UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO
FACULDADE DE FILOSOFIA, LETRAS E CIÊNCIAS HUMANAS
DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

Katia Cilene da Silva Santos

A antinomia da teoria do conhecimento de
Schopenhauer

(Versão corrigida)

São Paulo
2017

Katia Cilene da Silva Santos

A antinomia da teoria do conhecimento de Schopenhauer

(Versão corrigida)

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia, do Departamento de Filosofia da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo, para obtenção do título de Doutora em Filosofia.

Orientador: Prof. Dr. Eduardo Brandão.

São Paulo
2017

Autorizo a reprodução e divulgação total ou parcial deste trabalho, por qualquer meio convencional ou eletrônico, para fins de estudo e pesquisa, desde que citada a fonte.

Catálogo na Publicação

Serviço de Biblioteca e Documentação

Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo

S237a Santos, Katia Cilene da Silva
A antinomia da teoria do conhecimento de
Schopenhauer / Katia Cilene da Silva Santos ;
orientador Eduardo Brandão. - São Paulo, 2017.
240 f.

Tese (Doutorado)-Faculdade de Filosofia, Letras
e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo.
Departamento de Filosofia. Área de concentração:
Filosofia.

1. Schopenhauer. 2. Antinomia da faculdade de
conhecimento. 3. Metafísica. 4. Teoria do
conhecimento. 5. Idealismo. I. Brandão, Eduardo,
orient. II. Título.

Folha de Avaliação

SANTOS, Katia Cilene da Silva. A antinomia da teoria do conhecimento de Schopenhauer. 2017. Tese (Doutorado) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas. Departamento de Filosofia, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2017.

Aprovado em:

Banca Examinadora

Prof. Dr. _____ Instituição: _____
Julgamento: _____ Assinatura: _____

Prof. Dr. _____ Instituição: _____
Julgamento: _____ Assinatura: _____

Prof. Dr. _____ Instituição: _____
Julgamento: _____ Assinatura: _____

Prof. Dr. _____ Instituição: _____
Julgamento: _____ Assinatura: _____

Prof. Dr. _____ Instituição: _____
Julgamento: _____ Assinatura: _____

Prof. Dr. _____ Instituição: _____
Julgamento: _____ Assinatura: _____

Dedico este trabalho à minha família: Luzia, Artur,
Toni, Jane, Adriano, Fernando, Nadja, Daniel,
Luiz Fernando, Arthur e Alessandro.

Agradecimentos

Agradeço ao meu orientador, professor Dr. Eduardo Brandão, por me acompanhar desde o mestrado com sua forma especial de orientar. Foi muito importante, na minha trajetória até aqui, sua liberdade de pensamento e sua abertura a diferentes horizontes e alternativas. As análises sem preconceitos, as correções fundamentais, as sugestões pertinentes e as indicações agudas e certeiras resultaram todas as vezes em um pensamento mais claro e um texto melhor.

Agradeço muito especialmente ao professor Dr. Newton da Costa, pela generosidade com que me ajudou em vários momentos da minha pesquisa. Sou grata pelas diversas dúvidas que me sanou, pelas indicações bibliográficas e pelas orientações em questões de lógica. Mas sou grata, sobretudo, por me receber com hospitalidade, pelos conselhos que me ensinaram sabedoria e pela solicitude com que sempre me atendeu.

Agradeço também à professora Dra. Macia Lúcia Cacciola, pela leitura crítica do texto da minha prova de qualificação. As correções e os pontos falhos que me apresentou foram importantes para que eu repensasse os rumos do meu trabalho e reavaliasse meus caminhos.

Agradeço ainda ao professor Dr. José Eduardo Baioni, pelas relevantes indicações bibliográficas.

Por fim, agradeço ao CNPq pelo subsídio financeiro, de 2015 até o término da pesquisa.

Nosso ponto de vista objetivo é realista e, portanto, condicionado, na medida em que, tomando os seres naturais como dados, daí abstrai que a existência objetiva deles pressupõe um intelecto, no qual se encontrem primeiro como representação; mas o ponto de vista subjetivo e idealista de *Kant* também é condicionado, na medida em que emerge da inteligência, a qual, ela mesma, tem a natureza como pressuposto, e somente pode surgir como resultado do desenvolvimento desta até o seres animais.

Schopenhauer

RESUMO

SANTOS, Katia Cilene da Silva. A antinomia da teoria do conhecimento de Schopenhauer. 2017. 240 p. Tese (Doutorado) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas. Departamento de Filosofia, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2017.

Resumo: Este trabalho versa sobre a antinomia da faculdade de conhecimento, também conhecida como paradoxo de Zeller, que Schopenhauer refere no primeiro livro de *O mundo como Vontade e representação*. Essa questão tem sido bastante discutida na história do pensamento schopenhaueriano e permanece ainda hoje como um problema em aberto. Desde os primeiros leitores de Schopenhauer, a antinomia da faculdade de conhecimento foi apontada como um problema de solução difícil, quando não impossível, e explicada de maneiras diversas. Algumas vezes, apontou-se a heterogeneidade das teorias sobre as quais o pensamento schopenhaueriano se ergue; em outras, a antinomia foi atribuída a erros de interpretação da filosofia kantiana; por vezes, remeteram-na a um dualismo em que se chocam materialismo e idealismo, ou realismo e idealismo, e há ainda outras visões. Nesta tese, propomos uma interpretação alternativa, que toma as dificuldades da filosofia schopenhaueriana como constitutivas, e, sem pretender justificá-la nem impugná-la, busca sua compreensão a partir das questões teóricas com as quais o filósofo se defrontou. Como resultado, encontramos que Schopenhauer evidencia a insuficiência tanto do idealismo quanto do realismo para a explicação completa e correta do mundo, bem como a mútua exigência entre ambos. A complementaridade entre os pontos de vista opostos do idealismo e do realismo impõe que sejam articulados, embora sua combinação origine os diversos problemas presentes na obra schopenhaueriana, entre os quais está a antinomia da faculdade de conhecimento. Adicionalmente, analisamos outras questões e dificuldades que surgiram no pensamento de Schopenhauer, algumas mencionadas pelo filósofo, outras não.

Palavras-chave: Schopenhauer. Antinomia da faculdade de conhecimento. Metafísica. Teoria do conhecimento. Idealismo.

ABSTRACT

SANTOS, Katia Cilene da Silva. The antinomy of Schopenhauer's theory of knowledge. 2017. 240 p. Tese (Doutorado) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas. Departamento de Filosofia, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2017.

Abstract: This work deals with the antinomy of the faculty of knowledge, also known as Zeller's paradox, to which Schopenhauer refers in the first book of *The world as Will and representation*. This question has been much discussed in the history of Schopenhauer's thought and still remains today as an unsolved problem. Since the early readers of Schopenhauer, the antinomy of the faculty of knowledge was pointed out as a problem of difficult solution, if not impossible, and explained in different ways. At times, the heterogeneity of the theories on which Schopenhauer's thought stands has been pointed out; other times, the antinomy was attributed to errors in the interpretation of Kantian philosophy; for many times referred to a dualism in which collide materialism and idealism, or realism and idealism; and there are still other viewpoints. In this thesis, we propose an alternative interpretation, which takes the difficulties of Schopenhauer's philosophy as constitutive, and not pretending to justify or contest it, we search for an understanding from the theoretical questions with which the philosopher faced. As a result, we find that Schopenhauer evidences the inadequacy of both idealism and realism for the complete and correct explanation of the world, as well as the mutual demand between them. The complementarity between the opposing viewpoints of idealism and realism demands they to be articulated, although their combination gives rise to the various problems present in Schopenhauer's work, among which is the antinomy of the faculty of knowledge. In addition, we analyzed other issues and difficulties that arose in Schopenhauer's thought, some mentioned by the philosopher.

Keywords: Schopenhauer. Antinomy of the faculty of knowledge. Metaphysics. Theory of knowledge. Idealism.

Lista de abreviaturas

Traduzimos do alemão as citações das obras de Schopenhauer. Indicamos em notas de rodapé as localizações dos fragmentos transcritos nas edições originais utilizadas, e também em traduções referenciadas em português ou espanhol. Traduzimos as citações da obra de Ernst Cassirer da edição em espanhol da Fondo de Cultura Económica. Retiramos as citações de *Crítica da Razão Pura* da edição portuguesa da Calouste Gulbenkian, e indicamos a paginação original da *Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften*. Outros casos serão informados em notas de rodapé.

WWV I = *Die Welt als Wille und Vorstellung*, erster Band. [Edição alemã: *Die Welt als Wille und Vorstellung I und II. Gesamtausgabe*. München: Deutschen Taschenbuch, 2011 (Nach den Ausgaben letzter Hand herausgegeben von Ludger Lütkehaus); edição brasileira: *O mundo como vontade e representação*. 1º tomo. Tradução, apresentação, notas e índices de Jair Barboza. São Paulo: UNESP, 2005 (essa edição será referida como MI)].

KkP = *Kritik der kantischen Philosophie*. [Edição alemã: *Die Welt als Wille und Vorstellung I und II. Gesamtausgabe*. München: Deutschen Taschenbuch, 2011 (Nach den Ausgaben letzter Hand herausgegeben von Ludger Lütkehaus); edição brasileira: *Crítica da filosofia kantiana*. Tradução de Wolfgang Leo Maar e Maria Lúcia Mello e Oliveira Cacciola. São Paulo: Nova Cultural, 1988 (essa edição será referida como CFK)].

WWV II = *Die Welt als Wille und Vorstellung*, zweiter Band. [Edição alemã: *Die Welt als Wille und Vorstellung I und II. Gesamtausgabe*. München: Deutschen Taschenbuch, 2011 (Nach den Ausgaben letzter Hand herausgegeben von Ludger Lütkehaus); edição brasileira: *O mundo como vontade e representação*. 2ª tomo. Tradução, apresentação, notas e índices de Jair Barboza. São Paulo: UNESP, 2015 (essa edição será referida como MII)].

ÜSF = *Über das Sehnen und die Farben*. [Edição alemã: *Sämtliche Werke*. Band III. Kleinere Schriften. Stuttgart/Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2012 (Textkritisch bearbeitet und herausgegeben von Wolfgang Frhr. von Löhneysen); edição brasileira: *Sobre a visão e as cores: um tratado*. Tradução de Erlon José Paschoal. Nova Alexandria: São Paulo, 2003 (essa edição será referida como VC)].

ÜV = Über die vierfache Wurzel des Satzes vom zureichenden Grunde. [Edição alemã: *Sämtliche Werke*, Band III. Kleinere Schriften. Stuttgart/Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2012 (Textkritisch bearbeitet und herausgegeben von Wolfgang Frhr. von Löhneysen); edição espanhola: *De la cuádruple raíz del principio de razón suficiente.* Traducción y prólogo de Leopoldo-Eulogio Palacios. Madrid: Gredos, 1981 (essa edição será referida como *CR*)].

WN = Über den Willen in der Natur. [Edição alemã: *Sämtliche Werke*, Band III. Kleinere Schriften. Stuttgart/Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2012 (Textkritisch bearbeitet und herausgegeben von Wolfgang Frhr. von Löhneysen); edição espanhola: *Sobre la voluntad en la naturaleza.* 1ª ed. 3ª reimpr. Traducción de Miguel de Unamuno. Prólogo y notas de Santiago González Noriega. Madrid: Alianza, 1987 (essa edição será referida como *VN*)].

PP I = Parerga und paralipomena I: [Edição alemã: *Sämtliche Werke*. Band IV. Stuttgart/Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1986 (Textkritisch bearbeitet und herausgegeben von Wolfgang Frhr. von Löhneysen). As traduções dos textos utilizados serão indicadas em notas de rodapé].

PP II = Parerga und paralipomena II: [Edição alemã: *Sämtliche Werke*. Bände V/1, V/2. Stuttgart/Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1986 (Textkritisch bearbeitet und herausgegeben von Wolfgang Frhr. von Löhneysen). As traduções dos textos utilizados serão indicadas em notas de rodapé].

KrV= Kritik der reinen Vernunft [Edição alemã: *Kant's Gesammelte Schriften*. Herausgegeben von der Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften. 2. Auflage. Band III. Berlin: Georg Reimer, 1904; edição portuguesa: *Crítica da razão pura.* 5ª ed. Tradução de Manuela Pinto dos Santos e Alexandre Fradique Morujão. Introdução e notas de Alexandre Fradique Morujão. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2001 (essa edição será referida como *CRP*)].

SUMÁRIO

Introdução.....	13
------------------------	-----------

Capítulo 1 – Introdução à antinomia da faculdade de conhecimento

1.1 – Apresentação teórica e histórica da antinomia da faculdade de conhecimento.....	17
1.2 – Outras questões presentes na filosofia schopenhaueriana.....	23
1.3 – Investigação acerca do conceito da antinomia da faculdade de conhecimento.....	30
1.4 – Investigação acerca dos conceitos das outras questões presentes na filosofia de Schopenhauer.....	41
1.5 – Estrutura histórica da metafísica de Schopenhauer: o debate sobre a coisa em si.....	44
1.6 – Desvelando o dilema e os conceitos envolvidos.....	70

Capítulo 2 – A construção do lado externo do mundo: idealismo transcendental

2.1 – Philosophia prima

2.1.1 – O princípio máximo do conhecimento.....	77
2.1.2 – Formas da sensibilidade, intuições puras e sujeito da volição.....	85
2.1.3 – Dianoilogia.....	91
2.1.4 – Teoria da razão.....	107
2.2 – O conhecimento filosófico.....	118
2.3 – Crítica de Schopenhauer ao idealismo de Kant.....	123
2.4 – Idealismo schopenhaueriano e fisiologia do conhecimento.....	131
2.5 – Fundamentos do mundo como representação.....	134

Capítulo 3 – A constituição do lado interno do mundo: metafísica

3.1 – A Vontade como o em si do indivíduo.....	141
3.2 – A Vontade como o em si do mundo.....	149
3.3 – Objetivação da Vontade.....	161
3.4 – Relações da Vontade com o intelecto e o cérebro.....	166
3.5 – Discórdia da Vontade consigo mesma e teleologia.....	172
3.6 – Fundamentos do mundo como Vontade.....	182

Capítulo 4 – Interpretações paradigmáticas e análise pessoal

4.1 – Recepção da filosofia schopenhaueriana.....	187
4.2 - Apreciações críticas da antinomia da faculdade de conhecimento.....	197
4.3 – Soluções apologéticas da antinomia da faculdade de conhecimento.....	206
4.4 – Análise pessoal.....	217
Referências.....	228

Introdução

Querer resolver todos os problemas e responder a todas as interrogações seria atrevida filúcia e presunção tão extravagante, que isso bastaria para se tornar imediatamente indigno de toda a confiança.
Kant

O tema de que se ocupa esta tese é uma questão muito interessante. Um pensador de espírito tão vivo e de ideias tão importantes na tradição filosófica, como Arthur Schopenhauer, foi levado a reconhecer e a relatar, no seu sistema, o que entendeu ser uma antinomia da faculdade de conhecimento. Ao fazê-lo, porém, ele indicou que sua filosofia infringira o princípio de não contradição, que está na base do conceito de antinomia. Embora ele tenha justificado o problema pela bifurcação dos pontos de vista do fenômeno e da coisa em si, a solução não foi convincente e as discussões, iniciadas com seus contemporâneos, ainda hoje subsistem. Em 1869, seu amigo e discípulo Julius Frauenstädt publicou um artigo intitulado “Arthur Schopenhauer und seine Gegner”, na revista *Unsere Zeit, deutsche Revue der Gegenwart*¹, no qual informa sobre diversas críticas de que a filosofia schopenhaueriana foi alvo. Frauenstädt menciona muitos opositores e muitas objeções ao pensamento de Schopenhauer, entre as quais está a antinomia da faculdade de conhecimento. Menciona também a reação do filósofo a várias acusações de contradição, em cartas nas quais manifesta revolta em ser chamado de contraditório.

O espanto que as contradições provocam se deve a que, desde a defesa feita por Aristóteles do princípio de não contradição, no livro *I* da *Metafísica*, a presença de antinomias, aporias ou paradoxos em qualquer teoria equivale a uma condenação. O princípio de não contradição é uma das principais leis da lógica clássica, entendidas como necessárias e suficientes para o pensamento correto, e sua violação tem sido vista como um erro capaz de impugnar todo um sistema teórico. Apesar disso, a presença de contradições é muito comum na História da Filosofia. Diversos autores tiveram, em algum momento, uma contradição ou

¹ FRAUENSTÄDT, J. Arthur Schopenhauer und seine Gegner. *Unsere Zeit, deutsche Revue der Gegenwart*. Monatsschrift zum Conversationslexikon. Bd. 5, 2, Leipzig, 1869, p. 686-707.

outro problema lógico apontado no desenvolvimento de suas ideias. A lista de exemplos seria extensa, mas basta lembrarmos o conhecido debate sobre a concepção kantiana de coisa em si, no qual diversos pensadores refletiram sobre a contradição que significava sustentar a existência de um objeto irrepresentável na base de todas as representações. Um filósofo da magnitude de Kant, numa das questões mais importantes de toda a tradição filosófica, precisou lidar com uma dificuldade ligada ao princípio de não contradição. O caso de Schopenhauer talvez seja único na História da Filosofia, porque seus opositores acusaram a presença de contradições, paradoxos e antinomias, em todas as frentes de seu pensamento. O próprio filósofo mencionou, além da antinomia da faculdade de conhecimento, outras três oposições decorrentes de suas ideias, a saber, entre a necessidade que rege a conduta humana e a liberdade na negação da Vontade, entre mecanicismo e finalismo na natureza, e entre a contingência no decorrer da vida do indivíduo e a necessidade moral que intimamente a determina.

Nesta pesquisa, não buscamos redimir a filosofia schopenhaueriana, tampouco condená-la. Não temos a pretensão desmedida de destrinchar todas as questões que ela suscita, para então atribuir-lhe este ou aquele selo. A perspectiva que adotamos é a de que as dificuldades decorrentes do princípio de não contradição podem indicar a necessidade de uma abordagem diferente, na qual não se procure eliminá-las a qualquer custo ou invalidar a teoria em que ocorrem. Caso a violação do princípio seja inevitável, os problemas talvez não sejam de ordem discursiva ou lógica, mas tenham raízes em profundas questões filosóficas. Atualmente, pensadores das lógicas paraconsistentes, entre eles o professor Newton da Costa, têm evidenciado que as contradições não são aberrações, e que existem domínios do discurso onde elas são inexpugnáveis, como a Medicina e o Direito. Nessas lógicas, mostrou-se possível manter sistemas contraditórios sem se incorrer em trivialidade, isto é, sem que se deduzam quaisquer fórmulas ou teoremas em uma teoria contraditória dada. Com os princípios norteadores de um novo ramo dentro das lógicas paraconsistentes, a lógica paraclássica, argumentamos nesta tese que a filosofia schopenhaueriana, embora inconsistente, não é trivial.

Com esse objetivo, no primeiro capítulo deste trabalho, apresentamos a antinomia da faculdade de conhecimento e investigamos sua natureza, e o mesmo fazemos com relação a outras questões semelhantes. Com base no discernimento de alguns conceitos lógicos, deliberamos sobre qual deles descreverá melhor cada um dos problemas de que

tratamos. Expomos a trama conceitual do debate pós-kantiano sobre a coisa em si, para ressaltar as questões às quais Schopenhauer precisava responder, bem como para iluminar as suas opções teóricas. Ao final do capítulo, trazemos à tona o dilema que está na base da metafísica e da teoria do conhecimento schopenhauerianas, bem como os conceitos nele envolvidos.

No segundo capítulo, examinamos a teoria da representação e explicitamos o mecanismo de produção desse lado do mundo pelo sujeito do conhecer. Detalhamos o modo como Schopenhauer encaixa as peças do quebra-cabeça que se tornou o problema do conhecimento, após as discussões sobre a coisa em si. Mostramos que o ponto central da solução que ele elabora é o princípio de razão suficiente, por meio do qual responde a todas as questões que se encontravam abertas naquele debate. Ressaltamos essas relações e indicamos como elas manifestam seu posicionamento específico frente ao idealismo transcendental. Expomos a concepção de Schopenhauer acerca do conhecimento filosófico, algumas das críticas que ele faz ao idealismo kantiano e a relação que ele estabelece entre o seu próprio idealismo e a fisiologia, com o objetivo de clarificar os caminhos que seu pensamento vai urdindo. Ao final, destacamos os contornos do mundo como representação, tal como concebido pelo filósofo, e trazemos à luz os seus fundamentos.

O terceiro capítulo trata da metafísica schopenhaueriana, na qual a coisa em si é deduzida como o lado interno do mundo. Apresentamos a argumentação acerca da Vontade como essência do indivíduo humano, bem como sua extensão posterior ao mundo como um todo, animado e inanimado. Retratar a objetivação da Vontade, sublinhando o processo de refinamento das suas manifestações no decurso tempo, e apontamos suas relações com o intelecto e o cérebro. Discutimos as concepções de autodiscórdia e de teleologia, e finalizamos com uma reflexão sobre os fundamentos do mundo como Vontade. O quarto e último capítulo abrange algumas das mais relevantes apreciações históricas da antinomia da faculdade do conhecimento e da filosofia schopenhaueriana como um todo. Delineamos a recepção das obras de Schopenhauer por seus contemporâneos, destacamos algumas das avaliações críticas da antinomia da faculdade de conhecimento, bem como outras apologéticas, e apresentamos nossas conclusões. Neste último item, refletimos sobre a complementaridade dos pontos de vista do idealismo e do realismo, e concluímos pela necessidade de manter ambas as perspectivas. A explicação do mundo com base somente em uma delas é vista como insuficiente por Schopenhauer e, ainda que dê origem a

inconsistências, sua junção não torna seu pensamento trivial.

Por fim, queremos esclarecer que o título desta tese não se refere apenas à antinomia da faculdade de conhecimento, mas à teoria do conhecimento de um modo mais amplo, porque a questão envolve diferentes aspectos da filosofia de Schopenhauer. De fato, a antinomia se relaciona com o intelecto, mas também com a Vontade e com a filosofia da natureza schopenhaueriana. O núcleo está na origem do conhecimento, suas condições de possibilidade e seu mecanismo interno de funcionamento, que são questões ligadas à faculdade de conhecer, no entanto, a antinomia também se refere ao surgimento do suporte material do intelecto, ligado à Vontade e ao desenvolvimento e aperfeiçoamento fenomênicos dela.

Capítulo 1 – Introdução à antinomia da faculdade de conhecimento

1.1 – Apresentação teórica e histórica da antinomia da faculdade de conhecimento

No § 7 do primeiro livro de *O mundo como Vontade e representação* (doravante, *O Mundo...*), Schopenhauer identifica um problema na sua filosofia, ao qual ele denomina antinomia da faculdade de conhecimento (*Antinomie in unsern Erkenntnißvermögen*)². Esse problema desponta nos desdobramentos de duas teses fundamentais de seu pensamento, a saber, a concepção de que todo o mundo conhecido se reduz a representação do sujeito e a de que as objetivações da Vontade, base metafísica de tudo o que existe, apresentam um progresso no tempo. Essas teses fazem parte dos alicerces da filosofia schopenhaueriana, e sua confrontação foi interpretada como levando a uma contradição, tanto pelo filósofo quanto por diversos comentadores de sua obra.

De acordo com Schopenhauer, o universo empírico consiste em representação de um sujeito cognoscente, de modo que todos os seres animados, bem como toda a natureza inanimada, dependem de um intelecto e somente podem existir por meio dele. Nas palavras do filósofo, o mundo é “[...] simplesmente representação, e como tal exige o sujeito cognoscente como portador de sua existência [...]”³. Essa relação de implicação entre o sujeito e o mundo como representação é radicalizada pela conexão intrínseca entre a faculdade cognoscitiva e o corpo material que lhe dá suporte, pois o cérebro é apontado por Schopenhauer como o órgão no qual se situa o conhecimento. Para ele, o espaço como condição da extensão dos corpos, o tempo como forma da sucessão dos eventos e a lei de causalidade como reguladora das transformações na natureza são as bases da constituição do sujeito cognoscente, e possuem uma origem cerebral. Ernst Cassirer sublinha esse aspecto,

² WWV I, *ersters buch*, §7, p. 65; *M I*, Livro I, §7, p. 76.

³ WWV I, *ersters buch*, §7, p. 64; *M I*, Livro I, §7, p. 75.

ressaltando que Schopenhauer formula sua teoria do conhecimento sobre uma concepção que é, ao mesmo tempo, metafísica e fisiológica:

O “mundo” que assim nasce existe somente na representação e para a representação: é, pura e exclusivamente, um *produto do cérebro*. Nunca se poderá afirmar com a energia necessária, sublinhar-se com força o bastante essa condicionalidade fisiológica. Sem o olho não existiria jamais o mundo das cores: sem o cérebro, jamais existiria o mundo dos corpos no espaço, o mundo das mudanças e das dependências causais no tempo. O intelecto, que possui como seu patrimônio apriorístico e original todas essas relações e formas, encontra-se absolutamente condicionado por fatores físicos: é a função de um órgão material, subordinado, portanto, a este e sem o qual seria tão impossível como o ato de segurar sem a mão.⁴

Da perspectiva de sua metafísica, contudo, Schopenhauer sustenta a existência de uma gradação nas objetivações da Vontade, ancorada na complexidade e no aperfeiçoamento crescentes dos seres da natureza, que culmina no animal cognoscente. A investigação da natureza baseada na lei de causalidade, diz o filósofo, leva necessariamente à concepção de que “[...] no tempo, cada estado da matéria superiormente organizado sucedeu a um mais rudimentar: isto é, que animais surgiram antes dos homens, peixes antes dos animais terrestres, plantas antes destes, o inorgânico antes de todo orgânico; [...]”⁵. Todos esses seres seriam orientados por um princípio de afirmação, em virtude do qual sua existência teria como único objetivo garantir à Vontade sua própria objetivação. Em função disso, o aprimoramento no decurso do tempo se daria no sentido de afirmarem a Vontade de modo cada vez mais eficaz, o que teria sido alcançado com o ser humano. Com efeito, a razão e o conhecimento abstrato, presentes apenas na humanidade, seriam os instrumentos mais eficientes para a satisfação do querer individual. Não obstante, a possibilidade de uma tal gradação exige que se admita a existência de um processo temporal, no qual uma longa cadeia de causas e efeitos tenha transformado a natureza e sofisticado o mundo, desde o inorgânico até o cérebro dotado de razão.

A questão que surge ao se confrontarem os dois aspectos expostos é notada e descrita por Schopenhauer:

Assim, de um lado, vemos necessariamente a existência do mundo inteiro dependente do primeiro ser cognoscente, por mais imperfeito que possa ser; de outro lado, também necessariamente, esse primeiro animal cognoscente é completamente dependente de uma longa cadeia anterior de causas e efeitos,

⁴ CASSIRER, E. *El problema del conocimiento III*. 1ª ed. 4ª reimpr. Traducción de Wenceslao Roces. México: Fondo de Cultura Económica, 1993, p. 497. (grifos do autor)

⁵ WWV I, *ersters buch*, §7, p. 64; *M I*, Livro I, §7, p. 75.

na qual ele entra como um pequeno elo. Esses dois pontos de vista contraditórios, aos quais, na verdade, fomos conduzidos com a mesma necessidade, podem de fato nomear-se novamente antinomia da nossa faculdade de conhecimento e situar-se como contrapartida daquela encontrada no primeiro extremo da ciência da natureza; [...].⁶

Para o filósofo, a questão é dissolvida considerando-se que o espaço, o tempo e a causalidade referem-se unicamente à representação e não ao núcleo do mundo, à coisa em si. A chave para essa solução seria a compreensão de que o tempo está associado ao conhecimento, ou seja, se é certo que não havia conhecimento antes do intelecto, não haveria também tempo algum. Ao surgir como atributo do primeiro ser cognoscente, somente então é que o tempo traria as noções de passado e futuro infinitos, bem como a representação de uma cadeia causal anterior. Como ele explica,

[...] assim como o primeiro presente, também o passado de onde ele provém depende do primeiro sujeito cognoscente e sem ele nada é, embora a necessidade conduza a que esse primeiro presente não se apresente como o primeiro, isto é, como não tendo nenhum passado como mãe e como o início do tempo; mas, sim, como consequência do passado, conforme o princípio do ser no tempo, da mesma forma que o fenômeno que preenche o passado se apresenta como efeito de estados prévios que o preencheram, segundo a lei de causalidade.⁷

Essa resposta elaborada por Schopenhauer, no entanto, não remediou os problemas aí encontrados pelos historiadores e filósofos posteriores, e a questão passou à História da Filosofia como uma falha, um paradoxo descoberto por Eduard Zeller⁸. Em 1875, na obra *Geschichte der deutschen Philosophie seit Leibniz*, Zeller expôs a formulação da antinomia que tem sido a mais citada. No seu livro, ele afirma que, quando confrontamos as partes do sistema schopenhaueriano, somos conduzidos à conclusão de que o mundo resulta da representação, a qual, por sua vez, resulta de um órgão material que pressupõe o mesmo mundo. Nas palavras dele,

Encontramo-nos, portanto, no círculo evidente de que a representação deve ser um produto do cérebro, e o cérebro, um produto da representação; e que este último não seja o limite extremo da sua concepção, mas apenas enquanto ele é representado, é um subterfúgio vazio: pois somente enquanto

⁶ WWV I, *erstes buch*, §7, p. 65; M I, Livro I, §7, p. 76. Schopenhauer se refere nessa passagem ao que ele chama de antinomia química, que não discutiremos neste trabalho. De acordo com o filósofo, a ciência química tem como objeto o primeiro estado da matéria, que tenta encontrar pelo método da causalidade. Porém, estaria condenada ao fracasso, pois mesmo que um tal primeiro estado fosse encontrado, ficaria inexplicado o modo como teria podido sofrer alguma mudança na ausência de um outro estado, diferente dele, que pudesse dar origem à primeira mutação. Cf. WWV I, *erstes buch*, §7, p. 63-64; M I, Livro I, §7, p. 74-75.

⁷ WWV I, *erstes buch*, §7, p. 66; M I, Livro I, §7, p. 77.

⁸ Em verdade, não se pode falar em descoberta, uma vez que o próprio Schopenhauer menciona essa dificuldade, como de resto algumas outras que discutiremos adiante.

matéria, somente “enquanto se torna representado”, é que pode existir corporalmente o órgão que gera as representações. Aqui se situa uma contradição, para cuja solução o filósofo nem minimamente contribuiu.⁹

Como afirma Maria Lúcia Cacciola em *Schopenhauer e a questão do dogmatismo*, trata-se de uma crítica clássica à teoria da representação schopenhaueriana, que foi por isso qualificada como contraditória¹⁰. De fato, tanto antes quanto depois de Eduard Zeller, diversos comentadores apresentaram e discutiram essa dificuldade, entre eles Kuno Fischer, Johannes Volkelt e Ernst Cassirer. Já em 1871, Julius Frauenstädt, discípulo e amigo do filósofo, publicou seu *Schopenhauer-Lexicon*, no qual há um verbete sobre a antinomia da faculdade de conhecimento sob o nome de “antinomia fisiológica” (*die physiologische Antinomie*)¹¹. Ainda antes dele, Adolf Cornill e Rudolf Seydel tocam no problema em 1856 e 1857, respectivamente. O primeiro, em sua obra *Arthur Schopenhauer als Uebergangsformation von einer idealistischen in eine realistische Weltanschauung*¹², atribuiu-o a um dualismo que dilaceraria o sistema. O segundo o remete a um hiato entre a teoria do conhecimento schopenhaueriana e sua metafísica, na obra *Schopenhauers Philosophisches System*¹³.

Existem ainda muitas outras obras dedicadas a Schopenhauer que aludem à antinomia, não necessariamente de modo crítico, tanto escritas no passado como no presente. Dentre elas, estão diversas teses de doutorado alemãs, datadas do final do século XIX ao início do XX, como, por exemplo, a de Dmitry Tzerteleff, *Schopenhauer's Erkenntniss-Theorie: eine kritische Darstellung*¹⁴, defendida na Universidade de Leipzig, em 1879. Além dessa, há a de Hugo Otczipka, *Kritische Bemerkungen zur Weltanschauung Schopenhauers*¹⁵, também defendida na Universidade de Leipzig, em 1892, e a de Otto

⁹ ZELLER, E. *Geschichte der deutschen Philosophie seit Leibniz*. München: Didenbourg, 1875, p. 713. (tradução nossa) (grifos do autor)

¹⁰ CACCIOLA, M. L. *Schopenhauer e a questão do dogmatismo*. São Paulo: EDUSP, 1994, p. 77.

¹¹ Cf. FRAUENSTÄDT, J. *Schopenhauer-Lexicon: ein Philosophisches Wörterbuch*. Erster Band. Leipzig: Brockhaus, 1871, p. 37 et seq.

¹² CORNILL, A. *Arthur Schopenhauer als Uebergangsformation von einer idealistischen in eine realistische Weltanschauung*. Heidelberg: Georg Mohr, 1856.

¹³ SEYDEL, R. *Schopenhauers Philosophisches System*. Leipzig: Breitkop und Härtel, 1857.

¹⁴ TZERTELEFF, Dmitry. *Schopenhauer's Erkenntniss-Theorie: eine kritische Darstellung*. Inaugural-Dissertation zur Erlangung der philosophischen Doktorwürde der Phiosophischen Fakultät der Universität Leipzig. Leipzig: G. Reusche, 1879, p. 35 et seq.

¹⁵ OTCZIPKA, Hugo. *Kritische Bemerkungen zur Weltanschauung Schopenhauers*. Der Hohen philosophischen Fakultät der Universität Leipzig als Inaugural-Dissertation zur Erlangung der Doktorwürde. Leipzig-Reudnitz: Oswald Schmidt, 1892, p. 150 et seq.

Suckau, intitulada *Schopenhauers falsche Auslegung der Kantischen Erkenntnistheorie: Ihre Erklärung und Ihre Folgen*¹⁶, defendida em Weimar, em 1912¹⁷.

Uma das mais interessantes e profícuas análises da teoria do conhecimento schopenhaueriana é a realizada por Ernst Cassirer. De acordo com esse pensador, Schopenhauer tenta realizar a intermediação entre dois mundos, a saber, o da metafísica do ponto de vista do idealismo alemão e o das ciências naturais, apoiado especialmente na psicologia francesa e na teoria fisiológica das cores, de Goethe. Esse seria um carácter *sui generis* do pensamento de Schopenhauer, que o teria levado à bifurcação de dois caminhos e de duas metas completamente diferentes, em função dos quais haveria surgido uma antinomia já na própria formulação do problema do conhecimento¹⁸.

Cassirer considera que o fato de Schopenhauer apoiar sua teoria da representação sobre as ciências naturais, e não sobre a lógica e a matemática, assegura-lhe um lugar especial entre os pós-kantianos, mas em contrapartida envolve sua filosofia num problema insolúvel. Diferentemente dos outros discípulos de Kant, em Schopenhauer a investigação não expõe apenas a trajetória do conhecimento no sentido que vai do intelecto ao objeto, mas também no inverso, do mundo conhecido ao intelecto. Schopenhauer, portanto, teria decidido fundamentar sua visão acerca da formação do conhecimento não somente em uma operação intelectual transcendental, como os outros idealistas alemães, mas sustentando-se também no fisiológico. Sua intenção ao fazer isso teria sido a de rechaçar a construção teórica de tipo panteísta, em que um ser absoluto e originário engendra o mundo, ao mesmo tempo em que revela a si próprio. No entanto, na concepção de Cassirer, aí estaria o erro fundamental de Schopenhauer, pois o processo não poderia ser entendido como a manifestação de uma entidade no tempo, mas somente no sentido de uma emanção lógica. A dificuldade de harmonizar o método transcendental de Kant, que se ocupa das verdades e da validade ideal dos juízos, com as questões próprias do lado empírico da teoria fisiológica seria responsável por grande parte dos problemas da filosofia schopenhaueriana. A partir daí, um círculo vicioso resultaria da derivação dos juízos com base nas coisas, e escreve Cassirer,

¹⁶ SUCKAU, Otto. *Schopenhauers falsche Auslegung der Kantischen Erkenntnistheorie: Ihre Erklärung und Ihre Folgen*. Dissertation zur Erlangung der Doktorwürde bei der philosophischen Fakultät der Großherzoglich Hessischen Ludwigs-Universität zu Gießen. Weimar: R. Wagner Sohn, 1912, p. 39 et seq.

¹⁷ No quarto capítulo deste trabalho, delineamos a recepção da filosofia de Schopenhauer e algumas das apreciações, tanto críticas quanto apoloéticas, que a antinomia da faculdade do conhecimento recebeu.

¹⁸ CASSIRER, E. op. cit., p. 493.

[...] esse *círculo vicioso* tem necessariamente de produzir-se, tão logo o problema da filosofia crítica saia de seu campo próprio e verdadeiro; isto é, tão logo perguntemos, não por uma dependência ideal com respeito a verdades, mas por uma dependência real do sujeito com respeito ao objeto e vice-versa.¹⁹

No fundo do sistema schopenhaueriano, haveria um círculo do anterior e do posterior no tempo, que estaria na base da teoria do conhecimento do filósofo e seria também a origem da antinomia. O próprio Schopenhauer teria admitido aí uma circularidade, vendo-se obrigado a conceber o intelecto tanto como *prius*, quanto como *posterius*²⁰. Com base nisso, seríamos forçados a concluir que o espaço está na cabeça e, simultaneamente, a cabeça está nele, assim como que o tempo está em nós e que também estamos nele. Do mesmo modo, a própria derivação do mundo como representação no espaço e no tempo exigiria a existência anterior de certos dados primários que, na realidade, já seriam obra do intelecto, como no caso da intuição dos objetos realizada pela retina.

O círculo vicioso surgiria, igualmente, quando se analisa a exposição schopenhaueriana do ponto de vista metafísico. O intelecto, juntamente com o cérebro, seria um produto tardio da Vontade, sua última e superior objetivação. Nessa perspectiva, o tempo, o espaço e a causalidade, que são as condições do devir, teriam de surgir posteriormente como atributos do sujeito. Então, diz Cassirer,

[...] deveria estar claro, segundo a própria metafísica de Schopenhauer, que não pode haver nenhuma classe de objetivações da vontade *anteriores* ao intelecto, mas somente *para* este. Só para o sujeito cognoscente e sua forma de reflexão se fragmenta o em si simplesmente unitário da vontade em uma pluralidade de graus de objetivação, e na série ascendente do devir.²¹

Em resumo, não se poderia apontar nenhuma origem material do intelecto, nenhuma demonstração que apresentasse a derivação dele a partir de outro ser ou essência. Somente seria possível realizar algo desse tipo recorrendo-se a uma autodeterminação ou automovimento de um ser absoluto. O próprio Schopenhauer, como mostra Cassirer, apontou o problema das metafísicas genéticas, evidenciando que o princípio de razão não tem validade fora da experiência e que, portanto, não se pode supor nenhuma causalidade entre a coisa em si e o fenômeno. No entanto, o filósofo teria cometido o mesmo erro no tocante à relação entre Vontade e conhecimento, na medida em que o princípio de razão é utilizado para mostrar a origem última do intelecto. A filosofia schopenhaueriana

¹⁹ Ibidem, p. 510. (grifos do autor)

²⁰ Ibidem, p. 512.

²¹ Ibidem, p. 517. (grifos do autor)

como um todo resultaria então numa metafísica genética de fundamento biológico²².

1.2 – Outras questões presentes na filosofia schopenhaueriana

Além do nosso objeto de pesquisa, podem-se mencionar ainda outras questões, entre elas três contradições que foram expressamente referidas por Schopenhauer e que adiante discutiremos. Algumas das dificuldades que notamos nos parecem ser superficiais ou aparentes, enquanto outras talvez tenham raízes mais profundas. Em contextos superficiais, encontram-se embaraços que não comprometem a integridade do conjunto e podem ser conciliados com suas premissas básicas. Em níveis mais internos, há aqueles que poderão estar radicados nas fundações do sistema. Segundo pensamos, no decurso da formulação da sua filosofia, Schopenhauer acaba se deparando com diversos problemas que precisa resolver tomando por base seu pensamento único. Essa tarefa, no entanto, não é nada fácil, pois as soluções precisam ser harmonizadas com um mundo que possui dois lados mutuamente excludentes. Enquanto representação, o mundo se caracteriza pela necessidade, em virtude de ser construído pelo princípio de razão suficiente, mas, ao mesmo tempo, tem sua essência em algo totalmente oposto, uma Vontade imanente absolutamente livre, cega e sem objetivo. Em função disso, constantemente surgem contrastes, conflitos e oposições insuspeitadas, que nem sempre podem ser levadas a bom termo.

Essa visão não é nova na história da recepção da filosofia de Schopenhauer, e não nos parece estar ultrapassada. A título de exemplo, mencionamos uma obra do século XIX e outra do XXI, ambas com concepções similares. A primeira delas é a de Louis Ducros, intitulada *Schopenhauer, les origines de sa métaphysique*, de 1883, que analisa o pensamento schopenhaueriano na perspectiva da Vontade²³. Esse autor delineia a trajetória de construção da metafísica do filósofo, que admite a presença da coisa em si e a define como

²² Ibidem, p. 520.

²³ DUCROS, L. *Schopenhauer, les origines de sa métaphysique: ou les transformations de la chose en soi de Kant a Schopenhauer*. Paris: Germer Baillière & Co, 1883.

Vontade, comparando-a com as de Kant, Fichte e Schelling. Nas filosofias destes últimos, conforme Ducros, a vontade tomada como coisa em si também ocupa um papel fundamental, tanto quanto na de Schopenhauer. Sua conclusão, porém, é de que o pensamento deste último é repleto de contradições devidas à combinação de duas linhas teóricas antagônicas, a saber, um idealismo crítico e um realismo dogmático²⁴. Então, ele escreve,

Leiam o primeiro livro de *O Mundo como representação e vontade*; em nome dos princípios do criticismo, Schopenhauer demonstra que o mundo não é senão uma representação, menos que isso, uma ilusão do espírito; não se poderia ser mais idealista. Abram o segundo livro e perceberão uma linguagem totalmente diferente: os princípios críticos são abandonados, ressuscitam-se as realidades, elevam-nas ao posto de substâncias, de coisas em si, em uma palavra, apresenta-se tanto dogmático e afirmativo no seu realismo, que se criticou, quanto negativo no seu idealismo.²⁵

A segunda obra, *Aporie und Subjekt: die erkenntnistheoretischen Entfaltungslogik der Philosophie Schopenhauers*²⁶, foi publicada por Martim Booms em 2003 e analisa a teoria do conhecimento de Schopenhauer com base no conceito de sujeito. Para Booms, a filosofia schopenhaueriana é repleta de aporias e de contradições, que, a seu ver, não são devidas à irracionalidade da Vontade, mas ao subsolo lógico da sua concepção de sujeito. Com essa perspectiva, ele argumenta que a filosofia schopenhaueriana se rebela contra seus próprios fundamentos. Nas palavras dele,

Um trabalho filosófico que se ocupa da filosofia de Schopenhauer se vê em face de enormes problemas de orientação, logo que algo atinge a determinação de um possível princípio, ou então um ponto de acesso: um dos mais notáveis de todos os planos (– considerando o nível de conteúdo (1.1), o plano teórico formal e o argumentativo (1.2), assim como a correspondente delimitação histórico-filosófica complementar (1.3) e a história da recepção (1.4) – responsável pela característica do pensamento de Schopenhauer), consiste em sua anunciada heterogeneidade, em uma divergência e polaridade entre pontos de vista e abordagem metódica distintos, os quais, por meio da permanente produção de mediações, mantêm sua filosofia em um permanente estado de tensão e, com isso, conduzem a inegáveis aporias, círculos viciosos, mudanças de perspectiva e demolição de argumentações[...].²⁷

Do nosso ponto de vista, há certos problemas que se situam na superfície do edifício teórico schopenhaueriano e que podem ser descritos, de modo geral, como conclusões que o sistema não permitiria logicamente extrair, embora o filósofo o faça. Um

²⁴ Ibidem, p. 150.

²⁵ Ibidem, loc. cit. (tradução nossa)

²⁶ BOOMS, Martin. *Aporie und Subjekt: die Erkenntnistheoretischen Entfaltungslogik der Philosophie Schopenhauers*. Würzburg: Königshausen & Neuman, 2003.

²⁷ Ibidem, p. 16. (tradução nossa)

exemplo de tais dificuldades é a suposição de poder expressar o enigma do mundo por meio do conhecimento abstrato. A formulação do princípio de razão suficiente²⁸ como forma única do conhecimento²⁹, cujas raízes, em última instância, possibilitam apenas perguntar pelas razões e responder ao “porquê” das coisas³⁰, contrasta com a pretensão da filosofia schopenhaueriana que, embora seja fruto de uma das figuras dele, do *principium rationis sufficientis cognoscendi*, pretende demonstrar o “quê” do mundo, seu mais íntimo interior. Ou seja, se o princípio de razão somente pode expressar a necessidade de um fundamento para tudo o que existe, o enigma do mundo jamais poderia ser desvelado por meio dele, nem poderia ser traduzido em conceitos. Em suma, a essência do mundo não poderá ser encontrada seguindo-se as relações causais que constituem a representação, tampouco se forem oferecidas as razões de conhecimento dos juízos verdadeiros. É necessário um conhecimento de tipo diferente pode alcançá-la, a saber, o estético ou o ético, mas nunca o racional. De fato, afirma Schopenhauer, “[...] a essência íntima do mundo, a coisa em si, nunca pode ser encontrada pelo seu método [do princípio de razão]; porém, tudo o que com ele se pode alcançar é sempre dependente e relativo, apenas fenômeno, não a coisa em si[...]”³¹.

Uma segunda dificuldade pode ser apontada no tocante ao conhecimento do sujeito acerca de seu próprio interior. Conforme Schopenhauer, nossa vontade individual nos dá a conhecer, de modo imediato, o processo interno da causalidade, pois a lei de motivação é ela mesma vista por dentro³². Em *Da quádrupla raiz do princípio de razão suficiente* (doravante, *Da quádrupla raiz...*), Schopenhauer afirma sobre esse ponto que “A atuação do motivo não é conhecida por nós apenas como são todas as outras causas, de fora e de modo indireto, mas ao mesmo tempo de dentro, de modo totalmente imediato e, portanto, em sua completa forma de ação”³³. Em contraste com isso, porém, no item intitulado “Astronomia Física” de *Sobre a Vontade na Natureza*, o filósofo discorre sobre as diferenças que se notam entre causas e efeitos, conforme se ascende na escala progressiva dos seres, e

²⁸ No segundo capítulo, abordaremos o princípio de razão suficiente de modo detido.

²⁹ Existe também o modo de conhecimento estético, no qual se abandona o fio condutor do princípio de razão e alcançam-se as Ideias, entendidas como graus de objetivação da Vontade e formas eternas das coisas. Para Schopenhauer, elas são refletidas pela obra de arte, cuja contemplação leva à intuição imediata da vida e da natureza por um indivíduo transformado em puro sujeito do conhecer. Há também o conhecimento obtido pela conversão ética, que descortina a essência da Vontade e leva a negá-la. Não obstante, o conhecimento filosófico não é do mesmo tipo do estético ou do ético, mas tem de seguir o princípio de razão suficiente do conhecer. É, segundo Schopenhauer, a apresentação *in abstracto* do que foi conhecido *in concreto*.

³⁰ *ÜV*, §4, p. 15; *CR*, §4, p. 33.

³¹ *WWV I, ersters buch*, §7, p. 67; *MI*, Livro I, §7, p. 78.

³² *ÜV*, §43, p. 173; *CR*, §43, p. 208.

³³ *ÜV*, §43, p. 173; *CR*, §43, p. 208.

que determinam uma perda progressiva da compreensibilidade do processo de causação³⁴. A maior inteligibilidade possível da causalidade está nos processos mecânicos, em que causas e efeitos são qualitativamente homogêneos. Quando a causa é de uma natureza e o efeito de outra, a conexão causal vai deixando progressivamente de ser evidente. Como ele explica,

Aquela relação inversa em que se esclarecem a causalidade e a Vontade, aquele modo alternante de avançar e recuar de ambas deriva de que, quanto mais uma coisa nos é dada como simples fenômeno, isto é, como representação, mais clara se mostra a forma *a priori* da representação, isto é, a causalidade: assim é na natureza inanimada; mas, inversamente, quanto mais imediatamente a Vontade nos é consciente, mais retrocede a forma da representação, a causalidade, como é conosco mesmos. Assim, quanto mais um lado do mundo se aproxima, mais perdemos o outro de vista.³⁵

Por conseguinte, quanto mais a Vontade se manifesta nos fenômenos, mais incompreensíveis eles são, porque se afastam da causalidade. O princípio de razão suficiente do devir estaria, assim, em uma relação inversa de compreensibilidade com a Vontade, o que entra em conflito com o caráter mais conhecido atribuído à vontade individual, em função da lei de motivação. A questão que se abre então é a de saber como podemos conhecer melhor e mais profundamente algo, sem o intermédio da forma intelectual responsável pelo conhecimento. Mais que isso, como a lei de motivação pode ser a causalidade vista por dentro, se elas deverão se excluir mutuamente?

Apesar de serem complicadores da filosofia de Schopenhauer, esses impasses não adentram profundamente no seu pensamento e talvez possam ser dissolvidos com algum esforço e boa vontade intelectual. Há alguns outros, no entanto, cuja resolução não é tão simples e que o próprio filósofo admitiu terem sido resolvidos apenas imperfeitamente. Com efeito, Schopenhauer assinala o que entende serem três oposições (*Gegensätze*)³⁶, imputadas por ele à distinção entre representação e Vontade. A primeira, estudada por nós em dissertação de mestrado, ocorre entre a afirmação da existência de uma ação livre no mundo fenomênico, no momento de negação da Vontade, e a necessidade que rege todas as ações humanas. No fim de contas, considerando-se o conjunto das colocações do filósofo sobre essa questão, sua filosofia refletiria um fato presente no próprio mundo e na Vontade mesma, definida como autoconflitante e autodestrutiva. Embora possa ser explicada, a contradição

³⁴ WN, p. 411 ss; VN, p. 138 ss.

³⁵ WN, p. 418; VN, p. 146.

³⁶ A exposição desses problemas pode ser conferida em: *PP I, Transzendente Spekulation über die anscheinende absichtlichkeit im Schicksale des Einzelnen*, p. 271; *Especulación transcendente sobre los visios de intencionalidade en el destino del individuo*. In: *Los designios del destino*. Estudio preliminar, traducción y notas de Roberto Rodríguez Aramayo. Madrid: Tecnos, 1994, p. 44.

acaba não sendo dissolvida e permanece tanto no mundo, quanto no discurso.

A segunda oposição estabelece simultaneamente o *nexus effectivus* e o *nexus finalis* na natureza, ou seja, o mecanicismo e o finalismo que ocorrem ao mesmo tempo nos fenômenos naturais³⁷. Schopenhauer sustenta que entre objetos naturais distantes no espaço e heterogêneos entre si há uma espécie de compatibilidade, que parece ser orientada por algum tipo de finalidade. Tal finalidade, porém, não pode ser explicada por processos mecânicos e lineares, que são o escopo do princípio de razão, nem pelo conceito de causa que ele estabelece, pois este não se coaduna com a admissão de um ser que se origine ou se organize a si mesmo. Dessa concepção da causalidade, inclusive, decorrem todas as diversas críticas que Schopenhauer tece ao conceito de *causa sui*. Além disso, por ser cega e sem objetivo final, a Vontade não permitiria a afirmação de uma teleologia na natureza. Não obstante, essa teleologia é afirmada como existente pelo filósofo e explicada metaforicamente.

A terceira oposição mencionada por Schopenhauer concerne ao contraste entre a contingência dos acontecimentos da vida individual e a necessidade moral que a determina³⁸. De acordo com ele, embora embotada e sem finalidade, a Vontade originaria um todo coerente e ordenado na vida humana. No íntimo das pessoas, e sem o seu conhecimento, ela dirigiria todas as ações em função de seus próprios fins, de maneira que os eventos isolados e aparentemente desconexos das trajetórias de vida individuais concorreriam para uma manifestação uniforme do ser como um todo. Por conseguinte, haveria uma contradição entre a vida do indivíduo, constituída por uma série de acontecimentos fortuitos, e os fins morais da Vontade, que ele perseguiria independentemente de seu próprio consentimento. No fim de contas, sem que soubesse, o ser humano estaria sendo conduzido pela Vontade à meta final de negação de si mesma³⁹. Porém, como é evidente, tais ideias são completamente opostas à de uma Vontade obtusa, sem fim e sem alvo, um dos pilares da filosofia schopenhaueriana.

Outra dificuldade de consequências significativas foi apontada por Eduardo Brandão, em sua tese de doutorado intitulada *A concepção de Matéria na obra de Schopenhauer*⁴⁰. Brandão evidencia o modo como o filósofo incorreu em contradições e incoerências de importantes desdobramentos, na formulação da sua visão a respeito da

³⁷ Ibidem, loc. cit.; ibidem, loc. cit.

³⁸ Ibidem, loc. cit.; ibidem, loc. cit.

³⁹ Ibidem, p. 272; ibidem, p. 44-45.

⁴⁰ BRANDÃO, E. *A concepção de matéria na obra de Schopenhauer*. São Paulo: Humanitas, 2008.

matéria. Segundo esse autor, o início do processo se deu com as mudanças realizadas por Schopenhauer em sua teoria da representação, pelas quais a noção de matéria passou a ter dois sentidos. O primeiro sentido consiste na definição de matéria como *Stoff*, enquanto determinada no tempo e no espaço e identificada com os estados perceptíveis da causalidade. O segundo sentido é o da matéria enquanto *Materie*, indeterminada, fora do tempo e do espaço, que passa a constituir a substância que está na base dos acidentes representados pela matéria como *Stoff*⁴¹.

Essa reformulação, diz Brandão, acabou por obscurecer as relações entre Vontade e matéria, bem como a ligação desta última com o sujeito cognoscente. De um lado, a matéria passaria a se confundir com o absoluto, medida em que, em diversas passagens, Schopenhauer afirma ser *absolutum* aquilo que nunca surge nem perece, aquilo cujo *quantum* nunca se altera, que são também características da matéria como *Materie*. Nessa perspectiva, o filósofo teria chegado ao mesmo resultado dos pós-kantianos que ele criticava, assim como à substância tal como pensada por Espinosa⁴². De outro lado, no tocante às relações entre matéria e sujeito cognoscente, a reformulação da teoria da representação por Schopenhauer teria levado a uma mudança na noção de objeto. Segundo Brandão, o mundo como representação deixa de ser entendido a partir da correlação entre sujeito e objeto, e passa a ter dois polos distintos, a saber, sujeito e matéria como *Stoff*. Isso, no entanto, desloca a noção de objeto, que passa então a ser superposta à de matéria. Na opinião de Brandão, o estabelecimento dos dois sentidos para o conceito de matéria, em *O mundo como vontade e representação: tomo II, complementos* (doravante, *O Mundo...II*), foi importante para que a noção de mundo mantivesse um traço idealista. Sem isso, a filosofia de Schopenhauer recairia em um materialismo, já que a única matéria admitida seria *a posteriori*, ou seja, *Stoff*, com riscos à atribuição de um sentido moral ao mundo. No entanto, o conceito de matéria também teria sido pensado por Schopenhauer contra os idealistas do seu tempo, daí a importância de colocá-la como visibilidade da Vontade. Assim, conclui Brandão,

Seguindo a lição de Lebrun, talvez fosse então mais correto enxergar na noção de *Materie* de Schopenhauer uma estrutura *aporética*, em que cada lado é realçado conforme o inimigo a ser combatido: se o materialismo, a matéria é abstração, *ens rationis*, fenômeno; se o idealismo absoluto, — Berkeley, incluso — o fenômeno, a *matéria*, o objeto precisa ser algo em si,

⁴¹ BRANDÃO, E. “A concepção de matéria em Schopenhauer e o absoluto”. In: SALLES, J.C. (Org.). *Schopenhauer e o Idealismo Alemão*. Salvador: Quarteto, 2004, p. 52.

⁴² *Ibidem*, p. 50.

como ocorre nos *Complementos de O Mundo*.⁴³

Essa duplicidade de perspectiva, bem como as transformações e deslocamentos conceituais realizados por Schopenhauer na teoria da representação, teriam repercutido na sua filosofia como um todo, com efeitos profundos:

Esta estrutura aporética tem suas características próprias: a *Materie* é causalidade abstrata, atividade abstrata, mas também inerte, imóvel; é dada *a priori* mas só surge como abstração. No limite, é preciso não perder de vista que, se a *lectio purissima* sobre a matéria ensina a imaterialidade da matéria, que ela é um substrato *lógico*, meramente acrescentado pelo pensamento como o permanente dos fenômenos, há em contrapartida passagens em que ela parece, de fato, concreta.⁴⁴

Outra consequência que, segundo pensamos, poderia ser daí extraída é a de que, no fim de contas, a filosofia de Schopenhauer apresenta-se como um dualismo e não como um monismo. Com efeito, monista é aquela filosofia na qual há apenas um ser, uma substância, uma única essência à qual tudo se refere, seja no mundo animado, seja no inanimado. A princípio, a Vontade seria essa substância única, pois é descrita como “tudo no todo”, o α e o ω de toda a existência e do próprio mundo. Porém, como entender o monismo schopenhaueriano frente às características atribuídas à matéria como *Materie*, conforme a exposição da obra de Eduardo Brandão? Schopenhauer declara sua filosofia como a exposição de um pensamento único, no qual aparece a Vontade como a verdadeira substância, subjacente ao mundo como um todo. Quaisquer objetos existentes, animados ou inanimados, são vistos por essa filosofia como manifestação desse ente único, razão pela qual teríamos de afirmar que se trata de um pensamento monista. Todavia, é possível perceber traços de dualismo no pensamento de Schopenhauer, quando a matéria é tratada como o absoluto, ou mesmo quando o intelecto se alça ao posto de superioridade que é necessário para negar a Vontade, a substância primordial. À primeira vista, esses poderiam parecer problemas marginais, que apenas realçariam o peso da matéria ou do conhecimento no universo conceitual schopenhaueriano como um todo. No entanto, é bastante embaraçoso que matéria e conhecimento se coloquem, mesmo que em circunstâncias específicas, em situação de igualdade com a Vontade.

⁴³ BRANDÃO, E. *A concepção de matéria na obra de Schopenhauer*. São Paulo: Humanitas, 2008, p. 329-330. (grifos do autor)

⁴⁴ Ibidem, loc. cit. (grifos do autor)

1.3 – Investigação acerca do conceito da antinomia da faculdade de conhecimento

Para uma boa compreensão das questões mencionadas, que são de naturezas distintas, apresentaremos nossas opções conceituais acerca de cada um delas. De fato, verificamos frequentes divergências nesse tocante, tanto nas obras de Schopenhauer quanto de seus comentadores, o que prejudica o entendimento do nosso tema. A questão que nos ocupa, por exemplo, é vista por Schopenhauer indistintamente como contradição e como antinomia⁴⁵. Portanto, é necessário explicitar com clareza onde estão problemas, para então direcionarmos a atenção aos pontos exatos. De nossa parte, concordamos com Bacon, quando afirma que a verdade emerge mais rapidamente do erro do que da confusão⁴⁶.

Os conceitos de contradição, paradoxo e antinomia são definidos com características específicas, embora correlacionadas. De um modo geral, é possível definir a contradição como a atribuição a um sujeito, ao mesmo tempo e sob o mesmo aspecto, de qualidades ou relações mutuamente excludentes. Todas as formas em que ela pode se manifestar são apoiadas no princípio de não contradição, pressuposto, também, nas definições de paradoxo e de antinomia. O princípio de não contradição é entendido na lógica clássica como uma das leis máximas do pensamento, ao lado dos de identidade e do terceiro excluído, os quais, em conjunto, são considerados as condições necessárias e suficientes para o pensamento correto. Embora não tenham sido aceitos sem críticas, já que em diversos momentos ao longo da História questionou-se se teriam o estatuto de leis e se deveriam mesmo ter primazia na lógica, os três princípios foram admitidos em geral como fundamentais.

De uma perspectiva informal, antinomia e paradoxo são noções análogas e podem ser definidos como argumentos aparentemente corretos, cujas premissas são aceitáveis, mas não a conclusão. Em conformidade com essa posição, a maioria dos manuais e dicionários de Lógica apresentam paradoxo e antinomia como sinônimos. Não obstante, de

⁴⁵ Schopenhauer escreve: *“Diese zwei widersprechenden Ansichten, auf jede von welchen wir in der That mit gleicher Notwendigkeit geführt werde, könnte man allerdings wieder eine Antinomie in unserm Erkenntnisvermögen nennen [...]”*. Cf.: WWV I, *erstes buch*, §7, p. 65, M I, Livro I, §7, p. 76.

⁴⁶ BACON, F. *The New organon*. New York: Cambridge University Press, 2000, Book II, Aphorism XX, p. 130.

um ponto de vista formal e mais rigoroso, não se pode entendê-los como conceitos idênticos. É o que afirma o lógico Newton da Costa, ao definir uma antinomia formal como sendo aquela evidenciada em uma teoria formalizada que se mostre trivial metateórica ou epistemologicamente. Paradoxo formal, por seu turno, é a derivação de dois teoremas contraditórios em uma teoria formalizada. Como explica Da Costa, pela definição usual da lógica clássica, “[uma teoria] *T* é antinômica se, e somente se, nela se puder derivar um paradoxo”⁴⁷.

Embora não tencionemos formalizar a filosofia Schopenhauer, optamos por não considerar antinomia e paradoxo como sinônimos. Não obstante, não nos ateremos estritamente às noções formais de paradoxo e antinomia expostas por Da Costa, se bem que os conceitos que manteremos se aproximam claramente dos que ele propõe. Segundo pensamos, nosso propósito nesta tese exige que preservemos, no conceito de antinomia, a marca das discussões realizadas por Kant na *Crítica da razão pura*, por ser esse o entendimento que Schopenhauer explicitamente adota. Kant chama de antinomias os resultados teóricos do conflito das leis da razão, surgidos no uso empírico dessa faculdade⁴⁸. Para ele, na condição máximas para a orientação do entendimento acerca da totalidade do conhecimento do mundo, as ideias da razão são regulativas, mas não possuem validade empírica. As antinomias consistem na contraposição de teses e antíteses que supostamente afirmariam verdades empíricas, relacionadas à totalidade incondicionada do mundo. Por serem derivadas da própria razão, seriam naturais e inevitáveis. Nas palavras de Kant, as antinomias originam-se

[...] quando se aplica a razão à *síntese objetiva* dos fenômenos; aí pretende, é certo, e com muita aparência, fazer valer o seu princípio da unidade incondicionada, mas em breve se enreda em tais contradições, que se vê forçada a desistir da sua pretensão em matéria cosmológica.⁴⁹

Não nos interessa discutir todas as implicações da teorização kantiana sobre esse ponto, mas apenas ressaltar sua conceituação e mostrar o modo como teses e antíteses se contrapõem. Para isso, ressaltamos uma característica fundamental das antinomias entendidas desse modo, a saber, embora sejam mutuamente excludentes, tanto as teses quanto as antíteses são legítimas e demonstráveis logicamente. Nesse sentido, Kant afirma que

Quando não nos limitamos a aplicar a nossa razão, no uso dos princípios do entendimento, aos objetos da experiência, mas ousamos alargar esses

⁴⁷ DA COSTA, N. *Ensaio sobre os fundamentos da lógica*. 3ª ed., São Paulo: Hucitec, 2008, p. 221.

⁴⁸ *KvR*, A406/B433 – A408/B435; *CRP*, p. 379-380.

⁴⁹ *KvR*, A407/B433; *CRP*, p. 379. (grifos do autor)

princípios para além dos limites desta experiência, surgem teses *sofísticas*, que da experiência não têm a esperar confirmação, nem refutação a temer, e cada uma delas não somente não encerra contradição consigo própria, mas encontra mesmo na natureza da razão condições da sua necessidade; a proposição contrária, porém, infelizmente, tem por seu lado fundamentos de afirmação igualmente válidos e necessários.⁵⁰

Exporemos somente a primeira antinomia, a título de exemplo, pois o procedimento kantiano em relação às outras é o mesmo. A primeira antinomia da razão tem como tese a proposição “O mundo tem um começo no tempo e é também limitado no espaço”, e como antítese “O mundo não tem começo nem limites no espaço; é infinito tanto no tempo como no espaço”⁵¹. Cada uma delas é provada indiretamente, pela refutação da sua contrária. Assim, Kant busca a prova da tese por meio das consequências que se podem extrair da admissão da antítese, segundo a qual o mundo não é limitado no tempo nem no espaço. Por um lado, no caso de não ser limitado no tempo, um instante determinado exigiria um decurso infinito de tempo e de estados sucessivos dos objetos, antes que pudesse ser dado. No entanto, diz Kant, a infinitude dessa série anterior será pensada como nunca concluída, o que tornaria impossível a própria existência do mundo. Com isso, um início em um ponto do tempo torna-se condição necessária para a existência do mundo⁵². Por outro lado, se for admitida a infinitude no espaço, o mundo terá de ser pensado como um todo infinito de objetos simultâneos. Esse todo, porém, só pode ser pensado por nós como síntese sucessiva das partes, e não poderíamos englobá-lo em uma intuição com limites determinados. A síntese sucessiva das partes de um mundo infinito no espaço precisaria ser completada e isso, por sua vez, exigiria um tempo infinito para a enumeração de todas as coisas que se justapõem. Daí, conclui o filósofo, “[...] um agregado infinito de coisas reais não pode considerar-se um todo dado, nem portanto dado *ao mesmo tempo*. O mundo não é, pois, infinito quanto à extensão no espaço, antes encerrado em limites; [...]”⁵³.

De modo semelhante, a antítese é provada pela refutação da tese. Supondo-se que o mundo possui um início, é preciso admitir que houve um tempo vazio em que não existia. Entretanto, nada poderia surgir em um tempo vazio, na medida em que não se poderia distinguir uma parte sua de outra, tampouco a existência de algo da não existência. No tocante ao espaço, admitindo-se que o mundo tem limites, terá de ser suposto um vazio ilimitado, onde ele então se encontrará situado. Nesse caso, porém, o mundo estaria em

⁵⁰ *KvR*, A421/B449; *CRP*, p. 389. (grifos do autor)

⁵¹ *KvR*, A426/B454 – A427/B455; *CRP*, p. 392-393.

⁵² *KvR*, A426/B454; *CRP*, p. 392.

⁵³ *KvR*, A428/B446; *CRP*, p. 394. (grifos do autor)

relação com algo que não é propriamente um objeto, já que fora dele mesmo não há nenhum. E, diz Kant, “[...] semelhante relação não é nada e, conseqüentemente, também é nada a limitação do mundo pelo espaço vazio; portanto, o mundo não é limitado quanto ao espaço, quer dizer, é infinito em extensão”⁵⁴.

Kant conclui acerca das quatro antinomias que, nas duas primeiras, as contradições surgem porque o espaço, o tempo e a simplicidade são pensados como coisas em si, quando são na verdade conceitos com idealidade transcendental. Em virtude disso, o mundo em si acabaria sendo convertido em objeto de conhecimento, o que é impossível, e assim tanto as teses quanto as antíteses seriam falsas. Nas duas últimas antinomias, por seu turno, as teses e as antíteses seriam verdadeiras, mas referentes a realidades distintas, a saber, as teses aos númenos, e as antíteses, aos fenômenos. Como resultado, Kant encontra que o conflito de leis da razão pura produz as antinomias, as quais se configuram como a formulação de duas vias teóricas distintas que apresentam o mundo com características excludentes, mas que possui cada uma as suas justificações. Enquanto derivadas da própria constituição da razão, são resultados naturais e não podem ser extintas ou completamente dissolvidas.

O conceito de paradoxo possui uma raiz antiga (*παράδοξα*), como opinião que contraria os conhecimentos comumente aceitos como verdadeiros. Do ponto de vista informal, trata-se de um argumento de válido, mas cuja conclusão não pode ser aceita porque implica um problema lógico ou de natureza empírica. Nas histórias da lógica e da filosofia, verificaram-se e discutiram-se diversos tipos de paradoxos e, a título de uma organização mínima, lançaremos mão da classificação feita por Da Costa⁵⁵. Este teórico destaca, em primeiro lugar, os paradoxos lógico-matemáticos, que se relacionam com as noções formais da lógica e da matemática. Um dos exemplos mais conhecidos desse tipo é o “paradoxo das classes”, apontado por Russell na lógica de Frege. Nesse paradoxo, surge um problema com a classe de todas as classes que não são membros de si mesmas, quando se indaga se ela é ou não membro de si mesma. Caso a resposta seja afirmativa, a classe de todas as classes que não são membros de si mesmas terá um membro que é membro de si mesmo. Se a resposta for negativa, a classe de todas as classes que não são membros de si mesmas não conterá a si mesma, embora devesse conter, pois seria uma classe que não contém a si mesma. Por conseguinte, qualquer opção que se faça resultará paradoxal.

⁵⁴ *KvR*, A429/B457; *CRP*, p. 395.

⁵⁵ DA COSTA, N. op. cit., p. 225.

O segundo tipo de paradoxos é o semântico, derivado do uso da linguagem, cujo exemplo mais típico é o chamado “paradoxo do mentiroso”. Nesse caso, o paradoxo surge da análise da proposição “Esta sentença é falsa”. Por um lado, se a considerarmos verdadeira, o que ela afirma é verdade, e ela será, simultaneamente, falsa, pois é isso que assevera. Por outro lado, se a considerarmos falsa, aquilo que ela afirma não é verdadeiro, e, portanto, a sentença estará negando sua falsidade e afirmando sua verdade. Em ambos os casos, a verdade da proposição “Esta sentença é falsa” implica a própria falsidade, e vice-versa. O último grupo de paradoxos envolve conceitos e conhecimentos empíricos, como o conhecido “paradoxo de Aquiles e a tartaruga”, formulado Zenão de Eleia para negar a realidade do movimento. Nesse paradoxo, está envolvida a ideia de divisibilidade infinita do espaço, um conceito apreensível apenas pela razão, sem correspondência intuitiva. Segundo a formulação clássica, Aquiles e uma tartaruga apostam corrida e partem simultaneamente, mas com um metro de vantagem dado ao animal. Embora Aquiles seja muito mais veloz, quando avança o metro dado à tartaruga, esta avança dez centímetros; quando o herói percorre esses dez centímetros, a tartaruga corre um centímetro, e assim sucessivamente. Por conseguinte, mesmo avançando infinitamente, a distância entre ambos nunca será igual a zero e Aquiles jamais alcançará a tartaruga.

De acordo com Da Costa, pode-se solucionar um paradoxo de dois modos diferentes. Um deles é o negativo, em que se prova que sua conclusão é, na verdade, uma falácia formal ou material. Caso se trate de uma falácia formal, deve-se demonstrar que o argumento possui uma forma lógica inválida; caso se trate de uma falácia material, deve-se provar que uma das premissas é factualmente falsa. A segunda maneira, positiva, de se solucionar um paradoxo é mostrando que sua conclusão é realmente verdadeira. Em suma, para resolver um paradoxo, seria necessário reduzi-lo a falácia ou justificar sua conclusão.

O conceito de aporia está relacionado aos anteriores e se define por ser uma dificuldade teórica cuja solução é muito trabalhosa ou impossível. A forma em que aparece pode ser a de uma antinomia ou de um paradoxo, e o que a distingue é a exigência de grandes esforços para seu desenlace, ou a inexistência de qualquer saída. Os modos pelos quais uma aporia poderia ser resolvida são os mesmos que resolveriam um paradoxo, isto é, sua redução a falácia ou a justificação da sua conclusão. No entanto, no caso específico das aporias, a resolução demandaria esforços teóricos excessivos e a revisão dos princípios básicos das teorias. Normalmente, segundo Da Costa, as aporias são solucionadas pela via

negativa, mostrando-se que se tratam de falácias ou que possuem uma premissa falsa, para que assim se evite uma revisão completa dos fundamentos da teoria em questão⁵⁶. Portanto, a solução positiva delas não é tarefa fácil, pois requer grandes mudanças, como a transformação completa do sistema formal em que se apoia ou a reestruturação de teorias.

Com base no exposto acima, julgamos que a antinomia da faculdade de conhecimento não se revela uma contradição, um paradoxo e nem mesmo uma antinomia. No nosso entender, como mostraremos a seguir, trata-se mais propriamente de um tipo especial de *circulus in probando* que envolve a possibilidade do conhecimento e sua relação com o tempo. Na verdade, a questão não é simples de ser decidida, pois, em termos latos, o problema poderia ser enquadrado em qualquer das noções apresentadas, mesmo com as diferenças que apontamos. Todavia, uma escolha deve forçosamente ser feita, se quisermos compreender a fundo e precisamente o problema com o qual nos ocupamos. Para isso, utilizaremos a exposição e a argumentação anteriores como os apoios de que necessitamos para tornar nossas opções menos arbitrárias.

Em primeiro lugar, parece-nos que o problema da teoria do conhecimento de Schopenhauer não pode ser entendido como contradição. De fato, o filósofo escreve que “a existência do mundo inteiro depende do primeiro ser cognoscente” e também que “o primeiro animal cognoscente depende de uma longa cadeia precedente de causas e efeitos”⁵⁷, isto é, subordina-se à existência do mundo como representação. Quando analisamos esse problema do ponto de vista do desrespeito à norma lógica básica de que a conclusão deve ser consequência das premissas, isto é, se as premissas forem verdadeiras, que a conclusão também o seja, notamos que não se aplica a esse caso. O que temos aqui são duas conclusões, provindas de dois lados distintos do pensamento schopenhaueriano tomado como um todo. Cada uma das conclusões tem suas ilações próprias, que são suficientes para justificá-lo, de modo que não se observam premissas verdadeiras levando a uma conclusão falsa. De modo semelhante, não há a atribuição simultânea, ao primeiro ser cognoscente, de qualidades ou relações mutuamente excludentes. Não se afirma, por exemplo, que o mundo da representação depende e não depende dele, simultaneamente. O mesmo se pode afirmar em relação ao desrespeito ao princípio de não contradição, segundo o qual um enunciado não pode ser tomado como verdadeiro e como falso a um só tempo e sob aspectos idênticos. De fato, ambas as proposições da antinomia não estão em uma oposição direta, ou seja, não se pode

⁵⁶ DA COSTA, N. op. cit., p. 226.

⁵⁷ *WWV I, erssters buch*, §7, p. 65, *M I*, Livro I, §7, p. 75.

dizer que uma é a negação exata da outra.

Uma possibilidade diferente seria a análise de cada sentença da antinomia como uma proposição condicional. Na primeira, a existência do animal cognoscente (A) seria o antecedente do qual decorreria o conseqüente, a existência do mundo como representação (M): $A \rightarrow M$. Na segunda, os termos estariam trocados e o mundo como representação seria o antecedente, enquanto o primeiro animal seria o conseqüente: $M \rightarrow A$. Não obstante, a contradição de uma proposição condicional resulta do rompimento da relação de implicação entre o antecedente e o conseqüente, isto é, caso aconteça de o antecedente ser verdadeiro e o conseqüente ser falso. Portanto, só poderíamos falar em contradição, caso no discurso schopenhaueriano estivesse afirmado, ao lado das duas proposições da antinomia, que o animal cognoscente em algum momento existiu, mas não mundo como representação: $A \wedge \neg M$; ou, inversamente, que o mundo da representação existe, mas não o animal cognoscente: $M \wedge \neg A$. A rigor, $A \rightarrow M$ e $M \rightarrow A$ não se contradizem.

No nosso entender, a antinomia da faculdade de conhecimento não deve também ser enquadrada entre os paradoxos, em sentido rigoroso. Como já expusemos, paradoxo formal é a derivação de dois teoremas contraditórios em uma teoria formalizada, mas nossa análise anterior demonstrou que os dois enunciados da antinomia não estão em uma relação de contraditoriedade. Tomando em consideração o conceito mais geral de paradoxo, talvez se pudesse afirmar que as duas conclusões paralelas são paradoxais, na medida em que o argumento de cada uma possui premissas verdadeiras, mas conclusões inaceitáveis, quando comparadas entre si. Porém, como estamos buscando uma precisão crescente do nosso objeto de estudo, cremos que esse conceito de paradoxo é muito amplo, a ponto de abranger distintas classes de problemas, o que não nos auxilia.

Além disso, segundo pensamos, nenhum dos tipos de paradoxos que examinamos possui a forma da antinomia da faculdade de conhecimento. Os paradoxos lógicos-matemáticos envolvem autocontradição, trazendo como consequência que a atribuição de qualquer dos valores de verdade, V ou F, às proposições envolvidas resultará sempre em uma proposição falsa. Por exemplo, no caso do paradoxo das classes, de Russel, se respondermos afirmativamente à questão de saber se a classe de todas as classes que são não membros de si mesmas pertence a si mesma, teremos uma proposição falsa, pois a classe de todas classes que não são membros de si mesmas terá um membro que não pertence a ela, isto é, uma classe que é membro de si mesma. Se respondermos negativamente, a classe de todas

as classes que não são membros de si mesmas não conterà a si mesma, mas então seu caráter universal será posto em xeque, pois haverá um membro que deveria estar dentro dela e, todavia, está fora. Nesse exemplo, a resposta à pergunta sobre a classe de todas as classes não admite resposta verdadeira, e é essa outra forma de conceituar a contradição, a saber, se o valor de verdade resultante de uma fórmula é sempre falso. No entanto, o problema da antinomia da faculdade de conhecer não se assemelha a esse caso. Se tomarmos como verdadeira cada conclusão em separado, veremos que “a existência do mundo inteiro depende necessariamente do primeiro ser cognoscente” é uma proposição perfeitamente consistente consigo mesma, não levando a valores de verdade falsos, nem implicando verdade e falsidade simultâneas. O mesmo se pode dizer de “o primeiro ser cognoscente depende de uma longa cadeia de causas e efeitos que o precede”. Na verdade, os problemas surgem quando se colocam ambas as sentenças lado a lado.

Considerando os paradoxos semânticos, a relação lógica estabelecida entre as proposições envolvidas é ligeiramente diferente, embora também vejamos um tipo de autocontradição envolvida. Tomando o exemplo do paradoxo do mentiroso, observamos que a verdade da proposição “Esta sentença é falsa” (S) acarreta sua própria falsidade, enquanto sua falsidade acarreta a própria verdade. Com efeito, se a proposição é verdadeira, o que ela afirma deve ser falso, e o resultado pode ser expresso assim: $(S)V \rightarrow (S)F$. Do mesmo modo, se o que a proposição afirma é falso, ela deve ser verdadeira: $(S)F \rightarrow (S)V$. Mais uma vez, não é esse o tipo de oposição que se percebe na antinomia da teoria do conhecimento de Schopenhauer. Cada parte dela não implica a própria verdade e falsidade simultaneamente, nem mesmo a junção de ambas implica.

