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

SARA PEREIRA DIAS

A COMPREENSÃO DE SCHOPENHAUER DA COISA EM SI

São Paulo

2015

SARA PEREIRA DIAS

A COMPREENSÃO DE SCHOPENHAUER DA COISA EM SI

Dissertação 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 Mestre em
Filosofia sob a orientação da Profa. Dra. Maria
Lúcia Mello e Oliveira Cacciola.

São Paulo

2015

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

D541a Dias, Sara Pereira
 A compreensão de Schopenhauer da coisa em si /
 Sara Pereira Dias ; orientadora Maria Lúcia Mello e
 Oliveira Cacciola. - São Paulo, 2015.
 135 f.

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

1. Idealismo Alemão. 2. Coisa em si. 3.
Conhecimento. 4. Vontade. 5. Metafísica. I. Cacciola,
Maria Lúcia Mello e Oliveira, orient. II. Título.

FOLHA DE APROVAÇÃO

DIAS, S. P. A compreensão de Schopenhauer da coisa em si. 2015. Dissertação (Mestrado) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas. Departamento de Filosofia, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2015.

Profa. Dra. Maria Lúcia Mello e Oliveira Cacciola (Orientadora)

Prof. Dr. Eduardo Brandão (Universidade de São Paulo – FFLCH / USP)

Prof. Dr. Flamarion Caldeira Ramos (Universidade Federal do ABC – CCNH / UFABC)

Prof. Dra. Ana Carolina Soliva Soria (Suplente - Externo/UFSCAR)

Prof. Dr. Pedro Paulo Garrido Pimenta (Suplente - FFLCH/USP)

Prof. Dr. Vilmar Debona (Suplente - Externo/ UFRRJ)

*A meus pais, Gislane e José, fonte de um amor incondicional.
A Ildenilson, pelos primeiros passos na seara filosófica.*

AGRADECIMENTOS

A produção textual de uma dissertação exige de nós recolhimento, pois é o momento em que registramos todo o percurso de leituras, reflexões, pesquisas, análises e debates. E, no bojo dos aspectos acadêmico-científicos, constatamos a presença de pessoas que compartilharam seu conhecimento, suas leituras, suas reflexões, oferecendo seu apoio e incentivo. Também, ao lembrar o caminho trilhado, vão surgindo os rostos daqueles que estiveram ao nosso lado, compartilhando cada momento e nos fazendo ver, ao final, a importância que tiveram. Sem o apoio, a palavra, o sorriso, o abraço, o incentivo de cada familiar, cada amigo ou parente teria sido difícil a concretização desta vitória.

Por isso, agradeço imensamente aos meus pais, José e Gislane, alicerces e incentivadores de meus objetivos.

Aos meus queridos irmãos, Sônia e Saulo, pelo carinho e estímulo.

Aos meus amigos Adhemar Santos, Bárbara Catherine, Natália de Andrade, Nicodemus de Souza e Rafael Samarone. Amigos queridos, sou grata a vocês pelo apoio nas horas difíceis, pelas conversas sempre divertidas e animadoras, pelo incentivo, pelo carinho e, principalmente, pela amizade.

A José Marcelo Siviero. Amigo, você é um anjo!

A Ildenilson Meireles Barbosa, meu primeiro orientador, por ter compartilhado comigo ideias e conhecimentos que me levaram ao mestrado.

Aos professores Eduardo Brandão e Flamarion Caldeira Ramos, integrantes de minha banca de qualificação, cujas observações e análises traçaram um caminho importantíssimo para a realização desta dissertação.

À minha orientadora, Maria Lúcia Mello e Oliveira Cacciola, pessoa muito admirada desde o início de meus estudos filosóficos, por isso, sinto-me imensamente grata por ter me acolhido como sua orientanda e por ter sido, durante todo este percurso, paciente, carinhosa, compreensiva, dedicada e incentivadora. Agradeço, principalmente, pela liberdade que você me proporcionou para a confecção deste trabalho.

À secretaria do departamento de filosofia da USP, especialmente à Geni, Luciana e Maria Helena, sempre gentis e solícitas.

À CAPES, por ter propiciado e financiado este trabalho.

A todos vocês, meus sinceros agradecimentos.

