusão contínua através da superficialidade de nosso intelecto” (NF/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 para 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” (NF/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” (NF/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. NF/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! (NF/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 o aparato perceptivo das pessoas (cf. NF/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 despreveria 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” (NF/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. NF/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” (NF/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” (NF/FP, 1872, 19 [236]).⁶

Ainda em 1872, Nietzsche anotou que “tempo, espaço e causalidade são apenas metáforas de conhecimento com as quais interpretamos as coisas segundo nós mesmos” (NF/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/FP 1872, 19 [217]).

Nietzsche 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 (NF/FP

1872, 19 [209]).

Para Rayman (2014), há em Nietzsche uma crítica à causalidade, que se passa com um dos conceitos centrais da ciência, sob o aspecto de sua fisiologia do conhecimento. Para o comentador, Nietzsche rejeita a causalidade natural e não natural, pois ela é o mecanismo pelo qual os conceitos metafísicos são gerados e a natureza é transformada em um sistema de leis universais.

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 profotopsicológico ao sua epistemologia juvenil, mas reivindica o papel da cultura e da história na episteme humana (cf. NF/FP, 1872, 19 [160]). O impulso ao conhecimento seria um instrumento civilizatório, pautado na ilusão para o “progresso da civilização” (NF/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 (NF/FP, 1872, 19 [229]).

Considerada como substrato fundante e fundamental do mundo, bem como do conhecimento, toda metafísica seria permeada pelo antropocentrismo e o antropomorfismo, concepções que foram questionadas já no escrito de 1873, ditado ao amigo e correspondente Karl Von Gersdorff (1844-1904), *Sobre verdade e mentira num sentido extramoral*. Neste trabalho, ele mostra que o ser humano é apenas uma espécie animal entre outras, que cria verdades ilusórias para se adaptar ao mundo. Afirma que o intelecto humano não alcança a essência das coisas, mas apenas sua aparência. Também aponta a fragilidade do mundo humano, que depende da existência de um planeta transitório. Assim, desloca o ser humano de seu lugar privilegiado e o coloca em uma perspectiva cósmica.

Por seu turno, 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 (WL/VM, p. 876),
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.

Nietzsche indica uma relação de utilidade entre as ficções criadas 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” (WL/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 constitui a primeira etapa no esforço do saber e, de alguma forma, da ciência.

Como se nota, se Nietzsche mantém resquícios das teorias do conhecimento de Schopenhauer em suas primeiras considerações epistemológicas, não se pode dizer que, ainda, nesse período, exista um bloco teórico acabado, isto é, uma epistemologia que permanecerá inalterada. Adiante se percebe de forma mais veemente que, para ele, o tempo, espaço e causalidade são construções históricas e culturais, que variam de acordo com as perspectivas e os interesses dos diferentes povos e épocas. Mais do que isso, critica a ideia de que o tempo, espaço e causalidade sejam formas de diferenciação da vontade, pois nega a existência de uma vontade única e metafísica.

3.3. Distinções epistemológicas em Humano, demasiado humano

Como este trabalho buscou seguir cronologicamente o itinerário epistemológico juvenil de Nietzsche, faz-se relevante frisar que não se nota uma continuidade inalterada das compreensões sobre tempo, espaço e causalidade esboçadas até 1873 em *Humano, demasiado humano*. Não é propósito deste artigo acompanhar Nietzsche em suas

concepções sobre os temas aqui trabalhados posteriores ao livro que inaugura o que se convencionou chamar de a segunda fase do seu pensamento. Sobre a problemática referente à causalidade na década de 1880, recomenda-se a leitura do excelente artigo “Sobre causalidade e natureza em Nietzsche”, de Rosana Suarez (2012). As considerações epistemológicas de Nietzsche da segunda metade da década de 1870 caminham lentamente em direção a um alinhamento aos debates naturalistas. Essas congruências são alcançadas a partir, especialmente, da troca de influências com intelectuais de seu círculo de amizade, sobretudo, Paul Rée, em meados daquela década.⁷ Faz-se necessário admitir que Nietzsche jamais foi um naturalista ortodoxo e que, após *Humano, demasiado humano*, acaba por empreender críticas a postulados naturalistas.