No tocante aos paradoxos empíricos, a semelhança com o nosso objeto de estudo parece ser maior, pois a dificuldade lógica surge pela impossibilidade de se pensar claramente a questão, como numa espécie de interrupção do pensamento frente a um impasse que envolve também conhecimentos empíricos. O exemplo do paradoxo de Aquiles e a tartaruga evidencia uma necessidade, decorrente do próprio intelecto, de continuar realizando a divisão da extensão ao infinito, embora a velocidade de Aquiles imponha ao pensamento a ideia de que ele deve se sobrepor à divisibilidade contínua do espaço e ultrapassar a tartaruga. Contudo, no nosso entendimento, não é exatamente isso o que comparece no nosso objeto de estudo. Realmente, pensar que o mundo é dependente do primeiro ser cognoscente e que, ao mesmo tempo, o primeiro ser cognoscente depende da existência do mundo não leva a um

impasse desse tipo, é algo que se pode pensar, ainda que somente tomando cada proposição de modo separado. Os problemas surgem quando as pensamos juntas, mas a possibilidade que existe aqui de se considerar cada porção do problema está excluída no caso dos paradoxos empíricos, pois eles se configuram como um todo indivisível.

Sob a perspectiva do conflito de leis, que é o conceito que adotamos para antinomia, também não se verifica algo semelhante no nosso objeto. As antinomias, no sentido kantiano, são teses e antíteses contraditórias ou contrárias, que surgem do conflito da razão pura consigo mesma. Aparentemente, esse seria o caso, pois, assim como as antinomias kantianas, as duas proposições conflitantes da teoria do conhecimento de Schopenhauer têm cada uma sua justificação lógica. Por um lado, das teses acerca do mundo tomado como representação decorre, necessariamente, que ele só pode existir com apoio no sujeito; por outro, das teses que sustentam a Vontade como o em si do mundo decorre, também necessariamente, que ela se objetiva numa trajetória de refinamento até chegar ao cérebro humano. No entanto, ambas as proposições não estão entre si na mesma relação em que estão as teses e antíteses das antinomias formuladas por Kant, nas quais uma é sempre a negação explícita da outra. Além disso, não se observa um conflito propriamente entre leis da razão ou de outra coisa, mas sim uma discrepância entre duas formas de descrever e explicar o mundo, isto é, entre dois discursos distintos, um pelo lado da representação e outro pelo lado da Vontade. As antinomias kantianas derivam da constituição da razão pura, são como ilusões naturais e inevitáveis. A de Schopenhauer, por seu turno, é o resultado de um modo duplo de compreender o mundo.

É importante, ainda, analisarmos a antinomia do ponto de vista do que se entende por petição de princípio ou círculo vicioso, pois é assim que ela foi entendida em grande parte das vezes. No § 92 de *Manual dos cursos de lógica geral*, Kant afirma que se comete petição de princípio, quando se toma por imediatamente certa uma proposição que, na verdade, precisa ser provada. O círculo vicioso é ligeiramente distinto, pois nele a proposição que deve ser provada é colocada como seu próprio fundamento⁵⁸. No *Órganon*, de Aristóteles, encontramos uma discussão mais detalhada desses conceitos. Nos *Analíticos Anteriores*, esse filósofo distingue dois tipos de provas, a saber, as que se dão pela própria natureza do objeto e as que exigem o recurso a outros fatores. Exemplo das primeiras são os princípios e, das segundas, tudo o que é subordinado a eles. Conforme Aristóteles, então, comete-se uma

⁵⁸ KANT, I. *Manual dos cursos de lógica geral*. 2ª ed. Tradução, apresentação e guia de leitura de Fausto Castilho. Campinas: UNICAMP; Uberlândia: UFU, 2003, p. 269.

petição de princípio quando se tenta provar por si mesma uma verdade que precisa apoiar-se em outros dados⁵⁹. Nos *Tópicos*, ele resume as cinco formas em que se pode incorrer em petição de princípio: postulando-se aquilo mesmo que se quer demonstrar; postulando-se universalmente o que se quer provar em um caso particular; postulando-se em casos particulares o que se quer provar em geral; postulando-se a conclusão por partes; e postulando-se afirmações que se implicam mutuamente⁶⁰. Em síntese, diz Aristóteles, na petição de princípio o que se faz é limitar-se a afirmar que algo é, se é⁶¹. Segundo nos parece, não podemos enquadrar nosso objeto de estudo em petição de princípio ou em círculo vicioso, pois, como já dissemos, ele surge como consequência de proposições situadas em partes distintas da filosofia schopenhaueriana. Por conseguinte, nenhuma é posta como fundamento de si mesma, nem é provada com recurso apenas a si mesma, mas cada uma delas é resultante de sua argumentação correspondente.

Nos *Analíticos Posteriores*, Aristóteles menciona um tipo de argumentação circular, em que as premissas não são anteriores e mais conhecidas do que a conclusão, como seria de se esperar⁶². Na sua explicação, o argumento é circular, porque

É impossível que as mesmas coisas sejam, relativamente às mesmas coisas, anteriores e posteriores ao mesmo tempo, a menos que estes termos se concebam de outro modo, e que digamos que uns são anteriores e mais claros para nós, e os outros anteriores e mais claros em absoluto, sendo justamente deste modo que a indução gera o conhecimento.⁶³

O argumento circular não é, necessariamente, vicioso. Se premissas e conclusões forem recíprocas, diz Aristóteles, poderão ser convertidas entre si e então a demonstração será possível. Conforme o filósofo, um processo semelhante a uma geração circular pode servir para exemplificar e ilustrar esse tipo de demonstração:

[...] quando a terra for molhada, eleva-se necessariamente um vapor; uma vez produzido este vapor, forma-se uma nuvem; formada a nuvem, produz-se a chuva; e uma vez ter chovido, a terra fica necessariamente molhada. Era precisamente este o nosso ponto de partida, de modo que fechamos o círculo, pois, dado qualquer um destes termos, outro se segue, e deste um outro, e

⁵⁹ ARISTÓTELES. *Organon, III, Analíticos Anteriores*. Tradução de Pinharanda Gomes. Lisboa: Guimarães, 1986, Livro II, 16, 64b, p. 214-215.

⁶⁰ ARISTÓTELES. *Organon, V, Tópicos*. Tradução de Pinharanda Gomes. Lisboa: Guimarães, 1987, Livro VIII, 13, 163a, p. 314-315.

⁶¹ ARISTÓTELES. *Organon, III, Analíticos Anteriores*. Tradução de Pinharanda Gomes. Lisboa: Guimarães, 1987, Livro II, 16, 65a, p. 215.

⁶² ARISTÓTELES. *Organon, IV, Analíticos Posteriores*. Tradução de Pinharanda Gomes. Lisboa: Guimarães, 1987, Livro I, 3, 72b-73a, p. 17 et seq.

⁶³ Ibidem, Livro I, 3, 72b, p. 18-19.

deste outro, o primeiro.⁶⁴

Segundo pensamos, a antinomia da faculdade de conhecimento⁶⁵ causa admiração porque o animal cognoscente aparece em dois pontos distintos da mesma série temporal. No primeiro, ele é o início do mundo, aquele que traz consigo, pela primeira vez, as formas necessárias para a construção de toda e qualquer representação, a saber, o tempo, o espaço e a lei de causalidade. No segundo, no mesmo mundo da representação, ele ocupa um ponto avançado em um processo temporal que vai no sentido do aperfeiçoamento das objetivações da Vontade, no qual o mais complexo e perfeito é posterior ao mais simples e rudimentar. Por conseguinte, de um lado, esse animal cognoscente deve ser anterior às plantas, aos peixes e aos animais inferiores, já que seu intelecto é condição da existência deles. De outro, ele é posterior às mesmas plantas, peixes e animais inferiores, já que é um animal mais perfeito e, portanto, ulterior no tempo.

De acordo com o exposto, entendemos que a antinomia da faculdade de conhecimento forma uma imagem semelhante àquela exposta por Aristóteles, na sua exposição do argumento circular. A imagem construída pela antinomia como um todo é a de um círculo formado pelo princípio de razão suficiente, que tem origem no intelecto do animal cognoscente, mas que deverá originá-lo, por sua vez, na gradação progressiva dos seres naturais. Cada proposição, em separado, situa esse animal em um ponto distinto da mesma linha temporal: de um lado, no início do tempo, que coincide com o início do mundo como representação; de outro, num posto avançado do desenvolvimento gradativo dos seres da natureza, o qual exige, por seu turno, que o tempo já tenha iniciado e transcorrido até ali. Portanto, no exato momento em que abriu os olhos, o primeiro animal cognoscente iniciou uma sucessão temporal para o futuro, infinitamente. Para abrir os olhos, contudo, precisou de uma cadeia causal anterior, que somente poderia surgir com o transcurso do tempo, atributo de seu próprio intelecto. Simplificadamente, poderíamos dizer que, nesse círculo, o animal engendra o mundo e o mundo engendra o animal, assim como a água da terra gera a chuva e esta molha a terra, no argumento de Aristóteles. Em verdade, de acordo com a filosofia schopenhaueriana, a ideia de que o mundo como representação tem início com o animal cognoscente é algo básico, um ponto pacífico. A dificuldade maior é a segunda proposição, porque ela perturba, indiretamente, a construção teórica da Vontade e introduz nela um

⁶⁴ Ibidem, Livro II, 96a, p. 142.

⁶⁵ Embora estejamos argumentando que o problema não tem a forma de uma antinomia, preservaremos esse nome para designá-la, pois assim foi que Schopenhauer a nomeou.

processo temporal. Quando o filósofo escreve que a objetivação mais simples precede a mais complexa, está afirmando que a Vontade depende, de alguma forma, do tempo e que admite um processo que postula a existência dele, antes mesmo de existir aquilo que é sua condição de possibilidade.

1.4 – Investigação acerca dos conceitos das outras questões presentes na filosofia de Schopenhauer

Além da antinomia da faculdade de conhecer, Schopenhauer aponta também as três contradições que já mencionamos acima. Não discutiremos a primeira, sobre a liberdade, uma vez que já nos dedicamos a ela em dissertação de mestrado⁶⁶. A segunda é a existência simultânea de mecanicismo e finalismo, questão cujo cerne não está propriamente na possibilidade de que os fenômenos naturais sejam regidos, ao mesmo tempo, por causas finais e causas eficientes. Na verdade, um primeiro problema se encontra na dificuldade de se explicar o funcionamento dos corpos orgânicos por meio do princípio de razão suficiente, que só prevê causações mecânicas e lineares, mas não as finais. Uma causalidade final exige a pressuposição de um conceito regulador, uma ideia, uma organização do corpo de si para si, algo que a lei de causalidade, que implica somente ação e reação, não admite. Um segundo problema está em que a Vontade, sendo definida como um impulso cego e sem objetivo final, não poderia apresentar uma finalidade nas suas objetivações. No nosso entendimento, o embaraço que daí se origina não possui um caráter lógico, mas transparece na dificuldade de se aplicar essas concepções de Vontade e de causalidade à diversidade do mundo empírico. Ao que nos parece, a afirmação simultânea de mecanicismo e finalismo não resulta em qualquer inconveniente, e ambos poderiam ser inferidos do funcionamento dos mesmos seres orgânicos. O fato é que essa realidade custosamente encontraria explicação na filosofia schopenhaueriana.

⁶⁶ Cf. SANTOS, K. C. S. *O problema da liberdade na filosofia de Arthur Schopenhauer*. Dissertação (Mestrado) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo. Departamento de Filosofia. Orientador Prof. Dr. Eduardo Brandão. São Paulo, 2010.

A terceira contradição indicada por Schopenhauer é a que ocorre entre a contingência aparente dos eventos que ocorrem na trajetória de vida dos indivíduos e o *télos* que parece guiá-la. Nesse caso, a finalidade afirmada como subjacente à vida humana é ainda mais discutível, em função de seu aspecto moral. O que aqui se assevera é que o indivíduo estaria, independente de seu próprio conhecimento, buscando os fins morais da Vontade, identificados com a negação de si mesma. Pareceria então que estamos, realmente, diante de uma contradição em sentido estrito, porque a Vontade é apresentada, simultaneamente, como sendo moral e não moral. Apesar disso, acreditamos que essa contradição é inofensiva em relação ao pensamento schopenhaueriano como um todo e, embora o filósofo discorra sobre a moralidade do destino individual em todo um ensaio dos *Parerga e paralipomena*⁶⁷, ele o faz advertindo expressamente que são meras especulações, sem qualquer fundamento filosófico.

Em relação aos paradoxos que apresentamos no item 1.2, pensamos que são também objeções de menores consequências. O primeiro deles atine ao que é ou não possível, dentro dos pressupostos schopenhauerianos, realizar-se mediante o discurso filosófico. Com efeito, Schopenhauer se propõe descobrir o segredo mais íntimo do mundo, desvendar seu enigma, o que só poderia ser feito, a rigor, com recurso a um conhecimento de tipo estético ou ético, que não seguem o princípio de razão suficiente. O próprio filósofo afirma, curiosamente, que “[...] a simples razão de conhecimento permanece na superfície, e somente pode dar o conhecimento de *o que* algo é, mas não *por que* é”⁶⁸. No entanto, sua filosofia, enquanto expressão *in abstracto* do que ocorre *in concreto*, só pode ser estruturada por meio do *principium sufficientis cognoscendi*, com o qual apenas se poderia expor abstratamente o mundo como representação, mas nunca desvendar o íntimo da Vontade. Segundo pensamos, trata-se de uma conclusão assombrosa, é verdade, mas não deixa de ser meritória a tentativa de dizer o máximo que se possa saber e afirmar acerca da essência das coisas. Ao que nos parece, não se trata de uma contradição, nem de uma antinomia, mas de um paradoxo, no sentido informal que apresentamos: as premissas dos sistema são aceitáveis, mas não essa conclusão.

O último paradoxo que discutiremos diz respeito ao conhecimento

⁶⁷ Cf.: PP I, *Transzendente Spekulation über die anscheinende absichtlichkeit im Schicksale des Einzelnen; Especulación transcendente sobre los visios de intencionalidade en el destino del individuo*. In: *Los designios del destino*. Estudio preliminar, traducción y notas de Roberto Rodríguez Aramayo. Madrid: Tecnos, 1994.

⁶⁸ WWV I, *ersters buch*, p. § 15, 115, M I, Livro I, § 15, p. 122. (grifos do autor)

possível ao sujeito a partir do seu próprio interior, do seu próprio querer⁶⁹. Como dissemos, para Schopenhauer, a vontade individual dá acesso imediato ao interior do funcionamento da lei de causalidade, possibilitando um conhecimento mais profundo dos fenômenos, por meio da relação imediata com a Vontade. Ao lado disso, o filósofo sustenta que os fenômenos que mais manifestam esta última são os mais incompreensíveis, em função da heterogeneidade completa entre as causas e os efeitos que aí se apresenta. Ao que nos parece, esses fenômenos em que a Vontade é mais evidente deveriam também ser os mais conhecidos para nós, posto que, nesse caso, poderíamos enxergar “atrás dos bastidores”⁷⁰. O que notamos, nesse caso, é a tentativa de unir os dois modos diferentes de conhecimento pela vontade e pelo princípio de razão, os quais, porém, estão em descompasso. Em algumas passagens, Schopenhauer afirma que, mesmo sendo mais profundo, o conhecimento da vontade individual é obscuro. Porém, continua a indagação sobre como um conhecimento “por dentro” da causalidade pode ser, ao mesmo tempo, obscuro e o melhor. Trata-se também de um paradoxo, no sentido geral que apontamos, na medida em que temos uma conclusão inaceitável partindo de premissas coerentes do sistema.

Para finalizar a discussão sobre este último ponto, observaremos somente que, no texto “Pensamentos acerca do intelecto em geral e em todas as suas relações”, de *Parerga e Paralipomena*, Schopenhauer afirma que o intelecto é formado originalmente para voltar-se para fora. Quando dirige a atenção ao seu interior para conhecer-se a si mesmo, cai em uma total obscuridade, um vazio total⁷¹. Na condição de sujeito do conhecimento, não pode voltar-se a si mesmo e conhecer-se e, ainda que pudesse, não encontraria nada, já que esse sujeito não é nada em si mesmo, mas somente uma aparência cuja forma é o tempo. Certamente, o sujeito cognoscente pode conhecer-se como vontade, porém, Schopenhauer esclarece que esse conhecimento não se refere a si mesmo, mas a outra coisa diferente dele, que, no entanto, situa-se dentro. A vontade, por seu turno, não é capaz de autoconhecimento, pois, como ele escreve no texto mencionado acima, “[...] em si e por si, é algo que apenas quer, e não algo *que conhece*; como tal, ela não conhece nada, portanto, também não a si

⁶⁹ Não nos debruçaremos sobre as questões envolvidas no conceito de matéria. O leitor interessado pode conferir: BRANDÃO, E. *A concepção de matéria na obra de Schopenhauer*. São Paulo: Humanitas, 2008.

⁷⁰ *ÜV*, § 43, p. 173, *CR*, § 43, p. 208.

⁷¹ *PPII*, Kap. 3, §32, p. 57-58; *Respuestas filosóficas a la ética, a la ciencia y a la religión*. Traducción de Miguel Urquiola. Prólogo de Agustín Izquierdo. Madrid: EDAF, 1996, § 32, p. 240.

mesma. O conhecimento é uma função secundária e intermediária que não corresponde imediatamente a ela, o primário, na sua essência”⁷².

1.5 – Estrutura histórica da metafísica de Schopenhauer: o debate sobre a coisa em si

Uma das possibilidades de se abordar o pensamento schopenhaueriano, com de resto de qualquer filósofo, é analisando suas origens históricas. Como afirma Victor Goldschmidt em *A religião de Platão*, há basicamente dois modos de se interpretar um pensamento filosófico, a saber, investigando seu tempo lógico ou seu tempo histórico⁷³. No primeiro caso, ele explica, o objeto de estudo é sua verdade e pede-se ao filósofo que ofereça razões; no segundo, investigam-se suas origens e interrogam-se suas causas⁷⁴. Nossa investigação será feita na perspectiva do tempo lógico do pensamento schopenhaueriano, método que esse autor chama de dogmático e cujo objetivo é compreender uma filosofia tendo em conta a intenção do pensador. Apesar disso, não será inútil lançar um olhar sobre os inícios do filosofar de Schopenhauer, considerando-se que, ao buscar as motivações que lhe deram origem, poderemos compreender melhor a estrutura em que foi erigido, isto é, seu tempo lógico. Combinando ambas as perspectivas, a dogmática e a genética, podemos adquirir uma visão coerente do conjunto, tentando colher, na medida do possível, os benefícios dos dois métodos, como expostos por Goldschmidt:

Enfim, o método dogmático, examinando um sistema sobre sua verdade, subtrai-o ao tempo; as contradições que é levado a constatar no interior de um sistema ou na anarquia dos sistemas sucessivos, provêm, precisamente, de que todas as teses de uma doutrina e de todas as doutrinas pretendem ser conjuntamente verdadeiras, “ao mesmo tempo”. O método genético, pelo contrário, põe, com a causalidade, o tempo; além disso, o recurso ao tempo e

⁷² PPII, Kap. 3, §32, p. 58-59; *Respuestas filosóficas a la ética, a la ciencia y a la religión*. Traducción de Miguel Urquiola. Prólogo de Agustín Izquierdo. Madrid: EDAF, 1996, § 32, p. 241. (grifos do autor)

⁷³ GOLDSCHMIDT, Victor. Tempo histórico e tempo lógico na interpretação dos sistemas filosóficos. In: *A religião de Platão*. Tradução de Ieda e Oswaldo Porchat Pereira. Prefácio introdutório de Oswaldo Porchat Pereira. São Paulo: Difusão Europeia do Livro, 1963, p. 139 et seq.

⁷⁴ Ibidem, p. 139.

a uma “evolução” permite-lhe, precisamente, explicar e dissolver essas contradições.⁷⁵

Não pretendemos, porém, realizar uma investigação exaustiva da gênese do pensamento de Schopenhauer, mas apenas ressaltar certos aspectos que poderão ser instrutivos para a compreensão da nossa questão. Ensaaiemos uma investigação semelhante, de certo modo, ao que Thomas Kuhn descreve no texto intitulado “Estrutura histórica da descoberta científica”, da obra *A tensão essencial*⁷⁶. Nesse texto, Kuhn argumenta que toda descoberta científica possui uma estrutura histórica que a torna possível, evidenciando um processo longo e que envolve diversas pessoas. De acordo com ele, se não se compreende essa estrutura interna, passa-se por cima dos desenvolvimentos técnicos dos conceitos e teses implicados no advento da descoberta, adquirindo-se uma visão simplista da História. É bastante interessante o fato de que Schopenhauer também manifeste absoluta clareza sobre a complexidade histórica dos desenvolvimentos teóricos, como se pode ler no capítulo 4 de *O Mundo...II*, sobre o conhecimento *a priori*⁷⁷. Naturalmente, não estamos lidando com nenhuma descoberta científica. Mas, segundo pensamos, a filosofia schopenhaueriana pode ser encarada como um sistema de pensamento cujas conexões sistemáticas e conceituais, assim como as das descobertas científicas, dialogam com aspectos técnicos da discussão filosófica do seu momento histórico.

No caso específico do problema ao qual nos dedicamos, há uma parte da história do Idealismo Alemão de importantes consequências em relação à escolha da abordagem e do método por Schopenhauer. Trata-se da discussão a respeito do lugar da coisa em si na filosofia crítica, de que participaram diversos pensadores contemporâneos de Kant, dentre os quais F. Heinrich Jacobi, Karl L. Reinhold, Gottlob Ernst Schulze, Sigismund J. Beck e Salomon Maimon. Schopenhauer não esteve alheio a esse debate, como atestam as menções a esses filósofos que podem ser encontradas em suas obras, bem como a discussão

⁷⁵ Ibidem, p. 139-140. (grifos do autor)

⁷⁶ KUHN, T. *A tensão essencial*. Tradução de Rui Pacheco e revisão de Artur Mourão. Lisboa: Edições 70, 1989, p. 209-222.

⁷⁷ Na observação a respeito do 4º predicado da matéria (sobre a essência dela), Schopenhauer menciona a interação histórica intrincada que se observa entre teorias e pensadores. Aponta predecessores de algumas das mais importantes contribuições de Kant à filosofia, por exemplo: Priestley teria adiantado a parte referente à Dinâmica, dos *Princípios metafísicos da ciência da natureza*; Kaspar F. Wolff teria antecipado a diferenciação entre líquidos e sólidos, da mesma obra de Kant, e também as ideias de Goethe sobre a metamorfose das plantas; Maupertius teria antecedido Kant na idealidade do espaço e na existência meramente fenomênica de tudo o que conhecemos. Do mesmo modo, a teoria sobre a origem do sistema planetário de Laplace teria sido antecipada em cinquenta anos por Kant; e a gravitação universal, tida como descobrimento de Newton, teria sido exposta por Robert Hooke à Sociedade Real inglesa, em 1666. Schopenhauer conclui sua exposição com a seguinte frase: “A história da queda de uma maçã é tão sem fundamento quanto um conto de fadas popular, e sem nenhuma autoridade.” Cf.: *WWV II*, Kap. IV, p. 65-66; *MII*, cap. IV, p. 60-63.

que realiza sobre a questão em *Fragmentos para a História da Filosofia*⁷⁸. A maneira especial em que edifica sua metafísica e sua teoria do conhecimento evidencia as marcas dessa polêmica, tornando interessante a reconstituição da trama teórica em que diversos conceitos foram sendo lapidados e que, na nossa interpretação, contribuiu para que seu sistema fosse edificado como foi. Embora possa ser duvidoso que o filósofo a tenha compreendido tal como exporemos aqui, esperamos que nossos resultados a torne ao menos plausível⁷⁹.

A caracterização da metafísica imanente de Schopenhauer, em que a coisa em si é apresentada como um lado do mundo que é um e o mesmo mundo da representação, assim como a construção da experiência pelo princípio de razão suficiente, são maneiras de o filósofo se posicionar no debate sobre a causação do fenômeno pelo númeno e sobre o lugar destinado a este último na filosofia. Como veremos, Schopenhauer procura evitar os erros que Kant teria cometido sem prescindir do conceito de coisa em si, negligenciado pelos pós-kantianos. Como afirma Alexis Philonenko, em *Schopenhauer critique de Kant*, a separação entre coisa em si e fenômeno é vista por Schopenhauer, ao mesmo tempo, como o maior mérito de kantiano e como uma oportunidade de fechar a porta, violentamente, aos pós-kantianos. Antes de Schopenhauer, a coisa em si havia sido ignorada e, escreve Philonenko, “Sem tê-los lido [os textos Kant] atentamente nesse ponto, a canalha filosófica havia descartado os textos e sonhado um kantismo sem coisa em si. Ele mirava então Reinhold, S. Maimon, enquanto escutava Bardili, Schulze, Kiesewetter”⁸⁰. Não obstante, como dissemos, não nos debruçaremos extensamente sobre essa história que, na verdade, já foi bastante investigada e que, de qualquer modo, não nos caberia expor de modo minucioso⁸¹.

O contexto do debate remete a 1785, quando Friedrich Heinrich Jacobi

⁷⁸ Cf. *PP I*, *Fragmente zur Geschichte der Philosophie*, § 13; *Fragmentos para a história da filosofia*. Tradução, apresentação e notas de Maria Lúcia Cacciola. São Paulo: Iluminuras, 2003, § 13.

⁷⁹ Em geral, comentadores que buscam as origens do pensamento de Schopenhauer procuram semelhanças e derivações de suas teses e conceitos a partir de pensadores contemporâneos dele, como Fichte e Schelling. Nosso propósito é totalmente diferente, mas o leitor interessado poderá encontrar uma interessante visão alternativa à nossa em ZÖLLER, Günter. *German realism: the self-limitation of idealist thinking in Fichte, Schelling, and Schopenhauer*. In: AMERIKS, Karl (ed.). *The Cambridge Companion to German Idealism*. Cambridge: Cambridge University Press, 2006, p. 200-218. Nesse texto, Zöller apresenta a proximidade entre as filosofias de Fichte, Schelling e Schopenhauer, comparando-as no tocante às concepções de real e ideal, racional e irracional, conhecimento e volição. Explora, além disso, o que entende serem elementos de realismo em cada um deles, mostrando o que pode ser pensado como uma genealogia do pensamento de Schopenhauer.

⁸⁰ PHILONENKO, A. *Schopenhauer critique de Kant*. Paris: Les Belles Lettres, 2005, p. 250. (tradução nossa)

⁸¹ Uma história pormenorizada pode ser encontrada em: BONACCINI, Juan Adolfo. *Kant e o problema da coisa em si no Idealismo Alemão: sua atualidade e relevância para compreensão do problema da Filosofia*. Rio de Janeiro: Relume Dumará; Natal: UFRN, Programa de Pós-Graduação em Filosofia, 2003.

iniciou uma polêmica que ficou conhecida como a “querela do panteísmo” (*Pantheismusstreit*), e com ela um movimento que daria origem ao Idealismo Alemão, o chamado *Spinoza-Renaissance*. A obra *Sobre a doutrina de Espinosa em cartas o senhor Moses Mendelssohn* provocou uma disputa sobre Lessing, morto em 1781, a quem Jacobi acusou de espinozista, o que significava então ser panteísta e ateu. Mendelssohn e outros, defendendo Lessing e o Iluminismo que ele representava, fizeram frente a Jacobi e pediram a intervenção de Kant. Porém, ao entrar no debate depois de muita insistência, Kant posicionou-se tanto contra Mendelssohn, que lhe parecia um racionalista acrítico, quanto contra Jacobi, cujas ideias lhe pareciam apenas fantasias⁸². Como se sabe, a resposta kantiana se deu com o texto *O que quer dizer: orientar-se no pensamento?*, publicado na *Berlinische Monatsschrift*, em 1786. Para Jacobi, no entanto, a defesa que Kant elaborou significou o lançamento de uma nova questão⁸³.

Em “Sobre o idealismo transcendental”, escrito como apêndice da obra *David Hume e a crença: idealismo e realismo*, Jacobi apresenta a emblemática aporia da coisa em si, notada por ele no sistema kantiano, a qual orientou toda a discussão. Conforme Ernst Cassirer, Jacobi “[...] propõe, com brilhante sagacidade, novos problemas e capta dificuldades destinadas a determinar por muito tempo a forma da filosofia [...]”⁸⁴. No apêndice mencionado, Jacobi expõe o problema que nota na argumentação kantiana, citando, lado a lado, passagens da estética transcendental e da crítica ao quarto paralogismo da razão pura, sobre a idealidade. Um esclarecimento adicional, nesse ponto, é interessante. De acordo com Paul Franks, Jacobi lê a filosofia kantiana com uma motivação e uma perspectiva particulares, a saber, um fascínio pela consideração de séries de condições infinitas⁸⁵. Tanto a ideia de que uma série pudesse ser infinita, quanto a de que pudesse ser suprimida, eram para ele fonte de uma perplexidade que pode explicar muito de sua argumentação. Como escreve Franks,

Jacobi procurava um ponto de vista estável, como se sua própria vida dependesse disso. Por isso, a página do título de seu livro sobre Espinoza trazia o lema: “*δος μοι που στο*” (“Dê-me um ponto de apoio”). Eu suspeito que ele tenha sido fortemente atraído pela ideia racionalista de inteligibilidade infinita, de uma série finita que termina na *causa sui*. Mas ele começou a acreditar que essa ideia não valia nada. Desde que não pôde viver com nenhuma das outras opções, sua solução radical foi abandonar a própria ideia de razão como condições explicativas e de razão humana como

⁸² BECKENCAMP, J. *Entre Kant e Hegel*. Porto Alegre: EDUPUCRS, 2004, p. 13.

⁸³ *Ibidem*, p. 19.

⁸⁴ CASSIRER, E. op. cit., p. 32.

⁸⁵ FRANKS, P. All or nothing: systematicity and nihilism in Jacobi, Reinhold, and Maimon. In: AMERIKS, Karl (ed.). *The Cambridge Companion to German Idealism*. Cambridge: Cambridge University Press, 2006, p. 97.

a capacidade de compreender por que as coisas existem e são como são.⁸⁶

As passagens que Jacobi seleciona da crítica ao quarto paralogismo expõem o pensamento de Kant acerca da possibilidade de harmonização, numa perspectiva dualista, do idealismo transcendental com o realismo empírico⁸⁷. Nos fragmentos citados por Jacobi, Kant escreve que, sem ir além da consciência de si mesmo, o idealismo transcendental permite a admissão da existência da matéria, pois, sendo esta uma representação exterior, trata-se de mero fenômeno. Jacobi ressalta o trecho em que Kant afirma ser a matéria uma intuição chamada exterior apenas porque se refere ao espaço, que é a forma da sensibilidade externa, e não porque os objetos mesmos sejam exteriores, uma vez que o próprio espaço é interno ao sujeito. Na sequência dos textos citados por Jacobi, Kant argumenta acerca da impossibilidade de se conhecer o objeto transcendental referente aos fenômenos. O único que se poderia fazer, diz Kant nessas passagens, seria admitir que a causa dos fenômenos estivesse fora do sujeito, o que não permitiria, porém, afirmar que essa exterioridade remetesse a um objeto do tipo dos físicos, pois a realidade destes se funda na consciência imediata, ou seja, não é transcendente⁸⁸.

Kant reconhece a ambiguidade em se falar de algo “fora de nós”, já que a expressão serve para designar tanto uma coisa em si como um fenômeno exterior, preferindo então, para indicar este último, denominá-lo “coisa no espaço”⁸⁹. Assim ficaria mais claro que o âmbito que está sendo referido é o da representação, e que a possibilidade de se ter consciência imediata dos objetos representados se refere a objetos no espaço, que são, eles próprios, somente representações e contêm apenas o que neles é representado. Determinações semelhantes, porém, não poderiam ser feitas em relação ao objeto transcendental nem ao sujeito cognoscente, uma vez que ambos remeteriam a um fundamento desconhecido, não podendo ser chamados, portanto, nem de matéria, nem de ser pensante.

No tocante à estética transcendental, Jacobi cita passagens em que Kant se refere à idealidade transcendental do tempo. A argumentação kantiana sobre esse ponto mostra que a realidade do tempo não deriva das alterações que percebemos nos objetos empíricos, o que faria parecer que, de algum modo, ela advém de fora. Na verdade, essa

⁸⁶ Ibidem, loc. cit. (tradução nossa)

⁸⁷ JACOBI, F. H. *Excertos de Über den transzendentalen Idealismus*. Tradução de Leopoldina Almeida. In: GIL, Fernando (coord.). *Recepção da Crítica da Razão Pura: antologia de escritos sobre Kant (1786-1844)*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1992, p. 102-103.

⁸⁸ Ibidem, p. 102.

⁸⁹ Ibidem, p. 103

realidade provém de o tempo ser a forma real da intuição interna, tendo, portanto, uma realidade subjetiva⁹⁰. A representação do tempo, então, deve ser tomada como modo de se representar o sujeito enquanto objeto, e essa é sua realidade. A visão habitual a respeito do tempo toma as alterações dos objetos empíricos como manifestações da realidade dele, mas, diz Kant, sem a sucessão que ele significa, as próprias alterações desapareceriam. Os objetos tomados por reais, desse modo, seriam determinações internas ao sujeito e não possuiriam de fato existência em si — seriam como um jogo de representações⁹¹. Da mesma maneira, as leis, a ordem e a regularidade percebidas nos fenômenos da natureza seriam determinações advindas do sujeito, *a priori*, não sendo então reais no sentido comum. A própria experiência seria forjada desse modo, e o entendimento seria a faculdade à qual cabe a legislação da natureza.

A partir dos fragmentos que cita, Jacobi conclui haver uma incompatibilidade entre as afirmações de que os objetos causam impressões nos sentidos, provocando sensações e originando as representações, e de que do objeto transcendental nada se sabe. Para ele, os objetos que causam as impressões não podem ser os empíricos, que não se estendem além da representação e, ao mesmo tempo, do objeto transcendental nada se pode, a rigor, dizer. O fenômeno, escreve Jacobi, “[...] não pode estabelecer relação alguma entre essas tais representações e qualquer objeto”⁹². No entanto, ele continua, mesmo sendo estranho afirmar, no âmbito da filosofia kantiana, que os objetos transcendentais impressionam os sentidos e provocam representações, essa pressuposição é fundamental para a doutrina. Pois, ele afirma,

[...] a palavra sensibilidade fica privada de todo e qualquer significado se não se entender por ela um meio distinto e real entre o real e o real, um meio efectivo de *alguma coisa para alguma coisa*, e se no seu conceito não estiverem contidos os conceitos de estar separado e estar conectado, de ser ativo e ser passivo, de causalidade e dependência, *como determinações reais e objectivas*; [...].⁹³

Por conseguinte, a admissão de um objeto que não seja meramente fenômeno a agir sobre os sentidos é absolutamente necessária para que as representações e os conceitos tenham validade objetiva, isto é, para que não sejam pura e simplesmente jogo de representações. No entanto, como o acesso à coisa em si é fechado pelo pensamento kantiano,

⁹⁰ Ibidem, p. 104.

⁹¹ Ibidem, p. 105.

⁹² Ibidem, p. 106.

⁹³ Ibidem, p. 106. (grifos do autor)

dela não se poderia dizer nem mesmo que está pressuposta. Daí, a célebre sentença de Jacobi: “[...] eu ficava continuamente perplexo porque não podia penetrar no sistema *sem* aquele pressuposto e, *com* ele, não podia aí permanecer”⁹⁴. Na formulação de Cassirer,

Ao longo de toda a *Crítica da razão pura*, percebe-se esse dualismo entre pressupostos realistas e idealistas, entre suas premissas objetivo-metafísicas e metodológico-conceituais. Não se pode prescindir de nenhuma delas na construção do mundo especulativo kantiano, embora cada uma delas se encontre diretamente em oposição à outra.⁹⁵

Mesmo se admitirmos uma causa transcendental dos fenômenos, diz Jacobi, não haverá como saber onde ela se situa nem sua relação com o efeito. Além disso, ele prossegue, aquilo que dá a forma à representação, que dá a ela feição de objeto, está fundado em uma espontaneidade que, ao fim, é ancorada em uma faculdade desconhecida, a saber, uma “[...] faculdade cega de estabelecer conexões progressivas e regressivas, a que chamamos imaginação”⁹⁶. No fim de contas, todo e qualquer conhecimento seria reduzido à consciência das representações, das ligações de conceitos e de princípios gerais que constituem o próprio sujeito. A validade dessas determinações é então meramente relativa, dada apenas pela sua conexão em uma consciência transcendental. No entanto, Jacobi pergunta, “[...] como é possível combinar o pressuposto de objetos, que causam impressões nos nossos sentidos, suscitando desse modo representações, com uma doutrina que pretende anular todas as bases em que se apoia este pressuposto?”⁹⁷.

No segundo prefácio ao seu diálogo *David Hume e a crença: idealismo e realismo*, escrito trinta anos depois da primeira edição, de 1797, Jacobi apresenta o problema em outra perspectiva, bastante interessante. Nesse texto, ele discorre a respeito da distinção entre razão e entendimento, que teria sido feita de modo errôneo e ambíguo, inclusive, por ele mesmo⁹⁸. Jacobi argumenta que uma distinção rigorosa entre entendimento e razão está pressuposta na separação radical entre ser humano e animal, a qual não seria uma diferença meramente de graus, mas de natureza. O animal, mesmo o mais inteligente, possuiria somente entendimento e não perceberia nada além do sensível, enquanto o ser humano, em função da

⁹⁴ Ibidem, p. 107. (grifos do autor)

⁹⁵ CASSIRER, E. op. cit., p.44-45.

⁹⁶ JACOBI, F. H. *Excertos de Über den transzendentalen Idealismus*. Tradução de Leopoldina Almeida. In: GIL, Fernando (coord.). *Recepção da Crítica da Razão Pura: antologia de escritos sobre Kant (1786-1844)*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1992, p. 108.

⁹⁷ Ibidem, loc. cit.

⁹⁸ JACOBI, F. H. *David Hume et la croyance: idéalisme et réalisme. Dialogue*. Introduit, traduit et annoté par Louis Guillermit. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 2000, p. 127.

razão, teria a possibilidade de conhecer o suprassensível. O ponto central da visão de Jacobi, e ao mesmo tempo o núcleo de sua crítica à filosofia kantiana, é que se a razão apoiar-se somente no sensível como sua pedra de toque, acabará por se tornar uma faculdade que produz meras ficções. Para ele, Kant apenas deu continuidade à tradição de Aristóteles, cuja influência determinou que a razão fosse entendida como uma faculdade de geração de conceitos e abstração e, nessa condição, fosse subordinada ao entendimento. Então, o conhecimento imediato teria sido submetido ao mediato, a percepção à reflexão, na verdade, “o modelo à cópia, o ser à palavra”⁹⁹. Kant, diz Jacobi, inverteu as posições de razão e entendimento e permitiu a conclusão de que, passando por entre a sensibilidade e elevando-se acima dela, nunca se poderia alcançar o suprassensível, com a razão ou com outra faculdade qualquer.

Não obstante, o caminho para se alcançar o suprassensível existiria e seria completamente diferente. Como afirma Victor Delbos em *De Kant aux postkantians*, “Jacobi sustenta que nós podemos atingir a realidade do mundo exterior, como a dos objetos suprassensíveis, mas pelo sentimento, a intuição ou a fé, de qualquer modo, por uma faculdade que não se reporte ao entendimento lógico”¹⁰⁰. No mesmo sentido, Cassirer escreve que “A explicação só é, para ele, um meio, um caminho até uma meta, o fim próximo, mas nunca o fim último. Seu fim último é o que não se pode explicar: o indissolúvel, o imediato, o simples”¹⁰¹. Jacobi admite que esse fim último possa ser alcançado nas ações, tal como fundamentado na *Crítica da Razão Prática*, isto é, que somente no âmbito prático é que a razão poderia ultrapassar o entendimento e alcançar o suprassensível. Do ponto de vista da razão teórica, porém, Kant estabeleceu que o suprassensível não pode ser alcançado a partir do sensível, ao qual unicamente o intelecto se dirige.

Todavia, no entender de Jacobi, com o mesmo procedimento que se garantia isso, eliminava-se a possibilidade de todo e qualquer conhecimento. A depuração extrema da sensibilidade teria levado a uma dissolução completa de toda possibilidade de conhecer, na medida em que ela deixava de ser faculdade de uma verdadeira percepção. Com isso, o que os sentidos apresentam deixa de ser visto como verdadeiro, e até mesmo a matéria torna-se simples representação e fenômeno. Portanto, escreve Jacobi, “[...] o idealismo

⁹⁹ Ibidem, p. 128. (tradução nossa)

¹⁰⁰ DELBOS, V. *De kant aux postkantians*. Introduction par Alexis Philonenko. Preface de Maurice Blondel. Paris: Aubier, 1992, p. 141. (tradução nossa)

¹⁰¹ CASSIRER, E. op. cit., p. 33.

transcendental ou criticismo kantiano, que devia começar tornando possível a verdadeira ciência, deixa, ao contrário, a ciência se perder na ciência, o entendimento no entendimento, todo conhecimento sem exceção num abismo universal[...]”¹⁰². Partindo do sensível e sem deixar espaço a uma faculdade superior a essa esfera, o que se consegue é apenas girar em falso sobre o que pode ser objeto de intuição, sem nunca escapar ao círculo fechado da experiência. Mais do que isso, ao fim e ao cabo, mesmo a ciência empírica se perderia, já que o objeto conhecido não poderia ser atrelado a nada que não fosse o próprio sujeito. Em resumo, na exposição de Cassirer,

“Deduzimos” conclusões de suas premissas, passamos de um elo a outro, na cadeia das deduções, para a frente e para trás, avançando ou retrocedendo ao infinito, sem que toda essa cadeia nos subtraia do vazio sobre o qual se prende. Por esse caminho das deduções e conclusões, não chegaremos jamais a um ponto originário, sobre o qual possamos afirmar solidamente a raiz de nosso conhecimento. Assim, pois, ou nos vemos obrigados a negar totalmente o postulado dessa proveniência ou temos de buscar outro caminho para dar-lhe realização, descobrindo outro órgão espiritual por meio do qual possamos verdadeiramente alcançar este objetivo.¹⁰³

O amigo e discípulo de Kant, Karl L. Reinhold, influenciou esse debate, embora de modo indireto. Julgando estar oferecendo contribuições à filosofia crítica, acabou por evidenciar uma lacuna dela, ao procurar uma saída para a ausência de uma fundação sólida na teoria do conhecimento kantiana. Cassirer informa a esse respeito que, dentre os primeiros partidários de Kant, Reinhold figurava como o melhor intérprete de suas ideias e como aquele que havia oferecido autêntica solução aos problemas postos pela *Crítica da Razão Pura*¹⁰⁴. Não obstante, ele forneceu ainda mais razões para que fossem apontadas as falhas e o dualismo da filosofia kantiana. Nesse sentido, afirma Paul Franks,

Reinhold tornou-se kantiano para responder à necessidade, levantada por Jacobi, de um único ponto de vista estável que conectasse adequadamente razão e fé. Mas ele também foi convencido por Jacobi de que tal ponto de vista deveria ter o monismo sistemático do espinozismo. E isso levou Reinhold, involuntariamente, a minar o dualismo kantiano por meio do próprio procedimento que desenvolveu para defendê-lo.¹⁰⁵

Reinhold encontra na noção de representação o fundamento que busca e, no tocante à coisa em si, entende que, embora tenha de estar pressuposta, é desnecessário

¹⁰² JACOBI, F. H. *David Hume et la croyance: idéalisme et réalisme. Dialogue*. Introduit, traduit et annoté par Louis Guillermit. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 2000, p. 131. (tradução nossa)

¹⁰³ CASSIRER, E. op. cit., p. 33. (grifos do autor)

¹⁰⁴ Ibidem, p. 50-51.

¹⁰⁵ FRANKS, P. op. cit., p. 102. (tradução nossa)

discorrer sobre ela para embasar uma teoria da faculdade representativa. Como explica Delbos, “Sem dúvida, ele evita dizer que as coisas em si nos afetam, que elas fornecem a matéria de nossas sensações; contudo, da natureza da representação ele tenta deduzir tanto a impossibilidade de que as coisas em si sejam representadas, quanto a necessidade de sua existência”¹⁰⁶. A representação, diz Reinhold, é distinta tanto do sujeito representante quanto do objeto representado, e é somente a ela que a teoria deve se ater, ou, nas palavras de Cassirer, “O que se trata de indagar não são os *fundamentos* físicos ou metafísicos dos conteúdos anímicos, mas o que *sejam* esses conteúdos e as ordenações constantes em que se enquadrem”¹⁰⁷.

Na concepção de Reinhold, há uma diferença inexpugnável entre o objeto da representação e a pura e simples representação¹⁰⁸. No seu entender, esse era um ponto pacífico da discussão, pois tanto os idealistas quanto os céticos estariam de acordo no tocante à distinção entre a mera representação, o ser representante e o objeto representado. Para ele, esse poderia ser o ponto inicial da investigação, com o que se tornaria inócuo entrar no debate acerca do que são e de como existem os objetos fora do sujeito. Então, ele afirma, “[...] como eu quero simplesmente conhecer a diferença que se admitiu acontecer na própria *consciência*, sem me meter com o seu fundamento situado fora da consciência, não entro em conflito com nenhum partido acerca do nome que a cada um lhe apetece dar-lhe”¹⁰⁹. Do mesmo modo, a investigação que busca encontrar a natureza e a estrutura da consciência não precisaria passar pela alma, mas somente pelas condições internas de possibilidade da representação. Como escreve Cassirer, “[...] Reinhold distingue agora a determinação da função do conhecimento enquanto tal do problema da substância a que esta função pode ser inerente, e dos objetos externos que devem se acrescentar a ela para pô-la em atividade”¹¹⁰.

Seguindo essa linha de raciocínio, Reinhold argumenta que a coisa em si é absolutamente irrepresentável. Mais que isso, seria contraditório representá-la, pois equivaleria à representação de um objeto sem as únicas formas em que isso poderia se dar. Para ele, a matéria da representação e sua forma jamais podem apresentar-se à consciência

¹⁰⁶ DELBOS, V. op. cit., p. 144. (tradução nossa)

¹⁰⁷ CASSIRER, E. op. cit., p. 51. (grifos do autor)

¹⁰⁸ REINHOLD, K. L. Excertos de *Briefe über die kantische Philosophie* e de *Versuch einer neuen Theorie des menschlichen Vorstellungsvermögen*. Tradução de Irene Borges Duarte. In: GIL, Fernando (coord.). *Recepção da Crítica da Razão Pura: antologia de escritos sobre Kant (1786-1844)*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1992, § VII, p. 180.

¹⁰⁹ Ibidem, loc. cit. (grifos do autor)

¹¹⁰ CASSIRER, op. cit., p. 55.

isoladamente, pois a separação de matéria e forma aniquilaria a própria representação¹¹¹. O objeto, tomado como distinto da representação, somente pode surgir nesta como algo representado, isto é, na forma dada por ela. Portanto, ele não poderia aparecer-nos como coisa em si, isto é, “[...] sob a forma que lhe correspondesse independentemente de toda a representação, que seria indicada pela mera matéria da representação e que seria necessariamente diferente da forma da representação”¹¹². A matéria da representação seria distinta tanto da própria representação quanto do objeto, resumindo-se às modificações da faculdade representativa, as quais seriam determinadas de algum modo pelo objeto sem, no entanto, confundirem-se com ele¹¹³. Na explicação de Cassirer,

O *ser* dado da matéria não significa senão uma coisa, a saber: que sua natureza específica não pode se derivar das puras leis formais do conhecimento; o modo como *se dá*, isto é, o processo mediante o qual o dado se cria, traz consigo, pelo contrário, a ideia de uma causa transcendente que é a que “dá” algo, ideia que necessariamente se deve descartar, desde logo, lá onde se trata simplesmente de definir as condições “interiores” da representação.¹¹⁴

Por conseguinte, a coisa em si só seria representável com a exclusão da forma da representação, o que é inconcebível. Apesar disso, para Reinhold, o conceito intelectual de coisa em si não pode ser simplesmente eliminado, mas tem de permanecer como conceito de um objeto em geral, um ente lógico, ainda que não dotado de realidade¹¹⁵. De acordo com isso, não se poderá pensá-la como algo individualizado e realmente existente, pois desse modo será transformada em representação. No entanto, diz Reinhold, a coisa em si também não pode ser negada, sendo ela o próprio objeto naquilo que não pode ser representado, o fundamento exterior da matéria da representação. Da coisa em si pode-se dizer que não é representável, não adicionando a ela nenhum predicado positivo, mas também que é indispensável à representação, já que sem ela não haveria a matéria, tão necessária quanto a forma. Assim, a coisa em si não seria um ente real, mas o conceito mais abstrato de algo que não pode ser representado, um sujeito sem predicados. Reinhold então extrai o seguinte axioma: “*Aquilo que não possa ser representado sob a forma da representação é*

¹¹¹ REINHOLD, op. cit., § XVII, p. 191.

¹¹² Ibidem, p. 192.

¹¹³ Reinhold ilustra este ponto do seguinte modo: “Quem quiser ter uma imagem intuitiva da diferença entre matéria e objeto de uma representação, pense numa árvore a uma distância que torne impossível divisar qual a sua espécie, forma e tamanho, assim como as suas qualidades mais próximas. Aproxime-se, então, pouco a pouco da árvore: nessa mesma proporção, a sua representação irá adquirindo mais e mais *matéria*. A matéria da sua representação ir-se-á *modificando*, aumentando, enquanto que o objeto em si permanecerá sempre o *mesmo*”. Ibidem, § VX, p. 183. (grifos do autor)

¹¹⁴ CASSIRER, op. cit., p. 68. (grifos do autor)

¹¹⁵ REINHOLD, op. cit., § XVII, p. 193.

absolutamente irrepresentável”¹¹⁶. O princípio da consciência, definido como a conexão de elementos distintos na unidade de um intelecto, será o alicerce último da filosofia elementar de Reinhold, que não poderia ser suprido por nenhuma coisa em si. Por meio desse princípio, a representação é deduzida da consciência, que é, diz Cassirer, “[...] o *fundamento* da filosofia elementar, fundamento que não pode, sem incorrer em um círculo vicioso, apoiar-se por sua vez em nenhum outro princípio filosoficamente demonstrável”¹¹⁷.

Gottlob E. Schulze também acrescentou ideias importantes ao debate. Em seu texto *Aenesidemus, oder über die Fundamente der von dem Hrn Prof. Reinhold in Jena gelieferten Elementar-philosophie*, publicado em 1792, ele critica a obra de Reinhold em uma perspectiva cética, visando atingir a filosofia de Kant. No fim de contas, como mostra Cassirer, o ceticismo de Schulze e o pensamento de Reinhold movem-se no mesmo terreno, a saber, o de encontrar o primeiro princípio evidente da filosofia e que, com base nos seus próprios fundamentos, a crítica kantiana deveria fornecer¹¹⁸. Schulze insiste no erro que significa pressupor a coisa em si como fundamento dos fenômenos, o que implicaria utilizar a causalidade para além da experiência, isto é, indevidamente. Com Schulze, o impasse já apontado por Jacobi fica ainda mais claro e evidente: a coisa em si teria necessariamente de estar pressuposta, mas, ao mesmo tempo, não se poderia afirmar absolutamente nada sobre ela, como, por exemplo, que existisse, que causasse os fenômenos e nem mesmo isto, a saber, que estivesse realmente pressuposta. Permanece, então, de fundo e difusamente, a questão de saber em que se apoiará a aparência fenomênica, sem algo que seja, de algum modo, sua fundação. Nesse sentido, Schulze escreve em sua obra *Kritik der theoretischen Philosophie*:

Se, por conseguinte, o que a crítica da razão alega saber acerca dos fundamentos da experiência é um conhecimento real, terá de reputar como absolutamente falsa sua afirmação de que toda visão verdadeira de nosso espírito se circunscreve simplesmente aos objetos da experiência. Ao contrário, se essa afirmação fosse exata, toda visão das fontes da experiência como um todo teria de ser considerada como uma vazia aparência.¹¹⁹

No *Aenesidemus*, Schulze descreve de modo claro e explícito o embaraço que surge na filosofia crítica, em função da afirmação de que a coisa em si tem de estar necessariamente pressuposta na base de todo fenômeno e, simultaneamente, que os conhecimentos possíveis à sensibilidade, ao entendimento e à razão referem-se somente à

¹¹⁶ Ibidem, p. 195. (grifos do autor)

¹¹⁷ CASSIRER, op. cit., p. 61. (grifos do autor)

¹¹⁸ CASSIRER, op. cit., p. 81.

¹¹⁹ Apud CASSIRER, op. cit., p. 89.

experiência. Para ele, se for realmente assim, deve-se concluir que todo conhecimento é apenas aparência, para além da qual absolutamente nada se pode afirmar¹²⁰. Nesse caso, resume Cassirer, “O resultado da *Crítica da razão pura* consiste em que só podemos chegar a um conhecimento seguro e necessário dos objetos da experiência, e que ‘todo conhecimento das coisas baseado no simples e puro entendimento ou na razão pura é mera aparência’”¹²¹. No entanto, conforme Schulze, a conclusão de Kant é contrária a isso, pois este não admite que as representações sejam vazias e as apresenta como a união da matéria, que seria externa, com a forma, interna ao sujeito. Assim, as intuições não seriam vistas como mera aparência por Kant, e a existência de objetos externos que afetam os sentidos seria aquilo que garantiria o realismo empírico ao lado do idealismo transcendental. Nas palavras de Schulze,

Embora, pois, a crítica da razão afirme que todas as propriedades que constituem a intuição de um corpo apenas pertencem ao seu fenômeno, não pretende com isso ter transformado o conhecimento sensorial em *pura aparência*, ou ter anulado em absoluto o conhecimento da realidade objectiva de certos objetos exteriores a nós; antes deriva o que há de accidental e mutável no nosso conhecimento da influência destes objetos sobre a alma humana.¹²²

A investigação transcendental teria então de encontrar um fundamento para a experiência que não fosse, ele mesmo, objeto de experiência¹²³. Embora Kant inicie a *Crítica da razão pura* afirmando que todo conhecimento começa com objetos que afetam os sentidos, no desenvolvimento do seu pensamento ele tornaria essa afecção impossível. Na interpretação de Delbos, isso para Schulze significa que, “Em consequência, a proposição inicial da *Crítica* resulta desmentida pela *Crítica* mesma”¹²⁴. Segundo Schulze, Kant parte, no entanto, da certeza da existência de coisas em si que afetam os sentidos, fundamentando com ela os limites da faculdade de conhecer. Só assim é que teria podido explicar e tornar compreensível a origem dos objetos da experiência e, ao mesmo tempo, demonstrar a necessidade de uma fonte interna das representações, distinta daquela fonte externa. Na concepção de Schulze, resultam daí uma petição de princípio e uma anulação de resultados:

A própria crítica da razão avança a proposição: todo o conhecimento humano começa com a influência de objectos objectivamente existentes sobre os nossos sentidos, e estes objectos proporcionam o primeiro ensejo

¹²⁰ SCHULZE, G. E. Excerto de *Aenesidemus*. Tradução de Sara Seruya. In: GIL, Fernando (coord.). *Recepção da Crítica da Razão Pura: antologia de escritos sobre Kant (1786-1844)*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1992, p. 259-260.

¹²¹ CASSIRER, E. op. cit., p. 88. (grifos do autor)

¹²² SCHULZE, G.E. p. 261. (grifos do autor)

¹²³ CASSIRER, E. op. cit., p. 88.

¹²⁴ DELBOS, op. cit., p. 147. (tradução nossa)

para que nosso ânimo se manifeste; não só sem qualquer prova, e como proposição em si totalmente *assente* e incontestavelmente certa, e refutando, portanto, os fantasmas do cepticismo e do idealismo através de uma proposição aceite a modo de petição, cuja verdade ambos negavam; mas também os seus próprios resultados anulam completamente a verdade dessa proposição admitia a modo de petição.¹²⁵

Schulze critica ainda a aplicação do conceito de causalidade às coisas em si como um uso indevido de um conceito puro. Os objetos fora do sujeito teriam de ser capazes de agir sobre ele, isto é, possuir causalidade sobre nosso intelecto, para que formássemos representações deles. Nesse caso, porém, a causalidade seria atributo dos objetos na condição de coisas fora de nós e em si, o que se oporia a todo o edifício da crítica kantiana e faria as consequências se voltarem contra as premissas¹²⁶. O mesmo ocorre com a categoria da existência, que não pode ser aplicada a objetos que estejam fora do tempo. No entanto, diz Schulze, embora seja certo que o objeto para além das representações não é uma intuição, ele não pode por isso ser um mero nada, isto é, “deve ser algo de *realiter* distinto e independente das mesmas”¹²⁷, o que está completamente excluído do sistema kantiano. Não se poder aplicar a esse algo os conceitos de causa ou de existência e, escreve Schulze, “[...] se é certa a dedução transcendental das categorias que a crítica da razão apresentou, também é errado e falso um dos princípios fundamentais da mesma: que todo o conhecimento começa com a acção de objectos objectivos sobre o nosso ânimo”¹²⁸. Por conseguinte, Kant deveria ter demonstrado que o intelecto não é a fonte única de todo conhecimento e explicado o porquê disso.

No mesmo sentido já argumentado por Jacobi, Schulze conclui que a crítica kantiana acaba por demolir a possibilidade de todo e qualquer conhecimento verdadeiro. Sobre isso, Cassirer afirma que, “Na trajetória dos pensamentos fundamentais desenvolvidos na obra *Aenesidemus*, há plena clareza sobre um ponto, a saber: o de que toda dúvida ilimitada, toda dúvida que recai sobre a *totalidade* do saber, destrói-se a si mesma e perde seu próprio sentido e razão de ser”¹²⁹. Para que não se reduza a mera aparência, o conhecimento terá então de receber sua realidade de algo externo ao puro intelecto¹³⁰. No entanto, ao se defender a incognoscibilidade da coisa em si e, ao mesmo tempo, a causalidade como um princípio subjetivo de conexão de representações, não se poderá pressupor uma

¹²⁵ SCHULZE, op. cit., p. 261. (grifos do autor)

¹²⁶ Ibidem, p. 262.

¹²⁷ Ibidem, p. 263.

¹²⁸ Ibidem, loc. cit.

¹²⁹ CASSIRER, E. op. cit., p. 79. (grifos do autor)

¹³⁰ SCHULZE, G. E. op. cit., p. 264.

ação causal entre estas e algo distinto delas. “Pois,” diz Schulze, “o que me é totalmente, e em todos os seus atributos e propriedades, desconhecido, também dele não posso saber que existe, que se encontra realmente em uma ligação comigo e que é capaz de efectuar ou produzir algo”¹³¹. Como resultado, todo o conhecimento humano terá de ser considerado mera aparência, e o idealismo radical, que não concede existência real aos fenômenos, não estará refutado¹³².

A contribuição de Jacob S. Beck a essa discussão está na sua argumentação, também em diálogo crítico com Reinhold, sobre o verdadeiro princípio do conhecimento. Como informa Cassirer, Beck considera que aquelas contradições e dissonâncias que parecem surgir no texto kantiano são resultado não da incompatibilidade entre as ideias, mas do modo exigido pela exposição, que deve ser paulatina e observar a adaptação do leitor a um ponto de vista totalmente novo¹³³. A origem e o fundamento de todo o conhecimento seria o ato original de representar, já descrito por Kant, mas cujo ponto central não teria sido ainda adequadamente evidenciado¹³⁴. Beck julga importante, para isso, diferenciar as categorias, que ele entende como representações originais, dos simples conceitos de objetos. Ao se pensá-las como conceitos é que surgiriam o problema de saber como a representação se liga ao objeto e, com isso, todas as dúvidas com relação à coisa em si. Segundo Cassirer, Beck revela de modo magistral a totalidade do sistema kantiano e demonstra que não há qualquer relação entre a coisa em si e o objeto do conhecimento, tratando-se então de um problema vazio, pois o próprio nexos que aí se busca, por assim dizer, não tem nada dentro. Como ele afirma,

O autêntico método kantiano, o método transcendental, não consiste simplesmente em deslocar à órbita da consciência os elementos que até agora se situavam na órbita das coisas, mas se apoia sobre a ideia de que a separação e a divisão que serve de base a tudo isso responde a um conceito falso e contraditório.¹³⁵

Sem que se perceba esse ponto fundamental da teoria kantiana, diz Beck, não se esclarece o modo como as categorias formam a base dos conceitos e os tornam

¹³¹ Ibidem, loc. cit.

¹³² Ibidem, p. 265-266.

¹³³ CASSIRER, op. cit., p. 92.

¹³⁴ BECK, J. S. Exerto de *Erläuternder Auszug aus den Schriften des Herrn Professor Kant* (Extracto elucidativo dos escritos do Sr. Prof. Kant). Tradução de Ana Maria Benite. In: GIL, Fernando (coord.). *Recepção da Crítica da Razão Pura: antologia de escritos sobre Kant (1786-1844)*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1992, p. 283.

¹³⁵ CASSIRER, op. cit., p. 95.

compreensíveis. O princípio máximo do conhecimento não seria uma representação conceitual, mas um postulado, concebido como o “representar originariamente”¹³⁶. Esse ato de representar não se identificaria com a representação de um objeto qualquer, que já seria um conceito determinado e com características essenciais. Seria, antes, algo como uma representação original da geometria, por exemplo, que não se ocupa da explicação do espaço nem o busca em outra ciência, mas simplesmente o postula¹³⁷. Delbos explica que Beck concordava com a tese kantiana de afecção dos sentidos, mas não realizada por coisas em si e sim por fenômenos. O princípio dessa afecção não proviria de quaisquer tipos de entidades, mas do ato mesmo de representar. Nas palavras de Delbos, “[...] esse ato, ligando sinteticamente as representações segundo o princípio de causalidade, torna-as objetivas por um tipo de reconhecimento originário, e constitui assim os fenômenos pelos quais somos afetados”¹³⁸. O espaço, segundo Beck, é ele próprio a síntese originária do homogêneo, isto é, uma representação primordial não existente antes, mas criada nesse mesmo ato que é, mais exatamente, um intuir. Para exemplificar esse ponto, Beck afirma que

A representação do espaço é muito diferente deste representar original; pois ela já é conceito. Tenho um conceito de linha recta; isto é algo de diferente de traçar eu uma linha recta (sintetizar originariamente). Tenho também o conceito de um bi-ângulo rectilíneo, embora neste caso não haja representação original.¹³⁹

De acordo com isso, a perspectiva correta a ser adotada é a de que o ato de unificação do múltiplo na unidade da consciência não é dado por meio de um conceito. A conexão do múltiplo seria dada por um ato que não estaria presente de antemão em nenhum objeto, e por meio do qual seriam formados esse mesmo objeto e o próprio múltiplo. Então, diz Cassirer, para Beck bastaria abrir os olhos do entendimento, “isto é, restabelecer as condições a que se ajusta a possibilidade da experiência, a única acerca da qual cabe emitir juízos sobre objetos, para que se evaporem, como vazios fantasmas de nossa própria fantasia, as formas que no início nos amedrontavam”¹⁴⁰.

O esquematismo transcendental é outra atividade originária, chamada por Beck de reconhecimento original¹⁴¹, que também não conduz a um conceito de objeto, mas a outro tipo de representação primordial, a saber, o tempo. Como ele explica, “É através desta

¹³⁶ BECK, op. cit., p. 283.

¹³⁷ Ibidem, loc. cit.

¹³⁸ DELBOS, op. cit. P. 149. (tradução nossa)

¹³⁹ BECK, op. cit., p. 284.

¹⁴⁰ CASSIRER, op. cit., p. 96.

¹⁴¹ BECK, op. cit., p. 285.

fixação do tempo que eu fixo aquela síntese original e obtenho o conceito de uma determinada forma [...]”¹⁴². Não se poderia falar em um múltiplo dado antes da síntese originária e do reconhecimento, ou seja, antes que o entendimento originalmente crie aquela unidade objetiva sintética. Perder essa perspectiva seria perder a clareza e cair em constantes embaraços, “pois” diz Beck, “faça ele o que fizer, nunca mais conseguirá achar uma conexão entre a representação e o objeto”¹⁴³. Cassirer contribui para o esclarecimento desse ponto:

Nesta expressão de sua ideia fundamental, Beck não faz outra coisa que seguir as indicações do próprio Kant, quem, ao reduzir a unidade analítica do “*conceptus communis*” à unidade sintética da apercepção, assinala esta, expressamente, como o “ponto mais alto” a que se deve referir *todo o emprego do entendimento, inclusive toda a lógica e a filosofia transcendental*. Nesta, não se trata de predicar “notas características” de uma existência dada ou de um conceito dado, mas de determinar o conceito mesmo de objeto, com todas as características que lhe são próprias, mediante uma “atribuição originária”.¹⁴⁴

Por conseguinte, o uso do entendimento é anterior aos conceitos, isto é, a síntese da representação é anterior à análise conceitual. Assim pensando, diz Beck, ninguém terá de se preocupar com a constituição do sujeito ou do objeto, pois estará claro que os conceitos ancoram-se no representar originário. Em suma, ele escreve, “Usando as palavras da Crítica, isso quer dizer, portanto: a unidade analítica da consciência (no conceito) pressupõe uma unidade original sintética (no acto originário de representar); ou também: toda análise só é possível após uma síntese”¹⁴⁵. Desse modo, para Beck, é necessário que se escolha de antemão se o objeto será colocado no início ou no fim da investigação, pois a contraposição estrutural entre essas perspectivas determinará todo o restante. Como explica Cassirer,

O decisivo e determinante para todas as conclusões posteriores a que se chegue é saber se a reflexão filosófica toma o conceito de objeto como ponto de partida ou como meta. No primeiro caso, há para nós uma realidade existente por si, formada por relações e ordenações fixas; tudo o que podemos dizer acerca delas, ao atribuir-lhes existência no tempo e no espaço, grandeza e número, substancialidade e causalidade, serão simplesmente *predicados* dedutivos que *a posteriori* atribuímos a essa realidade. [...] Em seu sentido crítico, não cabe indagar o que o objeto, desligado de toda relação com qualquer saber possível, é em si e para si, mas apenas o que para o saber mesmo *significa* o *postulado* da validade objetiva.¹⁴⁶

¹⁴² Ibidem, loc. cit.

¹⁴³ Ibidem, p. 286.

¹⁴⁴ CASSIRER, op. cit., p. 99. (grifos do autor)

¹⁴⁵ BECK, op. cit., p. 287.

¹⁴⁶ CASSIRER, op. cit., p. 97. (grifos do autor)

Assim como Kant, Beck considera que o entendimento é uma faculdade de pensar, não de intuir, o que significa que representa os objetos através de conceitos. Na sua concepção, a representação conceitual de um objeto exige um ponto de referência, e exige também que ele seja subsumido em determinadas características. Diferentemente, na representação original, o entendimento engendra a unidade objetiva sintética, que deve ser então transferida para a unidade analítica de um conceito, para que possa ser dada a representação de um objeto¹⁴⁷. Interpretar o tempo, o espaço e a realidade das coisas como se fossem dados antes da síntese originária do entendimento, segundo Beck, é falso e contrário ao que o pensamento crítico se propôs. Daí proviriam, inclusive, os pensamentos vagos, confusos e ininteligíveis que lhe foram atribuídos. “Pois”, ele escreve,

se o espaço for um dado antes da representação original, põe-se a questão de o que ele é, e somos, portanto, levados a considerá-lo como um absurdo existente. Igualmente nos surge a questão da essência das coisas (*Sachheit*), se não atendermos à representação original desta categoria.¹⁴⁸

A dificuldade estaria em não se poder expor a representação original, a não ser por meio de conceitos. Por isso, Beck considera necessário insistir na afirmação de que o princípio supremo do entendimento é o postulado da representação originária. Com isso, não surgiriam dúvidas sobre a constituição do sujeito, dos objetos ou das relações entre um e outros, uma vez que, diz ele, “Não é numa articulação de conceitos que aqui se pensa, mas numa composição originária que previamente possibilita todos os conceitos”¹⁴⁹. Inverter as posições seria confundir-se e não atinar em que a filosofia crítica corresponde, explica Cassirer, “[...] ao pensamento que dá firmeza e compreensibilidade a qualquer conceito por ele empregado, ao reduzi-lo ao uso originário do entendimento; [...]”¹⁵⁰. Dessa forma, é fundamental ao pensamento crítico a convicção de que a realidade não pode existir sem as relações dadas pela unidade sintética da consciência, que são justamente as que criam os nexos objetivos e necessários¹⁵¹.

Salomon Maimon, envolvendo-se também na polêmica, caminha no sentido de uma maior precisão e de um aprofundamento acerca da perspectiva correta a ser adotada, para a compreensão da filosofia kantiana. A questão principal a que nos remetem suas reflexões liga-se ao modo como a síntese do múltiplo poderá gerar a objetividade, de um

¹⁴⁷ BECK, op. cit., p. 286.

¹⁴⁸ Ibidem, loc. cit.

¹⁴⁹ Ibidem, p. 287.

¹⁵⁰ CASSIRER, op. cit., p. 99.

¹⁵¹ Ibidem, loc. cit.

ponto de vista real e não apenas formalmente. Segundo Cassirer, esse filósofo parte do conceito de objetividade e se afasta das disputas sobre a coisa em si, considerada por ele apenas como o conceito simbólico de algo contraditório e irrealizável. Para Maimon, os problemas surgirão somente se se quiser dar um caráter real e positivo à coisa em si, pretendendo-se fundamentar e garantir a objetividade por meio dela. Nas palavras de Cassirer, “[...] seja esse símbolo o que se queira, não se pode duvidar de que o que é e significa ‘objetividade’, para o saber, pode determinar-se e avaliar-se partindo do próprio saber”¹⁵². Maimon refletiu sobre esse ponto em sua obra *Versuch über die transzendentalphilosophie*, de 1790, buscando uma solução que harmonizasse as exigências do ceticismo, do dogmatismo e do criticismo. Na investigação kantiana acerca da possibilidade dos juízos sintéticos *a priori*, ele vislumbra toda uma série de questões filosóficas tradicionais, embutidas no problema mais geral de estabelecer a ligação entre os planos formal e material do conhecimento. Nesse sentido, afirma Paul Franks,

Maimon discerniu uma única estrutura nos problemas fundamentais da filosofia medieval, da primeira filosofia moderna e da kantiana: “A questão *quid juris* [isto é, a questão sobre a legitimidade de aplicar as formas do entendimento ao que é sensivelmente dado, abordada na dedução transcendental de Kant] é uma e a mesma importante questão que foi tratada por todos os filósofos predecessores, a saber, a explicação da concordância entre alma e corpo, ou a explicação da origem do mundo (em relação à sua matéria) a partir de uma inteligência”.¹⁵³

O objetivo e o subjetivo, segundo Maimon, distinguem-se como o mutável e o imutável no conhecimento, bastando então que se separem, na consciência, os conteúdos permanentes dos variáveis. O que permanece invariável, na faculdade de conhecer, seria o objetivo, e o que muda junto com ela seria o subjetivo, desaparecendo então as questões sobre o modo como sujeito e objeto se vinculam. No dizer de Cassirer, “Os dois termos não podem, portanto, logicamente, isolar-se um do outro, nem caracterizar-se cada um por si com base no que possam representar fora da capacidade de conhecer. Apenas se coloca e se pode colocar como problema ‘real’ a relação entre ambos”¹⁵⁴. Na medida em que o fundamento do conhecimento é absolutamente incognoscível, diz Maimon, não importa se é situado fora ou dentro do sujeito. A justificação da divisão entre o que é objetivo e o que é subjetivo tem de ser buscada, portanto, no próprio conhecimento. “Assim,” escreve Cassirer,

¹⁵² Ibidem, p. 108. (grifos do autor)

¹⁵³ FRANKS, P. op. cit., p. 105-106. (tradução nossa) (grifos do autor)

¹⁵⁴ CASSIRER, op. cit., p. 109. (grifos do autor)

encontramos, por exemplo, que — prescindindo de todas as ideias que possamos formar sobre a origem das percepções dos sentidos ou da intuição do espaço —, o momento do espacial representa o “objetivo” com respeito à qualidade sensorial das sensações, por ser conhecido como o relativamente estável em contraposição às modificações das impressões transmitidas pelos sentidos.¹⁵⁵

O ponto central da discussão, no entender de Maimon, é o de explicitar a legitimidade da aplicação das categorias aos objetos, bem como a formulação das proposições *a priori* referidas a elas. Em *Versuch über die transzendentalphilosophie*, em uma complexa argumentação repleta de conceitos matemáticos, esse filósofo expõe sua maneira de ver como se dá aquela aplicação¹⁵⁶. De fato, como afirma Franks, a atenção de Maimon às ciências exatas, mais precisamente à física matematizada, é uma característica que o diferencia de outros pós-kantianos¹⁵⁷. Com efeito, para Maimon, a representação sensível deve ser entendida como um certo *quantum* de extensão ou de grau de intensidade, chamado por ele de diferencial. Assim, por exemplo, a representação da cor vermelha não deve ser entendida como extensa ou como algo de natureza matemática, mas como um ponto físico, ou então como o diferencial de uma extensão ou de um grau finito de qualidade¹⁵⁸. Por conseguinte, os elementos da percepção não se distinguiriam pela grandeza, mas por algo qualitativo e determinado. Cassirer explica que, uma vez que o tempo e o espaço são apenas esquemas de uma possível diferença entre objetos, esse elemento qualitativo é o que tornaria possíveis as distinções no interior da extensão¹⁵⁹. De outra perspectiva, segundo Maimon, apenas por si mesmas as representações sensíveis não constituem nenhuma consciência, que surge somente pela atividade de pensar. Para ele, é certo que as representações sensíveis são assimiladas passivamente, mas a consciência que temos delas indica uma ação do sujeito, e não o saber passivo de algo externo. Então, ele escreve,

A palavra *representação* (*Vorstellung*) usada pela primitiva consciência, induz aqui em erro; pois, na verdade, não se trata de uma representação, isto é, de um mero acto de tornar presente o que não é presente, mas, muito mais, de uma apresentação (*Darstellung*), isto é, de apresentar como existente o que anteriormente não era.¹⁶⁰

A consciência de algo exigiria a ação da imaginação, pela qual múltiplas

¹⁵⁵ Ibidem, p. 110.

¹⁵⁶ MAIMON, S. Excerto de *Versuch über die transzendental Philosophie*. Tradução de Maria Helena Rodrigues de Carvalho. In: GIL, Fernando (coord.). *Recepção da Crítica da Razão Pura: antologia de escritos sobre Kant (1786-1844)*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1992, p. 223 et seq.

¹⁵⁷ FRANKS, P. op. cit., p. 105.

¹⁵⁸ MAIMON, S. op. cit., p. 223.

¹⁵⁹ CASSIRER, op. cit., p. 125-126.

¹⁶⁰ MAIMON, S. op. cit., p. 223. (grifos do autor)

representações sensíveis singulares seriam reunidas e ordenadas segundo o tempo e o espaço. Esse seria o modo de surgimento de uma intuição empírica, numa espécie de adição contínua de diferenciais de intensidade ou de extensão, até que se chegasse àquele exigido pela consciência. É como no caso do movimento acelerado, em que as velocidades somam-se paulatinamente e determinam uma velocidade maior¹⁶¹. Não obstante, essa adição não ocorreria pela comparação entre as representações, mas, diz Maimon, “[...] apenas pelas leis gerais da natureza de Newton, nomeadamente, que nenhum efeito pode ser anulado por si próprio sem um efeito que lhe é contrário”¹⁶². A função do entendimento nesse processo é a de relacionar os objetos, já dados na intuição, por meio dos seus conceitos puros. Numa palavra,

A sensibilidade, portanto, fornece os diferenciais a uma determinada consciência; a imaginação extrai deles um objeto finito (determinado) da intuição; o entendimento extrai da relação destes diversos diferenciais, que são seus objetos, a relação dos objetos sensíveis resultantes.¹⁶³

Na concepção de Maimon, os númenos são exatamente esses diferenciais, enquanto os objetos formados a partir deles são os fenômenos. Portanto, não se pode afirmar que cada objeto em si tenha um diferencial ou que se refira a um diferencial, mas somente que as relações entre os diversos diferenciais podem ser dadas nas intuições¹⁶⁴. “Esses númenos”, diz Maimon, “são ideias da razão que, como princípios, servem para a explicação da gênese dos objetos segundo certas regras do entendimento”¹⁶⁵. A diferenciação entre duas qualidades sensíveis seria dada como relação entre diferenciais, ou ideias da razão *a priori*. Este ponto é complicado e exige um esclarecimento maior. Cassirer observa, com razão, que o conceito de diferencial de Maimon parece carregar uma imprecisão, sendo entendido como algo subministrado pelos sentidos, como conceitos da razão ou ideias, e ainda como princípios da aplicação objetiva do entendimento. Ele esclarece então que o conceito de diferencial possui múltiplas relações, pois

Participa da *sensação* somente enquanto esta, em suas diferenças quantitativas e em suas gradações, oferece à consciência, antes de tudo, o *fenômeno da diversidade*. Mas, ao colocar-se a partir de agora a tarefa de *compreender* esse fenômeno “dado”, manifesta-se, ao mesmo tempo, a necessidade de transcender acima disso, passando da intuição e da percepção empíricas a seus “elementos” não intuíveis. E, nesse processo, ao

¹⁶¹ Ibidem, p. 224.

¹⁶² Ibidem, loc. cit.

¹⁶³ Ibidem, loc. cit.

¹⁶⁴ Ibidem, p. 224.

¹⁶⁵ Ibidem, loc. cit.

remontarmo-nos dos objetos empíricos aos *princípios* de seu nascimento, a diversidade sensorial se converte em uma diversidade racional: o conhecimento dos fenômenos se converte em um conhecimento das leis numênicas, sobre o qual aqueles fenômenos descansam.¹⁶⁶

Delbos contribui também à compreensão desse ponto, afirmando que, para explicar a presença de um objeto que não sabemos como se produz, Maimon retoma o conceito leibniziano de uma atividade espiritual que age anteriormente a toda consciência clara. O dado puro e simples é a ideia de um limite de uma série dada, do qual podemos nos aproximar como de uma raiz irracional, sem jamais atingi-la. Assim, escreve Delbos, Maimon declara que, “do ponto de vista da filosofia crítica, deve-se falar da coisa em si como a álgebra fala de $\sqrt{-a}$, não para determinar com ele um objeto, mas para manifestar a impossibilidade de um objeto correspondente a esse conceito”¹⁶⁷.