*"Penso que só há um caminho para a ciência ou para a filosofia:
encontrar um problema, ver a sua beleza e apaixonar-se por ele;
casar e viver feliz com ele até que a morte vos separe –
a não ser que encontrem um outro problema ainda mais fascinante, ou,
evidentemente, a não ser que obtenham uma solução.
Mas, mesmo que obtenham uma solução,
poderão então descobrir,
para vosso deleite,
a existência de toda uma família de problemas –
filhos, encantadores ainda que talvez difíceis,
para cujo bem-estar poderão trabalhar, com um sentido,
até ao fim dos vossos dias."*

(Karl Popper, *Em busca de um mundo melhor*)

RESUMO

DIAS, S. P.. A COMPREENSÃO DE SCHOPENHAUER DA COISA EM SI. 2015.135f. Dissertação (Mestrado) - Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas. Departamento de Filosofia, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2015.

Durante o ano de 1781 Kant lança a obra *Crítica da razão pura*, a qual é exclusivamente voltada para o problema do conhecimento humano, mais precisamente, sua origem, seu limite, sua organização e sua validade perante a realidade empírica. Contudo, foi a questão quanto a origem do conhecimento que se tornou o foco das atenções e discussões durante todo o período do idealismo alemão, visto que tal questão trazia a luz o conceito de coisa em si. O problema deste conceito era saber qual deveria ser seu lugar em relação ao conhecimento, isto é, se a coisa em si era ou não a causa do conhecimento empírico e quais as consequências e soluções diante a escolha de alguma destas posições. Desse modo, durante o idealismo alemão surgiram vários sistemas que ora tentavam resolver ora atacar, com argumentos céticos, o problema da coisa em si kantiana. Dentre estes sistemas, como defensor da doutrina transcendental, destaca-se o de Arthur Schopenhauer, que tanto dá uma denominação metafísica-imanente para a coisa em si, Vontade, quanto soluciona o problema da origem do conhecimento empírico sem o uso de tal conceito problemático. Sendo assim, nossa dissertação tem como objetivo discutir a solução e o significado do conceito de coisa em si encontrado por Schopenhauer em seu livro *O mundo como vontade e como representação*.

Palavras-chave: Idealismo Alemão; Coisa em si; Conhecimento; Vontade; Metafísica.

ABSTRACT

DIAS, S. P.. SCHOPENHAUER'S COMPREHENSION OF THING-IN-ITSELF. 2015.135f. Thesis (Master Degree) - Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas. Departamento de Filosofia, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2015.

During all the year of 1781, Kant releases his *Critique of Pure Reason*, which is exclusively devoted to the problem of human knowledge, more precisely his origins, his limits, his organization and his validity face off the empirical reality. Although, the question around the knowledge origins has become the focus of lectures and discussions during all the period of German idealism because it brings out the thing-in-itself concept. That concept's problem is to know which should be his role concerning knowledge, or if thin-in-itself was the cause of empirical knowledge or not, and which consequences and solutions were implicated in this positions. With that, during the period of German idealism several philosophical systems began to exist, attempting to solve or to attack, using skeptical argumentations, Kantian's thing-in-itself problem. Among these systems, as a defender of transcendental philosophy doctrine, Arthur Schopenhauer's system gains force, as an author of the denomination metaphysical-immanent to the thing-in-itself (the Will), and both as the proposer of a solution to the problem of the empirical knowledge without the using of this problematical concept. Therefore, our master thesis has, as her goal, to discuss solution and signification of thing-in-itself inner concept, founded by Schopenhauer in *The World as Will and Representation*.

Key Words: German idealism; thing-in-itself; Knowledge; Will; Metaphysics.

