

UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARANA
SETOR DE CIÊNCIAS HUMANAS LETRAS E ARTES
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA – MESTRADO
ÁREA DE CONCENTRAÇÃO: HISTÓRIA DA FILOSOFIA MODERNA E
CONTEMPORÂNEA

**Sobre o papel da causalidade na crítica de Schopenhauer à doutrina
kantiana das categorias da Crítica da Razão Pura.**

Élcio José dos Santos

CURITIBA

2013

UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARANA
SETOR DE CIÊNCIAS HUMANAS LETRAS E ARTES
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA – MESTRADO
ÁREA DE CONCENTRAÇÃO: HISTÓRIA DA FILOSOFIA MODERNA E
CONTEMPORÂNEA

**Sobre o papel da causalidade na crítica de Schopenhauer à doutrina
kantiana das categorias da Crítica da Razão Pura.**

Dissertação apresentada como requisito parcial à obtenção do grau de Mestre do Curso de Mestrado em Filosofia do Setor de Ciências Humanas, Letras e Artes da Universidade Federal do Paraná.
Orientador: Prof. Dr. Paulo Vieira Neto.

CURITIBA
2013

UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARANÁ
SETOR DE CIÊNCIAS HUMANAS LETRAS E ARTES
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA - MESTRADO
ÁREA DE CONCENTRAÇÃO: HISTÓRIA DA FILOSOFIA MODERNA E
CONTEMPORÂNEA

Por decisão do Colegiado do Programa o aluno deverá atender as solicitações da banca, quando houver, e anexar este ao final da dissertação como versão definitiva aprovada pelo orientador, que neste momento estará representando a Banca Examinadora.

Curitiba, 11 de junho de 2013.

Prof. Doutor Paulo Vieira Neto Assinatura: _____

CURITIBA 2013	SOBRE O PAPEL DA CAUSALIDADE NA CRÍTICA DE SCHOPENHAUER À DOUTRINA KANTIANA DAS CATEGORIAS DA CRÍTICA DA RAZÃO PURA.	ÉLCIO JOSÉ DOS SANTOS
------------------	---	--------------------------



Universidade Federal do Paraná
Setor de Ciências Humanas Letras e Artes
Programa de Pós-Graduação em Filosofia- Mestrado

AVALIAÇÃO DA DISSERTAÇÃO
Defesa nº 92 de 12/03/2013

Mestrando: Élcio José dos Santos

Título da Dissertação "O estatuto da causalidade na filosofia de Arthur Schopenhauer e a crítica à doutrina kantiana das categorias da crítica da Razão Pura."

Integrantes da banca examinadora	Notas
Prof. Dr. Paulo Vieira Neto (UFPR) Orientador e Presidente da banca examinadora	9,5
Prof. Dr. Eduardo Brandão (USP) Primeiro examinador	9,5
Profa. Dra. Maria Isabel Limongi (UFPR) Segundo examinador	9,5
Média final	
Conceito	9,5 A

Os examinadores atribuem nota em escala de zero a 10 (dez), sendo considerado aprovado o mestrando que obtiver como nota final, a média aritmética superior a 7 (sete). No parecer emitido por ocasião da defesa, constará a nota e o critério: **CONCEITO**.

Os examinadores registraram no corpo da dissertação as correções sugeridas.

Dr. Paulo Vieira Neto
Orientador e Presidente da banca examinadora
UFPR

Dr. Eduardo Brandão
Primeiro Examinador
USP

Dra. Maria Isabel Limongi
Segundo Examinador
UFPR

§ 1º - Será considerado aprovado o aluno que lograr os conceitos A, B ou C.

A = Excelente = 9,0 a 10,0

B = Bom = 8,0 a 8,9

C = Regular = 7,0 a 7,9

D = Insuficiente = zero a 6,9

Profa. Dra. Maria Isabel Limongi
Coordenadora do PGFILOS



Universidade Federal do Paraná
Setor de Ciências Humanas, Letras e Artes
Programa de Pós-Graduação em FILOSOFIA - Mestrado

ATA DA SESSÃO DE DEFESA DE DISSERTAÇÃO

Defesa nº 92 de 2013

Ata da Sessão Pública de Exame de Dissertação para Obtenção do Grau de MESTRE em FILOSOFIA, área de concentração: **HISTÓRIA DA FILOSOFIA MODERNA e CONTEMPORÂNEA.**

Ao décimo segundo dia do mês de março do ano de dois mil e treze, às quatorze horas, nas dependências do Programa de Pós-Graduação em Filosofia, do Setor de Ciências Humanas, Letras e Artes da Universidade Federal do Paraná, reuniu-se a banca examinadora aprovada pelo Colegiado do Programa de Pós-Graduação em Filosofia, composta pelos Professores: Dr. Eduardo Brandão (USP), Dra. Maria Isabel Limongi (UFPR), sob a orientação do professor Dr. Paulo Vieira Neto, com a finalidade de julgar a dissertação do candidato Élcio José dos Santos, intitulada "**O estatuto da causalidade na filosofia de Arthur Schopenhauer e a crítica à doutrina kantiana das categorias da Crítica da Razão Pura.**", para obtenção do grau de mestre em Filosofia. O desenvolvimento dos trabalhos seguiu o roteiro de sessão de defesa estabelecido pelo Programa de Pós-Graduação em Filosofia, com abertura, condução e encerramento da sessão solene de defesa feitas pelo Professor Dr. Paulo Vieira Neto. Após haver analisado o referido trabalho e arguido o candidato, os membros da banca examinadora deliberaram pela "aprovação" do mesmo **HABILITANDO-O** ao título de Mestre em FILOSOFIA, na área de concentração em FILOSOFIA, desde que apresente a versão definitiva da dissertação no prazo de sessenta (60) dias, conforme Res.65/09-CEPE-Art.67 e Regimento Interno do Programa de Pós-Graduação em Filosofia. E, para constar, eu Aurea Junglos, Secretária Administrativa do Programa, lavrei a presente ata que vai assinada por mim e pelos membros da banca.

Curitiba, 12 de março de 2013.

Aurea Junglos
Secretaria Administrativa PGFILOS/UFPR

Dr. Paulo Vieira Neto
Orientador e Presidente da banca examinadora
UFPR

Dr. Eduardo Brandão
Primeiro examinador
USP

Dra. Maria Isabel Limongi
Segundo examinador
UFPR



Agradecimentos

Ao Professor Dr. Paulo Vieira Neto, cujo trabalho como orientador foi fundamental para que esta dissertação viesse a ser concluída.

À Prof. Dr.^a Maria Isabel Limongi e ao Prof. Dr. Marco Antonio Valentim, pelas inestimáveis observações e sugestões feitas no exame de qualificação desta dissertação.

À Viviane Possa Patrício, cuja paciência, carinho e incansável colaboração tornaram este trabalho muito mais fluido e, quiçá, agradável de se realizar. Talvez eu nunca seja capaz de expressar-lhe adequadamente minha gratidão.

Aos amigos, Ricardo Rezende de Pádua, Glauber Cesar Klein, Willyans Maciel, Elton Junior Martins Marques, por suas contribuições particulares e de valor incalculável para esse trabalho.

Aos meus pais, exemplos de vida e esforço incansável. A eles nenhum agradecimento seria suficiente e adequadamente expresso em palavras.

A João Guilherme F. Borgio, cujo profissionalismo e salutar pro atividade tornaram a conclusão desta dissertação possível, fato que jamais será por mim esquecido.

Ao CNPQ, cuja bolsa possibilitou materialmente esta dissertação.

Por fim, a todos aqueles que de alguma forma contribuíram positivamente para a elaboração desta dissertação.

Χαλεπὰ τὰ καλά
Platão, *Crátilo*, 384b

Resumo

O foco da presente dissertação é o pensamento do filósofo alemão Arthur Schopenhauer e sua contribuição filosófica para a recepção da filosofia teórica kantiana. Nosso propósito é investigar mais detidamente a crítica schopenhaueriana a determinados pontos da teoria do conhecimento kantiana. Mais precisamente, nos propomos a investigar a noção de causalidade em Schopenhauer e sugerir como mote de leitura que esta não pode ser considerada, em seu “pensamento único”, uma categoria do entendimento como propôs Immanuel Kant na *Crítica da Razão Pura*. Dessa forma, pretende-se descartar a hipótese de uma admissão parcial da tábua de categorias na teoria da representação schopenhaueriana. Assim, evita-se tal indistinção e a tomada da teoria do conhecimento schopenhaueriana por uma crítica apressada e deficiente da filosofia teórica kantiana, que somente descartaria elementos, acrescenta comentários e novas ideias, mas que, todavia, permaneceria em dependência direta desta. Isto é, pretende-se salientar as principais diferenças entre a forma de apreensão do conhecimento fenomênico em ambas as filosofias. Objetiva-se, portanto, tornar evidente esse rompimento com o kantismo por parte de Schopenhauer, o que pode lançar alguma luz sobre as bases do ousado projeto deste de levar a cabo uma metafísica imanente.

Palavras chave: Causalidade, categorias, representação, intelecto.

Abstract

The focus of this dissertation is the thought of the German philosopher Arthur Schopenhauer and his philosophical contribution to the reception of Kant's theoretical philosophy. Our purpose is to investigate more closely some critical schopenhauerian points of Kantian theory of knowledge. More precisely, we aim to investigate the notion of causality in Schopenhauer's thought and suggest, by reading more, that it can't be considered in its "single thought," a category of understanding as proposed by Immanuel Kant in his Critique of Pure Reason. Thus, we intend to refuse the hypothesis of a partial admission of the categories board in Schopenhauer's representation theory. Thus, it avoids making such indistinctness and Schopenhauer's theory of knowledge by a poor and hasty criticism of Kant's theoretical philosophy, that only discard elements, adds comments and new ideas, but which nevertheless remain in direct dependence of that. That is, here is intended to clarify the main differences between the way of apprehending the phenomenal knowledge in both philosophies. Our purpose is thus becoming evident the break to kantianism by Schopenhauer, which may bring some light on the foundations of his bold project by carrying out an immanent metaphysics.

Keywords: Causality, categories, representation, intellect.

Lista de abreviaturas das principais obras utilizadas:

1. SW – *Sämtliche Werke in fünf Bänden*. Hg. Wolfgang Frhr. Löhneysen. Suhrkamp: Stuttgart/Frankfurt am Main, 1992.
2. MVR I - O Mundo Como Vontade e Representação (Trad. Jair Barbosa. São Paulo, Unesp, 2005)
3. CK – Crítica da filosofia kantiana (Trad. Jair Barbosa. São Paulo, Unesp, 2005)
4. WWR II – World as Will and Representation – (*Volume II*. Translation: E.F.J. Payne. New York, Dover, 1969)
5. FR – On The Fourfold Root of the Principle of Sufficient Reason. Tradução: Karl Hillebrand. Cosimo Books, 2007.
6. CRP – *Crítica da Razão Pura*. Tradução: Manuela Pinto dos Santos e Alexandre Fradique Morujão. Lisboa: Edição da Fundação Calouste Gulbekian, 2001.

Sumário

Introdução.	14
Ainda alguns esclarecimentos preliminares, ou: como ler Schopenhauer?	19
Origem e formulação do problema	21
A Crítica da Filosofia Kantiana: o tribunal da KrV.....	23
1.0 Dianoiologia, ou a teoria da representação.	28
1.1 Schopenhauer como crítico de Kant: o projeto de uma filosofia transcendental.....	29
1.2 A relação sujeito-objeto.	31
1.3 O Princípio de Razão Suficiente.....	36
1.4 O princípio de razão suficiente do devir.	43
1.5 A razão no molde schopenhaueriano.	48
1.6 O pano de fundo da crítica schopenhaueriana ao kantismo: a fundação de um novo conceito de metafísica.	57
2.0 A crítica de Schopenhauer à doutrina das categorias	61
2.1 O distanciamento da filosofia kantiana enquanto recurso necessário para a decifração do enigma do mundo.	62
2.2 Pensar x intuir: delimitando o papel das faculdades de conhecimento.	65
2.3 O Objeto transcendental e a fantasmagoria das categorias na visão de Schopenhauer.	71
Conclusão.	80
Referências Bibliográficas:	84

Introdução.

Para Schopenhauer a admiração é o ponto de partida do filosofar, como já afirmaram Platão e Aristóteles. «Não é outro o começo da filosofia senão a admiração» (*Teeteto*, 155c). «Foi a admiração o que primeiro impulsionou os homens a filosofar» (*Metafísica 1, 2*, 982 b 13). Para Schopenhauer a admiração é a «mãe da metafísica» (*W*, 11, p. 176).¹

As palavras de Volker Spierling, acima citadas, talvez possam nos auxiliar a entender um pouco melhor o espírito do projeto schopenhaueriano. É preciso notar que durante toda a vida Schopenhauer jamais abandonou tal projeto, mas deteve-se nele promovendo alterações e acréscimos substanciais em seus escritos de juventude, sem, contudo, perder de vista o objetivo de seu trabalho, a saber, em suas palavras, “decifrar o enigma do mundo”, cuja inspiração foi buscada nas filosofias kantiana e platônica (além da filosofia hindu e da observação da natureza). Se foi uma tarefa bem sucedida, parece-nos um julgamento que não se pode fazer sem certa dificuldade, pois, embora o próprio filósofo tenha dado sua missão por cumprida, resta-nos ainda uma certa dúvida de como podemos defini-la, tal como Pol-Droit nos sugere:

O que é estranho, é a maneira pela qual essa obra entrecruza fios tão diferentes. Existe aí um enigma, para o qual não creio que tenhamos verdadeiramente a chave. Mais se lê esta filosofia, mais se pergunta se sua inspiração é clássica ou romântica; se ela é kantiana, pós-kantiana ou... pré kantiana; se ela é idealista materialista ou se ela supera efetivamente essa oposição; se seu gesto fundamental surge da tradição do pensamento ocidental ou oriental; se ela dirige-se ao entendimento ou à sensibilidade; se é a última das filosofias antigas ou a primeira das filosofias modernas; se ela se encontra, verdadeiramente, como pretende, toda inteira em cada uma de suas partes, tal qual um holograma; se ela é realmente simples e de uma arquitetura bem ordenada, como clama seu autor, ou se ela é cheia de armadilhas, falsas aparências, e atravessada por labirintos...²

¹ SPIERLING, V. *El pesimismo de Schopenhauer*. Tradução de María José Torres, in *Enrahonar* nº 17, 1991, p. 43. A tradução para o português é nossa.

² Pol-Droit, *Présences de Schopenhauer*, p.15. *Apud*, BRANDÃO, E., A concepção de Matéria na Obra de Schopenhauer, pp. 14-15. Grifo nosso.

Situar o pensamento de Schopenhauer no cenário filosófico da época não é tarefa fácil, pois, embora seu pensamento possua características muito afins ao kantismo, destoa em grande medida dos principais filósofos da época, como Schelling, Fichte e Hegel, ainda que o conteúdo das críticas que dirigiu a estes últimos não possa ser considerado academicamente relevante, senão para análises adjacentes ou de cunho histórico. Mesmo conscientes de tal importância, nos dispensaremos de uma contextualização historiográfica de sua filosofia, caracterizando-a como detentora de um lugar próprio, posto que o único diálogo direto e intenso, que Schopenhauer³ admite, é com a filosofia kantiana – e mesmo assim, crítico. Embora Schopenhauer se considerasse o mais fiel seguidor da filosofia kantiana e herdeiro direto da mesma, sua crítica parece ter avançado em pontos cruciais de tal forma que, aparentemente, frutificou um ramo distinto do kantismo. Por isso um trabalho de exegese da filosofia kantiana em seus escritos seria inócuo para os propósitos do próprio Schopenhauer que, a julgar pelo conteúdo de seus textos, preocupava-se mais com os avanços e resultados do pensamento, que com uma nova interpretação minuciosa⁴ da *Crítica da Razão Pura*⁵, embora não o deixe de lê-lo.

O aparato conceitual utilizado – ao menos no âmbito da teoria do conhecimento – foi, em grande parte, adotado do kantismo e, embora parte da metodologia e conclusões sejam substancialmente divergentes, concordando, entretanto, em um ponto fundamental: a filosofia schopenhaueriana pretende

³ Tomamos como base referencial, preferencialmente, as edições mais tardias de seus escritos - que são, de modo geral, onde podemos ter uma visão amadurecida de suas reflexões. Sem deixar de, quando necessário, utilizar as primeiras edições de seus escritos de juventude para melhores esclarecimentos.

⁴ Schopenhauer não parece, em seus primeiros trabalhos, escrever para um leitor qualquer. Sua recomendação, embora soe como um convite gentil, não deve ser interpretada como tal, mas sim como uma instrução. Ele instrui seu leitor a se familiarizar primeiramente com a filosofia kantiana, para então ler sua tese de doutoramento, isto feito, o apêndice de sua obra principal, e somente então levar a cabo a leitura desta. Isto é, o conhecimento da filosofia kantiana, por parte do leitor, não somente é pressuposto, mas é condição de possibilidade da compreensão da mesma. Conf. MVR I, p. 21 a 22.

⁵ Doravante, *Crítica*.

ser uma filosofia transcendental. De acordo com Paul Guyer⁶, a teoria do conhecimento presente na filosofia schopenhaueriana diverge, fundamentalmente, daquela pensada por Kant devido a uma questão metodológica:

Schopenhauer adotou a ideia kantiana de que temos *conhecimento transcendental* das condições fundamentais de conhecimento, mas não aceita a ideia kantiana de tal conhecimento transcendental seja baseado no que Kant chama de *provas transcendentais*, ou o que nós agora chamamos *argumentos transcendentais*; e assim ele também não se pensa sujeito às conclusões sobre os *limites* do nosso conhecimento que Kant delineou a partir dos seus argumentos transcendentais como ele os entendeu. Em vez disso, Schopenhauer pensou que ele poderia empregar um método mais direto da análise da experiência em si, um método muito mais parecido com o empirismo de Hume, antes dele, e dos fenomenólogos tais como Edmund Husserl, depois dele (...).⁷

Talvez seja importante salientar que Schopenhauer não parece ter como objetivo direto refutar Kant ou, o que pode ser induzido a partir de seu estilo espirituoso de escrita e destoante dos moldes acadêmicos da época, desmerecer sua filosofia, mas, pelo contrário, fez sempre questão de fazer saltar aos olhos do leitor os méritos deste e se dá a tarefa de tentar progredir onde o mestre não pôde levar adiante. Isto é possível perceber já nas primeiras linhas do apêndice à sua obra magna *O Mundo Como Vontade e Como Representação*⁸. Seu objetivo, em última instância, é a busca pela verdade.

Uma interessante acusação feita pelo filósofo de Danzig é que Kant teria despachado todo o conhecimento intuitivo para um plano inferior, onde permaneceria condicionado por conceitos puros *a priori*, o que seria, em sua opinião, uma inversão equivocada e desnecessária, já que, para o primeiro, conceitos são representações de representações,⁹ ou seja, abstrações da

⁶ GUYER, PAUL. Schopenhauer, Kant and Philosophy, in *The Cambridge Companion To Schopenhauer*, p. 93-137.

⁷ *Idem, ibidem*, p.94.

⁸ Doravante, *Mundo*.