Caso um conceito puro do entendimento fosse utilizado, por exemplo, para distinguir entre o vermelho e o verde, a questão de saber como pode um conceito puro ser aplicado à sensibilidade seria mantida. Um conceito puro apenas proporciona a regra e aponta a gênese de um objeto, sendo o pensar sua única função, que é a produção da unidade na multiplicidade. Nas palavras de Cassirer,

O intelecto, em virtude de sua função característica e peculiar, deduz as diferenças entre as coisas da diversidade dos princípios de que nascem. Sua forma fundamental se situa, com efeito, na definição genética, de tal modo que só pode conceber o objetivamente dado sob a forma e conforme a regra de seu nascimento.¹⁶⁸

De acordo com isso, para Maimon, o entendimento não pode pensar nenhum objeto como já originado, mas apenas como estando em formação, processo que ele denomina “discorrência”¹⁶⁹. O termo usado por Maimon é *fließend*, que dá a ideia de uma corrente, um fluxo que verte num determinado sentido, considerado por ele como a característica da intuição tanto *a priori* quanto *a posteriori*. A regra do entendimento que unifica o múltiplo na intuição, porém, não seria dada desse modo, mas de uma única vez¹⁷⁰. Esse é um ponto importante da concepção de Maimon, que evidencia uma visão profunda da gênese da intuição. Ele diferencia a maneira como a intuição é construída, em conexão com dados externos determinados, enquanto o entendimento, por seu turno, pensa a partir de

¹⁶⁶ CASSIRER, op. cit., p. 129-130. (grifos do autor)

¹⁶⁷ DELBOS, op. cit., p. 148. (tradução nossa)

¹⁶⁸ CASSIRER, op. cit., p.126.

¹⁶⁹ MAIMON, S. op. cit., p. 225.

¹⁷⁰ Ibidem, loc. cit.

conceitos puros e indeterminados. Tomando um triângulo como exemplo, ele explica que o entendimento pensa a regra de uma só vez, mas essa regra envolve apenas a relação geral entre lados, ficando indeterminada a grandeza de cada um deles. Diferentemente, a construção do triângulo só poderá ser executada de modo determinado. Como ele escreve,

Temos, pois, aqui uma determinação que não estava contida na regra e que está necessariamente presa à intuição; esta pode, mesmo com a manutenção da mesma regra ou da mesma relação, ser diferente em diferentes construções. Consequentemente, este triângulo, em vista de todas as possíveis construções, não deve jamais ser pensado pelo entendimento como já formado, mas em formação, isto é, por decorrência. Em contrapartida, a faculdade da intuição [que, de facto, é *regular (regelmäßig)*, mas sem o discernimento da regra (*regelverständlich*)], não pode representar regra ou unidade alguma no múltiplo; mas sim o próprio múltiplo deve, por isso, pensar os seus objetos não em processo, mas como já surgidos.¹⁷¹

Daí resulta que a intuição possui uma ordenação que não ocorre por meio de nenhuma regra, isto é, sua forma tem de ser pensada como já terminada, realizada. Assim fica claro, segundo Cassirer, que “[...] o entendimento não se limita a submeter a suas regras *a priori* algo dado *a posteriori*, mas, ao contrário, o faz nascer conforme a essas regras mesmas, o que constitui a única maneira de responder à questão: *quid juris?*”¹⁷².

De acordo com isso, a sensibilidade não opera qualquer tipo de ligação, a qual se deve à imaginação. No entanto, a ligação realizada por esta se dá em geral, designando a simultaneidade ou a sucessão de objetos, sem especificá-los. A imaginação, diz Maimon, relaciona os objetos representando um como o antecedente e outro como o consequente no tempo e no espaço, por exemplo, mas não determinando a cada um seu lugar específico de antecedente ou de consequente. Os conceitos puros estabeleceriam somente relações de unificação do múltiplo, mas, para isso, precisariam que os distintos elementos fossem pensados simultaneamente, reciprocamente ou unilateralmente¹⁷³. Então, segundo Maimon, quando o entendimento relaciona partes do múltiplo de forma simultânea, origina-se daí um conceito pensado não somente em relação à forma, mas também à matéria, o que significa que esta deve, de algum modo, determinar a simultaneidade da representação. Outra possibilidade seria o surgimento de um conceito “[...] onde a matéria e a forma são da mesma espécie e, consequentemente, produzidos por um *Actus* único do entendimento”¹⁷⁴. Esse seria o caso dos conceitos de causa e efeito, cuja identidade de espécie determinaria que, quando a primeira é

¹⁷¹ Ibidem, p. 226. (grifos do autor)

¹⁷² CASSIRER, op. cit., p. 128.

¹⁷³ MAIMON, S. op. cit., p. 226.

¹⁷⁴ Ibidem, p. 227.

posta, o segundo necessariamente tem de sê-lo. Que uma causa tenha de ter um efeito não seria algo contido na definição, mas seria a própria definição desse conceito¹⁷⁵.

Daí decorre que as conexões de múltiplos são realizadas pelo entendimento a partir de formas *a priori*, as quais, porém, por serem regras gerais, só por meio de intuições poderão ser percebidas e adquirir seu significado. Para que se possa afirmar, por exemplo, que um objeto é causa de outro, é exigida uma regra geral que estabeleça uma dependência entre dois elementos distintos, isto é, que vincule de um modo especial os objetos de duas intuições. No entanto, a pura e simples regra não informará, especificamente, qual é causa e qual é efeito. O mesmo poderia ser dito de quaisquer conceitos, pois, diz Maimon, “[...] a sua *essentia nominalis* é determinada, enquanto sua *essentia realis* permanece duvidosa, até ter sido apresentada na intuição”¹⁷⁶. Portanto, a realidade do conceito de causalidade é descoberta quando o entendimento encontra, na intuição, uma representação que sempre traz outra consigo, diferente de si. A forma dos juízos hipotéticos, que estabelece o conceito da dependência de um conseqüente em relação a um antecedente, seria nesse caso aplicada a dois objetos quaisquer. Nesse sentido, escreve Maimon,

A dependência pode, portanto, ser concebida sem referência a objetos determinados (como a forma dos juízos hipotéticos na lógica): a causa e o efeito, porém, não podem ser concebidos sem referência a objetos determinados, isto é, a regra do entendimento dos juízos hipotéticos refere-se meramente a objetos determináveis, mas não determinados; a realidade objetiva dos mesmos, porém, só pode ser demonstrada pela aplicação a objetos determinados da intuição.¹⁷⁷

Segundo Maimon, é desse modo que a experiência comprova a possibilidade dos conceitos do entendimento e que, inversamente, os conceitos do entendimento tornam a experiência possível. De um lado, os conteúdos materiais das intuições permitem que se note o elemento formal presente nelas, isto é, as formas da sensibilidade e os conceitos puros, que são, portanto, inatos. De outro, os conceitos puros e os juízos não podem ser concebidos empiricamente, e isso demonstra que devem ser ligados à experiência para ganharem sentido¹⁷⁸. A possibilidade das intuições seria como a da construção de um triângulo, isto é, anterior à experiência e em si. Nas palavras de Maimon,

¹⁷⁵ Ibidem, loc. cit.

¹⁷⁶ Ibidem, loc. cit.

¹⁷⁷ Ibidem, p. 228.

¹⁷⁸ MAIMON, S. op. cit., p. 230.

Quando, por exemplo, se emite esse juízo: vermelho é diferente de verde, imagina-se na intuição, primeiro, vermelho e, em seguida, verde, depois do que se comparam os dois, e daqui resulta este juízo. Mas como é que havemos de tornar concebível essa comparação? Não pode ocorrer durante a representação do vermelho e a representação do verde.¹⁷⁹

Por conseguinte, todos os conceitos e juízos seriam problemáticos, até que tivessem uma aplicação concreta, e sua possibilidade estaria nessa relação com experiência. Como ele explica,

Uma figura (espaço limitado) é possível em si. Para compreender isto, tenho de construir uma figura particular, por exemplo, um círculo, um triângulo, etc. Estas figuras particulares, porém, só são possíveis através do conceito geral de figura, porque não são pensáveis sem ele; mas a inversa não é verdadeira, porque uma figura [conceito] também é possível sem esta determinação particular.¹⁸⁰

É nesse sentido que se poderia afirmar que o entendimento produz, por meio de regras gerais, os objetos que serão pensados depois por um conceito. Para isso, segundo Maimon, são necessárias a intuição, a matéria do pensamento e as formas deste, que são as condições dos objetos¹⁸¹. Conforme a exegese de Cassirer, na concepção maimoniana, se a intuição se referisse diretamente a um objeto externo dado, poderia ser tomada como simples quimera, porém, o objeto de que se trata não deve ser tomado como dado, mas sim como pensado. Nesse caso, diz Cassirer, a intuição deve ser entendida “[...] como aquela modificação da capacidade de conhecimento que não se refere a nada fora de si mesma, como seria a relação da representação a seu objeto, mas é *por si mesma o objeto* sobre o qual recai”¹⁸².

A indagação acerca da legitimidade da aplicação dos conceitos à matéria intuitiva é respondida, segundo Maimon, com a consideração de que os conceitos não são aplicados diretamente à intuição, mas à forma *a priori* do tempo. Sobre esse ponto, ele afirma que “[...] *a* é *a* e não é *b*, não porque aquele tenha uma determinação material que este não tem (porque este, na medida em que é algo *a posteriori*, não pode ser subsumido na regra *a priori*), mas porque tem uma determinação formal, que *b* não tem”¹⁸³. A determinação formal, nesse caso, é o anteceder ou suceder no tempo, que é comum a ambos os objetos, os quais agem como o antecedente e o conseqüente de um juízo condicional. Na visão de Maimon,

¹⁷⁹ Ibidem, loc. cit.

¹⁸⁰ Ibidem, loc. cit.

¹⁸¹ Ibidem, p. 232.

¹⁸² CASSIRER, op. cit., 115. (grifos do autor)

¹⁸³ MAIMON, S. op. cit., p. 233. (grifos do autor)

“Por este processo, o entendimento tem capacidade não só de pensar objetos em geral, mas de conhecer objetos *determinados*”¹⁸⁴.

Com essa argumentação, estaria respondida a questão de saber com que direito se aplicam os conceitos *a priori* aos objetos: sem conceitos *a priori* não poderíamos pensar objetos, apenas intuí-los. Do mesmo modo, sem intuições, poderíamos pensar objetos em geral, mas não conheceríamos objetos determinados. Por conseguinte, sem a concorrência de ambas essas fontes, nenhum objeto poderia ser, de fato, conhecido. A faculdade de julgar, entendida como a capacidade de descobrir o geral no particular ou de subsumir o particular no geral, realizaria a mediação entre intuições e conceitos. Sem ela, diz Maimon, teríamos as partes integrantes de um juízo, “[...] mas não teríamos nenhum meio de levar isto a cabo de uma forma justa, porque os conceitos gerais ou regras *a priori* e os objectos particulares da intuição *a posteriori* são absolutamente heterogêneos”¹⁸⁵. Não obstante, o fundamento dessa aplicação da faculdade de julgar seria desconhecido, embora a aplicação mesma seja tomada como fato da intuição. Porém, o importante não seria provar e explicar essa aplicação, mas compreender sua possibilidade por meio de um conhecimento *a priori*¹⁸⁶. Em suma, como escreve Cassirer, “[...] a *Crítica da razão pura* entende por experiência, pelo conhecimento *a posteriori*, não um conhecimento determinado pelas coisas em si, mas um conhecimento não determinado pelas simples leis da capacidade de conhecer”¹⁸⁷.

No fim de contas, a questão *quid juris?*, sobre a possibilidade de aplicação dos conceitos à intuição será sempre problemática, na medida em que não se pode explicar exatamente o modo como a aplicação se dá. Um conceito pode, certamente, ser tornado intuitivo e ganhar um significado, mas, do ponto de vista contrário, o de explicar a origem de um conceito de significado conhecido, o problema seria insolúvel. Nas palavras de Maimon, “[...] como é que se há-de conceber que o entendimento possa decidir, com certeza apodíctica, que um conceito de relação por ele próprio pensado (a coexistência necessária de dois predicados) tenha de ser encontrado num dado objeto?”¹⁸⁸. A separação radical, dada no sistema kantiano, entre sensibilidade e entendimento não permitiria resposta à questão, pois assim as regras do entendimento não teriam como se aproximar dos objetos dados¹⁸⁹.

¹⁸⁴ Ibidem, p. 233-234. (grifos do autor)

¹⁸⁵ Ibidem, p. 234.

¹⁸⁶ Ibidem, loc. cit.

¹⁸⁷ CASSIRER, op. cit., p. 117.

¹⁸⁸ MAIMON, S. op. cit., p. 237.

¹⁸⁹ Ibidem, p. 239.

Portanto, diz Maimon, somente admitindo que entendimento e sensibilidade provenham da mesma fonte, como fazem Leibniz e Wolff, pode-se resolver a questão: é preciso que espaço e tempo sejam tomados como conceitos do entendimento, para que seja possível submetê-los às regras deste último.

1.6 - Desvelando o dilema e os conceitos envolvidos

No pano de fundo da discussão acerca da coisa em si e da sua suposta afecção sobre os sentidos, subjaz uma questão antiga e profunda. Conhecemos o mundo e ajuizamos sobre ele, porém, não logramos provar a verdade do nosso conhecimento, isto é, a segurança inequívoca do que afirmamos com relação às coisas. A resposta a esse problema exige que se apresente alguma forma de alicerce para o pensamento, algo em que se apoie e que o faça ser algo mais do que ficção. A dificuldade nos parece estar em que a solução demanda a mútua adequação entre duas esferas heterogêneas, a saber, o mundo da experiência, com seus objetos concretos, determinados, singulares, e o mundo teórico, com seus conceitos abstratos, universais e suas relações gerais. Acrescenta-se a isso que essa heterogeneidade foi, tradicionalmente, pensada como enraizada na distinção entre corpo e alma, tomados como substâncias separadas, com implicações não só teóricas, mas também morais e religiosas. Além disso, desde Platão e sua “segunda navegação”, consolidou-se o distanciamento entre um mundo mais real e verdadeiro, cuja característica fundamental estava na sua idealidade, e um mundo ilusório e falso, ligado à concretude, aos sentidos e ao empírico.

Apesar de toda a distância entre Platão e Hume, o resultado geral da argumentação deste último acerca da causalidade nos parece ter reforçado a concepção do primeiro de que não há conhecimento verdadeiro do mutável, do empírico. Rebaixado ao estatuto de crença, sem necessidade lógica nem garantia empírica, com Hume o saber humano afastou-se mais da possibilidade de alcançar uma correspondência autêntica em

relação às coisas. Ou, na formulação de Maimon, tornou-se mais difícil responder à questão “*quid juris?*”. A filosofia crítica kantiana conseguiu, pela descrição minuciosa do mecanismo de produção do conhecimento, recuperar a esperança de que o intelecto pudesse encontrar certezas por meio de investigação. Para nós, o prodígio da descoberta de Kant, nesse ponto, foi apontar a ação por meio da qual o intelecto fabrica o mundo, por assim dizer. Por um lado, esse achado solucionou o problema da ausência de necessidade e de correspondência do saber em relação aos objetos, pois a necessidade mesma e os próprios objetos descobriram sua origem no sujeito cognoscente. Não se precisava mais buscar a necessidade e a correspondência alhures, já que se situavam no nosso intelecto, do mesmo modo que os objetos. Por outro lado, porém, a fabricação intelectual do mundo trouxe outras questões, tão difíceis quanto aquela inicial.

Na nossa interpretação, Kant e os pensadores de sua época debruçaram-se sobre a tarefa de sustentar a construção do mundo pelo sujeito, conscientes de que, sem isso, a questão de Hume não seria resolvida. Tornou-se então imperioso demonstrar claramente o processo que tornaria válidos, do ponto de vista objetivo, as intuições e os conceitos, uma vez que sua origem seria subjetiva. Kant acrescentou um terceiro termo a essa problemática, ao apontar para uma realidade por trás dos fenômenos produzidos pelo intelecto, ainda que atribuindo a ela uma posição incerta no seu sistema. Com isso, a solução daquela questão passou a ter de levar em conta novos aspectos: o estatuto da experiência empírica, entendida agora como aparência, os detalhes do mecanismo de constituição da realidade pelo sujeito cognoscente, o estatuto daquilo que está por trás do fenômeno e a relação entre ambos.

A dificuldade então se aprofunda, porque, se é verdade que o sujeito institui o mundo dos fenômenos, não pode fazê-lo a partir de si mesmo, e o contato com algo que garanta a realidade empírica tem de ser descoberto. Ao mesmo tempo, porém, fecha-se o acesso às coisas em si mesmas e o conhecimento humano fica inexpugnavelmente limitado à esfera fenomênica. Com efeito, de um lado, sem um fundamento para sua realidade, o conhecimento da experiência será fictício de pleno direito, já que não passará de produto de um sujeito que não conhece nada para além disso mesmo, ou seja, do fenômeno, portanto, de uma aparência. De outro lado, porém, o modo como Kant responde a Hume impede que algo possa ser dado como subjacente aos fenômenos. A rigor, não se pode nem mesmo postular a existência desse ser, embora a afirmação de que exista uma aparência sem algo que apareça seja absurda e insustentável.

De acordo com isso, ao que nos parece, cada um dos filósofos pós-kantianos apresentados no item anterior realiza sua contribuição, endossando ou criticando Kant, mas de qualquer modo se enfrentando com essas dificuldades postas por sua filosofia. Jacobi evidencia que, no sistema teórico kantiano, o exterior não é realmente externo, pois um objeto no espaço está, no fim de contas, dentro do sujeito. Sua argumentação, segundo pensamos, não é tão ingênua ou simplória como pareceu a muitos, pois toca em um ponto importante, que é o de saber como uma intuição pode ser exterior sem se referir a algo em si, nem a algo fora do sujeito. É com razão que duvida de que a matéria dos fenômenos possa ser criada, sem que se saia da consciência. É com razão, também, que questiona a ideia de uma faculdade da sensibilidade sem a admissão de impressões externas sobre os sentidos. A única saída coerente, segundo Jacobi, seria reconhecer que o sensível só conduz ao sensível e que a demonstração da validade objetiva do conhecimento demanda uma faculdade distinta, superior, que leve ao suprassensível. Sem isso, tudo o que se faz é girar em falso sobre um plano irreal, que não se refere a nada para além de si mesmo.

Reinhold buscou um ponto de certeza incontestável, a partir do qual a teoria do conhecimento pudesse ser deduzida, sem que fosse necessário invocar a coisa em si. Realmente, é um ponto pacífico do pensamento crítico a concepção de que todo conhecimento é representação, e esta era, então, um bom início para um sistema. Parece-nos que, depois de Reinhold, os esforços se concentraram no sentido de demonstrar que a representação poderia ser esclarecida e validada a partir de si mesma. Para isso, foi fundamental sua ênfase em que matéria e forma não poderiam ser separadas na representação, sem extingui-la. Schulze, por sua vez, sublinhou que não se pode admitir o surgimento do fenômeno por uma causalidade da coisa em si sobre o sujeito, e que isso deixa a aparência sem nenhum ponto de apoio. O fundamento da experiência, contudo, não pode ser a própria experiência, que é produto do sujeito, de modo que todo o sistema do conhecimento desmorona e toda representação se mostra vazia, sem objetividade, simples ficção.

Com o intuito de dissolver a separação entre a consciência e os objetos, Beck traz à luz o ato originário pelo qual o fenômeno é composto pelo sujeito. Sua argumentação mostra que a experiência depende de uma síntese do múltiplo, anterior a toda e qualquer análise conceitual. Nessa linha de raciocínio, evidenciando-se a falsidade da separação entre a consciência e os objetos, a investigação da adequação entre uma e outros se torna inútil, isto é, não cabe a pergunta pela validade objetiva. Beck, então, direciona os

holofotes para o ato originário de representar, com o qual se formam todos os objetos, reforçando a importância do tempo e do espaço no processo. Maimon, por fim, também evidencia o modo como a síntese do múltiplo poderá gerar objetividade, para assim resolver a questão “*quid juris?*”. Para ele, objetivo e subjetivo não podem ser isolados, e o problema real acerca do conhecimento é o de saber qual a relação que entre eles media. O objetivo remete às formas do sujeito, estáveis durante todo o processo de conhecer, e o subjetivo remete às sensações, mutáveis e inconstantes. A sensibilidade não fornece diretamente intuições ao pensamento, mas mínimos graus de intensidade ou de extensão, que se acrescentam uns aos outros e são ordenados pelo entendimento. A observação de Maimon sobre a distinção entre *Vorstellung* e *Darstellung* é interessante nesse sentido, pois ressalta que os objetos não são apreendidos em uma representação, mas fornecidos em uma apresentação. O múltiplo e o *a posteriori* surgem durante o processo, e a experiência externa ao sujeito não precisa ser pensada como ligada às coisas em si, podendo ser tomada como o *a posteriori* desprovido das regras do conhecer. Por conseguinte, o conhecido imediatamente por nós não é de fato um objeto, mas diferenciais de intensidade ou de extensão. O entendimento é que produz os objetos que serão pensados, depois, pelos conceitos, enquanto a conexão entre estes e a intuição não se dá diretamente, mas por meio da forma *a priori* do tempo.

Em relação aos problemas envolvidos no conceito de coisa em si, Reinhold, Beck e Maimon tentam eludir a necessidade de que ela esteja pressuposta como o real por trás dos fenômenos. Tanto sua causalidade sobre os sentidos quanto sua existência não são admitidas por eles, que tratam então de relativizar sua importância na filosofia crítica. Reinhold argumentou que, partindo-se somente da representação como objeto de investigação e do princípio da consciência como fundamento, não é preciso tomar a coisa em si em consideração. Beck defendeu que a questão sobre a coisa em si é um problema vazio, pois a relação entre ela e os objetos é inexistente, isto é, não há qualquer nexo a se buscar. Maimon, por fim, sustentou que o conceito de coisa em si é apenas um símbolo para algo que não se pode conceber, o limite de uma série dada que nunca se atinge, algo como uma raiz irracional. Na verdade, é irrelevante o que esse símbolo possa realmente significar, o que importa é não caracterizá-lo positivamente nem utilizá-lo como garantia da objetividade.

O posicionamento de Schopenhauer sobre essas questões revela a marca

das críticas que Kant recebeu de seus contemporâneos¹⁹⁰. Ele elimina a separação entre sujeito e objeto, mostrando que são polos distintos de uma mesma esfera, a da representação, tornando descabida a questão de saber quais relações se estabelecem entre um e outro. A representação é um ponto fixo, um apoio que ele considera suficientemente firme para alicerçar todo o seu edifício teórico, de certa forma, “para mover o mundo”. O problema da validade objetiva é resolvido por Schopenhauer com a minuciosa descrição do modo como os objetos são criados por meio do princípio de razão suficiente. Ele se empenha na argumentação que prova a dependência da intuição com relação ao entendimento, expondo a radical diferença entre ela e a simples sensação. Por conseguinte, não surgem do seu pensamento uma esfera da representação e outra dos objetos: ambas as coisas são idênticas. Sua demonstração da aprioridade do princípio de razão é realizada com diversos exemplos e ilustrações que patenteiam a extrema subordinação da representação relativamente a ele. Não resta qualquer espaço para a questão “*quid juris?*”.

Outro ponto relevante a ser destacado é que a separação irreduzível entre as faculdades do entendimento e da sensibilidade tornava muito difícil relacionar conceitos, juízos e intuições. Schopenhauer, assombrosamente, reúne todas as questões que estavam em jogo em torno de um único princípio, o de razão suficiente, por meio do qual interliga todas as faculdades intelectuais e todos os tipos de objetos possíveis. Segundo pensamos, isso é realmente uma maravilha da criatividade e da genialidade schopenhauerianas, pois o filósofo conseguiu extrair tudo a partir de um único ponto, isto é, deduzir dele tanto o mundo empírico quanto o conceitual. Unificando numa mesma raiz sensibilidade, entendimento e razão, seu princípio explica, a um só tempo, a conexão entre as intuições e os conceitos, o dado e o pensado, o universal e o particular, o necessário e o contingente.

Nos “Fragmentos para a história da filosofia”, dos *Parerga e Paralipomena*, Schopenhauer expõe seu modo de entender a controvérsia sobre a coisa em si kantiana. Ele afirma que a pressuposição de que exista uma coisa em si sob os fenômenos é correta, e que apenas o modo como Kant a justificou foi ineficaz, porque ela não podia ser harmonizada com os princípios da sua filosofia. E esse se tornou então seu “calcanhar de

¹⁹⁰ Victor Delbos observa bem que, nos inícios de seu filosofar, Schopenhauer descarta conscientemente o conceito de coisa em si, ainda sob a influência da argumentação de Schulze. Na primeira edição de *Da quádrupla raiz...* e nos *Manuscritos Póstumos* datados de 1812-1813, Schopenhauer aponta para a nulidade do conceito de coisa em si e para o absurdo de se afirmar que ela cause o fenômeno. Para nós, isso sugere que Schopenhauer foi modificando suas posições com atenção a esse debate. Cf.: DELBOS, op. cit., p. 256-257.

Aquiles”, cuja inconsistência foi provada primeiro por Schulze, depois por outros¹⁹¹. Para ele, no entanto, é muito mais inaceitável a conclusão da inexistência da coisa em si, e não teria sido exatamente esse o ponto visado pelos adversários de Kant, mas somente sua exposição. De certo modo, diz Schopenhauer, a argumentação não foi *ad rem*, mas *ad hominem*¹⁹². Em todo caso, ele entende como realmente incorreta a utilização das leis *a priori* do intelecto para derivar a existência de uma coisa em si por trás dos fenômenos. Essas leis não podem conduzir a nada que não seja representação, de modo que o caminho para chegar até aquela terá de ser outro. No entender do filósofo, Kant descobriu no conhecimento um conjunto de elementos de origem subjetiva e outro de origem empírica, que foi considerado então como objetivo em contraposição àquele. Para ele, isso foi bastante coerente, porque Kant não poderia estender os elementos *a priori* a coisas independentes do intelecto.

Conforme Schopenhauer, há algo que permanece de fato desconhecido, e é precisamente a coisa em si. Os elementos *a posteriori* são inseparáveis dos que são *a priori* e por isso, diz ele, “*Kant* ensina que podemos saber da *existência* da coisa em si, mas que daí não podemos extrair nada, isto é, apenas saber *que* ela é, não *o que* ela é; por isso a *essência* da coisa em si permanece nele como uma grandeza desconhecida, um X”¹⁹³. As diferenças existentes entre os objetos provariam a existência da coisa em si, na medida em que formas *a priori* são as mesmas para todos eles, mas eles não são todos idênticos: essas diferenças, segundo Schopenhauer, devem-se à coisa em si¹⁹⁴. O argumento, porém, com que Kant a introduziu é insustentável, porque sua própria filosofia não permite que se passe do subjetivo ao objetivo, isto é, do sujeito às coisas mesmas, o que, se fosse feito, equivaleria a tomar a causalidade como absoluta. Schopenhauer conclui então que jamais se encontrará a coisa em si seguindo-se o fio condutor da representação, mas apenas, ele afirma, “[...] *mudando o ponto de vista*, a saber, ao invés de partir do que representa, como sempre se fez até agora, partir-se do que é representado”¹⁹⁵.

Como consequência, na metafísica schopenhaueriana, a representação é a objetividade da coisa em si, ou seja, não há nenhum elemento de mediação entre ambas, pois, ao fim e ao cabo, são um e o mesmo mundo observado de lados opostos. Nesse caso, nem a

¹⁹¹ PP I, Fragmente zur Geschichte der Philosophie, § 13, p. 113; *Fragmentos para a história da filosofia*. Tradução, apresentação e notas de Maria Lúcia Cacciola. São Paulo: Iluminuras, 2003, § 13, p 79-80.

¹⁹² Ibidem, § 13, p. 114; ibidem, § 13, p 79.

¹⁹³ Ibidem, § 13, p. 116; ibidem, § 13, p 81. (grifos do autor)

¹⁹⁴ Ibidem, § 13, loc. cit.; ibidem, § 13, loc. cit.

¹⁹⁵ Ibidem, § 13, p. 118; ibidem, § 13, p 83. (grifos do autor)

causalidade nem outro princípio *a priori* são exigidos para se conectar coisa em si e representação. A coisa em si não será conhecida com recurso ao que está fora do sujeito, a um objeto que lhe é inacessível, mas por meio da sua própria vontade individual — daí a elaboração de uma metafísica imanente. Não obstante, a coisa em si de Schopenhauer ganha outras determinações que conformam seu edifício teórico de uma maneira peculiar. A Vontade é considerada por ele, por exemplo, o núcleo mais real e verdadeiro do mundo, em contraposição à representação, ilusória e efêmera. Na sua argumentação, preserva-se o caráter fenomênico do mundo empírico e reforça-se a ideia de que o sensível conduz apenas ao sensível, de modo que o conhecimento que desvelará a coisa em si não será o regido pelo princípio de razão suficiente, incluído aqui o do conhecer. Como resultado, a representação é mantida como aparência, a objetividade do conhecimento é garantida por um princípio intelectual, e a coisa em si é preservada e desenvolvida.

Capítulo 2 – A construção do lado externo do mundo: idealismo transcendental

2.1 – *Philosophia prima*

2.1.1 – O princípio máximo do conhecimento

Neste capítulo, detalhamos as relações e os conceitos apresentados no capítulo anterior, no tocante à teoria do conhecimento de Schopenhauer. Para isso, utilizamos o texto de *Da quádrupla raiz...*, edição de 1847, o primeiro livro de *O mundo...* e os capítulos correspondentes de *O mundo...II*, edição de 1859. Seguimos a indicação dada pelo filósofo, no prefácio da primeira obra mencionada, onde ele afirma que nesses textos, juntamente com a *Crítica da filosofia kantiana*, está encerrada sua teoria acerca do intelecto humano¹. Quando útil pela clareza e conveniente do ponto de vista explicativo, utilizamos também outras obras, indicadas oportunamente.

No prefácio de *Da quádrupla raiz...*, Schopenhauer afirma que sua abordagem da problemática do conhecimento é nova e peculiar, realizada por meio da formulação, demonstração e justificação do princípio de razão suficiente. A despeito da maneira enfática com a qual o filósofo apresenta o princípio de razão como a condição de possibilidade de todo e qualquer conhecimento, sua concepção sobre este último é mais ampla. É possível notar diferentes conceitos e modos de conhecer, matizados tanto pelo lado da Vontade, quanto da representação. Da perspectiva desta última, temos quatro formas do princípio de razão suficiente, intuições puras, intuições empíricas, intuições normais, representações fictícias e representações abstratas. Do lado da Vontade temos ideias,

¹ *ÜV*, p. 9; *CR*, p. 27.

conhecimento ético, conhecimento estético e nenhum princípio. É possível, ainda, matizar e classificar modos distintos de conhecer, por exemplo, conhecimento interno, externo, imediato, mediato, concreto, abstrato, pelo princípio de razão e também com exclusão dele. No texto *Schopenhauer and Knowledge*, David Hamlyn chama a atenção para essa complexidade, que se manifesta em duas grandes maneiras de conhecer. Esse autor observa que o conhecimento de que trata *Da quádrupla raiz...* é consciente e condicionado, enquanto o que entra em jogo no quarto livro de *O mundo...*, referente à superação da Vontade, é de um tipo totalmente oposto, ou seja, inconsciente e incondicionado. Na interpretação dele,

Alguns objetos tornam-se objetos do conhecimento apenas quando estão sujeitos a condições, quando, por exemplo, e esse é o caso das representações, eles ocorrem em estruturas regulares. Outros objetos podem ser objetos do conhecimento sem a satisfação de tais condições, e no caso de certos objetos – a vontade, por exemplo – não apenas pode ser assim, mas deve ser assim, e esse é o fato que torna incondicional o conhecimento em questão.²

Para Hamlyn, embora não deixe claro, em cada um dos quatro livros de *O Mundo...* Schopenhauer dedica-se a um objeto distinto, respectivamente, às representações comuns, à Vontade, às ideias e ao saber que conduz à negação do querer³. Concepção semelhante apresenta Margit Ruffing, para quem o filósofo lida com uma teoria do conhecimento distinta em cada livro de sua obra capital. Na interpretação dessa autora, a contemplação estética, abordada por Schopenhauer no terceiro livro de *O Mundo...*, tem um papel de destaque no sistema, pois representa o ponto de transição entre o conhecimento imperfeito da Vontade e sua compreensão completa⁴. Os quatro livros, na interpretação dela, “[...] têm como base apenas duas questões de conhecimento – a questão a respeito de *o que* do conhecimento, da essência, do significado do mundo, e a questão a respeito do acesso ao conhecimento essencial, a respeito do *como* do conhecimento”⁵.

Nossa análise se concentrará no conhecimento pelo lado da representação e, por isso, exporemos grande parte das ideias contidas em *Da quádrupla raiz...*, que discorre minuciosamente sobre o princípio de razão. Todavia, não adotamos, exatamente, a ordem que

² HAMLYN D. Schopenhauer and knowledge. In: JANAWAY, C. *The Cambridge Companion to Schopenhauer*. Cambridge: Cambridge University Press, 2006, p. 46. (tradução nossa)

³ Ibidem, p. 45.

⁴ Esse é o tema da dissertação da autora, defendida na *Johannes Gutenberg Universität – Mainz*, em 2001. Cf.: RUFFING, M. *Wille zur Erkenntnis. Die Selbsterkenntnis des Willens und die Idee des Menschen in der ästhetischen Theorie Arthur Schopenhauers*.

⁵ RUFFING, M. A relevância ética da contemplação estética. *Revista etich@ - An international Journal for Moral Philosophy*. Florianópolis, v.11, n.2, p. 263-271, julho de 2012, p. 264. (grifos da autora)

o filósofo considerou a correta do ponto de vista sistemático, a saber, iniciar com o princípio de razão do ser em relação ao tempo, passar para a mesma forma do princípio com relação ao espaço, em seguida expor a lei de causalidade, posteriormente, a de motivação e, por fim, o princípio com relação ao conhecimento abstrato⁶. Essa ordem segue do mais simples e imediato ao mais complexo e mediato, sendo realmente uma boa sequência expositiva. Apenas julgamos que ficam mais claras as teses e as relações que pretendemos ressaltar, quando mudamos a posição da lei de motivação e a expomos logo após o princípio de razão do ser. Ou seja, iniciaremos com as intuições puras e o princípio de razão do ser, passando ao sujeito da volição e à lei de motivação, em seguida, ao entendimento, suas intuições empíricas e a causalidade, por fim, aos conceitos e ao princípio de razão do conhecer.

Embora heterodoxa, essa sequência expositiva, ao que nos parece, não é de todo infundada. Schopenhauer se baseia na complexidade das formas do princípio de razão, enquanto nós pensamos na complexidade dos objetos. Ao que nos parece, assim se torna mais claro o caráter específico do sujeito do querer, bem como fica realçada sua relação com o sentido interno e com a intuição singular de um objeto único para cada indivíduo. Entendemos que não há prejuízo em nos debruçarmos somente depois sobre as intuições empíricas, que envolvem tanto o tempo quanto o espaço, ao passo que o sujeito do querer é intuído somente no tempo. Certamente, a lei de motivação exige que o agente conheça o mundo, o que passa pela lei de causalidade, mas é possível compreender sua estrutura e seu objeto específico, sem detalhar como se dão, concretamente, as ações.

Schopenhauer declara que a descoberta e a descrição do princípio de razão foram feitas por meio de duas leis transcendentais da razão, as quais servem de regra para o método de toda a filosofia e todo o conhecimento, a saber, a especificação e a homogeneidade. Por meio desta última, diz ele, são encontradas as semelhanças e concordâncias nos objetos, que são agrupados em conceitos de espécies, estas em gêneros e estes em conceitos mais amplos. A primeira, por sua vez, diferencia os conceitos das espécies em um determinado gênero, os indivíduos dentro das espécies e quaisquer conceitos em geral. Para Schopenhauer, tratam-se de são leis da razão pura, às quais os objetos devem necessariamente se adequar. Nas palavras dele,

Kant ensina que essas duas leis transcendentais são princípios da razão que postulam *a priori* a concordância das coisas consigo mesmos, e Platão

⁶ *ÜV*, §46, p.178; *CR*, §46, p. 214-215.

parece também expressá-lo do seu modo, na medida em que diz que essas regras, às quais toda ciência deve sua origem, foram-nos jogadas da morada dos deuses com o fogo de Prometeu.⁷

É digno de nota que Schopenhauer mencione essas duas leis da razão, tal como Kant as pensou, como os fundamentos de seu método de descoberta. Como mostraremos mais à frente, o filósofo reduziu muito o âmbito de atuação da razão, não contemplando os princípios sintéticos que Kant atribui a ela. No caso dessas duas leis, Schopenhauer as utiliza para encontrar o ponto de partida que será, depois, o fundamento de todo e qualquer conhecimento, o que leva a crer que elas estão em um posto mais originário e elevado do que o do princípio de razão. Apesar disso, o filósofo as refere no seu tratado como o método heurístico com o qual se deduz o princípio.

De qualquer forma, as leis de homogeneidade e de especificação são apontadas aqui como as regras do método filosófico. Dentre as duas, diz Schopenhauer, a de especificação é particularmente relevante para o estudo do princípio de razão, enquanto o uso isolado da de homogeneidade teria conduzido a muitos erros. Isso se explicaria porque, embora tenha sido bastante investigado através da História, não se teria ainda compreendido as aplicações e significações distintas dele. Essa consideração se torna importante, porque Schopenhauer formula o princípio de razão como uma estrutura única que permite interligar as diferentes faculdades do intelecto, o que é imprescindível para uma solução satisfatória aos problemas postos pelas críticas feitas a Kant. De acordo com isso, ele escreve, “[...] esforço-me nesse tratado em assentar o princípio de razão suficiente como um juízo com um fundamento quádruplo, não quatro diferentes fundamentos que teriam levado por azar ao mesmo juízo, mas um princípio quádruplo, que nomeio figuradamente quádrupla raiz”⁸. Daí a utilidade maior do princípio de especificação, que permite discernir, no tronco único, suas diferentes aplicações e raízes. Específicos também são os modos em que se apresenta a necessidade que ele possui enquanto elemento *a priori*, a qual, diz o filósofo, “[...] não é a única nem a mesma em toda parte, mas sim múltipla como as próprias fontes do princípio”⁹.

Schopenhauer elege a formulação com que Wolff enuncia o princípio, “*Nihil est sine ratione, cur potius sit quam non sit*”¹⁰, considerando que ela possui a generalidade exigida para enquadrar cada uma das quatro formas. Em linhas gerais, o

⁷ *ÜV*, §1, p. 12; *CR*, §1, p. 30.

⁸ *ÜV*, §33, p. 133-134; *CR*, §33, p. 164.

⁹ *ÜV*, §3, p. 13; *CR*, §3, p. 31.

¹⁰ *ÜV*, §5, p. 15; *CR*, §5, p. 33.

princípio determina que nada pode ser sem uma razão pela qual é, ou, nas palavras do filósofo, “O sentido geral do princípio de razão resume-se a que sempre e em toda parte cada coisa somente é *em razão de outra*”¹¹. Em *Da quádrupla raiz...*, Schopenhauer resume os significados e as ideias anteriores à sua própria concepção do princípio, já conhecido desde a Antiguidade¹². De maneira ampla, ele teria sido notado como algo importante por diversos filósofos, mas as diferenças existentes entre suas formas não teria sido percebida e uma confusão teria se instalado, principalmente, entre causa e razão de conhecimento. Até mesmo Aristóteles teria cometido esse erro, pois, embora tivesse dividido diferentes princípios e distintas causas atuando no mundo concreto¹³, não teria separado estas últimas da razão de conhecimento¹⁴. Via de regra, as causas físicas eram confundidas com as razões lógicas que sustentam raciocínios, resultando em argumentações que incorriam na falácia *non causae ut causa*¹⁵. Segundo o filósofo, esse é o caso do argumento ontológico, em que se misturam a razão de conhecimento do conceito de Deus, que é dada pela sua definição, com a causa física de um mundo dotado de realidade. No fim de contas, diz ele, “[...] esse Deus tem com o mundo a relação de um conceito com sua definição”¹⁶.

É curioso que Schopenhauer não tenha mencionado, entre as formulações anteriores à sua, a concepção de Christian August Crusius. No § 11 de *Da quádrupla raiz...*, ele discorre brevemente sobre o entendimento dos filósofos situados entre Wolff e Kant, passando por Baumgarten, Reimar, Lambert e Platner, mas não se reporta àquele¹⁷. Conforme se lê em Cassirer, a compreensão de Crusius a respeito do princípio de razão suficiente é bastante próxima à de Schopenhauer, inclusive com a posição privilegiada que este confere ao conhecimento intuitivo. Um primeiro ponto de contato poderia ser apontado em que, para Crusius, não se pode remeter todo o conhecimento a conceitos abstratos, mas, escreve Cassirer, “Em vez de começar pelos ‘conceitos possíveis’, para, partindo deles — como faz Wolff — esforçar-se em determinar o *real* por meio de determinações lógicas

¹¹ *ÜV*, §52, p. 187; *CR*, §52, p. 224. (grifos do autor)

¹² No capítulo II de *Da quádrupla raiz...*, Schopenhauer discute diversas formulações e teorizações sobre o princípio de razão. Além dos de Leibniz e Wolff, menciona o entendimento de Platão, Aristóteles, Plutarco, estoicos, escolásticos, Suarez, Hobbes, Reimar, Schulze, Fries, Descartes, Espinosa, Baumgarten, Lambert, Platner, Hume, Kant, Eberhardt, Hofbauer, Maass, Jakob, Kiesewetter, Jacobi, Maimon e Schelling. Cf. *ÜV*, zweites Kap., §§6-14, p. 16-38; *CR*, cap. II, §§6-14, p. 34-56.

¹³ Cf. ARISTÓTELES, *An. Post.*, II, 11, 94a-95a; *Metafísica*, Livro I (A), 3, 983b-984a; *An. Post.*, I, 32, 88a-89a.

¹⁴ *ÜV*, §6, p. 18; *CR*, §6, p. 36-37.

¹⁵ *ÜV*, §6, p. 19 et seq.; *CR*, §6, p. 36 et seq. Na falácia da falsa causa, atribui-se a um efeito uma causa que não lhe corresponde.

¹⁶ *ÜV*, §8, p. 28; *CR*, §8, p. 46.

¹⁷ *ÜV*, §11, p. 33-34; *CR*, §11, p. 51-52.

progressivas, devemos seguir o caminho inverso”¹⁸. Uma segunda conexão poderia ser indicada na visão de que o conhecimento tem de começar pelos sentidos, e de que a mera análise lógica de conceitos não constitui verdadeiro saber¹⁹. Um terceiro e mais importante ponto de contato entre o pensamento de Schopenhauer e de Crusius acerca do princípio de razão seria o de que este último distingue, tão clara e conscientemente quanto aquele, a causa real de um acontecimento e o fundamento do conhecer. Nas palavras de Cassirer, “[...] em Crusius surge o esquema geral que haverá de manter-se em pé até chegar aos tempos modernos, e que reaparece, por exemplo, quase inalterável, na obra de Schopenhauer *Da quádrupla raiz do princípio de razão suficiente*”²⁰.

De qualquer modo, Schopenhauer considera que uma das suas grandes contribuições é a diferenciação e descrição de cada uma das quatro raízes do princípio, bem como de seu funcionamento e aplicação a objetos específicos. E ele se empenha nisso, seguro de que a distinção e a fundamentação precisas são realizações exclusivamente suas. Leibniz e Wolff teriam sido os que mais se acercaram da concepção que advoga, mas cada qual teria errado de um modo. O primeiro, diz ele, chegou a perceber a diferença entre causa e fundamento do conhecer, mas sem se deter nela claramente; o segundo, embora tivesse realizado o que faltou àquele, teria confundido diversas vezes as formas do princípio e errado também em considerá-lo ontológico e não lógico, como ele próprio defende²¹.

Com efeito, o princípio se manifesta em quatro leis lógicas de diferentes faculdades intelectuais e se aplica ao pensamento de todos os objetos, resumindo em si o aparato cognitivo como um todo. Na medida em que é a condição de possibilidade do conhecimento, do pensamento e da própria demonstração, ele é indemonstrável. Como escreve o filósofo, “Toda prova é exatamente a apresentação de uma razão para um juízo proferido, o qual por isso recebe o predicado de *verdadeiro*”²². A raiz do princípio consiste no seu significado geral, e tudo o que podemos conhecer deve passar por ele: sem o seu intermédio nada pode tornar-se objeto para nós²³. No livro I de *O mundo...*, Schopenhauer resume sua realização: “No meu tratado sobre o princípio de razão mostrei, minuciosamente, como cada objeto possível está submetido a ele, isto é, está em uma relação necessária com

¹⁸ CASSIRER, op. cit., II, p. 481. (grifos do autor)

¹⁹ Ibidem, p. 483ss.

²⁰ Ibidem, p. 503.

²¹ *ÜV*, §9, p. 31; *CR*, §9, p. 49.

²² *ÜV*, §14, p. 38; *CR*, §14, p. 56. (grifos do autor)

²³ *ÜV*, §16, p. 41; *CR*, §16, p. 59.

outros objetos, de um lado como determinado, de outro, determinando [...]”²⁴. Por conseguinte, o princípio de razão suficiente está na base dos objetos, dos conceitos, dos raciocínios, da lógica, da matemática, das ciências — numa palavra, do mundo e do conhecimento do mundo. Todas as faculdades cognitivas descobertas por Schopenhauer, a saber, sensibilidade, entendimento e razão, assim como quaisquer objetos possíveis, estão intrinsecamente ligados ao princípio e são remetidos pelo filósofo às relações entre sujeito e objeto, ou, o que é o mesmo, entre sujeito e representação. Esse pensamento é sintetizado com as palavras seguintes:

*Nossa consciência cognoscente, que se apresenta como sensibilidade exterior e interior (receptividade), entendimento e razão, divide-se em sujeito e objeto e, fora disso, nada contém. Ser objeto para o sujeito e ser nossa representação é o mesmo. Todas as nossas representações são objetos do sujeito e todos os objetos do sujeito são nossas representações. Com efeito, todas as nossas representações encontram-se relacionadas entre si de modo regular e determinável a priori quanto à forma, pela qual nada existente por si e independente, bem como isolado e fragmentado, pode tornar-se objeto par nós.*²⁵

Como dissemos antes, o princípio de razão é indemonstrável, já que é o fundamento de toda a demonstração e explicação. De modo semelhante, o sujeito do conhecimento não pode ser, ele mesmo, conhecido, pois, diz Schopenhauer, “[...] para isso se exigiria que o sujeito se separasse do conhecer e então conhecesse o conhecer, o que é impossível”²⁶. De acordo com Cacciola, o filósofo assimilou essa lição de Kant, para quem o sujeito transcendental, como mera forma, não pode ser conhecido por si, mas apenas por meio das suas representações. Na crítica dos paralogismos da razão pura, diz a autora, “[...] Schopenhauer irá detectar a proposta idealista kantiana, ou seja, a afirmação implícita de que ‘não há objeto sem sujeito’”²⁷. No mesmo sentido, o filósofo argumenta que as faculdades cognitivas não podem ser conhecidas diretamente, mas apenas inferidas a partir dos tipos de objetos aos quais se aplicam. As faculdades representativas são vistas por ele como os correlatos subjetivos das classes de objetos possíveis, como capacidades cognitivas abstraídas dos tipos de representação²⁸. Portanto, sujeito e objeto são definidos reciprocamente, isto é,

²⁴ WWV I, *erstes Buch*, §2, p. 34; M I, Livro I, §2, p. 46.

²⁵ ÜV, §16, p. 41; CR, §16, p. 59. (grifos do autor)

²⁶ ÜV, §41, p. 169; CR, §41, p. 203.

²⁷ CACCIOLA, M. L. *A crítica da Razão no pensamento de Schopenhauer*. Dissertação (Mestrado) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo. Departamento de Filosofia. São Paulo, 1981, p. 13.

²⁸ ÜV, §41, p. 169-170; CR, §41, p. 204.

todo objeto exige um sujeito que conhece como seu correlato necessário e vice-versa²⁹. Nas palavras do filósofo,

[...] com um objeto *determinado de certa forma*, coloca-se, exatamente e de modo imediato, também o sujeito *como conhecendo dessa tal forma*. Assim, é indiferente se eu digo: os objetos possuem tais e tais determinações particulares e próprias, ou que o sujeito conhece de tais e tais modos — indiferente, se eu digo: os objetos são divididos em tais classes, ou que ao sujeito são próprias tais diferentes faculdades cognoscitivas.³⁰

Mais do que isso, cada classe de representações só possui existência para o seu correlato subjetivo ou faculdade de conhecimento correspondente³¹. A mútua condicionalidade existente entre sujeito e objeto fica então ressaltada, já que a compreensão de um exige a do outro, e a formulação do princípio de razão expressará a estrutura e o funcionamento das faculdades intelectuais em ligação intrínseca com os objetos. Por conseguinte, a correlação que Schopenhauer estabelece entre as faculdades e as representações não deixa lacuna para que se questione o mecanismo de adequação entre sujeito e objeto. O princípio de razão, sozinho, fornece uma fundamentação para o conhecimento do mundo fenomênico que não demanda nada para além de si próprio. Esse é o modo em que Schopenhauer soluciona a questão *quid juris?*, isto é, ele demonstra que o mundo é mera representação do sujeito, não existindo antes ou separado deste. Essa opinião é semelhante à de F. C. White, para quem,

Uma vez fornecido esse resumo seletivo, é possível dizer de uma só vez onde reside a importância de *Da quádrupla raiz* com respeito ao sistema de Schopenhauer. Reside na sua tentativa de estabelecer que o mundo cotidiano é representacional, de estabelecer que os princípios de razão governam aquele mundo sem licença para nenhuma inferência à realidade para além dele, e de refutar muitas das alegações dos que sustentam o contrário.³²

²⁹ WWV I, *erstes Buch*, §5, p. 44; M I, Livro I, §5, p. 56.

³⁰ ÜV, §41, p. 170; CR, §41, p. 204. (grifos do autor)

³¹ WWV I, *erstes Buch*, §4, p. 41; M I, Livro I, §4, p. 53.

³² WHITE, F. C. The fourfold root. In: JANAWAY, C. *The Cambridge Companion to Schopenhauer*. Cambridge: Cambridge University Press, 2006, p. 64. (tradução nossa)

2.1.2 – Formas da sensibilidade, intuições puras e sujeito da volição

Na medida em que é fundada pelo princípio de razão, a realidade empírica se reduz a representação do sujeito que a origina e a condiciona por meio das suas formas *a priori*: é assim que a realidade do mundo como representação coexiste com a sua idealidade transcendental³³. A demonstração de Schopenhauer acerca da idealidade transcendental do mundo segue dois caminhos distintos. O primeiro, já elaborado antes por Kant, se bem que de modo diferente, é o esclarecimento da anterioridade das noções de tempo e espaço com relação à experiência como um todo. O segundo, que será desenvolvido no próximo item, refere-se à edificação do universo empírico com base no princípio de razão suficiente.

Kant demonstrou a aprioridade das formas do tempo e do espaço dos pontos de vista ontológico e transcendental. No primeiro caso, ele argumentou que não nos é possível representar nada que não seja espacial e temporalmente situado. As representações do tempo e do espaço se apresentariam a nós como dotadas de unidade e infinitude, o que evidenciaria não se tratar de conceitos empíricos. De um lado, cada uma delas seria intuída como una e como abrangendo em si as partes menores, ou seja, cada intuição parcial do tempo e do espaço seria remetida a uma representação total anterior, de que não se poderia, de antemão, ter um conhecimento. Com efeito, a unidade do tempo e a do espaço não poderiam ser obtidas pela junção de todas as partes respectivas, já que as próprias partes seriam limitações daquela unidade e seriam pensáveis por meio dela. De outro lado, as intuições do tempo e do espaço seriam pensadas como infinitas e, no entanto, nenhum conceito poderia abranger uma infinidade de representações. Do ponto de vista do exame transcendental, Kant define tempo e espaço como princípios dos quais derivam conhecimentos sintéticos *a priori*. A Geometria, fundada sobre o espaço *a priori*, comprovaria a existência desse tipo de conhecimento, em função da necessidade das suas proposições. Para Kant, a necessidade e a

³³ *WWV I, erster Buch*, §1, p. 32; *M I*, Livro I, §1, p. 44.

universalidade indicam tratar-se de conhecimento *a priori*, já que na experiência não há nada que apresente a mesma apodicticidade³⁴.

A argumentação schopenhaueriana acerca do tempo e do espaço procura demonstrar que o conjunto da realidade empírica não poderia existir sem aquelas formas que, portanto, são anteriores e constitutivas. Na obra *Schopenhauer*, Patrick Gardiner afirma sobre esse ponto que tempo e espaço “São formas da nossa ‘sensibilidade’, o que equivale a dizer, entre outras coisas, que estamos constituídos de tal modo que tudo aquilo de que somos conscientes em nossa experiência sensorial deve se apresentar a nós em termos espaço-temporais”³⁵. Conforme, Schopenhauer o tempo é a forma do sentido interno, constituída pela sucessão, pela qual os fenômenos aparecem sempre de modo subsequente. O espaço, por sua vez, é a forma do sentido externo, que determina a representação dos fenômenos de modo contíguo, constituída pela justaposição. Embora de certo modo antagônicas, ambas essas formas são exigidas para a intuição do mundo, pois, diz o filósofo, “As representações empíricas, que pertencem ao complexo organizado da realidade, aparecem todavia nas duas formas ao mesmo tempo e, além disso, a *união estreita* de ambas é uma condição da realidade, a qual surge, até certo ponto, como um produto desses fatores”³⁶.

Schopenhauer sustenta, então, que as representações da simultaneidade e da mudança, características estruturais da realidade empírica, são dependentes das formas do tempo e do espaço. Com isso, ele demonstra que sua junção é a condição de possibilidade do conjunto da experiência, e que, portanto, tempo e espaço são formas *a priori*. Todas as outras representações possíveis estariam vinculadas às da simultaneidade e da mudança, de forma que a argumentação acerca destas se estenderia às restantes. Com relação à representação da simultaneidade, Schopenhauer explica que, embora tenha caráter temporal, ela exige tanto o tempo quanto o espaço, pois o tempo não pode garantir a existência paralela de duas representações, já que é mera sucessão, exigindo-se também o espaço para que ambas sejam situadas lado a lado num instante dado. Do modo semelhante, o espaço é justaposição, não permitindo apenas por si a simultaneidade entre dois estados, o que se dá pela existência de suas representações ao mesmo tempo³⁷. No tocante à mudança dos objetos, tempo e espaço também seriam requeridos conjuntamente. Somente com o espaço, não poderia haver a

³⁴ KrV, B3 – B6; CRP, p. 37-39.

³⁵ GARDINER, P. *Schopenhauer*. México: Fondo de Cultura Económica, 1997, p. 133. (tradução nossa) (grifos do autor)

³⁶ ÜV, § 18, p. 43; CR, § 18, p. 63. (grifos do autor)

³⁷ ÜV, § 18, p. 42-43; CR, § 18, p. 62.

sucessão de estados que caracteriza a mudança; somente com o tempo, não haveria qualquer estado a ser modificado. No primeiro livro de *O mundo...*, o filósofo esclarece esse ponto afirmando que “A mudança, isto é, a alteração introduzida pela lei causal, refere-se todas as vezes a uma parte determinada do espaço e a uma parte determinada do tempo, *simultaneamente* e juntas”³⁸.

Por sua vez, as noções de duração e permanência, também imprescindíveis para a constituição do mundo dos fenômenos, seriam dependentes das de mudança e simultaneidade. Em função disso, embora sejam noções mais ligadas ao tempo, requerem também a contribuição do espaço como forma. Nas palavras de Schopenhauer, “A permanência de um objeto só é conhecida por meio da oposição em relação à *mudança* de outro, com o qual é *simultâneo*”³⁹. O mesmo pode ser afirmado sobre a duração, que também se liga à simultaneidade. Assim, a sucessão e a justaposição seriam condições fundamentais do mundo empírico, pelas quais tempo e espaço se tornariam o tecido onde se desenham os fenômenos, e sem as quais não se poderia falar em duração, mutação, simultaneidade ou permanência. Conforme a explicação de Gardiner, “Daí que seja tão impossível conceber objetos materiais que existam em um mundo puramente temporal, como conceber sua existência em um mundo puramente espacial, supondo que mundos de uma ou outra classe pudessem ser imagináveis”⁴⁰.

A intuição *a priori* do tempo e do espaço constitui os objetos específicos aos quais o princípio de razão suficiente se aplica, nesse caso, o do ser. Tais objetos são intuições puras, que não podem ser extraídas da experiência como, por exemplo, o ponto, a linha, a extensão e a divisibilidade infinita, e que se distinguem das intuições empíricas em função da ausência de matéria⁴¹. A sucessão e a justaposição são as relações próprias e intrínsecas, respectivamente, das partes do tempo e das do espaço, relações que são de condicionamento mútuo. Gardiner ilustra esse ponto de modo interessante:

Se, por exemplo, perguntam-me quando ocorreu algo, posso responder relacionando temporalmente o fato com outro momento ou ocasião, cuja posição na escala do tempo já é conhecida pela pessoa com quem estou falando; de modo parecido, se me perguntam onde está algo, posso

³⁸ WWV I, *erstes Buch*, §4, p. 39; M I, Livro I, §4, p. 51. (grifos do autor)

³⁹ ÜV, §18, p. 43; CR, §18, p. 62. (grifos do autor)

⁴⁰ GARDINER, op. cit., p. 146. (tradução nossa)

⁴¹ ÜV, §35, p. 157; CR, §35, p. 189-190.

responder sempre indicando suas relações com outros pontos ou áreas espaciais.⁴²

Como formas da sensibilidade, a sucessão e a justaposição são *a priori* e não podem ser remetidas a nada conhecido empiricamente, mas, antes, qualquer representação de posicionamento, antecedência ou progressão de objetos as exige. Pois, afirma Schopenhauer,

[...] essa intuição não é como uma representação fictícia tomada de empréstimo da repetição da experiência, mas sim tão independente desta que, pelo contrário, a experiência é que deve ser pensada como dependente daquela, enquanto as qualidades do tempo e do espaço, como são conhecidas *a priori* na intuição, são leis para toda a experiência possível, a qual tem de concordar com elas em toda parte.⁴³

O princípio de razão suficiente do ser (*Satz vom zureichenden Grunde des Seins*), ou *principium rationis sufficientis essendi*, é a lei segundo a qual se dão as relações no tempo e no espaço. Segundo Gardiner, essa forma do princípio difere claramente de outras, pois, ele explica, “[...] a igualdade dos lados de um triângulo é a *ratio essendi* da igualdade dos ângulos; embora a relação entre a ‘razão’ e a ‘consequência’ seja aqui necessária, não é uma relação de causal ou uma relação de vinculação lógica”⁴⁴. No caso do espaço, a posição de cada objeto determina a de todos os outros, em uma relação recíproca de consequência a razão, sem que esteja implicada uma ordem de precedência entre ambas⁴⁵. Nas palavras de Schopenhauer, “[...] é indiferente qual será entendida como determinante, qual como determinada, isto é, como *ratio* (fundamento) e a outra como *rationata* (fundada)”⁴⁶. Em virtude disso, como também da sua infinitude, a cadeia das razões de ser no espaço é infinita tanto *a parte ante* quanto *a parte post*, e todas as parcelas de espaços possíveis são figuras contíguas que se limitam mutuamente. Como o filósofo escreve, “A *series rationum essendi* (série das razões de ser) no espaço, assim como a *series rationum fiendi* (série das razões do devir), segue *in infinitum* (ao infinito), e não somente em uma só, como esta última, mas em todas as direções”⁴⁷. No caso do tempo, o condicionamento das suas partes se dá do momento anterior para o posterior, e o princípio de razão do ser é bastante simples, a saber, apenas a lei de sucessão, num só sentido. Então, diz Schopenhauer, “Cada momento é

⁴² GARDINER, op. cit., p. 143. (tradução nossa)

⁴³ WWV I, *erstes Buch*, §3, p. 35-36; M I, Livro I, §3, p. 47.

⁴⁴ GARDINER, op. cit., p. 142. (tradução nossa) (grifos do autor)

⁴⁵ ÜV, §37, p. 159; CR, §37, p. 191.

⁴⁶ ÜV, §37, p. 159; CR, §37, p. 191.

⁴⁷ ÜV, §37, p. 160; CR, §37, p. 192.

determinado pelo anterior; somente por meio deste pode-se chegar àquele; apenas quando aquele *foi*, decorreu, este *é*”⁴⁸.

Na obra *Schopenhauer: uma filosofia da tragédia*, Alexis Philonenko observa bem que o tempo possui uma expressão mais simples e também mais ampla do que o espaço. Nesse sentido, ele afirma, “[...] Schopenhauer faz observar que o tempo não é somente a dimensão na qual se produz toda a intuição, mas também todo pensamento, incluídas as noções abstratas. Ademais, é no tempo onde se desenvolve a vontade”⁴⁹. De fato, além das intuições puras no tempo, abordadas na aritmética, o sentido interno intui um objeto totalmente distinto dos mencionados até agora, a saber, o sujeito da volição. Este é uma classe de representações para o sujeito cognoscente, mas que possui a peculiaridade de ser apenas um objeto para cada indivíduo. Como o filósofo explica, essa classe abrange “[...] *um* objeto para cada um — o objeto imediato do sentido interno, o *sujeito do querer*, o qual é objeto para o sujeito cognoscente, e de fato é dado só no sentido interno, só no tempo, não aparece no espaço e, como veremos, mesmo assim, com uma significativa limitação”⁵⁰. Em síntese, o sujeito da volição é a consciência que cada sujeito tem de si mesmo como ser desejante.

Como expusemos acima, o sujeito cognoscente não pode conhecer-se enquanto tal, pois isso implicaria separar-se de si mesmo, mas, na condição de desejante, torna-se possível conhecer-se. No capítulo 4 de *O mundo...II*, acerca do conhecimento *a priori*, Schopenhauer esclarece que “O tempo é, desse modo, a forma por meio da qual a vontade individual, que originalmente e em si mesma não possui qualquer conhecimento, pode autoconhecer-se”⁵¹. Sem esse conhecimento interno, o sujeito conheceria a si mesmo apenas como algo externo, dado pelos sentidos, isto é, como objeto espacializado. Seria uma concepção singularíssima na História da Filosofia, na qual o sujeito que conhece e age sempre foi identificado com algo interno, na maior parte das vezes como uma alma.

É interessante notar que, na argumentação schopenhaueriana, a consciência apresenta uma cisão interna, dividindo-se, ela também, em sujeito e objeto. O objeto é constituído por uma classe especial de representações, dada no tempo e regida por sua forma particular do princípio de razão; o sujeito é o mesmo que conhece todos os outros

⁴⁸ *ÜV*, §38, p. 160; *CR*, §38, p. 193. (grifos do autor)

⁴⁹ PHILONENKO, A. *Schopenhauer: una filosofía de la tragedia*. Barcelona: Anthropos, 1989, p. 94. (tradução nossa)

⁵⁰ *ÜV*, §40 p. 168; *CR*, §40, p. 202. (grifos do autor)

⁵¹ *WWII*, Kap. 4, p. 49; *MII*, cap. 4, p. 43.

objetos. E, assim, encontramos um objeto específico e individualizado, por assim dizer, inserido no sentido interno, isto é, dentro da consciência. No caso desse objeto, Schopenhauer não fala em faculdade de conhecimento, somente em um correlato subjetivo, que é a consciência de si ou sentido interno⁵². A vontade individual é única para cada indivíduo, mas pode apresentar-se em múltiplos graus e intensidades, os quais são definidos como sentimentos dados imediatamente ao sujeito do conhecer. Em virtude disso, diz o filósofo, “A partir do conhecimento, pode-se dizer que “eu conheço” seja uma sentença analítica; ao contrário, “eu quero” é sintética e, na verdade, *a posteriori*, dada pela experiência, aqui, pela interna (isto é, somente no tempo)”⁵³.

O conhecimento do sujeito do querer é, então, o mais imediato de todos, posto que é dado na consciência de si, e é o que deverá mediar o conhecimento de quaisquer outros objetos. A forma do princípio de razão que rege o sujeito do querer é a lei de motivação (*Satz vom zureichenden Grunde des Handelns*), ou *principium rationis sufficientis agendi*, pela qual todas as ações e decisões dos indivíduos são resultantes de motivos, do mesmo modo como todo efeito implica uma causa. Essa lei é apresentada por Schopenhauer como completamente paralela à de causalidade, que investigaremos em seguida, e definida como esta última vista por dentro⁵⁴. Em linhas gerais, a lei de motivação determina que as decisões e os atos de vontade dos indivíduos sejam originados a partir de motivos, de modo interno e imediato⁵⁵. Por fim, é importante ressaltar que essa classe de objetos é anunciada ao sujeito cognoscente a partir de outra instância, a saber, da vontade individual, cuja raiz é metafísica. Trata-se, portanto, de um ponto onde se encontram os dois lados do mundo.

⁵² *ÜV*, §42, p. 171-172; *CR*, §42, p. 206.

⁵³ *ÜV*, §42, p. 171; *CR*, §42, p. 205.

⁵⁴ *ÜV*, §43, p. 173; *CR*, §43, p. 208.

⁵⁵ *ÜV*, §43, p. 173; *CR*, §43, p. 208.

2.1.3 – Dianoilogia

Como dissemos no item anterior, a prova schopenhaueriana da idealidade transcendental do mundo como representação segue dois caminhos. Por um lado, sustenta a necessidade das formas da sensibilidade para o conjunto do mundo como representação, por outro, explica o mecanismo de construção dos objetos que o compõem com base no princípio de razão. Esta última prova é realizada também de duas perspectivas, a saber, pelo ângulo do conjunto da experiência e pelo dos objetos singulares. No tocante ao conjunto da experiência, Schopenhauer argumenta que a união de tempo e espaço é obra do entendimento que, ao empreendê-la, cria a realidade empírica. Essa prova poderia ser confundida com a referente à aprioridade do tempo e do espaço, que também são acionados aqui. Para a distinção, porém, basta notarmos que, no primeiro caso, o filósofo expõe a anterioridade das formas da sensibilidade mostrando que a sucessão e a justaposição são fundamentais para as representações de simultaneidade e mudança, enquanto, no segundo caso, a construção da realidade empírica é explicada pelo ato de junção daquelas formas, realizado pela lei de causalidade. No primeiro caso, o alvo são tempo e espaço enquanto formas e, no segundo, o princípio de razão e o entendimento. White também sublinha a necessidade do entendimento para a formação da experiência, ao afirmar que, “Embora, por essas razões, tempo e espaço sejam necessários para a existência real dos objetos, eles não são suficientes. Precisam ser unidos por um terceiro componente, e é a faculdade do entendimento que o fornece impondo sua única categoria ao que lhe é dado”⁵⁶.

O princípio de razão referente ao entendimento harmoniza as características transmitidas à experiência pelo tempo, em que tudo é sucessivo, e pelo espaço, em que tudo é justaposto. Conforme Schopenhauer, as propriedades do tempo e do espaço são contrapostas, isto é, o fluxo constante do primeiro se opõe à permanência imóvel do segundo⁵⁷. Com a união de ambos, o entendimento agrupa e ordena o complexo de representações que então surge e que abarca todas as intuições empíricas, mesmo distantes entre si no tempo e no espaço. É o nascimento do universo total dos fenômenos, onde, diz o

⁵⁶ WHITE, op. cit, p. 67. (tradução nossa)

⁵⁷ WWVI, *ersters Buch*, §4, p. 39; *MI*, Livro I, §4, p. 51.

filósofo, “[...] inumeráveis objetos existem simultaneamente, porque nele, embora o tempo não possa ser detido, a substância, isto é, a matéria, permanece, e apesar da imobilidade rígida do espaço, seus objetos mudam — no qual, em uma palavra, nos é dado todo o mundo real objetivo”⁵⁸. Portanto, o princípio de razão agrega as intuições empíricas, que constituem a classe de objetos relacionada aos dados concretos do mundo, e assim edifica a realidade como um todo. Schopenhauer afirma que os objetos dessa classe são intuitivos, porque não são meros pensamentos; são completos, porque englobam forma e matéria; e são empíricos, pois estão em relação direta com as sensações corporais e com o conjunto total da realidade⁵⁹.

Como já exposto, o tempo é o sentido interno e, simultaneamente, a forma do sujeito cognoscente, onde as representações encontram-se de modo imediato, dentre elas, o sujeito da volição. Daí decorre, em primeiro lugar, que todas as representações passam por ele, inclusive as empíricas, que também exigem o intercurso do sentido externo. E, em segundo lugar, que elas fluem continuamente no sujeito. Nas palavras do filósofo,

Desse modo, como o sujeito, em função das leis tanto do mundo interno como do externo, não pode ficar parado em *uma* representação, e, no entanto, no mero tempo nada é simultâneo, então, cada representação estará sempre novamente desaparecendo, substituída por outra, em uma ordem não determinável *a priori*, mas sim dependente de circunstâncias que logo serão mencionadas.⁶⁰

Sobre esse ponto, duas consequências são importantes. Por um lado, o sujeito cognoscente, por si só, não poderia engendrar a realidade empírica, pois sua forma é a da sucessão. Por outro, o conhecimento das representações se dá de modo imediato no sentido interno, isto é, no tempo e no presente, de modo que passado e futuro não são representações intuitivas.

De acordo com o dito, há uma discrepância entre o caráter fugidio e isolado das representações tomadas individualmente e o complexo total da realidade, no qual elas aparecem como partes que se combinam de um modo, até certo ponto, duradouro. Portanto, a unificação de tempo e espaço pelo entendimento é condição da experiência, e nessa perspectiva, diz Schopenhauer, o realismo não se sustenta, pois considera o todo empírico como real e as representações isoladas como elementos meramente ideais. Para ele, o idealismo entendeu a questão de forma diferente e melhor, porque conseguiu combinar a

⁵⁸ *ÜV*, §18, p. 44; *CR*, §18, p. 63.

⁵⁹ *ÜV*, §17, p. 42; *CR*, §17, p. 61.

⁶⁰ *ÜV*, §19, p. 45; *CR*, §19, p. 65. (grifos do autor)

realidade empírica dos objetos do universo corpóreo com a idealidade deles⁶¹. Parte fundamental desse idealismo é a concepção de que o mundo concreto é um fenômeno do sujeito, e o erro do realismo teria sido não compreender o caráter de representação das coisas tomadas por reais, nem a relação intrínseca entre sujeito e objeto. O realismo, afirma o filósofo, “[...] desconsidera que o objeto fora de sua relação com o sujeito não é mais objeto, e que se alguém lhe retira dessa relação ou a abstrai, imediatamente, toda a existência objetiva também é suspensão”⁶².

A forma do princípio de razão que estabelece a dinâmica das representações no todo empírico é o *principium rationis sufficientis fiendi* (*Satz vom zureichenden Grunde des Werdens*), ou princípio de razão suficiente do devir⁶³. Trata-se da lei de causalidade, que determina o início e o fim de estados da matéria, bem como todas as mudanças ocorridas nas representações, no decurso do tempo. Nas palavras de Schopenhauer, “[...] quando surge um novo estado de um ou mais objetos reais, deve ter havido outro anterior, ao qual ele segue regularmente, isto é, todas as vezes em que o primeiro existe. Tal sequência denomina-se derivar, o primeiro estado, causa, e o segundo, efeito”⁶⁴. De um ponto de vista mais preciso, a lei de causalidade determina as transformações nos corpos materiais, iniciadas em instantes dados do tempo.

Para Gardiner, “[...] Schopenhauer não considerou que a conexão causal entre fenômenos implicasse a existência de uma espécie de ‘união’ ou ‘laço’ quase-lógico, que unisse misteriosamente a causa ao efeito; nisso, sua posição não difere da de Hume e outros que atacaram essa ideia”⁶⁵. Por nossa parte, pensamos que o vínculo estabelecido por Schopenhauer entre causa e efeito é, sim, lógico, pois se baseia na ideia de uma união necessária entre ambos, em qualquer das duas direções possíveis, isto é, do efeito para a causa ou da causa para o efeito. É certo que, na visão schopenhaueriana, sem recurso à experiência não se pode determinar a causa concreta que engendrou um efeito, mas se pode e se deve afirmar, com certeza, que o efeito teve uma causa: quando não se puder apontá-la, o estado resultante será visto como milagre. Com efeito, para o filósofo, toda causa acarreta indefectivelmente o seu efeito, sem exceção, sendo exatamente esse seu conceito de

⁶¹ *ÜV*, §18, p. 46; *CR*, §18, p. 66.

⁶² *ÜV*, §19, p. 47; *CR*, §19, p. 66.

⁶³ *ÜV*, §20, p. 48; *CR*, §20, p. 68.

⁶⁴ *ÜV*, §20, loc. cit.; *CR*, §20, loc. cit.

⁶⁵ *Ibidem*, op. cit., p. 152. (tradução nossa) (grifos do autor)

necessidade. Além disso, Schopenhauer entende o princípio como composto de quatro leis lógicas, como já mostramos anteriormente.

A natureza se configura como um complexo empírico em constante mutação e alteração de estados, em que causas e efeitos alternam-se permanentemente como elos de uma cadeia sem início⁶⁶. Que essa cadeia seja infinita na direção descendente, isto é, no sentido do futuro, decorre já da definição de tempo como a forma da sucessão, que somente pode se dar do anterior para o posterior. Que ela seja também infinita na direção ascendente, Schopenhauer ilustra com o exemplo do processo de aquecimento de um corpo. A adição do calor ao corpo, diz ele, “[...] é também dependente de uma mudança anterior, por exemplo, a incidência de raios de sol em uma lupa; esta, da saída de uma nuvem da frente do sol; esta, por causa do vento; isso, pela diferença de densidade do ar; esta, por outras mudanças, *in infinitum*”⁶⁷. Para ele, o que determina a aparição de um estado novo, o aquecimento do corpo, por exemplo, não é a condição que aparece por último, a incidência de raios de sol, e sim todas as condições em conjunto. Embora a última possa ser a decisiva, o que determina qualquer transformação é o quadro causal completo.

Por conseguinte, não é o fato de ser imediatamente anterior no tempo o que indica a causa de uma mudança, mas sim a reunião dos fatores que, juntos, formam as circunstâncias determinantes. Então, o filósofo explica, no caso mencionado do aquecimento do corpo, a ordem em que ocorreram os eventos não importa, isto é, em que instantes se dão a retirada da nuvem da frente do sol, o direcionamento da lupa ao objeto e assim por diante. Um evento acontecer antes e o outro depois não tem nenhuma influência específica sobre o efeito, pois, diz ele, “[...] o *estado completo* é a causa do estado seguinte, para o qual é essencialmente indiferente a sequência temporal em que suas determinações se reuniram”⁶⁸. Não obstante, o quadro causal no seu conjunto deve, necessariamente, ser anterior ao efeito que origina. Nas palavras do filósofo, “*Qualquer mudança no mundo material somente pode surgir, se outra a precedeu de modo imediato*: esse é o verdadeiro e total conteúdo da lei de causalidade”⁶⁹.

O princípio de razão do devir se relaciona com as mudanças de estados na matéria, sem, no entanto, poder modificá-la. Schopenhauer enfatiza esse ponto, mostrando

⁶⁶ *ÜV*, §20, p. 48 et seq.; *CR*, §20, p. 68 et seq.

⁶⁷ *ÜV*, §20, 48.; *CR*, §20, 68.

⁶⁸ *ÜV*, §20, p. 49; *CR*, §20, p. 70. (grifos do autor)

⁶⁹ *WWII*, Kap. 4, p. 54; *MII*, cap. 4, p. 48. (grifos do autor)

que a causalidade não se refere a objetos, que, nesse caso, causariam uns aos outros, mas somente à entrada e saída dos estados no tempo⁷⁰. A causalidade é, então, uma lei que rege as alterações nos objetos e que introduz um nexó necessário entre as causas e os efeitos, nas mudanças ocorridas na matéria. Porém, como dito, ela não determina o surgimento dos objetos mesmos, pois isso significaria originá-los também no que têm de material, o que não é caso. Nesse sentido, diz Schopenhauer, “[...] evencia-se que a causalidade se liga apenas a mudanças de forma da matéria incriada e indestrutível, enquanto um verdadeiro surgimento, um vir a existir de algo que nunca foi, é uma impossibilidade”⁷¹. É interessante a exegese que Bryan Magee, em sua obra *Schopenhauer*, elabora sobre esse ponto:

Schopenhauer insiste em que a causa de um acontecimento só pode ser outro acontecimento: não pode ser um objeto ou um estado de coisas. Os objetos e os estados de coisas entram e saem da existência mediante sequências de acontecimentos relacionados causalmente e que, juntos, constituem a história em curso do mundo natural, isto é, o universo físico em sua totalidade. Essa é a relação causal tal como se concebe na ciência e na física newtoniana.⁷²

Por conseguinte, tanto quanto o efeito, a causa também surge em um momento determinado. Em virtude disso, não se poderia afirmar a existência de uma causa objetiva primária, como seria a postulação de um ente originário, nem se poderia assegurar que fosse a primeira, pois ela sempre terá de remeter a outra causa mais elevada. Desse modo, *causa prima* e *causa sui* são consideradas por Schopenhauer como *contradictiones in adjeto*, já que a lei de causalidade nunca cessa de exigir a busca das causas e, diz o filósofo, “[...] uma causa primeira é tão impensável como o lugar onde espaço acaba e o instante em que o tempo começa”⁷³. De modo semelhante, não se poderia encontrar, por meio dessa lei, um primeiro estado da matéria do qual todos os outros fossem decorrentes. Em primeiro lugar, porque sendo nada, nada dele se derivaria; em segundo, porque se o estado inicial fosse a causa dos mais distantes, estes também existiriam desde sempre, e o estado atual não poderia estar avançado no tempo⁷⁴. De outra perspectiva, supondo-se que tenha havido um primeiro estado que se tornou causa em um dado momento, isso significaria o advento de uma transformação anterior a ele, que por sua vez, tem de ter sido decorrente de outra mudança, esta de outra, e assim sucessivamente. Como escreve White,

⁷⁰ *ÜV*, §20, p. 50; *CR*, §20, p. 70.

⁷¹ *ÜV*, §20, p. 51; *CR*, §20, p. 71.