SUMÁRIO

Introdução.....	12
 CAPÍTULO I- O CONHECIMENTO E A QUESTÃO DA COISA EM SI: KANT E PÓS-KANTIANOS.....	16
1.1 O início do problema.....	16
1.2 As objeções de Jacobi à filosofia transcendental.....	19
1.2.1 O idealismo transcendental conduz ao solipsismo.....	22
1.2.2 A tese de que as impressões são provocadas por objetos externos não é compatível com o solipsismo do idealismo transcendental.....	23
1.2.3 A tese da incognoscibilidade das coisas em si mesmas conduz ao ceticismo.....	26
1.3 Reinhold: forma e matéria como solução ao problema da coisa em si.....	29
1.4 Schulze: o ataque cético à coisa em si de mestre e discípulo.....	38
1.5 Fichte e a eliminação do conceito de coisa em si da filosofia transcendental.....	47
 CAPÍTULO II- A SOLUÇÃO SCHOPENHAUERIANA AO PROBLEMA DO CONHECIMENTO EMPÍRICO.....	54
2.1. Do mundo como representação.....	54
2.2. Matéria e causalidade.....	58
2.3. A solução de Schopenhauer ao problema da afecção.....	61
2.4.O corpo animal no processo de cognição.....	66
2.5. A razão no processo de cognição.....	71
2.6. O saber científico e suas limitações: A intuição e a abstração no processo de cognição.....	76
 CAPÍTULO III- A COISA EM SI SEGUNDO A METAFÍSICA DE SCHOPENHAUER.....	93
3.1 A coisa em si é ausente de necessidade.....	94
3.1.1 A liberdade da coisa em si segundo a filosofia transcendental de Kant.....	95
3.1.2 A liberdade da coisa em si segundo Schopenhauer.....	98
3.2 A coisa em si não é multiplicidade.....	107
3.3 A coisa em si não é cognoscível.....	116

3.4 O corpo animal como caminho para uma possível denominação da coisa em si.....	118
3.4.1. O ato de vontade e a ação corporal.....	118
3.4.2. Vontade e consciência	121
3.4.3. Corpo e vontade.....	123
3.4.4. Coisa em si como Vontade	127
 CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	130
BIBLIOGRAFIA.....	132

INTRODUÇÃO

Esta dissertação retoma um antigo e problemático tema na história da metafísica, o significado da coisa em si kantiana a partir da primeira publicação da *Crítica da razão pura*, de 1781. No entanto, esse significado se restringe, para um melhor desenvolvimento deste estudo, sob a interpretação de Schopenhauer, já que desde a publicação da primeira versão da *Crítica*, tal conceito sofreu inúmeras e diferentes leituras pelos filósofos que compunham o período denominado idealismo alemão.

Esse conceito demarca, se assim podemos dizer, três momentos, o primeiro é o prosseguimento intelectual do pensamento kantiano, pois, ainda que não fosse sua intenção, podemos dizer que ele fez escola, isto é, conseguiu reunir um conjunto de adeptos e adversários para discutirem acerca de uma mesma doutrina filosófica, a doutrina transcendental, a qual tinha como empecilho maior para o seu sucedido desenvolvimento o conceito de coisa em si.

O segundo momento é o surgimento de novas filosofias a partir de seus interpretes, mais propriamente, filosofias exclusivamente baseadas na tentativa de explanar o conceito de coisa em si positiva ou negativamente, baseando-se a todo instante nas entrelinhas da obra magna kantiana. Essa nos pareceu a principal característica do desenvolvimento do pensamento kantiano durante o idealismo alemão, uma vez que tais intérpretes, como Jacobi e Fichte, enfatizaram e construíram suas obras muitas vezes a partir daquilo que Kant não disse sem grandes pretensões ou não disse de maneira tão clara como realmente queria dizer aos seus leitores.

O terceiro momento, por sua vez, é a superação da própria doutrina transcendental pelos partidários da *Crítica da razão pura*, para que a mesma sobreviva aos ataques de natureza cética. Pois, se de um lado a intenção dos intérpretes defensores da *Crítica* era encontrar uma solução ao conceito problemático de coisa em si, por outro, isso não poderia ser feito sem que maculassem a integridade do sistema transcendental ou o reformulassem completamente. Como é o caso da filosofia de Reinhold, a qual criou uma nova faculdade de conhecimento com a tentativa de se fazer entender e eliminar equívocos da filosofia formal, e Schopenhauer, o qual, por mais que se diga ter sido fiel discípulo de Kant, literalmente reconstrói toda a doutrina do seu mestre. Em outras palavras, é essa tentativa de solucionar o problema da coisa em si, através de um sistema fechado, sem falhas ou sem equívocos que fez com os defensores da doutrina transcendental, ainda que tivessem apego às palavras do mestre, o superassem.