⁹ "A diferença capital entre as nossas representações é a entre intuitivas e abstratas". (MVR, p.47)

experiência que estão condicionadas a intuições que lhe fornecem toda a matéria (*Stoff*) de conhecimento. Para Schopenhauer, Kant não se focou em oferecer uma explicação suficientemente clara dos conceitos de entendimento e de razão, o que culminou em uma confusão do papel de ambos, por isso esforça-se em delimitar o mais precisamente possível o escopo de cada uma dessas faculdades na atividade intelectual. Parece-nos que parte da crítica schopenhaueriana à teoria do conhecimento kantiana partiria da acusação, feita pelo próprio Arthur Schopenhauer, de que Kant tentou delimitar o conhecimento sem, contudo, ter dado maior importância ao passo mais fundamental, a saber, a explicação e fundamentação de seu aparato conceitual (como, por exemplo, os conceitos de “entendimento” e “razão”), o que teria tornado todo o seu pensamento mais claro e preciso, evitando os supostos equívocos dos quais foi acusado.

A filosofia de Schopenhauer pretende ser uma filosofia transcendental, o que vai muito além do objetivo da *Crítica* (pois o texto da KrV é o prolegômeno, isto é, o fundamento de uma filosofia que pretenda ser Filosofia Transcendental, mas não ela mesma), mas antes de considerarmos como isso se dá, há fatores a serem considerados no âmbito da teoria do conhecimento: nesta não há mais nem a tábua de juízos, nem a tábua de categorias que Kant colocava como indispensáveis para o conhecimento; toda intuição já é intelectual, pois o entendimento é uma faculdade intuitiva, e a função da razão é apenas produzir conceitos e relacioná-los entre si judicativamente. Desta forma, pretende-se aqui investigar como essa filosofia pode ser pensada, ou ainda, como pode ser anterior à experiência, transcendental.

Schopenhauer, ao oferecer no apêndice ao *Mundo* uma análise da *Crítica*, dá a entender que mantém da tábua de categorias apenas a causalidade, dispensando todas as outras. Para tal, argumenta que Kant não precisava, para os fins pretendidos, de toda a tábua, mas apenas da categoria de causalidade, pois, segundo o filósofo de Danzig, quase toda a vez que apresenta um exemplo acurado de cada uma das categorias, tem de recorrer,

de um modo ou de outro, à causalidade para explicá-las.¹⁰ Por motivos que abordaremos ao longo do presente texto, ele acusa Kant de ter cometido grande parte dos seus “erros” devido ao amor pelo seu próprio esquematismo, tentando encaixar o mundo nas suas categorias. Schopenhauer acreditava que a causalidade – operando no espaço e o tempo – por si só já seria capaz de organizar os dados do pensamento. Ao afirmar que podemos “atirar onze categorias pela janela” e manter a de causalidade, Schopenhauer dá a entender que ele mantém efetivamente uma categoria da tábua pensada por Kant, o que abre espaço para questionarmos, tendo em vista que o entendimento na filosofia schopenhaueriana não é tomado por uma faculdade judicativa, mas intuitiva, se a causalidade em Schopenhauer pode continuar a ser uma categoria, pois ele a identifica - dentre outras definições que adiante trataremos - com a essência da matéria¹¹, o que não pode ser pensado dessa maneira na filosofia de Kant. Com efeito, esse será um dos objetivos da presente dissertação, a saber, investigar se é possível pensar a causalidade na filosofia schopenhaueriana como desligada do significado originalmente kantiano de categoria do entendimento, e qual seria a definição mais adequada para esse novo *status*.

Complementarmente aos textos de Schopenhauer, a leitura do texto de Paul Guyer “*Schopenhauer, Kant, and the Methods of Philosophy*” nos foi de fundamental importância, abrindo uma nova perspectiva quanto à questão da legitimidade das críticas que o primeiro dirige a Kant. Também nos foram de inestimável relevância os esclarecedores trabalhos de Maria Lúcia Cacciola e Eduardo Brandão, cujas pesquisas contribuíram para que nossa leitura fosse mais precisa e focada nos objetivos a que nos propomos.

¹⁰ CK, p. 560.

¹¹ “O ser da matéria é o seu fazer-efeito [Wirken]”, isto é, a causalidade. (MVR, p. 50)

Ainda alguns esclarecimentos preliminares, ou: como ler Schopenhauer?

Uma das principais dificuldades de se realizar uma separação de temas na filosofia de Schopenhauer é a sua caracterização quanto ao tipo de abordagem utilizado no MVR: trata-se de um pensamento único, não de um sistema. Isto é, suas partes são interdependentes e se apresentam ligadas de alguma forma, necessariamente. Segundo Flamarion Caldeira Ramos:

Como exposição de um pensamento único, o “sistema” de Schopenhauer não pode apresentar-se de modo arquitetônico, como uma sequência dedutiva a partir de um único princípio, e constitui-se mais como um todo de proposições que se condicionam e se completam mutuamente. Essas proposições são compostas em pequenos grupos, de modo que o pensamento único encontre neles uma exposição particular, mas de uma maneira tal que cada grupo, enquanto parte do sistema, exponha o todo que é o desdobramento daquele pensamento único. As diferentes disciplinas que compõem as partes desse sistema, concebido de modo orgânico, são para Schopenhauer apenas visões perspectivas do pensamento único: “quando se levam em conta os diferentes lados desse pensamento único a ser comunicado, ele se mostra como aquilo que se nomeou seja metafísica, seja ética, seja estética. E naturalmente ele tinha de ser tudo isso, caso fosse o quê, como já mencionado, o considero”.¹²

E nas palavras de Schopenhauer:

Um *sistema de pensamentos* tem sempre de possuir uma coesão arquitetônica, ou seja, uma tal em que uma parte sustenta continuamente a outra, e esta, por seu turno, não sustenta aquela; em que a pedra fundamental sustenta todas as partes, sem ser por elas sustentada; em que o cimo é sustentado sem sustentar. Ao contrário, *um pensamento único* [*ein einziger Gedanke*], por mais abrangente que seja, guarda a mais perfeita unidade. Se, todavia, em vista de sua comunicação, é decomposto em partes, então a coesão destas tem de ser, por sua vez, orgânica, isto é, uma tal em que cada parte tanto conserva o todo quanto é por ele conservada, nenhuma é a primeira ou a última, o todo ganha em clareza mediante cada parte, e a menor parte não pode ser plenamente compreendida sem que o todo já o tenha sido previamente.¹³

¹² Flamarion Caldeira Ramos. Introdução à tradução de “*Sobre a Ética*”, p. 11-12.

¹³ MVR I, p. 19-20.

A partir disso nos deparamos com uma dificuldade não aparente do texto: suas “partes”, mesmo os quatro livros do *Mundo*, ou os diversos estudos que compõem a sua obra inteira, perfazem um todo que deve estar pressuposto na leitura de qualquer um dos textos. Mesmo a obra *Parerga und Paralipomena*, constituída de vários estudos menores, deve ser lida com tal advertência em mente, pois os textos que ali se encontram nada mais são que adendos à sua obra principal. Por esse motivo, o presente “recorte” temático (a negação do estatuto de “categoria do entendimento” à causalidade na filosofia de Schopenhauer), dado no tema da presente dissertação, poderia aparentar uma certa ingenuidade. Contudo, é justamente a partir da caracterização da filosofia schopenhaueriana enquanto um pensamento único que este estudo se mostra relevante.

De acordo com a nossa interpretação, a filosofia schopenhaueriana pode ser melhor entendida, em sua totalidade, a partir das edições tardias de seus escritos, isto é, a partir da palavra final do filósofo. Isto porque, de fato, no texto da *Tese* de 1813, Schopenhauer parece adotar do kantismo a causalidade juntamente com seu estatuto de categoria do entendimento:

A partir de modificações físicas que ocorrem nos olhos, nos ouvidos ou em quaisquer outros órgãos dos sentidos, concluímos a existência de uma causa anterior, a qual permanece contida no espaço dentro do qual exerce sua influência enquanto permanecer o substrato dessa força, e, em seguida, apenas as categorias de subsistência, existência, etc., lhe são aplicáveis. A categoria de causalidade é, portanto, o autêntico ponto de transição para as coisas e, assim, a “condição de todas as experiências” [*Bedingung aller Erfahrung*] (...) É somente através da categoria de causalidade que nos tornamos capazes de reconhecer os objetos como efeitos, isto é, agentes capazes de realizar uma ação sobre nós mesmos.¹⁴

Em várias outras passagens dessa versão do texto, o filósofo coloca a causalidade como sendo uma “categoria”. Entretanto, é preciso notar que o parágrafo 24, do qual foi retirada a citação acima, foi suprimido por inteiro por

¹⁴ *De La quadruple Racine Du principe de raison suffisante*, tradução de F. X. Chenet. Librairie Philosophique J. VRIN, 1991. Página 80.

ocasião da publicação da segunda edição, em 1847, com o título *Sobre a Quádrupla Raiz do Princípio de Razão Suficiente*, a qual foi totalmente revista e ampliada pelo autor. Schopenhauer admite tais mudanças de opinião e, além de suprimir muitos trechos e parágrafos inteiros, acrescenta notas e observações, como é o caso da observação ao final do §19 da segunda edição, onde o filósofo frisa a sinonímia (em seu pensamento) entre “objetos reais” e “representações intuitivas” submetidas às formas do entendimento, na experiência¹⁵.

Ora, como mostraremos oportunamente, a causalidade não pode manter, no pensamento de Schopenhauer, o estatuto de categoria do entendimento, como o era na filosofia kantiana. Por isso, se a filosofia schopenhaueriana se trata de “um pensamento único”, o texto da segunda edição da *Quádrupla Raiz* atende melhor aos nossos propósitos.

Origem e formulação do problema

O tema da presente dissertação teve origem na leitura, em sua maioria, de textos introdutórios ao pensamento de Arthur Schopenhauer. Constatamos que parte da interpretação atual da filosofia schopenhaueriana ainda condiciona a mesma a teses kantianas que não encontram ali seu lugar, isto é, ou foram reinterpretadas por Schopenhauer (como é o caso do tempo e do espaço, que passam a ser formas puras a priori do entendimento e no entendimento – as quais residiam antes na própria sensibilidade) ou simplesmente suprimidas (como é o caso da faculdade de imaginação). Fomentar o estudo atencioso da filosofia deste filósofo é um objetivo que permeia todo o presente trabalho. Por isso, embora nosso tema seja bastante pontual e, por isso mesmo se mostre de difícil recorte, pode se revelar um

¹⁵ FR, p. 37.

valioso contraponto de leitura e recurso reflexivo para o estudo da teoria da representação em Schopenhauer.

Abaixo, seguem alguns exemplos de leituras (que deram origem ao tema da presente dissertação) que nos parecem considerar a causalidade como um resquício da tábua de categorias do entendimento do kantismo:

Exemplo 1:

“Para Schopenhauer, a causalidade é a única categoria a priori do entendimento; ele reduz todas as categorias, aristotélicas e/ou kantianas à causalidade.”¹⁶

Exemplo 2:

Em última instância, o mundo é um entrelaçamento de representações, de intuições empíricas, ou fenômenos. Só que, fundamentando-as – e aqui Schopenhauer atribui um colorido particular ao transcendental de Kant –, há o *princípio de razão*, que, como adiantamos, reza que “nada é sem uma razão pela qual é”, e, como somatória de espaço, tempo e causalidade, enquanto formas cognitivas inatas, é sinônimo do próprio entendimento, que também é chamado por Schopenhauer de cérebro. Dessa forma, o autor modifica o kantismo, e o entendimento, doravante, não possui mais doze categorias, mas apenas uma, justamente a de causalidade, ao lado das formas do espaço e do tempo, que em Kant estavam exclusivamente na sensibilidade.¹⁷

Exemplo 3:

Observemos, por outro lado, que a Estética Transcendental só põe em evidência duas “intuições puras” ou “formas a priori da sensibilidade”, que são o espaço e o tempo. Quanto à causalidade, Kant só se ocupará dela na sua Lógica transcendental, com os doze conceitos puros do entendimento ou “categorias”. Mas dessas doze categorias Schopenhauer só conserva a relação de causa e efeito, e considera indispensável “jogar fora” as onze outras categorias, frutos do gosto “gótico” de Kant pelas complicações inúteis e falsas simetrias.¹⁸

No exemplo 1, o comentador dá a entender que houve uma redução: da tábua de categorias, a causalidade teria passado a ser a única categoria

¹⁶ MONTEIRO, Fernando J. S., *10 lições sobre Schopenhauer*. Página 27. Grifos nossos.

¹⁷ BARBOZA, Jair. *Schopenhauer*, p. 27. Grifos nossos.

¹⁸ LEFRANC, Jean. *Compreender Schopenhauer*. Tradução de Ephraim Ferreira Alves. Petrópolis, RJ: Vozes, 2005. P. 70. Grifo nosso.

remanescente. No exemplo 2, o comentador além de transmitir a ideia de que a causalidade manteve o estatuto de categoria, em seguida identifica tempo e espaço como “formas” do entendimento. Neste caso a causalidade não teria o mesmo estatuto do tempo e do espaço, mas o de categoria. No exemplo 3, o comentador não utiliza o termo “causalidade”, mas “relação de causa e efeito” como seu sinônimo, o que resulta em uma dupla imprecisão: enquanto a “relação de causa e efeito” é uma noção obtida unicamente *a posteriori*, a causalidade enquanto forma pura do entendimento é *a priori*, além da indistinção entre “categoria” e forma pura *a priori* do entendimento.

Assim, esperamos evidenciar a cisão realizada pela filosofia schopenhaueriana em relação, principalmente, à doutrina das categorias do kantismo a partir da análise argumentativa dos textos de Schopenhauer e Kant.

A Crítica da Filosofia Kantiana: o tribunal da CRP.

O “anti” academicismo¹⁹ de Schopenhauer é característica conhecida de seu estilo. Veiculado de forma cáustica e, por vezes, informal, pode causar certo incômodo a muitos leitores do debate filosófico da época. O chiste é recurso amplamente presente nos textos do filósofo, por vezes de forma a parecer permitir certa uma intimidade com o leitor, noutros momentos de forma a parecer demonstrar seu profundo desprezo pelo pensamento de alguns de seus contemporâneos. Cabe-nos, então, mostrar brevemente como se dá o diálogo schopenhaueriano com o pensamento filosófico dos pensadores de sua época.

É possível identificar no método de exposição schopenhaueriano dois tipos de diálogo: um indireto e incisivo, e outro direto, mas muito mais prolixo, contudo, ambos críticos. A saber, o diálogo indireto e incisivo é com os

¹⁹ Para uma melhor compreensão do tema, recomendamos a leitura de *Sobre a Filosofia Universitária*, texto no qual fica evidente a aversão schopenhaueriana quanto ao modelo acadêmico da época.

“sofistas”²⁰, o diálogo direto, por isso muito mais rico e bem fundamentado, é com Kant. Explicando melhor: na confrontação indireta, Schopenhauer utiliza-se de ataques retóricos, isto porque a resposta completa sua a essas filosofias é, já, a sua filosofia (posto que se trata de “um pensamento único” e, por isso, a admissão de sua teoria tem de ser total), isto é, há a pretensão de confrontação completa. No caso de Kant, há tanto aceitações bastante parciais, quanto negações bastante gerais; por isso, a ele reserva-se uma crítica. Há ainda a se notar que, ao ler e interpretar Kant, não se dá propriamente um diálogo direto, pois aí está propriamente mais uma confrontação aos “sofistas”. Ponto de apoio a tudo isso é que a ética schopenhaueriana é uma crítica (crítica, pois aceita algo dela, a saber, a negação da eudaimonia) à moral kantiana, neste aspecto, fichte e schellinguiana, entretanto, não nos estenderemos aqui sobre este assunto por exceder aos propósitos do presente trabalho.

O apêndice à sua obra magna, intitulado *Crítica da Filosofia Kantiana*²¹, é o lugar reservado para o acerto de contas com a filosofia que inspirou certamente a maior parte de seu pensamento: a filosofia kantiana. Contudo, é preciso atentar para três recomendações de Schopenhauer para que a leitura de sua filosofia seja proveitosa, quiçá exequível:

1. O conhecimento profundo da filosofia kantiana é pressuposto necessário. A recomendação é que, antes de levar a cabo a leitura do *Mundo*, a filosofia kantiana seja estudada atentamente.
2. Sua tese de doutoramento deve ser lida, preferencialmente, antes do apêndice.
3. O apêndice deve ser lido antes mesmo da obra principal. Por isso, deve ser lido duas vezes.

O que à primeira vista pode parecer uma recomendação frugal trata-se precisamente do único método de leitura proposto por Schopenhauer. Por isso, estar atento a esse conselho pode ser a diferença entre a salutar perplexidade

²⁰ Era assim que Schopenhauer se referia constantemente a Fichte, Schelling e Hegel.

²¹ Doravante, CK.

diante da compreensão do seu “pensamento único” e a malfadada tentativa de compreensão de um texto prolixo e extremamente técnico. Talvez, melhor ainda, não se trate de um conselho, mas de uma ordem expressa, pois a consequência do seu não seguimento é a incompreensão de sua filosofia como um todo. Assim Schopenhauer demonstra ser um escritor exigente quanto ao seu público.

Ao mesmo tempo, é preciso atentar ainda para o nível de tal exigência: a filosofia kantiana configura, certamente, um desafio ao leitor erudito até mesmo dos dias atuais. Pressupô-la como requisito preparatório é uma atitude que denota, no mínimo, uma seletividade ímpar. E é, em nossa opinião, justamente isso que Schopenhauer pretende. Como seu leitor tem de ser um notável estudioso do kantismo, seu confronto mais direto e intenso se dá unicamente no referido apêndice, o que por vezes pode fomentar no leitor um sentimento de cobrança por uma minúcia exegética que dá a impressão de não ser capaz de esgotar tamanha riqueza de ideias em tão poucas linhas.

O apêndice, isto é, a parte de sua obra magna reservada exclusivamente para servir de tribunal da KrV, deve ser lido antes mesmo do que configura o conteúdo principal, mas isso porque sua função é traçar os limites entre o kantismo e a sua própria filosofia. Deste modo, o filósofo de Danzig assume que parte da filosofia kantiana para a formulação do seu próprio pensamento. Entretanto, por se tratar de “um pensamento único”, não pode conservar compromisso interno com a filosofia kantiana. Dessa forma, o léxico (adotado da Estética Transcendental) é, em sua maior parte, kantiano, mas o método de trabalho é bastante distinto.

O objetivo kantiano de traçar os limites do conhecimento, a partir do projeto da KrV, ainda pode ser mantido, embora o objetivo norteador do pensamento schopenhaueriano seja muito mais audacioso: se, por um lado, a KrV constitui um prolegômeno de uma possível filosofia transcendental, isto é, traça os limites do conhecimento humano e dita o caminho a ser percorrido pela mesma, por outro, o *Mundo* tem por objetivo explicar a experiência da

realidade como um todo e interpretá-la, a partir de uma metafísica imanente fundada no próprio pensamento de Schopenhauer.

Para entender melhor a relação entre o projeto schopenhaueriano e o rompimento com o kantismo, teremos de abordar brevemente a noção de Vontade. A Vontade é uma, indestrutível, sem causa, ímpeto cego que move o mundo. Ela está presente em cada ser vivo, desde o organismo mais simples encontrado na natureza até o ser humano dotado de um cérebro de capacidades inescrutáveis, movendo tudo, sem objetivo algum. Por isso, é marcante a presença de um fisiologismo na filosofia schopenhaueriana. O mecanismo representacional e cognitivo que nos permite interagir com o mundo à nossa volta depende de um cérebro, que também é constituído de matéria e cuja atividade propicia um mecanismo de ação ao corpo material que o envolve e dele depende. O cérebro se comunica com os órgãos dos sentidos por meio de impulsos elétricos e, a partir dos dados recebidos, forma uma imagem a que se dá o nome de representação que, quando em relação direta com a experiência, é representação intuitiva, quando em dependência indireta é representação abstrata. Disso depende a experiência do mundo, isto é, “o mundo é minha representação”.