⁷² MAGEE, B. *Schopenhauer*. Madrid: Catedra, 1991, p. 37. (tradução nossa)

⁷³ *ÜV*, §20, p. 52; *CR*, §20, p. 73.

⁷⁴ *ÜV*, §20, p. 52-53; *CR*, §20, loc. cit.

Deus não pode ser uma causa, posto que Deus não é uma mudança e só mudanças podem ser causas; nem mudanças em Deus podem ser causas, posto que não há mudanças em Deus. Além disso, o mundo dos objetos reais não pode ser um efeito de Deus como causa, pois objetos reais são substâncias e, portanto, diferentemente dos efeitos, não possuem início. Em qualquer evento, a própria noção de causa incausada é incoerente, pois toda causa é uma mudança e, portanto, ela própria exige uma causa.⁷⁵

Consequentemente, o argumento cosmológico não tem sentido, porque utiliza o princípio de razão suficiente do devir com o propósito de revogar a validade dele⁷⁶. “Pois”, o filósofo explica, “somente se chega à *causa prima (absolutum)* ascendendo do efeito ao seu fundamento, percorrendo-se uma série de tamanho arbitrário: mas não se pode parar nela, sem anular o princípio de razão”⁷⁷.

Na condição de forma do princípio de razão, a lei de causalidade é *a priori*, válida para toda a experiência possível. A relação que ela estabelece determina de modo necessário que um dos estados é anterior e causa, enquanto outro é posterior e efeito. Daí a denominação de princípio do devir, porque um evento emerge a partir de outro, inclusive com a ordem determinada em que a causa vem primeiro e o efeito, depois. Nas palavras de Schopenhauer, “Pertence ao seu caráter essencial, além disso, que a causa sempre preceda o efeito no tempo, e só assim se conhecerá originalmente qual de ambos os estados, ligados pelo nexa causal, seria a causa, e qual, o efeito”⁷⁸. Desse modo, a existência de causas recíprocas seria impossível, pois isso significaria uma confusão entre o que é anterior e o que é posterior, ou, diz o filósofo, “[...] que o efeito fosse também a causa de sua causa e, assim, que o seguinte fosse simultâneo ao precedente”⁷⁹.

As leis da inércia e da permanência da substância são entendidas por Schopenhauer como corolários da de causalidade. A inércia determina a perpetuação do movimento ou do repouso, que somente são alterados se alguma causa retirar o corpo do estado em que se encontra. A mudança no estado de movimento ou de repouso é um efeito, que exige uma causa para ocorrer. A lei da permanência da substância, por seu turno, é relacionada pelo filósofo à matéria, que não se modifica com as mudanças de estado realizadas pela causalidade, a qual somente altera o repouso, o movimento, a forma e a

⁷⁵ WHITE, op. cit., p. 69. (tradução nossa)

⁷⁶ ÜV, §20, p. 55-56; CR, §20, p. 76.

⁷⁷ ÜV, §20, p.56; CR, §20, p. 76-77.

⁷⁸ ÜV, §20, p. 57; CR, §20, p. 78.

⁷⁹ ÜV, §20, loc. cit.; CR, §20, loc. cit.

qualidade dos corpos⁸⁰. A causalidade, diz Schopenhauer, “[...] de modo algum se refere à existência do *portador* desses estados, ao qual se deu o nome de substância justamente para expressar sua isenção de todo nascer e perecer”⁸¹. Como não há, no entendimento, uma forma pela qual pudéssemos pensar o surgimento e o desaparecimento da substância, conheceríamos *a priori* a lei que afirma sua permanência. A explicação de White sobre esse ponto é elucidativa:

Permita-nos imaginar que eu mova um martelo e bata um prego, cravando-o num pedaço de madeira. O movimento do martelo, uma mudança relativa no seu estado, é a causa, e o movimento do prego, uma mudança relativa no seu estado, é o efeito. Nesse modelo simplificado, então, causa e efeito são mudanças em objetos reais, e Schopenhauer sustenta que isso é verdadeiro para todas as causas e efeitos: todas e quaisquer mudanças são causas e efeitos e, conseqüentemente, os objetos reais mesmos, não. Seu raciocínio aqui é que os objetos reais são substâncias — isto é, eles são constituídos por matéria — e uma vez que, para ele, a matéria é eterna e inalterável, as substâncias não têm início nem fim. Daí se segue que elas não são mudanças, portanto, nem causas, nem efeitos.⁸²

A função do entendimento é, portanto, conhecer a causalidade e aplicá-la aos estados, aos quadros causais fenomênicos. Isso significa que ela se relaciona sempre a algo especificamente determinado, ou, nas palavras de Schopenhauer “Que estado deve aparecer *neste tempo e neste espaço* é a determinação à qual unicamente se estende a legislação da causalidade”⁸³. Mesmo nos sendo invisível, a substância estará sempre pressuposta, necessariamente, e essa é outra razão pela qual se pode dizer que o conhecimento da lei da sua permanência é *a priori*, e não *a posteriori*. O filósofo lembra, nesse sentido, que o desaparecimento de um corpo não demove a convicção de que ele deve estar em outro lugar, porque temos a certeza, característica de um conhecimento *a priori*, de que nada desaparece pura e simplesmente. Um conhecimento *a posteriori*, adquirido por indução, não é capaz de promover esse tipo de assentimento, que contrapõe de modo inexorável até mesmo o que é visto com os próprios olhos. Assim, ele afirma,

Também não obtivemos *a posteriori* a convicção acerca da permanência da substância; em parte, porque é impossível, na maioria dos casos, comprová-los empiricamente; em parte, porque todo conhecimento empírico, conhecido apenas por indução, possui certeza apenas aproximativa, por consequência, precária e nunca incondicional — por isso, a segurança da nossa convicção em relação àquela lei é de um tipo e natureza totalmente

⁸⁰ WWV I, *erstes Buch*, §4, p. 40; M I, Livro I, §4, p. 52.

⁸¹ ÜV, §20, p. 58; CR, §20, p. 79. (grifos do autor)

⁸² WHITE, op. cit., p. 68. (tradução nossa)

⁸³ WWV I, *erstes Buch*, §4, p. 40; M I, Livro I, §4, p. 52. (grifos do autor)

diferentes da segurança sentida na exatidão de qualquer lei natural *empiricamente* descoberta, posto que possui uma solidez totalmente diferente, completamente inabalável, e nunca oscilante.⁸⁴

De acordo com isso, a lei da permanência da substância é transcendental, não provém da experiência, ao contrário, determina-a. Nessa condição, conforma o mundo da representação que, diz Schopenhauer, “[...] fica reduzido como um todo a um mero fenômeno cerebral”⁸⁵. O caráter de necessidade é essencial a um conhecimento transcendental, e é suficiente também para distinguir um saber empírico, válido em certos contextos, de outro *a priori*, válido em qualquer contexto da experiência possível. Como escreve o filósofo, “O princípio de razão suficiente, em todas as suas formas, é o único princípio e o único portador de toda e qualquer necessidade. Pois, *necessidade* não tem outro sentido verdadeiro e claro do que a inevitabilidade da consequência, quando a razão é posta”⁸⁶.

Mesmo no caso de leis empíricas providas de generalidade e grau alto de certeza, não se pode tomá-las por apodíticas, como são as leis da causalidade, da inércia e da permanência da substância. Sempre se poderá supor a existência ou imaginar a experimentação de situações novas em que elas não se verifiquem, o que significa que são, em alguma medida, dependentes de circunstâncias que só surgem *a posteriori*. Esse é o caso, inclusive, da lei da gravitação universal, que, diz Schopenhauer, é meramente empírica e deixa dúvidas entre os astrônomos sobre se vigeria em outros sistemas solares, entre corpos separados pelo vazio absoluto e em outras situações⁸⁷. Conhecimentos *a priori*, porém, são ancorados no princípio de razão e não deixam margem a questões que só possam ser resolvidas com informações e dados empíricos. Então, ele escreve, “Eu defendo, além disso, que o princípio de razão é a expressão geral para todas essas formas conhecidas por nós *a priori*, e que tudo o que podemos conhecer somente *a priori* nada mais é do que o conteúdo daquele princípio e do que dele se segue [...]”⁸⁸.

Além da substância, a causalidade também não modifica as forças da natureza que, conforme Schopenhauer, possibilitam que as causas acarretem os efeitos. As forças da natureza possuem um estatuto diferente, diz ele, “[...] são isentas de toda mudança e, nesse sentido, fora de todo o tempo; por isso mesmo, contudo, existem sempre e em toda a

⁸⁴ *ÜV*, §20, p. 59; *CR*, §20, p. 80. (grifos do autor)

⁸⁵ *ÜV*, §20, loc. cit.; *CR*, §20, p. 81.

⁸⁶ *ÜV*, §49, p. 181; *CR*, §49, p. 218. (grifos do autor)

⁸⁷ *ÜV*, §20, p. 59; *CR*, §20, p. 81.

⁸⁸ *WWV I, ersters Buch*, §2, p. 34; *M I*, Livro I, §2, p. 46.

parte, onipresentes e inesgotáveis, sempre prontas a se manifestarem, logo que a guia da causalidade oferece a oportunidade”⁸⁹. A causa e o efeito não são forças universais desse tipo, são mutações particularizadas em pontos específicos do tempo e do espaço. As forças naturais, ao contrário, são universais e ubíquas. Em *O mundo...*, Schopenhauer esclarece a esse respeito que “O que é determinado pela lei de causalidade não é a sucessão de estados no mero tempo, mas essa sucessão com respeito a um espaço determinado; e também não a existência de mudanças meramente num certo espaço, mas nesse espaço em um tempo determinado”⁹⁰. Causas e efeitos são, então, acontecimentos singulares que desencadeiam processos de mutação com base em forças imutáveis e gerais, cuja regularidade de aparição em cadeias causais evidencia tratarem-se de leis⁹¹. Por conseguinte, as forças naturais originárias não são físicas, não possuem explicação no âmbito fenomênico, mas sim metafísicas, e são chamadas por Schopenhauer de “*qualitas occulta*”⁹².

A mutação que desencadeará o efeito pode ser de três tipos, a saber, causa estrita (*Ursache*), relacionada aos corpos inorgânicos, estímulo (*Reiz*), ligado às plantas, e motivo (*Motiv*), próprio dos animais. Schopenhauer considera que as distintas receptividades a esses tipos de causas são as reais diferenças entre os seres, e não suas características de ordem física ou química⁹³. Sem prejuízo para a forma geral da causalidade, cada tipo de causa estabelece processos diferentes de causação, em uma de três esferas distintas. A causa estrita vige na natureza inorgânica e segue a terceira lei de Newton, que estabelece a igualdade de ação e reação, em direções contrárias. Os efeitos que daí se originam são parte dos estudos das ciências físicas e químicas. O estímulo vigora na natureza orgânica sem conhecimento, como as plantas e a parte vegetativa da vida animal, objetos das ciências biológicas. Por fim, o motivo é relacionado à vida consciente, especificamente a animal, dando origem a decisões e ações. Schopenhauer não distingue seres humanos e animais pelo conhecimento em sentido amplo, pois o entendimento é suficiente para o influxo dos motivos em todos eles. O entendimento, ele afirma, “[...] é o mesmo em todos os animais e em todos os homens, tem em toda parte a mesma forma simples: conhecimento da causalidade, passagem do efeito à causa e da causa ao efeito, e nada além disso”⁹⁴.

⁸⁹ *ÜV*, §20, p. 60; *CR*, §20, p. 82.

⁹⁰ *WWV I, ersters Buch*, §4, p. 39; *M I*, Livro I, §4, p. 51.

⁹¹ *ÜV*, §20, p. 61; *CR*, §20, p. 83.

⁹² *ÜV*, §20, loc. cit.; *CR*, §20, loc. cit.

⁹³ *ÜV*, §20, p. 62; *CR*, §20, p. 84.

⁹⁴ *WWV I, ersters Buch*, §6, p. 53; *M I*, Livro I, §6, p. 64.

Além de estruturar o conjunto da experiência e regular as interações entre os fenômenos, a causalidade possui outra função, a saber, a constituição dos objetos empíricos. Como dissemos antes, essa é a segunda parte da demonstração da idealidade transcendental do mundo como representação, e aqui veremos entrar a solução de Schopenhauer para a questão acerca da afecção dos sentidos por um objeto exterior. Com efeito, a intuição empírica é produzida pelo entendimento com a causalidade, juntamente com as formas da sensibilidade pura, tempo e espaço⁹⁵. Com suas formas, diz o filósofo, o entendimento, “[...] a partir de elementos simples de algumas sensações dos órgãos dos sentidos, cria e produz esse mundo exterior objetivo [...]”⁹⁶. Ao identificar completamente objeto e representação, Schopenhauer responde à questão acerca da objetividade do conhecimento, tornando desnecessário e incoerente a busca dos mecanismos que conectariam a representação e o objeto ao qual, supostamente, pudesse se referir. Com isso, adicionalmente, ele considera demonstrada a convivência harmônica entre a idealidade transcendental do mundo como representação e sua realidade empírica. Pois, de acordo com ele, assim está assegurado que “[...] o objeto não é, em verdade, coisa em si; mas, como objeto empírico, é real”⁹⁷.

A solução schopenhaueriana para a questão da objetividade conduz, porém, a uma formulação insólita. Conforme a argumentação do filósofo, na medida em que a causalidade só atua entre objetos, não outorga realidade absoluta ao mundo como representação. Ela não conecta as coisas em si ao conhecimento, mas apenas os objetos entre eles mesmos, sem poder ultrapassá-los. O mundo da representação surge então como um objeto condicionado pela existência de um sujeito e pelas suas formas, que o edificarão de uma maneira determinada⁹⁸. E, diz Schopenhauer, a garantia simultânea da idealidade transcendental e da realidade empírica do mundo autoriza a sustentar como verdadeiro que “[...] o espaço existe somente na minha cabeça; mas, empiricamente, minha cabeça está no espaço”⁹⁹. Na opinião de Alexis Philonenko, essa tese obscureceu a filosofia schopenhaueriana para sempre¹⁰⁰. Segundo esse autor, Bergson foi quem evidenciou o absurdo do paradoxo, no qual se fundem uma parte do espaço e sua totalidade: a cabeça que está no espaço é uma parte dele e, no entanto, deverá fornecer a representação total, onde ela

⁹⁵ *ÜV*, §21, p. 67; *CR*, §21, p. 89.

⁹⁶ *ÜV*, §21, loc. cit.; *CR*, §21, loc. cit.

⁹⁷ *WWII*, Kap. 2, p. 30; *MII*, cap. 2, p. 23.

⁹⁸ *WWII*, Kap. 2, p. 30; *MII*, cap. 2, p. 23.

⁹⁹ *WWII*, Kap. 2, p. 30; *MII*, cap. 2, p. 23.

¹⁰⁰ PHILONENKO, A. *Schopenhauer. Una filosofía de la tragedia*. Barcelona: Anthropos, 1989, p. 82.

mesma se situará. Porém, escreve Philonenko, “Schopenhauer não parece ter sido consciente da dificuldade. Da presença do espaço em mim, de sua existência (*sic*), chega à realidade fenomenal de todos os objetos”¹⁰¹.

No segundo capítulo de *O mundo...II*, que trata do conhecimento intuitivo, Schopenhauer extrai as últimas consequências dessa concepção da idealidade do espaço. Ele afirma que percebemos as coisas instantânea e imediatamente como estando fora de nós, porque não distinguimos a sensação dos sentidos e o objeto que o entendimento produz com ela. Nunca tomamos consciência da passagem do efeito à causa, de modo que a sensação nos parece ser a própria representação¹⁰². Por isso, embora a sensação seja interna ao corpo e imediata, intuímos as coisas como estando fora de nós. Com ainda mais razão, diz ele, não se distinguirão para nós, também, objeto e representação, já que são exatamente o mesmo. De modo semelhante, embora o espaço seja interior ao sujeito, intuímos os objetos como exteriores. Na verdade, a intuição é que tornaria as coisas externas: o “fora de nós” seria uma criação do intelecto que, contudo, não deixaria de ser empírica, real e objetiva. O que garante a objetividade é ser um produto do entendimento, cuja atividade engendra as representações que se identificam com os objetos. Nas palavras de Schopenhauer,

Isso se explica porque o *fora de nós* é exclusivamente uma determinação *espacial*, e o espaço é apenas uma forma da nossa faculdade de intuição, isto é, uma função do nosso cérebro: então, o fora de nós, onde situamos os objetos em função da sensação visual, está ele próprio na nossa cabeça — por isso, lá está seu completo cenário. Semelhante a quando vemos, no teatro, montanhas, floresta e mar, mas está tudo dentro dele.¹⁰³

No tocante ao tempo, a objetividade também pode ser considerada nessa perspectiva. No quarto capítulo de *O Mundo...II*, sobre o conhecimento *a priori*, Schopenhauer argumenta que, mesmo sendo subjetivo, o tempo se apresenta como algo objetivo e separado do sujeito, na medida em que, independentemente de qualquer vontade, flui de modo contínuo e permanente¹⁰⁴. Então, diz o filósofo, “Ele existe somente na cabeça dos seres que conhecem; mas a uniformidade de seu fluxo e a independência da vontade dá a ele o direito da objetividade”¹⁰⁵.

¹⁰¹ Ibidem, loc. cit. (tradução nossa) (grifos do autor)

¹⁰² Isso é verdadeiro somente no caso da visão. Com os outros sentidos, a transição do efeito à causa pode ser percebida. Cf. *WWWII*, Kap. 2, p. 35; *MII*, cap. 2, p. 28.

¹⁰³ *WWWII*, Kap. 2, p. 34; *MII*, cap. 2, p. 27. (grifos do autor)

¹⁰⁴ *WWWII*, Kap. 4, p. 48; *MII*, cap. 4, p. 43.

¹⁰⁵ *WWWII*, Kap. 4, p. 48; *MII*, cap. 4, p. 43.

Como vimos anteriormente, a aprioridade da causalidade remete à união de tempo e espaço pelo entendimento, bem como à necessidade dela e de seus corolários para a constituição do conjunto da experiência. Pelo ângulo dos objetos empíricos singulares, a prova da aprioridade da causalidade se dá por diversas comparações entre as sensações dos sentidos e a intuição sensível. Para Schopenhauer, essa é a demonstração mais apropriada do caráter *a priori* da lei causal, qual seja, a exposição da sua necessidade para a constituição de toda e qualquer intuição empírica¹⁰⁶. Ele ressalta a exigência de uma forma intelectual para que a sensação ganhe feições de objeto, e assevera que, sem isso, haveria somente estímulos locais sobre os órgãos dos sentidos. Como ele afirma, “Mesmo nos órgãos dos sentidos mais nobres, ela não é mais do que algo local, específico, encerrado em seu tipo de capacidade para sofrer alterações, mas em si mesma sempre um sentimento subjetivo, o qual não pode conter nada objetivo nem parecido a uma intuição”¹⁰⁷.

Por conseguinte, a sensação é entendida pelo filósofo como um processo que ocorre dentro do organismo, sob a pele, sem apontar para nada fora dele. O corpo de cada animal é o ponto inicial da intuição do mundo e, diz Schopenhauer, “[...] nunca se poderia chegar a ela se algum efeito não fosse conhecido imediatamente e, então, servisse de ponto de partida. Mas este é o efeito nos corpos animais. Desse modo, estes são os objetos imediatos¹⁰⁸ do sujeito: a intuição de todos os outros objetos é mediada por eles”¹⁰⁹. Na obra *Die Lehre von der empirischen Anschauung bei Schopenhauer*¹¹⁰, de Johann Baptist Rieffert, há uma observação interessante sobre esse ponto. Esse autor nota que, considerando somente pelo ponto de vista do mundo como representação, a sensação quase não difere da pura e simples consciência. Nas palavras dele,

Se, enquanto nos mantemos nos domínios do mundo como representação, nenhuma vez compreendemos com ele [o entendimento], sob a causa de nossas sensações, algo de algum modo transcendente, isto é, se nenhuma vez aceitamos que esse algo atua, por menos que seja, ou como atua, então, a mera sensação e sua representação correspondente somente se diferenciam da consciência por serem situadas espaço-temporalmente, e esta última não.

¹⁰⁶ WWII, Kap. 4, p. 51; MII, cap. 2, p. 45.

¹⁰⁷ ÜV, §21, p. 68; CR, §21, p. 91.

¹⁰⁸ No parágrafo §6 de *O mundo...* e também no §22 de *Da quádrupla raiz...*, Schopenhauer corrige a expressão “objeto imediato” em relação ao corpo. Ele explica que, na condição de ponto de partida do conhecimento, o corpo não é de fato um objeto, mas é apenas sentido difusamente como o lugar onde se dão as sensações dos sentidos, provocadas por outros corpos. O corpo somente pode ser intuído como um objeto do modo como todos os outros são, isto é, como ocupando lugar no espaço, o que ocorre apenas com o concurso do entendimento.

¹⁰⁹ WWV I, *erstes Buch*, §4, p. 41; M I, Livro I, §4, p. 53.

¹¹⁰ ERDMANN, Benno (Herausgeber). *Abhandlungen zur Philosophie und ihre Geschichte*. 22 Heft. RIEFFERT, J. B. *Die Lehre von der empirische Anschauung bei Schopenhauer*. Halle: Max Niemeyer, 1914.

Fora isso, elas não são diferentes da consciência em nada, e interpretar uma como causa e a outra como efeito seria equivalente a fazer coincidir causa e efeito.¹¹¹

De qualquer modo, Schopenhauer afirma que a matéria do corpo é suscetível a influências externas, mas toda sensação assim produzida é subjetiva e adentra à consciência somente na forma do sentido interno, no tempo¹¹². Por isso mesmo, para que possa constituir um objeto, exigirá algo mais que se combine a ela, algo que possa exteriorizar os dados que ela fornece. E esse algo é exatamente o entendimento que, por meio da causalidade, realiza a passagem do subjetivo ao objetivo. Desse modo, a formação da intuição empírica parte de um efeito interno aos corpos animais, o qual, ao ser relacionado à sua causa, permite a produção da representação de um objeto externo¹¹³. Schopenhauer explica esse processo esclarecendo que o entendimento, “[...] em função de sua própria forma, *a priori*, isto é, *antes* de toda a experiência (que antes disso não é possível), sintetiza a sensação dada no corpo como um *efeito* (uma palavra que só ele entende), que como tal deve ter necessariamente uma *causa*”¹¹⁴.

A forma do sentido externo é parte do intelecto, e é por meio dela que o entendimento aponta a causa como algo que está fora do corpo. Desse modo, escreve o filósofo, “[...] nasce para ele o exterior, do qual o espaço é a possibilidade; assim, a intuição pura *a priori* tem de fornecer o fundamento do empírico”¹¹⁵. Não se trata de algo discursivo, ou seja, não há recurso a conceitos, mas é uma construção imediata realizada no entendimento e que só tem validade para ele mesmo. A experiência não existe antes da ação peculiar dele que, diz Schopenhauer, “[...] tem de criar sozinho o mundo objetivo: não pode, porém, introduzi-lo na cabeça, já pronto previamente, por meio dos sentidos e das entradas de seus órgãos”¹¹⁶.

Como resultado, todos os objetos empíricos e toda a experiência possível são produtos do entendimento e das formas do tempo, do espaço e da causalidade. Para a construção desses objetos, o entendimento utiliza a forma do espaço e os dados das sensações de certos sentidos, sobretudo da visão e do tato. Segundo Schopenhauer o olfato, a audição e o paladar não fornecem informações com as quais se possa circunscrever um objeto no espaço

¹¹¹ Ibidem, p. 57. (tradução nossa)

¹¹² *ÜV*, §21, p. 68-69; *CR*, §21, p.91.

¹¹³ *WWV I, ersters Buch*, §4, p. 41; *MI*, Livro I, §4, p. 53.

¹¹⁴ *ÜV*, §21, p. 69; *CR*, §21, p. 92. (grifos do autor)

¹¹⁵ *ÜV*, §21, p. 69; *CR*, §21, p.92.

¹¹⁶ *ÜV*, §20, p. 69; *CR*, §20, p. 93.

e, portanto, não possibilitam nenhuma intuição objetiva. O que fazem, diz ele, é anunciar a presença de um objeto que já foi conhecido antes por outros meios. Apenas a visão e o tato oferecem elementos para que se aponte um corpo externo como causa de um efeito sentido, remetendo a relações espaciais que, todavia, não são elas mesmas as próprias intuições¹¹⁷. Nesse sentido, o filósofo exemplifica, “[...] um cego sem mãos nem pés poderia construir para si o espaço, com toda a sua regularidade *a priori*, mas do mundo objetivo teria apenas uma representação muito confusa”¹¹⁸. Esse exemplo é interessante, pois serve de sustentação para as características do espaço e do modo de atuação do princípio de razão do ser referente a ele. A saber, uma tal pessoa poderia ter conhecimento do espaço usando apenas a forma do sentido externo, sem os dados advindos da visão e do tato, o que evidenciaria tratar-se de uma forma *a priori* com relações próprias.

A análise schopenhaueriana sobre esse ponto é minuciosa. Ele separa detalhadamente o que é do campo da sensação e o que é do campo da intuição, possibilitando ver claramente o que é a forma e o que é a matéria dos objetos. De modo geral, o processo se dá como se a sensação fornecesse as premissas para que o entendimento extraísse as conclusões¹¹⁹. Não seguiremos em pormenor toda a explanação, apenas sublinharemos os aspectos em que se pode notar o que é acrescentado pelo entendimento aos dados dos sentidos e que permite a produção da figura dos objetos, sua magnitude, sua distância relativa, sua posição e outras características não devidas à sensação¹²⁰. Na concepção de Schopenhauer, a sensação é um fato imediato, diz ele, “[...] um simples *datum* para o entendimento que, sozinho, é capaz de interpretá-lo como efeito de uma causa totalmente diferente, que ele intui como algo externo, isto é, colocado no espaço, forma intelectual anterior a toda a experiência, preenchendo-o e ocupando-o”¹²¹. Ele expõe detalhadamente e com recurso a muitos exemplos que a intuição difere de modo radical da sensação e que esta, por si mesma, não apresenta nada semelhante a um objeto. De acordo com ele, a conexão entre o efeito e sua causa “[...] é o modo de conhecimento do *entendimento puro*, sem o qual nunca se teria intuição, mas apenas sobraria uma consciência embaçada, vegetal, das mudanças no objeto imediato [...]”¹²². Sua demonstração da aprioridade da causalidade, nesse aspecto, deixa patente que ela

¹¹⁷ *ÜV*, §20, p. 70 et seq; *CR*, §20, p. 93 et seq.

¹¹⁸ *ÜV*, §20, p. 71; *CR*, §20, p. 94.

¹¹⁹ *ÜV*, §21, p. 71; *CR*, §21, p.94.

¹²⁰ A exposição completa pode ser conferida no § 21 de *ÜV*.

¹²¹ *WWV*, Kap. 4, p. 51; *MII*, cap. 4, p. 45.

¹²² *WWV* I, *erstes Buch*, §4, p. 41-42; *MI* I, Livro I, §4, p. 54. (grifos do autor)

é condição da intuição empírica, que toda experiência já contém o seu conceito e que, por tanto, ela não é obtida empiricamente¹²³.

Por conseguinte, a passagem realizada pelo entendimento da sensação subjetiva à sua causa exterior conforma os objetos com suas características empíricas e formais¹²⁴. Conforme a argumentação de Schopenhauer, caso fosse obra da simples sensação, a intuição empírica seria muito distinta de tudo o que conhecemos. Na medida em que, em qualquer órgão os sentidos, as sensações não são simultâneas e sim sucessivas, o objeto seria intuído em partes desconexas e sem referência a nenhum todo coeso, ou, então, cada sensação singular seria tomada por um objeto distinto. De modo semelhante, duas sensações idênticas em um dos órgãos dos sentidos, por exemplo, no tato, levaria a confundir ou a identificar objetos diferentes, pela indistinção das impressões. No sentido da visão, não poderíamos intuir nenhuma figura, distância entre objetos, posição ou perspectiva, pois a mera sensação da retina é como uma tela manchada de muitas cores¹²⁵. Não obstante, nada disso acontece em virtude do entendimento, que conforma os dados dos sentidos segundo a causalidade e aponta uma causa externa uniforme para os diferentes efeitos sentidos no corpo¹²⁶.

De outra perspectiva, há intuições para as quais a simples sensação é insuficiente, o que mostra, por outra via, a mesma dependência da representação empírica com relação ao entendimento. Por exemplo, diz Schopenhauer, o deslocamento de um objeto no espaço, num certo tempo, não é uma representação que possa ser percebida nem que surja somente com a sensação. Ao contrário, ele escreve, é o “[...] intelecto que deve trazer, antes de toda experiência, a intuição do espaço, do tempo e, com elas, a possibilidade do movimento [...]”¹²⁷. Além do movimento, muitas representações que são fundamentos realidade, como a causalidade, a materialidade, as três dimensões do espaço, a ação de um corpo sobre outro, a extensão, a impenetrabilidade, a coesão, a figura, a dureza, a perspectiva e o repouso — nenhuma delas pode ser obtida somente pelos sentidos¹²⁸. As relações do espaço, do tempo e da causalidade, portanto, não são apreendidas do mundo exterior e não adentram o intelecto por meio dos sentidos, mas são anteriores e de origem interna. As intuições do mundo da experiência resultam de um processo em que o intelecto utiliza dados

¹²³ *WWV I, erster Buch*, §4, p. 43; *MI*, Livro I, §4, p. 55.

¹²⁴ *WWV I, erster Buch*, §4, p. 42; *MI*, Livro I, §4, p. 54.

¹²⁵ *ÜV*, §21, p. 74; *CR*, §21, p. 98.

¹²⁶ *ÜV*, §21, p. 69; *CR*, §21, p. 92.

¹²⁷ *ÜV*, §21, p. 73; *CR*, §21, p. 96.

¹²⁸ *ÜV*, §21, p. 73; *CR*, §21, 96-97.

sensoriais *a posteriori*, determinando-os com formas *a priori* e, somente nesse sentido, Schopenhauer admite que se fale em intuição intelectual¹²⁹.

Uma prova adicional dessa teoria é o aprendizado do modo de utilização do entendimento, por meio de exercício e experiência¹³⁰. Embora faça parte do intelecto *a priori*, a maneira de utilizá-lo no conhecimento do mundo seria aprendida com tempo e uso. Bebês recém-nascidos, diz Schopenhauer, vivem durante um tempo em uma espécie de torpor, em que o entendimento ainda não começou a exercer sua função de transformar sensações em objetos. Em seus primeiros meses de vida, eles aprenderiam continuamente com os dados providos pelos órgãos dos sentidos, experimentando-os em muitas situações diferentes e, assim, aprenderiam a usar seu entendimento. Quando isso ocorre, o mundo objetivo vai se formando paulatinamente no seu intelecto, o que, afirma o filósofo, pode ser notado “[...] no aspecto inteligente que seu olhar adquire e em certa intencionalidade nos seus movimentos, principalmente quando, pela primeira vez, eles demonstram com um sorriso amável que reconhecem quem cuida deles”¹³¹. Também desse ponto de vista se revela que o entendimento está ligado ao conhecimento do mundo e que as meras sensações, que os bebês já possuem ao nascer, não são suficientes para conformarem objetos reconhecíveis.

Schopenhauer apresenta, ainda, algumas confirmações adicionais da aprioridade da causalidade, dentre elas, o aspecto de necessidade e o caráter apodítico da convicção que a acompanha. A segurança que ela promove é, como dissemos, de um tipo totalmente distinto da que se obtém através de conhecimentos empíricos, ainda que bastante seguros. No dizer do filósofo, “Podemos, por exemplo, *pensar* que a lei da gravitação universal parasse de atuar uma vez, mas não que isso aconteça sem uma causa”¹³².

Do exposto, seguem-se as duas funções do entendimento. De um lado, a conformação do conjunto da experiência pela união de tempo e espaço e, de outro, a constituição dos objetos empíricos pela passagem do efeito sentido internamente à causa externa. Nesse ponto, Gardiner apresenta uma interessante indagação: “[...] ainda se pode perguntar como os objetos perceptuais podem, ao mesmo tempo, ser considerados como produzidos por nossa mente, que age de um modo especial sobre os dados da sensação, e

¹²⁹ WWV I, *erstes Buch*, §4, p. 41; M I, Livro I, §4, p. 53.

¹³⁰ ÜV, §21, p. 90; CR, §21, p. 117.

¹³¹ ÜV, §21, p. 90-91; CR, §21, p. 117.

¹³² ÜV, §23, p. 112; CR, §23, p. 140. (grifos do autor)

como causa e origem desses dados”¹³³. De fato, a indagação é instigante, mas também não deixa de sê-lo a dedução pela qual Schopenhauer, somente por meio da causalidade, deriva o mundo e o conhecimento intuitivo do mundo. No seu entender, essa lei é a única forma do entendimento, a única de fato necessária, diz ele, e “[...] de modo nenhum, aquela complicada engrenagem das doze categorias kantianas, cuja nulidade eu demonstre”¹³⁴. Como resultado, a causalidade existe *a priori* como condição da intuição e do universo empírico, aplica-se somente ao mundo sensível, não à relação entre fenômeno e coisa em si, nem aos objetos tomados em si mesmos. “Com isso”, diz o filósofo, “concluimos que se encontram em nós todos os elementos da intuição empírica, que não contém informação de nada que seja pura e simplesmente distinto de nós, uma coisa em si”¹³⁵.

2.1.4 – Teoria da razão

A razão é definida por Schopenhauer como a faculdade das representações abstratas, os conceitos, que são derivados das intuições. Esses dois tipos de representação, segundo o filósofo, relacionam-se como a luz do sol à da lua, isto é, uma é imediata e própria, enquanto a outra é refletida e relativa¹³⁶. Dentre os animais, somente os seres humanos possuem a faculdade da razão com seus conceitos e, inclusive, têm o cérebro mais volumoso em função disso¹³⁷. Essa seria a única diferença entre o intelecto humano e o do animal, responsável pela grande distinção entre os modos de vida de uns e de outros¹³⁸. Para Schopenhauer, os filósofos de sua época não compreenderam corretamente a natureza da razão e, contra a tradição filosófica e a opinião comum, ignoraram a diferença completa que ela promove entre vida e o intelecto de homens e animais. A visão de Kant teria obscurecido e mistificado conceito de razão e, por sua influência, os pós-kantianos teriam ampliado e aprofundado seus erros. Nesse sentido, afirma Schopenhauer,

¹³³ GARDINER, op. cit., p. 160. (tradução nossa)

¹³⁴ *ÜV*, §21, p. 98; *CR*, §21, p. 124.

¹³⁵ *ÜV*, §21, p. 104; *CR*, §21, p. 130.

¹³⁶ *WWV I, ersters Buch*, §8, p. 70; *MI*, Livro I, §8, p. 81.

¹³⁷ *ÜV*, §26, p. 121; *CR*, §26, p. 149.

¹³⁸ *WWV I, ersters Buch*, §8, p. 72; *MI*, Livro I, §8, p. 83.

Quem quiser se dar ao trabalho de percorrer todo o volume de escritos filosóficos que surgiram desde Kant, perceberá que, assim como as falhas do príncipe são pagas por todo o povo, também os erros dos grandes espíritos espalham sua influência prejudicial em gerações inteiras, às vezes se difundem por séculos, sim, crescendo e se propagando, por fim, degenerando em monstruosidades [...].¹³⁹

O principal erro dos filósofos pós-kantianos teria sido o de transformar a razão em uma faculdade capaz de conhecimento imediato do suprassensível, ao mesmo tempo em que sua verdadeira capacidade de abstração teria sido delegada ao entendimento, e a intuição sensível, à sensibilidade. No entender de Schopenhauer, eles utilizaram o nome da razão para esconder “[...] uma faculdade totalmente falsa de conhecimentos imediatos, metafísicos, chamados suprassensíveis, denominar entendimento à verdadeira razão, negligenciar o real entendimento, que eles não possuem, e atribuir sua função intuitiva à sensibilidade”¹⁴⁰.

Na concepção schopenhaueriana, os conceitos são formados pela decomposição de representações intuitivas, cujos traços característicos são isolados de modo a identificarem-se qualidades e relações abstratas, não referidas a nenhum objeto em particular. A razão, desse modo, é uma faculdade de abstração (*Abstraktionsvermögen*)¹⁴¹. Segundo a explicação de Magee, “A relação que se dá entre os conceitos e as experiências e percepções é uma relação do geral ao particular, do abstrato ao concreto. Toda experiência ou percepção real é imediata, específica, única. Por isso, não podemos retê-la nem comunicá-la”¹⁴². Os conceitos podem apenas ser pensados, não intuídos, porque não possuem relação direta com os objetos e com sua intuitividade. Em certo sentido, eles são mais elementares do que as intuições, pois, diz Schopenhauer, “A constituição de um conceito se dá por meio da exclusão de muito do que é dado intuitivamente, para que o restante possa ser pensado por si: assim, ele será um pensamento menor do que intuitivo”¹⁴³. Os conceitos mais abstratos e gerais serão os menos representáveis empiricamente e os mais vazios, aqueles cujo conteúdo é mais reduzido, como, por exemplo, os de ser, essência, devir, entre outros¹⁴⁴. De acordo com isso, diz o filósofo, quanto mais é pensado sob um conceito, menos é pensado nele¹⁴⁵.

¹³⁹ WWV I, *erstes Buch*, §8, p. 75; M I, Livro I, §8, p. 85.

¹⁴⁰ WWVII, Kap. 6, p. 81; MII, cap. 6, p. 81.

¹⁴¹ ÜV, §26, p. 121; CR, §26, p. 149.

¹⁴² MAGEE, B. op. cit., p. 48. (tradução nossa)

¹⁴³ ÜV, §26, p. 121; CR, §26, p. 150.

¹⁴⁴ ÜV, §26, p. 122; CR, §26, p. 150.

¹⁴⁵ WWVII, Kap. 6, p. 76; MII, cap. 6, p. 76.

Schopenhauer descreve os modos em que as representações abstratas podem se ligar, denominando-os “esquematismo dos conceitos” (*Schematismus der Begriffe*)¹⁴⁶. Todos os conceitos possuiriam esferas preenchidas pelos objetos aos quais se estendem, relacionadas entre si de cinco distintas maneiras, segundo as interligações possíveis entre seus conteúdos. As esferas conceituais se unem ou se separam, de acordo com o que têm ou não em comum, e suas interações podem ser expostas em circunferências que se conectam de modos específicos¹⁴⁷. Schopenhauer entende que todas as combinações possíveis de conceitos podem ser reduzidas àqueles cinco modos, e que a partir deles se deduzem a teoria e as propriedades dos juízos. Para ele, julgar é, precisamente, reconhecer as ligações entre as esferas, formando-se silogismos ou cadeias mais longas de raciocínios. A lógica se identificaria com as regras de inferência que orientam as combinações de esferas conceituais, de modo que, diz o filósofo, “Ela é o conhecimento geral do modo de atuação da razão, expresso na forma de regras, conhecido pela auto-observação dela e pela abstração de todo conteúdo conhecido”¹⁴⁸.

Os conceitos são simbolizados por palavras, que os fixam e os tornam utilizáveis, sem as quais eles não poderiam servir às operações intelectuais a que se destinam. Os animais seriam desprovidos de fala em função da ausência de razão, pois, afirma Schopenhauer, “[...] por não possuírem nenhuma abstração, não são capazes de nenhum conceito e, conseqüentemente, não possuem linguagem”¹⁴⁹. A riqueza de recursos das línguas, sua enorme quantidade de vocábulos com funções e usos distintos, suas regras gramaticais, formas lógicas, conexões entre ideias — tudo seria atribuído à razão. A linguagem seria então o primeiro resultado da razão e ao mesmo tempo seu instrumento necessário¹⁵⁰. Com efeito, a linguagem é fundamental para que a razão possa realizar sua função própria, que é a de expor a apreensão intuitiva do mundo em conceitos, tornando-se indispensável às grandes realizações promovidas na vida humana pela abstração¹⁵¹. Por conseguinte, diz Schopenhauer,

¹⁴⁶ WWV I, *erstes Buch*, §9, p. 82; M I, Livro I, §9, p. 92.

¹⁴⁷ Esferas de conceitos idênticos são representadas com um único círculo; esferas de conceitos em que um engloba o outro são figuradas com um círculo menor dentro de outro maior; esferas que compreendem em si, exatamente, duas ou mais esferas são expostas com um círculo dividido na quantidade correspondente de partes; duas esferas que possuem somente uma parte em comum são representadas com dois círculos em intersecção; por fim, uma esfera que contém outras, mas não somente elas, é representada com uma esfera maior englobando outras menores, com sobra de espaço interno. Cf.: WWV I, *erstes Buch*, §9, p. 80-81; M I, Livro I, §9, p. 90-91.

¹⁴⁸ WWV I, *erstes Buch*, §9, p. 83; M I, Livro I, §9, p. 93.

¹⁴⁹ ÜV, §26, p. 122; CR, §26, p. 149.

¹⁵⁰ WWV I, *erstes Buch*, §8, p. 73; M I, Livro I, §8, p. 83.

¹⁵¹ WWV I, *erstes Buch*, §8, p. 73; M I, Livro I, §8, p. 83-84.

“Com o aprendizado dela torna-se consciente todo o mecanismo da razão, assim, o essencial da lógica”¹⁵².

Os conceitos são como fórmulas ou algoritmos que contêm as operações de pensamento¹⁵³. As intuições empíricas não são úteis para esse propósito, porque trazem muitas informações e inviabilizam a reflexão sobre relações e características gerais dos objetos. Como o filósofo explica, “[...] se alguém quisesse manter cada representação presente na imaginação, teria de arrastar um peso desnecessário e seria assim desorientado: com o uso dos conceitos, porém, pensam-se só as partes e relações de todas essas representações que cada fim exige”¹⁵⁴. Pensar é, portanto, manejar intelectualmente os conceitos; conhecer, por seu turno, é consolidar conceitualmente o que foi conhecido de outra forma. É interessante observarmos que, para Schopenhauer, os dois grandes tipos de objetos em que se divide o pensamento não são os conceitos e as intuições, como poderia parecer, mas os conceitos e os sentimentos. Nas palavras dele, “[...], seja o que for, pertence ao conceito de sentimento, em cuja imensa esfera se abarca as coisas mais heterogêneas, as quais não se compreende como se reúnem, enquanto não se notou que concordam somente na consideração negativa de não serem conceitos abstratos”¹⁵⁵. Nesse sentido, as sensações dos sentidos e as intuições, tanto empíricas quanto puras, encaixam-se no conceito de sentimento¹⁵⁶.

Schopenhauer prefere utilizar o termo “reflexão”, que lhe parece deixar mais evidente o caráter derivado e secundário da abstração racional¹⁵⁷. De acordo com ele, trata-se de “[...] uma aparência repetida, um conhecimento derivado do intuitivo, mas com um fundamento de outra natureza e composição, que não conhece as formas daquele e, além disso, o princípio de razão, que rege todos os objetos, possui aqui uma feição totalmente diferente”¹⁵⁸. Por meio dos conceitos, pode-se tanto utilizar quanto dispensar informações sobre passado e futuro, prescindir da presença dos objetos, bem como deter-se sobre o essencial de múltiplas representações, inclusive as ausentes¹⁵⁹. Essas propriedades seriam a origem da capacidade de planejar, ponderar, projetar o futuro com base nas memórias do passado, para além das impressões intuitivas do momento. Enfim, são os conceitos que

¹⁵² *ÜV*, §26, p. 123; *CR*, §26, p. 151.

¹⁵³ *ÜV*, §27, p. 124; *CR*, §27, p. 152-153.

¹⁵⁴ *ÜV*, §27, p. 124; *CR*, §27, p. 153.

¹⁵⁵ *WWV I, ersters Buch*, §11, p. 92-93; *M I*, Livro I, §11, p. 100.

¹⁵⁶ *WWV I, ersters Buch*, §11, p. 93-94; *M I*, Livro I, §11, p. 100-101.

¹⁵⁷ *ÜV*, §27, p. 124; *CR*, §27, p. 153.

¹⁵⁸ *WWV I, ersters Buch*, §8, p. 72; *M I*, Livro I, §8, p. 82-83.

¹⁵⁹ *WWV I, ersters Buch*, §8, p. 72-73; *M I*, Livro I, §8, p. 83.

possibilitam todo tipo de conhecimento abstrato, especialmente o das ciências, ao permitir o pensamento do particular por meio do geral. Isso só se torna possível, diz o filósofo, “[...] por meio do *dictum de omni et nullo*, o qual por seu turno só é possível pela presença dos conceitos”¹⁶⁰. Sinteticamente, nas palavras de Gardiner,

Em geral, Schopenhauer sustenta que a “razão” é sempre e necessariamente improdutiva, não criativa; que isso seja assim, para ele, segue-se da explicação que deu de que os conceitos e juízos “refletem” simplesmente ou reproduzem aquilo de que tomamos consciência por meio da percepção ou experiência diretas.¹⁶¹

Ao lado dos conceitos, há um tipo de representação que Schopenhauer denomina *Phantasma*, e que corresponde às criações da imaginação¹⁶². Ele utiliza a palavra em latim, que significa visão, aparição, ou também ideia ou noção fictícia. Trata-se de uma representação que, embora intuitiva, não surge diretamente das sensações nem se liga imediatamente à experiência. Representações desse tipo podem ser utilizadas pelo pensamento no lugar dos conceitos, mas se diferenciam destes porque se referem aos objetos em particular, enquanto eles são sempre gerais. Conforme a explicação do filósofo, “[...] quando se invoca a visão imaginária de algum cachorro, por exemplo, como representação, ele deve ser totalmente determinado, isto é, com certo tamanho, forma, cor e etc.; o conceito, porém, cujo representante ele é, não possui nenhuma dessas determinações”¹⁶³. Uma representação assim, como dissemos, pode ser utilizada como exemplar de um conceito, porém, impropriamente, pois este último não pode conter determinações arbitrariamente pensadas. De qualquer modo, para que atividade do pensamento se realize, são requeridas palavras ou essas imagens, pois, sem nenhuma delas, o pensamento não teria nenhum meio onde se desenvolver¹⁶⁴.

Schopenhauer menciona ainda outro tipo de representação, que ele nomeia “intuições normais” (*Normalanschauungen*)¹⁶⁵. Analisando a primeira edição de *Da quádrupla raiz...* e os escritos schopenhaerianos de juventude, Yasuo Kamata informa que essa expressão foi inspirada pela *Crítica do Juízo*, de Kant. No texto “Schopenhauer e Kant.

¹⁶⁰ *ÜV*, §27, p. 125; *CR*, §27, p. 154. *Dictum de omni* e *Dictum de nullo* são dois princípios considerados, durante a Idade Média, como as bases das conclusões dos silogismos. O primeiro significa que tudo o que se pode afirmar de modo universal sobre algo, pode também ser afirmado de modo particular. O segundo, que tudo o que se nega de modo universal sobre algo, pode-se também negar de modo particular.

¹⁶¹ *Ibidem*, p. 170. (tradução nossa) (grifos do autor)

¹⁶² *ÜV*, §28, p. 125; *CR*, §28, p. 154.

¹⁶³ *ÜV*, §28, p. 126; *CR*, §28, p. 155.

¹⁶⁴ *ÜV*, §28, p. 126; *CR*, §28, p. 155-156.

¹⁶⁵ *ÜV*, §39, p. 161; *CR*, §39, p. 193.

A recepção da ‘Analítica transcendental’ da Crítica da razão pura na filosofia primeira de Schopenhauer”, esse autor escreve que “A expressão ‘intuição normal’ foi inspirada evidentemente pela ‘ideia normal estética’ (*Normalidee*), na *Crítica do juízo*, como atesta seu caderno de anotações. (HNII, 288)”¹⁶⁶. Para Schopenhauer, tais representações são intuitivas, isto é, determinadas, e ao mesmo tempo gerais, pois são formas dos fenômenos e se aplicam a todos os objetos possíveis. Ele as define como “figuras e números que legislam para toda a experiência e, por isso, unem a grande amplitude do conceito com a determinação total da representação singular”¹⁶⁷. No caso do espaço, elas são as intuições típicas da geometria; no caso do tempo, as intuições normais são representadas pelos números. Em nota, Schopenhauer afirma que as ideias de Platão poderiam ser entendidas como intuições normais, pois seriam válidas tanto para a parte formal quanto para a parte material dos objetos. Seriam, portanto, “[...] representações completas que, como tais, seriam totalmente determinadas e, ao mesmo tempo, como os conceitos, abarcariam muito sob si; [...]”¹⁶⁸.

Conforme Schopenhauer, pensar é raciocinar utilizando palavras, e as intuições empíricas são mais bem compreendidas quando relacionadas aos conceitos, por meio do juízo. Isso ocorre quando os conceitos são buscados como regras que regem representações sensíveis dadas, ou, ao contrário, quando se buscam os dados empíricos nas intuições para justificar um conceito. Essa atividade é realizada pela faculdade de julgar (*Urteilkraft*), cujo produto será um juízo reflexionante, no primeiro caso, ou determinante, no segundo¹⁶⁹. Como escreve o filósofo, “A faculdade do juízo é, assim, a mediadora entre o conhecimento intuitivo e o abstrato, ou entre o entendimento e a razão”¹⁷⁰. Embora também possa relacionar conceitos em um juízo, sua função precípua é a de subsumir a intuição sob conceitos. “Daí”, conclui Schopenhauer, “a dificuldade das ciências está também nos juízos fundamentais, e não nas conclusões a partir deles. Deduzir é fácil, julgar, difícil”¹⁷¹.

Apesar de toda a importância dos conceitos, o conhecimento intuitivo tem precedência sobre o abstrato, pois é o núcleo ao qual este se refere e o pressuposto dele. Para Schopenhauer, as concepções e pensamentos originais, assim como as grandes invenções

¹⁶⁶ KAMATA, Y. Schopenhauer e Kant. A recepção da “Analítica transcendental” da Crítica da razão pura na filosofia primeira de Schopenhauer. *Revista ethic@*. Florianópolis, v. 11, n. 1, p. 68 – 81, julho de 2012, p. 73. (grifos do autor)

¹⁶⁷ *ÜV*, §39, p. 161; *CR*, §39, p. 193-194.

¹⁶⁸ *ÜV*, §39, p. 161; *CR*, §39, p. 194.

¹⁶⁹ *ÜV*, §28, p. 127; *CR*, §28, p. 156.

¹⁷⁰ *ÜV*, §28, p. 127; *CR*, §28, p. 156.

¹⁷¹ *WWII*, Kap. 7, p. 105; *MII*, cap. 7, p. 106.

que desvendam mecanismos da natureza, são obra do entendimento, não da razão — são a apresentação correta da causa de um efeito e a compreensão da força natural subjacente¹⁷². Toda teoria, filosofia ou ciência precisa ter por base uma intuição empírica, caso contrário, carecerá de relação com o real e, na verdade, não ensinará nada sobre o mundo. Nas palavras dele, “Se a explicação possui um tal núcleo, assemelha-se com uma nota bancária que tem o equivalente em caixa; qualquer outra que provenha de meras combinações de conceitos é como uma nota bancária que deposita como garantia, de novo, apenas outro papel”¹⁷³. Em suma, um discurso feito apenas com conceitos e seus desmembramentos não se refere a nada existente concretamente, pois a razão pode fixar o conhecido intuitivamente, ligá-lo, mas nunca produzi-lo¹⁷⁴. Os conceitos sempre ficarão aquém das sutis distinções das intuições, diz Schopenhauer, aproximando-se delas como um mosaico se aproxima da imagem que representa, isto é, com falhas e descontinuidades¹⁷⁵. Sobre esse ponto, Gardiner observa de modo interessante que

Como ilustração, Schopenhauer menciona a forma em que, com frequência, somos conscientes da impossibilidade de verbalizar a expressão do rosto de uma pessoa: “o sentido dos traços” parece atrapalhar toda descrição precisa ou adequada, apesar de não haver dúvida de que ‘sentimos’ e compreendemos perfeitamente e podemos falar sobre ele com autêntica propriedade.¹⁷⁶

Por conseguinte, a natureza dos conceitos é peculiar, e essa peculiaridade se mostra também no tipo de conhecimento que eles fornecem. Não se pode conhecer de modo evidente de sua essência, tampouco exigir uma comprovação concreta deles, pois isso só poderia ser feito com algo de natureza totalmente distinta, a saber, com uma intuição empírica¹⁷⁷. Como explica o filósofo, “Eles se deixam somente pensar, não intuir, e apenas os efeitos que, por meio deles, os homens produzem são realmente objetos de experiência”¹⁷⁸. Um conceito poderá ser fundamentado por outro ou por uma intuição, no entanto, no fim da cadeia de raciocínios, deverá estar um conhecimento intuitivo. Segundo Schopenhauer, essa é uma diferença fundamental entre as classes abstrata e intuitiva de representações, pois, ele afirma, “[...] nesta o princípio de razão sempre exige apenas ligação com outra representação da *mesma* classe, enquanto as representações abstratas, porém, ao fim, exigem uma referência

¹⁷² WWV I, *erstes Buch*, §6, p. 53-54; M I, Livro I, §6, p. 65.

¹⁷³ ÜV, §28, p. 128; CR, §28, p. 158.

¹⁷⁴ WWV I, *erstes Buch*, §6, p. 53; M I, Livro I, §6, p. 65

¹⁷⁵ WWV I, *erstes Buch*, §12, p. 99; M I, Livro I, §12, p. 106-107.

¹⁷⁶ GARDINER, op. cit., p. 169. (tradução nossa) (grifos do autor)

¹⁷⁷ WWV I, *erstes Buch*, §9, p. 76; M I, Livro I, §9, p. 86.

¹⁷⁸ WWV I, *erstes Buch*, §9, p. 76; M I, Livro I, §9, p. 86.

a uma representação de outra classe”¹⁷⁹. Numa palavra, os conceitos englobam e refletem os objetos do mundo empírico, relacionando-se entre si de acordo com as relações possíveis entre suas esferas. Na interpretação de Gardiner,

Os conceitos estão, em realidade, essencialmente adaptados a fins práticos; toda filosofia que passe por alto sobre esse ponto estará condenada em algum momento a interpretar mal e a distorcer a relação entre pensamento e realidade. Por isso, quando trata de pensamento e linguagem, assim como da nossa consciência perceptiva do mundo fenomênico, Schopenhauer insiste primariamente nos fatores pragmáticos que, segundo ele entende, determinam os traços característicos do conhecimento comum.¹⁸⁰

O princípio de razão do conhecer (*Satz vom zureichenden Grunde des Erkennens*), ou *principium sufficientis cognoscendi*, estabelece uma relação necessária entre os conceitos, segundo a qual todo e qualquer juízo terá de ser justificado. Se a razão é dada, o juízo pode ser tomado por verdadeiro, e a verdade é então definida por Schopenhauer como ‘[...] a relação de um juízo com algo diferente dele, que será chamado seu fundamento [...]’¹⁸¹. Portanto, não é possível nenhum conhecimento que seja imediatamente verdadeiro, pois, escreve o filósofo, “Toda verdade é uma relação de um juízo com algo *fora* dele, e *verdade intrínseca* é uma contradição”¹⁸².

O fundamento de um juízo pode ser de quatro tipos, a saber, lógico, empírico, transcendental e metalógico, cada um com uma espécie de verdade correspondente. Schopenhauer define a verdade lógica como a fundamentação de um juízo em outro, o que pode ser feito de modo imediato, ou mediato, pela interferência de um terceiro entre eles¹⁸³. A silogística seria o cânone da verdade lógica, que reuniria as regras de aplicação do princípio de razão suficiente do conhecer entre os juízos. Nesse sentido, diz o filósofo, “[...] a lógica é uma simples paráfrase dele [do princípio], na verdade, apenas no caso em que o fundamento da verdade não é empírico ou metafísico, mas lógico ou metalógico”¹⁸⁴. Gardiner chama a atenção para esse ponto, sublinhando que Schopenhauer resumia a lógica à silogística e não considerava as regras de dedução como criações dos lógicos. Para o ele, praticaríamos os cânones de inferências lógicas naturalmente e sem necessidade de estudo. Portanto, como afirma Gardiner,

¹⁷⁹ WWV I, *erstes Buch*, §9, p. 78; M I, Livro I, §9, p. 88. (grifos do autor)

¹⁸⁰ Ibidem, p. 176. (tradução nossa)

¹⁸¹ ÜV, §29, p. 129; CR, §29, p. 159.

¹⁸² ÜV, §30, p. 131; CR, §30, p. 161. (grifos do autor)

¹⁸³ ÜV, §30, p. 130; CR, §30, p. 159.

¹⁸⁴ WWV I, *erstes Buch*, §9, p. 84; M I, Livro I, §9, p. 94.

Daí que seja enganoso falar como se pudéssemos aprender algo *novo* com as regras fundamentais e os princípios que os lógicos estabelecem, já que esses princípios já subjazem implicitamente em nosso pensamento ordinário e formas de falar, tendo sido derivadas do exame deles.¹⁸⁵

É interessante que Schopenhauer introduza essa forma do princípio de razão entre aquelas conhecidas como as três leis fundamentais do pensamento. De acordo com ele, o princípio de razão do conhecer se soma às leis de identidade, de contradição e do terceiro excluído, na condição de juízo que fundamenta a verdade de outros juízos¹⁸⁶. Tais leis seriam como premissas das quais se deduziriam outros juízos, sem a necessidade de que fossem explicitamente enunciadas. Na explicação dele, quando se afirma “Ninguém pode tomar algo como verdadeiro, sem saber o porquê”, admite-se como fundamento dessa verdade o princípio de razão suficiente do conhecer¹⁸⁷. As leis fundamentais do pensamento são, ademais, as quatro verdades metalógicas, que se ancoram na estrutura do intelecto e originam o modo de ser da razão. Enquanto fundadas nas condições do pensar, não se poderia raciocinar em desacordo com elas.

Além das verdades lógicas e metalógicas, um juízo também pode ser fundamentado por uma verdade empírica ou por uma verdade transcendental. Verdade empírica é entendida por Schopenhauer como um juízo cujo fundamento é uma intuição sensível. Esse tipo de conhecimento seria obra da faculdade do juízo, mediadora entre o entendimento e a razão e responsável por garantir que as ligações entre conceitos sejam feitas de acordo com as intuições¹⁸⁸. Verdade transcendental, por fim, é aquela sustentada pelas formas da sensibilidade pura, nos juízos sintéticos *a priori*. O juízo, nesse caso, funda-se nas condições da experiência, como no caso da proposição “nada acontece sem causa”, fundada lei de causalidade¹⁸⁹. Assim como ocorre com as verdades metalógicas, não se pode pensar em oposição às formas do tempo, do espaço e da causalidade, e tentar fazê-lo, diz o filósofo, seria como “[...] mover nossos membros no sentido contrário das suas articulações”¹⁹⁰. Supor uma mudança sem causa precedente, ele continua, é algo que nem mesmo se pode pensar e que, por isso, nos parece uma impossibilidade objetiva, embora seja, de fato, subjetiva. De acordo com isso, as diferenças entre os conhecimentos intuitivo e racional decorrem de serem oriundos cada um de uma faculdade, tornando impossível algo como uma intuição racional,

¹⁸⁵ GARDINER, op. cit., p. 172. (tradução nossa) (grifos do autor)

¹⁸⁶ *ÜV*, §30, p. 130-131; *CR*, §30, 160.

¹⁸⁷ *ÜV*, §30, p. 130; *CR*, §30, p. 160.

¹⁸⁸ *ÜV*, §31, p. 131; *CR*, §31, p. 161.

¹⁸⁹ *ÜV*, §32, p. 132; *CR*, §32, p. 162.

¹⁹⁰ *ÜV*, §33, p. 133; *CR*, §33, p. 163.

pois, afirma Schopenhauer, “A razão pode sempre apenas saber: ao entendimento sozinho e livre de sua influência, resta a intuição”¹⁹¹. A lógica seria então o *modus operandi* da razão, enquanto a razão pura seria a parte meramente formal do intelecto, com a qual se produzem proposições de verdade transcendental e metalógica¹⁹².

Schopenhauer acrescenta, ainda, que a verdade dos raciocínios assentados sobre a intuição *a priori* do espaço e do tempo, isto é, sobre proposições de verdade transcendental, não pode ser demonstrada¹⁹³. Nesse ponto, é interessante expor a distinção realizada por ele entre esse tipo de verdade e as demonstrações. No primeiro caso, trata-se de um conhecimento semelhante aos da aritmética e da geometria, que somente são possíveis por intuição. O segundo caso remete aos conhecimentos que dependem de representações abstratas, cuja prova é demonstrativa. As diferenças entre ambos os casos estão fundadas nas especificidades do princípio de razão suficiente o ser e do conhecer, isto é, na diferença entre se conhecer algo por intuição pura ou por conceitos. Nas demonstrações, são oferecidas as razões de conhecimento para as proposições, sua verdade lógica, enquanto nas verdades transcendentais o que se oferece é uma intuição em que se evidencia a razão de ser¹⁹⁴. Em função disso, o tipo de assentimento que se tem em cada caso é também distinto, a saber, no princípio do conhecer é a convicção (*convictio*), resultante de se saber “que”, e no do ser é a compreensão (*cognitio*), resultado de se saber o “porquê”¹⁹⁵. Para Schopenhauer, a compreensão é mais forte do que a convicção, e, diz ele, “Quando se tem esta [a razão de ser], então a segurança sobre a verdade da proposição se apoia somente nela, de modo algum na razão de conhecimento dada por demonstração [...]”¹⁹⁶.

A demonstração possui então uma importância relativa no pensamento schopenhaueriano. A forma sistemática e dedutiva é vista pelo filósofo como a característica essencial do conhecimento científico, no qual, por meio de interligações das esferas de conceitos, parte-se do geral, de esferas mais amplas e conceitos superiores, e atinge-se o particular, determinando-o e compreendendo-o. A persuasão e a firmeza que um conhecimento científico pode conseguir não estão, porém, no grau máximo de certeza, que pode ser alcançada também em conhecimentos sensíveis, mas numa possibilidade de

¹⁹¹ *WWV I, erster Buch*, §6, p. 58; *MI*, Livro I, §6, p. 69.

¹⁹² *ÜV*, §34, p. 141-142; *CR*, §34, p. 172-173.

¹⁹³ *ÜV*, §37, p. 160; *CR*, §37, p. 192.

¹⁹⁴ *ÜV*, §39, p. 162-163 *CR*, §39, p. 195.

¹⁹⁵ *ÜV*, §39, p. 163; *CR*, §39, p. 196.

¹⁹⁶ *ÜV*, §39, p. 163; *CR*, §39, p. 196.

integralidade dada pela forma sistemática¹⁹⁷. Nesse sentido, como afirma Gardiner, “A ideia de que uma explicação da realidade pudesse ser intelectualmente aceitável apenas quando se apresentasse em termos de proposições, cujas verdades estivessem logicamente garantidas, teria lhe parecido absurda”¹⁹⁸. Na visão de Schopenhauer, consolidou-se ao longo da História a conclusão falsa de que apenas o demonstrado deveria ser tomado por verdadeiro, dificultando a compreensão de que toda demonstração deriva, no início da cadeia argumentativa, de uma verdade indemonstrável. Ele sustenta, ao contrário, que todas as demonstrações precisam ser remetidas a algo intuitivo e sem demonstração possível, pois, ele escreve, “Não pode haver nenhuma verdade que seja necessariamente trazida à tona apenas por conclusões”¹⁹⁹. As intuições *a priori* do tempo e do espaço, por exemplo, seriam as verdades indemonstráveis que fundamentam a aritmética e a geometria. De modo semelhante, como formas *a priori*, verdades transcendentais que fundamentariam conhecimentos metafísicos, como o da permanência da matéria, ainda que negativamente. Por fim, verdades empíricas, alcançadas por indução, sustentariam conhecimentos empíricos, embora a evidências delas seja apenas aproximativa²⁰⁰.

Na opinião de Magee, essa concepção mostra que Schopenhauer tinha uma ideia muito clara das limitações da argumentação lógica. Qualquer raciocínio apenas demonstra que a conclusão se segue das premissas, mas não pode fornecer nenhuma informação nova²⁰¹. Além disso, esse autor enfatiza que um raciocínio terá sempre de apoiar-se em pelo menos duas hipóteses não demonstradas, a saber, uma premissa e uma regra de inferência. Portanto, a exigência de uma demonstração para toda e qualquer ideia não se coadunaria com o que realmente acontece, pois, no fim de contas, toda prova se fundaria em algo não demonstrado. Do mesmo modo, é preciso que se remeta o argumento a algo que não seja a própria conclusão, isto é, a argumentação não pode se reduzir somente ao círculo de proposições de que é feita²⁰². Nas palavras de Magee,

[...] se sabemos algo a respeito do mundo, o sabemos não porque tenha sido demonstrado ou provado, mas porque experimentamos ou percebemos diretamente, ou então porque, mediante *processos lógicos que não acrescentam nenhum conteúdo empírico*, se segue do que experimentamos

¹⁹⁷ WWV I, *erstes Buch*, §14, p. 108; *MI*, Livro I, §14, p. 115.

¹⁹⁸ GARDINER, op. cit., p. 207. (tradução nossa)

¹⁹⁹ WWV I, *erstes Buch*, §14, p. 110; *MI*, Livro I, §14, p. 117.

²⁰⁰ WWV I, *erstes Buch*, §14, p. 111-113; *MI*, Livro I, §14, p. 118-120.

²⁰¹ MAGEE, B. op. cit., p. 45.

²⁰² *Ibidem*, p. 46.

ou percebemos diretamente. Nesse sentido fundamental, todo conhecimento precede a toda demonstração.²⁰³

2.2 – O conhecimento filosófico

Na interpretação de Magee, o texto de *Da quádrupla raiz...* foi elaborado como uma teoria da explicação, que seria entendida por Schopenhauer como uma investigação imprescindível para o intento de desvendar o mundo²⁰⁴. Cada uma das formas do princípio de razão seria uma maneira de responder à questão sobre como fundamentar suficientemente um conhecimento. No entanto, conforme esse autor, a razão suficiente dada por aquelas formas evidencia as relações necessárias entre as classes de objetos possíveis, sem oferecer a possibilidade de se parar em nenhum ponto alcançado. As explicações por meio do princípio seriam, portanto, sempre incompletas e insatisfatórias. Magee considera que, da perspectiva da prática, as explicações podem se deter onde seja suficiente para os respectivos propósitos, sem que isso represente qualquer problema. Da perspectiva da teoria, contudo, as passagens em que a investigação normalmente se interrompe são aquelas onde estão as questões filosóficas. Nesse sentido, escreve Magee, “Uma vez que enumerou todas as formas possíveis de explicação, o que Schopenhauer faz no passo seguinte de sua investigação é determinar o ponto em que cada uma das explicações costumam se deter na prática, pontos em que surgem importantes problemas filosóficos”²⁰⁵.

Na concepção de Schopenhauer, o conhecimento filosófico é aquele que vai além do científico, isto é, que prossegue quando este tem de parar. Ser científico significa ser sistematizado e ordenado com base no princípio de razão, que conecta as partes de um sistema e o torna coerente e coeso. Toda ciência estudaria um objeto específico, tendo o

²⁰³ Ibidem, p. 46. (tradução nossa) (grifos do autor)

²⁰⁴ Ibidem, p. 35.

²⁰⁵ Ibidem, p. 39-40. (tradução nossa)

princípio de razão como seu método de pesquisa²⁰⁶. Com efeito, o filósofo escreve, “O que, justamente, diferencia cada ciência de um simples agregado é que seus conhecimentos seguem-se uns dos outros como de seus fundamentos”²⁰⁷. Como dissemos, o princípio de razão exige sempre a busca pelo porquê de tudo, e isso o torna a “mãe de todas as ciências”²⁰⁸. Inversamente, a resposta à pergunta pelo porquê só pode ser oferecida com uma razão suficiente, numa das formas do princípio.

Nessa perspectiva, o princípio de razão e a coisa em si permanecerão absolutamente inexplicáveis. O primeiro, como já dissemos, é o que torna possível qualquer explicação, de modo que explicá-lo a partir de outra coisa não faria sentido; a segunda, por sua vez, porque não se submete a ele. Diferentemente, as diversas ciências têm de seguir o princípio de razão e, com isso, detêm-se no fenômeno e deixam sempre incompreendidos os pontos onde resvalam na coisa em si. Somente o conhecimento filosófico seria capaz de ultrapassar o princípio de razão e o fenômeno, pois, diz Schopenhauer, “[...] o que as ciências pressupõem, o que colocam como fundamento de suas explicações e estabelecem como limites, é exatamente o verdadeiro problema da filosofia, que, em consequência, começa onde essas ciências param”²⁰⁹. Em *Schopenhauer critique de Kant*, Philonenko observa de modo interessante que a filosofia schopenhaueriana se situa numa certa tensão entre o objetivo e o subjetivo. Nas palavras do autor,

Far-se-ia melhor em sublinhar que a filosofia, segundo Schopenhauer, reside numa *tensão reativa*, ao mesmo tempo subjetiva e objetiva — subjetiva na medida em que a consciência se desgarra de seu lugar de nascimento e se abre aos fenômenos, objetiva na medida em que experimenta o real e desposa a coisa em si.²¹⁰

Schopenhauer ressalta como características distintivas da filosofia, em primeiro lugar, tomar tudo por incerto e problemático, até mesmo o princípio de razão. Em segundo, não ter demonstrações por fundamento, nem ser encontrada por dedução a partir de princípios supostamente firmes. Sobre esse ponto, no texto “Sobre filosofia e seu método”, de *Parerga e Paralipomena*, ele afirma que “O fundamento e o solo sobre os quais todos os nossos conhecimentos e ciências descansam é o inexplicável”, o qual, ele acrescenta, “[...] cai

²⁰⁶ WWV I, *erstes Buch*, §7, p. 62; MI, Livro I, §7, p. 73.

²⁰⁷ ÜV, §4, p. 14; CR, §4, p. 32.

²⁰⁸ ÜV, §4, p. 15; CR, §4, p. 33.

²⁰⁹ WWV I, *erstes Buch*, §15, p. 130; MI, Livro I, §15, p. 136.

²¹⁰ PHILONENKO, A. *Schopenhauer critique de Kant*. Paris: Les Belles Lettres, 2005, p. 99. (tradução nossa) (grifos do autor)

no campo da metafísica”²¹¹. Em terceiro e último lugar, é característico da filosofia ser um conhecimento universal, a partir do qual não se alcança outros superiores. Não obstante, diz o filósofo, não se deve buscar por meio dela uma causa final nem uma causa eficiente do mundo, posto que isso seria utilizar o princípio de razão indevidamente. Nesse caso, a pergunta pelo “porquê” da existência do mundo deve ceder lugar à pergunta sobre “o que” ele é, à qual toda pessoa estaria apta a responder²¹². A filosofia deve então representar em conceitos o que é apreendido imediatamente como sentimento do mundo. “Portanto”, escreve Schopenhauer,

a filosofia será uma soma de juízos muito gerais, cujo fundamento imediato de conhecimento é o mundo mesmo em sua totalidade, sem nada excluir, ou seja, tudo o que se encontra na consciência humana: será *uma repetição completa, algo como um espelhamento do mundo em conceitos abstratos*, o que só é possível pela união do essencialmente idêntico em *um* conceito e pela separação do diferente em outro.²¹³

Tanto a ciência quanto a filosofia ocupam-se da experiência, mas, enquanto a primeira se debruça sobre o que nela há de particular, a segunda a investiga segundo sua possibilidade, essência, forma e matéria²¹⁴. Schopenhauer divide em dois ramos os objetos de estudo da filosofia, a saber, em *philosophia prima* e metafísica. A investigação do intelecto com suas formas, leis, validade e limites é a *philosophia prima*, que conta com uma dianoilogia, dedicada ao entendimento e às intuições empíricas, e uma teoria da razão, voltada aos conceitos e suas regras²¹⁵. O objetivo da *philosophia prima* seria compreender o meio pelo qual o empírico se apresenta, enquanto a metafísica examinaria a experiência como uma aparência que representa a coisa em si, dividindo-se em metafísica do belo, da natureza e dos costumes²¹⁶. A investigação da metafísica, segundo o filósofo, exige a união da experiência externa com a interna e a compreensão da realidade empírica como um todo, algo semelhante a encontrar a coesão e o sentido de um escrito redigido com caracteres desconhecidos. “Desse modo”, ele escreve, “chega-se da aparência ao que ao que *aparece*, ao que está sob ela; por isso: τὰ μετὰ τὰ φυσικὰ (o que se segue à física)”²¹⁷.

²¹¹ PP II, Kap. 1, §1, p. 9; *Respuestas filosóficas a la ética, a la ciencia y a la religión*. Traducción de Miguel Urquiola. Prólogo de Agustín Izquierdo. Madrid: EDAF, 1996, § 1, p. 187.

²¹² WWV I, *erstes Buch*, §15, p. 131; M I, Livro I, §15, p. 137.

²¹³ WWV I, *erstes Buch*, §15, p. 131; M I, Livro I, §15, p. 137-138. (grifos do autor)

²¹⁴ PPII, Kap. 1, §21, p. 26; *Respuestas filosóficas a la ética, a la ciencia y a la religión*. Traducción de Miguel Urquiola. Prólogo de Agustín Izquierdo. Madrid: EDAF, 1996, § 21, p. 205.

²¹⁵ Ibidem, loc. cit.; ibidem, loc. cit.

²¹⁶ Ibidem, Kap. 1, §21, p. 27; ibidem, § 21, p. 206.

²¹⁷ Ibidem, loc. cit.; ibidem, loc. cit. (grifos do autor)

Para alcançar seu objetivo, a filosofia só poderá lidar com a consciência empírica, a única que nos é dada imediatamente, e que abrange a consciência de si e a dos objetos externos. Conforme Schopenhauer, ao contrário do que pensaram diversos filósofos, ela não pode ser erigida como edifício meramente abstrato, já que, diz ele, “Os conceitos são, certamente, o material da filosofia, mas apenas como o mármore é o material do escultor: ela não deve proceder *a partir* deles, somente se realizar *neles*, isto é, expor seus resultados com eles, mas não partir deles como os seus dados”²¹⁸. E o modo como ele entende que isso pode ser conseguido é captando-se o geral no particular, por meio da compreensão das ideias platônicas²¹⁹. Nesse sentido, ele afirma, “[...] aquele direcionamento do espírito para o geral é a condição indispensável para o trabalho genuíno em filosofia e poesia, de modo amplo, para as ciências e as artes”²²⁰. Por conseguinte, não se poderia fazer verdadeiramente filosofia apenas combinando conceitos, sendo preciso fundamentá-los em observações e experiências internas ou externas. Filosofar a partir de conceitos é, exatamente, o que Schopenhauer entende por dogmatismo. Na concepção de Paul Guyer, essa é uma característica fundamental da filosofia schopenhaueriana, que ele considera por isso ser um tipo de fenomenologia²²¹. Conforme esse autor,

Como os empiristas pré-kantianos, Schopenhauer parece basear sua análise da natureza do pensamento numa fenomenologia, na qual percepções já são sempre vistas como consciência de objetos, e parece pensar que a categoria da causalidade é a única adição essencial à percepção; isso porque um juízo que designa um objeto ou seu estado como causa de outro pode ser pensado como um ato de pensamento fenomenologicamente distinguível da percepção antecedente e independente do objeto mesmo.²²²

Não obstante, a filosofia tampouco pode assentar-se somente na experiência exterior, já que nela, segundo o filósofo, encontramos apenas cinzas²²³. O ponto de partida genuíno para ela está na consciência imediata, no reconhecimento de si mesmo que se consegue quando se “olha para dentro”. E esse ponto de partida seria a consciência de si originária, existente em todo ser humano, pela qual cada um se julgaria como o centro do mundo e a fonte da realidade. Em virtude disso, a concepção schopenhaueriana de filosofia

²¹⁸ WWII, Kap. 7, p. 98; MII, cap. 7, p. 99. (grifos do autor)

²¹⁹ No próximo capítulo, analisaremos a concepção schopenhaueriana de Ideia.

²²⁰ PPII, Kap. 1, §2, p. 10; *Respuestas filosóficas a la ética, a la ciencia y a la religión*. Traducción de Miguel Urquiola. Prólogo de Agustín Izquierdo. Madrid: EDAF, 1996, § 1, p. 188.

²²¹ GUYER, P. Schopenhauer, Kant, and the Methods of Philosophy. In: JANAWAY, C. (ed.). *The Cambridge Companion to Schopenhauer*. Cambridge: Cambridge University Press, 1999, p. 117.

²²² Ibidem, p. 117. (tradução nossa)

²²³ PPII, Kap. 1, §20, p. 24; *Respuestas filosóficas a la ética, a la ciencia y a la religión*. Traducción de Miguel Urquiola. Prólogo de Agustín Izquierdo. Madrid: EDAF, 1996, § 20, p. 204.

não pode ser vista como um procedimento meramente lógico ou demonstrativo. Nas palavras do filósofo,

Ela deve, como a arte e a poesia, ter sua fonte na compreensão sensível do mundo: por mais que a cabeça fique no alto, não se pode persegui-la com sangue frio, de modo que, ao fim, não reste o homem completo, como coração e cabeça, que venha a agir e pouco a pouco se comova. Filosofia não é uma equação algébrica. Mais razão tem *Vauvenarges* quando diz: *les grandes pensées viennent du coeur*. (Os grandes pensamentos vêm do coração; *Reflexões e Máximas*, Nr. 127).²²⁴

Em diversas passagens de suas obras, Schopenhauer relaciona a filosofia à arte. Porém, segundo pensamos, ele não estabelece uma relação de identidade entre ambas, mas apenas uma aproximação geral e difusa, ainda mais se considerarmos que há diversos tipos de arte, com diferentes modos de expressão. Em “Sobre filosofia e seu método”, por exemplo, ele declara que o poeta apresenta imagens da vida e das pessoas de um modo que deixa a reflexão ao leitor, que a fará de acordo com suas possibilidades. O filósofo, por seu turno, trataria de outra forma os mesmos objetos, por meio de pensamentos abstratos. Tanto a arte como a filosofia ocupam-se do geral, de espécies, classes e conceitos, mas, escreve Schopenhauer, “[...] o poeta se compara àquele que exhibe a flor, e o filósofo àquele que apresenta a quintessência”²²⁵.