Richard Schacht entende que Nietzsche não se enquadra em um Naturalismo dogmático, que substituiria a metafísica de Schopenhauer. O filósofo critica algumas formas de Naturalismo, como o mecanicismo. Reconhece, porém, o valor do Naturalismo como uma atitude que busca reconciliar o ser humano com a natureza, da qual se afastou por meio da metafísica e da religião. Nietzsche não se compromete com as teorias, os conceitos e as explicações naturais que ignoram a dimensão histórica e humana da realidade. Não aceita o determinismo natural que nega a vontade de poder como a força vital dos seres. Afirma que a realidade humana é constituída por relações de poder que envolvem o biológico e outros aspectos. Rejeita a crença em verdades eternas e imutáveis, que são fruto da linguagem e do orgulho humano. Propõe uma filosofia experimental e polêmica, que questiona tudo o que não pode ser verificado, analisado e interpretado historicamente. Nas palavras de Schacht: “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. Nietzsche já denunciava a falta do sentido histórico nos filósofos metafísicos, os quais não queriam saber “como o homem veio a ser, e que mesmo a faculdade de cognição veio a ser (MAI/HH I, 2, p. 16). Schacht também expõe 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.

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. O naturalismo construtivista preconizaria que a) as condições de identidade dos eventos causais dependem constitutivamente de nossos juízos sobre o mundo; b) 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, c) 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, d) 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.

Por sua vez, Leiter (2011) diferencia o naturalismo de Nietzsche em metodológico e substantivo. O naturalismo metodológico se refere ao método de Nietzsche de explicar os fenômenos humanos por causas naturais, sem apelar para entidades metafísicas ou transcendentais. O naturalismo substantivo se refere às 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 defende que o naturalismo metodológico de Nietzsche é especulativo, isto é, ele não se restringe aos dados empíricos disponíveis, mas faz conjecturas audaciosas e criativas sobre as causas dos fenômenos humanos. Leiter também defende que o naturalismo substantivo de Nietzsche é terapêutico, isto é, ele visa a libertar os humanos de ilusões nocivas e a promover uma nova forma de vida mais afirmativa e criativa.

Doyle (2012) procura mostrar que Nietzsche, em sua fase intermediária, 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.

Para Nietzsche, 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” (MA I/HH I, 18, p. 27). 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: “A crença primeira de todo ser orgânico, desde princípio, é talvez a de que todo o mundo restante é uno e imóvel – Nesse primeiro nível do lógico, o pensamento da causalidade se acha bem distante” (MA I/HH I, 18, p. 28). 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” (MA I/HH I, 10, p. 20).

Nesse sentido, o intelecto é interpretado por Nietzsche como um processo pulsional, que se manifesta na linguagem e na razão, e que visa à conservação da vida humana. Não é uma faculdade superior ou transcendente, mas sim uma ferramenta humana, demasiado humana, que se desenvolveu ao longo da história e que está sujeita à mudança e à crítica. Jamais pode alcançar a verdade absoluta ou a essência das coisas,

apenas criar representações aproximadas e úteis da realidade: “Não é o mundo como coisa em si, mas o mundo como representação (como erro) que é tão rico em significado, tão profundo, tão maravilhoso, portador de felicidade e infelicidade” (MA I/HH I, 29, p. 36). Como salienta Mignoni (2013), o intelecto, portanto, é um instrumento de adaptação e de sobrevivência, mas também de criação e de transformação.

O filósofo faz duras críticas à 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 e se afastar de seu antigo mestre:

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 (MA I/HH I, 19, p. 20).

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* (VMS/OS), 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 (VMS/OS, 9, p. 19-20).

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. Como visto anteriormente, o conhecimento tem como um de seus pilares a comunicação entre os seres humanos, que precisam criar signos comuns para designar as coisas. Esses signos são arbitrários e convencionais, e não correspondem à essência das coisas. O tempo e o espaço são exemplos desses signos, que servem para ordenar e medir os fenômenos, mas que não expressam a realidade última das coisas. O tempo e o espaço são, portanto, ficções necessárias para a conservação da vida humana, mas não verdades absolutas. Logo, são muito mais “ficções necessárias”, “ilusões ópticas” e “formas convencionais da linguagem”. Nietzsche também sugerirá que há outros modos possíveis de conceber o tempo e o espaço, como por exemplo o modo dos antigos gregos, que não tinham uma noção linear e progressiva do tempo, mas sim cíclica e recorrente.

4. CONSIDERAÇÕES FINAIS

Embora Schopenhauer tenha constituído uma teoria do conhecimento bem delineada, na esteira daquilo que Kant havia tecido em *A crítica da razão pura*, guardadas as devidas especificidades, sua influência sobre os constructos epistemológicos de Nietzsche é limitada. Longe de se afirmar que *O nascimento da tragédia* não nasce em um solo crivado pelas tendências schopenhauerianas de seu autor, o que se demonstrou foi uma tentativa de Nietzsche avaliar e estabelecer uma epistemologia própria sem a exigência por qualquer *a priori*. Nesta, espaço, tempo e causalidade não possuem uma função central, mas são avaliadas por um prisma crítico. Não correspondem a uma natureza inerente ou imutável do ser humano e, por conseguinte, só podem receber um tratamento que considere a sua relação com a história natural e cultural da própria espécie humana, bem com as correlações que ela estabelece entre seus indivíduos e com as coisas. Não podem também ser assumidas como faculdades inerentes do intelecto – como este não pode ser visto como uma faculdade inalterada na evolução humana. Sequer, é correta a afirmação de que a epistemologia nietzschiana aqui considerada esteja erigida sobre tais pilares – ou que haja um nexó necessário entre estes, como quis Schopenhauer. Ao se apontar o itinerário dessas concepções nas duas primeiras fases do pensamento de Nietzsche, não se quis afirmar que sua epistemologia se encontre em um limbo teórico. Porém, em virtude do espaço que aqui se destinou para o assunto, há lugar para estudos comparativos com escritos posteriores a *Humano, demasiado humano*, assim como a análise de interlocuções de Nietzsche com outros filósofos que serviram para as suas avaliações epistemológicas.