Trata-se aqui de efetuar uma correção fundamental: o sustentáculo do mundo é a experiência do sujeito; anterior a essa experiência não há representação possível, por isso não há conhecimento. Importa, por hora, retermos isso: no âmbito do conhecimento submetido às formas do intelecto do sujeito, a representação é a forma geral capaz de expressar tal relação. Voltaremos a esse assunto mais adiante, importa agora vislumbrarmos o objetivo da CK.

O apêndice da obra, isto é, a CK, possui um triplo objetivo: (1) traçar os limites entre o pensamento kantiano e o schopenhaueriano, para tal, se faz necessário um trabalho crítico; (2) fundamentar por meio da crítica o seu próprio pensamento, evitando eventuais confusões e atrelamentos dificultosos desnecessários; (3) justificar os rompimentos conceituais e doutrinários com o

kantismo. No que concerne à teoria do conhecimento, tais procedimentos mostram-se indispensáveis. No capítulo a seguir, veremos como o mundo toma forma no aparato intelectual do sujeito, pois “*este mundo como representação, da mesma forma que se dá pelo entendimento, existe também só para o entendimento*”.²²

²² MVR, p. 54.

1.0 Dianoilogia, ou a teoria da representação.

Neste capítulo, ofereceremos uma breve exposição dos pontos que nos parecem fundamentais para a compreensão da teoria da representação schopenhaueriana. Procuraremos, pois, investigar as bases da teoria da representação de Schopenhauer e seus principais argumentos, o que nos dará a base para uma análise mais precisa das críticas que o filósofo dirigiu a Kant.

1.1 Schopenhauer como crítico de Kant: o projeto de uma filosofia transcendental.

Se Schopenhauer pretendia ser o mais fiel intérprete e, sobretudo, continuador da filosofia kantiana, como ele próprio afirmou, sua filosofia teria de ser uma filosofia transcendental, ou ainda, um idealismo transcendental. Desse modo, teria de se relacionar intimamente com o kantismo e dele adotar princípios e ideias fundamentais. Com o condicionamento do mundo exterior às formas do sujeito proposto na *Crítica*, o conhecimento possível do mundo ficou, no kantismo, restrito àquilo que nos aparece, ou seja, ao fenômeno (*Erscheinung*), que após ser intuído e posteriormente organizado pelo entendimento (*Verstand*) se torna conhecimento (*Erkenntnis*); ao menos até aí, grosso modo, Kant e Schopenhauer estavam inteiramente de acordo.

Se tratarmos do trajeto que teria de ser percorrido para se chegar a uma filosofia transcendental, que foi concebido por Kant, ao retirarmos a tábua de categorias do método filosófico proposto na *Crítica*, se torna impraticável chegar a uma filosofia transcendental através dele, pois o entendimento perde toda a sua função, que é determinar o objeto da intuição por meio de conceitos (puros), prejudicando assim, todo o processo de obtenção do conhecimento das coisas. Em verdade, isso invalidaria quase todo o projeto da *Crítica*. A filosofia transcendental schopenhaueriana, de um modo geral, tende a parecer algo essencialmente diverso daquela que outrora foi pensada por Kant. Mas se analisarmos o que Schopenhauer entende por filosofia transcendental, essa aparente diferença tende a se desfazer:

(...) entendo [por filosofia transcendental] toda filosofia que parte do fato de que seu objeto mais próximo e imediato não são as coisas,

mas somente a consciência humana das coisas, a qual, portanto, ninguém deve deixar fora de consideração²³.

Ou ainda:

O sentido de uma filosofia transcendental pode (...) ser ainda compreendido num sentido mais profundo, (...) mais ou menos como se segue: que o mundo nos é dado só de uma maneira secundária, como representação, imagem na nossa mente, fenômeno cerebral, enquanto a própria vontade nos é dada imediatamente na consciência de si (...) uma filosofia que traz à consciência distinta todas essas condições e limitações, como tal, é transcendental e, na medida em que reivindica para o sujeito as determinações fundamentais universais do mundo objetivo, é idealismo transcendental²⁴.

Para Kant, o idealismo transcendental consistia na teoria de que só podemos ter conhecimento de representações de coisas, mas não de coisas-em-si-mesmas, ou seja, apenas conhecemos os fenômenos. Segundo Schopenhauer, o “*maior mérito de Kant*” é justamente ter feito a distinção entre o fenômeno e a coisa-em-si²⁵. Para ambos, o conhecimento científico do mundo só pode advir da representação, nunca da coisa-em-si, ou ainda, o conhecimento tem como objeto unicamente o fenômeno, o qual está condicionado pelo sujeito e suas formas *a priori*. O que nos parece autorizar a afirmar que ambos concordam no que diz respeito ao que pode ser conhecido cientificamente: o fenômeno.

Compreendo por *idealismo transcendental* de todos os fenômenos a doutrina que os considera, globalmente, simples representações e não coisas em si e segundo a qual, o tempo e o espaço são apenas formas sensíveis da nossa intuição, mas não determinações dadas por si, ou condições dos objetos considerados como coisas em si.²⁶

A definição de Kant, acima citada, fornece condição suficiente para afirmar que a teoria do conhecimento schopenhaueriana se encaixa, de fato, no

²³ SCHOPENHAUER, Arthur. Sobre a Filosofia e seu Método, p.36.

²⁴ SCHOPENHAUER, Arthur. Fragmentos para a história da filosofia, p. 73-74.

²⁵ MVR I, p. 526.

²⁶ CRP, A369.

molde de um idealismo transcendental, pois considera o mundo apenas como representação. Se for possível entender que essa classificação se aplica ao restante de sua filosofia, será caso para analisarmos mais adiante. Por hora, é preciso ter em mente que Schopenhauer considera que *“somente a consciência está imediatamente dada”* e *“o fundamento da filosofia se limita aos fatos da consciência”*, portanto *“a verdadeira filosofia tem que ser, em todo o caso, idealista, inclusive o tem de ser para ser, simplesmente, honesta”*.²⁷ Tal pensamento norteará a presente investigação, visando elucidar alguns dos problemas que permeiam a filosofia schopenhaueriana e sua relação com o kantismo.

1.2 A relação sujeito-objeto.

A relação sujeito-objeto é o cerne da teoria do conhecimento schopenhaueriana. É a condição fundamental da possibilidade de toda representação, por isso, de todo conhecimento. O termo representação significa no idioma alemão algo posto (*Stellung*) diante de (*Vor*), o que pressupõe, para Schopenhauer, um sujeito que percebe, intui. O mundo é representação de um sujeito que representa. Isto porque *“o mundo inteiro dos objetos é apenas representação e precisamente por isso é condicionado pelo sujeito, ou seja, possui idealidade transcendental”*.²⁸ Segundo Christopher Janaway, Kant utiliza o termo “representação” sob diversas acepções:

O termo representação é, para Kant, empregado muito amplamente. Assim, tudo que vem à nossa mente, seja uma sensação, uma percepção, um pensamento, uma consciência de si mesmo, ou uma consciência do espaço e do tempo, é uma representação. Às vezes, uma representação é explicada como uma 'alteração da mente' "pertencente ao sentido interno", a sequência temporal de estados mentais de um sujeito (A99). Em outros lugares, e sem fazer uma

²⁷ WWR II, p. 4. A tradução para o português é nossa.

²⁸ MVR I, p.57

distinção clara, Kant nos obriga a entender o termo como significando qualquer conteúdo ou objeto pensado ou percebido quando a mente está em um estado de percepção ou pensamento. Mas, em geral – ou então eu devo assumir por hora – chamar algo de representação é indicar a sua dependência mental, seja como estado da mente ou como conteúdo apresentado a ela.²⁹

Essa pluralidade de significados tende a desaparecer na filosofia schopenhaueriana e a referência ao termo “representação” se limita às representações intuitivas (resultado da operação do entendimento) e representações abstratas (abstrações dos objetos da experiência, isto é, os conceitos, resultantes da operação efetuada pela faculdade de razão). Toda representação é, de modo geral, uma imagem mental, fruto de um processo intelectual que consiste na “tradução” e, por isso, na abstração de dados inteligíveis para uma linguagem compreensível ao próprio cérebro. Num primeiro “nível” de abstração, temos as representações intuitivas, completas, empíricas, isto é, a partir dos dados obtidos através dos órgãos sensoriais, o cérebro forma uma imagem do mundo fiel ao que foi percebido e interpretado pelo cérebro. Assim, quando através da memória nos lembramos de fatos ocorridos, suscitamos uma imagem mental muito próxima àquilo que foi percebido, de acordo com as características intrínsecas ao sujeito que as percebeu, pois trata-se de um processo subjetivo, particular. Assim, toda intuição já pressupõe atividade cerebral e, por isso, já é intelectual. Em um segundo “nível” de abstração, essas imagens mentais servirão de material para a formação de um novo tipo de imagens, a que se dá o nome de conceitos. Estes são imagens de imagens, ou seja, representações de representações, por isso, representações abstratas. Tais representações não conservam as características peculiares à percepção, isto é, quando se traduz uma intuição em conceitos, uma parte dos dados anteriormente percebidos é perdida no transcorrer desse processo. É por isso que Schopenhauer associa o processo

²⁹ JANAWAY, Christopher. *Self and World in Schopenhauer's Philosophy*, p. 38. Tradução nossa.

de abstração dos dados intuitivos à metabolização dos alimentos pelo corpo, onde, após tal processo, não é mais possível reconhecer as características que tais alimentos possuíram outrora.

Todas as vezes que Schopenhauer emprega o termo representação deve-se atentar para esta distinção, que pode abarcar apenas uma ou ambas as esferas representativas que, quando ligadas (comparando-se o conceito à intuição que a ele corresponde), resultam em um caráter de verdade (quando a representação abstrata corresponde à intuitiva, encontrada na experiência) ou falsidade (quando não há correspondência entre o conceito ou juízo com o objeto da experiência) do conhecimento. Ou seja, é a origem intuitiva do conhecimento que sustenta a abstração desses dados em conceitos. Representação é o resultado da operação do intelecto (*Intellekt*) sobre os dados sensoriais; antes dessa operação fundamental tudo o que se tem é mera sensação cega e sem referência a um objeto.

Como dito, a representação é condicionada pela relação entre sujeito e objeto. O sujeito (*Subjekt*) pressupõe um objeto (*Objekt*) de conhecimento e o objeto pressupõe um sujeito que conhece, em outras palavras, o ponto de partida para a solução do problema do conhecimento residiria na relação sujeito-objeto, pois todo conhecimento está, ao menos no que concerne ao fenômeno, condicionado a essa relação. O sujeito é aquele que conhece, mas nunca é conhecido por ninguém, o objeto é considerado como tal apenas para um sujeito; eles se limitam mutuamente: “*onde começa o objeto termina o sujeito*”.³⁰ Sem um sujeito não pode haver objetos, pois nesse caso, não haveria um intelecto que os percebesse, representasse; sem objeto, não há conhecimento possível para o sujeito.

Nossa faculdade cognitiva, que se manifesta como sensibilidade interior e exterior (ou receptividade) e como entendimento e razão, se divide em Sujeito e Objeto, e nada mais contém. Ser Objeto para o Sujeito e ser nossa representação, é a mesma coisa. Todas as nossas representações estão em uma conexão regulada umas com

³⁰ MVR I, p. 54.

*as outras, que pode ser determinada A PRIORI, e por conta disso, nada existe separadamente ou independentemente, nada simples ou individual, pode ser tornar Objeto para nós. É essa conexão que é expressa pelo Princípio de Razão Suficiente em sua forma geral.*³¹

O mundo à nossa volta é representação. Perguntar “como é possível o conhecimento das coisas?” equivale a perguntar “como é possível a representação?”, que, por sua vez, equivale a perguntar, de forma geral, “como é possível a experiência?”, pois qualquer nível do processo do “experenciado” pressupõe atividade cerebral. Isto porque o conhecimento intuitivo, empírico, na filosofia schopenhaueriana, é tomado como o conhecimento mais seguro (ao menos no âmbito científico), pois obtém sua matéria (*Stoff*) na experiência do próprio mundo (*Welt*), isto é, na experiência mais rica e fiel ao seu correlato fenomênico, e fornece o conteúdo para um posterior e, conseqüentemente secundário, conhecimento abstrato. De acordo com Pernin (1992, p.38):

O objeto não é nem anterior nem posterior, nem mesmo simultâneo em relação ao sujeito (sua co-presença ao sujeito é intemporal) [...] o objeto não é nem causa do sujeito nem princípio lógico do qual este poderia ser deduzido.

Desta forma, não há relação causal entre sujeito e objeto, portanto, um não se explica pelo outro, mas são termos intercambiáveis. Assim, tem-se a forma geral da representação identificada com a relação entre sujeito e objeto.³²

O conhecimento intuitivo se dá, segundo Schopenhauer, através da ação do entendimento (*Verstand*), no qual se encontram o tempo, o espaço e a causalidade, enquanto formas puras *a priori* da intuição, e que formam o princípio de razão suficiente. Somente através da união dessas três formas, no entendimento e na experiência, que o mundo fenomênico se torna cognoscível para o sujeito, ou seja, o mundo se torna minha representação. Só

³¹ On The Fourfold Root of the Principle of Sufficient Reason, §16, p.30. Tradução e grifos nossos, itálico do original.

³² Conf. MVR I, p. 46.

conhecemos o mundo fenomênico através da representação, que é a única via de acesso ao fenômeno, portanto, se a relação sujeito-objeto é condição necessária para as representações, essa relação é também condição necessária para o conhecimento, pois este está condicionado inteiramente àquela. Se houvesse um objeto sem sujeito³³, este não poderia ser conhecido por um ser dotado de cérebro, por não ser acessível ao conhecimento, ou seja, o mundo existe somente para um sujeito dotado de percepção que o possa conhecer (enquanto objeto de conhecimento), nesse sentido o idealismo de Schopenhauer se aproxima do idealismo de Berkeley, pois “*ser é ser percebido*”. Na filosofia de Schopenhauer, a noção de existência de algo parece estar atrelada diretamente ao conhecimento, ou seja, no mundo como representação se algo existe, existe para um sujeito que conhece. Numa tentativa de evitar eventuais dúvidas quanto a isso, Schopenhauer nos esclarece:

(...) podemos imaginar o mundo sem nenhum ser animal. Aí está ele sem nenhuma percepção, logo, não objetivamente, admitamos isso um instante porém. Agora pensemos num certo número de plantas surgindo do solo umas ao lado das outras. Elas são afetadas agora por vários fatores como o ar, o vento, o choque de uma planta com a outra, umidade, frio, luz, calor, tensão elétrica, etc. Agora imaginemos cada vez mais no pensamento a suscetibilidade dessas plantas a tais influências até que surja finalmente a sensibilidade acompanhada da capacidade de referi-la a sua causa e, no fim, a percepção: de repente lá está o mundo, se apresentando no espaço, no tempo e na causalidade. E, no entanto, permanece um mero resultado da influência externa sobre as plantas. Essa consideração figurada é bem apropriada para tornar compreensível a existência meramente fenomenal do mundo exterior. Pois a quem ocorrerá então afirmar que as condições que existem em uma intuição que surge a partir de meras relações entre influências exteriores e a suscetibilidade viva apresentam a constituição verdadeiramente objetiva, íntima e original de todas aquelas potências naturais que supostamente agem nas plantas, ou seja, o mundo das coisas em si? Nós podemos assim, por meio dessa imagem, nos fazer compreender por que o âmbito do

³³ Como veremos adiante ao tratarmos do Objeto Transcendental, esse é um dos principais motivos, dentre outros, que leva Schopenhauer a rejeitar a doutrina kantiana das categorias.

intelecto humano tem limites tão estreitos como demonstrou Kant na *Crítica da Razão Pura*.³⁴

Assim, nota-se que Schopenhauer conserva do kantismo a restrição do conhecimento àquilo que nos aparece, a saber, o fenômeno, aceita e adota a relação sujeito-objeto como condição necessária de conhecimento, embora em íntima relação com a atividade cerebral. Entretanto, apesar dessa proximidade, seu distanciamento da teoria kantiana já se anuncia na forma como o fenômeno é percebido pelo intelecto.

1.3 O Princípio de Razão Suficiente.

Se para Schopenhauer a relação sujeito-objeto é condição necessária para o conhecimento, este é regulado pelas formas do princípio de razão suficiente, ou seja, cada uma das quatro raízes dá o caso ao qual o entendimento fará uso do princípio de razão. O princípio de razão suficiente não carece de provas, como veremos adiante, e já pressupõe a relação sujeito-objeto. Tal princípio é o que garante toda a relação de necessidade na teoria da representação schopenhaueriana. É na obra *Sobre a Quádrupla Raiz do Princípio de Razão Suficiente*³⁵ – talvez o texto que trave diálogo mais intenso e direto com a filosofia kantiana, especialmente a *estética transcendental* – que ele tratou pormenorizada e exaustivamente desse tema. Inicia o texto oferecendo ao leitor uma contextualização histórica das formulações e usos que o princípio de razão adquiriu na história da filosofia – segundo o filósofo, sua primeira tentativa de formulação remonta aos gregos antigos e passa por

³⁴ SCHOPENHAUER, A. Pensamentos acerca do intelecto em geral e em todas as suas relações, em *Sobre a filosofia e seu método*, p. 84.

³⁵ A primeira edição desse texto foi publicada em 1813. Utilizamos aqui a segunda edição do referido texto (1847), a qual teve vários acréscimos em relação à tese original. Tais acréscimos resultaram em mudanças na numeração dos parágrafos e, inclusive, de opiniões. Portanto, visando maior precisão, toda a vez que nos referirmos à primeira edição será como a *tese* de 1813.

várias mudanças até a época de Kant – e o motivo de estes não serem completamente satisfatórios, terminando por reformular e introduzir um pensamento novo acerca do que ele entende sob tal conceito. A formulação que melhor expressaria sua essência, e a adotada por Schopenhauer, é aquela já empregada por Wolff: “nada é sem razão pela qual se é ou não é”.³⁶ Disso podemos extrair que na natureza (mundo fenomênico) tudo o que acontece tem uma causa e o efeito que dela se segue, segue necessariamente, ou seja, tudo o que acontece na natureza, tal como a ciência pode nos provar, acontece necessariamente. O princípio de razão suficiente não oferece explicações metafísicas, nem o pode fazer (pois só diz respeito aos fenômenos, não à coisa-em-si), mas explica de forma rigorosa o que pode ser objeto do conhecimento científico.

Para o filósofo de Danzig, o princípio de razão suficiente possui um caráter auto-evidente que dispensa qualquer questionamento. Procurar provar o princípio de razão é cair em um círculo desnecessário de “*exigir a prova do direito de se exigir uma prova*”.³⁷ É o princípio de razão que garante um fundamento (*Grund*) para cada coisa presente no universo do conhecimento, seja ela material (fenômeno) ou abstrata (conceitos). É, pois, inegável, visto que negar o princípio de razão seria como abrir as portas para o dogmatismo. Dogmatismo diz respeito, mais especificamente, para Schopenhauer, ao uso transcendente do princípio de razão suficiente, ou seja, a pretensão de validade às coisas-em-si; assim, é possível ser dogmático e seguir o princípio de razão; a negação do princípio não é, ainda, dogmatismo, mas simplesmente irracionalidade, ou melhor, arbitrariedade. São, pois, duas cláusulas: aceitação do princípio de razão (não cair na arbitrariedade ilógica) e limitação de aplicabilidade aos fenômenos. Em outras palavras, é o princípio de razão que garante um caráter de certeza (verdade ou falsidade) aos fatos:

³⁶ “*Nihil est sine ratione cur potius sit quam non sit*”. Todavia, a concepção schopenhaueriana acerca desse princípio difere da de Wolff por conta da forma que ele é empregado. Conf. FR, §5, p. 5.