Volker Spierling observa também esse ponto e ressalta uma ambiguidade no aspecto artístico que Schopenhauer dá ao conhecimento filosófico. Na sua obra *Arthur Schopenhauer: eine Einführung in Leben und Werk*, esse autor analisa os manuscritos póstumos e mostra que Schopenhauer sempre associou a filosofia à arte²²⁶. Na transformação do conhecimento intuitivo em abstrato, Spierling encontra o que chama de diferença problemática (*problematische Differenz*). Para ele, consciente do problema, mas sem discuti-lo, Schopenhauer tenta fazer o impossível, conceituar o não definível em conceitos e captar abstratamente o que é vedado ao pensamento²²⁷. Nas palavras desse autor,

Nesse ponto, trata-se de chamar a atenção para uma *diferença problemática*, que também é pensada com a filosofia de Schopenhauer. A vivacidade, o caráter imediato das experiências intuitivas da “visão artística do filósofo”, têm de ser realizados antes de toda reflexão conceitual e são um lado totalmente diferente de uma investigação indispensável para Schopenhauer:

²²⁴ Ibidem, Kap. 1, §9, p. 15-16; ibidem, p. 194. (grifos do autor)

²²⁵ Ibidem, Kap. 1, §4, p. 16; Ibidem, § 4, p. 189.

²²⁶ SPIERLING, V. *Arthur Schopenhauer: eine Einführung in Leben und Werk*. Leipzig: Reclam Verlag, 1998, p. 61.

²²⁷ Ibidem, p. 62.

a saber, refletir essas experiências no meio inadequado do conceito conforme o princípio de razão, como que para as transformar e prender conceitualmente.²²⁸

2.3 – Crítica de Schopenhauer ao idealismo de Kant

Schopenhauer afirma ter escrito a *Crítica da filosofia kantiana* para justificar a doutrina que expôs em *O mundo...*, naquilo que ela tem de contrário ao pensamento de Kant. Informa ele que, desde a escrita da *Crítica da razão pura*, a metafísica teve de abrir novos caminhos e o propósito daquela obra é defender o seu²²⁹. Ele declara que sua própria filosofia decorre de uma parte da de Kant, purificada, porém, dos erros deste, e que suas discordâncias referem-se às incorreções que ele entende deverem ser expurgadas, para que a verdade da filosofia kantiana possa brilhar clara e segura²³⁰. No entender de Schopenhauer, o mérito de Kant não é afetado por essas imperfeições, porque o valor de sua contribuição à filosofia as supera em muito. Como observa Alexis Philonenko, em sua obra *Schopenhauer critique de Kant*, o filósofo considerava que a crítica pertinente deveria ser precedida pelo reconhecimento dos méritos. Em função disso, afirma esse autor, “A crítica é, portanto, um momento fundante na filosofia de Schopenhauer”²³¹.

Não exporemos a crítica completa que Schopenhauer faz a Kant, porque ela é minuciosa e vai além do nosso escopo. Ele analisa toda a *Crítica da razão pura*, além da ética kantiana, mas pretendemos nos ater somente aos pontos diretamente ligados à nossa investigação. Com efeito, a distinção kantiana entre fenômeno e coisa em si tem uma importância fundamental para Schopenhauer. Kant teria demonstrado que o intelecto se interpõe necessariamente entre as coisas e o nosso conhecimento delas e que, portanto, nunca

²²⁸ Ibidem, loc. cit. (tradução nossa) (grifos do autor)

²²⁹ *KkP*, p. 555-546; *CFK*, p. 94-95.

²³⁰ *KkP*, p. 533; *CFK*, p. 86.

²³¹ PHILONENKO, A. *Schopenhauer critique de Kant*. Paris: Les Belles Lettres, 2005, p. 91. (tradução nossa) (grifos do autor)

poderemos saber o que são em si mesmas²³². Ao separar rigorosamente o que conhecemos *a priori* do conhecido *a posteriori*, Kant teria realizado uma revolução na história das ideias, estabelecendo uma relação tripla com a filosofia anterior:

[...] primeiro, de confirmação e ampliação com a de Locke, como acabamos de ver; segundo, de correção e utilização com a de Hume, que se encontra claramente expressa no prefácio dos “*Prolegomena*” (o mais belo e compreensível de todos os principais escritos de Kant, pois facilita extraordinariamente o estudo de sua filosofia, mas que é muito pouco lido); terceiro, de decidida polêmica e de demolição com a filosofia Leibniz-wolffiana.²³³

Pela posição central do discernimento entre fenômeno em coisa em si, Schopenhauer entende que a doutrina acerca a distinção completa entre o real e o ideal é o núcleo da filosofia de Kant. Nesse aspecto, o pensamento kantiano aparece para ele como continuador de uma tradição filosófica antiga, iniciada por Platão, de separação e diferenciação entre um mundo real e outro ideal. Conforme o filósofo, seguindo um caminho próprio, Kant descobriu a mesma verdade que Platão enunciara de forma mítica na Alegoria da Caverna, no livro sétimo de *A República*, passagem que ele considera a mais importante de a toda filosofia platônica²³⁴. Nesse ponto específico, o pensamento de Platão e de Kant teria sido expresso, também, embora de modo diferente, nos ensinamentos contidos na doutrina de Maya, encontrada nos *Vedas* e nos *Puranas*. Schopenhauer entende que Platão, Kant e a doutrina de Maya expressam igualmente a concepção de que o mundo que acessamos pelo conhecimento é ilusório, transitório, secundário e inconsistente, algo como um sonho, diz ele, “[...] um véu que envolve a consciência humana, algo do qual é tão verdadeiro quanto falso afirmar que é, assim como que não é”²³⁵. A superioridade de Kant, porém, teria sido a de apresentar essa verdade demonstrativa e incontestavelmente, enquanto Platão e o hinduísmo a teriam expressado de modo poético e mítico. Assim, a atribuição de uma “natureza onírica” (*traumartigen Beschaffenheit*) ao mundo seria comum a todos eles, e tal visão teria permitido que compreendessem a impossibilidade de se conhecer a essência das coisas com base no conhecimento do mundo supostamente real²³⁶.

Schopenhauer formula uma metáfora interessante para designar aqueles que, partindo apenas do conhecimento empírico, entenderam ser possível conhecer as coisas

²³² *KkP*, p. 534; *CFK*, p. 87.

²³³ *KkP*, p. 535; *CFK*, p. 88.

²³⁴ *KkP*, p. 536; *CFK*, p. 88.

²³⁵ *KkP*, p. 536; *CFK*, p. 88.

²³⁶ *KkP*, p. 537; *CFK*, p. 89.

em si. Eles seriam como um “esquilo na roda”, ou também como aqueles que pensam poder alcançar o fim do mundo andando em linha reta. Como se tivesse circundado o planeta, diz o filósofo, Kant mostrou que, “[...] porque ele é redondo, não se pode sair por meio de movimento horizontal, mas que por um movimento perpendicular talvez não seja impossível”²³⁷. Portanto, o conhecimento empírico nunca conduzirá à solução do problema, de modo que a direção do movimento deve ser perpendicular, isto é, ou para fora, ou para dentro do mundo.

O segundo mérito de Kant teria sido o de abrir espaço para a dedução da coisa em si como Vontade, ao mostrar que o sentido moral das ações humanas não se remete ao fenomênico. Se bem que Kant não a tivesse deduzido corretamente, sua exposição teria apontado para a ligação entre a coisa em si e a moral²³⁸. O terceiro mérito de Kant, no entender de Schopenhauer, foi o de subverter o pensamento escolástico que, desde Santo Agostinho, havia submetido a filosofia à religião. Uma atitude arriscada, já que Kant se atreveu a minar crenças arraigadas durante séculos e defendidas com violência, ao demonstrar a fragilidade e falta de sustentação de dogmas tidos por incontestáveis. Além disso, como resultado da filosofia kantiana, o realismo teria sido combatido, posto que, no idealismo, as leis do fenômeno foram tomadas como parte do sujeito e não mais como verdades eternas, possibilitando que a realidade do mundo fosse percebida como aparente.

Em relação às críticas de Schopenhauer a Kant, consideramos que há dois pontos centrais. O primeiro é a acusação de que Kant teria realizado suas investigações com base em um princípio arbitrário e não condizente com a natureza das coisas. Para Schopenhauer, Kant busca e encontra, em toda parte, uma simetria que está somente em si mesmo, distanciando-se da verdade com frequência. Nas suas palavras, “[...] uma propriedade muito individual do espírito de Kant é um prazer singular na *simetria*, que ama a multiplicidade matizada, para ordená-la e repetir a ordenação em subordinações, e assim continuamente, exatamente como nas igrejas góticas”²³⁹. Longe de ser algo irrelevante, esse amor à simetria teria levado Kant a deduções ilegítimas, ao uso de sofismas e à imposição de um edifício teórico repleto de paralelismos, correspondências e equivalências, muitas vezes inexistentes de fato. Exemplos disso são, segundo Schopenhauer, a dedução de doze categorias em quatro títulos, cada um contando três delas; a partir das categorias, a dedução

²³⁷ *KkP*, p. 538; *CFK*, p. 89-90.

²³⁸ *KkP*, p. 539-540; *CFK*, p. 90-91.

²³⁹ *KkP*, p. 549; *CFK*, p. 97. (grifos do autor)

da tábua dos princípios da ciência da natureza, em número de quatro, dentre os quais dois ramificam-se em três galhos, cada; a criação de três ideias pela razão, com fundamento nas categorias da relação, na sua busca ao incondicionado; a dedução de três ideias, a partir dos silogismos resultantes da categoria da relação, respectivamente, alma, mundo e Deus; por fim, a produção de quatro teses pela ideia de mundo, com correlato simétrico em quatro antíteses²⁴⁰. Então, ele escreve, Kant “[...] segue seu caminho, perseguindo sua simetria, ordenando tudo de acordo com ela, sem nunca tomar em consideração os próprios objetos assim tratados”²⁴¹.

Essa mania de equivalência teria sido o verdadeiro fio condutor da *Crítica da razão pura*. Ao descobrir que tempo e espaço são conhecidos *a priori*, Kant teria ido longe demais ao rastrear tudo o que se poderia encontrar no intelecto antes de toda a experiência. Assim, diz Schopenhauer, encontrando de início intuições *a priori*, procurou conceitos igualmente puros como fundamento dos empíricos. Com a tábua dos juízos, construiu as doze categorias como fundamento da lógica transcendental, que entrou como correlato da estética transcendental, resultando no surgimento de uma sensibilidade e de um entendimento puros²⁴². Em consequência disso, Kant teria esquecido o objeto da investigação e seguido uma miragem, pois, nas palavras de Schopenhauer, “[...] depois da feliz descoberta das duas formas da intuição *a priori*, orientando-se pela guia da analogia, passou a se esforçar em demonstrar, para cada determinação de nosso conhecimento empírico, um análogo *a priori* [...]”²⁴³. Na visão schopenhaueriana, portanto, os doze conceitos puros de Kant são inúteis e até mesmo nocivos. Como observa Philonenko, as categorias são descartadas no seu conjunto por Schopenhauer e, embora a causalidade seja mantida, não possui o estatuto de conceito puro. Então, escreve esse autor, “Aí reside uma grande diferença entre Kant e Schopenhauer: para este, o princípio de causalidade [...] não é de fato uma categoria heterogênea às formas sensíveis do tempo e do espaço. Vemos a consequência: a *dedução transcendental* em sentido kantiano não se impõe”²⁴⁴.

O segundo ponto nodal da crítica de Schopenhauer a Kant está na confusão que este teria gerado entre intuição e conceito e, por conseguinte, entre

²⁴⁰ *KkP*, p. 549-550; *CFK*, p. 97-98.

²⁴¹ *KkP*, p. 550; *CFK*, p. 98.

²⁴² *KkP*, p. 573; *CFK*, p. 112.

²⁴³ *KkP*, p. 575; *CFK*, p. 114.

²⁴⁴ PHILONENKO, A. *Schopenhauer*. Una filosofía de la tragedia. Barcelona: Anthropos, 1989, p. 88. (tradução nossa) (grifos do autor).

entendimento e razão. Para Schopenhauer, essa foi a verdadeira origem das contradições insolúveis a que filosofia kantiana chegara. Na sua interpretação, o mundo dos sentidos é remetido em conjunto a um “dado”, do qual pouco se fala, e o fundamento do edifício kantiano é fornecido pela tábua lógica dos juízos²⁴⁵. Sem indagar a essência dos conceitos, Kant não teria podido perceber a relação deles com a intuição, nem o que cabia ao entendimento e o que cabia à razão no processo do conhecer. Kant teria compreendido a razão de modo confuso e oferecido definições e explicações insuficientes, ainda que tivesse elaborado muitas como, por exemplo, “faculdade dos princípios *a priori*”, “faculdade das inferências mediatas” e “faculdade de unificação dos conceitos do entendimento em ideias”²⁴⁶. Analogamente, o entendimento também teria sido definido de modo hesitante e oscilante, com sentidos como “faculdade das regras”, “fonte dos princípios” e “faculdade de julgar”²⁴⁷.

No entender de Schopenhauer, por não ter investigado a natureza do conceito, Kant não teria distinguido representações abstratas de intuitivas, nem percebido que era necessário definir rigorosamente a intuição, a razão, o entendimento, o objeto, o sujeito, a representação, a verdade, dentre outros termos. Uma consequência importante dessa confusão teria sido o modo como Kant conceituou o objeto da experiência, misturando e separando, simultaneamente, o conceito abstrato e a incógnita a que se aplicam as categorias. Assim fazendo, diz Schopenhauer, ele não pôde esclarecer “[...] se seu ‘objeto da experiência, isto é, o conhecimento que se origina da aplicação das categorias’, é a representação intuitiva no tempo e no espaço (minha primeira classe de representações), ou um simples conceito abstrato”²⁴⁸. Essa imprecisão teria impossibilitado explicar o conteúdo da intuição empírica, que Kant teria então tomado como algo dado. Daí, porém, teria advindo o erro capital de embaralhar a impressão nos sentidos e a representação, ou seja, a mera sensação com o objeto. Em virtude disso, diz Schopenhauer, por um lado, a intuição kantiana não se serve do entendimento, porque é recebida passivamente, embora o objeto só possa ser pensado pelas categorias. Por outro, o objeto do pensamento se torna algo individual, não universalizado, isto é, coisas e não conceitos²⁴⁹. Por conseguinte, ele afirma,

²⁴⁵ *KkP*, p. 551; *CFK*, p. 98.

²⁴⁶ *KkP*, p. 552-552; *CFK*, p. 99.

²⁴⁷ *KkP*, p. 553; *CFK*, p. 99-100.

²⁴⁸ *KkP*, p. 558; *CFK*, p. 103. (grifos do autor)

²⁴⁹ *KkP*, p. 560-561; *CFK*, p. 105.

Daí resulta que esse mundo intuitivo existiria para nós, mesmo se não tivéssemos nenhum entendimento, que ele entra na nossa cabeça de um modo em tudo inexplicável, modo esse que sempre denota com sua estranha expressão de que a intuição seria *dada*, sem explicar depois essa expressão indeterminada e figurada.²⁵⁰

Outra consequência daquela confusão teria sido a primazia dada por Kant aos conceitos, que o teria levado ao extremo de afirmar que, sem eles, não haveria qualquer conhecimento. Nessa perspectiva, a intuição se resume a mera afecção da sensibilidade, algo vazio, ao mesmo tempo em que, sem ela, os conceitos ainda seriam alguma coisa²⁵¹. Cacciola esclarece sobre esse ponto que, no fim de contas, a noção kantiana de objeto em geral remeteria à determinação da experiência como resultado dos predicados atribuídos a ele pelos conceitos puros do entendimento²⁵².

Guyer considera espantoso esse julgamento de Schopenhauer, entendendo que o filósofo acabaria acusando Kant de duas posturas opostas. Por um lado, o filósofo afirmaria que Kant misturou intuição e conceito e, por outro, censuraria o fato de ter colocado os conceitos em ordem de prioridade²⁵³. Para Guyer, Kant entendeu a diferenciação entre intuições e conceitos como uma das suas mais importantes e fundamentais descobertas, das quais teria advindo a base para sua crítica da filosofia anterior e para a solução do problema do conhecimento sintético *a priori*. Além disso, Kant não teria deixado de sublinhar que pensamentos sem conteúdo intuitivo são vazios. Não obstante, diz Guyer, Schopenhauer está mais próximo de Kant do que pensa, e a real diferença entre ambos estaria no modo como cada um concebe a consciência de um objeto. Para Kant, toda consciência exige uma união sintética de intuição e conceito, e os papéis que cada um desempenha depende de se relacionarem, nos juízos, com propriedades particulares ou comuns. Schopenhauer, porém, parte do exame detalhado da consciência de um objeto e do processo de conhecê-lo, e então toma a distinção de Kant como se ela tivesse feita com seus próprios propósitos, ou seja, como um tipo de distinção fenomenologicamente autoevidente²⁵⁴. No entendimento do filósofo, escreve Guyer,

[...] Kant não reconhece que o estado inicial da consciência, que Schopenhauer identifica com a percepção, já é conhecimento de objetos. Mas, distinguindo entre intuições e conceitos, Kant claramente não pretende

²⁵⁰ *KkP*, p. 561-562; *CFK*, p. 105. (grifos do autor)

²⁵¹ *KkP*, p. 603; *CFK*, p. 132.

²⁵² CACCIOLA, M. L. *Schopenhauer e a questão do dogmatismo*. São Paulo: EDUSP, 1994, p. 36.

²⁵³ GUYER, op. cit., p. 113-114.

²⁵⁴ *Ibidem*, p. 115.

estar distinguindo entre estados conscientes sequenciais; ao invés disso, o argumento de Kant é o de que nossa consciência de objetos *já* é um conhecimento deles, precisamente porque já representa a síntese de intuição e conceitos – algo muito mais próximo daquilo em que Schopenhauer acredita. Porque Schopenhauer acredita que o método de Kant é fenomenológico, como o seu, quando não é, ele pensa que há uma maior diferença entre suas visões do que realmente há.²⁵⁵

Schopenhauer conclui que, no fundo, Kant considerava haver um objeto sob a intuição, o qual seria matéria para a aplicação do entendimento, um objeto, no entanto, irrepresentável. Pela operação própria do entendimento, o conceito seria aplicado à intuição e esta se tornaria experiência — pela intuição, o objeto seria dado, pelo entendimento, seria pensado. Assim, Kant consideraria como função do entendimento pensar os objetos, e não intuí-los, e isso explicaria o motivo pelo qual ele afirmava que as coisas só poderiam tornar-se reais através do pensamento, pela aplicação das doze categorias²⁵⁶. Ficaria então manifesto que ele distinguia a representação, o objeto da representação e a coisa em si. Nas palavras de Schopenhauer, “A primeira é assunto da sensibilidade, que, ao lado da sensação, também compreende as formas puras do tempo e do espaço. O segundo é coisa do entendimento, que ele acrescenta em pensamento por meio de suas doze categorias. A terceira fica além de toda cognoscibilidade”²⁵⁷. Na concepção de Schopenhauer, porém, se o objeto não for a própria representação, terá de ser a coisa em si, e a introdução do “objeto da representação” como um intermediário é uma grande fonte de erros. Por conseguinte, diz ele, se o “objeto da representação” é uma concepção falsa, toda a doutrina das categorias também o será, posto que sua finalidade é, justamente, pensá-lo. Tanto o primeiro quanto as segundas seriam inúteis e prejudiciais, pois não serviriam à intuição nem à coisa em si, mas apenas para transformar o objeto da representação em experiência²⁵⁸. No fim de contas, tudo isso seria inócuo, pois a intuição já seria a própria experiência, que precisa apenas do espaço, do tempo e da causalidade para se formar.

Portanto, para Schopenhauer, teria sido importante que se explicasse a gênese da intuição empírica. Para seguir no seu caminho simétrico, porém, Kant teria mantido o entendimento na função de pensar, ligada à lógica transcendental, e afastado dele a intuição. Assim, no entender do filósofo, teria restado para si mesmo a tarefa de provar a aprioridade causalidade, por meio da demonstração de que ela é a condição da realidade, tanto do ponto

²⁵⁵ Ibidem, p. 116. (tradução nossa) (grifos do autor)

²⁵⁶ *KkP*, p. 565; *CFK*, p. 108.

²⁵⁷ *KkP*, p. 566; *CFK*, p. 108.

²⁵⁸ *KkP*, p. 567; *CFK*, p. 109.

de vista intuição empírica, quanto do conjunto da experiência²⁵⁹. Teria restado para ele, também, a elaboração de uma resposta satisfatória ao problema da coisa em si, ao qual ele teria se dedicado em toda a sua obra²⁶⁰. Schopenhauer considera que as modificações que Kant realiza na segunda edição da *Crítica da razão pura* mitigaram seu idealismo, no intuito de disfarçar a contradição subjacente à noção de coisa em si. Depois de demonstrar que a causalidade era parte *a priori* do intelecto e que servia apenas para o conhecimento do mundo concreto, Kant a teria utilizado para sustentar que a intuição era causada por algo absolutamente externo ao sujeito.

Por todas essas razões, a exclusão da experiência do domínio metafísico teria sido feita de forma arbitrária, simplesmente pela etimologia da palavra. Nesse aspecto, Kant não teria deixado de seguir os filósofos dogmáticos anteriores, na medida em que identificou a metafísica com o conhecimento *a priori* e não admitiu a experiência interna nem a externa como fontes dela. No entanto, ele cometeria com isso uma petição de princípio, pois, diz Schopenhauer, “[...] haveria de se demonstrar antes que a matéria para a solução do enigma do mundo não poderia absolutamente ser encontrada nele mesmo, apenas fora, em algo a que, portanto, somente pela guia do nosso conhecimento *a priori* se pudesse chegar”²⁶¹. Uma vez que não estaria suficientemente provado que a fonte única da metafísica estivesse no conhecimento *a priori*, não se poderia descartar sem mais o conhecimento *a posteriori*. Como esclarece Cacciola, “Só a partir da identificação entre metafísica e conhecimento *a priori*, é que Kant, criticando o alcance desse tipo de conhecimento, chega a um resultado negativo. De acordo com Schopenhauer, Kant não prova que a metafísica não possa provir da experiência”²⁶². Na verdade, segundo a concepção schopenhaueriana, a metafísica não tem outra fonte com que contar para além da experiência interna e externa, e sua tarefa é interligá-las corretamente para solucionar o grande problema da filosofia. Não se pode deslizar acima da experiência, e a solução do enigma deve provir do próprio mundo²⁶³.

²⁵⁹ *KkP*, p. 568; *CFK*, p. 109.

²⁶⁰ *KkP*, p. 567; *CFK*, p. 109.

²⁶¹ *KkP*, p. 546; *CFK*, p. 95.

²⁶² CACCIOLA, M. L. *A crítica da Razão no pensamento de Schopenhauer*. Dissertação (Mestrado) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo. Departamento de Filosofia. São Paulo, 1981, p. 107.

²⁶³ *KkP*, p. 547; *CFK*, p. 95.

2.4 – Idealismo schopenhaueriano e fisiologia do conhecimento

Neste item, tratamos da concepção fisiológica de Schopenhauer no tocante ao conhecimento. Interessa-nos, nesse ponto, a influência da fisiologia dos sentidos sobre o entendimento, isto é, de que maneira eles fornecem os dados para a representação. Há também outra perspectiva em que Schopenhauer aborda a fisiologia, a saber, na dedução do cérebro como um órgão material onde se situa o intelecto, aspecto que será abordado no próximo capítulo. No texto *Sobre a visão e as cores*, o filósofo declara que pretende complementar a doutrina Goethe, que lhe parecer ser uma apresentação, embora completa e sistemática, de meros fatos acerca das cores. De acordo com ele, a concepção goethiana não é realmente uma teoria, porque não expõe um ponto ou um princípio de conexão do todo, que pudesse evidenciar a relação de dependência entre os fenômenos expostos e, ao mesmo tempo, esclarecer cada um em particular²⁶⁴. Ela funcionaria como uma espécie de descrição de fatos empíricos numa perspectiva fisiológica, à qual faltaria ainda o enquadramento em uma perspectiva filosófica. Schopenhauer propõe-se, então, realizar aquilo que considera como a tarefa da filosofia, isto é, transpor em conceitos o que conhecemos concretamente. “Nesse sentido”, ele escreve, “completar a obra de Goethe, estabelecer *in abstracto* aquele princípio supremo do qual tudo o que é dado nela depende, e oferecer a teoria das cores no sentido estrito da palavra — é isso o que o presente tratado tentará fazer; [...]”²⁶⁵.

Conforme Schopenhauer, a atividade intelectual que está na base da formação das cores é explicada com dados fisiológicos. Na obra *Die Lehre von der empirischen Anschauung bei Schopenhauer*, mencionada anteriormente, Johann Rieffert investiga, entre outras coisas, as relações entre a teoria da intuição empírica de Schopenhauer e a de Thomas Reid. Rieffert informa que a concepção do filósofo acerca da fisiologia foi inspirada em diversos pensadores, entre eles, Thomas Reid, Erasmus Darwin e Cabanis. Segundo o autor, Schopenhauer não foi influenciado exatamente pelo conteúdo das teorias deles, e sim pela direção metodológica adotada não só por Reid, mas por um grupo de

²⁶⁴ ÜSF, p. 200; VC, p. 23.

²⁶⁵ ÜSF, p. 200; VC, p. 23.

filósofos ingleses e franceses, a saber, o espiritualismo²⁶⁶. De acordo com Rieffert, Schopenhauer assimilou de Reid especificamente a concepção de que a sensação remete de modo imediato aos objetos reais. Nas palavras desse autor, “Não a interpretação causal da sensação, mas seu conhecimento imediato como pertencente a coisas reais, foi apontada também na doutrina de Thomas Reid, que o próprio Schopenhauer indica como influência histórica”²⁶⁷.

A concepção fisiológica defendida por Schopenhauer em *Sobre a visão e as cores* é uma parte da sua teoria do conhecimento mais ampla. Essa concepção é generalizada para todos os objetos e propriedades, de modo que a teoria do conhecimento em seu conjunto relaciona-se intrinsecamente com um fundamento fisiológico. Com efeito, a fisiologia fornece a base para a compreensão dos dados fornecidos pelos sentidos e do modo como o intelecto os utiliza para a construção da representação. Como já mencionamos antes, as impressões sentidas pelos animais nos seus corpos são o impulso de onde partem e a matéria sobre a qual se formam as intuições, por meio da causalidade *a priori*. Ou, como afirma Cacciola, “São as afecções deste corpo que permitem a intuição do mundo pelo entendimento e portanto o conhecer”²⁶⁸.

Cada sentido tem sua especificidade, percebida em um modo próprio de recepção aos influxos, segundo a maneira em que o sistema nervoso é afetado pelos seus dados²⁶⁹. Segundo Schopenhauer, a substância dos nervos é a mesma no corpo todo, de modo que as singularidades das diferentes sensações dos sentidos são dadas pela receptividade especial de cada um deles, isto é, dos olhos para a luz, do som para os ouvidos, e assim por diante²⁷⁰. Citando Cabanis, o filósofo escreve:

Que o nervo do labirinto e a cóclea, nadando na água do ouvido, recebam as vibrações do ar por meio dessa água, enquanto o nervo ótico recebe a influência da luz por meio da refração desta na umidade e no cristalino, essa é a causa das diferenças específicas de ambas as sensações; não o nervo em si.²⁷¹

²⁶⁶ ERDMANN, Benno (Herausgeber). *Abhandlungen zur Philosophie und ihre Geschichte*. 42 Heft. RIEFFERT, J. B. *Die Lehre von der empirische Anschauung bei Schopenhauer*. Halle: Max Niemeyer, 1914, p. 190.

²⁶⁷ Ibidem, p. 191. (tradução nossa)

²⁶⁸ CACCIOLA, M. L. *Schopenhauer e a questão do dogmatismo*. São Paulo: EDUSP, 1994, p. 39.

²⁶⁹ *ÜSF*, §1, p. 205; *VC*, § 1, p. 31.

²⁷⁰ *ÜSF*, §1, p. 206; *VC*, §1, p. 31.

²⁷¹ *ÜSF*, §1, p. 206; *VC*, §1, p. 31.

Nessa perspectiva, as distintas sensações não se formam nos órgãos mesmos, mas na conjunção dos nervos no cérebro, o que explica a simplicidade das impressões²⁷². Na interpretação de Philonenko, Schopenhauer considerava a vontade, de um lado, como expressão do espiritualismo de Kant e, de outro, o cérebro como expressão do materialismo de Cabanis. O filósofo, diz esse autor, “[...] acreditava realizar uma verdadeira síntese filosófica e *histórica* (entre a Alemanha e a França)”²⁷³.

Com base nos dados sensórios, o mundo da representação seria edificado pelo intelecto, sem o qual as informações dos sentidos não formariam nenhum objeto. Uma paisagem, por exemplo, seria conhecida apenas como uma tela manchada de muitas cores, que é ao que se resume a matéria bruta oferecida pela sensação na retina²⁷⁴. Segundo Schopenhauer, os sentidos ligam-se ao intelecto por meio do cérebro, ou melhor, “Os sentidos são apenas as prolongações do cérebro, pelas quais ele recebe a matéria de fora (na forma da sensação), para processá-la em representação intuitiva”²⁷⁵. No fim de contas, todos os sentidos poderiam ser reduzidos à susceptibilidade dos corpos animais aos estímulos externos, como meio de alcançar dados para o entendimento. Essa susceptibilidade, diz o filósofo, dividiu-se em cinco sentidos para que pudesse se adequar aos quatro elementos e ao que ele chama de estado de imponderabilidade (*Inponderabilität*): o tato para o sólido (terra), o paladar para o líquido (água), o olfato para o volátil (gasoso), a audição para o elástico (ar) e a visão para o imponderável (fogo, luz)²⁷⁶. “Pois”, ele conclui, “esse mundo real e intuitivo é, manifestamente, um fenômeno cerebral: daí, a admissão de que ele também devesse existir, independente de qualquer cérebro, é uma contradição”²⁷⁷.

2.5 – Fundamentos do mundo como representação

²⁷² WWV II, Kap. 3, p. 41-42; M II, cap. 3, p. 34.

²⁷³ PHILONENKO, A. *Schopenhauer critique de Kant*. Paris: Les Belles Lettres, 2005, p. 108. (tradução nossa) (grifos do autor)

²⁷⁴ *ÜSF*, §1, p. 206; *VC*, §1, p. 32.

²⁷⁵ WWV II, Kap. 3, p. 38; M II, cap. 3, p. 31.

²⁷⁶ WWV II, Kap. 3, p. 39; M II, cap. 3, p. 32.

²⁷⁷ WWV II, Kap. 1, p. 14; M II, cap. 1, p. 8.

Diante dos desafios e questões que pretende resolver, Schopenhauer assenta o mundo como representação em uma estrutura composta de dois pilares, a saber, o intelecto e a fisiologia dos sentidos. Há duas exigências principais que, a nosso ver, sua trama conceitual procura satisfazer simultaneamente. Em primeiro lugar, legitimar a posição do idealismo transcendental, corrigindo ou eliminando os erros apontados na dedução que Kant realizou da coisa em si, sem suprimi-la. Diferentemente dos outros pós-kantianos, Schopenhauer não deseja desfazer-se dessa noção, de modo que sua teoria do conhecimento não pode fechar as portas a ela, como fez a de Kant. Em segundo lugar, tornou-se necessário garantir que a realidade empírica pudesse conviver pacificamente com a idealidade transcendental do mundo, evitando que o sujeito cognoscente perdesse para sempre o caminho de acesso às coisas reais. Daí a importância que Schopenhauer confere à exposição da origem da intuição empírica, como meio de conectar o conhecimento a algo externo ou material. É preciso que o sujeito toque em algo que, de alguma forma, esteja fora de si e que, ao mesmo tempo, não seja o objeto em si. Segundo pensamos, a formulação do princípio de razão suficiente e a teoria da construção do mundo empírico com recurso à sensação são as repostas que Schopenhauer idealiza àquelas questões e suas exigências.

Na elaboração do princípio de razão, o filósofo faz um inventário do intelecto humano, no qual contabiliza um princípio ordenador único, três faculdades e quatro classes de objetos, todos intrinsecamente vinculados. O princípio de razão é o modo geral da atividade do intelecto, e a busca do fundamento suficiente de uma consequência dada se encontra em cada faculdade e em seus objetos. A sensibilidade lida com intuições puras e dados sensórios, os quais enquadra no tempo e no espaço, e o princípio de razão do ser determina em todos a sucessão e a posição. O entendimento engendra os objetos empíricos e o conjunto da experiência, utilizando as formas do tempo, do espaço e da causalidade, e também o material fornecido pelos sentidos. A causalidade faz do mundo como representação um grande emaranhado de cadeias causais sem início ou fim, as quais conformam o universo natural como um todo. Essa parte da teoria, segundo pensamos, foi a que exigiu maior criatividade e inventividade, porque era onde estava o desafio mais difícil. O mundo engendrado pelo entendimento tinha de ter garantidas, simultaneamente, sua idealidade e sua realidade, sem tocar a coisa em si e sem minar a validade objetiva das representações, isto é, sem que fossem construídas como puras quimeras de um intelecto. Por conseguinte, sua

origem intelectual teria de ser demonstrada para que se garantisse o idealismo crítico e, ao mesmo tempo, a conexão com algo real, fora do sujeito, teria de ser assegurada, para que se evitasse o solipsismo e a redução do mundo a nada. Esse algo fora do sujeito, entretanto, não poderia ser a coisa em si mesma. A faculdade da razão, por fim, produz conceitos a partir de intuições, cujas características são abstraídas e fixadas em palavras. As regras de inferência e as leis que a ela pertencem, entre elas o princípio de razão, são o modo de operar dessa faculdade, que exige um fundamento para todo juízo, o qual, no fim de todas as cadeias dedutivas, terá de ser uma intuição.

Não obstante, há dois casos à parte. O primeiro deles é a faculdade do juízo, responsável pelo pensar e pelas verdades empíricas. Segundo Schopenhauer, é ela que governa os conceitos, mediando entre o intuitivo e o abstrato, entre o entendimento e a razão. Não está, porém, ligada ao princípio de razão suficiente, não lida com fundamentos e consequências, mas com reflexões e subordinações de conceitos e intuições. O segundo caso à parte são duas classes de objetos não listadas entre as quatro principais, abordadas em lugares distintos. Uma delas é a que o filósofo chama de *Phantasma*, que podemos entender como representações produzidas pela imaginação, das quais se pode dizer que são empíricas, porque são determinadas, e também que não são empíricas, porque não se originam com sensações. A outra classe abrange as chamadas intuições normais, comparadas às Ideias platônicas, definidas como representações típicas da matemática, que são ao mesmo tempo determinadas e gerais e se aplicam a todos os objetos possíveis. Contudo, o filósofo não chega a ancorar a faculdade do juízo nem as classes adicionais de objetos no princípio de razão, de modo que fica a dúvida sobre como e onde se originam.

Segundo pensamos, no desenvolvimento de suas respostas, Schopenhauer busca um ponto firme, uma primeira verdade com a qual iniciar seu sistema de modo satisfatório. Na sua concepção, como vimos, toda teoria se realiza em conceitos, mas o apoio último deve ser uma verdade intuitiva. Nesse sentido, não é uma mera casualidade que ele inicie sua obra fundamental com a sentença: “O mundo é minha representação”. Essa proposição é o axioma perfeito para que ele deduza seu sistema completo acerca do conhecimento, como ele mesmo afirma, aliás, no primeiro capítulo de *O Mundo...II*, que trata do ponto de vista fundamental do idealismo²⁷⁸. A partir dela, vemos o filósofo desdobrar suas concepções de sujeito, objeto, coisa em si, conhecimento, idealismo, dentre outras. O

²⁷⁸ WWV II, Kap. 1, p. 11; *M* II, cap. 1, p. 5.

princípio de razão suficiente fornece o método, mas a representação é a primeira verdade autoevidente da qual ele extrai, diligentemente, todo o restante. Para Schopenhauer, esse é um diferencial de seu procedimento filosófico, que parte da representação como primeiro fato da consciência²⁷⁹. Essa seria também a característica que distingue sua filosofia do dogmatismo, como mostra Cacciola, pois ele não toma como causas do mundo nem o sujeito, nem o objeto²⁸⁰. Schopenhauer considera a verdade daquela sentença como imediata e evidente e, de modo sintomático, afirma que poderia ser expressa numa fórmula semelhante à de Descartes: “*Cogito, ergo est*” (penso, logo és)²⁸¹.

Para o filósofo, a divisão da consciência entre sujeito e objeto é inexpugnável, porque é pressuposta em qualquer pensamento ou intuição possível. Segue-se do fato indubitável da representação, sendo ainda mais radical do que as classes de objetos e as formas do princípio de razão. Essa divisão seria a mais geral e universal concebível, diz ele, pois “[...] a decomposição entre sujeito e objeto é a forma comum àquelas classes, é a forma sob a qual somente é possível em geral e pensável qualquer tipo que seja de representação, abstrata ou intuitiva, pura ou empírica”²⁸². Seria uma verdade *a priori*, e toda e qualquer experiência possível teria de ser pensada dentro dos parâmetros de sujeito e objeto. Não obstante, o sujeito do conhecimento não precisa ser humano, pode ser qualquer animal existente, já que o mundo intuitivo não exige o intercurso da razão²⁸³. Desse modo, a condicionalidade entre sujeito e objeto é dada, de um lado, pela própria significação desses termos, que só fazem sentido um em relação ao outro e não podem ser arbitrariamente separados. De outro, sujeito e objeto são as duas metades de qualquer representação, são inseparáveis e existem ou desaparecem um pelo outro e um no outro²⁸⁴. Portanto, em relação ao sujeito cognoscente, Schopenhauer afirma que “o mundo que o cerca só existe como representação, isto é, apenas e tão somente em relação a outra coisa, o representador, que é ele mesmo”²⁸⁵.

Desse modo, não teria nenhum fundamento imaginar que a supressão de uma das partes da consciência cognoscente deixasse intacta a outra, pois ambas se implicariam mutuamente no fato da representação. Haveria uma interdependência mútua entre

²⁷⁹ WWV I, *ersters Buch*, §7, p. 58; M I, Livro I, §7, p. 69.

²⁸⁰ CACCIOLA, M. L. *Schopenhauer e a questão do dogmatismo*. São Paulo: EDUSP, 1994, p. 33.

²⁸¹ WWV II, Kap. 4, p. 45; M II, cap. 4, p. 39.

²⁸² WWV I, *ersters Buch*, §1, p. 31; M I, Livro I, §1, p. 43.

²⁸³ WWV I, *ersters Buch*, §1, p. 31; M I, Livro I, §1, p. 43.

²⁸⁴ WWV I, *ersters Buch* §2, p. 34; M I, §2, p. 46.

²⁸⁵ WWV I, *ersters Buch*, §1, p. 31; M I, Livro I, §1, p. 43.

sujeito e objeto, representador e representação, de um modo tal que a exclusão do sujeito não significaria a existência de uma objetividade pura, mas a inexistência de qualquer mundo. Nas palavras de Schopenhauer, [...] o todo objetivo, enquanto tal, é dependente de inumeráveis modos do sujeito cognoscente com suas formas, que tem pressupostas; conseqüentemente, desaparece totalmente, se se abstrai o sujeito”²⁸⁶. Nesse sentido, a fundamentação do materialismo é falha, por considerar que o sujeito é determinado pela realidade concreta, ou então que a deturpa com ideias falsas. Do mesmo modo, supor a exclusão do objeto representado não conduziria à subsistência de um mundo mais real, por si existente, pois nesse caso sobraria apenas o sujeito²⁸⁷.

O caráter transcendental de uma filosofia significa, para Schopenhauer, a compreensão de que há aspectos do conhecimento não devidos à experiência e que impõem suas regras aos dados empíricos. Nas suas palavras, “*Transcendental* é a filosofia que traz à consciência que as primeiras e essenciais leis desse mundo que se nos apresenta enraízam-se no nosso cérebro, e por isso são conhecidas *a priori*. Chama-se transcendental, pois *transpõe* toda a fantasmagoria dada em direção à sua origem”²⁸⁸. Por isso, o mundo que assim nos é apresentado não pode ser tomado como absoluto, somente como condicionado e dependente do intelecto animal. Em função disso, diz ele, questões sobre os limites do mundo, seu início e fim, assim como os nossos, são transcendentais, isto é, vão além de toda e qualquer experiência possível. Na verdade, ele escreve, “Todas elas repousam, portanto, no falso pressuposto de que aquilo que só é forma do *fenômeno*, ou seja, o que é *representação* mediada pela consciência cerebral animal, liga-se à coisa em si mesma e, portanto, fornece a natureza primeira e fundamental do mundo”²⁸⁹.

Por conseguinte, no mundo como representação, o sujeito imprime suas formas próprias aos objetos intuídos, os quais então se apresentam em diversidade e pluralidade. O sujeito mesmo, porém, não participa dessas características e se configura como um todo indiviso em cada ser existente, que cria para si mesmo o mundo completo da representação²⁹⁰. Como Schopenhauer afirma, “[...] um único deles, com o objeto, complementa o mundo como representação como os milhões existentes: mas, se aquele único

²⁸⁶ WWV I, *erstes Buch*, §7, p. 61-62; M I, Livro I, §7, p. 72.

²⁸⁷ ÜV, §19, p. 47; CR, §19, p. 66.

²⁸⁸ PP I, *Fragmente zur Geschichte der Philosophie*, § 13, p. 106; *Fragmentos para a história da filosofia*. Tradução, apresentação e notas de Maria Lúcia Cacciola. São Paulo: Iluminuras, 2003, § 13, p. 73. (grifos do autor)

²⁸⁹ Ibidem, § 13, p. 107; ibidem, § 13, p. 73-74. (grifos do autor)

²⁹⁰ WWV I, *erstes Buch*, §2, p. 34; M I, Livro I, §2, p. 46.

desaparecesse, então o mundo como representação não existiria mais”²⁹¹. De acordo com isso, tudo o que depende das formas do tempo, do espaço e da causalidade — o mundo todo como representação — possui uma existência relativa, existe apenas por meio de outro²⁹². Somente existe no entendimento, pelo entendimento e para ele — “[...] assim, não antes, mas apenas depois de seu emprego”²⁹³. Essa relatividade, no entanto, não se estabelece por uma dependência causal do objeto no tocante ao sujeito. A causalidade, como já vimos, produz o conhecimento do mundo e as próprias intuições empíricas, mas sua legislação é válida apenas para as relações entre os corpos animais e os objetos que os afetam, ou entre “objeto imediato e mediato”²⁹⁴. Nenhuma relação entre sujeito e objeto é estabelecida pelo princípio de razão suficiente, de modo que nem o sujeito causa o objeto, nem este causa aquele. Nas palavras do filósofo, “[...] entre ambos não pode haver nenhuma relação de fundamento a consequência”.²⁹⁵ Pode-se apenas dizer que as formas do sujeito são o limite comum entre ele e objeto, como pertencendo a ambos. As duas metades do mundo como representação limitam-se mutuamente e, ele afirma,

A comunidade desse limite mostra-se em que as formas essenciais e, por isso, gerais de todos os objetos, tempo, espaço e causalidade, também possam ser encontradas e completamente compreendidas a partir do sujeito, sem o conhecimento do objeto, isto é, na linguagem de Kant, situam-se *a priori* na nossa consciência.²⁹⁶

Idealismo transcendental é, então, a concepção de que o sujeito do conhecimento possui em si as condições de existência do mundo objetivo. Contudo, para Schopenhauer, isso não pode significar que a realidade empírica seja inexistente ou simplesmente aparência. Significa apenas que, diz ele, “[...] não é incondicional, posto que ela possui como condição nossa função cerebral, na qual se originam as formas da intuição, isto é, tempo, espaço e causalidade; que, portanto, essa realidade empírica é apenas a realidade de um fenômeno”²⁹⁷. A partir daí, o filósofo extrai três princípios que julga constituírem o espírito do idealismo transcendental. Em primeiro lugar, que a realidade empírica existe

²⁹¹ WWV I, *ersters Buch*, §2, p. 34; M I, Livro I, §2, p. 46.

²⁹² WWV I, *ersters Buch*, §3, p. 36; M I, Livro I, §3, p. 48-49.

²⁹³ WWV I, *ersters Buch*, §6, p. 52; M I, Livro I, §6, p. 63.

²⁹⁴ WWV I, *ersters Buch*, §5, p. 43; M I, Livro I, §5, p. 55.

²⁹⁵ WWV I, *ersters Buch*, §5, p. 44; M I, Livro I, §5, p. 56.

²⁹⁶ WWV I, *ersters Buch*, §2, p. 34; M I, Livro I, §2, p. 46.

²⁹⁷ Ibidem, § 13, p. 107; ibidem, § 13, p. 74.

apenas no presente; em segundo, que o que é verdadeiramente real é independente do tempo; e, em terceiro, que o tempo não se remete à coisa em si²⁹⁸.

Não obstante, como dissemos, a idealidade transcendental do mundo, que faz dele um fenômeno, não pode anular sua veracidade. A representação é ideal, mas não pode ser por isso uma miragem ou quimera. Ela tem de se apoiar em algo, mas não em algo dado, pronto, que simplesmente entre no intelecto por algum tipo de osmose. Ela não deve, também, apoiar-se na coisa em si, que não pode ser causa de nenhuma impressão nos sentidos e à qual as formas da representação não podem acessar. Torna-se necessário, então, demonstrar a gênese da intuição sensível de um modo tal, que garanta sua relação com o empírico, sem que seja um ato de assimilação pura e simples dele, nem uma referência direta à coisa em si. Schopenhauer censurou Kant por não ter realizado essa investigação e dedicou-se então à tarefa, que levou a cabo com a explicação detalhada do nascimento da intuição empírica e do conjunto da experiência como produtos da combinação entre entendimento e sensações dos sentidos.

A fisiologia se torna o segundo pilar do mundo como representação, ao lado das formas do sujeito cognoscente, pois é ela que fornece a origem dos dados sensoriais como a matéria com a qual o entendimento criará os objetos empíricos. Daí o porquê de Schopenhauer considerar Kant e Cabanis como seus precursores²⁹⁹. De uma forma que lembra a teoria de Maimon sobre os diferenciais, Schopenhauer argumenta que as sensações não apresentam nenhum objeto a ser conhecido, mas apenas impressões abafadas no corpo, das quais, sem o entendimento, nada se concluiria. Por conseguinte, também sua representação (*Vorstellung*) é antes uma apresentação (*Darstellung*), posto que o objeto empírico não existe na simples sensação. Ao remeter à sensação sentida nos corpos animais, o filósofo complementa sua argumentação fundamentando-se em outro conhecimento tão imediato quanto o fato da representação, isto é, em um sentimento subjetivo. Por isso, ele ressalta inúmeras vezes que as sensações permanecem sempre dentro do organismo, sob a pele, e que diferem totalmente dos objetos intuídos. Numa palavra, a intuição é fabricada pelo entendimento com os dados dos sentidos, e ela é o próprio objeto.

Como resultado, na medida em que é construído pelo sujeito cognoscente, o mundo da representação não possui um ser para além de ser representado.

²⁹⁸ Ibidem, § 13, p. 108; ibidem, § 13, p. 74-75.

²⁹⁹ Ibidem, § 12, p. 101; ibidem, § 12, p. 69.

Como mostramos, ser objeto e ser representado é o mesmo, e isso significa que não há um objeto mais real como a causa da representação. Há apenas os efeitos que os corpos causam entre si e que constituem, junto com as formas e a ação do entendimento, o mundo da experiência. Em função disso, Schopenhauer afirma que o ser dos objetos intuídos é exatamente essa ação mútua e a produção de efeitos entre si — a própria realidade das coisas se resume a isso³⁰⁰. Nesse sentido, diz ele, “[...] a exigência da existência do objeto fora da representação do sujeito e também um ser das coisas reais, diferente de seu produzir efeito, não tem nenhum sentido e é uma contradição [...]”³⁰¹. Portanto, o objeto não pode ser pensado sem o sujeito, assim como a própria realidade do mundo externo não pode. E, conseqüentemente, o mundo como representação estará sempre em uma ambiguidade: surge como objeto construído pelo sujeito, com suas formas próprias e com base em sensações internamente sentidas, mas, ao mesmo tempo, não pode ser declarado irreal ou pura fantasia, porque o intelecto o engendra interpretando efeitos materiais no corpo que lhe corresponde. Dito de outra maneira, é uma forma do intelecto que cria o “externo”, com o que se pode afirmar que o “externo” está inserido no “interno”, mas ela o faz com dados sensíveis que nada representam por si mesmos, que não são propriamente objetos, de modo que a objetividade é criação do entendimento.

³⁰⁰ WWV I, *ersters Buch*, §5, p. 45; M I, Livro I, §5, p. 57.

³⁰¹ WWV I, *ersters Buch*, §5, p. 45; M I, Livro I, §5, p. 57.

Capítulo 3 – A constituição do lado interno do mundo: metafísica

3.1 – A Vontade como o em si do indivíduo

Como vimos no capítulo anterior, Schopenhauer sustenta que o mundo como representação, embora ideal, possui realidade empírica. Essa realidade, porém, é relativa e condicionada, pois não tem apoio em nada verdadeiramente real, nada incondicionado ou metafísico. Conforme Schopenhauer, a relatividade e o condicionamento do mundo como representação não permitem saciar o anseio de saber da filosofia, que sempre se pergunta pelos fundamentos, as essências, as origens. Para ele, assim como para Jacobi, um mundo que fosse pura e simplesmente representação não seria mais do que uma ilusão, tornando-se necessário encontrar os alicerces que o fixassem a algo verdadeiro. Nas palavras do filósofo, “Nós queremos conhecer o sentido dessa representação: perguntamos se esse mundo não é nada além de representação. Nesse caso, teria de passar diante de nós como um sonho vazio, ou uma formação fantasmagórica de ar que não merece nossa atenção [...]”¹. Trata-se de mais um aspecto singular do pensamento de Schopenhauer, para quem é possível, sem utilizar as leis do fenômeno, adentrar o íntimo do mundo como representação e conhecê-lo. No capítulo 18 de *O Mundo...II*, sobre a cognoscibilidade da coisa em si, ele afirma ser esse o traço mais característico de sua filosofia, e também o mais importante, pelo qual teria realizado aquilo que Kant entendeu ser impossível, a saber, a transição do fenômeno para a coisa em si².

Na concepção de Schopenhauer, o exame detalhado da representação intuitiva permite ter um conhecimento de seu conteúdo, de suas determinações e figuras, bem como esclarecer a significação deles para que “nos falem diretamente”³. E o que esse exame deverá solucionar é o antigo problema da relação entre o real e o ideal, isto é, apontar o

¹ WWW I, *zweites Buch*, §17, p. 150; M I, livro II, §17, p. 155.

² WWW II, Kap. 18, p. 221; M II, cap. 18, p. 231.

³ WWW I, *zweites Buch*, §17, p. 145; M I, livro II, §17, p. 151.

fundamento da representação que, diz o filósofo, com exceção do ceticismo e do idealismo, foi considerado por muitas filosofias como totalmente diferente, no ser e na essência, do mundo real. Embora se coloque entre os membros da escola idealista, Schopenhauer concorda com a distinção radical entre o real e o ideal, que se configuraria como um verdadeiro abismo percebido, claramente, apenas depois de Descartes⁴. Não obstante, diz o filósofo, a experiência deve ser investigada e delimitada de um modo específico, diferente do científico, para que seu núcleo possa ser revelado e não nos mostre apenas um conjunto de hieróglifos incompreendidos⁵. A ciência da natureza, conforme o filósofo, divide-se em dois grandes ramos, a saber, a morfologia, que descreve as formas permanentes dos objetos, e a etiologia, que explica as transformações da matéria segundo a lei de causalidade. Nenhum desses ramos, no entanto, seria capaz de dar a conhecer o sentido profundo do mundo como representação. Tampouco a matemática o seria, uma vez que lida com as representações do ponto de vista das quantidades e só se refere a comparação de grandezas, sem fornecer quaisquer informações sobre o conteúdo da intuição. Nesse sentido, Gardiner afirma que,

[...] por muita informação que as diversas ciências nos proporcionem sobre as relações que os distintos fenômenos da experiência sensorial possuem em entre si, esses fenômenos nos parecem, falando metaforicamente, “estrangeiros”; não se esclareceu ou captou sua autêntica identidade e significação.⁶

O que o estudo científico da natureza deixa velado é algo que está fora do seu âmbito de explicação, isto é, a essência dos fenômenos. Segundo Schopenhauer, tratam-se das forças naturais, que se exteriorizam de modo regular quando as condições são dadas. Nas palavras dele, “A força mesma que se exterioriza, a essência interna dos fenômenos que surgem conforme aquelas leis, permanece um eterno mistério para ela [a etiologia], totalmente estranho e desconhecido, tanto para os fenômenos mais simples, quanto para os mais complexos”⁷. No caso da mecânica, por exemplo, os conceitos mais básicos não poderiam ser demonstrados e teriam de ser pressupostos, como os de matéria, gravidade e impenetrabilidade. Tais conceitos são então remetidos à expressão “forças naturais”, cuja regularidade de aparição é nomeada lei natural, mas, diz Schopenhauer, as ciências da natureza não resolvem a questão de saber qual é a essência desses fenômenos. Ele ilustra esse aspecto com uma metáfora interessante, afirmando que o estudo científico da natureza se

⁴ WWW II, Kap. 18, p. 222; M II, cap. 18, p. 232.

⁵ WWW I, *zweites Buch*, §17, p. 147; M I, livro II, §17, p. 153.

⁶ GARDINER, op. cit., p. 195. (tradução nossa) (grifos do autor)

⁷ WWW I, *zweites Buch*, §17, p. 148; M I, livro II, §17, p. 154.

assemelha à explicação dos sulcos de um corte mármore, que o perpassam de um lado a outro, mas não mostram o caminho que os levou à superfície⁸. Essa metáfora é significativa, porque ilustra bem sua concepção de natureza e de mundo como a exteriorização de uma essência que determina, a partir de dentro, tudo o que ocorre do lado de fora. Sobre esse ponto, Gardiner afirma que as forças naturais “Constituem, dito de outro modo, um resíduo inexpugnável em toda a explicação científica e, desse ponto de vista, deve-se admitir que a ciência se choca em todas as partes com algo que é incapaz de compreender com seus próprios termos, com o ‘metafísico’”⁹.

A investigação schopenhaueriana pretende, justamente, mostrar aquele percurso, isto é, o caminho que define internamente as manifestações externas da Vontade. A argumentação que Schopenhauer formula para deduzir a Vontade como coisa em si concentra-se no indivíduo humano e, em seguida, é generalizada para todo o restante do mundo. Ele utiliza a autoconsciência como ponto de partida, apontando o modo duplo em que cada um conhece a si mesmo e extraindo daí algumas conclusões. Como sabemos, o lado exterior do mundo é objetivo e, portanto, somente pode ser conhecido por meio do princípio de razão, que é o princípio do conhecimento dos objetos. As leis do fenômeno não podem conduzir a nada que tenha outra natureza, e isso significa que o lado interno do mundo teria de ser inacessível conhecimento, caso o sujeito se reduzisse ao conhecer. Porém, diz o filósofo, há uma circunstância que torna a situação em tudo diferente, a saber, a relação do sujeito do conhecer com o mundo que seu intelecto constrói é intermediada pelo seu próprio corpo. Assim, na medida em que o sujeito do conhecer é um indivíduo, seu corpo poderia ser conhecido de duas formas distintas: a partir de fora e a partir de dentro. A partir de fora, seria conhecido como qualquer objeto, ou melhor, seria construído pelo sujeito do conhecer com base nas suas formas *a priori* e na sensação *a posteriori*. A partir de dentro, por sua vez, o corpo poderia ser conhecido como vontade individual. E, conforme Schopenhauer, “Esta e somente esta fornece a ele a chave do seu próprio fenômeno, revela a ele o significado, mostra a ele o interior da engrenagem de seu ser, de suas ações e de seus movimentos”¹⁰.

O sujeito do conhecimento, portanto, além de conhecer seu corpo como um objeto, tem a possibilidade de conhecê-lo a partir de dentro e de modo imediato. Na verdade, segundo Schopenhauer, o sujeito é idêntico ao corpo, e cada ato de vontade é

⁸ WWW I, *zweites Buch*, §17, p. 149; M I, livro II, §17, p. 154-155.

⁹ GARDINER, op. cit., p. 202. (tradução nossa) (grifos do autor)

¹⁰ WWW I, *zweites Buch*, §18, p. 151; M I, livro II, §18, p. 156-157.

imediate e simultaneamente um movimento do corpo¹¹. No texto “Astronomia física”, de *Sobre a Vontade na natureza*, ele afirma que sua filosofia refuta a tradição antiga e difundida de separar, como diferentes, o movimento por causas e o movimento por vontade¹². Nas palavras dele,

O ato de vontade e a ação do corpo não são dois estados diferentes conhecidos objetivamente e ligados pelo elo da causalidade, não estão em relação de causa e efeito; mas eles são um e o mesmo, apenas dados de modo em tudo diferente: uma vez muito imediatamente, e outra na intuição do entendimento.¹³

Por um lado, o que se entende por ação do corpo seria o ato de vontade visto pelo lado da intuição, isto é, tornado objeto; por outro, o corpo como um todo seria vontade tornada objeto. Desse modo, o princípio do movimento seria sempre o mesmo, a vontade como condição interna e a causa como condição externa¹⁴. Gardiner nota sobre esse ponto que, sem a possibilidade desse conhecimento interno do corpo individual, conheceríamos nossos próprios movimentos apenas como os cientistas conhecem os fenômenos naturais, isto é, “nossas ações seriam somente inteligíveis por referirem-se às regularidades ou leis às quais, segundo a observação nos diz, conformam-se [os movimentos]”¹⁵.

Desse ponto de vista, conforme Schopenhauer, o corpo é chamado objetividade da vontade (*Objektivität des Willens*), e as relações entre ele e a vontade podem ser consideradas em dois sentidos diferentes. Tanto se pode pensar a vontade do ponto de vista de sua exteriorização em ato, quanto do ponto de vista das influências que ela sofre por meio da ação sobre o corpo. No primeiro caso, ela se objetiva; no segundo, um ato sobre o corpo tem efeito sobre ela. Uma ação sentida no corpo que esteja de acordo com a vontade será fonte de prazer, enquanto a que esteja em desacordo resultará em dor. No texto “Schopenhauer on the self”, Günter Zöllner afirma sobre esse ponto que, “[...] ao enfatizar a centralidade da vontade no eu, Schopenhauer revê radicalmente o estatuto do corpo humano, substituindo a relação tradicional mente-corpo pela identidade vontade-corpo”¹⁶. Para o filósofo, então, conhecer o corpo é conhecer a vontade, embora assim ela não se revele como unidade, nem de modo

¹¹ WWW I, *zweites Buch*, §18, p. 151; M I, livro II, §18, p. 157.

¹² WN, p. 409; VN, p. 135-136.

¹³ WWW I, *zweites Buch*, §18, p. 151; M I, livro II, §18, p. 157.

¹⁴ WN, p. 409; VN, p. 136.

¹⁵ GARDINER, op. cit., p. 208. (tradução nossa)

¹⁶ ZÖLLER, G. Schopenhauer on the self. In: JANAWAY, C. *The Cambridge Companion to Schopenhauer*. Cambridge: Cambridge University Press, 2006, p. 19. (tradução nossa)

perfeito, já que os atos do corpo se dão isoladamente e no tempo, como quaisquer objetos. Portanto, conheceríamos a vontade em resoluções e ações que se dão sucessivamente, mas não poderíamos associá-la a um substrato ou substância permanente¹⁷. Na interpretação de Zöller, tomada nesse sentido, a vontade individual também é uma condição do conhecimento. Como ele explica,

[...] nem o sujeito do conhecimento, nem o sujeito do querer, são dados *como tais*. O sujeito do conhecimento é o que conhece em todo o conhecido, e nunca é conhecido em si mesmo, exceto no sentido atenuado de que os estados do sujeito do conhecimento podem ser conhecidos por meio de reflexão. Analogamente, o sujeito do querer é aquele que sente em todo sentimento (quer em todo desejo), mas nunca é sentido em si mesmo, exceto no sentido atenuado de que os estados do sujeito do querer podem ser sentidos internamente. As funções subjetivas cognitivas e conativas [*conative*] do eu têm o estatuto de condições não-empíricas de toda a experiência, tanto interna quanto externa, tanto cognitiva como afetiva.¹⁸

Do nosso ponto de vista, a relação da vontade individual com o sujeito do conhecer não é unívoca. A vontade é apresentada por Schopenhauer como o corpo dado no fenômeno, como acabamos de mostrar e, simultaneamente, como o objeto único da quarta classe de representações. Conforme o que vimos no capítulo anterior, o sujeito do querer é intuído pelo sujeito do conhecimento como um objeto especial, não espacializado, pois é dado somente na forma do tempo. Em *Da quádrupla raiz...*, o filósofo chamou de milagre à identidade do sujeito do querer com o sujeito do conhecer, que poderia ser resumida na identidade da lei de causalidade com a de motivação¹⁹. Segundo Schopenhauer, todo o segundo livro de *O Mundo...* é a justificação desse milagre, isto é, a explicação do modo como a vontade pode ser sujeito, na medida em que é corpo, e objeto, na medida em que é conhecida pelo sujeito do conhecer²⁰. Zöller chama a atenção para a estrutura una que sustenta essa relação específica de sujeito e objeto, ao afirmar que, “Para Schopenhauer, a correlatividade estrutural não causal que há entre o sujeito do conhecimento e o sujeito do querer, em última instância, equivale à identidade deles”²¹. Em síntese, a vontade objetivada seria o corpo na intuição, e a vontade individual internamente conhecida seria o objeto interno do sujeito do conhecer²². Nesse sentido, a identidade entre sujeito e objeto é que garante a

¹⁷ WWW II, Kap. 20, p. 289; M II, cap. 20, p. 300.

¹⁸ ZÖLLER, G. Schopenhauer on the self. In: JANAWAY, C. *The Cambridge Companion to Schopenhauer*. Cambridge: Cambridge University Press, 2006, p. 24. (tradução nossa) (grifos do autor)

¹⁹ ÜV, § 42, p. 171; CR, §42, p. 206.

²⁰ WWW I, zweites Buch, §18, p. 153; M I, livro II, §18, p. 159.

²¹ ZÖLLER, G. Schopenhauer on the self. In: JANAWAY, C. *The Cambridge Companion to Schopenhauer*. Cambridge: Cambridge University Press, 2006, p. 26. (tradução nossa)

²² WWW I, zweites Buch, §18, p. 153; M I, livro II, §18, p. 159.

identidade entre as leis de motivação e de causalidade. Pois, escreve o filósofo, devemos compreender que

[...] a primeira classe de representações encontra sua explicação, sua decifração, somente na quarta classe lá apresentada, a qual não deve mais ser oposta ao sujeito propriamente como objeto; e também que nós temos de aprender a compreender a correspondência da quarta classe de representações, que cai no domínio da lei de motivação, com a essência interna da lei de causalidade, válida na primeira classe de representações, e com o que acontece conforme a ela.²³

Não obstante, Schopenhauer ressalta que a identidade da vontade com o corpo não pode ser demonstrada ou provada, pois é algo completamente imediato e que não pode ser deduzido de nada supostamente mais imediato. Aquela identidade poderia apenas ser indicada, assinalada, e transposta do conhecimento imediato ao discurso conceitual, sem que a exposição *in abstracto* pudesse ser respaldada por nenhuma das quatro formas de fundamentação do princípio de razão do conhecer, isto é, lógica, empírica, metafísica ou metalogicamente. Conforme o filósofo, a verdade a que aqui se refere é de um tipo totalmente distinto, a saber, a do juízo que afirma a relação do corpo com algo que difere totalmente dele, que é a vontade²⁴. Essa é para ele a grande descoberta, a verdade filosófica por excelência, que pode ser expressa de vários modos:

[...] meu corpo e minha vontade são um só; ou, o que eu chamo corpo na representação intuitiva, em outro modo totalmente distinto, no qual sou consciente dele de uma maneira a nada comparável, chamo de minha vontade; ou, meu corpo é *objetividade* da minha vontade; ou, abstraindo de que meu corpo é minha representação, ele é apenas minha vontade, e assim por diante.²⁵

Schopenhauer reconhece que o modo em que cada um conhece sua própria vontade é distinto de tudo o que, até agora, designou por conhecimento. No capítulo 18 de *O Mundo...II*, ele ressalta essa singularidade e declara esse conhecimento como uma exceção à regra kantiana, segundo a qual conceitos não extraídos de intuições são vazios. Nas palavras dele,

Eu aceito isso com relação a tudo, menos ao conhecimento que cada um tem de sua própria *vontade*: ele não é uma intuição (pois toda intuição é

²³ WWW I, *zweites Buch*, §18, p. 153; M I, livro II, §18, p. 159.

²⁴ WWW I, *zweites Buch*, §18, p. 154; M I, livro II, §18, p. 160.

²⁵ WWW I, *zweites Buch*, §18, p. 154-155; M I, livro II, §18, p. 160. (grifos do autor)

espacial), nem é vazio; antes, é mais real do que qualquer outro. Também não é *a priori*, como o meramente formal, mas totalmente *a posteriori*; [...].²⁶

De certa forma, o conhecimento que temos de nossa vontade individual é o autoconhecimento da coisa em si, isto é, o modo pelo qual ela se torna consciente de si mesma²⁷. Trata-se então de um saber direto, impossível de tornar-se objetivo, ao qual Schopenhauer se refere como uma “apreensão totalmente imediata de seus movimentos sucessivos”²⁸. Além disso, somente esse conhecimento nos seria dado desse modo e, diz o filósofo, ele é “[...] o único *datum* apto a tornar-se a chave para todo o resto, ou, como eu já disse, a única porta estreita para a verdade”²⁹.

Ao que nos parece, nesse ponto surge outra questão relacionada à ambiguidade do conhecimento que cada um tem da própria vontade. Schopenhauer afirma que se trata do melhor e mais imediato conhecimento que temos, o que serve de meio para se conhecer quaisquer outras coisas, mesmo os fenômenos mais distantes de nós. No entanto, ele ressalta que esse conhecimento não é completo nem perfeito, por ser mediado por um intelecto corporificado em um cérebro³⁰. Assim, ao que tudo indica, não se poderia dizer que esse conhecimento fosse realmente imediato, já que haveria um órgão físico como uma espécie de filtro diante da vontade individual. De fato, na condição de representação, o conhecimento que se tem dela divide-se em sujeito e objeto, conhecer e querer, respectivamente. Em função disso, conforme o filósofo, a vontade nunca se torna diáfana, é conhecida somente de modo “[...] opaco e, portanto, permanece um enigma para si mesma”³¹. De outro ponto de vista, uma vez que a vontade individual se dá somente na forma do tempo, sem as do espaço e da causalidade, Schopenhauer afirma que “[...] nesse conhecimento interno a coisa em si retirou grande parte de seu véu, mas ainda não aparece totalmente nua”³². Somente por meio de atos isolados e no decurso do tempo é que cada um poderá conhecer sua vontade individual, isto é, não no seu conjunto, ou em si e para si. Por conseguinte, não se trataria de um conhecimento perfeito, mas seria o melhor de que dispomos, pois nele a coisa em si apareceria o mais próxima possível do sujeito cognoscente. “Dessa maneira”, escreve o filósofo,

²⁶ WWW II, Kap. 18, p. 227; M II, cap. 18, p. 236-237. (grifos do autor)

²⁷ WWW II, Kap. 18, p. 227; M II, cap. 18, p. 236.

²⁸ WWW II, Kap. 20, p. 289; M II, cap. 20, p. 300.

²⁹ WWW II, Kap. 18, p. 227; M II, cap. 18, p. 237.

³⁰ WWW II, Kap. 18, p. 228; M II, cap. 18, p. 237.

³¹ WWW II, Kap. 18, p. 228; M II, cap. 18, p. 237-238.

³² WWW II, Kap. 18, p. 228; M II, cap. 18, p. 238.

a doutrina de *Kant* acerca da incognoscibilidade da coisa em si é modificada: esta só não é cognoscível absolutamente e em seu fundamento, porém, o seu fenômeno que é de longe o mais imediato de todos, que se diferencia de todos os outros *toto genere* por essa imediatez, representa a coisa em si para nós [...].³³

Gardiner apresenta interessantes considerações sobre esse ponto. Para ele, o pensamento sobre o conhecimento da vontade própria é exposto por Schopenhauer de forma obscura e, além disso, conduz a um dilema³⁴. Tomando como correta a distinção entre a consciência não perceptual que temos de nós mesmos como vontade e o conhecimento que temos das nossas próprias ações, duas consequências se seguiriam. Por um lado, diz Gardiner, a afirmação de uma consciência direta da vontade na intuição interna significaria que a coisa em si está ao alcance da nossa experiência. Ao mesmo tempo, essa consciência deveria ser representação, sem condições de dar acesso à coisa em si. Por outro lado, se a vontade é núneno, não haveria como assegurar que possamos ter experiência dela³⁵.

Não obstante, de acordo com Schopenhauer, embora os atos do corpo se deem no tempo e fragmentariamente, eles expressam um caráter individual uno. Ainda que em atos isolados, o corpo manifestaria a vontade integralmente, do mesmo modo que o caráter empírico, dado no fenômeno, manifestaria o caráter inteligível do indivíduo no seu conjunto. Para o filósofo, o corpo humano, assim como o do animal, são adequados à vontade de cada um, isto é, todos os seus órgãos e membros correspondem os principais desejos de suas respectivas vontades. A feição, as formas, a conformação dos membros e órgãos, em suma, o corpo no todo e em cada uma de suas partes, seria objetividade de uma vontade individual. Nas palavras dele,

Cada forma animal é um anseio da Vontade de vida invocado pelas circunstâncias; por exemplo, tomada pelo desejo de viver nas árvores, a pendurar-se nos seus galhos, a alimentar-se de suas folhas sem luta com outros animais e sem nunca pisar no solo: esse anseio apresenta-se, pelo tempo infinito, na forma (Ideia platônica) do bicho-preguiça. Quase não pode andar, pois foi projetado apenas para escalar: indefeso no chão, é ágil nas árvores e se assemelha a um ramo coberto de musgo, para que nenhum predador o perceba.³⁶

Portanto, o corpo como um todo é fenômeno da vontade, tornada visível como objeto na intuição. Essa tese se confirmaria, de um lado, porque qualquer ação sobre o

³³ WWW II, Kap. 18, p. 229; M II, cap. 18, p. 238. (grifos do autor)

³⁴ GARDINER, op. cit., p. 257 et seq.

³⁵ GARDINER, op. cit., p. 258.

³⁶ WN, p. 357; VN, p. 79-80.

corpo é simultaneamente ação sobre a vontade, sentida como prazer ou dor e, de outro, porque todo afeto ou paixão violenta abala o corpo e suas funções vitais. Zöller observa sobre esse ponto que “‘Vontade’ é aqui usada como um termo abrangente para o lado afetivo e volicional completo do eu, juntando efetivamente o que Kant distinguiu como a faculdade do desejo e o sentimento de prazer e desprazer”³⁷. Tanto o corpo como uma unidade quanto os processos que levam ao seu crescimento e desenvolvimento, que produzem seus movimentos e atos isolados, cada ação e suas condições — tudo no indivíduo é fenômeno da vontade. Em suma, diz o filósofo, “[...] nós não somos apenas *sujeito cognoscente*, mas, de outro lado, também pertencemos aos seres cognoscíveis, somos *a própria coisa em si*; [...]”³⁸.

3.2 – A Vontade como o em si do mundo

Conforme Schopenhauer, cada indivíduo conhece seu próprio corpo duplamente, e não apenas do modo unilateral pelo qual conhece os demais objetos. Além de ser conhecido como fenômeno, isto é, como um objeto entre outros, o corpo individual pode ser conhecido também como coisa em si. Para o filósofo, o corpo pode ser conhecido como coisa em si porque aparece à consciência como vontade, dando a conhecer internamente seu atuar, seu movimento por motivos e o que sofre em função de ações externas. Em todos esses casos, ele escreve, o corpo ensina “[...] sobre o que é, não como representação, mas fora disso, como *em si*, informações essas que não temos de modo imediato sobre o ser, o atuar e o sofrer de nenhum outro objeto real”³⁹. Essa especificidade no modo de o indivíduo conhecer o corpo próprio, que é diferente do modo como conhece todos os outros, é um ponto muito delicado da argumentação, porque aqui Schopenhauer tem de evitar um perigo que certamente está à espreita. De fato, é fácil perceber que seu trajeto o direcionaria para o egoísmo teórico ou, no

³⁷ ZÖLLER, G. Schopenhauer on the self. In: JANAWAY, C. *The Cambridge Companion to Schopenhauer*. Cambridge: Cambridge University Press, 2006, p. 19. (tradução nossa) (grifos do autor)

³⁸ *WWW* II, Kap. 18, p. 226; *M* II, cap. 18, p. 236. (grifos do autor)

³⁹ *WWW* I, *zweites Buch*, §19, p. 155; *M* I, livro II, §19, p. 161. (grifos do autor)

mínimo, dificultaria a fundamentação da existência do mundo a partir de um indivíduo assim tão autocentrado.

Ele apresenta, então, uma escolha como inexpugnável: o sujeito deve proclamar sua identidade ou sua distinção com relação aos restantes objetos do mundo. No primeiro caso, o indivíduo admitiria que sua representação de si mesmo se diferencia de todas as outras somente pelo modo duplo em que ele conhece seu próprio corpo, sendo igual a elas em essência; no segundo, sustentaria que seu corpo é distinto de todos os demais, de modo que apenas e tão somente ele se constituiria como representação e vontade ao mesmo tempo. No primeiro caso, a diferença é de perspectiva, ou seja, somente o modo pelo qual o sujeito se conhece não poderia ser estendido aos outros objetos, enquanto sua essência, sim. No segundo, afirma-se uma diferença positiva e o indivíduo é considerado distinto dos demais objetos de um ponto de vista real e concreto. Daqui, porém, o indivíduo poderia cair facilmente para o egoísmo teórico, isto é, para a conclusão de que somente ele próprio é real e todos os outros são apenas representações ilusórias. Nesse sentido, no capítulo 18 de *O Mundo...II*, Schopenhauer escreve:

Mas o objeto intuído tem de ser algo *em si mesmo* e não apenas *algo para outro*: pois, nesse caso, seria absolutamente representação, e teríamos um idealismo absoluto, que ao fim seria egoísmo teórico, pelo qual toda a realidade some e o mundo torna-se a mero fantasma subjetivo.⁴⁰

É clara para ele a importância dessa passagem de sua filosofia, relacionada com a problemática da realidade do mundo exterior. No nosso entendimento, a fundamentação idealista da realidade empírica acabou por acentuar sua fragilidade, pois a origem subjetiva dela teve de ser desenvolvida e ressaltada. Por isso, o filósofo teve de atribuir a todos os outros corpos tanto o ser representação quanto o ser vontade, para que pudesse garantir a realidade externa da perspectiva metafísica. Nas palavras dele, “Se os objetos conhecidos pelo indivíduo apenas como representações são, assim como seu próprio corpo, fenômenos de uma vontade: como já dito no livro anterior, este é o sentido verdadeiro da questão sobre a realidade do mundo exterior: negá-lo é o sentido do *egoísmo teórico* [...]”⁴¹. Daí a necessidade de se admitir que a diferença não esteja na coisa, mas na nossa relação com ela⁴². Segundo Schopenhauer, apesar de não se poder demonstrar cabalmente a falsidade do egoísmo teórico, isso seria desnecessário, pois ninguém teria uma convicção

⁴⁰ WWW II, Kap. 18, p. 224; M II, cap. 18, p. 233. (grifos do autor)

⁴¹ WWW I, *zweites Buch*, §19, p. 156; M I, livro II, §19, p. 162. (grifos do autor)

⁴² WN, p. 349; VN, p. 70-71.

séria dele. Embora seja um argumento cético recorrente, sua defesa seria meramente performática ou então fruto de loucura. E assim ele dá por encerrada a necessidade de desdobrar a argumentação, descrevendo a situação metaforicamente:

[...] nós que buscamos, pela filosofia, alargar os limites do nosso conhecimento, veremos o argumento cético do egoísmo teórico como uma pequena fortaleza de fronteira que de fato é intransponível, mas de onde suas tropas nunca podem sair, podendo-se então passar e dar as costas sem perigo”.⁴³

Com fundamento nessas razões, o filósofo propõe que o duplo conhecimento que o sujeito possui da essência e da ação do próprio corpo seja estendido ao conjunto da natureza, como padrão para a compreensão de todos os fenômenos. Trata-se do conhecido argumento da analogia, que estabelece uma semelhança necessária entre o corpo individual e os restantes objetos. Esse é um ponto crucial da filosofia schopenhaueriana, o que torna digno de nota o tom hipotético empregado em toda a exposição. O filósofo defende que o indivíduo deve reconhecer como análogos a si mesmo todos os outros objetos, isto é, reconhecer que são, por um lado, vontade e, por outro, representação. Não haveria alternativa possível, pois não conheceríamos nada além de coisa em si e representação, de modo que, se não se atribuísse vontade aos objetos externos, eles estariam desprovidos de realidade⁴⁴. Na interpretação de Zöller, “O mundo é aqui entendido com o modelo do eu humano: o papel do intelecto na iluminação da vontade humana é comparado ao papel das formas de vida inteligentes e racionais no fornecimento do autoconhecimento à vontade cósmica, que, em outra perspectiva, é cega”⁴⁵.

Sem a adoção desse ponto de vista, portanto, o mundo objetivo como um todo estaria reduzido a mera representação, isto é, a aparência sem vinculação a nada mais real. No entanto, ao que nos parece, o argumento da analogia é o apelo a uma concessão e não a consideração de uma evidência ou prova qualquer. Em todo caso, como afirma Janaway, no texto “Will and Nature”, esse procedimento é coerente com o ponto de partida de Schopenhauer, uma vez que o filósofo, deliberadamente, partiu da autoconsciência como aquilo que nos é imediatamente dado e que deve explicar tudo o que é mediato. Um monismo seria então o fundamento da analogia e, conforme desse autor, “Sua posição monística de que minha natureza fundamental não pode ser diferente daquela do todo da realidade não é

⁴³ WWW I, *zweites Buch*, §19, p. 157; M I, livro II, §19, p. 162.

⁴⁴ WWW I, *zweites Buch*, §19, p. 157-158; M I, livro II, §19, p. 163.

⁴⁵ ZÖLLER, G. Schopenhauer on the self. In: JANAWAY, C. *The Cambridge Companion to Schopenhauer*. Cambridge: Cambridge University Press, 2006, p. 19. (tradução nossa)

obviamente desprezível, embora possa bem parecer um pensamento extenso demais (ou vago demais) para se manusear confortavelmente”⁴⁶.