REFERÊNCIAS

- Barboza, J. *Schopenhauer*. Rio de Janeiro: Zahar, 2003.
- Cacciola, M. L. M. O. Schopenhauer e a crítica da razão. A razão e as representações abstratas. *Discurso*, n. 15, p. 91-106, 1983.
- Cacciola, M. L. M. *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 V*. Rio de Janeiro: DP&A; FAPERJ; UNIRIO; Brasília: CaPES, 2006. p. 49-63.
- DOYLE, T. The Kantian Background to Nietzsche's Views on Causality. *Journal of Nietzsche Studies*, v. 43, n. 1, 2012, p. 44-63.
- Fonseca, E. R. Aspectos da leitura e da crítica de Schopenhauer à filosofia de Kant. *Kant e-Prints*, v. 15, n. 3, p. 170-191, 2020.
- Fornari, C. M. *La morale evolutiva Del gregge: Nietzsche legge Spencer e Mill*. Pisa: Edizioni ETS, 2006.
- Kant, I. *Crítica da razão pura*. 5. ed. Trad. Manuela Pinto dos Santos e Alexandre Fradique Morujão. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 2001.
- LEITER, B. O naturalismo de Nietzsche reconsiderado. *Cadernos Nietzsche*, São Paulo, v. 29, n. 1, p. 9-40, 2011.
- Machado, R. *O nascimento do trágico: de Schiller a Nietzsche*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2006.
- MIGNONI, N. S. A ciência contra a metafísica: Nietzsche e o filosofar histórico em *Humano, demasiado humano I*. *Cadernos Nietzsche*, São Paulo, v. 33, p. 9-36, 2013.
- MOREIRA, F. S. Linguagem e verdade: a relação entre Schopenhauer e Nietzsche em *Sobre verdade e mentira no sentido extramoral*. *Cadernos Nietzsche*, v. 33, p. 11-32, 2013.
- Nascimento, I. S. A metafísica da Vontade em Schopenhauer. *Lampejo*, v. 1, n. 8, p. 1-15, 2015.
- Nietzsche, F. W. *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe – KSA* (Herausgegeben von Giorgio Colli und Mazzino Montinari). Berlin; New York: Walter de Gruyter, 1988. 15 Bänden.
- Nietzsche, F. W. *Sämtliche Briefe*. Kritische Studienausgabe – KSB (Herausgegeben von Giorgio Colli und Mazzino Montinari). München: Walter de Gruyter, 1986. 08 Bänden.
- Nietzsche, F. W. *Humano, demasiado humano: um livro para espíritos livres*. Tradução Paulo

- César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2005.
- Nietzsche, F. W. *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. *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.
- Simmel, G. *Schopenhauer e Nietzsche*. Trad. César Benjamin. Rio de Janeiro: Contraponto, 2011.
- SOUZA, E. R. C. O campo e as bases da teoria do conhecimento de Schopenhauer. In: _____. *Schopenhauer e os conhecimentos intuitivo e abstrato: uma teoria sobre as representações empíricas e abstratas* [online]. 1. ed. São Paulo: Editora UNESP; São Paulo: Cultura Acadêmica, 2015. p. 17-67.
- 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.