³⁷ On The Fourfold Root of the Principle of Sufficient Reason, p 27.

Buscar uma prova para o Princípio de Razão Suficiente, é, aliás, um absurdo especialmente flagrante, o que mostra uma carência de reflexão. Cada prova é uma demonstração da razão para um juízo que tenha sido pronunciado, e que recebe o predicado *verdadeiro* em virtude justamente dessa demonstração. Esta necessidade de uma razão é exatamente o que o Princípio de Razão Suficiente expressa. Agora, se disso exigimos de uma prova, ou, em outras palavras, uma demonstração da sua razão, já assumimos assim que ela é verdadeira, ou melhor, nós encontramos a nossa demanda precisamente sobre essa suposição, e assim nos encontramos envolvidos no círculo de exigir uma prova do nosso direito de exigir uma prova.³⁸

Ou ainda:

O que há de mais certo, no entanto inexplicável em toda a parte, é o conteúdo do princípio de razão; pois este princípio, em suas diversas figuras, indica a forma geral de todas as nossas representações e de todos os nossos conhecimentos. Toda explanação é remissão a ele, é o demonstrar um caso particular da conexão de representações por ele expressa em geral. Nesse sentido, é o princípio de toda explanação. Por conseguinte, não é passível de uma, nem dela necessita, visto que toda explanação já o pressupõe e só mediante ele adquire significação. Nenhuma de suas figuras possui precedência sobre as outras. Ele é igualmente certo e indemonstrável como princípio de razão de ser, ou de devir, ou de agir, ou de conhecer. A relação de fundamento e consequência, em qualquer uma de suas figuras, é necessária e, em geral, é a origem e única significação do conceito de necessidade. Não há outra necessidade senão a da consequência, se o fundamento for dado, e inexistente fundamento que não produza a necessidade da consequência. Tão certo quanto que do fundamento de conhecimento expresso nas premissas se segue a consequência dela na conclusão, tão certo também que o fundamento de ser no espaço condiciona a consequência no espaço. Se conheço intuitivamente a relação entre esses dois termos, a certeza é tão grande quanto qualquer certeza lógica.³⁹

Note-se que o PRS é inexplicável, isto é, embora seja condição de possibilidade da experiência enquanto tal, não é passível de ser intuído, pois se confunde com a própria atividade cerebral. Schopenhauer decompõe o princípio de razão suficiente em quatro casos de aplicação (por isso sua raiz é

³⁸ *Idem*. Grifo nosso.

³⁹ MVR, p. 127. Grifo nosso.

quádrupla) fundamentais, que são tipos de relações necessárias entre determinados tipos de objetos que aparecem para o sujeito, ou casos de conhecimento para o sujeito:

1. Princípio de razão do devir (*Principium fiendi*): Este princípio é aquele relativo às representações intuitivas, completas, empíricas, ou seja, objetos situados no tempo e no espaço, cujas mudanças e interações são regidas pela lei de causalidade. Segundo esse princípio, toda a matéria está em constante mudança, visto que se encontra no espaço tridimensional e entre o passado e o futuro, num eterno presente, sem nunca interromper esse movimento de vir a ser. Assim, toda mudança em um objeto “real” tem uma causa, ou seja, há aqui uma relação de causa e efeito. Sua aplicabilidade se restringe às mudanças.⁴⁰ Ele nos permite perguntar: Por que isso ocorre? (FR, IV, pp. 31-113)
2. Princípio de razão do conhecer (*Principium Cognoscendi*): Princípio a partir do qual se entende “a proposição por meio da qual se conhece a verdade de outra proposição”, em outras palavras, demonstração, isto é, o domínio da lógica. Ex: “Triângulo equilátero é aquele cujos lados são iguais, assim como seus ângulos internos”. Distingue-se das outras três raízes por ser meramente abstrato e englobar apenas representações de representações, ou seja, abstrações da intuição, conceitos. Segundo ele, a efetividade (*wirklichkeit*) de toda sentença verdadeira repousa sobre algo diferente de si mesma. (FR, V, pp. 114-152)
3. Princípio de razão do ser (*Principium essendi*): Rege as relações entre os entes matemáticos aritmética e geometria. Contém a razão

⁴⁰ Conf. FR, §25.

da realidade como a percebemos (representações). Trata das formas do entendimento enquanto tais. Ele nos permite perguntar: Por que isso (ou aquilo) é verdadeiro? (FR, VI, pp. 153-164)

4. Princípio de razão do agir (*Principium agendi*): Princípio que rege as relações entre as ações e os seus motivos. O agir é a efetivação da vontade tornada realidade, objetivada (*Objektivität*), ou seja, o operar do querer tornado causal. Ele nos permite perguntar: Por que minha ação é de tal maneira e não de outra? (FR, VII, pp. 165-176)

Tais raízes, segundo Schopenhauer, são relativas a quatro tipos de necessidades – pois todas as quatro envolvem um caráter de necessidade nos acontecimentos – respectivamente: necessidade física, lógica, matemática e moral.⁴¹ E de acordo com Rudiger Safranski:

(...) o princípio de razão suficiente expressa o fato de que temos de questionar quais sejam as razões de tudo quanto chegar à nossa representação (*Vorstellung*), isto é, sempre temos de indagar quais sejam as conexões existentes entre umas representações e outras e não temos de fazer tais perguntas porque sejamos forçados pelo mundo exterior, mas porque – até aqui Schopenhauer permanecia kantiano – é a nossa própria capacidade de percepção e de conhecimento que nos impulsiona a fazê-las⁴².

O princípio de razão suficiente é aplicável somente aos fenômenos, ou seja, somente àquilo que aparece ao sujeito. Tal operação é realizada automaticamente pelo intelecto e independe do nosso querer, ou seja, é uma ação espontânea. O oposto do fenômeno é a coisa-em-si, e esta escapa ao domínio do princípio de razão. Esta é atemporal, pois o tempo não tem ação sobre ela, por ser de origem subjetiva. O intelecto só é capaz de pensar o que nos aparece, o fenômeno, por isso não conhece as coisas como elas são em

⁴¹ FR, p. 182.

⁴² SAFRANSKI, R. *Schopenhauer e os anos mais selvagens da filosofia: uma biografia*, p. 283.

si, o princípio de razão suficiente identifica-se com o cérebro por ser justamente sua atividade. O sujeito de conhecimento é definido como “aquele que tudo pode conhecer, mas não é conhecido por ninguém”, desse modo, não é tomado nem como fenômeno nem como coisa-em-si, portanto, demarca o limite oposto daquele da coisa-em si, em outras palavras, o sujeito de conhecimento é a própria essência de cada indivíduo, que é oposta à essência daquilo que não identifica-se com ele. Aquilo que é em si é apenas a Vontade, e ela é sem causa, é em si e para si, por isso a causalidade não pode a ela ser aplicada.

A essência íntima das coisas é estranha ao princípio de razão suficiente. Ela é a coisa-em-si, e isto é apenas a Vontade. Ela é porque quer e quer porque é. Ela é em todo o ser o absolutamente real.⁴³

Dessa forma, podemos identificar o escopo do princípio de razão suficiente como sendo unicamente o mundo fenomênico. Se o fenômeno é subordinado ao intelecto (pois é percebido e pensado unicamente por meio dele), e o intelecto ao princípio de razão (pois o princípio de razão expressa justamente a forma geral de relação entre os dados intelectuais, necessariamente), este último, se corretamente aplicado, nos impede de cair no dogmatismo, na falácia, ou na contradição. Portanto, exclui-se de vez qualquer pretensão de conhecimento transcendente, isto é, que esteja para além de nossas capacidades intelectuais. Nas palavras de Cacciola:

O que Schopenhauer define como dogmatismo é justamente a admissão de um fundamento ou razão que explique quer o sujeito, quer o objeto, como seu efeito: no primeiro caso, tem-se um dogmatismo realista e, no segundo, idealista. Já que o objeto pressupõe o sujeito como seu correlato, não pode haver entre eles uma relação de princípio à consequência, pois esta nada mais é do que uma condição do conhecimento. O “dogmatismo antigo”, derrubado por Kant, seria um caso de falsa aplicação do princípio de

⁴³ SCHOPENHAUER, A. Algumas considerações sobre a oposição entre a coisa-em-si e o fenômeno. Em *Sobre a Filosofia e seu Método*, p.140.

razão, ao explicar o mundo como consequência de uma razão que lhe é transcendente. Schopenhauer marca sua distância do que considera dogmatismo quando afirma que a concordância das proposições de sua filosofia não provém de uma dedução lógica, mas decorre da apreensão intuitiva do mesmo objeto, considerado nos seus diferentes lados, tal como ele se apresenta à consciência.⁴⁴

O dogmatismo entendido por Schopenhauer é, em geral, tomado como algum tipo de afirmação que não encontre correlato na experiência, como no uso puro das categorias. Ele (o dogmatismo) teria sido o responsável pelo até então fracasso da metafísica, tendo lhe “atado os braços”, ou ainda, tal como se esta enfrentasse belicamente um forte oponente sem defesa ou armas:

Mas qual outra ciência teve, como a metafísica, um *King's Champion* em armadura, que invade sem defesa e sem armas, como um obstáculo permanente? Nunca pôde ela mostrar suas verdadeiras forças, nunca pôde dar seus passos de gigante desde que se lhe exigiu, sob ameaças, que acomodasse a si mesma os dogmas adaptados à capacidade tão pequena da grande massa. Primeiro atam nossos braços, depois nos escarnecem pelo fato de que não podemos fazer nada.⁴⁵

Evitando o impulso de se deixar adentrar no dogmatismo impede-se que a metafísica tenha novamente os mesmos empecilhos que antes, e assim seu caminho fica livre para progredir no conhecimento. Por isso, como veremos adiante, Schopenhauer destitui a razão pura de um poder maior sobre o conhecimento (embora sua importância seja reconhecida como imprescindível para o progresso do conhecimento nas ciências), e esta dependerá única e necessariamente do entendimento para obter o seu material. É na experiência que deverá residir a chave para a decifração do enigma do mundo.

Schopenhauer - embora afirme que o principal mérito kantiano foi a distinção entre fenômeno e a coisa-em-si - se distancia de Kant ao acreditar que podemos ter conhecimento da coisa-em-si (a qual, segundo Kant, seria incognoscível), e esta é a Vontade, é o objeto da metafísica, o que pode

⁴⁴ CACCIOLA, Maria Lúcia. *Schopenhauer e a Questão do Dogmatismo*, p. 26.

⁴⁵ SCHOPENHAUER, A. *Sobre a filosofia e seu método*, p. 41.

parecer à primeira vista uma espécie de dogmatismo, pois a Vontade não está submetida ao princípio de razão, mas é sem causa, incondicionada. Porém, visando melhor fluência do texto, tal assunto será abordado novamente mais adiante. Além disso, no entanto, cabe examinarmos mais de perto, antes de mais, a noção de causalidade, a fim de entender melhor como funciona o mecanismo representacional schopenhaueriano.

1.4 O princípio de razão suficiente do devir.

A primeira classe de objetos possíveis para nossa faculdade representativa é aquela das representações *intuitivas, completas, empíricas*. Elas são *intuitivas* ao invés de meros pensamentos, isto é, concepções abstratas, elas são *completas*, na medida em que, de acordo com a distinção de Kant, não contém apenas o formal, mas também a parte material dos fenômenos, e elas são *empíricas*, em parte como processo, não a partir de uma simples conexão de pensamentos, mas a partir de uma excitação dos sentidos em nosso organismo sensível, como sua origem, a que se referem constantemente para evidenciar quanto à sua realidade: em parte também porque eles estão ligados entre si, de acordo com as leis unidas de espaço, tempo e causalidade, naquele complexo, sem princípio nem fim, que forma a nossa *realidade empírica*. Como, no entanto, de acordo com o resultado do ensinamento de Kant, esta *realidade empírica* não anula sua *idealidade transcendental*, devemos considerá-los aqui, onde temos apenas que tomar os elementos formais do conhecimento, meramente como representações.⁴⁶

A primeira raiz do princípio exposto por Schopenhauer é aquela sob o domínio da causalidade propriamente dita e, por isso, sua compreensão é do nosso maior interesse. Schopenhauer atribui à causalidade a única função possível do entendimento,⁴⁷ em outras palavras, é o entendimento que aplica o nexos causal aos diversos fenômenos percebidos em um fluxo contínuo, por isso intui o mundo. Todo o nosso conhecimento se dá num tempo e num

⁴⁶ FR, §17, p. 31. Tradução nossa e itálico do original.

⁴⁷ MVR I, p. 53.

espaço mas, somando-se a isso, só conhecemos algo em um tempo determinado e em um espaço determinado. Todo ser humano, juntamente pelo fato de ser um sujeito de conhecimento, é dotado de um corpo material que possui um cérebro responsável pela consciência e percepção dos fenômenos, que está situado no tempo e no espaço, enquanto fenômeno. Assim, para que haja conhecimento de algo não basta que este algo esteja situado no tempo e no espaço. É preciso que esteja situado em um tempo e espaço determinados. À determinação, ligação entre posições e instantes dos objetos que se apresentam à nossa consciência, Schopenhauer dá o nome de causalidade, que é aplicada pelo intelecto do sujeito. Faz quase indistinção com o presente caso do princípio de razão suficiente, isto é o princípio de razão suficiente do devir – ou aquele que diz respeito ao fluxo incessante de vir-a-ser fenomênico – pois esta raiz tem a causalidade mesma, como objeto de estudo, e a sua forma de aplicação, mas é preciso reconhecer que a causalidade já se faz presente em todas as outras formas, como a forma de ligação a que se dá o nome de nexos causal.

A condição fundamental do conhecimento que Schopenhauer faz questão de enfatizar em sua obra é: não há objeto sem sujeito. Isto quer dizer, conforme dito anteriormente, que o mundo é objeto para um sujeito, é representação, ou ainda, o mundo só existe de um ponto de vista subjetivo. Sendo o entendimento uma faculdade intuitiva, toda intuição já é intelectual⁴⁸. É importante não confundir essa intuição com a 'intuição intelectual' dos idealistas. Não é uma intuição na qual sujeito e objeto são um e o mesmo, tanto formal, quanto materialmente. A intuição é intelectual, para Schopenhauer, porque o entendimento (que faz parte do intelecto) encontra seu estofo na sensibilidade. Inversamente, a intelecção é intuitiva porque a experiência é, sempre, sensibilidade, ou seja, causalidade, tempo e espaço. Segundo Schopenhauer:

⁴⁸ CK, p. 548.

Ora, a natureza é, porém, sem dúvida, algo de intuitivo e não um *abstractum*; o entendimento teria de ser, portanto, uma faculdade de intuição. (...) Nosso pensamento não serve para conferir realidade às intuições: elas têm, tanto quanto são aptas a ela (realidade empírica) por si mesmas, mas ele serve para abranger o que é comum às intuições e os resultados delas, para poder conservá-los e tê-los a mão mais facilmente. Kant, porém, atribui os próprios objetos ao pensamento, para, com isso, tornar a experiência e o mundo dependentes do entendimento, sem no entanto fazer dele uma faculdade de intuição.⁴⁹

O entendimento (*Verstand*) é, para Schopenhauer, a faculdade de intuição (*Anschauung*), cujo domínio recai sobre as representações intuitivas regidas pelo princípio de razão (*Satz von Grunde*); somente o entendimento é capaz de processar os dados sensoriais e transformá-los em representações. Para o filósofo, tanto o homem quanto os demais animais dispõem dessa faculdade. Para ele, a função do entendimento é conhecer a causa a partir do seu efeito e relacioná-los, o que significa, em seu pensamento, intuir o mundo: “apenas e mediante o entendimento existe o mundo intuitivo”.⁵⁰ Em várias passagens de sua obra ele reitera que, por já ter passado pela ação do entendimento, “toda intuição é intelectual”, pois já é um reflexo do mundo, produzido pelo intelecto.

O tempo e o espaço são, em Schopenhauer, formas *a priori* da intuição. O tempo tem como essência a sucessão, sem o tempo não haveria mudança alguma, nem geração ou corrupção; é o tempo que torna a aritmética possível. Ele é a forma do sentido interno, mas não apenas isso:

O tempo não é apenas uma forma *a priori* de nosso conhecimento, mas sua base ou seu baixo fundamental; ele é a trama primeira do tecido do mundo que se apresenta a nós e o portador de todas as nossas apreensões intuitivas. As restantes formas do princípio de razão são como que cópias dele: ele é o arquétipo de todas elas. Por isso todas as nossas representações que se referem à existência e à realidade são dele inseparáveis, e nós não podemos deixar de representar todas as coisas umas depois das outras, e o quando é

⁴⁹ *Idem, ibidem*, p. 548.

⁵⁰ MVR I, p.63.

ainda mais inevitável que o onde. Não obstante, tudo o que se apresenta nele é mero fenômeno.⁵¹

O espaço é a forma do sentido externo. É ele que garante a justaposição dos objetos e coexistência, e que fornece a base para a geometria. Nas palavras do filósofo:

A prova mais esclarecedora e ao mesmo tempo mais simples da *idealidade do espaço* está no fato de que nós não conseguimos suprimir o espaço no pensamento como conseguimos com todas as outras coisas. No máximo podemos esvaziá-lo: tudo, absolutamente tudo, nós podemos tirar pelo pensamento do espaço, fazer tudo desaparecer; podemos muito bem imaginar que o espaço entre as estrelas fixas é absolutamente vazio, e assim por diante. Mas do *espaço mesmo* não podemos nos livrar. Seja lá o que for que fazemos ou onde nos coloquemos, o espaço estará lá e jamais terá um fim, pois ele está no fundamento e é a primeira condição de nossa representação. (...) Se torna manifesto, portanto, que o espaço é uma função fundamental de meu intelecto, então a idealidade que disso resulta se estende a tudo o que é espacial, isto é, a tudo o que se manifesta no espaço. Embora todas essas coisas possam ter em si mesmas uma existência objetiva, uma vez que são espaciais, ou seja, têm forma, grandeza e movimento, elas são subjetivamente condicionadas.⁵²

Cabe aqui destacar que Schopenhauer desloca o espaço e o tempo para o entendimento, ou seja, eles são funções deste. Note-se que Kant começa por explanar primeiramente sobre o espaço, e só depois sobre o tempo; Schopenhauer inverte essa ordem e fala em tempo e espaço, respectivamente. Tal inversão sugere uma primazia do tempo enquanto forma interna do sujeito, pois antes de qualquer afecção externa se tem os dados dos sentidos do próprio corpo. Por isso, no primeiro, temos um espaço e tempo dados na sensibilidade, que parecem, grosso modo, independem do sujeito, pois são intuições. No segundo, tempo e espaço são formas da sensibilidade, cuja existência depende única e exclusivamente do sujeito. Tempo e espaço, portanto, são formas *a priori* do entendimento e, por isso, subjetivas; elas

⁵¹ SCHOPENHAUER, A. Pensamentos acerca do intelecto em geral e em todas as suas relações, em *Sobre a filosofia e seu método*, p. 78.

⁵² SCHOPENHAUER, A. Pensamentos acerca do intelecto em geral e em todas as suas relações, em *Sobre a filosofia e seu método*, p. 80-81.

podem ser pensadas separadamente, mas somente podem ser percebidas unidas, na experiência, sendo sua percepção possibilitada pela matéria (*Stoff*). Quando se tenta pensar o tempo ou o espaço, já não se intui ou se pensa a forma pura que cada um é por si, mas já são representações submetidas ao próprio princípio de razão.