A despeito disso, a comparação que Schopenhauer realiza entre o corpo do indivíduo como representação e vontade e os outros objetos intuídos nos parece bem delineada e justificada. Na lei de causalidade, há sempre três termos cuja interação é responsável pelas cadeias causais que compõem o mundo empírico, a saber, leis naturais, causa (ou estímulo) e efeito. Na lei de motivação, observamos a mesma estrutura: as ações exteriorizam-se como efeitos dados na intuição, surgidos a partir de motivos e de uma vontade individual, ou caráter inteligível. De modo semelhante, Janaway explica que

Há três tipos básicos de relação causal: *causa* pura e simples, *estímulo* e *motivo*. Enquanto outros processos na natureza são exemplos de causa e efeito elementares, ou da relação de estímulo e resposta, o querer humano (ou um ato de vontade) ocorre quando os movimentos do corpo são causados por motivos, sendo estes os estados mentais nos quais um mundo objetivo é apresentado à consciência, entre eles julgamentos conceituais que podem ter advindo por raciocínio.⁴⁷

Por conseguinte, assim como as causas e os efeitos são determinados no tempo e no espaço, os motivos também determinam o que se quer num certo tempo e num certo espaço. Porém, a vontade individual em si não é regida pela lei de motivação, da mesma forma que as forças naturais permanecem fora do domínio da causalidade.

Com essa argumentação, Schopenhauer estende ao restante da natureza a vontade que cada um conhece imediatamente em si mesmo, colocando-a como fundamento tanto o mundo orgânico, como o inorgânico. No caso do mundo orgânico, como afirma Janaway, “A natureza interna do ser humano é a inclinação no sentido da manutenção e propagação da vida, e essa mesma natureza interna é comum a todos os habitantes do mundo orgânico. Um tigre, um girassol ou um organismo unicelular têm a mesma natureza interna ou essência”⁴⁸. Por meio de vários exemplos, Schopenhauer sustenta a desvinculação da vontade em relação ao conhecimento, e mostra como a conduta de diversos animais é guiada por instinto e habilidade construtiva, sem nenhum saber anterior. Nas palavras dele, “Nessas ações desses animais é evidente, como em suas restantes ações, que a vontade é ativa: mas ela

⁴⁶ JANAWAY, C. Will and nature. In: JANAWAY, C. *The Cambridge Companion to Schopenhauer*. Cambridge: Cambridge University Press, 2006, p. 146. (tradução nossa)

⁴⁷ Ibidem, p. 143. (tradução nossa) (grifos do autor)

⁴⁸ Ibidem, p. 144. (tradução nossa)

está aí em uma atividade cega, acompanhada certamente de conhecimento, mas não guiada por ele”⁴⁹.

Evidenciar que a vontade age sem conhecimento é imprescindível para que se possa estendê-la ao conjunto da natureza. De acordo com Schopenhauer, uma casa construída por um ser humano e a concha de um caracol, por exemplo, são produtos da vontade que diferem somente porque, no primeiro caso, ela age por meio de motivos, enquanto no segundo age cegamente, por impulso. Do mesmo modo, diversas funções do corpo humano, como a digestão e a circulação sanguínea, não seriam dirigidas por conhecimento algum, mas por uma vontade que agiria nele cegamente⁵⁰. No capítulo 23 de *O Mundo...II*, Schopenhauer afirma sobre esse ponto:

Que a vontade que encontramos em nosso interior não seja, como presumiu a filosofia até agora, derivada do conhecimento ou uma mera modificação deste, isto é, algo derivado, deduzido e, como o próprio conhecimento, dependente do cérebro, mas que ela seja o *prius* dele, o núcleo do nosso ser e aquela força originária que cria e mantém o corpo animal enquanto efetua suas funções inconscientes, tanto quanto as conscientes: esse é o primeiro passo no conhecimento fundamental da minha metafísica.⁵¹

O mesmo poderia ser dito em relação às plantas e aos objetos inanimados, isto é, todos seriam expressões e manifestações da mesma coisa em si. Embora os objetos inorgânicos se mostrem muito diferentes de animais e plantas, as leis universais e imutáveis que regem seus corpos e seus movimentos não deixariam de ser constituídas pela única e mesma coisa em si. No entender do filósofo, não seria preciso muito esforço para “[...] reconhecer de novo, mesmo a tão grande distância, nosso próprio ser, aquilo mesmo que em nós persegue seus objetivos com a luz do conhecimento, mas que aqui, nos mais fracos dos seus fenômenos, se esforça cega, abafada, unilateral e invariavelmente [...]”⁵². Em suma, a distinção e a separação da Vontade em relação ao conhecimento são entendidas por Schopenhauer como uma grande contribuição sua à História da Filosofia, que sempre uniu ambos no conceito de alma. Para ele, trata-se de um feito tão importante como foi, para a Química, a decomposição da água⁵³.

⁴⁹ WWW I, *zweites Buch*, §23, p. 169; M I, livro II, §23, p. 174.

⁵⁰ WWW I, *zweites Buch*, §23, p. 169; M I, livro II, §23, p. 174.

⁵¹ WWW II, Kap. 23, p. 341; M II, cap. 23, p. 353.

⁵² WWW I, *zweites Buch*, §23, p. 173; M I, livro II, §23, p. 178.

⁵³ WN, p. 339; VN, p. 61.

Embora a coisa em si mesma não seja um objeto, nem possa ser pensada objetivamente, seria necessário pensá-la de algum modo, o que justificaria a busca de um meio de aproximar-se dela. Para isso, Schopenhauer considera que se deve adotar o nome e o conceito do objeto que mais evidencia sua essência, o qual, nas palavras dele, “[...] não pode ser outro, dentre todos, senão o seu fenômeno mais perfeito, isto é, o mais claro, o mais desenvolvido, iluminado pelo conhecimento imediato: e esse é precisamente a *vontade* humana”⁵⁴. Ele utiliza calculadamente o procedimento chamado *denominatio a potiori*, cunhado na Idade Média, pelo qual se denomina alguma coisa pela sua característica mais elevada. Com isso, ele entende que se pode compreender a identidade existente entre a Vontade e todas as forças naturais, bem como a comunidade de todos os fenômenos aparentemente tão heterogêneos do mundo como representação. “Portanto”, ele escreve, “Eu nomeio o gênero pela espécie mais excelente, cujo caráter mais próximo e imediato a nós conduz ao conhecimento mediato de todas as outras coisas”⁵⁵. Como visto anteriormente, o que o ser humano tem de específico em relação a todos os outros animais é a faculdade da razão, que deverá então ser o fenômeno mais claro e elevado da Vontade.

Schopenhauer enfatiza que a escolha do nome “Vontade” não é uma denominação arbitrária, mas sim fundamental para designar a coisa em si, pois o que o termo indica é o que conhecemos melhor do que qualquer outra coisa. Uma vez que a conhecemos imediata e inteiramente, diz ele, “[...] é o mais real dos conhecimentos reais, que é aqui trazido à linguagem”⁵⁶. Para ele, caso a conhecêssemos por inferência ou dedução, qualquer nome serviria, pois não haveria nada a que devêssemos ligá-la de modo necessário. No entanto, o conceito de Vontade não designaria nada proveniente do fenômeno, mas o núcleo interior, a consciência imediata em que cada um conheceria sua própria essência diretamente. Essa consciência seria completamente diferente de qualquer outro conhecimento, pois nela as duas metades da representação, sujeito e objeto, seriam coincidentes⁵⁷. Schopenhauer afirma, então, que o conceito de Vontade, análogo ao de vontade individual, deve ser alçado ao posto mais elevado e subordinar o conceito de força, sob o qual até então havia sido situado. O conceito de força seria extraído da experiência e denotaria o caráter de causalidade da causa, com o que seria um conhecimento, na verdade, mediato. Conforme sua explicação, “Se, ao contrário, subsumimos o conceito de *vontade* no de *força*, como feito até agora, abdicamos do

⁵⁴ WWW I, *zweites Buch*, §22, p. 164; M I, livro II, §22, p. 169. (grifos do autor)

⁵⁵ WWW I, *zweites Buch*, §22, p. 164; M I, livro II, §22, p. 169-170.

⁵⁶ WWW II, Kap. 23, p. 342; M II, cap. 23, p. 354.

⁵⁷ WWW I, *zweites Buch*, §22, p. 165-166; M I, livro II, §22, p. 170-171.

nosso único conhecimento imediato da essência do mundo, deixando-o se perder num conceito abstraído do fenômeno, com o qual, portanto, nunca podemos ir além deste”⁵⁸.

No capítulo 28 de *O Mundo...II*, Schopenhauer apresenta alguns aspectos que caracterizariam a Vontade. Nas palavras dele, “Tudo urge e se impele à *existência*, onde possível, à *orgânica*, isto é, à *vida*; assim, ao maior crescimento possível dela: na natureza animal se torna evidente que a *Vontade de vida* é o tom fundamental de sua essência, sua única característica imutável e incondicionada”⁵⁹. Considerada objetivamente, a Vontade mostraria como sua única intenção a conservação de todas as espécies, o que se poderia notar, segundo o filósofo, na prodigalidade com a qual a natureza despende e se desfaz de multidões de indivíduos de quaisquer delas. O indivíduo, diz ele, tem valor relativo como mero meio de conservação da espécie, que, por seu turno, é eterna, como se a natureza se preocupasse apenas em não perder nenhuma de suas Ideias⁶⁰.

Há ainda outras características que Schopenhauer confere à Vontade, deduzidas da sua contraposição à representação. Pela negação do que o fenômeno é, ele infere os atributos da Vontade e defende uma completa incongruência entre ambos. Como ele afirma, “O lado *real* tem de ser algo *toto genere* diferente do *mundo como representação*, nomeadamente, o que as coisas *são em si mesmas*: e essa total distinção entre o ideal e o real é o que *Kant* demonstrou de modo mais fundamental”⁶¹. Nesse sentido, o principal ponto de distanciamento é a liberação da Vontade em relação à estrutura sujeito-objeto e, conseqüentemente, ao princípio de razão⁶². Tempo e espaço, na media em que se ligam ao princípio, também não lhe concernem. Daí, o filósofo conclui que não há multiplicidade na coisa em si, tampouco relações temporais ou espaciais, isto é, ela é una e alheia ao tempo e ao espaço. “Pois”, ele escreve, “tempo e espaço são os únicos pelos quais o que é um e o mesmo segundo a essência e o conceito aparece como diferente, como multiplicidade simultânea ou sucessiva: são, portanto, o *principium individuationis* [...]”⁶³. Ademais, por estar apartada do princípio de razão, a Vontade seria também absolutamente sem fundamento, tendo sido por isso considerada sempre como livre. Como ele explica, “[...] posto que a Vontade é conhecida

⁵⁸ WWW I, *zweites Buch*, §22, p. 166; M I, livro II, §22, p. 171. (grifos do autor)

⁵⁹ WWW II, Kap. 28, p. 410; M II, cap. 28, p.423. (grifos do autor)

⁶⁰ WWW II, Kap. 28, p. 412; M II, cap. 28, p.424.

⁶¹ WWW II, Kap. 18, p. 224; M II, cap. 18, p. 234. (grifos do autor)

⁶² WWW I, *zweites Buch*, §23, p. 166; M I, livro II, §23, p. 171.

⁶³ WWW I, *zweites Buch*, §23, p. 166-167; M I, livro II, §23, p. 171.

imediatamente e em si na autoconsciência, então nessa consciência situa-se também a da liberdade”⁶⁴.

Como aludimos atrás, a Vontade é o alicerce da representação, o ser verdadeiramente existente que impede que esta seja mera ilusão ou falsa aparência. A representação precisa ser expressão de algo que não é apenas condicionado e relativo a um sujeito, isto é, tem de exprimir um ser que esteja para além de tempo, espaço e causalidade que, diz Schopenhauer, estão “[...] atrelados ao *ser representação* enquanto tal, não àquilo que ser torna representação”⁶⁵. Por conseguinte, essas formas não interfeririam nas propriedades do que é representado, isto é, mostrariam apenas o “como”, não o “quê” do fenómeno, sua forma, não seu conteúdo⁶⁶. De modo semelhante, tudo aquilo que só possa existir por meio dessas formas, como a multiplicidade, a mudança, a duração e a representação da matéria, não se vincularão ao ser da Vontade. Assim, diz o filósofo, “[...] tudo isso em conjunto não é essencialmente próprio *àquilo* que lá aparece, *àquilo* que entrou na forma da representação, mas se prende unicamente a essa forma mesma”⁶⁷.

Schopenhauer aponta uma dicotomia fundamental entre o subjetivo e o objetivo, que se espelharia também na relação entre a Vontade e as formas do conhecimento. Ele considera que conhecer é exatamente representar e, por isso, nunca será idêntico ao ser em si da coisa representada. O ser em si das coisas, ele afirma, é necessariamente subjetivo, mas na representação de outrem terá sempre de ser objetivo, e essa cisão jamais poderá ser remediada⁶⁸. “Pois”, ele escreve,

por meio disso [dessa diferença], seu modo de existência foi radicalmente modificado: como algo objetivo, exige um sujeito estranho em cuja representação existe; além disso, como *Kant* demonstrou, entra em formas que são estranhas à sua própria essência, justamente porque pertencem àquele sujeito, cujo conhecer somente elas tornam possível.⁶⁹

Mesmo os corpos inanimados possuiriam um ser subjetivo não alcançado pela representação objetiva, e que seria também a essência deles. Resumidamente, a aparência externa formada na representação é o lado objetivo das coisas, o qual, por sua vez, remete a

⁶⁴ WWW I, *zweites Buch*, §23, p. 167; M I, livro II, §23, p. 172.

⁶⁵ WWW I, *zweites Buch*, §24, p. 175; M I, livro II, §24, p. 180. (grifos do autor)

⁶⁶ WWW I, *zweites Buch*, §24, p. 177-178; M I, livro II, §24, p. 182.

⁶⁷ WWW I, *zweites Buch*, §24, p. 176; M I, livro II, §24, p. 180. (grifos do autor)

⁶⁸ WWW II, Kap. 18, p. 224-225; M II, cap. 18, p. 234.

⁶⁹ WWW II, Kap. 18, p. 225; M II, cap. 18, p. 234. (grifos do autor)

algo em si, o subjetivo, anunciado pelas propriedades inescrutáveis que o determinam de dentro para fora, como no exemplo dos sulcos no mármore⁷⁰.

Schopenhauer considera possível observarem-se elementos fenomênicos não condicionados por tempo, espaço e causalidade, e que não podem ser remetidos a eles ou explicados com base neles. Esses elementos revelariam a Vontade, pois indicariam a presença dela, imediatamente, na representação⁷¹. Na concepção schopenhaueriana, somente a matemática e a ciência pura da natureza permitem cognoscibilidade total, sem que nada reste obscuro, porque lidam apenas com formas intelectuais. Assim, não poderiam nem necessitar ser remetidas a outra coisa. Diferentemente, os conteúdos empíricos introduziriam elementos não completamente cognoscíveis, ao acrescentarem “[...] algo sem fundamento, por meio do qual o conhecimento perde em evidência e a completa transparência diminui”⁷². Segundo pensamos, desse ponto de vista reaparece aquela relação inversa de compreensibilidade entre a Vontade e as formas da representação, que mencionamos anteriormente. Para Schopenhauer, quanto mais vinculado às formas de tempo, espaço e causalidade está um fenômeno, menos conteúdo empírico exige e mais necessário, claro e suficiente é o seu conhecimento. Quanto mais, porém, algo é apreendido empiricamente e objetivamente, mais distante estará das formas do princípio de razão e das suas condições de fundamentação, tornando-se mais inexplicável e contingente⁷³.

Há um aspecto interessante a ser considerado nesse tocante. Schopenhauer critica severamente o materialismo e sua intenção de reduzir todas as forças naturais umas às outras, e todas em conjunto à aritmética. Se isso fosse possível, ele afirma, tudo poderia ser explicado com absoluta certeza até seu último fundamento, e o conteúdo fenomênico seria paulatinamente afastado até estar ausente. No entanto, essa certeza e essa necessidade seriam resultado da remissão do mundo todo como representação ao sujeito, o que significaria ser reduzido a mero fantasma. Juntamente com o conteúdo empírico do mundo, estariam perdidas a coisa em si, bem como toda possibilidade de dar à representação uma existência real, reduzindo-se tudo a fantasias, sofismas e castelos de ar⁷⁴. Isso, porém, nunca acontecerá, escreve o filósofo, porque “[...] sempre restarão as forças naturais, sempre restará, como resíduo insolúvel, um conteúdo do fenômeno que não pode ser remetido à sua

⁷⁰ WWW II, Kap. 18, p. 225; M II, cap. 18, p. 235.

⁷¹ WWW I, *zweites Buch*, §24, p. 176; M I, livro II, §24, p. 180.

⁷² WWW I, *zweites Buch*, §24, p. 177; M I, livro II, §24, p. 181.

⁷³ WWW I, *zweites Buch*, §24, p. 178; M I, livro II, §24, p. 182.

⁷⁴ WWW I, *zweites Buch*, §24, p. 180; M I, livro II, §24, p. 184.

forma, isto é, que não pode ser esclarecido a partir de outra coisa por meio do princípio de razão⁷⁵. O caráter insondável da realidade empírica seria, adicionalmente, uma evidência *a posteriori* da idealidade e mera aparência desse lado do mundo⁷⁶.

De acordo com o dito, aquilo que se mantém desconhecido em todos os fenômenos, que não pode ser explicado pelas causas que desencadeiam cada modo específico de ação, também revelaria sua essência. Para Schopenhauer, as causas, os estímulos e os motivos podem ser descobertos, os efeitos podem até ser previstos, mas não o porquê de cada modo particular de atuação. A mesma obscuridade e ausência de fundamento existiriam tanto no fenômeno mais simples quanto no mais complexo, desde uma gota de água até o caráter individual de um ser humano — a Vontade é a mesma em toda parte. Como vimos, para que a essência escondida das coisas seja revelada, o conhecimento que cada um tem da sua própria vontade individual é o único caminho, pois é ele que pode conectar os dois lados do mundo, o externo e o interno, a coisa em si e a representação. Como resultado, de um lado, o método da analogia estendeu a essência Vontade ao universo da experiência e, de outro, a relação causal foi demonstrada como o princípio subjetivo de formação e de coesão do mundo objetivo. Com isso, Schopenhauer julga ter encontrado, por meio da reflexão, o “ponto certo” em que se unem as perspectivas interna e externa do sujeito⁷⁷. Nas palavras dele,

Consumando, ao contrário, a ligação acima requerida do conhecimento externo com o interno, lá onde se tocam, então compreenderemos, apesar de todas as diferenças acidentais, duas identidades, a saber, da causalidade consigo mesma em todos os graus e a daquele x, antes desconhecido (isto é, as forças naturais e fenômenos vitais), com a Vontade em nós⁷⁸.

Portanto, as propriedades essenciais de todos os fenômenos, seu modo de ser e sua própria existência são objetividade da coisa em si, sua visibilidade. Isso não significa dizer que sejam efeitos da Vontade como causa, pois, afirma Schopenhauer “Coisa nenhuma no mundo possui uma causa absoluta e geral de sua existência; apenas uma causa pela qual é justamente aqui e agora”⁷⁹. Em qualquer dos três tipos de causação, por causa estrita, estímulo ou motivo, a causa é sempre ocasional, ou seja, uma mudança específica dada num instante do tempo. A força natural, por seu turno, é aquilo que originariamente dá à causa a capacidade de

⁷⁵ WWW I, *zweites Buch*, §24, p. 180; M I, livro II, §24, p. 184.

⁷⁶ WWW II, Kap. 18, p. 226; M II, cap. 18, p. 236.

⁷⁷ WN, p. 415; VN, p. 143.

⁷⁸ WN, p. 416; VN, p. 144.

⁷⁹ WWW I, *zweites Buch*, §26, p. 197; M I, livro II, §26, p. 201.

atuar, enquanto a Vontade é a essência em si da força⁸⁰. Entretanto, e isso é importante, de nenhum modo a causa pode faltar, pois é o que oferece a oportunidade para a manifestação das forças naturais num ponto do tempo e do espaço⁸¹. Daí resulta, por um lado, que as forças naturais, as espécies animais e o caráter individual humano são todos fenômenos imediatos da Vontade e, portanto, sem fundamento, assim como ela. De outro, que o exercício em si das forças, a essência interna de cada espécie e de cada caráter humano não podem ser explicados com base nas causas exteriores que desencadeiam sua ação. Como o filósofo afirma,

Mas que ele tenha este caráter, que ele queira em geral, que, entre muitos motivos, exatamente este e não outro, sim, que algum motivo mova sua Vontade, disso não se pode apontar nenhum motivo. O que no homem é seu caráter infundado, pressuposto em todo esclarecimento de suas ações por motivos, é exatamente a qualidade essencial de cada corpo inorgânico, seu modo de produzir efeito, cujas exteriorizações são provocadas por influência de fora, enquanto ela, ao contrário, não é determinada por nada externo, isto é, não é explicável [...] ⁸².

Schopenhauer procura evitar que essa concepção de forças naturais seja relacionada a entidades místicas ou de algum modo etéreas. Embora essas forças tenham caráter metafísico, não devem ser remetidas à religião ou a entes sobrenaturais, mas devem ser investigadas empiricamente até o limite pelas ciências. Na concepção do filósofo, as forças naturais são a condição que dá sentido à explicação por causas, isto é, estão relacionadas a eventos empiricamente cognoscíveis, ainda que na condição de *qualitas occulta*. O mesmo não poderia ser dito no tocante às entidades religiosas e místicas. As forças naturais, portanto, estão ligadas à etiologia como aquilo que está pressuposto nela, não no sentido de um primeiro elo da cadeia causal do mundo como representação, mas como aquilo sem o qual não se poderia explicar nada⁸³. “Pois”, escreve Schopenhauer,

a física exige causas, mas a Vontade nunca é causa; sua relação com o fenômeno de modo algum é dada pelo princípio de razão; mas o que em si é Vontade, de outro lado, é representação, ou seja, fenômeno, e como tal segue as leis que constituem a forma do fenômeno. Assim, por exemplo, todo movimento, embora seja sempre fenômeno da Vontade, deve ter apesar disso uma causa pela qual é explicado em relação com um tempo e um espaço determinados, isto é, não em geral segundo sua essência interna, mas como fenômeno *singular*.⁸⁴

⁸⁰ WWW II, Kap. 23, p. 349; M II, cap. 23, p. 360.

⁸¹ WWW I, zweites Buch, §27, p. 199; M I, livro II, §27, p. 203.

⁸² WWW I, zweites Buch, §24, p. 181; M I, livro II, §24, p. 185.

⁸³ WWW I, zweites Buch, §26, p. 200; M I, livro II, §26, p. 203.

⁸⁴ WWW I, zweites Buch, §27, p. 199; M I, livro II, §27, p. 203. (grifos do autor)

Do exposto, resulta que não se pode utilizar a etiologia para chegar a um fundamento que ela não pode encontrar, e que de qualquer modo não saberia reconhecer. Em função disso, Schopenhauer parte de um conhecimento especial do que nos é mais próximo, de um saber imediato, para desvendar o mais distante e desconhecido. Ao comparar o que ocorre em si mesmo, no momento em que seu corpo age, com o modo de ação de quaisquer corpos, orgânicos ou inorgânicos, o indivíduo poderia compreender que seu processo de mudança é idêntico ao destes últimos, e que suas essências também o são⁸⁵. Schopenhauer exemplifica, divertidamente, que uma pedra teria razão se julgasse que sua trajetória no ar, causada por uma colisão, fosse fruto de sua vontade própria: “O choque é para ela o que o motivo é para mim, e o que aparece nela como coesão, gravidade e resistência no estado advindo é, segundo a essência interna, o mesmo que reconheço em mim como vontade e que, se ela adquirisse conhecimento, também entenderia como Vontade”⁸⁶.

Nesse ponto, é interessante observar que Schopenhauer identificou nas ciências de seu tempo uma confirmação de seus principais resultados metafísicos. Para ele, esse aspecto distingue sua filosofia de todas as outras, porque não deixa, como estas, um abismo intransponível entre a metafísica e a experiência⁸⁷. De fato, como afirma Gardiner, essa é uma posição fundamental de Schopenhauer, a saber, que “[...] nenhuma explicação filosófica de nossa existência enquanto seres inteligentes pode ser aceita, se não se faz justiça aos fatos evidentes de nossa situação na natureza física, na condição de criaturas dotadas de certa constituição e organização corporal”⁸⁸. A obra *Sobre a Vontade na natureza* se dedica, justamente, a apresentar essas comprovações, mostrando, no entender do filósofo, que sua metafísica não “flutua no ar” como as anteriores, mas está ancorada no solo firme das ciências empíricas⁸⁹. E essa comprovação não seria relativa a um ponto qualquer do seu pensamento, mas àquele mais fundamental, a saber, o que estabelece a Vontade como o núcleo metafísico de tudo. Nesse caso, diz Schopenhauer, cientistas e filósofo se encontram de modo inesperado,

Pois aqueles pesquisadores reconhecem agora que alcançaram o ponto de encontro, procurado inutilmente por muito tempo, entre física e metafísica, que, como céu e Terra, nunca quiseram se tocar; reconhecem que se iniciou a conciliação entre ambas as ciências e que o ponto de ligação entre elas foi

⁸⁵ WWW I, *zweites Buch*, §24, p. 182; M I, livro II, §24, p. 186.

⁸⁶ WWW I, *zweites Buch*, §24, p. 183; M I, livro II, §24, p. 187.

⁸⁷ WN, p. 320; VN, p. 39.

⁸⁸ GARDINER, op. cit., p. 224. (tradução nossa)

⁸⁹ WN, p. 320-321; VN, p. 40.

encontrado. Mas o sistema filosófico que vivencia essa vitória alcança com isso uma prova externa tão forte e suficiente de sua verdade e correção, que nenhuma outra maior é possível⁹⁰.

Em síntese, a ação e o movimento do indivíduo por motivos, que conhecemos em nós mesmos a partir de dentro, explicam o modo de atuação e o movimento em toda a natureza. As forças naturais seriam distintas da vontade individual somente em grau, e as diferenças entre os objetos naturais existiriam apenas na representação: todos seriam exteriorizações da mesma coisa em si. No entender de Schopenhauer, esse é o único uso da reflexão que pode seguir além do fenômeno e alcançar a Vontade em si⁹¹. Nesse sentido, ele escreve,

Que, além disso, é aquela mesma Vontade que situa a gema da planta para que folha ou flor se desenvolvam, sim, que a forma regular do cristal é apenas o vestígio restante de sua aspiração momentânea, que ela em geral, como o verdadeiro e único *ἀυτόματον*, no sentido próprio do termo, subjaz como fundamento de todas as forças da natureza inorgânica, joga e atua em todos os seus variados fenômenos, empresta força a suas leis e se dá a conhecer na massa mais bruta como gravidade – essa concepção é o segundo passo naquele conhecimento fundamental, já proporcionado por uma reflexão mais ampla.⁹²

3.3 – Objetivação da Vontade

Schopenhauer define como objetivação da Vontade sua “autoapresentação no mundo real corpóreo”⁹³. De acordo com ele, a coisa em si se objetiva em uma infinidade de seres e de graus, cuja essência, no entanto, é a mesma, pois são diferentes apenas em aparência⁹⁴. Haveria graus maiores e menores de manifestação da Vontade, dispostos numa hierarquia: a planta seria um grau maior do que a pedra, o animal

⁹⁰ WN, p. 324; VN, p. 43-44.

⁹¹ WWW I, *zweites Buch*, §21, p. 163; M I, livro II, §21, p. 168.

⁹² WWW II, Kap. 23, p. 341-342; M II, cap. 23, p. 353-354.

⁹³ WWW II, Kap. 20, p. 286; M II, cap. 20, p. 297.

⁹⁴ WWW I, *zweites Buch*, §24, p. 185; M I, livro II, §24, p. 189.

maior do que a planta e o ser humano maior do que o animal. Por conseguinte, a gradação dos fenômenos resultantes da objetivação da Vontade conduziria da matéria sem vida ao ser humano racional, sem que ela deixasse de ser idêntica em todos eles. Conforme o filósofo, as infinitas gradações são como graus mais fracos ou mais fortes de uma mesma luz, de modo que a Vontade se manifesta completamente em cada um e em todos os fenômenos.

No texto “*Schopenhauer et la physiologie française*”, Paul Janet aponta as origens dessa concepção nas obras de Cabanis e de Bichat. Segundo esse autor, Bichat divisou certas pequenas vontades nas atividades e funções orgânicas, certas hierarquias subconscientes de “pequenos eu” (*petits moi*) que se encaixam infinitamente⁹⁵. Generalizando essa perspectiva, Cabanis teria buscado uma causa geral dos fenômenos vitais que pudesse ser atribuída a toda a natureza. Conforme Janet, “Ele suspeita que haja ‘alguma analogia entre a sensibilidade animal, o instinto das plantas, as afinidades eletivas e a simples atração gravitacional;’ e em todos esses fenômenos ele vê um fato comum, ‘a tendência dos corpos uns aos outros’”⁹⁶. Essa concepção, segundo o autor, contém em germe toda a filosofia de Schopenhauer, com a única diferença de que Cabanis chama sensibilidade o que o filósofo chama vontade. Em ambos os casos, todas as forças naturais do mundo orgânico e do inorgânico poderiam ser remetidas a um mesmo princípio, apenas nomeado distintamente pelo filósofo e pelo fisiólogo⁹⁷.

Na filosofia schopenhaueriana, os graus mais altos de objetivação da Vontade são aqueles que manifestam individualidade. Os seres humanos teriam chegado ao cume dessa gradação, diz Schopenhauer, pois somente neles a individualidade teria atingido o ponto em que se tem personalidade e fisionomia completamente particulares. Alguns animais se aproximariam disso, mas não possuiriam individualização do caráter e expressariam apenas o da sua espécie. Para o filósofo, em virtude de distinções fisiológicas no desenvolvimento de seus cérebros, o caráter da espécie determina as ações individuais deles, enquanto nos seres humanos cada caráter se expressa de modo pessoal. Nas palavras dele, “Enquanto cada homem deve ser visto como fenômeno especialmente determinado e caracterizado da Vontade, até mesmo de certo modo como uma Ideia própria, no animal esse caráter individual falta completamente, e somente a espécie possui significação particular [...]”⁹⁸. Já nas plantas

⁹⁵ JANET, P. *Schopenhauer et la physiologie française: Cabanis et Bichat. Revue des deux mondes*. Tome 9, Paris: Bureau de la Revue de deux mondes, Mai-1880, p. 46.

⁹⁶ Ibidem, p. 46-47. (tradução nossa) (grifos do autor)

⁹⁷ Ibidem, p. 46-47.

⁹⁸ *WWW I, zweites Buch*, §26, p. 189; *M I*, livro II, §26, p. 193-194.

e na natureza inorgânica, a individualidade seria completamente ausente e, conforme o filósofo, “Quanto mais se desce, mais se perde cada vestígio de caráter individual no caráter geral da espécie, restando somente a fisionomia desta”⁹⁹.

Cada um dos graus de objetivação da Vontade são denominados Ideia por Schopenhauer, em sentido platônico. As forças naturais seriam Ideias de uma objetivação de nível inferior, e as leis naturais seriam o modo de relação entre elas e as formas do fenômeno. Por obra do tempo e do espaço, a Ideia se multiplicaria em inumeráveis seres, cujo aparecimento seria determinado pela causalidade que, ademais, seria a regra por meio da qual a matéria seria dividida entre as forças naturais¹⁰⁰. “Portanto”, explica o filósofo, “essa norma se relaciona, necessariamente, com a identidade da matéria total existente, a qual é o substrato comum de todos aqueles diferentes fenômenos”¹⁰¹. Assim, Vontade e Ideias manifestam-se de modo idêntico nos fenômenos, por mais numerosos que sejam, e não são afetadas por quaisquer mudanças oriundas de tempo, espaço e causalidade.

Revela-se nesse ponto, novamente, a relação entre a lei de causalidade e a da permanência da substância, bem como a conexão de espaço e tempo no tocante a ambas. Segundo Schopenhauer, o tempo é a possibilidade de que a mesma matéria possa ter determinações opostas, e o espaço é a possibilidade de que a mesma matéria possa permanecer sob determinações opostas¹⁰². “Por isso”, ele escreve, “esclarecemos a matéria, no livro anterior, como união de tempo e espaço; essa união se apresenta como mudança dos acidentes na permanência da substância, da qual a causalidade, ou o devir, é a possibilidade universal”¹⁰³. Não obstante, no capítulo 24 de *O Mundo...II*, ele afirma que essa perspectiva é unilateral, porque só examina a matéria do ponto de vista de suas relações com as formas do intelecto. Fora dessas relações, isto é, do seu fazer efeito, a matéria seria uma abstração, um pensamento, pois não possuiria determinação alguma que pudesse ser intuída¹⁰⁴.

Por conseguinte, a matéria se identificaria com a causalidade e corresponderia ao conceito de substância. “De acordo com isso,” Schopenhauer afirma, “a essência total da matéria consiste em *fazer efeito*: somente por meio deste ela preenche o espaço e permanece no tempo; ela é completamente pura causalidade. Portanto, onde é

⁹⁹ WWW I, *zweites Buch*, §26, p. 189; M I, livro II, §26, p. 193.

¹⁰⁰ WWW I, *zweites Buch*, §26, p. 192-193; M I, livro II, §26, p. 196-197.

¹⁰¹ WWW I, *zweites Buch*, §26, p. 193; M I, livro II, §26, p. 197.

¹⁰² WWW I, *zweites Buch*, §26, p. 193; M I, livro II, §26, p. 197.

¹⁰³ WWW I, *zweites Buch*, §26, p. 193; M I, livro II, §26, p. 197.

¹⁰⁴ WWW II, Kap. 24, p. 356; M II, cap. 24, p. 367.

produzido efeito, há matéria, e material é o que faz efeito em geral”¹⁰⁵. Desse ponto de vista, a matéria seria a forma *a priori* da causalidade, porém objetivada, isto é, ligada ao tempo e ao espaço. Não consiste em objeto empírico e não é dada em experiência alguma, mas, diz o filósofo, assim como o entendimento, é condição da experiência e um elemento necessário dela. É, então, o substrato permanente de todas as exteriorizações das forças naturais, dos seres vivos, numa palavra, do mundo todo como representação¹⁰⁶. Sem forma, sem qualidades, sem determinações e inerte, a matéria estaria sempre pronta a assumir a aparência de quaisquer manifestações da Vontade, não podendo ser subtraída completamente do mundo como representação, sem que ele deixasse por isso mesmo de ser o que é.

Apesar de não ser um objeto, a matéria conteria um elemento dado apenas *a posteriori*. Nas palavras de Schopenhauer, “Ela é, na verdade, o ponto de contato do lado empírico do nosso conhecimento com o puro e apriorístico, portanto, a pedra angular própria do mundo da experiência”¹⁰⁷. Nessa perspectiva, a matéria se configuraria como a própria Vontade, na medida em que esta se manifesta na parte empírica dos corpos. Assim, ele explica a matéria como aquilo através do qual a coisa em si se torna visível, intuível, e que constitui a ligação entre o mundo como Vontade e como representação. Conforme o filósofo, “Pertence a *este*, enquanto é produto das funções do intelecto, *àquele*, na medida em que o que se manifesta em todos os seres materiais, isto é, fenômenos, é a Vontade”¹⁰⁸. Como consequência, sem as formas do conhecimento, a matéria se revela como a coisa em si, pois é exatamente aquilo que se torna extenso e produz efeito, ao tomar as formas do tempo, espaço e causalidade. Então, diz Schopenhauer, “A matéria é, por conseguinte, a própria Vontade, mas não em si, e sim enquanto é intuída, isto é, enquanto adota a forma da representação objetiva: assim, o que objetivamente é matéria, subjetivamente é Vontade”¹⁰⁹.

As forças naturais objetivariam uma Ideia menos perfeita da Vontade, um impulso cego e sem conhecimento que se manifestaria de modo idêntico em inumeráveis fenômenos. Nesse nível de objetivação, não haveria caráter individual em parte alguma, e cada Ideia expressaria o mesmo impulso multiplicado milhares de vezes¹¹⁰. Os fenômenos do mundo orgânico, por sua vez, objetivariam uma Ideia mais perfeita da Vontade, mas ainda de

¹⁰⁵ WWW II, Kap. 24, p. 357; M II, cap. 24, p. 368. (grifos do autor)

¹⁰⁶ WWW II, Kap. 24, p. 357; M II, cap. 24, p. 368.

¹⁰⁷ WWW II, Kap. 24, p. 358; M II, cap. 24, p. 369.

¹⁰⁸ WWW II, Kap. 24, p. 359; M II, cap. 24, p. 370. (grifos do autor)

¹⁰⁹ WWW II, Kap. 24, p. 360; M II, cap. 24, p. 371.

¹¹⁰ WWW I, *zweites Buch*, §27, p. 211-212; M I, livro II, §27, p. 214.

modo cego. Mesmo no reino vegetal, onde a Vontade é mais clara, sua objetivação ainda se dá como o impulso cego que governa a vida das plantas e a parte vegetativa do corpo animal¹¹¹. Nesse caso, cada Ideia deve expressar, sem nenhum sinal de individualidade, espécies de plantas e estímulos dos corpos orgânicos com vistas à sua geração, desenvolvimento e conservação.

Nos graus mais aprimorados de objetivação da Vontade, por seu turno, os indivíduos expressariam Ideias. Nesse nível estão os animais, cuja individualidade está relacionada com a necessidade de buscar o alimento, que, diz Schopenhauer, não chega facilmente até eles, mas “[...] tem de ser procurado, escolhido, desde o instante em que o animal saiu do ovo ou do ventre materno, onde vegetava sem conhecimento”¹¹². Os animais precisam movimentar-se, e então os motivos são o meio necessário para a preservação do indivíduo e, com ele, da espécie. Uma vez que o conhecimento passa a ser fundamental, o cérebro surge para satisfazer essa necessidade, como órgão que expressa esse esforço e cria o mundo o como representação¹¹³. Conforme o filósofo, “O mundo mostra agora seu segundo lado. Até então pura *Vontade*, agora é simultaneamente *representação*, objeto do sujeito cognoscente”¹¹⁴.

Com o surgimento do conhecimento nos universos animal e humano, porém, perde-se a infalibilidade com a qual a Vontade segue seus alvos no restante da natureza. Enquanto era pura e simplesmente impulso cego, não se via atrapalhada ou complicada por nenhum saber, mas, na medida em que os motivos passaram a fazer parte das cadeias causais, trouxeram consigo o engano e a ilusão. Nesse sentido, diz Schopenhauer, o mundo como representação é “[...] de fato apenas a imagem de sua própria essência, mas de natureza totalmente distinta e que, agora, interfere na coesão de seus fenômenos”¹¹⁵. Motivos falsos passam assim a poder influir sobre as vontades como se fossem os corretos, podendo levar ao erro e à distorção nas exteriorizações da essência individual¹¹⁶. No caso dos seres humanos, as carências e vulnerabilidades exigiram uma potência mais elevada de conhecimento, que seria então a origem da superioridade do seu intelecto. No entanto, ao mesmo tempo em que o instinto ficou em segundo plano, a segurança e o caráter infalível das

¹¹¹ WWW I, *zweites Buch*, §27, p.212; M I, livro II, §27, p. 214-215.

¹¹² WWW I, *zweites Buch*, §27, p. 212; M I, livro II, §27, p. 215.

¹¹³ WWW I, *zweites Buch*, §27, p. 212; M I, livro II, §27, p. 215.

¹¹⁴ WWW I, *zweites Buch*, §27, p. 212-0213; M I, livro II, §27, p. 215. (grifos do autor)

¹¹⁵ WWW I, *zweites Buch*, §77, p. 213; M I, livro II, §27, p. 216.

¹¹⁶ WWW I, *zweites Buch*, §27, p. 214; M I, livro II, §27, p. 217.

exteriorizações da Vontade se perderam completamente. Com isso, a melhor objetivação será, de certo modo, a pior delas, pois, ao substituir o instinto e a regularidade das leis naturais, a reflexão deu origem a erros e hesitações que, em muitos casos, prejudicam a exteriorização adequada em ações, isto é, exatamente aquilo para o que existe.

3.4 – Relações da Vontade com o intelecto e o cérebro

No capítulo 22 de *O Mundo...II*, Schopenhauer aborda o intelecto do ângulo da objetividade, isto é, como uma representação, e afirma que esse ponto de vista precisa ser harmonizado com o subjetivo¹¹⁷. A perspectiva subjetiva, já abordada por nós no segundo capítulo deste trabalho, examina o que é dado na consciência, com o fim descrever o mecanismo de construção do mundo pelo intelecto. A objetiva, por sua vez, investiga o intelecto do ponto de vista externo, isto é, como um objeto empírico. Esse modo de consideração, segundo o filósofo, “É, portanto, em primeiro lugar, zoológico, anatômico e fisiológico, tornando-se filosófico somente pela ligação com aquele primeiro ponto de vista, pelo qual se torna superior”¹¹⁸. Na nossa interpretação, a perspectiva fisiológica de consideração tem tanto peso e valor no pensamento schopenhaueriano quanto a filosófica. Janet observa, nesse sentido, que as investigações fisiológicas tiveram uma influência decisiva sobre o filósofo, pois, ele afirma, “Se o primeiro livro de sua obra vem de Kant, pode-se dizer que o segundo vem, em grande parte, de Cabanis e Bichat”¹¹⁹. De fato, Schopenhauer considera que as contribuições desses pensadores não podem ser ignoradas por filósofos, se estes não quiserem oferecer apenas um ponto de vista unilateral e insuficiente do intelecto, como teria sido o de Kant¹²⁰. Nesse sentido, ele escreve que

¹¹⁷ WWW II, Kap. 22, p. 316; M II, cap. 22, p. 329.

¹¹⁸ WWW II, Kap. 22, p. 317; M II, cap. 22, p. 329.

¹¹⁹ JANET, op. cit., p. 36. (tradução nossa)

¹²⁰ WWW II, Kap. 22, p. 317; M II, cap. 22, p. 330.

A verdadeira fisiologia, no que tem de mais elevado, demonstra o espiritual do homem (o conhecimento) como produto do seu físico; e isso *Cabanis* fez como nenhum outro: mas a verdadeira metafísica nos ensina que esse físico mesmo é mero produto, ou, antes, fenômeno de algo espiritual (a Vontade); sim, que a própria matéria é condicionada pela representação, unicamente na qual ela existe.¹²¹

No entender de Schopenhauer, os pontos de vista subjetivo e objetivo são contrastantes. O que é pensamento vívido e consciente na primeira perspectiva, na segunda não é mais do que função fisiológica do cérebro, semelhante a quaisquer outras funções da vida animal ou vegetal. Em virtude disso, diz o filósofo, “[...] é legítimo afirmar-se que a totalidade do mundo objetivo, tão ilimitado no espaço, tão infinito no tempo, tão impenetrável na perfeição, é na verdade apenas um certo movimento ou afecção da massa mole dentro do crânio”¹²². Embora seja o fenômeno mais aprimorado da natureza, essa matéria cerebral nos aproxima de todos os outros animais e da vida orgânica mais simples, na medida em que toma parte no universo de objetivações da Vontade. Isso porque, Schopenhauer escreve, “[...] aquela massa orgânica gelatinosa é o último produto da natureza, que já pressupõe todos os outros”¹²³.

Portanto, como tudo o mais, o intelecto é fenômeno da Vontade. Do ponto de vista fenomênico, a pluralidade e separação dos seres torna o conhecimento necessário no mundo como representação. De acordo com Schopenhauer, o conhecimento é exigido somente quando há, no mínimo, dois seres distintos, para que um possa conhecer o outro. Caso houvesse um único ser, não haveria nada cuja existência pudesse ser conhecida, pois, ele escreve, “Ele *mesmo* já seria tudo em tudo, conseqüentemente, nada restaria a conhecer, isto é, nada estranho, que pudesse ser interpretado como coisa, objeto”¹²⁴. A multiplicidade separaria os indivíduos, que teriam então de transpor os limites materiais dos seus próprios cérebros, ou melhor, os intelectos precisariam romper suas fronteiras por meio da causalidade, para produzir a intuição de outras coisas¹²⁵. Pluralidade e conhecimento seriam mutuamente condicionantes e, diz o filósofo, “Conclui-se daí que, para além do fenômeno, no ser em si de todas as coisas, elas devem ser estranhas a tempo e espaço, portanto, também a multiplicidade, e tampouco pode existir nenhum conhecimento”¹²⁶.

¹²¹ WN, p. 340; VN, p. 61. (grifos do autor)

¹²² WWW II, Kap. 22, p. 318; M II, cap. 22, p. 330.

¹²³ WWW II, Kap. 22, p. 318; M II, cap. 22, p. 331.

¹²⁴ WWW II, Kap. 22, p. 319; M II, cap. 22, p. 331-332. (grifos do autor)

¹²⁵ WWW II, Kap. 22, p. 319; M II, cap. 22, p. 332.

¹²⁶ WWW II, Kap. 22, p. 320; M II, cap. 22, p. 332.

O intelecto surgiria então, no animal, como um meio de satisfazer necessidades de sobrevivência, e progrediria em graus crescentes de aperfeiçoamento. O cérebro humano seria o ponto mais alto de perfeição a que o conhecimento teria chegado, e sua diferença específica em relação ao cérebro de todos os outros animais seria a capacidade de influenciar a Vontade com motivos abstratos. Segundo o filósofo, o mundo como representação nasce simplório e humilde, “mas ele se manifesta de modo cada vez mais nítido, mais amplo e profundo, na medida em que, na série ascendente das organizações animais, o cérebro é produzido cada vez mais perfeitamente”¹²⁷. Nas plantas e no mundo inorgânico, os estímulos e as causas estritas seriam análogos do conhecimento, enquanto meios pelos quais cada ser recebe as influências de fora. As distintas receptividades às causas, aos estímulos e ao conhecimento teriam a mesma função de satisfazer as necessidades dos seres, com vistas à manutenção da vida do indivíduo e da espécie¹²⁸. Nesse sentido, como afirma Gardiner, “Todas as formas comuns de conhecimento, inclusive o científico, devem levar sobre si a marca da vontade, por ser esta sua *raison d’être*”¹²⁹.

Em virtude de o cérebro ser o nível máximo de perfeição e complexidade do organismo, as afecções dos sentidos mais nobres, visão e audição, são meramente percebidas por ele e não afetam a vontade, isto é, não provocam dor ou prazer¹³⁰. O alto grau de sensibilidade desse órgão permitiria ao entendimento realizar espontaneamente, sem relação com a vontade, a transição da impressão sentida no corpo ao objeto externo. “Assim”, escreve Schopenhauer,

o ponto onde o entendimento, da sensação na retina, que ainda é uma mera afecção do corpo e, nesse aspecto, da Vontade, realiza a transição de cada sensação à causa, que ele projeta com suas formas do tempo e do espaço como algo externo e diferente da própria pessoa, pode ser considerado como o limite entre o mundo como Vontade e o mundo como representação ou também como o local de nascimento deste último.¹³¹

Por conseguinte, a produção de conceitos e abstrações é uma atividade espontânea do cérebro, ancorada na Vontade. A autoconsciência também é produzida nesse órgão, nasce juntamente com ele e com o mundo como representação, do mesmo modo que, diz Schopenhauer, “[...] a luz só se torna visível por meio dos corpos que a refletem e, sem

¹²⁷ WWW II, Kap. 22, p. 324; M II, cap. 22, p. 337.

¹²⁸ WN, p. 394; VN, p. 120.

¹²⁹ GARDINER, op. cit., p. 215. (tradução nossa)

¹³⁰ WWW II, Kap. 22, p. 320; M II, cap. 22, p. 333.

¹³¹ WWW II, Kap. 22, p. 321; M II, cap. 22, p. 333.

eles, perde-se sem efeito na escuridão”¹³². Por conseguinte, pela necessidade de apreensão do mundo como representação, a Vontade produziria o cérebro e dele despontaria a consciência de si. Segundo o filósofo, ao unir as distintas atividades da sensibilidade em um ponto preciso, o cérebro as fixa em uma linha do tempo e origina a forma mais essencial do conhecimento¹³³. Nas palavras dele,

Esse foco da atividade cerebral é o que *Kant* nomeou unidade sintética da apercepção: apenas por meio dele a Vontade se torna consciente de si, na medida em que esse foco da atividade cerebral, ou o cognoscente, interpreta-se como idêntico à própria base da qual derivou, o desejante, e assim surge o “eu”.¹³⁴

Entendido dessa maneira, o sujeito cognoscente é meramente um estado que conhece a vontade de modo refletido e indireto. Não pode ser tomado por uma substância ou alma, pois não é algo primário ou originário e sim derivado do organismo, que por sua vez deriva da Vontade. Nesse ponto, Schopenhauer reconhece o caráter metafórico de suas afirmações: “Eu admito que tudo o que foi dito aqui seja de fato apenas imagem e parábola, até mesmo em parte hipótese: estamos em um ponto em que o pensamento mal alcança, menos ainda as demonstrações”¹³⁵.

Apesar dessa declaração, no capítulo 19 de *O Mundo...II*, ele argumenta sobre a primazia da Vontade na autoconsciência¹³⁶. Desse ponto de vista, o intelecto seria um fenômeno secundário, um acidente do organismo animal, ou melhor, função de um órgão material produzido por esse mesmo organismo. Nas palavras de Schopenhauer, “[...] a Vontade é metafísica, o intelecto, físico; como seus objetos, o intelecto é mero fenômeno; coisa em si é apenas a Vontade: portanto, num sentido cada vez mais *figurado*, logo, metaforicamente, a Vontade é a substância do homem, o intelecto, o acidente; [...]”¹³⁷. Embora, em diversas circunstâncias, possa parecer que a Vontade seja comandada pelo intelecto ao ser posta em movimento com imagens e pensamentos, é a ela que sempre caberá a decisão final. “Na verdade”, ele escreve, “a comparação mais adequada para a relação entre ambos é a do cego forte que carrega nos ombros o paralítico que vê”¹³⁸. Essa relação de subordinação do intelecto à Vontade é ilustrada por Schopenhauer com diversas

¹³² WWW II, Kap. 22, p. 322-323; *M II*, cap. 22, p. 335.

¹³³ WWW II, Kap. 22, p. 323; *M II*, cap. 22, p. 335.

¹³⁴ WWW II, Kap. 22, p. 323; *M II*, cap. 22, p. 335. (grifos do autor)

¹³⁵ WWW II, Kap. 22, p. 324; *M II*, cap. 22, p. 336.

¹³⁶ WWW II, Kap. 19, p. 232; *M II*, cap. 19, p. 243.

¹³⁷ WWW II, Kap. 19, p. 233; *M II*, cap. 19, p. 243-244. (grifos do autor)

¹³⁸ WWW II, Kap. 19, p. 242; *M II*, cap. 19, p. 253.

considerações de ordem psicológica que, porém, não detalharemos aqui¹³⁹. Basta-nos ressaltar que ele entende a Vontade como o *prius*, e o intelecto, como o *posterius*, razão pela qual, inclusive, este último morreria com o corpo, enquanto aquela, não¹⁴⁰.

Günter Zöller tece interessantes considerações a esse respeito. De acordo com ele, Schopenhauer não apenas inverte as posições de vontade e intelecto no “eu”, mas também estabelece relações complexas e dinâmicas entre ambos. Para Zöller, o filósofo discerne duas concepções alternativas e complementares, a saber, uma em que a vontade é o centro do ser humano, e outra em que a individualidade é alcançada pelo cultivo intelecto¹⁴¹. Na noção de individualidade, haveria um “eu” desenvolvido em que a centralidade do conhecimento substituiria a da vontade, e cuja autorrealização seria autonegação. Resultaria, então, uma psicomaquia, tornada ainda mais dramática na relação do “eu” com o mundo:

Mais especificamente, a cosmomaquia que envolve “eu” e mundo se converte em um duplo papel do “eu” como inteligência e como vontade. Como inteligência, o “eu” é a inexpugnável e indispensável condição formal de objetos de todas as classes. Como vontade, o “eu” é a manifestação mais articulada do esforço cegamente dirigido que fundamenta toda a realidade.¹⁴²

A concepção schopenhaueriana acerca do intelecto também foi inspirada na fisiologia francesa, especialmente em Bichat. Com efeito, Janet esclarece que Bichat contrapôs o que chamou de vida animal, equivalente a vida intelectual, à vida orgânica, comum ao vegetal e ao animal, distinguindo em cada uma diversas funções próprias e mutuamente opostas¹⁴³. Assim, escreve esse autor, “O que Bichat chamou oposição da vida animal e da vida orgânica, diz Schopenhauer, é o que eu chamo oposição do intelecto e da vontade”¹⁴⁴. Para Janet, Bichat já teria defendido a visão schopenhaueriana a respeito da separação e anterioridade da Vontade em relação ao intelecto, isto é, uma visão fisiológica da mesma filosofia¹⁴⁵.

Com base no exposto, observamos, de um lado, que o aperfeiçoamento do cérebro acompanhou a escala do aprofundamento das necessidades, como um meio de conservação de indivíduos e espécies. De outro, a complexidade crescente dos organismos

¹³⁹ Cf.: WWW II, Kap. 19, p. 232 et seq; M II, cap. 19, p. 243 et seq.

¹⁴⁰ WWW II, Kap. 21, p. 315; M II, cap. 21, p. 327.

¹⁴¹ ZÖLLER, G. Schopenhauer on the self. In: JANAWAY, C. *The Cambridge Companion to Schopenhauer*. Cambridge: Cambridge University Press, 2006, p. 19-20.

¹⁴² Ibidem, p. 20. (tradução nossa)

¹⁴³ JANET, op. cit. p. 50-51.

¹⁴⁴ Ibidem, p. 56. (tradução nossa)

¹⁴⁵ Ibidem, p. 59.

mais elevados aumentava e complicava as necessidades, tornando mais difícil sua satisfação e exigindo sentidos e inteligência mais potentes¹⁴⁶. Uma trajetória progressiva teve então de ser percorrida, e nela as faculdades cerebrais se aperfeiçoaram e tornaram o mundo como representação cada vez mais perfeito, intrincado, complexo. Schopenhauer resume assim essa concepção:

Quanto mais, pois, a organização se torna complicada na série ascendente dos animais, mais diversificadas se tornam também suas necessidades, bem como mais variados e mais especificamente determinados os objetos que servem à sua satisfação; com isso, mais difíceis e distantes os caminhos para consegui-los, os quais agora têm de ser todos conhecidos e encontrados: na mesma medida, as representações dos animais também têm de se tornar mais multifacetadas, exatas, determinadas e coesas, como também sua atenção tem de se tornar mais ávida, mais detida e excitável e, por consequência, seu intelecto tem de ser mais desenvolvido e aperfeiçoado.¹⁴⁷

Portanto, o intelecto emerge das necessidades e exigências da Vontade com tendência totalmente prática, para servi-la com a apreensão dos motivos¹⁴⁸. O aumento da inteligência acompanharia expressões cada vez mais veementes dela, e a intensidade de suas manifestações nas distintas espécies se ligaria ao incremento fisiológico da atividade do cérebro¹⁴⁹. Em virtude disso, os seres naturais seriam infinitamente diferentes nos níveis de consciência, mas seriam todos rigorosamente iguais no tocante à essência Vontade. E, completa Schopenhauer, “[...] é o grau de consciência o que determina o grau de existência de um ser”¹⁵⁰. A perspectiva fisiológica de investigação tem, assim, uma importância fundamental, na medida em que mostra o surgimento e aperfeiçoamento do cérebro no mundo fenomênico como instrumento da Vontade. Nesse sentido, escreve o filósofo,

[...] a visão objetiva do intelecto aqui fornecida, que contém uma gênese dele, torna compreensível que, determinado exclusivamente para objetivos práticos, ele é mero *meio dos motivos*, consequentemente, cumpre sua função pela correta apresentação destes; e também que, se empreendemos construir a coisa em si a partir do complexo e da legalidade dos fenômenos que aqui se apresentam a nós objetivamente, isso se dá por risco e responsabilidade próprios.¹⁵¹

Na nossa interpretação, as duas perspectivas de abordagem do intelecto conduzem a duas visões sobre a origem, o uso e a importância do conhecimento. De um lado,

¹⁴⁶ WWW II, Kap. 22, p. 325; M II, cap. 22, p. 337.

¹⁴⁷ WWW II, Kap. 18, p. 237; M II, cap. 19, p. 248.

¹⁴⁸ WWW II, Kap. 22, p. 332; M II, cap. 22, p. 344.

¹⁴⁹ WWW II, Kap. 22, p. 326-327; M II, cap. 22, p. 339.

¹⁵⁰ WWW II, Kap. 22, p. 327-328; M II, cap. 22, p. 340.

¹⁵¹ WWW II, Kap. 22, p. 334; M II, cap. 22, p. 345-346. (grifos do autor)

enquanto condição transcendental do mundo empírico, o intelecto produz um conhecimento que passa ao largo do que as coisas são em si mesmas, tratando apenas de relações entre objetos. Ele não adentra o interior do mundo, a sua essência, que existe independentemente dele, mais ainda, antes e depois dele¹⁵². Nessa perspectiva, o conhecimento é anterior ao mundo como representação. De outro lado, o conhecimento pressupõe a existência do mundo empírico, na medida em que é função fisiológica de um órgão material que surge tardiamente na natureza. Nessa perspectiva, é posterior e dependente de uma gradação de objetivações que o tornam necessário como aprimoramento dos meios de satisfação da Vontade. Nesse sentido, afirma Schopenhauer,

[...] o intelecto só nos é conhecido a partir da natureza animal, portanto, como um princípio completamente secundário e subordinado no mundo, um produto de origem tardia: assim, ele não pode jamais ser ter sido a condição da existência do mundo, nem um *mundus intellegibilis* (mundo inteligível) pode preceder um *mundus sensibilis* (mundo sensível); isso porque aquele somente obtém sua matéria deste. Não foi um intelecto que produziu a natureza, mas a natureza que produziu o intelecto.¹⁵³

3.5 – Discórdia da Vontade consigo mesma e teleologia

A identidade da Vontade em tudo o que existe não se traduz em identidade das Ideias em que ela se objetiva. Os graus em que os fenômenos se objetivam não podem ser reduzidos uns aos outros, isto é, não se pode remeter umas às outras as forças naturais distintas entre si, tampouco misturar espécies análogas de animais — as mais perfeitas não são variedades, surgidas por acaso, das mais imperfeitas¹⁵⁴. Na concepção de Schopenhauer, os graus mais proeminentes de objetivação da Vontade são Ideias superiores, surgidas como vencedoras na disputa que travam entre si por matéria. No reino inorgânico, por exemplo, os níveis inferiores de objetivação disputariam a matéria por meio da

¹⁵² WWW II, Kap. 22, p. 334; M II, cap. 22, p. 346.

¹⁵³ WN, p. 360; VN, p. 82-83.

¹⁵⁴ WWW I, *zweites Buch*, §27, p. 214-215; M I, livro II, §27, p. 208.

causalidade, e daí surgiria o fenômeno de uma Ideia superior que dominaria as preexistentes. Gardiner considera, em relação a esse ponto, que há uma incompatibilidade entre a concepção schopenhaueriana de que as Ideias ou forças naturais estão fora do tempo e do espaço, como expusemos anteriormente, e a luta entre elas, aqui exposta. Para esse autor,

[...] é difícil não considerar sua teoria das forças, concebidas como existentes “fora do espaço e do tempo”, mas, ao mesmo tempo, lutando — competindo, em realidade, entre si — para encontrar expressão no reino da manifestação espaço-temporal, como uma fantasia animista que reflete uma ideia basicamente confusa das relações que existem entre as terminologias científicas e os esquemas conceituais, por um lado, e o pensamento e linguagem cotidianos, por outro; [...].¹⁵⁵

De qualquer modo, Schopenhauer sustenta que desse embate surgem Ideias novas e superiores às demais. Num processo que ele denomina assimilação dominante (*überwältigende Assimilation*), a Ideia vitoriosa abrangeria em si todas as que foram dominadas e expressaria o mesmo esforço das inferiores, porém, num grau mais vigoroso¹⁵⁶. A ideia vencedora seria um análogo mais perfeito, a objetivação de uma espécie nova, diferente e mais aprimorada. Segundo o filósofo, esse processo se deu, “[...] originalmente, por *generatio aequivoca*, em seguida, pela assimilação do germe disponível, seiva orgânica, planta, animal, homem”¹⁵⁷. Por se tratar da conquista de Ideias inferiores por outras superiores, os fenômenos do mundo orgânico não poderão simplesmente ser reduzidos aos do mundo inorgânico, isto é, as forças vitais às leis naturais universais. Os seres orgânicos seriam fenômenos de uma Ideia mais distinta, e não fruto de combinações ou interações fortuitas de forças químicas ou físicas. Nas palavras de Schopenhauer, “[...] pois a Vontade *una* que se objetiva em todas as Ideias, na medida em que se esforça pela mais alta objetivação possível, abandona os níveis inferiores do seu fenômeno, depois de um conflito entre eles, para aparecer em um mais elevado e tanto mais poderoso”¹⁵⁸.

Com relação a esse aspecto, surge uma das divergências de Schopenhauer em relação a Lamarck. Para o filósofo, ao julgar que a vida pudesse ser explicada pelo calor e a eletricidade, Lamarck estaria pressupondo que o organismo fosse resultado de forças físicas e químicas¹⁵⁹. Se assim fosse, os eventos físicos acidentais explicariam tudo, exaustivamente, sem que se pudesse relacionar nada à essência das coisas,

¹⁵⁵ GARDINER, op. cit., p. 204. (tradução nossa) (grifos do autor)

¹⁵⁶ WWW I, *zweites Buch*, §27, p. 216; M I, livro II, §27, p. 210.

¹⁵⁷ WWW I, *zweites Buch*, §27, p. 216; M I, livro II, §27, p. 209.

¹⁵⁸ WWW I, *zweites Buch*, §27, p. 216; M I, livro II, §27, p. 210. (grifos do autor)

¹⁵⁹ WWW I, *zweites Buch*, §27, p. 211; M I, livro II, §27, p. 205.

e, diz Schopenhauer, “[...] ao fim, um cálculo solucionaria o enigma do mundo”¹⁶⁰. Porém, no entender do filósofo, um processo como esse só poderia dar surgimento a seres sem significação, aleatoriamente formados, tal como as nuvens compõem figuras ou como se formam as estalactites. No fim das contas, equivaleria a degradar a *forma substantialis*, nome que Aristóteles teria dado a algo equivalente aos graus de objetivação da Vontade, em *forma accidentalis*¹⁶¹.

Segundo Schopenhauer, os eventos físicos não são aleatórios e indicam uma ordenação de procedimentos, na qual as Ideias dominadas subsistem nas vencedoras em função de resistirem e lutarem por sua própria exteriorização¹⁶². Como ele explica, “[...] esse processo só é compreensível pela identidade da Vontade que se manifesta em todas as Ideias e pelo seu esforço por uma objetivação cada vez mais elevada”¹⁶³. No caso do organismo humano, por exemplo, a tendência de um braço levantado a baixar, em função da gravidade, evidenciaria a luta do fenômeno de uma Ideia mais elevada contra as forças químicas e físicas. Essa mesma luta se poderia notar, também, nos diversos pequenos incômodos que sempre sente a parte vegetativa do nosso corpo, e que seriam devidos à resistência das Ideias inferiores das leis físicas e químicas com relação à Ideia superior do organismo¹⁶⁴. Ao fim de tudo, porém, a vitória seria das forças naturais universais. “Por isso”, escreve Schopenhauer,

em geral, o fardo da vida física, a necessidade do sono e por fim da morte, pela qual, finalmente, por circunstâncias favoráveis, aquelas forças naturais subjugadas recuperam novamente a matéria arrancada pelo organismo, cansado já pela vitória reiterada, chegando à apresentação de sua essência sem impedimentos.¹⁶⁵

A discórdia e a luta, portanto, são onipresentes na natureza e fazem parte da essência da Vontade, melhor dizendo, a natureza consiste precisamente apenas nesses conflitos¹⁶⁶. No mundo animal, a discórdia é muito nítida, na medida em que a sobrevivência de uns depende da supressão de outros. No homem, por fim, a rivalidade chegaria ao ponto máximo de clareza e terror, ou, como afirma o filósofo, “[...] a Vontade de viver se consome a si mesma e, em diferentes figuras, é seu próprio alimento, até chegar por fim no gênero

¹⁶⁰ WWW I, *zweites Buch*, §27, p. 211; M I, livro II, §27, p. 205.

¹⁶¹ WWW I, *zweites Buch*, §27, p. 212-213; M I, livro II, §27, p. 206.

¹⁶² WWW I, *zweites Buch*, §27, p. 215; M I, livro II, §27, p. 208-209.

¹⁶³ WWW I, *zweites Buch*, §27, p. 215; M I, livro II, §27, p. 209.

¹⁶⁴ WWW I, *zweites Buch*, §27, p. 217; M I, livro II, §27, p. 210.

¹⁶⁵ WWW I, *zweites Buch*, §27, p. 217; M I, livro II, §27, p. 210.

¹⁶⁶ WWW I, *zweites Buch*, §27, p. 218; M I, livro II, §27, p. 211. O filósofo apresenta bastantes e interessantes exemplos dessa luta universal na natureza que, no entanto, não temos espaço para detalhar. Cf.: WWW I, *zweites Buch*, §27, p. 208-211; M I, livro II, §27, p. 211-214.

humano que, por dominar todos os outros, vê a natureza como produto para seu uso [...]”¹⁶⁷. Na interpretação de Cacciola, essa divisão interna da Vontade é responsável pelo caráter de imanência dela, pois representa um impulso interno aos fenômenos¹⁶⁸. Segundo a autora, uma vez que a Vontade é una, a discórdia interna não pode pertencer a ela enquanto coisa em si, pois isso remeteria a uma divisão que não poderia ser aceita. Da perspectiva do fenômeno, porém, a Vontade é fragmentada em múltiplos indivíduos, entre os quais os combates são constantes. “E,” ela escreve,

no seu caráter de unicidade, não poderia manifestar-se diretamente em forças e indivíduos que lutam. Assim, de uma metafísica transcendente monista, passa-se para uma metafísica imanente que adota o ponto de vista da polaridade, exigível para sua manifestação ao nível fenomênico.¹⁶⁹

Para Schopenhauer, a unidade da Vontade não é prejudicada por essa luta intestina, assim como não o é em virtude da gradação das Ideias ou da multidão de indivíduos existentes. Ele considera que a gradação, a multiplicidade e a luta referem-se apenas à objetivação, que expressa mediatamente a essência da Vontade na representação¹⁷⁰. Além dessa perspectiva, filósofo afirma que a unidade da Vontade também pode ser pensada por outro ângulo, a saber, pela dependência que as Ideias superiores mantêm com relação às inferiores. Com efeito, para que possam expressar a Vontade em graus elevados, elas precisam assimilar os graus mais elementares. A Ideia de homem, por exemplo, a mais aprimorada dentre todas, não seria suficiente para expressar sozinha a essência da Vontade e, para que pudesse surgir, teria precisado se seguir a uma sequência de graus inferiores, representados por animais, plantas e objetos inanimados¹⁷¹. Nas palavras do filósofo, “[...] todos eles se complementam para a perfeita objetivação da Vontade; são tão pressupostos na Ideia de homem, quanto as flores das árvores pressupõem as folhas, ramos, tronco e raiz: formam uma pirâmide, cujo ápice é o homem”¹⁷².

Desse modo, para que a Vontade se objetive adequadamente, suas gradações devem apresentar um tipo de necessidade interior, representada pelo uso que os seres da natureza fazem uns dos outros em função de sua preservação. Essa necessidade interior se manifesta exteriormente, diz Schopenhauer, no fato de que

¹⁶⁷ WWW I, *zweites Buch*, §27, p. 218; M I, livro II, §27, p. 211.

¹⁶⁸ CACCIOLA, M. L. A questão do finalismo na filosofia de Schopenhauer. *Discurso – Revista do Departamento de Filosofia da USP*, nº 20, 1993, 79-98.

¹⁶⁹ Ibidem, p. 82.

¹⁷⁰ WWW I, *zweites Buch*, §28, p. 215; M I, livro II, § 28, p. 218.

¹⁷¹ WWW I, *zweites Buch*, §28, p. 216; M I, livro II, § 28, p. 218-219.

¹⁷² WWW I, *zweites Buch*, §28, p. 216; M I, livro II, § 28, p. 219.

[...] o homem precisa dos animais para sua conservação, estes precisam uns dos outros conforme seus graus, em seguida também das plantas, que por sua vez precisam do solo, da água, dos elementos químicos e sua mistura, dos planetas, do sol, da rotação e da translação em torno dele, da inclinação da eclíptica, e assim por diante.¹⁷³

A unidade da Vontade esclareceria uma aparente teleologia da natureza, anunciada pela analogia e a semelhança entre os seres do mundo orgânico. Esclareceria também a harmonia e a conexão entre todos os pontos e partes do mundo, mesmo distantes no tempo e no espaço, bem como a importância da gradação das objetivações. Com efeito, segundo Schopenhauer, embora a Vontade seja una, os graus de objetivação não podem se manifestar de um salto ou de uma só vez, e é que isso explica a essência e a finalidade da natureza. No entender do filósofo,

Isso tudo indica um princípio independente da teleologia, que, entretanto, é o fundamento com o qual ela constrói ou o material dado previamente para suas obras, e é exatamente aquilo que Geoffroy de Saint-Hilaire apresentou como “elemento anatômico”. É a *unité de plan*, o protótipo fundamental, o mundo animal mais elevado, como se fosse o tom voluntariamente escolhido, com o qual aqui a natureza toca.¹⁷⁴

Tomado em si mesmo, cada organismo possuiria uma finalidade interna voltada para a conservação do indivíduo e sua espécie, expressa na coordenação e ação integrada entre suas partes. A interação que se pode notar entre os reinos inorgânico e orgânico evidenciaria também uma finalidade, nesse caso externa, direcionada para a conservação da natureza orgânica como um todo, ou da vida¹⁷⁵. Como dissemos, a aparente teleologia da natureza é devida à unidade da Vontade, que se manifesta completamente em cada um dos seus fenômenos. Isso significa que cada uma das Ideias é um ato singular, simples e distinto, no qual a Vontade exprime sua essência em um nível maior ou menor, enquanto cada indivíduo é um desses atos no tempo e no espaço¹⁷⁶. Assim, a maior ou menor perfeição de cada Ideia determinaria o modo de sua objetivação: nos mais imperfeitos, a Ideia seria uma e a mesma em todos os fenômenos que a expressam, enquanto nos mais perfeitos seriam necessários diversos desenvolvimentos no tempo para completar a expressão da sua essência.

¹⁷³ WWW I, *zweites Buch*, §28, p. 217; M I, livro II, § 28, p. 219.

¹⁷⁴ WWW II, Kap. 26, p. 388; M II, cap. 26, p. 399-400. (grifos do autor)

¹⁷⁵ WWW I, *zweites Buch*, §28, p. 217; M I, livro II, §28, p. 220.

¹⁷⁶ WWW I, *zweites Buch*, §28, p. 218; M I, livro II, §28, p. 220.

De acordo com isso, uma força universal da natureza se expressaria de forma simples, num ato único e idêntico em todos os fenômenos. Já a planta não manifestaria a Ideia correspondente de uma só vez e de modo simples, mas precisaria do desenvolvimento sucessivo de seus órgãos no tempo. Schopenhauer oferece uma imagem ilustrativa desse processo: por meio da repetição que uma fibra inicial realiza de si mesma, uma árvore se forma como um complexo que manifesta uma Ideia una. A Vontade seria verificada no todo e em cada uma das partes, como as folhas ou galhos, de modo que cada um desses fenômenos particulares da planta seria a exteriorização de um “agregado sistemático”¹⁷⁷. O animal manifestaria sua Ideia pelo desenvolvimento da sua figura no tempo, finalizando o processo com as ações que expressariam seu caráter empírico, o mesmo de sua espécie. Por fim, o ser humano objetivaria a Ideia que lhe corresponde por meio do seu caráter empírico, desenvolvido também no tempo e em atos singulares, ancorados no caráter inteligível. “Assim”, explica Schopenhauer, “como a forma humana em geral corresponde à vontade humana em geral, a vontade individual modificada, o caráter do indivíduo, corresponde à formação corporal individual, que é, absolutamente e em todas as partes, característica e expressiva”¹⁷⁸.

Por conseguinte, cada força natural, cada espécie vegetal ou espécie animal expressa sua Ideia respectiva, ou seja, é fenômeno de um caráter inteligível ou ato indiviso da Vontade, dado fora do tempo. No caso da natureza inorgânica, as exteriorizações da Ideia são sempre iguais e dadas de modo único, e o caráter empírico coincide com o inteligível. Sem deixar de ser una, a Ideia seria expressa, no organismo, por atos sucessivos que constituiriam suas partes, e o caráter inteligível seria conhecido pela soma das exteriorizações do caráter empírico. Nesse caso, a harmonia e encadeamento das partes do corpo orgânico mostrarão a unidade da Ideia, e, “Por isso,” escreve Schopenhauer, “entendemos essas diferentes partes e funções do organismo como reciprocamente meios e fins umas das outras, e o organismo como o fim de todas elas”¹⁷⁹. Não obstante, o filósofo ressalta que o desdobramento da Ideia em atos constitutivos do organismo, assim como a relação entre as partes e funções dele, guiada pela causalidade, não podem ser referidos à Vontade como coisa em si. Esse seria apenas seu modo de manifestação, sua objetividade, e, tanto a legalidade dos fenômenos inorgânicos, quanto a finalidade dos orgânicos, seriam produtos do intelecto. Conforme a explicação de Cacciola,

¹⁷⁷ WWW I, *zweites Buch*, §26, p. 190; M I, livro II, §26, p. 194.

¹⁷⁸ WWW I, *zweites Buch*, §20, p. 162; M I, livro II, §20, p. 167.

¹⁷⁹ WWW I, *zweites Buch*, §28, p. 221; M I, livro II, § 28, p. 223.

É o caráter inteligível, como ato único e livre de manifestação da Vontade que permite compreender o acordo e a interação das partes do organismo e a harmonia da natureza. Isto significa, em resumo, a abolição da temporalidade, para que se exiba o caráter aparente da regularidade e intencionalidade do mundo dos fenômenos, ligado a uma multiplicidade também aparente. Excluindo-se a referência ao tempo, ressurgem, sob a aparência, a unidade, o em si, o caráter inteligível. A remissão a uma Vontade sem fim não pode mesmo ser fundamento de uma finalidade em-si das coisas do mundo, mas apenas esclarece que elas parecem ser assim, por se referirem, enquanto múltiplas, a uma unidade. A teleologia não passa de uma harmonia da natureza que evoca a unidade da Vontade ou o ponto de vista da Vontade una.¹⁸⁰

A finalidade externa, isto é, a harmonia entre os fenômenos da natureza empírica como um todo, expressaria a unidade da Vontade do ponto de vista do conjunto do mundo como representação. Nas palavras de Schopenhauer, ela é a “[...] é objetividade da Vontade una e indivisa, a Ideia que se relaciona com todas as demais Ideias como a harmonia com as vozes isoladas, daí que aquela unidade da Vontade tenha de se mostrar também na concordância de todos os fenômenos entre si”¹⁸¹. Seria então uma adaptação e adequação mútua entre todos os fenômenos, um *consensus naturae*, não dado, porém, de um ponto de vista temporal, uma vez que a Ideia está fora do tempo¹⁸². Para compreender esse ponto, segundo o filósofo, o correto é pensar retrospectivamente, observando o modo como cada espécie se adapta a condições prévias, assim como essas circunstâncias prévias adiantam os seres vindouros. No texto “*Schopenhauer lecteur de Lamarck: le probleme des causes finales*”, Goldschmidt afirma que a noção de adaptação ao meio, implicada no *consensus naturae*, aproxima o filósofo das ideias de Lamarck¹⁸³. Para esse autor, Schopenhauer não citaria Lamarck nominalmente por discordar do modo como este explica a adaptação, a saber, confundindo o fenômeno com a coisa em si. Por desconhecer a idealidade do tempo, Lamarck não teria percebido que as transformações nas espécies animais se deviam a algo que está para além de todas as relações temporais¹⁸⁴. Em função disso, teria concebido a constituição dos corpos dos animais como algo formado pouco a pouco, no decurso do tempo.

Na sua argumentação sobre a teleologia, Schopenhauer não dá espaço à pressuposição de que a formação dos organismos seja guiada por um intelecto externo ao mundo. Como escreve Goldschmidt, “O finalismo, segundo Schopenhauer, é o mesmo que

¹⁸⁰ CACCIOLA, M. L. A questão do finalismo na filosofia de Schopenhauer. *Discurso – Revista do Departamento de Filosofia da USP*, nº 20, 1993, p. 88.

¹⁸¹ WWW I, *zweites Buch*, §28, p. 222; M I, livro II, § 28, p. 224.

¹⁸² WWW I, *zweites Buch*, §28, p. 223; M I, livro II, § 28, p. 225.

¹⁸³ GOLDSCHMIDT, V. *Écrits. Études de Philosophie Moderne*. Tome II. Paris: VRIN, 1984, p. 215.

¹⁸⁴ *Ibidem*, p. 215-216.

havia sido definido e aplicado por Aristóteles, isto é, uma teleologia sem teologia”¹⁸⁵. Cacciola explica, de modo interessante, como a argumentação de Schopenhauer exclui a teologia. De acordo com ela, a concepção do filósofo acerca das causas finais, ao contrário do que poderia parecer, não reforça a hipótese de uma inteligência ordenadora. Na verdade, a convicção da inexistência de qualquer finalidade intrínseca é que exigiria um desígnio exterior, enquanto a admissão de que cada organismo é sua própria vontade legitimaria a noção de finalidade, sem se apelar para algo externo¹⁸⁶. Na medida em que cada parte do organismo existe para sua preservação, diz ela, “Tudo nele tem de ser conforme a um fim. O que garante a autonomia do organismo em relação a qualquer interferência externa, tanto de um entendimento, quanto de uma vontade, é o rigoroso finalismo não-antropomórfico de sua constituição”¹⁸⁷.