Sendo assim, nessa empreitada filosófica escolhemos prosseguir com Schopenhauer por dois motivos, primeiro pelo fato desse filósofo identificar a coisa em si kantiana como algo exteriorizado no próprio mundo fenomênico como vontade. Essa interpretação schopenhaueriana torna-se, na verdade, a expressão ou manifestação de uma totalidade de mundo em conceitos abstratos da razão que dispensa a ciência como recurso ou solução para explicar o em si de cada fenômeno presente no mundo. Segundo pelo modo como Schopenhauer desenvolve sua teoria do conhecimento, a qual, mediante os fundamentos da fisiologia animal e da metafísica, soluciona o problema da afecção ao separar objeto empírico de coisa em si, sendo o primeiro não a própria coisa em si, como acreditava alguns pós-kantianos, mas sua exteriorização fenomênica.

Desse modo, a presente dissertação se divide em três capítulos. O primeiro tem como objetivo fazer uma retomada histórica e filosófico-problemática sobre o conceito coisa em si. Mais especificamente, abordamos, nesse capítulo, o surgimento do conceito de coisa em si na obra *Crítica da razão pura*, 1781, isto é, qual a real intenção de Kant ao lançá-lo em sua teoria do conhecimento e qual foi o entendimento que os contemporâneos do filósofo tiveram desse conceito.

Como o período do idealismo alemão abarca muitos autores e obras, partidários ou não da filosofia crítica, nos limitamos a uma abordagem resumida de apenas quatro linhas de pensamentos. Duas delas representadas pelos filósofos Jacobi e Schulze, como linhas de pensamento absolutamente críticas à teoria do conhecimento de Kant; e outras duas representadas por Reinhold e Fichte, como defensoras da doutrina transcendental. Assim, a real finalidade desse primeiro capítulo é mostrar que diante dos ataques céticos, em virtude do conceito de coisa em si que é tomado como causa das representações no sujeito cognoscente, a doutrina transcendental se sucumbe, restando somente duas alternativas para o filósofo crítico, ou seja, aderir ao mais radical solipsismo ou à crença e pressupostos sem provas para que a doutrina transcendental seja validada.

No segundo capítulo, apresentamos a teoria do conhecimento de Schopenhauer. Nessa teoria destaca-se o fato do filósofo de Frankfurt não inserir o conceito de coisa em si para tratar de assuntos que são de ordem cognitiva. Mais precisamente, como discípulo fiel de Kant, como se autointitula Schopenhauer, o autor de *O mundo...* acredita que não usando a coisa em si como causa da afecção e nem o solipsismo como única alternativa à doutrina transcendental estará salvando a doutrina do mestre de Königsberg de maus entendidos, como ocorrera até então. Para tanto, Schopenhauer parte do princípio de que o mundo é representação e apenas se dá como representação ao sujeito do conhecimento, isso porque a

cognição só se concretiza mediante duas partes inseparáveis para o conhecimento, sujeito e objeto. Este último não é tomado por Schopenhauer nem como a própria coisa em si tampouco como a causa da afecção no sujeito cognoscente. Antes, sujeito e objeto são considerados partes correlatas e essenciais para o processo de cognição humano. É mediante essas duas partes que se tenta explicar como a matéria age sobre o corpo animal do indivíduo para que, enfim, possa surgir uma representação na consciência do mesmo. Nessa explanação surgiram, ao longo desse capítulo, conceitos-chave para a teoria do conhecimento de Schopenhauer, como o de princípio de razão, intuição intelectual e causalidade.

Neste segundo capítulo, dando continuidade à teoria do conhecimento schopenhauerina, também abordamos a faculdade da razão no processo de cognição e, precisamente, sua utilidade e desvantagem na vida prática. Foca-se aqui também como o conhecimento empírico torna-se ciência e como a ciência aborda seu objeto de estudo sem chegar ao que há de mais essencial neles, ou seja, a coisa em si. É sabido que o objeto empírico não é a coisa em si, contudo é sua exteriorização, e a ciência falha ao não saber dizer nada sobre esse assunto. Na verdade, a intenção dessa segunda parte do segundo capítulo é mostrar que a ciência, por mais que estude um dado objeto, sempre esbarrará na *qualitas occulta* do mesmo, sendo, portanto, necessária outra perspectiva para analisar os objetos, a de ordem metafísica.