A causalidade é a forma mais universal do entendimento, ela faz a ligação entre tempo e espaço e permite que um objeto seja percebido em tal momento e em tal espaço, necessariamente; difere, a nosso ver, da categoria kantiana por já estar presente no conhecimento intuitivo e não ser conceitual (embora para representá-la, isto é, pensá-la, necessitemos de um conceito). Essas três formas *a priori* constituem o princípio de razão suficiente, que garante uma causa para cada coisa existente – conforme já abordamos anteriormente. O entendimento é o responsável pela aplicação da lei de causalidade no espaço e no tempo, primeiramente entre o nosso corpo e os objetos externos, em seguida entre os corpos intuídos objetivamente, relacionando-os uns com os outros. É através do entendimento que a mera sensação fornecida pelos sentidos se torna representação.

(...) a lei de causalidade, de acordo com a sua própria e correta descoberta é (...) conhecida por nós *a priori*, conseqüentemente, uma função de nosso intelecto, portanto, de origem subjetiva. Além disso, a própria sensação dos sentidos, sobre a qual aplicamos a lei de causalidade, é inegavelmente *subjetiva*. E enfim, até mesmo o espaço, para o qual transpomos, por meio dessa aplicação, a causa da sensação como objeto, é uma forma dada *a priori*, conseqüentemente *subjetiva* do nosso intelecto. Por conseguinte,, toda intuição empírica permanece como um mero processo dentro de nós, inteiramente assentado em solo *subjetivo* e nada de inteiramente diferente dela, independente dela, pode ser introduzido como coisa-em-si ou demonstrado como pressuposto necessário. Efetivamente, a intuição empírica é e permanece nossa mera representação: é o mundo como representação.⁵³

A lei de causalidade é, para Schopenhauer, uma verdade necessária e *a priori*. Ela garante uma condição para toda mudança que possa ocorrer entre

⁵³ CK, p. 549.

os objetos e nos objetos, assim como para ações humanas individuais. Se algo ocorre, é porque teve uma causa. O mundo tal como percebemos é, antes de tudo, fenômeno, representação; o conteúdo de toda a representação é matéria (*Stoff*); a matéria está submetida à lei de causalidade, pois esta é a essência da matéria, desta forma, o fenômeno está submetido à causalidade, pois é a manifestação da matéria. A causalidade é necessária e *a priori*, portanto é anterior ao fenômeno e, por isso, transcendental.

1.5 A razão no molde schopenhaueriano.

A aplicação da causalidade por meio do entendimento proporciona apenas um conhecimento imediato das coisas, nele ainda não há reflexão. O conhecimento reflexivo, mediato, se torna possível apenas por meio dos conceitos, ou seja, através da atividade da faculdade de razão.

Da mesma forma que o entendimento possui só UMA função, o conhecimento imediato da relação de causa e efeito, a intuição do mundo objetivo; e assim como a inteligência, a sagacidade e o dom da descoberta, que, por mais variado que seja o seu emprego, manifestamente nada mais que exteriorizações daquela única função; também a razão possui apenas UMA função, a formação de conceitos. Desta única função explicitam-se bastante facilmente por si mesmos todos aqueles fenômenos anteriormente mencionados que diferenciam a vida do homem da dos animais. Ora, 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.⁵⁴

A razão, para Schopenhauer, é a faculdade do pensamento abstrato, das representações abstratas. Ela é o aparato intelectual que diferencia os homens dos animais, ou seja, que propicia ao ser humano a capacidade de formar conceitos e ligá-los entre si, isto é, de produzir representações a partir de representações e ligá-las a partir de um nexos causal, que é ação do

⁵⁴ MVR I, p. 85-86. Grifo nosso.

princípio de razão do devir, sendo somente o homem seu possuidor. Ela é a responsável pela linguagem, pela ciência e a ação planejada. A razão tem apenas um conteúdo formal, e o seu domínio é o da lógica. Segundo Schopenhauer:

A única distinção essencial entre a raça humana e os animais, que desde tempos imemoriais tem sido atribuída a uma faculdade especial cognitiva peculiar à humanidade, chamada Razão, é baseada no fato de que o homem é detentor de uma classe de representações que não é compartilhada por qualquer outro animal. Essas são conceitos, portanto abstratas, em oposição ao intuitivo, representações, da qual elas são, no entanto derivadas. (...) Representações deste tipo têm sido chamadas de conceitos, porque cada uma compreende inúmeras coisas individuais dentro de si, ou sob si, e, portanto, formam um complexo. Podemos também defini-las como representações a partir de representações. Pois, ao formá-las, a faculdade de abstração decompõe as representações intuitivas, completas, descritas em nosso último capítulo em suas partes componentes, a fim de pensar cada uma dessas partes em separado as diferentes qualidades, ou as relações entre as coisas. Através deste processo, no entanto, as representações necessariamente perdem sua perceptibilidade; assim como a água, quando decomposta, deixa de ser líquida e visível. Pois, embora cada qualidade assim isolada (abstraída) possa muito bem ser *pensada* por si só, não se segue que ela possa ser *percebida* por si só. Formamos conceitos, perdendo um bom negócio do que nos é dado na percepção, a fim de sermos capazes de pensar o resto por si só. Conceber, portanto, é pensar menos do que nós percebemos. Na medida em que constituem o conteúdo de dicionários e, portanto, da linguagem, as palavras sempre designam representações *gerais*, os conceitos, nunca objetos perceptíveis (...) É apenas porque os animais estão limitados a representações intuitivas e incapazes de qualquer abstração - incapazes, portanto, de formar conceitos - que eles não possuem linguagem, mesmo quando eles são capazes de articular palavras, considerando que eles compreendem nomes próprios. Ao analisar um discurso, longo e contínuo feito por um homem sem educação, encontramos nela uma abundância de formas lógicas, cláusulas, voltas da frase, distinções e sutilezas de todos os tipos, corretamente expressas por meio de formas gramaticais com suas inflexões e construções, (...) o que nos surpreende, e somos forçados a reconhecer um amplo e perfeitamente coerente conhecimento. Ainda este conhecimento foi adquirido na base do mundo perceptível, e a redução de toda a sua essência para concepções abstratas é o negócio fundamental da razão, e só pode ter lugar por meio da linguagem. Em aprender o uso da linguagem, portanto, todo o mecanismo da Razão, ou seja, tudo o que é essencial na Lógica é trazido à nossa consciência.⁵⁵

⁵⁵ Conf. FR, §26. Grifos nossos.

A passagem acima citada mostra que Schopenhauer coloca a razão como secundária em relação ao entendimento, pois ela depende do material que é fornecido pelo mesmo para poder formar conceitos. Estes são abstrações de representações e, por conta disso, um mero reflexo do dado intuitivo. Todavia, isso parece significar que a importância dos conceitos foi diminuída em relação às representações intuitivas. Cada qual contribui de uma forma distinta para o conhecimento, pois são objetos de faculdades distintas, mas os conceitos são meros reflexos daquilo que encontramos na experiência (que já é, por si, um reflexo). A importância da razão, com efeito, parece ter sido, à primeira vista, despotencializada: ela é responsável unicamente pela linguagem e pelas operações lógicas do pensamento, mas não apenas isso, não se pode, no pensamento schopenhaueriano, pensar uma “razão pura”, pois todo o seu material é formado a partir dos dados do entendimento.

O sentido do discurso é imediatamente intelectualizado, concebido e determinado de maneira precisa, sem que, via de regra, fantasmas se imiscuem. É a razão que fala para a razão, sem sair de seu domínio, e o que ela comunica e recebe são conceitos abstratos, representações não intuitivas, as quais apesar de formadas uma vez para sempre e em número relativamente pequeno, abarcam, compreendem e representam todos os incontáveis objetos do mundo efetivo.⁵⁶

Para efeito de exemplo, um homem que não possua linguagem, não pode se comunicar com outros homens de uma maneira eficaz se se tratar de assuntos complexos, isso significa que ele se encontra privado do acesso à poesia (não exatamente à poesia em si), à filosofia, às ciências, e a tudo o que necessite de abstração e exija o emprego de palavras (conceitos), como formular questões metafísicas, ou arquitetar e construir máquinas complexas; tal homem estaria na mesma condição que outros animais dotados de cérebro, ele poderia perfeitamente fugir de um perigo iminente, se abrigar, procurar por comida, nadar, escalar, mas sua comunicabilidade seria extremamente limitada, assim como sua atividade intelectual.

⁵⁶ MVR I, p. 86.

Talvez, em nossa opinião, o exemplo do “selvagem da Nova Holanda”⁵⁷ utilizado por Kant possa aqui ser problematizado sob o ponto de vista da teoria do conhecimento schopenhaueriana (ainda que Schopenhauer não tenha se referido a ele em sua crítica): o selvagem vê a casa, mas desconhece seu uso, por isso não consegue relacionar o objeto com sua causa ou efeito, ou fazer ligação com algo já conhecido por ele anteriormente. Para Schopenhauer, a casa vista pelo selvagem já seria representação (mais especificamente, uma representação intuitiva, completa, empírica), conhecimento, pois o entendimento se ocupa de organizar todo o dado intuitivo, mas não haveria, para o selvagem, o elemento discursivo capaz de descrever o que vê, ou seja, o conceito “casa” que a designasse como tal (ou conceitos como “porta”, “janela”, “parede”, que descrevessem suas partes). Note-se: dentro do que reza a teoria de Schopenhauer, o selvagem já possuiria uma representação da casa, isto é, uma imagem e uma relação entre objetos na experiência, mas não possuiria material de um outro nível de abstração que pudesse decompor essa

⁵⁷ No texto “Da utilidade de uma nova crítica da razão pura” (tradução de Márcio Pugliesi e Edson Bini, São Paulo: Hemus, 1975) encontramos: “Existe também uma clareza na intuição e, conseqüentemente, na representação de um indivíduo e não nas coisas em geral (...) que pode ser denominada clareza ou clareza estética, a qual é absolutamente distinta da clareza lógica, com base conceitual (como por exemplo a que teria um selvagem neozelandês que pela primeira vez visse uma casa e estivesse tão próximo dela que conseguisse distinguir todas as suas partes, ainda que não tivesse o menor conceito dela) e que, naturalmente, não pode ser tratada num manual de lógica (...)” e no “Manual dos cursos de Lógica Geral” (tradução de Fausto Castilho, Campinas: Editora Unicamp, 2002): “Por exemplo; se um silvícola vê de longe uma casa, cujo uso não conhece, tem, no entanto, representado diante de si precisamente o mesmo objeto (Objekt) que o que sabe tratar-se de uma moradia edificada para o homem. Mas esse conhecimento de um só e mesmo objeto é, em um caso e no outro, diverso pela forma: mera intuição, em um caso, intuição e conceito, ao mesmo tempo, no outro.”. Respectivamente, na edição da Academia, vol. VIII, p. 217, em uma nota, lê-se: “Denn es giebt auch eine Deutlichkeit in der Anschauung, also auch der Vorstellung des Einzelnen, nicht blos der Dinge im Allgemeinen (...), welche ästhetisch genannt werden kann, die von der logischen, durch Begriffe, ganz unterschieden ist (so wie die, wenn ein neuholländischer Wilder zuerst ein Haus zu sehen bekäme und ihm nahe genug wäre, um alle Theile desselben zu unterscheiden, ohne doch den mindesten Begriff davon zu haben), aber freilich in einem logischen Handbuch nicht enthalten sein kann (...)”, e no vol. IX, p. 33: “Sieht z. B. ein Wilder ein Haus aus der Ferne, dessen Gebrauch er nicht kennt: so hat er zwar eben dasselbe Object wie ein Anderer, der es bestimmt als eine für Menschen eingerichtete Wohnung kennt, in der Vorstellung vor sich. Aber der Form nach ist dieses Erkenntniß eines und desselben Objects in beiden verschieden. Bei dem Einen ist es bloße Anschauung, bei dem Andern Anschauung und Begriff zugleich.”.

imagem em várias partes que, unidas, seriam capazes de reproduzir abstratamente o que ele vê. Essas partes são os conceitos e suas operações lógicas, isto é, o raciocínio arquetônico por meio de operações cujo material são imagens abstratas, as quais são, grosso modo, meros impulsos cerebrais que tem por função pensar os objetos. É preciso salientar que até mesmo os conceitos estão submetidos ao princípio de razão (do conhecer), pois são representações que, embora portadoras de características diferentes das encontradas na intuição, encontram seu fundamento somente no material fornecido pelo intelecto, por isso, já submetido às suas formas.

No pensamento kantiano, segundo alguns intérpretes, esse exemplo soa um tanto problemático, pois o selvagem teria uma representação da casa, mas por não dispor de conceitos, não teria conhecimento algum acerca dela. Como então o entendimento faria a ligação entre os conceitos puros e os dados intuitivos? O que ele teria seria uma intuição cega, um mero agregado de sensações sensoriais, mas ainda não poderia ser chamado de representação, o que nos leva a questionar se o selvagem estaria privado da operação de síntese do fenômeno e da subsunção do objeto sob uma categoria (conceito puro); se assim for, o selvagem estaria privado não apenas do uso da razão, mas também do uso do próprio entendimento, pois lhe seria impossível emitir juízos.

Roberto Horácio de Sá Pereira, no texto que abaixo citamos, também problematiza tal questão:

Segundo Kant, animais seriam capazes não apenas de perceber, como também de se familiarizar <kennen> com a identidade <Einerleiheit> e distinção <Verschiedenheit> dos objetos, com base em comparações, independentemente de conceitos. Essas operações pré-conceituais são ilustradas com base em um famoso exemplo. Mesmo sem dispor do conceito de habitação, um selvagem seria capaz, em primeiro lugar, não apenas de intuir uma casa de forma inconsciente, como também de percebê-la, ao percorrer sucessivamente as impressões sensíveis (de telhado, janelas, portas etc.) e coligi-las conscientemente em uma representação. Sem o referido conceito, ele ainda seria capaz de associar as impressões apreendidas em uma determinada ordem de modo a reproduzi-las na mesma ordem na imaginação mesmo na

ausência das impressões. Por último, comparando as impressões coligidas e associadas, ele poderia até mesmo se familiarizar com a identidade <Einerleiheit> das características próprias a uma casa em oposição às características que não lhe seriam próprias, sem reconhecê-las através do conceito de habitação. Isso seria possível quando ele não se apercebesse das comparações que realiza. Assim, também a apreensão e a reprodução não estão subordinadas nem à consciência de si, nem às categorias. Assim, as intuições sensíveis só podem se ligar à consciência de si através da terceira e última síntese, a reconhecimento. Embora a apreensão e a reprodução não pressuponham a reconhecimento por meio de conceitos, elas seriam realizadas em vão, afirma Kant, “sem a consciência de que aquilo que pensamos é precisamente o mesmo que pensávamos no instante anterior ou seja, se não fôssemos capazes de nos aperceber das características compartilhadas pelas impressões coligidas e associadas. Aqui alcançamos uma das teses centrais da filosofia teórica de Kant. Por um lado, a unidade analítica da consciência, ou seja, o conjunto de notas características que constituem o conteúdo intencional de um conceito, não seria possível senão sob a suposição de uma unidade sintética qualquer, ou seja, se não fôssemos capazes de comparar as impressões entre si, abstrair das características não compartilhadas e eleger aquelas que seriam comuns. Por outro lado, os conteúdos conceituais servem de regra para a apreensão e associação das impressões sensíveis na medida em que nos permitem reconhecer <erkennen> o que apreendemos e reproduzimos. Segundo o nosso exemplo, o conceito de “habitação” nos permite reconhecer o que apreendemos e reproduzimos, na medida em que o seu conteúdo exprime um conjunto peculiar de notas características: habitações são entidades que possuem janelas, portas, telhados etc.⁵⁸

Schopenhauer afirma que inclusive os animais possuem e fazem uso do entendimento, por isso já possuem representações⁵⁹. Se, conforme podemos observar no texto acima, houvesse uma possibilidade de Kant admitir tal pensamento, então o equívoco de Schopenhauer seria atribuir o uso das categorias do entendimento à apreensão dos objetos, na intuição. Para Schopenhauer, a mera sensação dos sentidos ainda não pode ser configurada como representação, mas acusa Kant de tomar tal caminho. Desta forma, só

⁵⁸ PEREIRA, Roberto Horácio de Sá. “Uma versão mais modesta dos argumentos transcendentais da primeira Crítica”, in Revista Princípios, Natal, v. 16, n. 25, jan./jun. 2009, p. 13-14.

⁵⁹ “(...) a ação e o comportamento do homem se diferenciam bastante da ação e do comportamento animal (...) semelhante diferença deve ser vista tão somente como consequência da presença de conceitos abstratos na consciência. (...) Da mesma forma, a ausência de razão limita os animais às representações intuitivas que lhes são imediatamente presentes no tempo, ou seja, objetos reais.” MVR I, p. 139.

nos resta atribuir tal controvérsia ao fato de, no pensamento schopenhaueriano, os conceitos serem estofo unicamente da faculdade de razão. Portanto, o reconhecimento (*erkennen*), ou decomposição do objeto em notas características, mediante conceitos, seria tarefa unicamente da faculdade de razão. O que gera uma grande dificuldade: aceitar que o entendimento pode promover distinções entre partes de objetos sem o uso de conceitos, resulta na admissão do nexos causal (ligação entre momentos e posições) enquanto única forma de se conciliar sensação e intuição, isto é, justamente a função da causalidade enquanto forma *a priori* do entendimento.

Poderíamos dizer então que, para Schopenhauer, “pensamentos sem conteúdo” (conceitos sem intuições) continuam sendo vazios, mas “intuições sem conceitos” não são precisamente cegas, mas “mudas” (não comunicáveis). Tal exemplo ainda pode soar um tanto problemático, pois Kant parece ir além do que é oferecido na própria *CRP*, mas julgamos necessário nos manter dentro da proposta da célebre passagem (B75) em que Kant nos diz enfaticamente que “*pensamentos sem conteúdo são vazios, intuições sem conceitos são cegas*”. Isto porque o texto kantiano que Schopenhauer pretende criticar, além de ser o mais importante e rico do ponto de vista teórico, é a *Crítica da Razão Pura*.

A função de um conceito é circunscrever não apenas um objeto em particular, mas todos os objetos de uma mesma classe que possam ser subsumidos sob um mesmo nome. Os nomes próprios utilizados para designar pessoas não se aplicam da mesma forma que um conceito geral, pois não se aplicam a vários objetos, mas apenas a um objeto (pessoa) particular, contudo ainda são conceitos, pois “*Kant’ significa logicamente: ‘todo Immanuel Kant’*”⁶⁰. As ciências em geral se utilizam de conceitos para operar com o pensamento e dele extrair ideias originais, completamente distintas dos primeiros. Para tal, o juízo é a forma do pensamento em geral, e sua operação depende da cópula entre conceitos, a qual é possível mediante o emprego de verbos. Entretanto,

⁶⁰ WWR II, p. 105.

na filosofia schopenhaueriana não é o entendimento que opera com silogismos, mas somente a razão.

O que confere realidade a um conceito é a identificação com um objeto real, fenomênico, que só pode ser encontrado empiricamente. Se há conceitos abstratos, esses podem ser criados a partir da derivação de outros conceitos menos gerais, e sua legitimidade só pode ser percebida quando se remete à operação conceitual que o gerou, *“a concordância dos conceitos da representação abstrata com o que é dado na representação intuitiva é, pelo lado do objeto, a verdade, e, pelo lado do sujeito, o saber”*.⁶¹ É o princípio de razão suficiente do conhecer que funda a verdade do juízo, evitando assim que o discurso seja vazio de conteúdo. Em outras palavras, o conhecimento abstrato está condicionado ao conhecimento intuitivo.