Dessa forma, a anterioridade no tempo seria relativa aos fenômenos das Ideias, mas não a elas mesmas. Não se pode dizer que haja Ideias anteriores ou posteriores, pois os fenômenos mais elevados (Ideias novas) adaptam-se ao seu meio (Ideias prévias), tanto quanto este se adapta a eles, e todos possuem então os mesmos direitos¹⁸⁸. Para Schopenhauer, Lamarck erra ao introduzir um elemento temporal na ideia do *consensus naturae*, a saber, a concepção de que os órgãos animais são formados paulatinamente, no decurso do tempo. Se assim fosse, diz o filósofo, na busca de adaptação entre o ambiente e seus próprios instrumentos e atributos, todas as espécies teriam de estar extintas¹⁸⁹. No seu modo de ver, uma interpretação correta tem de considerar que o tempo se refere apenas ao fenômeno, ou seja, a adaptação das espécies tem de ser colocada na conta da objetivação da Vontade, não dela em si mesma. Assim, ao contrário do que pensava Lamarck, os órgãos ou instrumentos das espécies animais não seriam utilizados em função de sua existência prévia, mas a vontade de viver de determinado modo é que levaria à constituição de órgãos e instrumentos específicos. Conforme Goldschmidt, Schopenhauer avaliou que Lamarck não teria podido supor que a vontade do animal era a coisa em si, e por isso o inseriu no grupo dos que julgavam o intelecto como precedente. “Nesse caso,” afirma Goldschmidt,

[...] o entendimento precederia a vontade: é porque teria compreendido o uso que poderia fazer de sua organização que o animal teria escolhido usá-lo.

¹⁸⁵ Ibidem, p. 219.

¹⁸⁶ CACCIOLA, M. L. A questão do finalismo na filosofia de Schopenhauer. *Discurso – Revista do Departamento de Filosofia da USP*, nº 20, 1993, p. 90.

¹⁸⁷ Ibidem, loc. cit.

¹⁸⁸ WWW I, *zweites Buch*, §28, p. 224; M I, livro II, §28, p. 226.

¹⁸⁹ WN, p. 365; VN, p. 88.

Mas, de fato, sabemos que a vontade é que é primeira. Deve-se, então, preferir o outro termo da alternativa: é porque o animal desejaria adotar tal modo de vida que sua organização é adaptada a ele; [...].¹⁹⁰

Portanto, assim como os animais agem por instinto, sem conhecimento algum, mas parecem estar seguindo um conceito, também a natureza como um todo o faz, isto é, aparenta seguir uma finalidade que, na verdade, não segue.

Em síntese, na concepção de Schopenhauer, a teleologia da natureza não foi produzida por um intelecto, apenas evidencia “[...] o fenômeno da unidade de uma Vontade que concorda consigo mesma”¹⁹¹. No capítulo 26 de *O Mundo...II*, ele argumenta que, embora o ser humano só possa criar algo que possua finalidade utilizando um conceito de fim, isso não autoriza a concluir que o mesmo ocorra na natureza¹⁹². Nas palavras dele, “Ela realiza, sem ponderação e sem conceito de fim, o que parece tão intencional e tão ponderado, porque o faz sem representação, cuja origem é totalmente secundária”¹⁹³. Sobre esse ponto, Cacciola explica que Schopenhauer assimilou a lição kantiana, segundo a qual o intelecto só consegue compreender a natureza dos processos orgânicos comparando-os com as produções humanas, que levam em conta uma finalidade prévia. O conceito de causação linear e mecânica é inútil no esclarecimento da natureza orgânica e, ela afirma, “É diante disso que a analogia com as obras humanas torna-se eficaz para servir de fio condutor para o estudo dos seres organizados, não podendo, no entanto, explicar objetivamente a origem e a existência de tais seres, já que a necessidade de compreendê-los é somente subjetiva”¹⁹⁴.

Como resultado, a ligação dos seres naturais com o conceito de fim não seria procedente da própria coisa e sim realizada pelo intelecto, que acrescentaria os fins aos seres orgânicos, do mesmo modo como cria a regularidade das figuras geométricas. Então, diz Schopenhauer, “[...] em certo sentido, admira-se com sua própria obra”¹⁹⁵. Por essas razões, do mesmo modo como as causas eficientes se mostram um bom fio condutor para o estudo da natureza inorgânica, a finalidade também se configura um bom fio condutor para a investigação da natureza orgânica. Não obstante, não se pode por isso dizer que a finalidade seja constitutiva dos seres naturais, nem que explique a existência deles. Ela pode ser tomada

¹⁹⁰ GOLDSCHMIDT, V. *Écrits. Études de Philosophie Moderne*. Tome II. Paris: VRIN, 1984, p. 217. (tradução nossa)

¹⁹¹ WWW I, *zweites Buch*, §28, p. 226; M I, livro II, §28, p. 227. (grifos do autor)

¹⁹² WWW II, Kap. 26, p. 383-384; M II, cap. 26, p. 395-396.

¹⁹³ WWW II, Kap. 26, p. 384; M II, cap. 26, p. 396.

¹⁹⁴ CACCIOLA, M. L. A questão do finalismo na filosofia de Schopenhauer. *Discurso – Revista do Departamento de Filosofia da USP*, nº 20, 1993, p. 83.

¹⁹⁵ WWW II, Kap. 26, p. 385; M II, cap. 26, p. 396.

apenas como regulativa, pois, embora os fins e as causas sejam supostos pelo intelecto como necessários, não podem ser atribuídos às coisas em si mesmas.

Na interpretação de Victor Goldschmidt, quando a noção de finalidade é indicada por Schopenhauer, em *O Mundo...II*, como fio condutor das ciências do organismo, adquire com isso o estatuto de um princípio constitutivo e não meramente regulador¹⁹⁶. Caso não fosse assim, os fenômenos orgânicos teriam de ser reduzidos às leis físicas básicas, algo que o filósofo não aprovaria. Como esse autor escreve,

A finalidade é o único conceito adequado que nos permite compreender o mundo orgânico. Sem ela, isto é, se se reduzisse a ciência natural à simples causalidade, o mundo orgânico não apenas nos permaneceria impenetrável, como também seria entregue às explicações reducionistas e reconduzido às forças gerais que a física toma em consideração [...].¹⁹⁷

Não obstante, Schopenhauer argumentaria cuidadosamente acerca da finalidade, para que não fosse tomada como a escolha intencional de um alvo. Para Goldschmidt, o filósofo retorna ao ensinamento de Aristóteles, que sustenta a ideia de causa final sem remetê-la a uma providência divina, e afasta qualquer antropomorfismo da sua noção de finalidade, com a identificação de fins e meios na atividade da natureza¹⁹⁸.

Na visão de Schopenhauer, os objetos da arte humana possuem realmente uma analogia com as criações da natureza, mas a analogia não seria exata. No caso da arte, a vontade para a realização da obra é distinta da própria obra, e o material e a representação são requeridos anteriormente à existência dela¹⁹⁹. Portanto, a finalidade tem de preceder à produção e orientá-la. Nos produtos da natureza, ao contrário, não existiria nem seria necessária nenhuma representação, tampouco haveria separação entre a vontade, a obra e a matéria com que é feita. Posto que o processo de criação na arte difere do procedimento da natureza, não pode servir para explicá-la. “Pois,” escreve o filósofo,

aqui, o mestre, a obra e o material são um e o mesmo. Por isso, todo organismo é uma obra-prima ostensivamente perfeita. Aqui, a Vontade não teve primeiro a intenção, conheceu depois a finalidade, então adaptou os meios a ela e venceu o material, mas seu querer é imediatamente também a finalidade e a consumação: portanto, ela não precisou antes de nenhum meio estranho para dominar. Aqui, foram um e o mesmo o querer, o fazer e o resultar. Por conseguinte, o organismo se apresenta como uma maravilha e

¹⁹⁶ GOLDSCHMIDT, V. *Écrits. Études de Philosophie Moderne*. Tome II. Paris: VRIN, 1984, p. 214.

¹⁹⁷ Ibidem, p. 214-215. (tradução nossa)

¹⁹⁸ Ibidem, p. 216.

¹⁹⁹ *WN*, p. 378; *VN*, p. 102.

não se pode compará-lo com nenhuma obra humana projetada pela lâmpada do conhecimento.²⁰⁰

3.6 – Fundamentos do mundo como Vontade

Assim como a teoria do conhecimento, a metafísica schopenhaueriana nasce com diversos requisitos a cumprir. O filósofo estava convencido de que a coisa em si não deveria ser descartada do seu sistema, mas a justificação da necessidade dela, sua dedução e sua conceituação não poderiam distanciá-lo dos fundamentos do idealismo. O principal aspecto deste último a ser preservado, segundo pensamos, é a interdição do acesso à transcendência, que parece ter orientado toda a estruturação da metafísica da Vontade. O estabelecimento de um ponto de apoio firme para os fenômenos era imprescindível para Schopenhauer, assim como foi para Jacobi, mas teria de ser encontrado sem se recorrer a elementos transcendentais. E, na nossa interpretação, a única maneira de satisfazer essa exigência era pelo estabelecimento de um lastro metafísico imanente ao mundo como representação, acessando-se a coisa em si com um movimento perpendicular para dentro.

Esse movimento perpendicular, por seu turno, teve de ser milimetricamente pensado, porque também teria de atender a quesitos muito exigentes. Por um lado, teria de escapar ao círculo do conhecimento meramente empírico, caso não quisesse ser apenas o produto de mais um “esquilo na roda”. Por outro, não poderia apelar para entidades espirituais, místicas ou de qualquer esfera separada do mundo concreto da experiência. Por isso, Schopenhauer tentou formular um modo especial de exame da representação que, sem ir além dela, permitisse interpretar a realidade, conhecer diretamente seu núcleo e desvendar seus hieróglifos. Assim, para compreender o centro das coisas, aquilo sempre que resta desconhecido pelo estudo empírico do mundo, ele propõe uma investigação que parte do interior de nós mesmos e demonstra nossa identidade com o restante do mundo,

²⁰⁰ WN, p. 377; VN, p. 101.

isto é, do microcosmo com o macrocosmo. O mundo como Vontade é então deduzido do querer individual como de seu alicerce, embora permaneça ambíguo o conhecimento que cada um possui dele, assim como a relação desse conhecimento com a representação. De um lado, em algumas obras schopenhauerianas, o conhecimento do querer individual aparece como obscuro, em outras, como o mais claro dentre todos. De outro, é difícil precisar o estatuto desse conhecimento, que deve acessar a coisa em si, mas não pode fazê-lo diretamente, posto que preserva a forma *a priori* do tempo.

A identificação do corpo com a vontade individual e o argumento da analogia são os passos que Schopenhauer dá para demonstrar a Vontade como a base de todo o existente. Segundo pensamos, o conceito de objetividade foi o que permitiu que, sem o recurso à transcendência, a Vontade fosse identificada com o núcleo metafísico do indivíduo. Na medida em que corpo e coisa em si são descritos como um e o mesmo, não resta espaço para causação de nenhuma espécie, isto é, nem para a dedução de uma inteligência criadora externa ao mundo, nem para a busca de uma relação causal entre vontade individual e corpo individual. O argumento da analogia, por sua vez, permitiu a ampliação do escopo daquela demonstração, e apontou para a identidade de todos os objetos do universo empírico. Então, vontade individual e corpo individual revelaram-se o mesmo, e o mundo se identificou com a Vontade, que se manifesta inteira em cada representação e no conjunto da experiência.

A unidade da Vontade e a identidade do mundo como um todo coeso tornam necessário detalhar a origem dos infinitos indivíduos e objetos. No entanto, o desmembramento do qual surgem os múltiplos fenômenos não pode atingir a Vontade, pois a coisa em si não participa das formas da representação e permanece una e indivisa. O problema se torna então explicar o modo como o tempo pode introduzir modificações nas objetivações, sem anular unidade da coisa em si. Nesse sentido, as Ideias foram definidas como as formas eternas e imutáveis das coisas, responsáveis pela intermediação entre e objetos singulares e a Vontade una. O filósofo defende então que cada Ideia é um grau de objetivação da Vontade, um ato único desta que, contudo, tem seu desenvolvimento no tempo. Os conceitos de caráter inteligível e caráter empírico foram imprescindíveis para vincular o tempo somente ao lado do mundo correspondente à representação.

Por todas essas razões, a metafísica schopenhaueriana não poderia se deter num idealismo radical. Segundo pensamos, é parte fundamental dela uma relação especial com o empírico, uma vez que seu ente metafísico próprio é imanente ao mundo, ou

seja, não é um espírito criador apartado e transcendente, nem um sujeito transcendental absoluto que o gerasse a partir de si mesmo. A metafísica também não pode ser baseada em conceitos e abstrações, cujos resultados são pálidos reflexos de intuições, e Schopenhauer insiste que não se deve deslizar acima da experiência ou partir de teologias. Para ele, a metafísica deve estar estreitamente ligada ao mundo, de modo que a fisiologia e o conhecimento empírico em geral têm de dar sustentação a ela, como as realidades a que, no fim das contas, está relacionada. Sua filosofia não gostaria de pairar sobre o mundo, não pretende ser um devaneio criado por uma cabeça de anjo alada.

Por conseguinte, o ponto de vista objetivo de consideração é tão importante quanto o subjetivo: os hieróglifos a serem decifrados não são outros, senão aqueles que o mundo dá a conhecer empiricamente. O nascimento e desenvolvimento de plantas e animais, a atuação das leis naturais, as condutas humanas nos mais variados âmbitos da vida — tudo deve ser explicado pela metafísica da Vontade. O lado externo desta, que não é causado, mas idêntico ao interno, é seu caráter de objeto, sua objetividade, cuja compreensão e descrição são realizadas pelas ciências naturais. As características físicas e químicas dos corpos orgânicos, dos inorgânicos e do mundo natural como um todo são exteriorizações da Vontade, e conhecer o corpo é conhecê-la. Daí que, para o filósofo, haja elementos no âmbito fenomênico que sempre resistem a qualquer explicação, e que por isso mesmo indicam a coisa em si na representação. Essa é, inclusive, a diferença entre os conhecimentos empíricos e os puros, os quais podem ser explicados até o limite, enquanto aqueles, não. De fato, conteúdos ligados apenas ao princípio de razão estão *a priori* no intelecto, podem ser desdobrados sem quaisquer obstáculos, enquanto os conteúdos empíricos, *a posteriori*, não são completamente cognoscíveis, pois remetem a algo que não participa das formas da representação.

Ao que nos parece, as questões relativas à teleologia e à discórdia presentes na natureza se tornam complicadas, porque têm de levar em conta esse aspecto empírico da filosofia schopenhaueriana. As funções e a materialidade de todas as partes dos seres orgânicos adaptam-se e moldam-se mutuamente, assim como o universo empírico tomado em seu conjunto adapta e conforma todos os seus objetos. Trata-se de algo que nenhuma consideração objetiva do mundo poderia negligenciar. Finalidade interna e finalidade externa são então reconhecidas por Schopenhauer na natureza, mas dificilmente podem ser acomodadas à parte transcendental de sua filosofia. É certo que ele afirma ser o conceito de finalidade um mero fio condutor para a investigação da natureza, não constitutivo

dela. Assim como a regularidade das figuras geométricas, a finalidade seria uma criação do intelecto. Porém, se é inequívoco que as características das figuras geométricas advém do princípio de razão do ser, caberia perguntar de onde provém a noção de finalidade.

A discórdia intrínseca à natureza também não pode ser ignorada por uma filosofia que valoriza a investigação empírica. Os fenômenos se alimentam dos próprios fenômenos, dividem os mesmos espaços e os mesmos tempos, e o pessimismo schopenhaueriano enfatiza que todos os indivíduos são, simultaneamente, algozes e vítimas uns dos outros. No entanto, como explicar o porquê de a Vontade lutar contra si mesma, de, querendo ferozmente se afirmar, mortificar-se e aniquilar-se? A saída é então acrescentar um predicado que a joga contra si mesma, a saber, a autocontradição. Com isso, entretanto, surgem outras questões, como a de conciliar a autocontradição com a unidade da Vontade, pela qual ela está inteira e indivisa em cada ser animado e cada objeto inanimado. O problema aqui é que, na medida em que todas e cada um das coisas existentes são exteriorizações da Vontade única, a luta entre seus fenômenos é luta dela consigo mesma.

Por fim, na nossa interpretação, a importância crucial dada por Schopenhauer ao lado empírico de sua filosofia dá origem a impasses, cada vez que tem de ser aproximado do lado metafísico. O ideal e o real estão em oposição, mas devem ser conectados no tratamento dos problemas filosóficos que exigem explicação tanto transcendental quanto metafísica. Esse é o caso, por exemplo, da antinomia da faculdade de conhecimento e das outras três questões que o filósofo lista. O intelecto é tanto físico quanto metafísico, e as características que tem em uma perspectiva são excluídas ou deslocadas na outra. Enquanto físico, sua origem deve estar ligada ao princípio de razão suficiente, e, enquanto metafísico, sua origem deve estar ligada à Vontade. De um lado, tem um nascimento no tempo, no outro, é atemporal; de um lado ocupa lugar no espaço, de outro é inextenso; de um lado é material, de outro, imaterial. A dificuldade é que o intelecto é tudo isso simultaneamente, e faz parte de um único mundo. Cada vez que se investiga qualquer questão relacionada a ele, sua origem, por exemplo, obtêm-se respostas incompatíveis. A consideração de que são dois lados, dois pontos de vista diferentes de observação, segundo pensamos, não atenua a situação. A não ser que queiramos sustentar uma espécie de esquizofrenia, na qual Vontade e representação sejam eternamente paralelas.

A questão relativa a mecanicismo e finalismo, segundo pensamos, revela uma estrutura semelhante. Do ponto de vista metafísico, não podemos falar em finalidade,

pois a Vontade não possui fim algum, mas, da perspectiva empírica, é difícil sustentar que as causas na natureza são apenas de tipo mecânico. O problema da liberdade, por sua vez, coloca em contraste a determinação inflexível dos eventos empíricos pelo princípio de razão, entre eles as ações humanas, e a liberdade absoluta da Vontade metafísica, que irrompe na vontade individual. De modo semelhante, a aparência de intencionalidade no destino, que se nota considerando a vida concreta de um indivíduo, diverge do caráter não racional e da ausência de objetivos que foram sustentados no lado metafísico da filosofia.

Capítulo 4 – Interpretações paradigmáticas e análise pessoal

4.1 – Recepção da filosofia schopenhaueriana

Em 1965, Arthur Hübscher proferiu duas palestras sobre a posição de Schopenhauer no contexto da filosofia crítica, uma na Sociedade Real Norueguesa de Ciências e outra na Universidade de Frankfurt. Em 1966, as duas palestras foram reunidas e desenvolvidas no texto “Schopenhauer in der philosophischen Kritik”, publicado no *Jahrbuch der Schopenhauer-Gesellschaft* daquele ano¹. Nesse texto, Hübscher aborda a trajetória do pensamento schopenhaueriano desde o início, com as avaliações que *Da quádrupla raiz...* recebeu já na sua primeira edição. Segundo o relato desse autor, as ideias de Schopenhauer quase sempre foram mal compreendidas ou mal interpretadas, e muitas vezes recebidas com desdém². Todas as obras e todos os campos da sua filosofia receberam críticas e avaliações, nas quais o tema da contradição é constante. Hübscher avança até seus contemporâneos, apontando também as influências que o filósofo exerceu sobre grandes pensadores posteriores.

Entre os primeiros leitores de Schopenhauer, estiveram Schulze, Georg Michael Klein e um escritor anônimo, os quais, pouco depois da publicação de *Da quádrupla raiz...*, ainda em 1814, teriam se debruçado sobre a dissertação de modo crítico³. Em 1820, Johann F. Herbart teria feito o mesmo, baseando-se na primeira edição da obra capital do filósofo. Antes de Herbart, em 1819, Friedrich Ast também teria analisado *O Mundo...*, identificando-se como A., bem como um autor anônimo, tendo ambos concordado parcialmente com a obra schopenhaueriana. Diversos outros se somaram a esses, como J. G. Rätze e Friedrich Eduard Beneke, ambos em 1820, Wilhelm Traugott Krug, em 1821, Carl

¹ HÜBSCHER, A. Schopenhauer in der philosophischen Kritik. In: *Schopenhauer-Jahrbuch*, 47, 1966, p. 29-71.

² Ibidem, p. 30.

³ Ibidem, p. 33-35.

Fortlage, em 1845, Adolph Cornill, em 1856, e Friedrich Ueberweg, em 1866⁴. De acordo com Hübscher, houve muita incompreensão sobre o significado da Vontade, frequentemente associado ao conhecimento que Schopenhauer teria adquirido do pensamento de Jakob Böhme, em suas leituras dos textos de Schelling. Além disso, um traço característico avaliações da filosofia schopenhaueriana teria sido a aceitação parcial da sua estética e a rejeição da sua ética como um todo⁵.

A partir de 1830, iniciou-se um movimento de resposta às críticas feitas a Schopenhauer, do qual participaram, principalmente, Frauenstädt, Friedrich Dorguth, C. G. Bähr e Julius Bahnsen. Naquele momento, o tema das contradições era o mais importante e, conforme Hübscher, ainda era discutido em sua própria época⁶. Hübscher descreveu três das críticas mais destacadas relacionadas a contradições, entre as quais está, em primeiro lugar, o tema deste trabalho, que foi apontado por Adolf Cornill, Rudolf Seydel, Kuno Fischer, Johannes Volkelt, Ernst Cassirer e outros. Em segundo lugar, estaria uma questão intitulada círculo do fenomenalismo, apontado por Karl Ludwig Michelet, Albert Thilo, Eduard von Hartmann e outros. Nesse círculo, o problema estaria na possibilidade de conhecimento da Vontade na autoconsciência, que não pode ser conciliada com a descrição dela como coisa em si. Para os defensores dessa posição, se a Vontade é a coisa em si, não pode se tornar objeto de conhecimento e, inversamente, se pode ser conhecida, não é a coisa em si⁷. Em último lugar, Hübscher menciona o problema que considera o mais preocupante, relativo à autocontradição da Vontade na sua negação ética. A aparição da liberdade metafísica da Vontade no seu fenômeno, que, no entanto, continua existindo na série temporal, teria sido apontada por Herbart e considerada insolúvel até mesmo por seguidores de Schopenhauer, como Frauenstädt, Becker e Adam von Doss⁸. Aliada a esse ponto, estaria ainda a dificuldade de justificar por que a supressão de um indivíduo não significa a supressão do mundo, uma vez que a Vontade é una e indivisível⁹.

Os escritos de Frauenstädt permitem acompanhar mais de perto esse contexto de avaliações do pensamento de Schopenhauer. Ele publicou, pela primeira vez, as obras completas do filósofo, escreveu introduções, artigos, cartas e memórias, nos quais

⁴ Ibidem, p. 35-40.

⁵ Ibidem, p. 40-41.

⁶ Ibidem, p. 48.

⁷ Ibidem, p. 50.

⁸ Ibidem, p. 50-51.

⁹ Ibidem, p. 51.

apresenta seu entendimento da filosofia schopenhaueriana, bem como responde a diversas críticas feitas a ela por contemporâneos. Abordaremos brevemente as avaliações discutidas por Frauenstädt, para situarmos as objeções feitas especificamente à antinomia da faculdade de conhecimento, que serão analisadas no próximo item.

Em 1854, Frauenstädt publicou suas *Briefe über die Schopenhauer'sche Philosophie*¹⁰, nas quais expõe e explica os temas centrais da filosofia schopenhaueriana e, especialmente nas cartas 27 e 28, argumenta contra alguns de seus críticos. Na carta 27, ele menciona um texto publicado em 1852, na *Zeitschrift über Philosophie und philosophische Kritik*, no qual Johann E. Erdmann aponta uma antítese entre as filosofias de Schopenhauer e de Herbart¹¹. Para Frauenstädt, essa avaliação é errônea, pois, embora em sentidos opostos, ambos seriam kantianos e teriam em comum também as críticas a Fichte e a Schelling. Frauenstädt menciona, ainda, o posfácio de Immanuel Hermann von Fichte àquele texto, no qual este afirma que o sistema schopenhaueriano é fraco e vulnerável, um idealismo unilateral que teria sido refutado por Herbart¹². No entendimento de Frauenstädt, a questão remete ao modo como idealismo e realismo se relacionam em Schopenhauer, modo esse que deveria ser entendido dinamicamente e não como um idealismo puro e simples, tampouco como um realismo nu e cru¹³. A filosofia schopenhaueriana seria, simultaneamente, idealista e realista¹⁴.

A carta 28 expõe três objeções que foram feitas a Schopenhauer nessa época¹⁵. Frauenstädt responde ao seu interlocutor que, supostamente, apontou contradições e afirmações não fundamentadas na obra do filósofo, apoiado nas posições que o professor da Universidade de Jena, Carl Fortlage, havia defendido na obra *Genetische Geschichte der Philosophie seit Kant*¹⁶, publicada em 1852. A primeira e a segunda contradições apresentadas por Frauenstädt podem ser remetidas ao segundo caso apontado por Hübscher, que indicamos acima. Em primeiro lugar, haveria uma contradição fundamental entre a indestrutibilidade da Vontade como coisa em si e a possibilidade de autossupressão metafísica

¹⁰ FRAUENSTÄDT, J. *Briefe über die Schopenhauer'sche Philosophie*. Leipzig: Brockhaus, 1854.

¹¹ ERDMANN, J. E. Schopenhauer und Herbart, eine Antithese. *Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik*. Herausgegeben von Dr. I. H. Fichte, Dr. Hermann Ulrici und J. U. Wirth. Neue Folge. Band 21. Halle, 1852, p. 209-225.

¹² FICHTE, I. H. Ein Wort über die Zukunft der Philosophie. Als Nachschrift zum vorigen Auffaße. *Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik*. Herausgegeben von Dr. I. H. Fichte, Dr. Hermann Ulrici und J. U. Wirth. Neue Folge. Band 21. Halle, 1852, p. 226-240.

¹³ A concepção de Frauenstädt será abordada no item 4.3.

¹⁴ FRAUENSTÄDT, J. *Briefe über die Schopenhauer'sche Philosophie*. Leipzig: Brockhaus, 1854, p. 318-319.

¹⁵ Ibidem, p. 332-344.

¹⁶ FORTLAGE, C. *Genetische Geschichte der Philosophie seit Kant*. Leipzig: Brockhaus, 1852.

dela, resultando no fim do mundo como um todo¹⁷. O ponto central dessa crítica é que a negação da Vontade introduziria um dilema impossível de solucionar: se ela for a coisa em si, não poderá ser negada; se puder ser negada, não será a coisa em si, mas representação¹⁸. Em segundo lugar, haveria uma contradição na negação que, embora levada a cabo apenas individualmente, deveria resultar na superação da Vontade metafisicamente considerada, e não apenas do indivíduo singular que a realiza¹⁹. Uma vez que a Vontade é una e indivisível, que o que se manifesta no mundo inorgânico é o mesmo que se manifesta em nós como coisa em si, e que a multiplicidade dos objetos se deve ao princípio de individuação, que é um componente subjetivo, então, a supressão de uma vontade individual deveria significar a supressão do todo. Assim, ao citar seu interlocutor, Frauenstädt escreve: “Portanto, conseqüentemente, um homem que primeiro a realizasse teria de estar apto a reconduzir tudo ao nada”²⁰.

A terceira objeção referida por Frauenstädt aborda a liberdade da Vontade como coisa em si, em sua relação com a lei de motivação. Essa questão, de acordo com o que ele afirma na carta, foi antecipada e discutida pelo próprio Schopenhauer²¹. O núcleo dessa crítica está em que, na medida em que o caráter humano não se diferencia das forças naturais, teria de ser determinado e essencialmente imutável como elas, devendo produzir seus efeitos com necessidade. O interlocutor de Frauenstädt argumenta que o caráter não pode ser indeterminado, pois, assim como do nada não pode surgir algo, de uma coisa em si que fosse indeterminada e vazia não poderia surgir algo de determinado e definido, como são as ações. Inversamente, seria impensável que uma liberdade da vontade pudesse modificar ou anular um caráter, pois isso equivaleria a torná-lo vazio e indeterminado. Em suma, para que possa produzir seus efeitos, o caráter inteligível deve ter uma essência determinada e imutável, que não poderá ser reduzida a nada por meio da liberdade. A negação da liberdade ao *operari* e sua concessão ao *esse* realizaria então o estranho feito de possibilitar a escolha de um caráter de forma totalmente infundada. Nesse sentido, escreve Frauenstädt,

Finalmente, o senhor [o interlocutor] apresenta a alternativa: ou a Vontade é eternamente qualitativamente determinada, não podendo abandonar ou modificar sua qualidade originária, ou ela é originalmente indeterminada,

¹⁷ FRAUENSTÄDT, J. *Briefe über die Schopenhauer'sche Philosophie*. Leipzig: Brockhaus, 1854, p. 333.

¹⁸ Ibidem, p. 333.

¹⁹ Ibidem, p. 338.

²⁰ Ibidem, p. 339. (tradução nossa)

²¹ Ibidem, p. 342.

não podendo, por toda a eternidade, tornar-se algo determinado, pois nela não há fundamento para esta ou aquela determinação.²²

Em 1869, Frauenstädt publicou um artigo na revista *Unsere Zeit, deutsche Revue der Gegenwart*, intitulado “Arthur Schopenhauer und seine Gegner”²³, no qual discute outras contradições que foram apontadas no pensamento schopenhaueriano. Nas palavras dele, “Eu li mais de uma dúzia de escritos críticos sobre Schopenhauer e em todos encontrei acusações de contradições, a ele, que se orgulhava de ser o filósofo mais consequente e de ter oferecido um sistema em uma única peça”²⁴. Entre os antagonistas, Frauenstädt cita Adolf Cornill, que identificaria dualismo e contradições em diversos pontos, bem como Rudolf Seydel, para quem Schopenhauer oscilava entre uma concepção realista e outra idealista acerca da objetivação da Vontade, e que estaria na raiz da contradição mais fundamental do sistema schopenhaueriano, a antinomia da faculdade de conhecimento²⁵.

Naquele artigo, Frauenstädt menciona a segunda edição de *Logische Untersuchungen*²⁶, de 1862, na qual Friedrich A. Trendelenburg teria acusado Schopenhauer de ser meramente idealista, já que seu mundo fenomênico seria uma construção causal e, portanto, subjetiva²⁷. No mesmo sentido, Rudolf Haym, em *Arthur Schopenhauer*²⁸, de 1864, teria julgado encontrar uma contradição no fato de que, embora situasse o princípio de razão dentro dos limites da representação, Schopenhauer teria buscado pelo fundamento dela. Apelando, inclusive, para insultos à pessoa do filósofo, Haym teria criticado também a complementação do idealismo kantiano com a fundamentação fisiológica da representação. Para ele, essa seria uma tentativa ingênua de conciliar dois pontos de vista excludentes e que resultaria em diversos problemas, dentre eles o nosso tema²⁹. Para Haym, além disso, Schopenhauer justifica o surgimento do conhecimento nos animais em função da necessidade gerada pela multiplicidade e separação dos seres, contudo, essa mesma multiplicidade e separação só poderiam surgir com o princípio de individuação, que exige o próprio

²² Ibidem, p. 341. (tradução nossa)

²³ FRAUENSTÄDT, J. Arthur Schopenhauer und seine Gegner. *Unsere Zeit, deutsche Revue der Gegenwart*. Monatsschrift zum Conversationslexikon. Bd. 5, 2, Leipzig, 1869, p. 686-707.

²⁴ Ibidem, p. 686. (tradução nossa)

²⁵ Ibidem, p. 694-695.

²⁶ TRENDLENBURG, F. A. *Logische Untersuchungen*. Zweite ergänzte Auflage. Leipzig: Hirzel, 1862.

²⁷ FRAUENSTÄDT, J. Arthur Schopenhauer und seine Gegner. *Unsere Zeit, deutsche Revue der Gegenwart*. Monatsschrift zum Conversationslexikon. Bd. 5, 2, Leipzig, 1869, p. 697.

²⁸ HAYM, R. *Arthur Schopenhauer*. Berlin: Georg Reimer, 1864.

²⁹ FRAUENSTÄDT, J. Arthur Schopenhauer und seine Gegner. *Unsere Zeit, deutsche Revue der Gegenwart*. Monatsschrift zum Conversationslexikon. Bd. 5, 2, Leipzig, 1869, p. 700.

conhecimento. Daí teria se originado um círculo vicioso, que foi apontado também por Chr. Albert Thilo, no artigo intitulado *Ueber Schopenhauer's ethischen Atheismus*³⁰, de 1868³¹.

Haym e Trendelenburg tiveram em comum a crítica relativa à generalização da Vontade a toda a natureza, orgânica e inorgânica. Trendelenburg considerou que teria sido necessário mostrar como o conceito de força é derivado do de Vontade, o conceito mais geral da filosofia schopenhaueriana, que, porém, não teria sido demonstrado como tal³². O argumento da analogia seria enganoso, porque com ele a essência da vontade humana se perderia e, no entanto, conforme a conveniência, suas características específicas e determinadas seriam confundidas com a da Vontade cósmica³³. A identidade da Vontade no mundo como um todo exigiria que ela fosse pensada em geral, o que a aproximaria de um conceito amplo de força, porém, sua ligação com a vontade humana possibilitaria que Schopenhauer estendesse as propriedades desta a tudo, arbitrariamente. No entender de Haym e de Trendelenburg, esse seria o *πρῶτον ψεῦδος* de Schopenhauer³⁴. Esses dois pensadores teriam visto ainda uma contradição na afirmação de que a Vontade é cega, sem conhecimento algum, mas, ao mesmo tempo, comporta-se como algo repleto de intenções e fins, pressupostos nos conceitos de Vontade de Vida e Vontade de conhecimento, por exemplo³⁵. Além disso, na experiência ética e no gênio, Haym apontou uma inversão das relações entre Vontade e conhecimento, em que este deixa de ser subordinado e dependente, superando aquela. Assim, diz Haym, de força da natureza que a tudo constitui, a Vontade passa ao nada, pelo conhecimento cada vez mais claro das Ideias. O conhecimento, por seu turno, de efetivador da aparência empírica, passa à genialidade e à santidade, isto é, a um verdadeiro conhecimento metafísico³⁶.

Otto Liebmann, na obra *Ueber den Objectiven Anblick*³⁷, publicada em 1869, teria afirmado que Schopenhauer misturou verdades com absurdos e ideias imiscíveis entre si, que levariam a um círculo vicioso acerca da relação entre intelecto e cérebro³⁸. Ainda

³⁰ THILO, Chr. A. *Ueber Schopenhauer's ethische Atheismus*. Leipzig: Louis Pernitzsch, 1868.

³¹ FRAUENSTÄDT, J. Arthur Schopenhauer und seine Gegner. *Unsere Zeit, deutsche Revue der Gegenwart*. Monatsschrift zum Conversationslexikon. Bd. 5, 2, Leipzig, 1869, p. 702.

³² Ibidem, loc. cit.

³³ Ibidem, loc. cit.

³⁴ Ibidem, loc. cit.

³⁵ Ibidem, p. 704.

³⁶ Ibidem, p. 706.

³⁷ LIEBMANN, O. *Ueber den Objectiven Anblick*. Wiesbaden: Carl Schober, 1869.

³⁸ FRAUENSTÄDT, J. Arthur Schopenhauer und seine Gegner. *Unsere Zeit, deutsche Revue der Gegenwart*. Monatsschrift zum Conversationslexikon. Bd. 5, 2, Leipzig, 1869, p. 690-691.

antes, em 1866, na obra *Ueber den individuellen Beweis für die Freiheit des Willens*³⁹, Liebmann teria criticado a concepção schopenhaueriana acerca da liberdade e sua localização no *esse*, entendendo que assim se anularia a responsabilidade⁴⁰. De modo semelhante, em 1869, Eduard von Hartmann teria criticado a redução do intelecto ao cérebro, na obra *Philosophie des Unbewussten*⁴¹, como uma postura fundamentalmente materialista⁴².

Em 1873, Frauenstädt publicou as obras completas de Schopenhauer com uma extensa introdução de sua autoria, cuja maior parte é dedicada a refutar os antagonistas do filósofo e a mostrar o que entende ser o verdadeiro sentido de seu pensamento⁴³. Ele reafirma que os opositores de Schopenhauer acusaram sua filosofia de ser completamente contraditória, resultado de uma confusa mistura de elementos heterogêneos⁴⁴. Diligentemente, Frauenstädt descreve e discute críticas a diversos aspectos do pensamento schopenhaueriano, passando por metafísica, teoria do conhecimento, ética, misantropia, pessimismo e a recepção das obras pelo grande público. Como são muitas e diferentes as objeções apresentadas na introdução, não passaremos por todas elas e restringiremos nossa análise apenas àquelas relativas à metafísica e à teoria do conhecimento.

Nesse texto, Frauenstädt repete as partes relativas a Trendelenburg e a Haym do artigo mencionado acima, e afirma que diversos professores, ignorando sua resposta, reincidiram nas mesmas críticas deles. Seria o caso do jurista e professor Heinrich Ahrens, que criticou a generalização da Vontade a todo o mundo empírico, bem como o que considerou um retorno à indiferença entre natureza e espírito. O mesmo se daria com Zeller, que teria indicado um falso dilema como sendo a base do argumento da analogia, a saber, ou apenas nós seríamos Vontade, ou então tudo seria Vontade⁴⁵. Para Zeller, porém, uma terceira alternativa seria pensável: que existissem, simultaneamente, seres volitivos e seres não volitivos, determinados por forças de outro tipo⁴⁶. Por um lado, Schopenhauer deveria ter mostrado com que direito o mundo objetivo como um todo deveria ser subsumido na

³⁹ LIEBMANN, O. *Ueber den individuellen Beweis für die Freiheit des Willens*. Stuttgart: Carl Schober, 1866.

⁴⁰ FRAUENSTÄDT, J. Arthur Schopenhauer und seine Gegner. *Unsere Zeit, deutsche Revue der Gegenwart*. Monatsschrift zum Conversationslexikon. Bd. 5, 2, Leipzig, 1869, p. 692.

⁴¹ HARTMAN, E. *Philosophie des Unbewussten*. Berlin: Carl Duncker, 1869.

⁴² FRAUENSTÄDT, J. Arthur Schopenhauer und seine Gegner. *Unsere Zeit, deutsche Revue der Gegenwart*. Monatsschrift zum Conversationslexikon. Bd. 5, 2, Leipzig, 1869, p. 692.

⁴³ Cf.: SCHOPENHAUER, A. *Sämmtliche Werke*. Herausgegeben von Julius Frauenstädt. Band 1. Leipzig: Brockhaus, 1873. “Einleitung des Herausgebers, III. Wahrer Sinn der Schopenhauer’schen Philosophie und Widerlegung ihrer Gegner”, p. XXVIII-CXXXIII.

⁴⁴ *Ibidem*, p. XXXIII.

⁴⁵ *Ibidem*, p. XLIX.

⁴⁶ ZELLER, E. *Geschichte der deutschen Philosophie seit Leibniz*. München: Didenbourg, 1875, p. 709.

Vontade; por outro, surgiriam dúvidas sobre se, sendo a essência de tudo uma só, não deveríamos pressupor intenções e motivações humanas na natureza⁴⁷. Zeller teria estranhado a mudança repentina do ponto de vista do idealismo para o do realismo, o que Frauenstädt, no entanto, aponta como algo natural, uma vez que Schopenhauer entendia que a representação era apenas um dos dois lados do mundo. Para o “apóstolo”, o erro de compreensão desse aspecto da filosofia schopenhaueriana seria, inclusive, a razão de Zeller e diversos outros opositores do filósofo terem criticado a antinomia da faculdade do conhecimento⁴⁸. Além disso, seriam problemáticos, para Zeller: a autossupressão da Vontade, o sucesso de público dos últimos anos de Schopenhauer, que seria devido à adequação da linguagem ao grande público com objetivo adulator, e o romantismo pressuposto na visão schopenhaueriana do gênio⁴⁹. Esta última questão, segundo Frauenstädt, teria sido criticada também por Ahrens⁵⁰.

Conforme a exposição de Frauenstädt, na obra *Arthur Schopenhauer als Mensch und Denker*⁵¹, o professor Jürgen Bona Meyer buscava contradições em toda parte⁵². Frauenstädt menciona especialmente a contradição apontada por esse autor, segundo a qual Schopenhauer, de um lado, demonstra a impossibilidade da liberdade da vontade, e, de outro, a afirma em relação à Vontade primordial. Menciona também a concordância de Meyer com Trendelenburg, no tocante à crítica deste de que o mundo schopenhaueriano se reduz a uma aparência meramente subjetiva⁵³. Além desses pontos, Frauenstädt refere a crítica de Thilo sobre a inviabilidade de um sujeito puro do conhecimento, isto é, a impossibilidade de esquivar-se da sujeição à Vontade. Esse ponto traria problemas também para a concepção schopenhaueriana das Ideias, as quais não poderiam ser conhecidas de modo nenhum, já que conhecer é tornar-se objeto e entrar nas formas do tempo, espaço e causalidade.

Em 1876, Frauenstädt publicou a segunda edição de sua obra epistolar, aumentada em 18 cartas, referindo uma quantidade maior de objeções à filosofia schopenhaueriana, incluindo diversas de sua autoria⁵⁴. Ele relata um grande número de opositores e de críticas, praticamente, sobre todos os temas do pensamento de Schopenhauer. Menciona também teorias que, partindo da filosofia dele, tentaram melhorá-la, como a de

⁴⁷ Ibidem, p. L.

⁴⁸ Ibidem, p. LXXI.

⁴⁹ Ibidem, p. LXXXV, CXXIII-CXVI, CXXVI-CXXVII.

⁵⁰ Ibidem, p. CXXV.

⁵¹ MEYER, J. B. *Schopenhauer als Mensch und Denker*. Berlin: Carl Habel, 1872.

⁵² Ibidem, p. LIII.

⁵³ Ibidem, p. LXVIII.

⁵⁴ FRAUENSTÄDT, J. *Neue Briefe über die Schopenhauer'sche Philosophie*. Leipzig: Brockhaus, 1876.

Eduard von Hartmann sobre o inconsciente, bem como outras que aparentemente a refutariam, como a de Darwin⁵⁵. Nessa nova edição, Frauenstädt esclarece que não é um defensor incondicional do seu mestre, como muitos pensavam, e que se desviou dele em pontos importantes. De fato, em várias das novas cartas, ele apresenta as próprias discordâncias em relação ao pensamento schopenhaueriano, na intenção de mostrar sua verdade essencial, corrigi-lo e melhorá-lo. No entender de Frauenstädt, embora as obras do filósofo respondam à maioria das críticas que lhes foram feitas, há questões não solucionadas e ainda muitas outras objeções possíveis. Não passaremos por todas as críticas que ele relata nas novas cartas, tampouco por todas as que ele mesmo dirige à filosofia schopenhaueriana. Exporemos somente suas próprias objeções pertinentes ao nosso problema, uma vez que muitas das que referimos anteriormente são retomadas nas novas cartas e que, além disso, a maioria delas está fora do nosso escopo.

Entre as principais objeções de Frauenstädt, há duas relativas ao que ele chamou de “resto” não dissolvido. Em primeiro lugar, permaneceria um resquício do dualismo kantiano, que se sobreporia ao monismo do pensamento único de Schopenhauer. Em segundo, haveria também um resto não resolvido na contradição da Vontade consigo mesma. Frauenstädt trata do primeiro ponto na carta 17 de suas *Neue Briefe über die Schopenhauer'sche Philosophie*, criticando o que entendeu ser uma oposição entre a Vontade em si e sua objetivação, fundada numa visão dualista⁵⁶. Ele argumenta que a Vontade é completamente estranha às formas da representação, nunca podendo adotá-las e, no entanto, Schopenhauer apresenta os graus de objetivação como o fenômeno próprio dela, como sua objetividade. Segundo Frauenstädt, por um lado, as formas da representação não poderiam então ser estranhas à Vontade; por outro, se cada grau de objetivação manifesta a Vontade completamente, não haveria motivo para que ela se objetivasse em graus e indivíduos distintos. Nesse sentido, escreve Frauenstädt, “Se a Vontade está completamente objetivada na pedra, então não há razão para a objetivação nas plantas e nos animais. Se, além disso, a Vontade já se objetiva completamente em um carvalho, para que então os milhões de carvalhos?”⁵⁷.

De acordo com a interpretação dele, assim como a humanidade não poderia se objetivar completamente em um dos seus troncos ou em um indivíduo, pela mesma

⁵⁵ Ibidem, p. 2.

⁵⁶ Ibidem, p. 89.

⁵⁷ Ibidem, p. 90. (tradução nossa)

razão, a vontade da natureza não poderia se objetivar inteiramente em uma única espécie ou indivíduo⁵⁸. E, se esse fosse realmente o caso, haveria um sem número de objetivações supérfluas. Para Frauenstädt, do mesmo modo como cada membro do corpo objetiva uma função distinta da vontade corporal, não a vontade completa, cada espécie ou indivíduo não objetiva a Vontade como um todo, mas apenas uma função especial. Então, ele afirma, “Microcosmo e macrocosmo se esclarecem também aqui reciprocamente”⁵⁹. A unidade e a indivisibilidade da Vontade não se explicam porque ela está inteira em cada objetivação, mas, diz ele, porque ela é a abrangência unitária do conjunto dos fenômenos matizados e individualizados⁶⁰. “Assim”, ele afirma, “a unidade como algo que se organiza não exclui a multiplicidade, mas a inclui”⁶¹. Portanto, só se poderia conhecer o ser completo do fenômeno por meio do todo, não por meras partes. Uma parte somente poderia explicar o todo, caso o mundo não estivesse no tempo e no espaço, pois então seria possível conhecer o conjunto completo tanto por meio de múltiplos indivíduos, quanto por um único deles.

Na carta 43, Frauenstädt aborda a contradição da Vontade consigo mesma, que ele entende ser o segundo resto não resolvido na filosofia schopenhaueriana. Ele concorda que a compaixão seja uma consequência correta da unidade da Vontade, porém, nem o seu conceito, nem sua necessidade no mundo, estariam bem fundamentados⁶². Para ele, compaixão pressupõe sofrimento, e este surge do conflito da Vontade consigo mesma, algo que seria injustificável. Se a Vontade é una, deveria então mostrar indivisibilidade e harmonia em todos os seus fenômenos, e, nesse caso, a compaixão não seria necessária. Por conseguinte, ou a Vontade não seria una, ou o sofrimento seria um enigma por esclarecer⁶³. Frauenstädt enxerga aqui o mesmo problema do teísmo e do panteísmo em explicar o sofrimento, e remete a Schopenhauer as objeções que ele próprio fez a ambas aquelas perspectivas teóricas: como o fundamento uno e essencial se desuniu em seus fenômenos, entrou em luta consigo mesmo gerando males, conflitos e sofrimento? Nas palavras dele, “Como, no fenômeno do um-todo essencial, é possível o egoísmo, a fonte de todos os males?”⁶⁴.

⁵⁸ Ibidem, p. 90-91.

⁵⁹ Ibidem, p. 91. (tradução nossa)

⁶⁰ Ibidem, loc. cit.

⁶¹ Ibidem, loc. cit. (tradução nossa)

⁶² Ibidem, p. 266

⁶³ Ibidem, loc. cit.

⁶⁴ Ibidem, p. 267. (tradução nossa)

Na concepção de Frauenstädt, o egoísmo insere uma oposição entre o microcosmo o macrocosmo, na medida em que cada indivíduo se entende como o único ser real existente, em detrimento do restante do mundo. Entretanto, diz ele, não se pode explicar como a Vontade, que existe não em um indivíduo, mas em todos, possa ter chegado em cada um deles à colossal cegueira de tomar apenas a si mesmo como real e esquecer todos os demais⁶⁵. Na verdade, segundo Frauenstädt, a harmonia e a unidade da Vontade existiriam apenas no macrocosmo, na adequação mútua de todos os fenômenos, mas não seria forte o suficiente para suprimir a luta dos indivíduos entre si. Então, ele escreve, “A unidade da Vontade não se estende até o indivíduo, permanece conectada ao macrocosmo; ela não é radical. Mas, de onde ela provém, Schopenhauer não explicou”⁶⁶.

4.2 – Apreciações críticas da antinomia da faculdade de conhecimento

Neste item, apresentaremos algumas das apreciações críticas que a antinomia que a faculdade de conhecimento recebeu. Nossa exposição, porém, não será exaustiva do ponto de vista da quantidade dos comentários, o que seria cansativo e desnecessário, mas privilegiará apenas as argumentações que nos parecerem mais contundentes e profícuas. Com efeito, na obra *Arthur Schopenhauer als Uebergangsformation von einer idealistischen in eine realistische Weltanschauung*, Adolf Cornill aborda, entre outros assuntos, também o nosso tema de pesquisa. Esse autor ressalta que Schopenhauer interditou o acesso da razão ao âmbito do metafísico, tornando-se necessário outro caminho que levasse até ele. Ao mesmo tempo, numa tentativa de fundamentar a metafísica indutivamente, teria associado a faculdade do conhecimento a algo meramente físico e reconstruído via de acesso à essência do mundo com base na Vontade⁶⁷. Para Cornill, a filosofia schopenhaueriana se torna dualista, na medida em que, ao lado de um mundo

⁶⁵ Ibidem, p. 269.

⁶⁶ Ibidem, p. 270. (tradução nossa)

⁶⁷ CORNILL, A. *Arthur Schopenhauer als Uebergangsformation von einer idealistischen in eine realistische Weltanschauung*. Heidelberg: Georg Mohr, 1856, p. 99-100.

material extenso, temporal e causal, estabelece um mundo metafísico, destituído dessas formas. Esse dualismo seria o responsável por tornar o sistema uma peça dilacerada internamente e repleta de contradições.

Especificamente no caso da nossa antinomia, Cornill considera que o problema tem sua raiz na desconsideração dos argumentos acerca dos paralogismos da razão pura, pois, contrariando o entendimento kantiano, Schopenhauer teria tomado a representação do sujeito pelo seu ser em si⁶⁸. Para ele, o filósofo se lançaria de um extremo ao outro entre materialismo e idealismo, e um irremediável dualismo não permitiria que se decidisse sobre se possuiríamos ou não um conhecimento do ser em si da vida espiritual⁶⁹ (*geistigen Lebens*)⁷⁰. O mesmo dualismo e a mesma oscilação repercutiriam na compreensão schopenhaueriana acerca da faculdade de conhecimento, levando-o à antinomia: o pensamento, que parece ser o mais ideal em toda a natureza, é considerado como uma função fisiológica do cérebro⁷¹. O mundo objetivo, diz Cornill, com todos os seus atributos, é somente um movimento da massa cerebral dentro do crânio, mas esse mesmo cérebro, cuja função é produzir todos os fenômenos, é também apenas um fenômeno⁷². Em última instância, a concepção de que o cérebro é o refinamento máximo da matéria seria a mesma adotada no materialismo, segundo o qual a matéria é indestrutível, eterna e permanente, de modo que, no fim de contas, tudo acabaria se remetendo a ela. No § 27 da sua obra, Cornill afirma que

Uma tal concepção não satisfaz nem aos idealistas, pelos quais Schopenhauer será sempre tomado como materialista, nem aos materialistas, para quem ele sempre deve parecer idealista. Seu sistema é um dualismo em si dilacerado, e esse é o fundamento das inumeráveis contradições nas quais um pensador claro, um espírito profundo, permaneceu enredado durante sua longa e profunda vida.⁷³

A obra de Rudolf Seydel, *Schopenhauers Philosophisches System*, foi escrita para um concurso realizado pela Faculdade de Filosofia da Universidade de Leipzig, em 1856, no qual se solicitava que os candidatos elaborassem uma exposição e crítica do

⁶⁸ Ibidem, p. 101-102.

⁶⁹ Em uma carta endereçada a Frauenstädt, datada de 31 de outubro de 1856, Schopenhauer acusa Cornill de confundir idealismo com espiritualismo. De fato, pode-se perceber essa confusão em toda a obra de Cornill. Cf.: FRAUENSTÄDT, J.; LINDNER, Ernst O. T. *Arthur Schopenhauer: vom Ihm, über ihn*. Ein Wort der Vertheidigung. Berlin: A. W. Hayn, 1863, p. 711.

⁷⁰ CORNILL, op. cit., p. 102.

⁷¹ Ibidem, p. 102-103.

⁷² Ibidem, p. 103.

⁷³ Ibidem, p. 125. (tradução nossa)

pensamento de Schopenhauer. Estudante de filosofia na época, Seydel venceu o concurso, do qual participou também Carl Georg Bähr, então estudante de direito⁷⁴. No entender de Seydel, a metafísica e a teoria do conhecimento schopenhauerianas seriam incompatíveis entre si, gerando uma oscilação entre ambas em função da qual se formariam um hiato dentro do sistema como um todo e diversas pequenas contradições⁷⁵. Ele compara os resultados da metafísica e da teoria do conhecimento de Schopenhauer, chegando ao que julgou ser uma dupla identidade entre sujeito e objeto. De um lado, esses dois polos formariam a representação, isto é, o objeto, e, na medida em que a representação é a objetividade da Vontade, o objeto se identificaria com o sujeito. De outro, a representação representa a Vontade, e nada mais. “Portanto”, ele explica, “temos dois sujeitos que são reciprocamente seus objetos, o sujeito *do querer* e o sujeito *da representação*, ou, dois objetos que são reciprocamente seus sujeitos, o *desejado* (a representação) e o *representado* (a Vontade)”⁷⁶.

Seydel considera que, embora Schopenhauer não reconheça sua concordância em diversos pontos com Fichte, Schelling e Hegel, teria absorvido as duas formas da filosofia da identidade, a saber, o “ideal-realismo” do primeiro, bem como o “real-idealismo” do segundo e do terceiro⁷⁷. A junção do princípio especulativo do idealismo com uma concepção realista teria resultado na visão da objetivação da Vontade como um processo gradual, no qual toda a riqueza da natureza empírica se apresentaria. Assim, diz Seydel, a objetivação se dá no entendimento e para ele, ao mesmo tempo em que o intelecto só pode se realizar por meio do decurso de uma cadeia de objetivações anteriores ao conhecimento. De acordo com ele, formam-se um hiato e uma discordância interna na metafísica de Schopenhauer, que separam sua concepção de uma identidade subjetiva e sua filosofia da natureza⁷⁸. Schopenhauer teria extraído de Schelling e Hegel a objetivação da Vontade por uma operação baseada na natureza empírica e, de Fichte, teria extraído a concepção da identidade da Vontade e da representação. Em função disso, afirma Seydel,

[...] a objetivação não é explicada como atividade real da Vontade, mas como objetivação apenas *no* entendimento e *para* ele, enquanto a realização

⁷⁴ SPIERLING, Volker. *Materialien zu Schopenhauers “Die Welt als Wille und Vorstellung”*. Herausgeber, kommentiert und eingeleitet von Volker Spierling. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1984, p. 129.

⁷⁵ SEYDEL, R. *Schopenhauers Philosophisches System*. Leipzig: Breitkopf & Härtel, 1857, p. 7.

⁷⁶ Ibidem, p. 58. (tradução nossa) (grifos do autor)

⁷⁷ Ibidem, p. 69.

⁷⁸ Ibidem, p. 70.

filosófico-natural do intelecto entra expressamente apenas *depois do decurso* de uma cadeia de objetivações carente de conhecimento.⁷⁹

Em *Gesammelte philosophische Abhandlungen zur Philosophie des Unbewussten*⁸⁰, publicada em 1872, Eduard von Hartmann aborda criticamente o pensamento de Schopenhauer. No terceiro item dessa obra, intitulado “*Ueber die nothwendige Umbildung der Schopenhauerschen Philosophie aus ihre Grundprincip heraus*”, ele apresenta uma avaliação da filosofia schopenhaueriana, na qual relaciona a antinomia da faculdade de conhecimento a uma mistura de elementos de realismo, espiritualismo, idealismo e materialismo. O realismo e o espiritualismo estariam do lado da Vontade, enquanto o idealismo subjetivo e o materialismo estariam do lado do fenômeno. Para Hartmann, o princípio fundamental da filosofia schopenhaueriana é o que ele chama de pantelismo, identificado com a fantástica descoberta de que a Vontade é una e age sem conhecimento em toda a natureza⁸¹. Nas palavras dele, “Esse é o núcleo mais interno e irrefutável da filosofia schopenhaueriana, o foco para o qual todos os seus raios convergem, e é a concepção que o ser das coisas oferece, quando se abstrai de seu fenômeno”⁸². Embora haja contradições no sistema schopenhaueriano voltadas contra esse princípio, o que se deveria corrigir são somente as afirmações que conduzem a elas, não o princípio mesmo.

A antinomia da faculdade de conhecimento, conforme Hartmann, está inserida na problemática do materialismo. Na interpretação dele, a Vontade é um princípio imaterial, conhecido por nós como o momento mais essencial do espírito, pelo que deveria ser tomada por um princípio espiritual⁸³. No entanto, ao associar o intelecto a um produto material e tentar associar espiritualismo e materialismo, Schopenhauer acabaria reforçando este último. Para Hartmann, o materialismo está correto quando afirma que a integridade das funções cerebrais relaciona-se de modo necessário com a consciência, e que seu mau funcionamento acarreta problemas nos desígnios, sentimentos e representações do indivíduo. Porém, o materialismo não permitiria explicar o processo de formação do mundo, que ficaria reduzido a um jogo cego de efeitos sem sentido, dificultando a compreensão da origem dos organismos e seus significados⁸⁴. O idealismo teria substituído o processo objetivo do materialismo pelo processo interno e subjetivo da representação, mas teria mantido, no

⁷⁹ Ibidem, p. 69. (tradução nossa) (grifos do autor)

⁸⁰ HARTMANN, E. v. *Gesammelte philosophische Abhandlungen zur Philosophie des Unbewussten*. Berlin: Carl Duncker, 1872.

⁸¹ Ibidem, p. 57.

⁸² Ibidem, loc. cit. (tradução nossa)

⁸³ Ibidem, p. 59.

⁸⁴ Ibidem, p. 60.

tocante a esta última, o mesmo problema daquele: assim como o mundo cheio de sentido se originaria de algo sem sentido, a representação plena de significados nasceria também de algo sem significado⁸⁵.

Conforme Hartmann, Schopenhauer cometeu os erros tanto do materialismo quanto do idealismo subjetivo, e sua tentativa de uni-los foi a responsável pela antinomia da faculdade de conhecimento. Como ele explica, “[...] um ser independente do tempo bem pode iniciar a partir de si uma cadeia de desenvolvimentos, mas nunca pode determinar por si o ponto no tempo, numa cadeia temporal já iniciada, no qual se deve encontrar a nova consciência que emerge”⁸⁶. Além disso, de nada teria adiantado Schopenhauer ter retirado a Vontade do domínio do materialismo, pois ela seria um princípio irracional e cego, do mesmo modo que a matéria e as forças materiais são concebidas nele. Na concepção de Hartmann, somente pela diferenciação entre consciente e inconsciente é que a verdade fisiológica do materialismo poderia ser reconhecida e mantida. Com efeito, diz ele, as relações entre a materialidade cerebral e o funcionamento das suas funções de pensar, sentir e desejar valem apenas para a consciência. Nessa perspectiva, de um lado, a atividade inconsciente do espírito permaneceria como uma função puramente imaterial inserida naquela matéria e, de outro, as atividades conscientes seriam produzidas pelo inconsciente e pelo cérebro⁸⁷.

Em sua obra *Schopenhauers Leben, Werke und Lehre*⁸⁸, Kuno Fischer associa a antinomia da faculdade de conhecimento à diferenciação entre ideal e real, que ele entende ser o verdadeiro problema filosófico da sua época. Na interpretação de Fischer, a explicação do mundo concreto como sendo um fenômeno cerebral entraria em conflito com a afirmação de que seria manifestação da coisa em si. Haveria, na verdade, dois sentidos diferentes para o conceito de fenômeno: no primeiro caso, seria inteiramente ideal, um fenômeno do cérebro, enquanto no segundo, ao contrário, seria o mais real, a objetividade da Vontade⁸⁹. Para Fischer, essa ambiguidade se deveu ao desvirtuamento da doutrina kantiana sobre tempo e espaço e à influência do sensualismo francês, que teriam levado Schopenhauer

⁸⁵ Ibidem, loc. cit.

⁸⁶ HARTMANN, E. v. *Geschichte der Metaphysik*. Zweiter Teil: seit Kant. Ausgewählte Werke. Band XII. Leipzig: Hermann Haacke, 1900, p. 188. (tradução nossa)

⁸⁷ HARTMANN, E. v. *Gesammelte philosophische Abhandlungen zur Philosophie des Unbewussten*. Berlin: Carl Duncker, 1872, p. 60.

⁸⁸ FISCHER, K. *Schopenhauers Leben, Werke und Lehre*. Heidelberg: Carl Winter's Universitätsbuchhandlung, 1908.

⁸⁹ Ibidem, p. 508.

a identificar o cérebro e o intelecto como um órgão e sua função. Como esse autor escreve, “Pois bem, ele quis unir em seu sistema as duas doutrinas incompatíveis: daí adveio a antinomia, que se enredou naquela explicação circular defeituosa”⁹⁰.

Fischer argumenta que, para que o cérebro fosse representado como um órgão, sua função representativa teria de se separar de si mesmo. Uma vez que isso é impossível, tempo e espaço teriam de se situar no cérebro, o qual por sua vez, teria de estar situado no tempo e no espaço. Fischer entende ser esse o ponto mais obscuro da filosofia schopenhaueriana, pois a objetivação graduada da Vontade não poderia ser pensada sem a multiplicidade e a variedade da natureza, isto é, sem que tempo e espaço estivessem pressupostos⁹¹. Por conseguinte, diz ele, “Uma coisa é ser organicamente *dependente*, outra diferente é ser organicamente *produzido*: Kant admitiu o primeiro com relação ao conhecimento, mas, o segundo, não”⁹². Essas seriam as bases a partir das quais teriam emergido diversos problemas, entre os quais o nosso objeto, que ele expõe em tese e antítese:

A tese afirma: nosso conhecimento é um produto orgânico e, como tal, tem como suas condições a escala completa da organização animal-humana, o mundo das plantas, a história do desenvolvimento do universo e da Terra. A antítese afirma: o universo inteiro, em sua multiplicidade, variedade e regularidade, tem o sujeito do conhecimento (o intelecto) como seu pressuposto e portador.⁹³

Na obra *Arthur Schopenhauer: seine Persönlichkeit, seine Lehre, sein Glaube*, Johannes Volkelt aborda a antinomia da faculdade de conhecimento pelo ângulo do que chamou de “correlativismo” entre sujeito e objeto, que se apresentaria também entre intelecto e matéria⁹⁴. Na medida em que se limitam mutuamente, haveria uma correlatividade estrita entre sujeito e objeto, que Schopenhauer explicaria com o conceito de fronteira (*Grenze*). De acordo com Volkelt, a mesma correlatividade se estende ao intelecto e à matéria, já que o filósofo entende esta última como sendo o objeto destituído de forma e qualidade, isto é, como um conceito⁹⁵. Em princípio, o correlativismo seria correto e baseado no fato inquestionável de que o objeto só pode ser dado em uma consciência e, inversamente, a consciência só pode ser consciência de um objeto. Porém, na interpretação de Volkelt, em

⁹⁰ Ibidem, p. 510. (tradução nossa)

⁹¹ Ibidem, p. 509.

⁹² Ibidem, p. 510. (tradução nossa) (grifos do autor)

⁹³ Ibidem, p. 508-509. (tradução nossa)

⁹⁴ VOLKELT, Johannes. *Arthur Schopenhauer: seine Persönlichkeit, seine Lehre, sein Glaube*. Stuttgart: Fr. Frommanns, 1900, p. 82 et. seq.

⁹⁵ Ibidem, p. 83.

certos momentos, Schopenhauer imprime uma mudança nesse correlativismo, tornando ambíguo o conceito de sujeito e entrando em contradição com a teoria do mundo enquanto representação⁹⁶.

De início, a correlatividade entre sujeito e objeto teria sido pensada pelo filósofo da perspectiva das duas metades indissociáveis que compõem consciência do mundo como representação. Tomada nesse sentido, diz Volkelt, a correlatividade evidenciaria uma característica essencial do sujeito, que é sua relação com a existência do mundo como representação, de modo que sua posição não poderia ser comparada com qualquer outra. A partir daí, contudo, surgiriam dois conceitos de sujeito. De um lado, na medida em que a consciência contém em si o sujeito e o objeto, o que representa e é representado, ela seria o ponto de partida e o campo inicial da filosofia; de outro, o sujeito seria também um dos dois lados incluídos na consciência⁹⁷. Para Volkelt, parece que, em alguns momentos, Schopenhauer não podia dispor do solo ideal-subjetivo do sujeito. “Com outras palavras:”, ele esclarece,

fala como se o sujeito possuísse o correlato que tem no mundo independentemente da representação, como se esse mundo independente da consciência defrontasse igualitariamente a consciência. O segundo sentido da palavra “sujeito”, isto é, o sentido que ele só pode possuir no interior do correlativismo, imperceptivelmente, adentrou aquele primeiro sentido, e nessa junção transformou o sentido proibido. Assim, agora ficam frente a frente o mundo subjetivo e o transobjetivo.⁹⁸

Uma correlação semelhante entre intelecto e matéria é o que daria origem às duas sentenças conflitantes da antinomia faculdade de conhecimento. De um lado, estaria a matéria como simples representação de um sujeito e, de outro, o sujeito como produto da matéria, uma modificação desta⁹⁹. Nesse ponto, o aspecto idealista se perderia, e o pensamento schopenhaueriano passaria a apresentar dois pontos de partida com iguais direitos. No entanto, para Volkelt, a afirmação da correlatividade entre intelecto e matéria é falsa. Dizer que a matéria é mera representação do sujeito seria uma expressão do idealismo, mas não seria compatível com a correlatividade entre sujeito e objeto. Correlativismo implicaria proporcionalidade no peso dos polos opostos, que nesse caso não se apresenta. Além disso, a afirmação de que a representação é um produto da matéria também não se

⁹⁶ Ibidem, op. cit.

⁹⁷ Ibidem, p. 83-84.

⁹⁸ Ibidem, p. 84. (tradução nossa) (grifos do autor)

⁹⁹ Ibidem, p. 85.

adaptaria àquele correlativismo, mas seria apenas um modo de pensar que ignora o idealismo e dá mais razão ao materialismo¹⁰⁰.

No texto *Schopenhauer et Fichte*¹⁰¹, Martial Gueroult apresenta uma visão crítica da filosofia schopenhaueriana em que aborda, entre outros, o nosso problema. Na interpretação de Gueroult, a característica própria do pensamento de Schopenhauer é a mistura de posições e teorias diferentes e inconciliáveis¹⁰². O coração da doutrina do filósofo seria a justaposição de idealismo e realismo, em função da qual um mundo de representação se desdobraria como cópia de outro real, o da Vontade¹⁰³. A partir daí, segundo esse autor, surgiriam graves dificuldades, porque o idealismo estancaria diante da representação tomada como um fato, tornando-se necessária a formulação de um acesso de tipo diferente à coisa em si. Nas palavras de Gueroult,

Ora, essa justaposição não é possível nesse caso senão em virtude da limitação do idealismo ao fato da representação. Por essa estagnação diante do fato é efetivada uma solução de continuidade absoluta entre a esfera da representação e o que está além dela. Graças a esse corte, é compreensível uma experiência de ordem totalmente diferente do conhecimento fenomenal (representação), em suma, uma experiência de alcance metafísico, por meio da qual o mundo da representação pode ser verdadeiramente transcendente.¹⁰⁴

Essa separação estrita entre a Vontade e o conhecimento, bem como a restrição do idealismo ao interior da representação, teriam obrigado Schopenhauer a reduzir a consciência ao intelecto e este, à representação. Uma das questões que essa perspectiva origina, segundo Gueroult, é referente à passagem do ideal ao real, isto é, da representação à Vontade. Para ele, Schopenhauer descobriu o cérebro como uma via simples e inédita de passagem do ideal ao real, apta a atuar também no sentido inverso, no qual aquele órgão aparece como a encarnação suprema da Vontade e contém em si as formas do conhecimento¹⁰⁵. O mundo da representação daí advindo expõe a Vontade, ou melhor, é precisamente a Vontade tornada visível pelas formas de conhecimento do cérebro, tempo, espaço e causalidade. Porém, diz Gueroult, essa teoria exigiria uma concepção de cérebro

¹⁰⁰ Ibidem, p. 86.

¹⁰¹ GUEROULT, M. *Etudes de Philosophie allemande*. Hildesheim/New York: Georg Olms, 1977, p. 202-261.

¹⁰² Ibidem, p. 221.

¹⁰³ Ibidem, p. 226.

¹⁰⁴ Ibidem, p. 226-227. (tradução nossa)

¹⁰⁵ Ibidem, p. 240.

como instrumento e de representação como motor ideal e sensório, as quais não teriam sido desenvolvidas por Schopenhauer¹⁰⁶.

Na concepção schopenhaueriana, o cérebro uniria uma esfera do real, tal como pensada pelo senso comum, e outra do ideal, como formulada pelo idealismo transcendental. Para Gueroult, trata-se de um escândalo filosófico, pois esse órgão pertencerá inteiramente tanto ao mundo real como ao ideal, onde é apenas uma representação entre outras. No entanto, como parte de qualquer dos lados, não poderia ser concebido como produzindo o outro. Na medida em que, em qualquer dos mundos, será apenas uma parte ínfima, não poderia produzir o outro em sua totalidade¹⁰⁷. Gueroult observa que Schopenhauer substituiu a palavra e a noção de cérebro pela de faculdade de conhecimento, como se não houvesse aí nenhum problema, dando, porém, um salto mais perigoso e arriscado do que todos os de Jacobi. Mas então o cérebro seria apresentado como o criador das representações, colocando-as no tempo e no espaço e, ao mesmo tempo, seria condicionado pelas formas que o constituem: ele as produziria e seria produzido por elas. Nesse sentido, escreve Gueroult,

Aqui como lá, Schopenhauer se contentou em justapor teorias heterogêneas: o idealismo transcendental de Kant e o materialismo dos franceses, de Cabanis, de Bichat, etc..., segundo o qual o pensamento é uma secreção do cérebro: “O organismo é objetivação da vontade, ... o cérebro é a eflorescência do organismo...” (Welt, Ergänzungen, ch. xxii, R. II, p. 321).¹⁰⁸

Na obra *Aporie und Subjekt*, Martim Booms se dedica especificamente ao estudo das dificuldades do pensamento schopenhaueriano. Segundo ele, há uma estrutura aporética que se expressa no conteúdo e no método de Schopenhauer, bem como uma relação de tensão de sua filosofia consigo mesma¹⁰⁹. A aporia se encontraria já nas bases do sistema, no dualismo que apresenta o mundo como estritamente representação, objeto de conhecimento em uma consciência, e ao mesmo tempo como Vontade em si, objeto de uma visão essencialmente metafísica, estendida à ética e à estética. Nesse dualismo, de um lado, o mundo deve ser entendido como fenômeno, como deficitário e secundário em relação à Vontade, sem poder livrar-se da submissão a ela. De outro, esse fenômeno deve superar a coisa em si não apenas do ponto de vista teórico, mas também existencial e ontologicamente,

¹⁰⁶ Ibidem, p. 241.

¹⁰⁷ Ibidem, loc. cit.

¹⁰⁸ Ibidem, loc. cit. (tradução nossa) (grifos do autor)

¹⁰⁹ BOOMS, M. *Aporie und Subjekt: Die erkenntnistheoretische Entfaltungslogik der Philosophie Schopenhauers*. Beiträge zur Philosophie Schopenhauers herausgegeben von Dieter Birnbacher und Heinz Gerd Ingekamp. Band 6. Würzburg: Königshausen & Neuman, 2003, p. 17.

diz Booms, “[...] num tipo de rebelião do secundário contra o primário, do criado contra seu senhor”¹¹⁰. Essa seria a aporia fundamental, que colocaria o conhecimento e a Vontade em uma paradoxal aniquilação mútua, intitulada por Schopenhauer “contradição do fenômeno consigo mesmo” (*Widerspruch der Erscheinung mit sich selbst*).

No entender de Booms, o conceito de sujeito é construído por Schopenhauer com base tanto nesse dualismo como no realismo, promovendo a expulsão da coisa em si da teoria do conhecimento de um modo radical. Em virtude dessa concepção, surge uma primeira inconsistência, uma aporia na qual se coloca o domínio do externo no próprio sujeito e que, rebatendo na teoria do conhecimento, emaranha-a em um círculo manifesto¹¹¹. Nas palavras desse autor, a antinomia da teoria do conhecimento “[...] resulta dos pontos de vista circulares e entrelaçados de uma explicação natural-materialista, de um lado, assim como de uma dedução ideal-filosófica a partir da consciência do sujeito que conhece e constrói o mundo, de outro”¹¹². De acordo com isso, aquele problema não seria um produto secundário da teoria da representação schopenhaueriana, mas “[...] o centro e a estrutura fundamental do ‘pensamento único’ como um todo”¹¹³. E, assim como um genótipo se expressa em fenótipos diferenciados mas uniformes, também a antinomia seria refletida em diferentes dimensões¹¹⁴.

4.3 – Soluções apologéticas à antinomia da faculdade de conhecimento

Na introdução que escreve à sua edição das obras completas de Schopenhauer, Frauenstädt apresenta seu posicionamento quanto às críticas que o filósofo

¹¹⁰ Ibidem, loc. cit. (tradução nossa)

¹¹¹ Ibidem, p. 230.

¹¹² Ibidem, p. 18. (tradução nossa)

¹¹³ Ibidem, p. 157. (tradução nossa) (grifos do autor)

¹¹⁴ Ibidem, p. 230.

recebeu¹¹⁵. Para ele, as falhas encontradas não se deviam à própria filosofia schopenhaueriana, mas a uma interpretação feita a partir do exterior do sistema e de sentenças avulsas, com as quais se julgavam o todo. A partir de frases soltas, diz ele, pode-se fazer o que se quiser, de modo que a justiça para com um autor exige que se siga no sentido contrário, isto é, que as sentenças avulsas sejam interpretadas a partir do conjunto teórico completo¹¹⁶. Para Frauenstädt, Schopenhauer teria indicado o modo correto de ler suas obras, justamente, no intuito de evitar ser julgado dessa forma:

Como se pressentisse que isso aconteceria com ele, como de fato aconteceu de abordarem seu sistema a partir de fora, planejando extrair sentenças do contexto para então bradar sobre contradições, absurdos, inconseqüências e assim por diante, ele já esclareceu, na introdução da primeira edição de “O mundo como vontade e representação”, como ele deve ser lido para que seja compreendido.¹¹⁷

Esse seria o motivo pelo qual Schopenhauer teria exigido que sua obra fosse lida duas vezes, na primeira com paciência para que, na segunda, tudo pudesse ser visto sob nova luz. Por isso, também, a recomendação de que nunca se perdesse de vista a conexão necessária entre as sentenças separadas e o pensamento principal, nem a progressão da exposição. A divisão do pensamento único em livros distintos e em diferentes pontos de vista seria algo inevitável, pois não haveria como remeter todas as ramificações do pensamento a um único ponto e, adicionalmente, expor clara e minuciosamente meditações e provas que ocuparam muitos anos.

Além disso, o entendimento da filosofia schopenhaueriana também teria sido dificultado pelas discrepâncias de linguagem e de expressão da primeira edição de *O Mundo...*, em relação à segunda e ao *O Mundo...II*. Contudo, afirma Frauenstädt, tendo-se em mente o fato de que aquelas edições foram escritas uma na juventude e outra na maturidade, seria possível superar os obstáculos por meio da elaboração completa e posterior¹¹⁸. Trata-se de uma limitação inexpugnável, mas, ele escreve,

Schopenhauer de fato admitiu que haja uma diferença na elaboração e na fundamentação entre a primeira exposição de seu sistema e a que apareceu 25 anos depois, como há entre a juventude e a velhice, mas que ambas se

¹¹⁵ SCHOPENHAUER, A. *Sämmtliche Werke*. Herausgegeben von Julius Frauenstädt. Band 1. Leipzig: Brockhaus, 1873, p. XXVIII et seq.

¹¹⁶ Ibidem, p. XXVIII.

¹¹⁷ Ibidem, loc. cit. (tradução nossa)

¹¹⁸ Ibidem, p. XXIX-XXX.

contradigam, ele admitiu tão pouco como que a natureza se contradiga ao dar características diferentes para o jovem e o velho¹¹⁹.

Frauenstädt argumenta, ainda, que a consistência no sistema schopenhaueriano não se apresenta da mesma forma que nas obras dos outros filósofos. Os outros sistemas, diz ele, constroem sua coerência por meio de deduções de sentenças entre si, desenvolvendo e repetindo o que já está contido nas proposições fundamentais. Diferentemente, o sistema de Schopenhauer não se fundamenta em cadeias de raciocínios, mas imediatamente no mundo intuitivo, de modo que sua coerência não se apoia em meras regras lógicas, mas na concordância natural das sentenças com o mundo real, dado na consciência¹²⁰. Por isso, de acordo com ele, Schopenhauer não precisou se preocupar com a harmonia entre todas as suas sentenças, nem quando, vez por outra, proposições avulsas pareciam ser incompatíveis entre si. Nas palavras dele, “[...] a concordância surgiu depois por si mesma, na medida em que as sentenças se reuniram completamente, porque ela não é outra coisa senão a concordância da realidade consigo mesma, que nunca pode falhar”¹²¹.

Na segunda carta das suas *Neue Briefe über die Schopenhauer'sche Philosophie*, Frauenstädt tece considerações gerais sobre a presença de inconseqüências e contradições em grandes pensadores. Para ele, esses problemas não diminuiriam o valor do pensamento e, uma vez que filósofo algum jamais esteve totalmente livre deles, seria necessário então declarar todos os sistemas como inválidos¹²². Incoerências e contradições não significariam ausência de verdades, as quais nada teriam a ver com consequência lógica. Assim, diz Frauenstädt, a harmonia formal pode comparecer inclusive em sistemas dogmáticos, mas é a relação com a experiência que decide sobre a verdade deles. Uma filosofia livre de contradições que esteja fundamentada em conceitos e princípios abstratos, sem correspondência com a realidade, seria menos vantajosa do que um sistema contraditório, ele explica, “Pois, de duas afirmações contraditórias entre si, pelo menos uma pode ser uma verdadeira, enquanto de duas não contraditórias entre si, ambas podem ser falsas”¹²³. A verdadeira contradição se daria com relação à experiência, aos fatos, os únicos que poderiam servir de medida para se julgar se uma filosofia possui ou não relevância, se deve ou não ser abandonada. Na concepção de Frauenstädt, embora possa ser repleto de contradições, o

¹¹⁹ Ibidem, p. XXXI. (tradução nossa)

¹²⁰ Ibidem, p. XXXII-XXXIII.

¹²¹ Ibidem, p. XXXIII. (tradução nossa)

¹²² FRAUENSTÄDT, J. *Neue Briefe über die Schopenhauer'sche Philosophie*. Leipzig: Brockhaus, 1876, p. 4.