NOTAS

- 1 O princípio de razão suficiente também atua no processo de objetivação da Vontade, ou seja, constitui conceito central na metafísica da natureza schopenhaueriana. Neste processo de objetivação: “O mundo no qual habitamos e vivemos é visibilidade, objetividade desta Vontade; tudo que faz parte deste mundo se dá como fenômeno da Vontade. Assim, a natureza em sua amplitude, se revela como um reflexo do próprio estado desse ímpeto cego e desse esforço dinâmico que constitui a Vontade” (Nascimento, 2015, p. 15). A Vontade schopenhaueriana é concebida como a essência íntima de cada fenômeno (Schopenhauer, 2003, 2005, 2013). No entanto, o *phainómenon* (aparição) kantiano adquire o *status* de representação em Schopenhauer: “[...] Kant opôs à mera aparição – chamada por mim mais precisamente de representação – como sendo a coisa em si, tomando-a como absolutamente incognoscível, isso, digo eu, essa coisa em si, esse substrato de toda aparição (e, com isso, de toda natureza), nada mais é que aquilo que nos é imediatamente conhecido e precisamente confiado, que encontramos dentro de nosso próprio eu como vontade” (Schopenhauer, 2013, p. 44). A Vontade, ao mesmo tempo em que constitui o substrato, o meio de toda coisa particular e do conjunto, se manifesta também na força cega da natureza e na razão humana. “Porém a Vontade é intrinsecamente uma discórdia consigo mesma, o que a faz cravar os dentes na própria carne. Nesse sentido, por ser seu espelho, a natureza exhibe desavenças em toda parte, logo, discórdia, luta, sofrimento” (Barboza, 2003, p. 5). Barboza (2003, p. 16) salienta que “[...] a verdadeira metafísica ensina-nos que esse eu físico é mero produto ou, muito antes, aparição de algo espiritual (a vontade), que a própria matéria é condicionada pela representação,

na qual ela existe exclusivamente” (Schopenhauer, 2013, p. 67). Sobre a relação entre a Vontade, sua objetivação (a natureza, o corpo) e o conhecimento, o filósofo de Frankfurt esclarece: “Eu estabeleço, pois, primeiramente, a *vontade enquanto coisa em si* como absolutamente originária; em segundo lugar, a sua mera visibilidade, sua objetivação, o corpo; e em terceiro lugar a cognição, como mera função de uma parte desse corpo” (Schopenhauer, 2013, p. 67).

- 2 Logo, enquanto os demais animais são dotados da capacidade de intuir e de sentir, somente o ser humano pode pensar e refletir. Isso deriva da faculdade distintiva e especial do espírito do ser humano: a razão: Da mesma forma que o entendimento possui só uma função, o conhecimento imediato da relação entre causa e efeito, a intuição do mundo efetivo; e assim como a inteligência, a sagacidade e o dom da descoberta, que por mais variados que sejam os seus usos, manifestamente nada mais são que exteriorizações daquela única função; também a razão possui apenas uma função: formação de conceitos; desta única função explicam-se bastante facilmente por si mesmos todos aqueles fenômenos anteriormente mencionados que diferenciam a vida do ser humano da dos demais animais; e é em referência ao emprego ou não emprego dessa função que se interpreta absolutamente tudo o que em geral e em qualquer tempo se denominou racional e não racional (Schopenhauer, 2005, p. 45). Noutro trecho, Schopenhauer indica que: [...] Só com o sistema nervoso completo dos vertebrados é que a referida capacidade [sentir e sofrer] aparece em grau elevado, e cada vez mais quanto mais a inteligência se desenvolve. Portanto, à proporção que o conhecimento atinge a distinção e que a consciência se eleva, aumenta o tormento, que, conseqüentemente, alcança seu grau supremo no homem, e tanto mais, quanto mais ele conhece distintamente, sim, quanto mais inteligente é (SCHOPENHAUER, 2005, p. 399). Georg Simmel comenta que a razão não precede o querer, que ele denomina a nova ordenação do nosso Ser e da nossa consciência. Não é a razão que cria os seus fins. Antes, porque o ser humano quer, seu querer estabelece continuamente fins, sem propósito, “[...] desde o mais fundo do nosso Ser. [...] nossa existência não consiste em atos singulares e conscientes. Distingue-se aqui o todo da vida humana e a soma de suas particularidades. A vida é vista como a unidade de fatos que reconhecemos em suas particularidades [...]” (Simmel, 2011, p. 48).
- 3 As referências das obras publicadas de Nietzsche ocorrerão da seguinte forma: Abreviação, capítulo ou aforismo, número da página segundo aparece no volume referente da KSA.
- 4 As soluções metafísicas desta obra obviamente evidenciam em maior grau a relação entre Nietzsche e Schopenhauer. Porém, não são objeto desta discussão.
- 5 Cf. MOREIRA, F. S. Linguagem e verdade: a relação entre Schopenhauer e Nietzsche em Sobre verdade e mentira no sentido extramoral. *Cadernos Nietzsche*, v. 33, p. 11-32, 2013.
- 6 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” (NF/FP, 1884-1885, 11:38 [131]).

- 7 De acordo com Maria Cristina Fornari, a relação com Paul Rée trouxe a Nietzsche contribuições para este pensar a moral evolutivamente. O fruto da aplicação concreta e coerente daquele filósofo 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 de uma mesa de dissecação psicológica e de seus bisturis e pinças, e o fim de suas ilusões consoladoras” (FORNARI, 2006, p.45).