Permitamo-nos uma breve e jocosa reflexão dentro dos moldes do pensamento de Schopenhauer: do mesmo modo que podemos formar imagens mentais de seres mitológicos que não podem ser encontrados na experiência, podemos pensar o conceito de Deus, totalidade do mundo, universo, dimensões paralelas, etc., entretanto, sabemos que tais construções são meramente analógicas e construções a partir de outros conceitos ou imagens. Tal uso de conceitos é possível e pode ser também negativo, por exemplo, o “nada”. Da mesma forma, podemos construir conceitos como “absoluto” ou “ser” sem nunca encontrarmos objeto correlato na experiência. Tais conceitos derivam de outros conceitos menos gerais, mas sempre serão fundados, de algum modo, em outros conceitos ou em intuições e a eles farão remissão.

Com isso pretendemos mostrar o seguinte: a razão dialoga consigo própria, isto é, sem adentrar o campo da intuição, ela pode utilizar seu próprio produto, isto é, o conceito, como ferramenta de diálogo consigo mesma, que é um dos motivos pelos quais Schopenhauer acusa a razão de ser a fonte de todo erro⁶².

⁶¹ WWR II, p. 15.

⁶² Conf. MVR, 81.

A ciência (*Wissenschaft*) é um sistema de conhecimentos ordenados e interligados, com toda a certeza que o princípio de razão do conhecer pode garantir. O mero saber (*Wissen*) é obtido no momento em que o entendimento atua ordenando as afecções e intuições sob o nexos causal, como reza o princípio de razão do devir, mas faltam a ele a classificação e sistematicidade de uma ciência, que só a razão pode fornecer.

Se o entendimento já é capaz de gerar conhecimento, se poderia objetar que a razão se tornou (no pensamento schopenhaueriano) uma faculdade acessória e dispensável. Todavia, essa seria uma objeção sem sentido, pois o ser humano permaneceria preso no presente, num eterno devir, tudo seria fugidio e impreciso, e o homem teria ferramentas muito limitadas para a sua própria sobrevivência, não teria o discernimento necessário para escolher a melhor forma de agir (agiria por impulsos provenientes de alguma motivação externa) e, dentre outras desvantagens, estaria exposto às catástrofes da natureza. Por outro lado, é a mesma faculdade de razão que lhe traz à consciência todas as preocupações e sofrimentos de um passado que já não existe e de um futuro que somente pode vir a ser.

A razão depende do entendimento para obter seu material, os conceitos. Mas dentro do campo da razão o entendimento não atua, e vice-versa. Cada faculdade, portanto, tem seu campo de atuação delimitado pela outra. O entendimento só trabalha com o material intuitivo, e a razão só trabalha com conceitos e juízos, portanto, o trabalho da razão é organizar e classificar logicamente o conhecimento apreendido pelo entendimento, dele extraindo conclusões que antes não estariam evidentes. É através da linguagem, por meio do discurso lógico, que a ciência pode progredir no conhecimento, e, da mesma forma, a metafísica. Assim sendo, a nosso ver, podemos identificar na razão o aparato que faz o ser humano ser aquilo que é. Expliquemo-nos: todo progresso científico e tecnológico, instituição de leis que regem os direitos individuais e coletivos, a expressão poética (enquanto comunicabilidade), literatura, etc., dependem da razão para serem possíveis.

Desse modo, faz-se necessário questionar se: é a razão, em seu uso silogístico, a partir dos conceitos do entendimento, por sua vez oriundos na intuição sensível, que possibilita a linguagem e, a partir dela, a ciência e a arte? Mas a arte não é possível, apenas, a partir de uma intuição determinada, que intui não o múltiplo da sensação, mas uma Ideia? Sem a Ideia, não haveria arte, não sendo a razão *lato sensu* o fundamento específico, determinado, preciso, da atividade artística e, além, a moral. Para haver a arte é necessário, sem dúvida, a linguagem, mas esta não é uma *razão suficiente*. Em outras palavras, a linguagem é o veículo da expressão poética, mas não a expressão poética em si, tampouco se identifica com a própria arte. Ou seja, a linguagem é a ferramenta que possibilita, veicula a expressão artística, não a arte em si.

1.6 O pano de fundo da crítica schopenhaueriana ao kantismo: a fundação de um novo conceito de metafísica.

Uma discussão detalhada acerca da metafísica imanente schopenhaueriana não cabe aqui ser realizada, pois tratamos aqui do caminho percorrido no âmbito da teoria do conhecimento, isto é, dos moldes que uma ciência deve seguir. Contudo, por se tratar justamente do caminho que se deve trilhar se o objetivo for dar à metafísica o status de uma ciência, uma breve abordagem do assunto faz-se necessária, pois, ao que nos parece, é o objetivo de “reerguer” a metafísica que permeia todo *O Mundo Como Vontade e Representação*.

A crítica de Schopenhauer visa, portanto, a construção de um novo conceito de metafísica, pois se para Kant a finitude da razão impedia que o conhecimento especulativo fosse além de uma fé racional, para Schopenhauer a limitação do saber teórico deve dar lugar a um tipo de experiência capaz de ir além das meras formas da intuição. Essa experiência será localizada no próprio corpo, como chave ao em si do mundo, pois a vontade presente à consciência de si de cada um não

está inteiramente submetida às formas de apreensão dos objetos externos. Todavia, o objeto primordial da filosofia não é a experiência, embora não como nas demais ciências esta ou aquela experiência particular, mas a *experiência em geral*, isto é, a forma e o conteúdo de toda experiência possível. Por isso, seu passo inicial consiste em considerar o meio pelo qual se torna possível a experiência, e este meio é, para Schopenhauer, o intelecto como foco do conhecimento. A *philosophia prima* será, assim, uma investigação sobre a faculdade de conhecimento, seu alcance e seus limites. Essa investigação se divide por um lado pelo estudo das representações intuitivas, primárias, dadas ao entendimento, por isso chamada *dianoiologia*. Por outro lado, o estudo das representações secundárias, abstratas, forma a teoria da razão ou *lógica*. Para Schopenhauer, as intuições empíricas possuem as formas do tempo, do espaço e da causalidade e, embora intelectuais, elas não são abstratas. Portanto, o domínio do intuitivo teria primazia em relação ao abstrato, que é sempre derivado do primeiro.⁶³

Assim, ao que nos parece, um dos objetivos de Schopenhauer ao subjugar a razão ao entendimento é evitar que a metafísica enverede por um caminho incerto e/ou falso, para isso ela deve ser imanente, isto é, deve tratar do próprio mundo e seu caráter ontológico e teleológico. Esse parece ser o mesmo motivo pelo qual acusa a razão de ser a fonte de todo erro e ilusão: ao nos distanciarmos daquilo que é certo e verificável pela experiência tendemos a nos sentir autorizados a continuar avançando em abstrações ilimitadamente, o que pode nos conduzir a um ponto onde não é mais possível associar de forma precisa causa e efeito, e este teria sido o erro de vários filósofos ao longo da história da filosofia ao abrir espaço para que o suprassensível fosse tomado por objeto, tal como fizeram ao tentar pensar Deus, a alma e a totalidade do mundo, o que Kant demonstrou não ser possível se a finalidade for obter um conhecimento seguro e, portanto, conforme foi mostrado no kantismo, a metafísica dogmática não pode se sustentar enquanto ciência. Kant também se deteve na investigação da coisa-em-si, mas ela permanece para nós um “x” desconhecido, embora tenha se direcionado para um caminho que, se nele tivesse se mantido, o teria levado, segundo Schopenhauer, a identificá-la corretamente como sendo a vontade. Kant, após demonstrar que a

⁶³ RAMOS, Flamarion Caldeira. Introdução à tradução de “Sobre a Filosofia e seu Método”, p. 14-15. Grifos nossos.

metafísica dogmática não pode se sustentar, nos deixa apenas um caminho para uma metafísica que deveria ser imanente, mas não pôde prosseguir em sua investigação, e é a partir daí que Schopenhauer buscará levar a cabo o projeto de fundar uma metafísica imanente.

A metafísica schopenhaueriana serve de contraponto ao saber científico, regido pelo princípio de razão. Como o PRS tem como escopo apenas o fenômeno, o conhecimento obtido por meio dele tem um caráter ilusório, pois não temos conhecimento do em-si das coisas, e por isso é identificado com o véu de Maya. Assim estaríamos condenados a viver num mundo ilusório cuja imagem, por mais verdadeira que possa nos parecer, é sempre obtida através de um ponto de vista (do sujeito) limitado (através das formas do entendimento e dos dados sensoriais). A solução mais promissora de se alcançar um conhecimento da essência das coisas ou ao menos de si próprio é o descortinar desse véu, o que só pode ser levado a cabo por meio de caminhos diferentes do científico.

A possibilidade do conhecimento da Vontade se dá por uma reflexão sobre a consciência-de-si, que é consciência do corpo como “mero impulso cego”. Daí, a analogia entre a interioridade do conhecimento imediato do corpo – que também é exterioridade, como os demais corpos – e o em-si dos outros corpos; como a multiplicidade se dá pelo exterioridade, pela percepção das imagens regidas pelo princípio de individuação (espaço e tempo), a interioridade imediata pode ser pensada como una.

A arte e a ética são desdobramentos, ou o alargamento desta verdade da Vontade como em-si: através da arte, que pode nos proporcionar um conhecimento mais elevado da essência das coisas, é quando conhecemos as ideias, que são objetivações mais elevadas da Vontade, superiores ao fenômeno. Mas esse conhecimento é algo momentâneo e somente disponível através do gênio artístico.

Outra via se dá através do ascetismo, que é o conhecimento acessível aos indivíduos que também são identificados como santos. Ao asceta fica claro

que nosso corpo é apenas um fenômeno, isto é, uma manifestação da vontade; se tentarmos destruí-lo mediante o ato suicida, estaremos destruindo apenas o fenômeno, nunca a coisa-em-si; por esse mesmo motivo o suicídio é um ato equivocado, cujo indivíduo encontra-se iludido pelo princípio de individuação.⁶⁴ Portanto, há uma via de conhecimento metafísico que transcende a representação. Tal via de conhecimento merece por si só um estudo próprio que não cabe ser explanado aqui, justamente por exceder nosso foco de estudo, isto é, a representação submetida ao princípio de razão.

⁶⁴ Remeto aqui o leitor a um artigo publicado por mim intitulado “*Algumas considerações sobre a questão do suicídio na filosofia de Arthur Schopenhauer*”. Nesse artigo ofereci uma breve explanação acerca da relação entre ascetismo e suicídio na filosofia de Schopenhauer. Disponível no endereço eletrônico:

http://www.revistavoluntas.org/uploads/5/8/3/2/5832849/2.santos_lcio_jos_dos.pdf

2.0 A crítica de Schopenhauer à doutrina das categorias

No presente capítulo abordaremos a crítica de Schopenhauer à doutrina de categorias propriamente dita e suas consequências para o pensamento da filosofia kantiana. Mais precisamente, objetivamos tornar evidente a ruptura, realizada pelo primeiro, quanto ao caráter de “pureza” da razão. Isto porque pensar uma razão “pura” no pensamento schopenhaueriano é inviável, pois a razão depende exclusivamente do material fornecido pelo entendimento, que é intuitivo. Desta forma, dentro do propósito de investigar o enigma do mundo, Schopenhauer propõe um retorno ao sentir, mostrando que o ser humano está muito mais próximo dos animais “irracionais” do que se imaginava, pois estes possuem entendimento, sentem, agem, interagem com o mundo, movidos pela motivação (princípio de razão suficiente do agir). A chave para a decifração de tal enigma reside no mundo, ou ainda, na experiência do mundo.

2.1 O distanciamento da filosofia kantiana enquanto recurso necessário para a decifração do enigma do mundo.

As mais profundas verdades nós as conhecemos intuitivamente e diretamente, com a mais profunda certeza que o entendimento pode nos dar através das nossas representações⁶⁵. Esta frase talvez possa resumir em grande parte a crítica schopenhaueriana à teoria do conhecimento kantiana. Isto é, nosso conhecimento não só começa com a experiência, mas permanece em dependência direta dela, se o objetivo for fazer ciência. Schopenhauer se propõe a identificar os erros de Kant e, por isso, um dos passos mais importantes da sua crítica é identificar qual seria “a fonte dos erros” desse pensador na argumentação da *Crítica da Razão Pura*, que parece ser justamente a falta de uma distinção satisfatória entre o papel do empírico e do abstrato:

“A fonte da metafísica não pode jamais ser empírica, seus princípios e conceitos fundamentais não podem nunca ser tomados da experiência, nem interna, nem externa.”⁶⁶

Schopenhauer afirma que a metafísica, na forma da proposição acima citada, “*não poderia surgir a partir do entendimento do próprio mundo, mas*

⁶⁵ “Efetivamente a intuição empírica é e permanece nossa mera representação: é o mundo como representação.” CK, p.548.

⁶⁶ Trecho citado por Schopenhauer na CK, p. 537. Na obra “*Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik, die als Wissenschaft wird auftreten können*” (AA IV, p. 266-267) lê-se: “*Zuerst, was die Quellen einer metaphysischen Erkenntniß betrifft, so liegt es schon in ihrem Begriffe, daß sie nicht empirisch sein können. Die Principien derselben (wozu nicht blos ihre Grundsätze, sondern auch Grundbegriffe gehören) müssen also niemals aus der Erfahrung genommen sein: denn sie soll nicht physische, sondern metaphysische, d. i. jenseit der Erfahrung liegende, Erkenntniß sein. Also wird weder äußere Erfahrung, welche die Quelle der eigentlichen Physik, noch innere, welche die Grundlage der empirischen Psychologie ausmacht, bei ihr zum Grunde liegen. Sie ist also Erkenntniß a priori, oder aus reinem Verstande und reiner Vernunft.*”. Grifos nossos.

teria de ser baseada em algo inteiramente diferente do mundo (pois é isso que quer dizer 'além da possibilidade de toda experiência)',⁶⁷ ou seja, um conhecimento transcendente (para além da experiência), portanto, dever-se-ia excluir dessa solução "tudo aquilo do qual pudéssemos ter um conhecimento imediate (pois é isso que quer dizer experiência possível, tanto interna quanto externa)"⁶⁸; todavia, ela teria de ser atingida mediatamente, ou seja, através de "deduções a partir de princípios gerais a priori".

É no intuito de encontrar uma solução para o problema do conhecimento que Schopenhauer promove severas mudanças na filosofia kantiana. A metafísica dogmática busca pelo transcendente, mas este, de acordo com Kant, não é passível de conhecimento pelo ser humano, por isso, grosso modo, Kant nega à metafísica o *status* de ciência e somente abre espaço para uma mera fé racional. Schopenhauer tenta, então, eliminar de sua filosofia todo o tipo de dogmatismo e reformular o percurso de aquisição do conhecimento. Assim, todo conhecimento seguro sobre o mundo fenomênico deve ser regulado pelo princípio de razão suficiente e nada que esteja fora de seu domínio pode se tornar conhecimento. Como resultado dessa reformulação, temos um conhecimento científico precisamente delimitado e coerente com seu objeto de estudo. Mas como seria possível garantir à metafísica o status de uma ciência sem se cair novamente no dogmatismo? Talvez a resposta possa ser encontrada em algo diferente do princípio de razão suficiente e que dele não dependa - pois isso implicaria em um conhecimento científico do fenômeno -, portanto, na vontade. Mas antes de se buscar por um conhecimento metafísico é preciso demarcar os limites do conhecimento fenomênico, que é precisamente o nosso objeto de estudo.

Para o filósofo de Danzig, Kant não foi capaz de derrubar por completo o dogmatismo (já que parte de pressupostos dogmáticos), não assume inteiramente o idealismo, e não conseguiu formular adequadamente o papel das faculdades na aquisição do conhecimento. Dessa forma, Schopenhauer se

⁶⁷ Crítica da Filosofia Kantiana, p. 537.

⁶⁸ *Idem, ibidem*, p. 537. Grifo nosso.

propõe, a partir da filosofia kantiana, a tarefa de direcionar a metafísica para um caminho seguro de modo que seja possível “decifrar o enigma do mundo”:

“(...) a solução do enigma do mundo tem de provir do próprio mundo; (...) a tarefa da metafísica não é sobrevoar a experiência na qual o mundo se apresenta, mas entendê-la a partir de seu fundamento, pois a experiência externa e interna é, sem dúvida nenhuma, a fonte principal de todo o conhecimento; que, por isso, só é possível a solução do enigma do mundo através do entrelaçamento, adequado e executado no ponto certo, da experiência externa com a interna e pela ligação, obtida através disso, dessas duas fontes de conhecimento tão heterogêneas. (...) meu caminho fica no meio, entre a doutrina da onisciência dos dogmáticos precedentes e o desespero da crítica kantiana.”⁶⁹

Tal solução do enigma do mundo depende de dois tipos de conhecimento complementares: o do fenômeno submetido ao princípio de razão e o da coisa-em-si, ou seja, do ponto de vista do conhecimento científico e do ponto de vista do conhecimento metafísico. Nesta investigação privilegiamos o ponto de vista do conhecimento científico, ou seja, do fenômeno. Como o princípio de razão suficiente rege todos os fenômenos, o que acontece no mundo fenomênico acontece necessariamente, o que nos conduz a um determinismo. De fato, tal como a física pode nos mostrar há leis que regem a natureza, mas elas só são válidas para os fenômenos naturais. Por isso a questão da liberdade do agir humano, por exemplo, não é tarefa da ciência, mas da metafísica. Só que agora que o caminho dogmático foi impugnado, a metafísica só pode ter por objeto o próprio mundo e, por isso, tem de tratar-se de uma metafísica imanente.

⁶⁹ CK, p. 538

2.2 Pensar x intuir: delimitando o papel das faculdades de conhecimento.

Para Schopenhauer, Kant nutria um exagerado gosto pela simetria e, por ter levado essa peculiaridade às últimas consequências, acabou por sacrificar toda a clareza argumentativa que o teria levado a resultados mais satisfatórios. É por causa da necessidade de um esquematismo simétrico que Kant teria enveredado por um caminho falso. Kant, na visão de Schopenhauer, apesar de ter sido brilhante na exposição feita na estética transcendental, não determina adequadamente o que é propriamente a razão “*sequer uma vez, ordenada e suficientemente*”, também o entendimento é redefinido de modos diferentes em determinadas passagens da *Crítica da Razão Pura*⁷⁰. Talvez, afirma Schopenhauer, antes de separar os conceitos do entendimento – que servem tanto para designar as categorias, como os conceitos comuns – dos conceitos da razão – as chamadas ideias transcendentais – Kant devesse ter verdadeiramente investigado o que é um conceito, pois faz deles todo o material de sua filosofia, *cuja maior parte só trata da validade, aplicação, e origem de todos esses conceitos*.⁷¹ Desta forma, faz-se necessário delimitar de forma mais precisa o papel de cada faculdade na aquisição do conhecimento.

“Nosso conhecimento”, diz ele [Kant], “possui duas fontes, a saber, a receptividade das impressões e a espontaneidade dos conceitos: a primeira é a capacidade de receber representações, a segunda de conhecer um objeto por meio dessas representações: pela primeira nos é dado um objeto, pela segunda ele é pensado.” – Isto é falso; porque, então, a impressão para a qual temos mera receptividade, que portanto vem de fora e a única que é propriamente “dada”, já seria uma representação e, até mesmo, um objeto. Não é, porém, nada mais que uma mera sensação no órgão sensorial e, só pela aplicação do entendimento (isto é, da lei da causalidade) e das formas da intuição do espaço e do tempo, nosso intelecto converte

⁷⁰ *Idem, Ibidem*, p. 543.