¹²³ Ibidem, p. 5. (tradução nossa)

pensamento schopenhaueriano não carece de valor e, na verdade, o possui em maior grau do que um sistema racional construído *a priori*¹²⁴.

Especificamente sobre o problema a que nos dedicamos, Frauenstädt defende Schopenhauer contra Zeller. Na carta 27, ele afirma haver muita confusão sobre a relação de Schopenhauer com o materialismo, o que levaria os diversos comentadores a sustentar diferentes posições. Enquanto alguns entenderiam o filósofo como materialista pela sua concepção do intelecto como função do cérebro, outros o acusariam de esvaziar a matéria em uma concepção idealista, ao apresentá-la como representação. Outros, ainda, veriam um círculo no fato de que o espírito é derivado por Schopenhauer a partir da matéria, e ao mesmo tempo a matéria é esclarecida como representação do espírito¹²⁵.

No seu entendimento, porém, a filosofia schopenhaueriana se diferencia essencialmente do materialismo, embora também admita a matéria como uma substância eterna e incriada, que permanece sob todas as mudanças perceptíveis no mundo fenomênico e à qual nenhuma substância espiritual pode ser equiparada. A matéria no sentido schopenhaueriano não se relacionaria à intuição, apenas ao pensamento, na medida em que seria meramente um fazer feito, isto é, pura abstração. Ela não seria um objeto da experiência, mas, como fundamento desta, pertenceria às condições formais e *a priori* do conhecimento¹²⁶. As determinações e os elementos que só se encontram *a posteriori*, ao contrário, fariam parte do lado empírico do mundo e anunciariam a coisa em si. Portanto, diz Frauenstädt, Schopenhauer é materialista no sentido do antiespiritualismo, mas é antimaterialista, na medida em que não toma a matéria como a coisa em si¹²⁷.

Na carta 28, Frauenstädt afirma que Schopenhauer diluiu a matéria em Vontade e em representação, tornando falsa tanto a afirmação de que ele a dissolveu em uma concepção idealista de fenômeno, quanto a de que ele é um materialista puro e simples¹²⁸. De um lado, contra a redução da matéria a representação, Schopenhauer teria apontado a Vontade como o núcleo dela. De outro, contra visão de uma independência realista da matéria, teria argumentado que ela não é a coisa em si, que não é independente de um sujeito cognoscente. De acordo com isso, Frauenstädt entende que também é falsa a acusação de haver um círculo

¹²⁴ Ibidem, p. 5.

¹²⁵ Ibidem, p. 138.

¹²⁶ Ibidem, p. 142.

¹²⁷ Ibidem, p. 145.

¹²⁸ Ibidem, p. 161.

no qual a matéria deriva da representação e, inversamente, a representação deriva da matéria, pois os termos seriam usados em sentidos diferentes em ambas as sentenças. Nas palavras dele, “O lado da matéria que aparece, que é condicionado *a priori*, ele deduz da representação; a representação, ao contrário, ele deduz do lado real da matéria, da Vontade nos graus da vida animal. Onde está aqui o círculo?”¹²⁹. Assim como a matéria, o cérebro também possuiria um lado concernente à representação e outro concernente à Vontade. Do ponto de vista ideal, aquele órgão é produto da representação, mas, do ponto de vista real, enquanto coisa em si, é o produtor da representação. Então, diz Frauenstädt, “Segundo Schopenhauer, o cérebro não é produto da representação no mesmo sentido em que é produtor dela; é produto da representação enquanto objeto da intuição externa e, ao contrário, é produtor da representação segundo seu ser interno, isto é, como Vontade de conhecer”¹³⁰.

Na interpretação de Paul Deussen, Schopenhauer foi o único pós-kantiano que conseguiu desenvolver a filosofia de Kant a contento. Na obra *Allgemeine Geschichte der Philosophie*¹³¹, ele escreve que Kant realizou a separação precisa entre os elementos *a priori* e *a posteriori* da consciência, bem como demonstrou a necessidade de ambos para a constituição da experiência. Com isso, contribuiu para a tarefa de toda a filosofia que, afirma Deussen, sempre foi e sempre será tornar compreensíveis o objetivo e subjetivo que formam a unidade do mundo¹³². Para ele, Fichte, Schelling, Hegel e Herbart passaram por cima da argumentação kantiana e tentaram deduzir o mundo como um todo partindo apenas de um daqueles dois elementos, acreditando que assim poderiam eliminar as supostas contradições entre eles. Nas palavras de Deussen,

Schopenhauer tomou um caminho totalmente diferente de todos os pensadores mencionados, posto que ele, e somente ele entre todos os ilustres sucessores de Kant, apropriou-se perfeita e completamente dos resultados da investigação kantiana – reconhecidos por ele como irrefutáveis e apenas purgados de falsos abusos –, trabalhou sobre eles e, por assim dizer, atualizando, no mesmo estilo Kant, desenvolveu as consequências das doutrinas em todas as regiões da filosofia deste; assim, com todo direito, considera somente sua filosofia como desdobramento até o fim da filosofia kantiana.¹³³

¹²⁹ Ibidem, p. 161. (tradução nossa)

¹³⁰ Ibidem, p. 162. (tradução nossa)

¹³¹ DEUSSEN, P. *Allgemeine Geschichte der Philosophie*. 2. Band, 3. Abteilung, 2. Auflage. (Neuere Philosophie von Descartes bis Schopenhauer). Leipzig: Brockhaus, 1920.

¹³² Ibidem, p. 377.

¹³³ Ibidem, p. 378. (tradução nossa)

A respeito do problema que nos ocupa, Deussen considera tratar-se de uma questão inevitável, apontada não somente no pensamento de Schopenhauer, mas também no kantiano. O círculo no qual a matéria e a consciência exigem-se mutuamente, como condição uma da outra, seria inexpugnável¹³⁴. De um lado, uma vez que o tempo, o espaço e a causalidade são formas da consciência sem as quais a matéria não existe, o mundo material como um todo não existiria sem a consciência. Em segundo, não se poderia negar que conhecemos a consciência unicamente como função de um órgão material, o cérebro, o qual, diz Deussen, “[...] para surgir, teve como condição um longo desenvolvimento da matéria no tempo e no espaço”¹³⁵. Para ele, as ciências da natureza demonstram que o círculo é irremediável, pois, após todas as pesquisas e descobertas, o pesquisador retornará ao ponto de início, isto é, à sua consciência como condição para os inumeráveis desenvolvimentos da matéria descobertos. O investigador perceberá então que, partindo-se do inorgânico, chega-se por aperfeiçoamentos contínuos da matéria até o cérebro humano, isto é, até a consciência que, porém, já estava pressuposta desde o início como condição. Portanto, perceberá que tudo aquilo não passa de uma cadeia de representações na sua própria consciência¹³⁶.

Assim como Frauensädt, Deussen também considera que não há, de fato, um problema lógico na antinomia da faculdade do conhecimento, pois a consciência estaria sendo tomada em sentidos diferentes: aquela que origina o mundo seria distinta da que é originada por este. No primeiro caso, seria a consciência transcendental, da qual surgem tempo, espaço e matéria; no segundo, seria a consciência empírica, que somente pode surgir a partir do tempo, do espaço e da matéria¹³⁷. Conforme Deussen, o mundo é ao mesmo tempo eterno e dependente das formas do intelecto, de modo que a consciência transcendental seria tão eterna, ou alheia ao tempo, quanto o próprio mundo. O ser das formas intelectuais estaria então garantido, e neles surgiriam todos os fenômenos, incluindo as funções cerebrais da consciência empírica humana. Esta última surgiria no fenômeno a partir da transcendental, de modo que ambas teriam de ser distinguidas, embora não diferenciadas¹³⁸.

¹³⁴ Ibidem, p. 456.

¹³⁵ Ibidem, loc. cit. (tradução nossa)

¹³⁶ Ibidem, p. 457.

¹³⁷ Ibidem, loc. cit.

¹³⁸ Ibidem, p. 458-459.

Na obra *Denker gegen den Strom*¹³⁹, Arthur Hübscher avalia que todos os opositores de Schopenhauer agem de modo semelhante, a saber, valendo-se de objeções e argumentos, chegam em um problema formal. Para Hübscher, é preciso lembrar que o filósofo realiza a passagem do primeiro para o segundo livro de *O Mundo...* de modo imediato, e que a mudança de pontos de vista não é realizada por um tipo de inspiração única ou excepcional. Na verdade, diz ele, a mudança de pontos de vista faz parte do método de Schopenhauer, que sempre obtém seus resultados pela alternância de considerações e pela surpreendente junção de observações opostas¹⁴⁰. Como ele escreve, “Há transições de análise epistemológica para a fisiológica, de lógica para psicológica. Há um opor e unir de fatos da experiência com fatos para além da experiência”¹⁴¹. Uma mesma linguagem tem de dar conta de avanços e retornos entre dois os reinos distintos, o da representação e o da coisa em si, o que, no entanto, exigiria o uso de dois órgãos diferentes. Não possuímos um órgão de conhecimento que nos leve além da experiência, diz Hübscher, “[...] nenhuma palavra ou conceito que, livre de qualquer ligação com a intuição, possa ser expressão imediata da visão metafísica”¹⁴². É aí então que deverá entrar a metáfora e a interpretação para que se possa expressar um sentido verdadeiro, para se registrar e iluminar o desconhecido e intangível por meio do conhecido e tangível.

Hübscher considera que as objeções ao pensamento de Schopenhauer podem ser todas remetidas àquelas mudanças de pontos de vista, e que a antinomia da teoria do conhecimento é o exemplo mais conhecido entre as críticas. No fim de contas, a questão giraria em torno do confronto irreconciliável entre o modo de consideração realista e o idealista, no qual ambos os lados teriam razão. Portanto, como ressaltado pelo próprio Schopenhauer, seria tão verdadeiro que a matéria seja uma mera representação do sujeito cognoscente, quanto que o sujeito cognoscente seja um produto da matéria¹⁴³. O mundo seria então real do ponto de vista empírico e ideal do ponto de vista transcendental, sem que para isso se exigisse um sujeito supraempírico ou uma consciência transcendente. Colocado de forma metafórica, “É como se dá no caso de duas afirmações contrapostas sobre uma esfera

¹³⁹ HÜBSCHER, A. *Denker gegen den Strom*: Schopenhauer: Gestern – Heute – Morgen. 4. Durchgesehene Auflage. Bonn: Bouvier, 1988.

¹⁴⁰ Ibidem, p. 254.

¹⁴¹ Ibidem, p. 255. (tradução nossa)

¹⁴² Ibidem, loc. cit. (tradução nossa)

¹⁴³ Ibidem, p. 256.

oca – que seja côncava e que seja convexa – às quais se chega por meio da unificação da visão que se tem no ponto de vista do observador – dentro ou fora da bola”¹⁴⁴.

Conforme Rudolf Malter, a objetivação da Vontade parece colocar o transcendentalismo e a metafísica de Schopenhauer em conflito. Na obra *Arthur Schopenhauer: Transzendentalphilosophie und Metaphysik des Willens*¹⁴⁵, ele afirma que, do ponto de vista transcendental, a representação tem de ser tomada como dada, enquanto do ponto de vista da metafísica ela somente pode existir por meio de um processo em que a Vontade se objetiva a si mesma¹⁴⁶. De fato, diz Malter, da perspectiva metafísica, a Vontade se manifesta por meio da matéria, que é sua visibilidade, e uma representação imaterial é impossível. Como ele explica, “A presença material da Vontade na objetivação graduada da ‘representação’ é o *organismo animal*, no qual, por sua vez, existe o próprio representar (consciência) objetivamente no *cérebro*”¹⁴⁷.

No entanto, para Malter, não se poderia daí concluir que devesse haver um ponto de vista objetivo, a ser adotado antes mesmo que o mundo entrasse no horizonte da representação, pois isso equivaleria a um salto da metafísica da Vontade por sobre o idealismo. Quando Schopenhauer fala da representação como uma objetivação da Vontade, não estaria afirmando que o entendimento ou a razão alcançariam o autoconhecimento, mas simplesmente que, nas palavras desse autor, “[...] o intelecto (que abrange entendimento e razão), *enquanto* intelecto, é fenômeno e, nesse sentido, existe (não como sujeito transcendental) como matéria, enquanto é objetivação da Vontade”¹⁴⁸. O ponto de vista do idealismo não seria aniquilado nem limitado por essa visão objetiva do intelecto, pois, mesmo quando o ser deste se torna visível pela sua realização material no cérebro, isso não significaria que este fosse condição da representação do ponto de vista transcendental, do mesmo modo que o idealismo é condição da consideração metafísica. No entender de Malter, Schopenhauer estava convicto de que o ponto de vista objetivo do intelecto só é possível, quando o ponto de vista subjetivo está pressuposto¹⁴⁹. Por conseguinte, ele escreve,

O ensinamento sobre a “visão objetiva do intelecto” deve ser lido metafisicamente; mas a metafísica da Vontade é concebida

¹⁴⁴ Ibidem, loc. cit. (tradução nossa)

¹⁴⁵ MALTER, R. *Arthur Schopenhauer: Transzendentalphilosophie und Metaphysik des Willens*. Stuttgart-Bad Cannstatt: Frommann/Holzboog, 1991.

¹⁴⁶ Ibidem, p. 268.

¹⁴⁷ Ibidem, p. 269. (tradução nossa) (grifos do autor)

¹⁴⁸ Ibidem, loc. cit. (tradução nossa) (grifos do autor)

¹⁴⁹ Ibidem, p. 270.

transcendentalmente em múltiplas camadas – e isso significa: na concepção transcendental da filosofia schopenhaueriana como um todo, a “visão objetiva do intelecto” não muda nada. Ela apenas liberta a interpretação metafísica da natureza, adquirida no horizonte transcendental, para a consideração empírica posterior, em especial nas ciências anatômico-fisiológicas¹⁵⁰.

Volker Spierling expõe seu entendimento sobre nosso tema, na sua introdução a *Materialien zu Schopenhauers “Die Welt als Wille und Vorstellung”*. Para ele, é preciso considerar que Schopenhauer não fundamenta sua filosofia no realismo nem no idealismo, mas sim na experiência. O filósofo não apoiaria seu pensamento em um objeto independente de qualquer sujeito, nem em um sujeito independente de qualquer objeto, mas na experiência, que implica ambos e os tem igualmente como condições¹⁵¹. Conforme Spierling, essa unidade não pode ser rompida, tomando-se qualquer um dos lados como absoluto, nem se pode deduzir a outra metade da experiência a partir de apenas um deles. Nas suas palavras, “Desse modo, é quebrada a unidade sujeito-objeto, que Schopenhauer levou para *dentro* da consciência (como também o princípio de razão suficiente) e, por uma problemática abstração, ou o subjetivo ou o objetivo é suposto original e filosoficamente como o primeiro absoluto”¹⁵².

O cerne do idealismo schopenhaueriano seria a análise do surgimento da realidade objetiva, por meio da exposição do princípio de razão, das classes de objetos e das faculdades intelectuais. Nessa análise, embora a experiência seja um produto subjetivo, a aparência surgiria como algo real, factual, porque o trabalho do entendimento não pode ser sentido ou percebido pelo sujeito cognoscente¹⁵³. No entendimento de Spierling, daí resultará uma visão transcendente do aspecto fisiológico, ou nas palavras dele, “Aqui fica evidente que Schopenhauer, ao lado de determinações transcendental-imanentes, utiliza também determinações fisiológicas em sentido transcendente”¹⁵⁴. Porém, Schopenhauer teria boas razões para conectar o intelecto ao cérebro, isto é, não seria uma associação gratuita ou arbitrária. Com efeito, diz Spierling, a operação própria do entendimento não passa por conceitos nem se relaciona com o pensamento racional, mas é descrita pelo filósofo como uma função fisiológica do cérebro, presente em todos os animais e meramente subjetiva. Da subjetividade da ação do entendimento, bem como da sensação dos sentidos, resultaria o

¹⁵⁰ Ibidem, p. 270-271. (tradução nossa) (grifos do autor)

¹⁵¹ SPIERLING, Volker. *Materialien zu Schopenhauers “Die Welt als Wille und Vorstellung”*. Herausgeber, kommentiert und eingeleitet von Volker Spierling. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1984, p. 41.

¹⁵² Ibidem, loc. cit. (tradução nossa) (grifos do autor)

¹⁵³ Ibidem, p. 45.

¹⁵⁴ Ibidem, loc. cit. (tradução nossa)

verdadeiro idealismo transcendental e a natureza ilusória do mundo, bem como o aparente antimaterialismo radical de Schopenhauer¹⁵⁵.

A partir daí surge, segundo Spierling, um inevitável dilema. As ciências devem necessariamente ultrapassar o idealismo transcendental, pois suas conclusões mostram que, no decurso do tempo, há um aperfeiçoamento no sentido dos seres do mais simples aos mais complexos, contrariando a dependência subjetiva de todos os objetos empíricos. O mesmo entendimento que criaria o mundo com sua causalidade *a priori* teria de ser compreendido, por sua vez, como uma criação causal¹⁵⁶. Então, escreve Spierling, “Schopenhauer se enreda com isso em um círculo que consiste em que as condições transcendental-idealistas do mundo *terão* de ser pensadas, simultaneamente, como seus resultados materialistas”¹⁵⁷.

Não obstante, para esse autor, a dependência extrema e unilateral do objeto em relação ao sujeito tem necessariamente de ser completada com a investigação das suas condições objetivas e reais. A própria investigação filosófico-transcendental é que teria conduzido Schopenhauer às duas posições divergentes, de modo que o filósofo teria sido obrigado a seguir os dois caminhos opostos e admitir ambos, com os mesmos direitos, como complementos mútuos. Parar no idealismo transcendental teria sido o mesmo que tomar as condições subjetivas do pensamento por conhecimento do objeto¹⁵⁸. O correto, na interpretação de Spierling, é entender a questão no sentido da metáfora que Schopenhauer apresenta no § 391 de “Metáforas, parábolas e fábulas”, de *Parerga e Paralipomena*. Nesse texto, o filósofo afirma que se trata de mistério a razão pela qual uma pessoa que se eleva dentro de um balão não enxerga a si mesma subindo, mas sim a Terra descendo¹⁵⁹. Nesse sentido, escreve Spierling,

Mas Schopenhauer quer *ambos*: ele se eleva, por assim dizer, *dentro* do balão e reflete as próprias condições subjetivas, que decisivamente estão lá para isso, e também o modo como ele deixa o mundo abaixo de si. [...] simultaneamente, ele permanece abaixo no chão, portanto, *fora* do balão, de onde ele procura verificar as condições objetivo-realistas de sua elevação, portanto, também de sua própria reflexão. Ambos os tipos de condições

¹⁵⁵ Ibidem, p. 47.

¹⁵⁶ Ibidem, p. 48.

¹⁵⁷ Ibidem, loc. cit. (tradução nossa) (grifos do autor)

¹⁵⁸ Ibidem, p. 49.

¹⁵⁹ PP II, *Gleichnisse, Parabeln und Fabeln*. § 391, p. 763.

valem para ele aqui de modo fundamentalmente equivalente, isto é, nenhuma pode ser subsumida na outra.¹⁶⁰

Por fim, no texto “*Schopenhauers subjektive und objektive Betrachtungsweise des Intellekts*”¹⁶¹, Alfred Schmidt se dedica à antinomia da teoria do conhecimento, considerando que a questão precisa ser conectada à visão schopenhaueriana acerca da ética. Sem tentar encontrar uma solução para a questão, ele ressalta que o filósofo separa radicalmente o âmbito do físico e o do moral, na medida em que afasta a liberdade e a responsabilidade do domínio da natureza. A natureza se conecta à representação e, com isso, à consciência e à subjetividade, na medida em que, diz Schmidt, todos os seres intuitivos existem por meio das formas da representação. Não obstante, em razão de sua dependência relativamente ao cérebro, o mundo intuitivo possuiria, além das condições subjetivas, também pressupostos objetivos, e a questão seria novamente a relação entre real e ideal¹⁶². Assim, afirma Schmidt, “Ele [Schopenhauer] indaga a ‘relação do ideal com o real’, equiparando este com a Vontade, aquele com o mundo como fenômeno cerebral. Este último é o ‘mundo na cabeça’, aquele o ‘mundo fora da cabeça’”¹⁶³. Em vista disso, o conhecimento mais puro e mais perfeito seria o que se liberta da Vontade e entra no campo da ética.

Schmidt enfatiza que, para Schopenhauer, a perspectiva subjetiva dos objetos é unilateral e relativa, tendo necessariamente de ser completada pelo ponto de vista objetivo que, por seu turno, exige a consideração fisiológica do intelecto. Nas palavras dele, “Seu ponto de vista empírico pressupõe a ‘dependência universal e completa da consciência cognoscente em relação ao cérebro’”¹⁶⁴. Daí decorreriam as afirmações simultâneas de que a cadeia hierárquica e graduada dos seres naturais tem de ser pensada como fora do tempo, e também de que o intelecto, associado ao cérebro, é um produto tardio que exige uma história natural, a qual, por sua vez, exige a correlação entre sujeito e objeto dada no próprio intelecto¹⁶⁵. Então, escreve Schmidt, “A dificuldade de Schopenhauer se baseia em que ele acredita poder incorporar verdades elementares do materialismo sem diminuição da sua ‘concepção idealista fundamental’”¹⁶⁶. A representação seria vista como o lado externo do

¹⁶⁰ SPIERLING, Volker. *Materialien zu Schopenhauers “Die Welt als Wille und Vorstellung”*. Herausgeber, kommentiert und eingeleitet von Volker Spierling. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1984, p. 49-50. (tradução nossa) (grifos do autor)

¹⁶¹ SCHMIDT, A. Schopenhauer subjektive und objektive Betrachtungsweise des Intellekts. *Schopenhauer-Jahrbuch*. 86, 2005, p. 105-132.

¹⁶² Ibidem, p. 107.

¹⁶³ Ibidem, loc. cit. (tradução nossa) (grifos do autor)

¹⁶⁴ Ibidem, p. 110-111. (tradução nossa) (grifos do autor)

¹⁶⁵ Ibidem, p. 112.

¹⁶⁶ Ibidem, loc. cit. (tradução nossa) (grifos do autor)

mundo, cujo centro é a Vontade, entendida, porém, como transcendente em relação aos elementos subjetivos do conhecimento. O filósofo misturaria o dualismo kantiano com o monismo de Espinosa e, diz Schmidt, sua

Metafísica *a posteriori* ultrapassa a natureza dada no cotidiano e na ciência, na medida em que a interpreta e expõe. Ao decifrar o “conjunto a experiência”, alcançam-se visões “que não vêm à consciência”. O que se oculta “dentro ou atrás” da natureza é sempre apenas o que “aparece nela”.¹⁶⁷

Não obstante, Schopenhauer admitiria o naturalismo na concepção fisiológica do cérebro somente até o ponto em que o idealismo se impusesse e promovesse a exclusão daquele. Isso ocorreria por meio da perspectiva ética, na medida em que a teoria do conhecimento teria evidenciado o caráter secundário e ilusório do mundo fenomênico, segundo uma tendência moral fundamental. Nas palavras de Schmidt,

Quanto à convicção de Schopenhauer de uma ordem do mundo, uma segunda, moral, ela será possibilitada pela sua concepção filosófico-transcendental, que relativiza a realidade objetiva do mundo; então, fica evidente que este, por sua vez, é relativo à dependência natural do intelecto, que Schopenhauer continuamente sublinha. Como o próprio intelecto é uma parte da natureza, não pode contrapor-se a ela – que reduz suas pretensões transcendentais – “como algo totalmente estranho”.¹⁶⁸

4.4 – Análise pessoal

Como a exposição anterior deixou claro, a filosofia de Schopenhauer tem sido avaliada das mais diversas maneiras ao longo da História. Com exceção das apresentações de cunho geral, cada intérprete de sua obra procura um fio condutor que possa guiar a compreensão das várias facetas que ela apresenta e, em função disso, podemos encontrar interpretações que situam o ponto central do sistema no materialismo, no idealismo, no pessimismo, na estética, na moral, no consolo, na tragédia, na salvação, entre outros.

¹⁶⁷ Ibidem, p. 113. (tradução nossa) (grifos do autor)

¹⁶⁸ Ibidem, p. 125. (tradução nossa) (grifos do autor)

Proporemos aqui uma leitura alternativa, cuja motivação está nas tensões e dificuldades que o pensamento schopenhaueriano revela aos seus leitores. Ao que nos parece, essas tensões e dificuldades são constitutivas, essenciais, isto é, fazem parte da sua estrutura e não podem ser eliminadas. Sintomaticamente, o problema das contradições e dos conflitos entre teses opostas tem permanecido no decurso do tempo, e as tentativas de resolução não tiveram resultado definitivo. Para nós, isso significa que a questão é mais complexa do que se tem pensado e exige uma mudança de perspectiva e de abordagem.

Partindo dessa convicção, pensamos que é possível esclarecer a estrutura da filosofia schopenhaueriana e as decisões teóricas tomadas pelo filósofo com base na concepção das chamadas lógicas paraconsistentes. Nossa intenção não é eliminar ou resolver os problemas, mas apontar uma perspectiva em que eles não sejam estagnadores, isto é, não interrompam a investigação como obstáculos intransponíveis. Nesse sentido, lembramos a concepção de Schopenhauer sobre deduções, demonstrações, verdades e certezas. Como vimos, para ele, nem tudo pode ser demonstrado de modo exaustivo, e isso não significa prejuízo algum para a verdade ou a certeza acerca das afirmações. Há diversos conhecimentos indemonstráveis e, simultaneamente, verdadeiros e certos, como as intuições *a priori* do tempo e do espaço, o último elo das cadeias de raciocínios e o próprio princípio de razão. De fato, Schopenhauer considera que as verdades trazidas à tona por demonstração são as abstratas, conhecidas somente por conceitos, e que sua persuasão não é tão forte como as ligadas a intuições ou a conhecimentos *a priori*. É a diferença entre *convictio* e *cognitio*, que faz a última preferível à primeira. Em vista disso, julgamos que a lógica não pode ser tratada como um entrave à compreensão e avaliação do pensamento schopenhaueriano, principalmente na atualidade, em que os pressupostos clássicos têm sido relativizados e que diferentes tipos de lógica têm servido a distintos objetos de estudo.

A perspectiva segundo a qual consideramos possível compreender a filosofia de Schopenhauer, com todas as suas tensões, é a da lógica paraclássica, novo ramo das lógicas paraconsistentes desenvolvido pelo lógico brasileiro Newton da Costa. Dentro do abrangente campo das lógicas não clássicas, as lógicas paraconsistentes voltam-se para o princípio de não contradição, que está na base de todas as questões que discutimos neste trabalho, com resultados úteis para nós. Sem dúvida, o surgimento e o desenvolvimento dessas lógicas são fenômenos recentes, localizados no século XX, o que significa que não havia nada semelhante nos tempos em que Schopenhauer vivia e pensava. Dessa perspectiva,

a análise que pretendemos poderia parecer inusitada e fora de propósito, ainda mais se considerarmos que o próprio Schopenhauer remeteu todas as contradições que detectou à oposição dos pontos de vista da Vontade e da representação. Estaríamos, nesse caso, utilizando ideias posteriores como recurso para avaliação de pensamentos aos quais, historicamente, elas não se aplicariam. Contudo, não empregaremos as críticas contemporâneas ao princípio de não contradição para afirmar que a filosofia schopenhaueriana estaria isenta de observá-lo. Ao contrário, tomamos suas dificuldades como fatos, que todavia podem ser mais bem compreendidos, se adotarmos um ponto de partida diferente. E, no nosso entendimento, ao se investigar e tentar compreender qualquer questão relacionada ao princípio de não contradição nos seus significados lógico ou filosófico, não se pode prescindir das contribuições teóricas mais recentes.

Desse modo, analisaremos a estrutura do mundo projetado pela filosofia schopenhaueriana, com base na conceituação e discussão da lógica paraclássica. O objeto da análise aqui não é exatamente o discurso de Schopenhauer ou o possível desrespeito ao princípio de não contradição nas suas obras, mas os eixos do mundo delineado por ele, que nos parecem formar uma composição paraclássica. Assim, é à concepção schopenhaueriana de mundo, apoiada firmemente na intuição empírica, que queremos aplicar as ideias acerca da paraconsistência. Como dissemos anteriormente, não queremos formalizar a filosofia de Schopenhauer, não pretendemos calcular seus teoremas ou conclusões para provar se é ou não inconsistente. Ademais, nossa pesquisa mostrou que nada disso é necessário, pois a inconsistência é uma de suas características mais fundamentais.

Newton da Costa é reconhecido como fundador das lógicas paraconsistentes e como um dos mais importantes lógicos da atualidade, pelo desenvolvimento dos cálculos C_n . Nesses cálculos, a violação do princípio de não contradição não representa obstáculo às deduções, de forma que não é necessário eliminarem-se as inconsistências. A atenção se volta para a supressão da trivialidade, que representa o verdadeiro problema da contradição e uma consequência das teorias inconsistentes, nas quais se podem deduzir quaisquer proposições, mesmo as contraditórias entre si. Com efeito, em função da trivialidade, em uma mesma teoria é possível deduzir uma proposição, sua contraditória e, na verdade, quaisquer proposições. Daí resulta que uma teoria contraditória não ofereceria condições para que se pudesse estabelecer e demonstrar a diferença entre o verdadeiro e o falso, dentro de seus próprios pressupostos. O desenvolvimento das lógicas

paraconsistentes, porém, abriu a possibilidade de que as inconsistências sejam admitidas, pressupondo que existem diversas situações em que elas não conduzem necessariamente à trivialidade. E o meio de fazê-lo é desenvolvendo o cálculo de um modo tal, que duas premissas contraditórias possam ser verdadeiras, mas que sua conjunção não possa ser deduzida.

Conforme Da Costa, entre os objetivos das lógicas paraconsistentes está o de contribuir para o entendimento das leis clássicas, do conceito de negação e de contradição, bem como de sistemas inconsistentes¹⁶⁹. Não abordaremos as técnicas de cálculo, que fogem ao nosso escopo, mas as considerações sobre o princípio de não contradição e sobre o fundamento da lógica paraclássica são interessantes para nós¹⁷⁰. No âmbito da lógica clássica, o princípio de não contradição é visto como necessariamente verdadeiro, evidente por si mesmo, indemonstrável e universal, valendo para todo objeto e todo raciocínio. Sobre esse ponto, Da Costa argumenta que a lógica contemporânea relativizou o conceito de demonstração e que já não se aceita a existência de princípios lógicos últimos. Conforme a posição recente, cada princípio deve ser demonstrado a partir de outros que já o foram, de modo que, mesmo sendo utilizada em mecanismos dedutivos, a lei de não contradição não poderia ser tomada como indemonstrável¹⁷¹.

De acordo com isso, as leis empregadas devem ser justificadas pragmaticamente, dentro de um conjunto concatenado de postulados. A justificação de quaisquer princípios teria de ser feita tomando os sistemas lógicos como um conjunto, e não princípio por princípio, separadamente. A negação, a conjunção, a disjunção e quaisquer conceitos podem ter significados distintos em diferentes sistemas, de forma que não se poderia aplicar uma noção única a quaisquer objetos de estudo possíveis. Como escreve Da Costa, “[...] como defender a lei da contradição isoladamente, sem se levar em conta os demais postulados que definem os conceitos basilares envolvidos no seu enunciado?”¹⁷². A justificação adequada, então, é aquela que leva em conta um uso localizado do princípio, não universalizado, dentro de um sistema lógico determinado e com um fim específico. A extrapolação dele para todos os objetos e relações seria algo arbitrário e injustificado, pois sua

¹⁶⁹ DA COSTA, Newton Carneiro Affonso. *Ensaio sobre os fundamentos da lógica*. 3ª ed., São Paulo: Hucitec, 2008, p. 172.

¹⁷⁰ Para um detalhamento maior dos cálculos paraconsistentes, cf. DA COSTA, Newton Carneiro Affonso. *Sistemas formais inconsistentes*. Curitiba: UFPR, 1993.

¹⁷¹ DA COSTA, op. cit., p. 122.

¹⁷² Ibidem, p. 126.

supressão não significaria necessariamente a inviabilização pensamento, do discurso ou da comunicação de ideias.

Além disso, embora jamais tenham sido observadas contradições reais e concretas em objetos empíricos, não estaria provado que elas não existam no mundo. Na verdade, conforme Da Costa, elas poderiam ser constatadas apenas mediatamente, por meio de inferências, na medida em que, diz dele, “não há contradições diretamente perceptíveis, pois as negações correlacionadas a juízos de percepção não são elas mesmas perceptíveis (pelo menos em nossa experiência cotidiana)”¹⁷³. Nesse sentido, o princípio de não contradição não estaria demonstrado, tampouco a impossibilidade de haver contradições reais. Sua validade seria a de um postulado em um sistema lógico específico, que teria de ser escolhido conforme o campo particular no qual seria aplicado. Um princípio como esse seria como uma hipótese acerca do funcionamento da realidade, e deveria ser aceito na medida em que se liga ou não a ela. Como afirma Da Costa,

Positivamente, sem se recorrer à especulação, só se pode sustentar que as normas lógicas regem certas categorias, que empregamos como andaimes para nos assenhorearmos de nosso contorno; no tocante ao seu significado empírico – encaradas como parte da ciência, são *a posteriori*, e, entre limites, pragmáticas, regras para jogar.¹⁷⁴

A escolha de um sistema lógico, portanto, deve ser pautada pela compatibilidade com o objeto ao qual se aplicará e pela maior clareza e significação que imprime às teses e conceitos. Por conseguinte, a inconsistência de uma teoria não pode ser tomada como implicando necessariamente sua inadequação ao mundo empírico, nem a invalidade da sua cadeia argumentativa como um todo. Com recurso apenas à lógica, diz Da Costa, não se pode garantir que não existam contradições reais e concretas no mundo, as quais poderão estar escondidas ou ser imperceptíveis. Caso existam, elas serão concluídas, inferidas, posto que as negações de juízos de percepção não podem, elas mesmas, ser intuídas. Sobre esse ponto, lembramos que Schopenhauer também considerou a contradição como uma impossibilidade lógica, e não de ordem física ou matemática¹⁷⁵.

A lógica paraclássica é um ramo bastante novo das lógicas paraconsistentes, pensado por Da Costa com relação a uma das interpretações possíveis do

¹⁷³ Ibidem, p. 130.

¹⁷⁴ Ibidem, p. 134-135.

¹⁷⁵ WWWII, Kap. 4, p. 46; MII, cap. 4, p. 40-41.

chamado Princípio da Complementaridade, de Niels Bohr¹⁷⁶. No texto *Complementarity and paraconsistency*¹⁷⁷, escrito por ele em conjunto com Décio Krause, os autores ressaltam que não há consenso entre os estudiosos sobre o sentido exato que Bohr teria atribuído ao princípio, e que não pretendem realizar uma exegese das ideias do físico. A intenção é evidenciar a estrutura lógica de uma teoria que fosse elaborada com base nele, entendido numa perspectiva específica facultada por excertos de Bohr¹⁷⁸. “Assim,” escrevem os autores, “sugerimos que, sob uma interpretação possível do que deve ser entendido por complementaridade, a lógica subjacente a uma tal teoria é a lógica *paraclássica* (proposta primeiro por Da Costa e Vernengo, 1999)”¹⁷⁹.

O sentido que Da Costa e Krause referem ao conceito de complementaridade é especialmente relevante para nós, qual seja, o de incompatibilidade entre teses. Como eles explicam, “Em outras palavras, parece perfeitamente razoável considerar aspectos complementares como *incompatíveis*, no sentido de que sua *combinação* numa descrição única pode levar a dificuldades”¹⁸⁰. O conceito de complementaridade, desse modo, relaciona-se a teses ou proposições que não podem ser combinadas, porque se excluem reciprocamente. Sobre esse ponto, no artigo *The logic of complementarity*, eles esclarecem:

Deve ser enfatizado que nosso modo de caracterizar a complementaridade não significa que proposições complementares são sempre contraditórias, para α e β acima, uma não é necessariamente a negação da outra. No entanto, como proposições complementares, podemos derivar delas (na lógica clássica) uma contradição; para exemplificar, observamos que ‘ x é uma partícula’ não é a negação direta de ‘ x é uma onda’, mas ‘ x é uma partícula’ *implica* que x não é uma onda. Essa leitura da complementaridade como não indicando contradição estrita, como já deixamos claro, está de acordo com o próprio Bohr; [...].¹⁸¹

Apesar dessa mútua exclusão, ambos os aspectos complementares são

¹⁷⁶ Cf. DA COSTA, N.; VERNENGO, R. J. Sobre algunas lógicas paraclásicas y el análisis del razonamiento jurídico. *Doxa. Cuadernos de Filosofía del Derecho*. Universidad de Alicante. Centro de Estudios Constitucionales, 19, 1996. p. 183-200; DA COSTA, N.; KRAUSE, D. Complementarity and paraconsistency. In: RAHMAN, Shahid et al. (eds.). *Logic, Epistemology, and the Unity of Science* (Book 1). Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 2004; DA COSTA, N.; KRAUSE, D. *The logic of complementarity*. Departamento de Filosofia. Universidade Federal de Santa Catarina, 2003; DA COSTA, N.; KRAUSE, D. *Remarks on the applications of paraconsistency*. Grupo de pesquisa em Lógica e fundamentos da ciência. Departamento de Filosofia. Universidade Federal de Santa Catarina, 2003.

¹⁷⁷ DA COSTA, N.; KRAUSE, D. Complementarity and paraconsistency. In: RAHMAN, Shahid et al. (eds.). *Logic, Epistemology, and the Unity of Science* (Book 1). Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 2004.

¹⁷⁸ Ibidem, p. 1-2.

¹⁷⁹ Ibidem, p. 2. (tradução nossa) (grifos dos autores)

¹⁸⁰ Ibidem, p. 5. (tradução nossa) (grifos dos autores)

¹⁸¹ DA COSTA, N.; KRAUSE, D. *The logic of complementarity*. Departamento de Filosofia. Universidade Federal de Santa Catarina, 2003, p. 12. (tradução nossa) (grifos dos autores)

considerados imprescindíveis para uma compreensão completa e adequada do objeto. Daí a necessidade de se pensar numa forma de mantê-los, sem que a teoria como um todo venha a ser inviabilizada. Do ponto de vista clássico, a existência de duas teses verdadeiras permite deduzir a conjunção delas, e isso é o que torna complicado manterem-se enunciados mutuamente excludentes num mesmo sistema. Em vista disso, a proposta da lógica paraclássica é a de impedir que a conjunção de aspectos complementares possa ser deduzida, sem que a teoria tenha de abrir mão de algum deles. Assim, numa teoria cuja lógica de base é a paraclássica, a existência de proposições incompatíveis não é impugnada, somente a conjunção delas o será. “Em outras palavras”, explicam Da Costa e Krause, “as teorias que caracterizaremos abaixo são tais que de γ e $\neg \gamma$ não podemos deduzir $\gamma \wedge \neg \gamma$, isto é, uma contradição”¹⁸².

É importante observarmos que, embora tenha sido pensado no contexto da física quântica, nada impede que o Princípio da Complementaridade seja tomado em sentido mais amplo. Da Costa e Krause argumentam que Bohr o considerou como parte de uma atitude epistemológica geral, capaz de evitar dificuldades também em outros campos da ciência. Para eles, o Princípio da Complementaridade não se configura apenas como um preceito específico de uma ciência em particular, a física, mas, além disso, como um princípio metodológico regulativo¹⁸³. Em suma, nas palavras dos autores, “De qualquer modo, nossa definição é muito geral e, é claro, não é restrita à física, sendo útil também em outras situações”¹⁸⁴.

Segundo pensamos, essa concepção da lógica paraclássica contribui para uma compreensão mais completa do pensamento schopenhaueriano e, com isso, também da antinomia com a qual nos ocupamos. Como vimos, Schopenhauer vincula sua filosofia à discussão histórica sobre a relação entre o ideal e o real. Para ele, Platão, Kant e os Vedas ensinaram a total diferença entre os dois domínios, e abriram caminho para sua própria interpretação do mundo como representação e Vontade. O ideal e o real são como dois lados de uma mesma esfera, um externo e o outro interno, um ilusório e o outro genuíno, um

¹⁸² DA COSTA, N.; KRAUSE, D. Complementary and paraconsistency. In: RAHMAN, Shahid et al. (eds.). *Logic, Epistemology, and the Unity of Science* (Book 1). Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 2004, p. 2. (tradução nossa)

¹⁸³ DA COSTA, N.; KRAUSE, D. *The logic of complementarity*. Departamento de Filosofia. Universidade Federal de Santa Catarina, 2003, p. 2.

¹⁸⁴ DA COSTA, N.; KRAUSE, D. *Remarks on the applications of paraconsistency*. Grupo de pesquisa em Lógica e fundamentos da ciência. Departamento de Filosofia. Universidade Federal de Santa Catarina, 2003, p. 16. (tradução nossa)

efêmero e o outro perene. Na condição de representação, o lado externo do mundo é criação de um intelecto, sendo por isso mesmo fenomênico, mutável e perecível. Na condição de coisa em si, por sua vez, a Vontade não pode ser investida nas formas do conhecimento, o que a torna alheia ao tempo, ao espaço e à causalidade, e a configura como o mais real, o imutável e o imperecível. Em que pese serem descritos por Schopenhauer como opostos, ambos os lados são igualmente necessários para uma explicação correta e completa do mundo. Na nossa interpretação, o real e o ideal são apresentados em condicionamento mútuo pelo filósofo, na medida em que ele enfatiza, em diversos momentos, que a representação só o é com relação à Vontade, e também que o que conhecemos como a coisa em si só o é em relação ao fenômeno. Não faria sentido, portanto, imaginar o mundo sem uma das suas partes constituintes, fosse a coisa em si, fosse o fenômeno, do mesmo modo que não faz sentido separar sujeito e objeto. Por conseguinte, a filosofia schopenhaueriana parte de uma convicção que envolve tanto exclusão quanto exigência mútua entre os âmbitos do real e do ideal, sendo totalmente compatível com a concepção acerca do Princípio de Complementaridade, tal como exposto por Da Costa e Krause no tocante à lógica paraclássica.

No nosso entendimento, é necessário realizarmos aqui uma desambiguação. Schopenhauer também associa o real e o ideal como complementares em sentidos diferentes, quais sejam, o de ideal como o transcendental e o de real como o empírico. Nesse caso como no anterior, cada aspecto é exigido e excluído simultaneamente em relação ao outro, e sua complementaridade transparece em certos pontos da investigação, nos quais os fundamentos de ambos se cruzam. Esses são os momentos em que Schopenhauer chega aos limites extremos do idealismo, e onde seu discurso se torna obscuro e equívoco. Com efeito, o idealismo chega ao seu limite no ponto em que precisa assegurar a realidade empírica de um mundo que é criado por um intelecto. Ou seja, o idealismo tem de ser radicalmente afirmado, mas não a ponto de se tornar absoluto e eliminar qualquer referência à experiência. Então, a parte ideal do mundo deve ser completada com elementos reais, nesse caso, os dados sensoriais advindos dos sentidos, que garantirão que o objeto seja condicionado pelo sujeito, sem deixar de ser empiricamente real. No entanto, a demonstração da idealidade se faz excluindo os conteúdos empíricos ou minimizando sua relevância no processo do conhecer, para que se mantenha seu caráter de criação intelectual. Daí deriva a necessidade de se admitir que o espaço esteja na cabeça e que esta, ao mesmo tempo, esteja no espaço: não se pode abrir mão do idealismo (que o espaço seja uma forma *a priori* do

intelecto) nem do realismo (que a cabeça tenha existência real no mundo dos objetos). Daí também a estranheza que sentimos ao observar o mesmo objeto nas duas perspectivas mutuamente excludentes, porque não podemos abandonar nenhuma delas.

Para considerarmos a complementaridade pelo prisma do realismo, precisamos atentar para os dois sentidos de real expostos acima. Em primeira instância, o real é o aspecto físico do mundo, a sensação, as intuições, o conjunto da experiência, numa palavra, é o fundamento objetivo que o idealismo não deve anular. Em segunda instância, o real é o metafísico, o que está além do conhecimento empírico, numa palavra, a Vontade, que o idealismo não permite acessar. Tomado no primeiro sentido, a argumentação acerca do real precisa garantir que elementos empíricos possam dar sustentação ao idealismo, sem que sejam concebidos como em si, isto é, devem ancorar o lado ideal, mas sem anular o aspecto de relatividade do mundo como representação. Nesse caso, porém, ideal e real distinguem-se como o formado e o informe, o regrado e o aleatório, o subjetivo e o objetivo. Tomado no segundo sentido, por sua vez, o real é exatamente aquilo que ultrapassa a representação, que a sustenta remediando sua relatividade e inconstância, e o que garante que o mundo não seja pura e simplesmente aparência sem nada que apareça. Nesse sentido, contudo, ideal e real se excluem como o fenômeno e a coisa em si, o externo e o interno, o temporal e o atemporal, o extenso e o inextenso. Daí deriva a necessidade de se admitir que o primeiro animal cognoscente engendre o mundo da representação e que o mundo da representação engendre o mesmo animal: aqui também não se pode abrir mão do idealismo (que a representação seja produto do intelecto animal) nem do realismo (que a Vontade seja a essência do mundo e produza o intelecto animal para seus fins). A complementaridade das perspectivas, nesse caso, situa o primeiro animal em dois pontos diferentes do tempo, sem que possamos retirá-lo de nenhum deles.

Por conseguinte, nos dois sentidos mencionados, o lado real do mundo é exigido e afastado, simultaneamente, em relação ao lado ideal: no primeiro sentido, o real é a necessária referência à fisiologia, ao corpo, à comprovação das ciências empíricas, ao mesmo tempo em que deve ser controlado para não inviabilizar o idealismo. No segundo sentido, o real é o metafísico, o sustentáculo necessário da representação, mas que não pode tomar as formas do intelecto, isto é, não pode ser conhecido nem alcançado. No nosso modo de ver, todos esses aspectos se condensam na concepção de que os conteúdos empíricos introduzem no pensamento elementos que não podem ser completamente conhecidos, por não serem

condicionados pelas formas do sujeito. Quanto menos elementos empíricos contiver, mais um objeto pode ser conhecido; quanto mais conteúdos empíricos exhibir, menos poderá ser compreendido. Como resultado, a Vontade se anuncia e se revela nos elementos sensíveis do mundo como representação, que são conhecidos somente *a posteriori*, tornando-se então necessário aceitar como verdadeiro que ela se exhibe na experiência, tanto quanto que a ultrapassa.

Com base nessa perspectiva, esclarece-se por que Schopenhauer reafirma e ressalta a unilateralidade do idealismo e do realismo para a compreensão do mundo como representação¹⁸⁵. Ambos contêm fundamentos verdadeiros que não podem ser excluídos de uma explicação completa das coisas, isto é, precisam ser combinados para que um compense as insuficiências do outro. A união dos pontos de vista objetivo e subjetivo é então imprescindível, apesar de todos os conflitos e oposições que possam surgir a partir dela. De modo semelhante, somente com o idealismo ou com o realismo dificilmente se esgotará a compreensão da relação entre fenômeno e coisa em si. Nesse último caso, embora sejam radicalmente contrapostas, a exigência mútua entre Vontade e representação é ainda mais necessária, na medida em que, no fim de contas, constituem o mesmo ente. De acordo com isso, a união dos pontos de vista demonstrará que todas as coisas são idênticas e que, assim como nós, tudo é Vontade. A complementaridade entre idealismo e realismo, nesse aspecto, remete novamente à imagem circular formada pela antinomia da teoria do conhecimento. Com efeito, do mesmo modo como a chuva que se forma pela evaporação e a água que molha a terra são uma e a mesma coisa, apenas cristalizada momentaneamente em pontos diferentes na consideração do processo, também o animal e o mundo são um e o mesmo, apenas considerados imperfeitamente em pontos distintos de uma linha do tempo. De fato, tanto o animal quanto o mundo são representações, e somente nesse sentido pode-se afirmar que haja multiplicidade e que um engendre o outro. No fundamento de tudo, porém, a Vontade permanece una e incólume. Sobre esse ponto, em uma nota do texto “Pensamentos sobre o intelecto em geral e no tocante a cada relação”, de *Parerga e Paralipomena*, Schopenhauer escreve de modo interessante:

Se olho algum objeto, talvez uma paisagem, e imagino que nesse momento me cortassem a cabeça – sei que o objeto permaneceria estático e inabalável:

¹⁸⁵ Cf. *PP II*, Kap. 1, §13, p. 20; *Respuestas filosóficas a la ética, a la ciencia y a la religión*. Traducción de Miguel Urquiola. Prólogo de Agustín Izquierdo. Madrid: EDAF, 1996, § 13, p. 198-199.

mas isso implica, nos seus fundamentos mais últimos, que eu também existiria. Isso será claro para poucos, mas para estes foi dito.¹⁸⁶

Por fim, conforme exposto ao longo deste trabalho, a filosofia schopenhaueriana sustenta a identidade de todas as coisas, a unidade da Vontade e a ilusão da multiplicidade. Sustenta também que a Vontade é idêntica ao corpo e que este é imprescindível para a construção do mundo como representação. Portanto, segundo pensamos, a dimensão corporal do mundo reúne todas as peças que fazem dele um conjunto inconsistente, em que o interno e o externo, o real e o ilusório, o fenômeno e a coisa em si se unem, ao mesmo tempo em que se repelem mutuamente. Essa inconsistência, como dissemos, pode ser mais bem compreendida se associarmos o mundo schopenhaueriano à lógica paraclássica, na qual teses incompatíveis não resultam em problemas, se não conduzem à trivialidade. E esse nos parece ser exatamente o caso, pois $A \rightarrow M$ e $M \rightarrow A$ podem ser tomadas como proposições complementares, sem que por isso levem a uma contradição e, por conseguinte, a filosofia schopenhaueriana não pode ser classificada como trivial.

¹⁸⁶ Ibidem, Kap. 3, §28, p. 48; ibidem, § 28, p. 232.

Referências

Obras de Schopenhauer consultadas

SCHOPENHAUER, A. *Sämmtliche Werke*. 6 Bände. Leipzig: Brockhaus, 1873. Herausgegeben von Julius Frauenstädt.

_____. *Sämmtliche Werke*. 16 Bände. München: Piper, 1911-1942. Herausgegeben von Paul Deussen.

_____. *Zürcher Ausgabe*. 10 Bänden. Zürich: Diogenes Verlag, 2007. Der Text folgt der historisch-kritischen Ausgabe von Arthur Hübscher.

_____. *Die Welt als Wille und Vorstellung I und II. Gesamtausgabe*. München: Deutschen Taschenbuch, 2011. Nach den Ausgaben letzter Hand herausgegeben von Ludger Lütkehaus.

_____. *Kritik der kantischen Philosophie*. In: *Die Welt als Wille und Vorstellung I und II Gesamtausgabe*. München: Deutschen Taschenbuch, 2011. Nach den Ausgaben letzter Hand herausgegeben von Ludger Lütkehaus.

_____. *Sämmtliche Werke*. 5 Bände. Stuttgart/Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2012. Textkritisch bearbeitet und herausgegeben von Wolfgang Frhr. von Löhneysen.

_____. *De la cuádruple raíz del principio del razón suficiente*. Traducción y prólogo de Leopoldo-Eulogio Palacios. Madrid: Gredos, 1981.

_____. *De la volonté dans la nature*. Traduction avec introduction et notes par Édouard Sans. Paris: Quadrige / PUF, 1986.

_____. *Sobre la voluntad en la naturaleza*. 1ª ed., 3ª reimpr. Traducción de Miguel de Unamuno. Prólogo y notas de Santiago González Noriega. Madrid: Alianza, 1987.

_____. *Crítica da filosofia kantiana*. Tradução de Wolfgang Leo Maar e Maria Lúcia Mello e Oliveira Cacciola. São Paulo: Nova Cultural, 1988. (Coleção Os pensadores).

_____. *Los designios del destino*. Estudio preliminar, traducción y notas de Roberto Rodríguez Aramayo. Madrid: Tecnos, 1994.

_____. *Respuestas filosóficas a la ética, a la ciencia y a la religión*. Traducción de Miguel Urquiola. Prólogo de Agustín Izquierdo. Madrid: EDAF, 1996.

_____. *Sobre a visão e as cores: um tratado*. Tradução de Erlon José Paschoal. Nova Alexandria: São Paulo, 2003.

_____. *Fragmentos para a história da filosofia*. Tradução, apresentação e notas de Maria Lúcia Cacciola. São Paulo: Iluminuras, 2003.

_____. *El Mundo como Voluntad y Representación*. Traducción de Rafael-José Díaz Fernández y M.^a Montserrat Armas Concepción. Revisión de Joaquín Chamorro Mielke. Madrid: Akal Editores, 2005.

_____. *O mundo como vontade e representação*. 1^a tomo. Tradução, apresentação, notas e índices de Jair Barboza. São Paulo: UNESP, 2005.

_____. *O mundo como vontade e representação*. 2^a tomo. Tradução, apresentação, notas e índices de Jair Barboza. São Paulo: UNESP, 2015.

Obras gerais consultadas

AMERIKS, Karl (ed.). *The Cambridge Companion to German Idealism*. Cambridge: Cambridge University Press, 2006.

ARISTÓTELES. *Organon*. 5 vol. Tradução de Pinharanda Gomes. Lisboa: Guimarães, 1986.

_____. *Metafísica*. Traducción de Valentín García Yebra. 2^a ed. Trilíngue. 1^a reimpr. Madrid: Gredos, 1987.

ASHER, David. *Das Endergebniss der Schopenhauer'schen Philosophie in seiner Uebereinstimmung mit eine der ältesten Religionen dargestellt*. Leipzig: Arnoldische Buchhandlung, 1885.

BACON, F. *The New organon*. New York: Cambridge University Press, 2000.

BÄHR, C. G. *Die schopenhauer'sche Philosophie in ihren Grundzügen dargestellt und kritisch beleuchtet*. Dresden: Rudolf Kuntze, 1857.

BECKENKAMP, J. *Entre Kant e Hegel*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2004.

BERG, Jan Robert. *Idealismus und Voluntarismus in der Metaphysik Schellings und Schopenhauers*. Würzburg: Königshausen & Neumann, 2003.

BIRNBACHER, Dieter (Hrsg). *Schopenhauer in der Philosophie der Gegenwart*. Würzburg: Königshausen & Neumann, 1996.

BONACCINI, Juan Adolfo. *Kant e o problema da coisa em si no Idealismo Alemão: sua atualidade e relevância para compreensão do problema da Filosofia*. Rio de Janeiro: Relume Dumará; Natal: UFRN, 2003.

BOOMS, Martin. *Aporie und Subjekt: Die Erkenntnistheoretischen Entfaltungslogik der Philosophie Schopenhauers*. Beiträge zur Philosophie Schopenhauers herausgegeben von Dieter Birnbacher und Heinz Gerd Ingekamp. Band 6. Würzburg: Königshausen & Neuman, 2003.

BRANDÃO, E. *A concepção de matéria na obra de Schopenhauer*. São Paulo: Humanitas, 2008.

CACCIOLA, M. L. *A crítica da Razão no pensamento de Schopenhauer*. Dissertação (Mestrado) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo. Departamento de Filosofia. São Paulo, 1981.

_____. A questão do finalismo na filosofia de Schopenhauer. *Discurso – Revista do Departamento de Filosofia da USP*, nº 20, 1993, p. 79-98.

_____. *Schopenhauer e a questão do dogmatismo*. São Paulo: EDUSP, 1994.

CALDWELL, W. *Schopenhauer's system in its philosophical significance*. New York: Charles Scribner's sons, 1986.

CARTWRIGHT, David E. *Schopenhauer: a biography*. Cambridge: University Press, 2010.

CASSIRER, E. *El problema del conocimiento*. 4. vol. 1ª ed. 4ª reimpr. Traducción de Wenceslao Roces. México: Fondo de Cultura Económica, 1993.

_____. *Kant, vida y doctrina*. 1ª ed. 6ª reimpr., Traducción de Wenceslao Roces. México: Fondo de Cultura Económica, 2003.

CORNILL, A. *Arthur Schopenhauer als Uebergangsformation von einer idealistischen in eine realistische Weltanschauung*. Heidelberg: Mohr, 1856. Disponível em: http://reader.digitale-sammlungen.de/de/fs1/object/display/bsb10045480_00007.html>. Acesso em: 8 mai. 2015.

DA COSTA, Newton Carneiro Affonso da. *Sistemas formais inconsistentes*. Curitiba: UFPR, 1993.

_____. *Ensaio sobre os fundamentos da lógica*. 3ª ed. São Paulo: Hucitec, 2008.

_____.; VERNENGO, R. J. Sobre algunas lógicas paraclásicas y el análisis del razonamiento jurídico. *Doxa*. Cuadernos de Filosofía del Derecho. Universidad de Alicante. Centro de Estudios Constitucionales, 19, 1996. p. 183-200. Disponível em: <http://www.cervantesvirtual.com/downloadPdf/sobre-algunas-lficas-paraclsicas-y-el-anlisis-del-razonamiento-jurdico-0/>>. Acesso em: 10 jan. 2017.

_____.; KRAUSE, D. Complementary and paraconsistency. In: RAHMAN, Shahid et al. (eds.). *Logic, Epistemology, and the Unity of Science* (Book 1). Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 2004.

_____. *The logic of complementarity*. Departamento de Filosofia. Universidade Federal de Santa Catarina, 2003. Disponível em: <http://philsci-archive.pitt.edu/1559/1/CosKraPL.pdf>>. Acesso em: 10 jan. 2017.

_____. *Remarks on the applications of paraconsistency*. Grupo de pesquisa em Lógica e fundamentos da ciência. Departamento de Filosofia. Universidade Federal de Santa Catarina, 2003; Disponível em: <http://philsci-archive.pitt.edu/1566/1/CosKraPATTY.pdf>>. Acesso em: 10 jan. 2017.

DELBOS, V. *De kant aux postkantians*. Introduction par Alexis Philonenko. Preface de Maurice Blondel. Paris: Aubier, 1992.

DEUSSEN, P. *Allgemeine Geschichte der Philosophie*. 2. Auflage, 2. Band, 3. Abteilung. (Neuere Philosophie von Descartes bis Schopenhauer). Leipzig: Brockhaus, 1920. Disponível em: <<https://archive.org/details/allgemeinegeschi23deusuoft>>. Acesso em: 11 out. 2015.

_____. *Die Elemente der Metaphysik*. Dritte, durch eine Vorbetrachtung über das Wesen des Idealismus, vermehrte Auflage. Leipzig: Brockhaus, 1902. Disponível em: <<https://archive.org/details/dieelementederm00deusgoog>>. Acesso em: 3 jan. 2012.

DUCROS, L. *Schopenhauer, les origines de sa métaphysique: ou les transformations de la chose en soi de Kant a Schopenhauer*. Paris: Germer Baillière, 1883. Disponível em: <<https://archive.org/details/scopenhauerleso00ducrgoog>>. Acesso em: 11 fev. 2010.

ERDMANN, J. E. Schopenhauer und Herbart, eine Antithese. In: *Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik*. Herausgegeben von Dr. I. H. Fichte, Dr. Hermann Ulrici und I. U. Wirth. Neue Folge. Band 21. Halle, 1852, p. 209-225. Disponível em: <<https://archive.org/stream/zeitschriftfrph19kritgoog#page/n15/mode/2up>>. Acesso em: 5 jun. 2013.

FICHTE, I. H. Ein Wort über die Zukunft der Philosophie. Als Nachschrift zum vorigen Aufsatze. In: *Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik*. Herausgegeben von Dr. I. H. Fichte, Dr. Hermann Ulrici und J. U. Wirth. Neue Folge. Band 21. Halle, 1852, p. 226-240. Disponível em: <<https://archive.org/stream/zeitschriftfrph19kritgoog#page/n15/mode/2up>>. Acesso em: 5 jun. 2013.

FISCHER, Ernst. *Von G. E. Schulze zu A. Schopenhauer: ein Beitrag zur Geschichte der Kantischen Erkenntnistheorie*. Dissertation zur Erwerbung der Doktorwürde der ersten Sektion der hohen philosophischen Fakultät der Universität Zürich. Aarau: H. R. Sauerländer, 1901.

FISCHER, Kuno. *Schopenhauers Leben, Werke und Lehre*. Heidelberg: Carl Winter's Universitätsbuchhandlung, 1908. Disponível em: <<https://archive.org/details/schopenhauersle00fiscgoog>>. Acesso em: 02 out. 2014.

FORTLAGE, C. *Genetische Geschichte der Philosophie seit Kant*. Leipzig: Brockhaus, 1852. Disponível em: <<https://archive.org/stream/genetischegeschi00for#page/n5/mode/2up>>. Acesso em: 15 abr. 2015.

FOX, Michael (Ed.). *Schopenhauers philosophical achievement*. Sussex: Harvester Press, 1980.

FRAUENSTÄDT, J. *Briefe über die Schopenhauer'sche Philosophie*. Leipzig: Brockhaus, 1854. Disponível em: <http://reader.digital-sammlungen.de/de/fs1/object/display/bsb10045792_00005.html>. Acesso em: 18 fev. 2013.

_____. Arthur Schopenhauer und seine Gegner. In: *Unsere Zeit, deutsche Revue der Gegenwart*. Monatsschrift zum Conversationslexikon. Band. 5,2, Leipzig, 1869, p. 686-707. Disponível em: <http://reader.digital-sammlungen.de/de/fs1/object/display/bsb10401694_00696.html>. Acesso em: 29 mar .2014.

_____. *Schopenhauer-Lexicon: ein Philosophisches Wörterbuch*. Erster Band. Leipzig: Brockhaus, 1871. Disponível em: <https://archive.org/stream/bub_gb_qQHnumNIwMsC#page/n5/mode/2up>. Acesso em: 25 jan. 2012.

_____. *Schopenhauer-Lexicon: ein Philosophisches Wörterbuch*. Zweiter Band. Leipzig: Brockhaus, 1871. Disponível em: <https://archive.org/stream/bub_gb_mhF6YpMYGcoC#page/n5/mode/2up>. Acesso em: 25 jan. 2012.

_____. *Neue Briefe über die Schopenhauer'sche Philosophie*. Leipzig: Brockhaus, 1876. Disponível em: <<https://archive.org/stream/neuebriefeberdi00fraugoog#page/n7/mode/2up>>. Acesso em: 20 set. 2013.

_____.; LINDNER, E. O. *Arthur Schopenhauer: Von Ihm, über ihn*. Berlin: Hayn, 1863.

GARDINER, P. *Schopenhauer*. México: Fondo de Cultura Económica, 1997, p. 133.

GIL, Fernando (coord.). *Recepção da Crítica da Razão Pura: antologia de escritos sobre Kant (1786-1844)*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1992.

GOLDSCHMIDT, Victor. *A religião de Platão*. São Paulo: Difusão Europeia do Livro, 1963.

_____. *Écrits. Études de Philosophie Moderne*. Tome II. Paris: VRIN, 1984.

GRISEBACH, E. *Schopenhauer's Gespräche und Selbstgespräche: Nach der Handschrift εἰς ἑαυτον*. Berlin: Ernst Hofmann , 1898.

GRUBER, Robert (Hrsg.). *Der Briefwechsel zwischen Arthur Schopenhauer und Otto Lindner*. Wien/ Leipzig: A. Hartleben's, 1913.

GUEROULT, M. *Etudes de Philosophie Allemande*. Hildesheim/New York: Georg Olms, 1977.

GWINNER, W. *Arthur Schopenhauer aus persönlichen Umgänge dargestellt*. Zweite, umgearbeitete und vielfach vermehrte Auflage. Leipzig: Brockhaus, 1878.

HARTMAN, E. v. *Philosophie des Unbewussten*. Berlin: Carl Duncker, 1869. Disponível em: <<https://archive.org/details/philosophiedesun00hart>>. Acesso em: 16 set. 2015.

_____. *Gesammelte philosophische Abhandlungen zur Philosophie des Unbewussten*. Berlin: Carl Duncker, 1872. Disponível em: <<https://archive.org/details/gesammeltephilo00hartgoog>>. Acesso em: 7 jan. 2016.

_____. L'école de Schopenhauer. *Revue philosophique de la France et de l'étranger*. Dirigée par Th. Ribot. XVI, jul-déc 1883, pp. 121-134. Disponível em: <http://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k17155d?rk=42918;4>. Acesso em: 15 dez. 2016.

_____. *Gesammelte Studien und Aufsätze*. 3. auflage. Leipzig: Wilhelm Friedrich, 1888. Disponível em: <<https://archive.org/details/gesammeltestudi01hartgoog>>. Acesso em: 5 jan. 2016.

_____. *Geschichte der Methaphysik*. Zweiter Teil: seit Kant. Ausgewählte Werke. Band XII. Leipzig: Hermann Haacke, 1900.

HASSE, H. *Schopenhauers Erkenntnislehre als System einer Gemeinschaft des Rationalen und Irrationalen*. Leipzig: Felix Meiner, 1913.

HAYM, R. *Arthur Schopenhauer*. Berlin: Georg Reimer, 1864. Disponível em: <<https://archive.org/details/arthurschopenha00haymgoog>>. Acesso em: 20 jan. 2015.

HÜBSCHER, A. Schopenhauer in der philosophischen Kritik. In: *Schopenhauer-Jahrbuch*. Frankfurt: Waldemar Kramer, 47, 1966, p. 29-71. Disponível em: <http://www.schopenhauer.philosophie.uni-mainz.de/Aufsaezte_Jahrbuch/47_1966/Huebscher%20-%20Schopenhauer%20in%20der%20phil.%20Kritik.pdf>. Acesso em: 15 ago. 2013.

_____. *Denker gegen den Strom: Schopenhauer: Gestern – Heute – Morgen*. 4. Durchgesehene Auflage. Bonn: Bouvier, 1988.

JACOBI, F. H. *David Hume et la croyance: idéalisme et réalisme. Dialogue*. Introduit, traduit et annoté par Louis Guillermit. Paris: Vrin, 2000.

JANAWAY, C. (ed.) *The Cambridge Companion to Schopenhauer*. Cambridge: Cambridge University Press, 1999.

JANET, P. Schopenhauer et la physiologie française: Cabanis et Bichat. *Revue des deux mondes*. Tome 39, Paris: Bureau de la Revue de deux mondes, Mai-1880, p. 36. Disponível em: <<http://rddm.revuedesdeuxmondes.fr/archive/article.php?code=59892>>. Acesso em: 08 ago. 2011.

KAMATA, Y. Schopenhauer e Kant. A recepção da “Analítica transcendental” da Crítica da razão pura na filosofia primeira de Schopenhauer. *Revista etich@ - An international Journal for Moral Philosophy*. Florianópolis, v. 11, n. 1, p. 68 – 81, julho de 2012.

KANT, I. *Kant's Gesammelte Schriften*. Herausgegeben von der Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften. 29 Bände, Berlin: Georg Reimer / Gruyter, 1902-.

_____. *Crítica da razão pura*. 5ª ed. Tradução de Manuela Pinto dos Santos e Alexandre Fradique Morujão. Introdução e notas de Alexandre Fradique Morujão. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2001.

KORFMACHER, W. *Ideen und Ideenerkenntnis in der ästhetischen Theorie Arthur Schopenhauers*. Pfaffenweiler: Centaurus-Verlagsgesellschaft, 1992.

KOWALEWSKI, A. *Arthur Schopenhauer und seine Weltanschauung*. Halle a. S.: Carl Marhold, 1908.

KUHN, T. *A tensão essencial*. Tradução de Rui Pacheco e revisão de Artur Mourão. Lisboa: Edições 70, 1989.

LIEBMANN, O. *Ueber den individuellen Beweis für die Freiheit des Willens*. Stuttgart: Carl Schober, 1866. Disponível em: <https://archive.org/stream/bub_gb_vNhAAAAAYAAJ#page/n3/mode/2up>. Acesso em: 15 jun. 2013.

_____. *Ueber den Objektiven Anblick*. Wiesbaden: Carl Schober, 1869. Disponível em: <http://reader.digitale-sammlungen.de/de/fs1/object/display/bsb11017975_00005.html>. Acesso: 15 jun. 2013.

LUKASIEWICZ, Jan. Sobre o princípio de contradição em Aristóteles. In: *Rue Descartes*, Collège international de philosophie, Paris, Albin Michel, avril 1991. 1-2, p. 10-32, traduzido para o francês por Michel Narcy e Barbara Cassin do original alemão. Publicado originalmente em *Bulletin International de l'Académie de Sciences de Cracovie, classe d'histoire et de philosophie*, 1910, p. 15-38.

_____. Sobre a lei da contradição em Aristóteles. In: ZINGANO, Marco (org.). *Sobre a Metafísica de Aristóteles*: textos selecionados. São Paulo: Odysseus, 2005.

MAGEE, B. *Schopenhauer*. Traducción de Amaia Bárcena. Madrid: Catedra, 1991.

MALTER, Rudolf. *Der eine Gedanke*: Hinführung zur Philosophie Arthur Schopenhauers. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1988.

_____. *Arthur Schopenhauer*: Transzendentalphilosophie und Metaphysik des Willens. Stuttgart-Bad Cannstatt: Frommann/Holzboog, 1991.

MARCIN, Raymond B. *In search of Schopenhauer's cat*: Arthur Schopenhauer's quantum-mystical theory of justice. Washington D.C.: Catholic University of America, 2006.

MARTIN, G. *Kant*: ontologia y epistemologia. Tradución de Luis Felipe Carrer y Andrés R. Raggio. Buenos Aires: Faculdade de Filosofia y Humanidades da Universidade Nacional de Córdoba, 1971.

MENDELSON, Elliott. *Introduction to mathematical logic*. 4th. ed., London: Chapman & Hall, 1997.

METHLING, Alexander. *Das Realitätsproblem im Denken Schopenhauers*: Eine Untersuchung zur Struktur seines Systems. Aachen: Shaker, 1993.

MEYER, J. B. *Schopenhauer als Mensch und Denker*. Berlin: Carl Habel, 1872. Disponível em:
<<https://ia600300.us.archive.org/20/items/arthurschopenhau00meyer/arthurschopenhau00meyer.pdf>>. Acesso em: 30 mai. 2014.

NOIRÉ, Ludwig. *Der monistische Gedanke*: Eine Concordanz der Philosophie Schopenhauer's, Darwin's, R. Mayer's und L. Geiger's. Leipzig: Beit & Comp., 1875.

OTCZIPKA, Hugo. *Kritische Bemerkungen zur Weltanschauung Schopenhauers*. Der Hohen philosophischen Fakultät der Universität Leipzig als Inaugural-Dissertation zur Erlangung der Doktorwürde. Leipzig-Reudnitz: Oswald Schmidt, 1892. Disponível em: <<https://archive.org/stream/kritischebemerku00otcz#page/n3/mode/2up>>. Acesso em: 5 jul. 2012.

PERNIN, Marie-José. *La philosophie de Schopenhauer: Au coeur de l'existence, la souffrance?* Paris: Bordas, 2003.

PHILONENKO, A. *Schopenhauer: Una filosofía de la tragedia*. Barcelona: Anthropos, 1989.

_____. *Schopenhauer critique de Kant*. Paris: Les Belles Lettres, 2005.

RENOUVIER, C. *Histoire et solution des problèmes métaphysiques*. Paris: Félix Aucan, 1901.

RIBOT, Th. *La philosophie de Schopenhauer*. Paris: Félix Alcan, 1925.

RIEFFERT, J. B. *Die Lehre von der empirische Anschauung bei Schopenhauer*. Halle: Max Niemeyer, 1914. In: *Abhandlungen zur Philosophie und ihre Geschichte*. 22 Heft. Herausgegeben von Benno Erdmann.

ROGLER, E. Das Gehirnparadox – ein Problem nicht nur bei Schopenhauer. *Schopenhauer-Jahrbuch*, 88, 2007, p. 71-88. Disponível em: http://www.schopenhauer.philosophie.uni-mainz.de/Aufsaeze_Jahrbuch/88_2007/2007_Rogler.pdf. Acesso em: 20 jan. 2017.

ROSSET, C. *Escritos sobre Schopenhauer*. Versión castellana de Rafael del Hierro Oliva. Valencia: Pre-textos, 2005.

_____. *Schopenhauer, philosophe de l'absurde*. Paris: Quadrige/PUF, 2015.

RUFFING, M. *Wille zur Erkenntnis: Die Selbsterkenntnis des Willens und die Idee des Menschen in der ästhetischen Theorie Arthur Schopenhauers*. Tese (Doutorado) Johannes Gutenberg Universität. Mainz, 2001. Disponível em: <<https://publications.ub.uni-mainz.de/theses/volltexte/2002/297/pdf/297.pdf>>. Acesso em: 3 mai. 2012.

_____. A relevância ética da contemplação estética. *Revista etich@ - An international Journal for Moral Philosophy*. Florianópolis, v.11, n.2, p. 263-271, julho de 2012.

RUYSEN, T. *Schopenhauer*. Paris: Félix Alcan, 1911.

SALLES, J.C. (Org.). *Schopenhauer e o Idealismo Alemão*. Salvador: Quarteto, 2004.

SANTOS, K. C. S. *O problema da liberdade na filosofia de Arthur Schopenhauer*. Dissertação (Mestrado) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo. Departamento de Filosofia. Orientador Prof. Dr. Eduardo Brandão. São Paulo, 2010. Disponível em: <<http://www.teses.usp.br/teses/disponiveis/8/8133/tde-23082010-175510/pt-br.php>>.

SCHEMANN, Ludwig (Hrsg.). *Schopenhauer-Briefe*: Sammlung meist ungedruckter oder schwer zugänglicher Briefe von, an und über Schopenhauer. Leipzig: Brockhaus, 1893.

SCHIRMACHER, Wolfgang (Ed.). *Zeit der Ernte*. Festschrift für Arthur Hübscher zum 85. Geburtstag. Stuttgart/Bad Cannstatt: Frommann/Holzboog, 1982.

SCHMIDT, A. Schopenhauer und der Materialismus. *Schopenhauer-Jahrbuch*, 58, 1977, p. IX-XLVIII. Disponível em: <http://www.schopenhauer.philosophie.uni-mainz.de/Aufsaeetze_Jahrbuch/58_1977/Alfred%20Schmidt%20-%20Schopenhauer%20und%20der%20Materialismus.pdf>. Acesso em: 30 mai. 2016.

_____. Physiologie und Transzendentalphilosophie bei Schopenhauer. *Schopenhauer-Jahrbuch*, 70, 1989, p. 43-53. Disponível em: <http://www.schopenhauer.philosophie.uni-mainz.de/Aufsaeetze_Jahrbuch/70_1989/Physiologie%20und%20Transzendentalphilosophie.pdf>. Acesso em: 30 mai. 2016.

_____. Schopenhauer subjektive und objektive Betrachtungsweise des Intellekts. *Schopenhauer-Jahrbuch*. 86, 2005, p. 105-132. Disponível em: <http://www.schopenhauer.philosophie.uni-mainz.de/Aufsaeetze_Jahrbuch/86_2005/2005_Schmidt.pdf>. Acesso em: 30 mai. 2016.

SCHUBBE, D. *Philosophie des Zwischen*: Hermeneutik und Aporetik bei Schopenhauer. Würzburg: Königshausen & Neumann, 2010.

SEYDEL, R. *Schopenhauers Philosophisches System*. Leipzig: Breitkopf & Härtel, 1857. Disponível em: <<https://archive.org/details/schopenhauersph00seydgoog>>. Acesso em: 14 out. 2013.

SPIERLING, V. *Arthur Schopenhauer*: eine Einführung in Leben und Werk. Leipzig: Reclam Verlag, 1998.

_____. *Materialen zu Schopenhauers "Die Welt als Wille und Vorstellung"*. Herausgegeben, kommentiert und eingeleitet von Volker Spierling. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1984.

STROHM, Harald. *Die Aporien in Schopenhauers Erkenntnistheorie*. Inaugural-Dissertation zur Erlangung des Grades eines Doktors der Philosophie der Philosophischen Fakultät der Eberhard-Karls-Universität Tübingen. Lindau/B, 1984.

SUCKAU, Otto. *Schopenhauers falsche Auslegung der Kantischen Erkenntnistheorie: Ihre Erklärung und Ihre Folgen*. Dissertation zur Erlangung der Doktorwürde bei der philosophischen Fakultät der Großherzoglich Hessischen Ludwigs-Universität zu Gießen. Weimar: R. Wagner Sohn, 1912. Disponível em: <<https://archive.org/details/schopenhauersfal00suckuoft>>. Acesso em: 15 jun. 2012.

THILO, Chr. A. *Ueber Schopenhauer's ethische Atheismus*. Leipzig: Louis Pernitzsch, 1868.

TRENDELENBURG, A. *Logische Untersuchungen*. Erster Band. Zweite ergänzte Auflage. Leipzig: Hirzel, 1862. Disponível em: <<https://archive.org/details/logischeuntersu07tregoog>>. Acesso em: 22 jul. 2014.

TZERTELEFF, Dmitry. *Schopenhauer's Erkenntniss-Theorie: eine kritische Darstellung*. Inaugural-Dissertation zur Erlangung der philosophischen Doktorwürde der Philosophischen Fakultät der Universität Leipzig. Leipzig: G. Reusche, 1879. Disponível em: <<https://archive.org/details/schopenhauerserk00tzer>>. Acesso em: 30 jan. 2013.

VENETIANER, M. *Schopenhauer als Scholastiker: Eine Kritik der Schopenhauer'schen Philosophie mit Rücksicht auf die gesammte Kantische Neoscholastik*. Berlin: Carl Duncker's, 1873.

VOLKELT, Johannes. *Arthur Schopenhauer: seine Persönlichkeit, seine Lehre, sein Glaube*. Stuttgart: Fr. Frommanns, 1900. Disponível em: <<https://archive.org/details/arthurschopenha01volkgooog>>. Acesso em: 22 nov. 2010.

WELSEN, P. *Schopenhauers Theorie des Subjekts: Ihre transzendentalphilosophischen, anthropologischen und naturmetaphysischen Grundlagen*. Würzburg: Königshausen & Neumann, 1995.

ZELLER, E. *Geschichte der deutschen Philosophie seit Leibniz*. München: Didenbourg, 1875. Disponível em: <<https://archive.org/details/geschichtederdeu00zelluoft>>. Acesso em: 10 set. 2013.

ZINGANO, M. Notas sobre o princípio de não contradição em Aristóteles. In: *Cadernos de História e Filosofia da Ciência*. Campinas, Série 3, v. 13, n. 1, p. 7-32, jan-jun. 2003.