⁷¹ *Idem, ibidem*, p. 544.

essa mera sensação em uma representação que, doravante está aí como objeto, no espaço e no tempo, e, deste último (o objeto) não pode ser distinguida de nenhum outro modo, a não ser no caso em que se pergunte pela coisa-em-si, fora disso porém, identifica-se com ele. (...) Com isso está cumprida a tarefa do entendimento e do conhecimento intuitivo, para isso, não foi preciso nenhum conceito e nenhum pensamento: por isso, o animal também tem essas representações. Se se acrescentam os conceitos, se se acrescenta o pensar ao qual, decerto, pode ser atribuída a espontaneidade, é então abandonado o *conhecimento intuitivo* e uma classe totalmente outra de representações, a saber, conceitos abstratos, não-intuitivos, entra na consciência: esta é a atividade da razão, a qual tem, no entanto, todo conteúdo do seu pensar, somente a partir dessa intuição precedente e da comparação dela com outras intuições e conceitos.⁷²

Como vimos anteriormente, espaço, tempo e causalidade são, para Schopenhauer, as únicas condições *a priori* de intuição, sendo a causalidade a única função do entendimento. Nenhum deles é um conceito que possa ser aplicado à intuição empírica com a função de determinar o objeto (nem mesmo a causalidade, se pensada como categoria, como no kantismo), pois a intuição não depende da aplicação de conceitos para ser conhecida, mas os conceitos é que devem remeter à intuição para se confirmar a concordância do conceito com seu estofo. Embora sejam condições *a priori* da experiência, podem ser verificados através da intuição tão logo estabelecamos contato com um objeto real qualquer. Essas formas nos possibilitam conhecer o mundo, mas não nos afetam nem podem ser conhecidas enquanto objetos, pois embora estejam presentes no processo cognitivo, não são objetos de conhecimento.

Segundo Kant, a definição de categoria poderia ser a seguinte:

A mesma função, que confere unidade às diversas representações *num juízo*, dá também unidade à mera síntese de representações diversas *numa intuição*; tal unidade, expressa de modo geral, designa-se por conceito puro do entendimento. O mesmo entendimento, pois, e isto através dos mesmos atos pelos quais realizou nos conceitos, mediante a unidade analítica, a forma lógica de um juízo, introduz também, mediante a unidade sintética do diverso na intuição em geral, um conteúdo transcendental nas suas representações do diverso; por esse motivo se dá a estas

⁷² CK, p. 551. Grifo nosso.

representações o nome de conceitos puros do entendimento, que se referem *a priori* aos objetos, o que não é do alcance da lógica geral. Deste modo, originam-se tantos conceitos puros do entendimento, referidos *a priori* a objetos da intuição em geral, quantas as funções lógicas em todos os juízos possíveis que há na tábua anterior; pois o entendimento esgota-se totalmente nessas funções e a sua capacidade mede-se totalmente por elas. Chamaremos a estes conceitos categorias, como Aristóteles, já que o nosso propósito é, de início, idêntico ao seu, embora na execução dele se afaste consideravelmente.⁷³

Em Schopenhauer, tempo, espaço e causalidade já se apresentam unidos no entendimento, de forma espontânea. Procurar estabelecer uma unidade anterior ao processo mental de apreensão intuitiva, que é tarefa do entendimento, é tarefa inócua, pois antes da ação do entendimento tudo o que se tem é mera sensação; após a ação do entendimento se tem a representação empírica, suficiente a si própria:

Com a operação essencial do entendimento, mediante as doze categorias, é citada repetidamente “a ligação do diverso da intuição”, no entanto, não é nunca esclarecido, nem mostrado pertinentemente, o que seria este diverso da intuição, antes da ligação pelo entendimento. Ora, o tempo e o espaço, este, nas suas três dimensões, são porém contínuos, quer dizer, todas as suas partes não estão originariamente separadas, mas ligadas. Eles são porém as formas gerais, universais da nossa intuição: assim também tudo o que neles se apresenta (é dado), já aparece originariamente como contínuo, quer dizer, suas partes já se apresentam ligadas e não necessitam de nenhuma ligação superveniente do diverso.⁷⁴

Aqui nos deparamos com o que parece ser uma aplicação da *Lex parsimoniae* realizada por Schopenhauer: a faculdade de imaginação, que no kantismo é uma faculdade mediadora entre o entendimento e a intuição e cuja função é dar unidade ao diverso da intuição, é completamente relegada ao esquecimento. Para Schopenhauer não parece fazer sentido falar em “diverso da intuição” se a mesma já se apresenta unificada e contínua no tempo e no espaço, por isso no entendimento por meio do emprego da causalidade.

⁷³ CRP, A80.

⁷⁴ MVR I, p. 561.

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. Porém o grau de sua agudeza e a extensão de sua esfera cognitiva são extremamente diversos, variados e se escalonam de maneira múltipla, desde o grau mais baixo, que conhece apenas a relação causal entre o objeto imediato e os mediatos e, por conseguinte, é suficiente para a passagem da ação que o corpo sofre à sua causa, intuindo esta como objeto no espaço até os graus mais elevados de conhecimento da conexão causal dos objetos meramente mediatos entre si, que atinge até a compreensão das mais complexas concatenações de causa e efeito na natureza. Pois também esta última modalidade de conhecimento pertence sempre ao entendimento.⁷⁵

Para Schopenhauer, Kant despacha todo o conhecimento intuitivo para um plano inferior, onde este estaria condicionado por conceitos puros *a priori*, o que, em sua opinião, seria um absurdo, uma vez que conceitos são representações de representações⁷⁶, ou seja, abstrações da experiência, por isso, representações abstratas e secundárias. Além disso, o “diverso da intuição” permanece algo obscuro, sem uma explicação adequada e, por isso, a tarefa de unificação do diverso da intuição por meio das categorias careceria de melhor justificação.

Assim, na CRP (A79, B105), o entendimento traz, através de suas categorias, unidade ao múltiplo da *intuição* (*Anschaung*) e os conceitos puros do entendimento referem-se a priori aos objetos da *intuição*. Em A94, B126 ele diz que “as categorias são a condição da experiência [...]”, (B127) o entendimento é originador da experiência. Em B128, as categorias determinam a *intuição* dos objetos. Em B130, tudo o que nós representamos para nós mesmos como combinado no objeto (o qual obviamente é algo intuitivo e não se trata de algo abstrato), foi combinado primeiro por uma totalidade do entendimento. Em B135, o entendimento é explicado de uma maneira nova como a faculdade de combinar a priori e trazer a unidade ao múltiplo de representações dadas sob a unidade da apercepção. Em B136, nós encontramos um princípio supremo da possibilidade de toda intuição em relação ao entendimento. Em B143, está aliás como título que toda intuição sensível é condicionada pelas categorias. Lá mesmo, a *função lógica dos juízos* traz unidade ao múltiplo das *intuições* dadas sob uma apercepção em geral e o múltiplo de uma

⁷⁵ MVR I, p. 64-65. Grifos nossos.

⁷⁶ “A diferença capital entre as nossas representações é a entre intuitivas e abstratas”. (MVR, p.47)

dada intuição está necessariamente sob as categorias. Em B144, a unidade da *intuição* é alcançada por intermédio das categorias, através do entendimento. Em B145, o pensar do entendimento é explicado, de maneira incomum, como o que sintetiza, liga e ordena o múltiplo da intuição. Em B161, a experiência só é possível através das categorias e constitui-se nas ligações de *percepções* (*Wahrnehmungen*), as quais são, obviamente, nada mais do que intuições (*Anschauungen*). Em B159, as categorias são conhecimentos a priori de objetos da *intuição* em geral [...]⁷⁷

Segundo Schopenhauer, o entendimento independe da razão, por obter seu conteúdo unicamente do campo intuitivo; já a razão é secundária, pois só pode formar e fornecer conceitos após ter recebido material do campo intuitivo, “ela não possui nada além de formas: sua natureza é feminina; apenas concebe, mas não procria”.⁷⁸

Para Kant, é através da intuição que nos é dado o diverso da intuição, que depois é pensado de acordo com a categoria do entendimento; sem essa operação de determinação por meio das categorias não é possível o objeto do conhecimento. Desse modo, de acordo com Schopenhauer, Kant estaria promovendo uma inversão: ele privilegia o pensamento em detrimento da intuição, forçando o mundo intuitivo a caber dentro de sua tábua de conceitos puros.

Depois que ele tratou isoladamente do espaço e do tempo e depois de ter despachado todo esse mundo da intuição que preenche o espaço e o tempo, no qual vivemos e somos, rotulando-o com palavras que nada dizem: ‘o conteúdo empírico da intuição nos é dado’, alcançou logo com *um* salto o *fundamento lógico de sua filosofia inteira, a tábua dos juízos*. Desta deduziu uma dúzia bem exata de categorias, simetricamente balizadas sob quatro títulos, as quais, mais tarde, tornam-se o temível leito de Procrusto no qual ele força a entrar violentamente todas as coisas do mundo e tudo e tudo o que acontece no homem, não temendo nenhuma ação violenta e não desdenhando nenhum sofisma, apenas para poder repetir por toda a parte, a simetria daquela tábua.⁷⁹

⁷⁷ Crítica da Filosofia Kantiana. p. 553.

⁷⁸ FR, p. 136. Grifo nosso.

⁷⁹ CK, p. 542-543.

Para Kant, nossas sensações são percebidas pela intuição e a imaginação unifica o múltiplo da intuição, então o entendimento aplica os conceitos que determinarão a natureza do objeto (pode-se atribuir mais de uma categoria a um mesmo objeto, embora não se possa deixar de lhe atribuir ao menos uma). Da lógica, Kant deduz uma tábua de juízos e dela uma tábua constituída de doze categorias que determinam *a priori* aquilo que pode ser pensado pelo intelecto. Tais categorias são conceitos puros que não provém dos objetos, mas que podem ser aplicados *a priori* a eles, são formas sintetizadoras do conhecimento. São condições pelas quais, e somente pelas quais, é possível que algo seja conhecido por um sujeito.

Se para Kant o mundo precisava ser organizado de acordo com os conceitos puros *a priori* do entendimento, para Schopenhauer a operação é exatamente inversa:

Por isso o pensamento abstrato precisa orientar-se, exatamente de acordo com o mundo presente na intuição, pois apenas a referência a este dá o conteúdo aos conceitos, nenhuma outra forma determinada *a priori*, a não ser a capacidade para a reflexão em geral, cuja essência é a formação dos conceitos, isto é, representações abstratas, não intuitivas, que constitui a única função da *razão*. (...) Peço, portanto, que atiremos onze categorias pela janela e conservemos tão somente a de causalidade, embora reconheçamos que sua atividade já é condição da intuição empírica e que, portanto, não é meramente sensual, mas intelectual e que aquele objeto assim intuído, o objeto da experiência, é uno com a representação, da qual ainda deve ser distinguida só a coisa-em-si.⁸⁰

Na passagem acima, Schopenhauer põe em xeque a teoria kantiana da tábua de categorias. De toda a tábua, conserva apenas a da causalidade, feita uma importante ressalva. Mas há uma diferença entre a causalidade entendida por Kant e a entendida por Schopenhauer: naquele, ela era tão somente um dos conceitos puros do entendimento, cuja função era ordenar junto com as demais categorias o múltiplo da intuição, determinando o objeto; neste, ela é a forma mais universal e essencial do entendimento, sua única e efetiva função.⁸¹

⁸⁰ CK, p. 562. Grifos nossos.

Como Kant, o filósofo de Danzig mantém que a lei de causalidade é conhecida *a priori* e que é uma lei necessária que condiciona a possibilidade de toda a experiência. Como tal, ela governa todas as percepções e concepções do mundo físico, ou seja, nada na experiência acontece sem uma causa, tudo o que acontece no mundo como representação acontece necessariamente. Mas a causalidade, que é proveniente do intelecto de um sujeito, é aplicada a um objeto, que o é enquanto tal somente em relação ao sujeito.

2.3 O Objeto transcendental e a fantasmagoria das categorias na visão de Schopenhauer.

E Kant, o “objeto da experiência” é o objeto propriamente dito das categorias, mas segundo Schopenhauer ele também não explica se tal objeto é “o conhecimento que se dá através da aplicação das categorias (...) ou meramente o conceito abstrato”. Para este, “a intromissão injustificada daquele andrógino, objeto da representação, é a fonte dos erros de Kant”,⁸² pois, conforme busca enfatizar em várias passagens, não existe objeto sem sujeito e, tal objeto da experiência como Kant o coloca é, segundo Schopenhauer, um objeto existente independentemente de um sujeito:

(...) em Kant o objeto das categorias não é, decerto, a coisa-em-si, é seu parente mais próximo: é o objeto-em-si, um objeto que não precisa de sujeito, é uma coisa individual e, no entanto, não está no tempo e no espaço, porque não é intuitiva, é objeto do pensamento e, no entanto, não é um conceito abstrato. Portanto Kant distingue, propriamente, três espécies: 1. a representação; 2. o objeto da representação; 3. a coisa-em-si. A primeira é coisa da sensibilidade, que nela compreende, ao lado da sensação, também as formas puras da intuição, tempo e espaço. O segundo é coisa do entendimento que ele acrescenta pelo *pensamento*, através das suas doze categorias. A

⁸¹ MVR I, p. 53.

⁸² Idem, ibidem, p. 557.

terceira fica além de toda a cognoscibilidade (...) ora, a distinção entre a representação e o objeto da representação é infundada⁸³.

Ora, para Schopenhauer, o mundo se apresenta como Vontade (a coisa-em-si) e como representação. Não há um terceiro elemento que fique entre eles. Por isso, o acréscimo deste “objeto da representação” é a “fonte dos erros de Kant”. Porém, se o excluirmos,

“cai também a doutrina das categorias como conceitos puros a priori, pois elas não contribuem, em nada, para a intuição e não devem valer quanto à coisa-em-si, mas só pensamos por meio delas, aqueles “objetos das representações” e, com isto, transmutamos a representação em experiência.”⁸⁴

Desta forma, vemos o que para Schopenhauer seria a função das categorias: pensar o “objeto da representação”. Se, de fato, a objeção schopenhaueriana tem procedência e o objeto transcendental é o objeto das categorias, então, com a impugnação daquele, estas também perdem seu objeto de aplicação e sua finalidade. Portanto a causalidade, enquanto categoria, também deveria seguir o mesmo rumo. Assim, se assumirmos, em concordância com Schopenhauer, que o objeto transcendental é o objeto propriamente dito das categorias, temos de assumir igualmente que estas não podem fazer parte do processo de aquisição do conhecimento. Ou seja, na teoria do conhecimento schopenhaueriana não há mais lugar para qualquer categoria, pois além de se aplicarem a um objeto que não é representação nem coisa-em-si, sua aplicabilidade se dá por meio do entendimento, que é intuitivo e não contém em si conceito algum, por isso, ele rejeita toda a doutrina de categorias.⁸⁵

Porém, respeitando as restrições impostas por Schopenhauer às faculdades de conhecimento, a função da causalidade (em seu uso puro) parece continuar sendo a mesma de qualquer uma das categorias do kantismo,

⁸³ CK, p. 557.

⁸⁴ CK, p. 557.

⁸⁵ CK, p. 566.

mas com o diferencial de ser capaz de realizar por si só todo o trabalho de unificação e determinação dos dados intuitivos. O que nos leva a questionar sobre seu estatuto na teoria do conhecimento schopenhaueriana. Se assumirmos que ela mantém o estatuto de categoria, somos obrigados a assumir que o entendimento contém em si ao menos um conceito puro, o que implica em um conflito direto com a função assumida por esta faculdade. Se ainda assim pretendermos manter que a causalidade continua a ser uma categoria, ela deveria residir na faculdade de razão, mas como é o entendimento que dela faz uso seria preciso sustentar que há duas causalidades, uma conceitual e outra não conceitual, o que seria um argumento impossível de se sustentar, pois contradiria diretamente o pensamento de Schopenhauer. Entretanto, ao assumir que a causalidade não é mais uma categoria, temos de nos perguntar por que Schopenhauer não parece deixar isso suficientemente explícito nos seus escritos.

Ocorre-nos então, que há, na teoria do conhecimento schopenhaueriana, uma mudança de princípio conceitual acerca da causalidade enquanto condição *a priori* de conhecimento. Para Kant, a função das categorias é unificar o múltiplo da intuição. Segundo Cacciola (1983, p. 94), para Schopenhauer, esse múltiplo já aparece ligado na intuição empírica: o espaço e o tempo que percebemos são apenas a continuidade de suas partes e seus momentos, segundo o princípio de razão do ser, a causalidade unifica as várias impressões sensíveis, fazendo referência a um único objeto. Diferentes sensações como textura, som, cor, sabor, pertencentes a um mesmo objeto são ligadas no entendimento através do nexos causal, donde concluímos que pertencem a um único e mesmo corpo, que é causa de todas elas, e estas, seu efeito.

Em Schopenhauer, a causalidade parece ter o mesmo estatuto conceitual que o tempo e o espaço, pois somente pode atuar se unida a eles e vice-versa. Sem tempo nem espaço, não pode haver causalidade, mas a recíproca também é válida, isto é, sem causalidade não há atividade, pois não

há matéria, o tempo e o espaço seriam, então, vazios e não haveria experiência possível.

Todo o nosso conhecimento se dá no tempo e no espaço, mas só conhecemos algo em um tempo determinado e em um espaço determinado, isto é, o presente, que transcorre incessantemente num eterno vir a ser. Todo ser humano, da mesma forma que é sujeito de conhecimento, também é dotado de um corpo material que se apresenta como fenômeno, por isso no tempo e no espaço. Se for admitido um objeto sem sujeito (um objeto transcendental), este tem de estar fora do tempo e do espaço (que são condições subjetivas do conhecimento), conseqüentemente, sequer pode existir para o sujeito. Isto é, “ser é ser percebido”.

Mas o que Kant poderia ter pensado como sendo o objeto transcendental, isto é, o que é esse “objeto = X”? Tal objeto não pode ser encontrado na experiência, pois não é uma intuição. Então, se não é um objeto empírico tem de se encontrar no âmbito do pensamento, ou seja, é uma abstração. Aí reside nossa dificuldade interpretativa: apesar de ter seu lugar no pensamento, isto é, das representações abstratas, o OT não é meramente um conceito, pois teria de ter seu correlato na experiência, o que já descartamos acima. Segundo Alexandre F. Morujão:

As categorias permitem pôr a priori as leis gerais da natureza. Mas, sem os dados da intuição sensível, não passariam de formas vazias e nada permitiriam conhecer. O entendimento nada mais pode fazer do que antecipar a forma de uma experiência possível; logo, tem os seus limites estabelecidos na sensibilidade. O uso das categorias, para empregar a expressão kantiana, só pode ser imanente e não transcendente. A coisa em si, a que acima já nos referimos e que a sensibilidade supõe como fonte das suas impressões, não pode ser conhecida; o entendimento pode unicamente pensá-la; e a coisa em si pensada é o que se designa por númeno. É certo que seria objeto de uma intuição intelectual se realmente a possuíssemos. Assim, desprovidos de uma tal intuição, permanece-nos inteiramente incognoscível. O entendimento humano é capaz de conhecimento, de ciência, mas limitado ao domínio da sensibilidade, da experiência possível. É certo, também, que a coisa em si está sempre suposta como fonte de impressões sensíveis, mas nada mais; a intuição apenas enquadra essas impressões graças às formas a priori do espaço e do tempo, criando-se o fenômeno. A inteligibilidade do

fenômeno é devida unicamente às categorias, formas a priori do entendimento. São elas que tornam o objeto possível, podemos dizer que concedem a objetividade ao fenômeno, que o tomam objeto.⁸⁶

Acontece que, a rigor, no kantismo, o conhecimento admite somente intuições e conceitos, mas o OT não se enquadra perfeitamente em nenhuma das duas possibilidades, o que seria uma contradição. Mas se pensarmos que o objeto transcendental é uma abstração de todo e qualquer objeto, teremos, então, um conceito aplicável a qualquer objeto que possa ser encontrado na experiência, por isso é um objeto indeterminado que é igual a “X”.

Arrisquemo-nos, então, fazer uma ousada interpretação: a matemática faz amplo uso daquilo a que se chamam de incógnitas, que são símbolos que têm como função designar algo que se encontra indeterminado, mas que se revela por meio de operações matemáticas que obedecem a regras, e cujo resultado é necessário se há fatores suficientes para uma determinação exata. Embora a matemática seja uma ciência pura, seus resultados podem ser aplicados amplamente na experiência. Mas como é possível que uma ciência pura possa ser aplicada, com sucesso, no pensamento de Schopenhauer, à experiência? Ora, a experiência está condicionada às formas *a priori* da intuição e as regras categoriais do entendimento. O que há de mais notável aqui é que uma ciência pura, para Kant, não diz respeito apenas a regras lógicas, ou seja, o raciocínio mais rigoroso, a saber, regido pelos princípios de identidade, não contradição e terceiro excluído (pois isto o dogmatismo já proporcionava), mas, *novitas kantiana*, a sensibilidade é a priori, pura, e de suas formas, isoladas da contingência empírica, derivam toda a matemática. Não se trata, pois, de entender como uma abstração humana se aplica corretamente à experiência, mas que a experiência mesma é idêntica às formas e conceitos a priori.

A distinção transcendental entre fenômeno e coisa-em-si, no kantismo, e a “apriorização” da sensibilidade e do entendimento eram necessários à

⁸⁶ MORUJÃO, Alexandre F., Prefácio da tradução portuguesa, in *Crítica da Razão Pura*, p. XV.

resposta crítica para a questão de como é possível a ciência. Prova de que as ciências puras encontram aplicabilidade na experiência são os cálculos das engenharias que permitem a construção de máquinas complexas e edifícios que sem um conhecimento preciso das proporções dos materiais e suas relações não seria possível qualquer construção. Portanto, um engenheiro é capaz de calcular quanto e quais materiais são necessários para a construção de um edifício sem que o mesmo venha a desmoronar, ou o limite de aplicação de força que uma armação de concreto pode aguentar sem ceder. O que nos importa aqui não é o tipo de cálculo empregado, nem sua aplicação específica numa determinada ciência, mas sim o modo de aplicação dos conceitos que essas ciências fazem uso. Todas as ciências obedecem a regras da natureza, ou seja, leis da física e matemática, que embora não se apresentem como intuições, são abstraídas destas e suas relações. Eis que encontramos uma interessante semelhança: se na natureza há leis (ou regras) que governam as relações entre os objetos, deve haver então regras que regem a apreensão dos objetos enquanto objetos de conhecimento, o que nos parece estar de acordo com o pensamento de Kant. Extraímos daí que o OT não faz referência a apenas um objeto, mas a qualquer objeto que possa ser encontrado na experiência, e é isto que quer dizer a expressão “objeto transcendental”, ou seja, o OT identifica-se *a priori* com qualquer objeto que possa ser encontrado na experiência sem necessidade de prévia determinação.

Mas essa nossa possível interpretação não é a mesma de Schopenhauer. Talvez, se este tivesse entendido o OT como um conceito que faz referência a todo e qualquer objeto, não teria encontrado nele um verdadeiro problema e empecilho. Acontece que Schopenhauer parece entender que a palavra “objeto” (*Objekt*) já circunscreve toda a esfera de objetos possíveis para o conhecimento, e a determinação do objeto deve ser realizada por meio do nexos causal, fazendo então referência a este ou aquele objeto particular, neste tempo e espaço ou naquele tempo e espaço particulares (enquanto tempo e espaço determinados). A fórmula “nenhum

objeto sem sujeito”⁸⁷ que utilizamos na tradução para o português, é expressa por Schopenhauer (no texto original) como “*Kein Objekt ohne Subjekt*”⁸⁸. E anteriormente a essa passagem citada, cito primeiramente a tradução para o português:

A mesma falta de atenção suficiente, com a qual passa por cima de questões do tipo: que é intuição?, que é reflexão?, que é conceito?, que é entendimento?: faz com que também passe por cima das seguintes investigações igualmente necessárias: o que é OBJETO?, o qual distingo de REPRESENTAÇÃO?, que é existência, que é objeto?, que é sujeito?, que é verdade, ilusão, erro?⁸⁹

E no original:

Derselbe Mangel na hinlänglichem Besinnen, mit welchem er die Fragen übergang: was ist Anschauung? was ist Reflexion? was Begriff? Was Vernunft? was Verstand? – ließ ihn auch folgende ebenso unumgänglich nötige Untersuchungen übergehen; was nenn ich den *Gegenstand*, den ich von der *Vorstellung* unterscheide? was ist Dasein? was Objekt? was Subjekt? was Wahrheit, Schein, Irrtum?⁹⁰

Parece-nos, então, que Schopenhauer não utiliza amplamente o termo *Gegenstand* como sinônimo de objeto particular por ser algo quase idêntico ao termo *Vorstellung*, o que nos leva a entender que uma representação já é algo particular, pois se encontra determinada pelas formas do entendimento, e o que ainda não submetido a essas formas não é mais que mera sensação, ou seja, ainda não é representação. Um “objeto geral” ou “objeto transcendental” não se apresenta ao sujeito empiricamente, mas é uma abstração de todos os objetos, portanto, a distinção entre *Gegenstand* e *Objekt* não se faz necessária na teoria do conhecimento schopenhaueriana.

Entretanto, a distinção entre *Gegenstand* e *Objekt* nos parece muito profícua para ser explorada mais profundamente aqui. A questão principal nos

⁸⁷ MVR I, p. 546.

⁸⁸ SW I, p. 586.

⁸⁹ MVR I, p. 545.

⁹⁰ SW I, p. 585.

parece se apresentar da seguinte forma: em Kant há a possibilidade do uso puro das categorias e o *Objekt* é, grosso modo, o objeto puro do entendimento, o objeto das categorias independente do esquematismo da imaginação e da determinação sensível da intuição. A solução estratégica de Schopenhauer para esse problema parece ser o de não abrir espaço, não permitir a possibilidade desse uso puro de categorias.

O fato, por Kant rigorosamente demonstrado, de uma parte de nosso conhecimento nos ser consciente a priori, não admite nenhuma outra explanação a não ser a de que é constituída pelas formas de nosso intelecto: em realidade, antes de uma explanação isto é simplesmente a expressão distinta do fato mesmo; pois *a priori* significa apenas “não adquirido pelo caminho da experiência, portanto não vindo de fora de nós”; ora, aquilo presente no intelecto sem ter vindo de fora é justamente o que lhe pertence originariamente, seu ser próprio. E, se aquilo presente no próprio intelecto consiste no modo e na maneira universais como todos os seus objetos têm de se lhe apresentar, isso equivale a dizer que essas são as formas de seu conhecer, ou seja, o modo e a maneira para sempre estabelecidos de como ele desempenha as suas funções. Eis porque “conhecimento a priori” e “formas próprias do intelecto” são, no fundo apenas duas expressões para a mesma coisa, portanto, em certa medida, sinônimas.⁹¹

Mesmo se pensarmos (meramente a título de reflexão) ser a causalidade a única forma do entendimento, isso não significa por si só que as demais formas – relações, subordinações, identidade, enfim, as demais categorias kantianas – não existam, mas apenas que elas são derivadas da causalidade, ou, talvez, o mais importante: ainda que só existisse a causalidade como forma essencial do entendimento, ainda assim seria possível pensar um uso a priori do mesmo, uma máquina conceitual funcionando sem interferência da experiência, ou seja, a filosofia dogmática. Em outras palavras, um uso puro das categorias culminaria na possibilidade do dogmatismo, e tal possibilidade, por si só já poderia ser considerada uma ameaça à verdadeira metafísica, que não pode ser dogmática.⁹²

⁹¹ CK, p. 550. Grifos nossos.

⁹² Conforme exposto nos textos a que as notas 43 e 45 fazem referência.

Schopenhauer, por sua vez, parte desta “limpeza de terreno”, sem deter-se exaustivamente em mostrar como o dogmatismo é possível, concentrando-se em mostrar como é possível fazer uma metafísica imanente, não dogmática, mostrando que ela é possível e a forma como nega imediatamente o dogmatismo. Segundo Maria Filomena Molder:

Kant, todavia, de acordo com Schopenhauer, não foi suficientemente longe na sua crítica ao dogmatismo, já que não foi capaz de prescindir do seu princípio falacioso, que consiste em considerar a resolução do problema do mundo, a partir de elementos que não devem fazer parte do mundo, o que, de um ponto de vista da questão estritamente cognitiva, se pode resumir na afirmação repetida à saciedade na *Crítica da Razão Pura*: “o conteúdo empírico da intuição nos é dado”, desembaraçando-se, assim, do problema de determinar este mundo da intuição, no qual vivemos e somos; inversamente, só se pode chegar a resolver o problema do mundo adquirindo a inteligência do próprio mundo, não ultrapassando o próprio mundo, isto é, a experiência do mundo. (...) O papel da imaginação e os vários anéis de reconstituição, ordenação e unificação do dado sensível surgem a Schopenhauer como incompreensíveis e desnecessários, efeitos de um erro principal: por um lado, a não problematização da natureza do *dado*, não o determinando, abandonando-o ao enigma da sua presença (o dado, para ele, não é um irreduzível, tem de ser já constituído, atribuindo-lhe o entendimento a sua fonte respectiva), e, por outro, a não admissão da natureza intuitiva do intelecto.⁹³

Entretanto, se nossa interpretação faz sentido, Schopenhauer parece não pretender se ocupar unicamente de um trabalho exegético da filosofia kantiana mas, ao mesmo tempo em que procura mostrar os supostos erros do kantismo, tenta mostrar qual teria sido o caminho correto que Kant não conseguiu vislumbrar, ou seja, aquele que ele próprio segue em sua própria teoria, o que acaba se tornando, em nossa opinião, uma das maiores dificuldades interpretativas do texto.

⁹³ MOLDER, Maria Filomena. “Estudo Introdutório”, in *Recepção da Crítica da Razão Pura*, pp. 470-471. Grifos nossos.

Conclusão.

Podemos afirmar a partir do que foi exposto que Schopenhauer, apesar de partir da filosofia kantiana para a construção de seu próprio pensamento, promove profundas alterações na teoria do conhecimento kantiana, distanciando-se conceitualmente e estruturalmente de Kant. O entendimento kantiano caracterizado como uma faculdade silogística passa a ser uma faculdade de intuição. Somente à razão cabe realizar o trabalho intelectual abstrato, isto é, concernente aos conceitos e suas operações lógicas. A causalidade, a única categoria que Schopenhauer parece conservar em um primeiro momento, nos seus escritos de juventude⁹⁴, não se mostra como um conceito puro, por isso, não mais exatamente uma categoria, mas uma forma pura da percepção, não conceitual, juntamente com o espaço e o tempo, ela é uma função do intelecto.

O suposto amor ao esquematismo kantiano é denunciado e impugnado pelo filósofo de Danzig, isto é, o esquematismo do pensamento kantiano mostrou, segundo a crítica de Schopenhauer, não funcionar, por isso, é infundado. O conhecimento por meio de conceitos não pode ser tarefa de um entendimento cujo escopo é a intuição, dando lugar, então, a um conhecimento intuitivo independente e auto-suficiente, sem prejuízo da razão, pois cada faculdade tem, no pensamento schopenhaueriano, seu próprio material de trabalho, sem haver necessidade de imiscuir-se no campo da outra. Schopenhauer utiliza grande parte do aparato conceitual de Kant, mas não conserva compromisso estrito com a semântica conceitual do kantismo e, utilizando-se de um método mais próximo de um fisiologismo, chega a resultados bastante distintos. Podemos afirmar, em concordância com Safranski (2011, p. 283) que ele promove uma simplificação e radicalização da teoria do conhecimento kantiana, numa espécie de navalha de Ockham. O que

⁹⁴ Isto é, na *Tese* de 1813.

resta é um sistema mais “enxuto”, mas que tem objetivos muito similares aos de Kant. Utilizando-nos das palavras de Paul Guyer, a filosofia de Schopenhauer, no que tange a teoria do conhecimento, pode ser descrita como “*uma filosofia transcendental sem argumentos transcendentais*”.⁹⁵

Schopenhauer parece, em um primeiro momento, descartar a tábua de categorias exceção feita à de causalidade. Contudo, enfatiza que ela já é condição da experiência, anterior a ela, por isso transcendental e *a priori*, mas não se pode dizer que é um conceito por já estar presente no entendimento, que é uma faculdade intuitiva.

Ora, o entendimento, na filosofia de Schopenhauer, cuja regência é a intuição e que somente por meio do qual temos acesso a esse tipo de representações, por isso ao conhecimento intuitivo, e que condiciona as mesmas às suas formas espontaneamente – isto é, trata-se de um processo sobre o qual não temos controle segundo nosso querer – não pode conter um conceito, mesmo puro.

Como a causalidade é justamente a “única função possível do entendimento” e, por isso, anterior à própria experiência, é transcendental e *a priori*, por isso necessária. Tempo e espaço são independentes de quaisquer sensações dos sentidos,⁹⁶ são as únicas intuições isentas de erros, por isso, toda ciência pura é deles consequência lógica, uma vez que encontram neles todo seu estofo. Segundo Schopenhauer, Kant teria admitido metafísica e conhecimento *a priori* como idênticos⁹⁷, mas o único conhecimento a priori que pode ser conhecido é aquele a partir das formas puras do tempo e do espaço.

Sendo a ação da causalidade a própria atividade do entendimento, permanece no campo das representações intuitivas totais e empíricas, e não possui relação com a faculdade de razão (que é a única capaz de lidar com o conteúdo conceitual e lógico) senão pela ação do princípio de razão suficiente

⁹⁵ Conf.: GUYER, Paul. Schopenhauer, Kant and Philosophy, in *The Cambridge Companion To Schopenhauer*. Cambridge University Press, 1999, pp. 93-137.

⁹⁶ MVR I, p. 125.

⁹⁷ CK, p. 538.

do conhecer, o que não se dá de forma direta, pois o modo de formação dos conceitos se dá por decomposição das representações intuitivas em suas inúmeras partes, deste modo, não é conceitual, pois, se assim fosse, seria secundária à ação do próprio entendimento, que se identifica com a causalidade.

Schopenhauer não diz expressamente que a causalidade é inata. Contudo, se ela é “a única função possível do entendimento”⁹⁸, faz parte do cérebro e podemos afirmar que, de modo geral já está presente no ser humano desde seu nascimento e é inata, pois é uma função cerebral.

Se o entendimento não necessita de conceitos para promover o conhecimento (tal como no pensamento de Kant, cuja ligação da categoria ao objeto era condição necessária para a obtenção do conhecimento), não faz sentido afirmar que a causalidade mantém o status de categoria no pensamento schopenhaueriano. E mesmo sendo necessário o emprego de um conceito para podermos designá-la, descrevê-la, não é em si nem conceitual nem intuitiva: para que fosse intuitiva, deveria estar ela mesma submetida às formas do tempo e do espaço, porém, seu *status* é o mesmo que estes, isto é, sem a causalidade, tempo e espaço são vazios e sem significado. Portanto, a causalidade não pode ser apreendida intuitivamente, seu conceito é uma mera abstração cuja utilidade é pensar (designar, nomear) essa função do entendimento.

Se pretender-se considerar a causalidade como uma categoria na filosofia schopenhaueriana, por extensão teremos de identificar o espaço e o tempo com o *status* de categorias. Ou seja, todos eles terão de ser considerados como categorias, pois todos possuem o mesmo status. Isso certamente resultaria em um retorno à discussão aristotélica acerca das categorias, a qual comportava tempo e espaço entre elas, o que dificilmente, em nossa leitura, seria um dos objetivos de Schopenhauer. Contudo, tal

⁹⁸ CK, p. 556.

discussão excederia nosso escopo de trabalho e, por isso, nos limitaremos a essa consideração.

Referências Bibliográficas e obras consultadas:

BRANDÃO, E. *A concepção de Matéria na Obra de Schopenhauer*. São Paulo: Humanitas, 2008.

CACCIOLA, M. L. *Schopenhauer e a Questão do Dogmatismo*. Editora EdUSP, 1994.

_____. *A Crítica da Razão no Pensamento de Schopenhauer*. Dissertação de mestrado, 1981.

_____. *Schopenhauer e a Crítica da Razão*, in *Revista Discurso* nº15, 1983, p. 91-106.

DROSDOWSKI, G. Duden. *Grammatik der deutschen Gegenwartssprache*. 4., völlig neu überarbeitete und erweiterte Auflage. Mannheim / Viena / Zurique, 1984.

GIL, Fernando (coordenador). *Recepção da Crítica da Razão Pura – Antologia de escritos sobre Kant (1876 – 1844)*. Fundação Calouste Gulbenkian, Lisboa: 1992.

GUYER, P. *Schopenhauer, Kant and Philosophy*, in *The Cambridge Companion To Schopenhauer*. Cambridge University Press, 1999.

_____. *Psychology and the Transcendental deduction*, in *Kant's Transcendental Deductions*. Stanford University Press, 1989.

_____. *The transcendental deduction of the categories*, in *The Cambridge Companion To Kant*. Cambridge University Press, 1999.

HENRICH, D. Kant's notion of a deduction and the methodological background on the first critique, in *Kant's Transcendental Deductions*. Stanford University Press, 1989.

JANAWAY, C. *Schopenhauer*. Tradução de Adail Ubirajara Sobral. Edições Loyola, 2003.

_____. *Self and World in Schopenhauer's Philosophy*.

KANT, I. *Crítica da Razão Pura*. Tradução: Manuela Pinto dos Santos e Alexandre Fradique Morujão. Lisboa: Edição da Fundação Calouste Gulbekian, 2001.

JANAWAY, Christopher. *Self and World in Schopenhauer's Philosophy*. New York: Oxford University Press Inc., 2001.

LEFRANC, Jean. *Compreender Schopenhauer*. Tradução de Ephraim Ferreira Alves. Petrópolis, RJ: Vozes, 2005.

MONTEIRO, Fernando J. S., *10 lições sobre Schopenhauer*. Petrópolis, RJ; Vozes, 2011.

PERNIN, Marie-José. *Schopenhauer*. 1992. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1995.

PHILONENKO, A. *Schopenhauer: Una Filosofia de La Tragédia*. Tradução: Gemma Muñoz-Alonso. Editorial Anthropos, 1989.

SAFRANSKI, R. *Schopenhauer e os anos mais selvagens da filosofia: uma biografia*. Tradução de William Lagos. São Paulo: Geração Editorial, 2011.

SCHOPENHAUER, A. O mundo como vontade e como representação. Tradução: Jair Barboza. Editora UNESP, 2005.

_____. Crítica da Filosofia Kantiana. Tradução: Maria Lúcia Cacciola. Coleção Os Pensadores, Abril Cultural, 1999.

_____. On The Fourfold Root of the Principle of Sufficient Reason. Tradução: Karl Hillebrand. Cosimo Books, 2007.

_____. Parerga and Paralipomena. Tradução de E. F. J. Payne. New York: Oxford University Press, 2000.

_____. *Sämtliche Werke in fünf Bänden*. Hg. Wolfgang Frhr. Löhneysen. Suhrkamp: Stuttgart/Frankfurt am Main, 1986.

SPIERLING, V. *El pesimismo de Schopenhauer*. Tradução de María José Torres, in *Enrahonar* nº17, 1991. pp. 43-51.

WHITE, F. C. The Fourfold Root, in *The Cambridge Companion To Schopenhauer*. Cambridge University Press, 1999.