Por fim, o terceiro capítulo desta dissertação refere-se exclusivamente à coisa em si, que nem Kant e nem a ciência souberam dizer o que era; e Schopenhauer ousa dizer que é a Vontade. Schopenhauer, partindo do corpo animal do indivíduo e respeitando as limitações da cognição humana, chega à conclusão de que toda ação corporal é, na verdade, a expressão de uma vontade interiorizada no indivíduo. Essa vontade interiorizada nada mais é do que a própria coisa em si se manifestando em seu fenômeno mais imediato, o corpo humano. Através de uma dedução analógica, Schopenhauer conclui que aquilo que está presente no indivíduo humano também está em todo ser terreno, pois, excluindo o fato do mundo ser representação, o mesmo tem que ser coisa em si objetivada, isto é, Vontade na forma de objeto fenomênico.

Na elaboração desta dissertação não nos furtamos à leitura de outras obras do filósofo em questão, todavia, nossa referência maior foi *O mundo como vontade e como representação*, tradução de Jair Barboza, em especial, os livros I, II e o apêndice da *Crítica à filosofia kantiana*. Tal limitação deve-se ao fato de que ao longo da vivência e amadurecimento intelectual alguns conceitos-chave do pensamento do filósofo Schopenhauer sofreram mudanças como é o caso, por exemplo, do conceito corpo, matéria e princípio de

razão suficiente. Nesse sentido, nossa intenção não foi comparar a evolução desses conceitos nas obras do autor, mas abranger a solução encontrada por Schopenhauer ao problema da coisa em si kantiana como causa da afecção.

CAPÍTULO I- O CONHECIMENTO E A QUESTÃO DA COISA EM SI: KANT E PÓS-KANTIANOS

1.1 O início do problema

Talvez seja possível dizer que, entre os pensadores da modernidade, René Descartes e Immanuel Kant tenham sido aqueles que mais se empenharam com o problema do conhecimento, uma vez que ambos tinham como preocupação maior a sua fundamentação, isto é, entender como o conhecimento é organizado antes de sua efetividade e depois validado diante da realidade empírica.

Nesse processo, tal atitude filosófica pode ser compreendida como a aspiração pelo domínio da verdade mediante a independência do pensamento frente ao objeto, ou seja, a verdade passa a ser calcada na autonomia do sujeito. Trata-se de uma relação mediata de conhecimento, em que primeiro se afirma o sujeito e a partir dele se constrói todo o mundo da objetividade, porque o sujeito passa a exercer a função de ponto de partida do conhecimento¹. Tal fenômeno de autonomia da subjetividade pode ser observado na ciência matemática e na física e sua veracidade é fundada unicamente no intelecto, na subjetividade do indivíduo, porém tal veracidade pode ser aplicada e constatada nas relações prosaicas da objetividade. Por exemplo, em um edifício, já construído, não se pode ver explicitamente o quadrado da hipotenusa, os senos e cossenos das equações matemáticas utilizadas para tal construção. No entanto, a construção só foi possível, e se mantém firme, porque ela é uma demonstração da veracidade desses cálculos. Embora o sucesso de construções e máquinas esteja no rigor dos cálculos, a matemática é uma ciência que mostra em si o seu próprio fundamento, é uma ciência autoevidente, pois não é o objeto construído que lhe fornece o fundamento de sua veracidade.

É com base na evidência, rigor e veracidade da ciência matemática que René Descartes, em sua busca pela fundamentação do saber, sugeriu um exame mais apurado em relação ao meio e método pelo qual o conhecimento é adquirido e alicerçado, em seus trabalhos, especialmente em *Discurso do método*² (1637) e *Meditações metafísicas* (1641).

¹ SILVA, Franklin Leopoldo e. *Descartes: a metafísica da modernidade*, 1993.

² DESCARTES, R. *Discurso do método*, 1996, p.08-09: “Fui alimentado com as letras desde minha infância, e, por me terem persuadido de que por meio delas podia-se adquirir um conhecimento claro e seguro de tudo o que é útil à vida, tinha um imenso desejo de aprendê-las. Mas, assim que terminei todo esse ciclo de estudos, no termo do qual se costuma ser acolhido nas fileiras dos doutos, mudei inteiramente de opinião. Pois encontrava-me enredado em tantas dúvidas e erros, que me parecia não ter tirado outro proveito, ao procurar instruir-me, senão o de ter descoberto cada vez mais minha ignorância (...) O que me levava a tomar a liberdade de julgar por

Nesse sentido, era preciso questionar o valor do saber imposto pela tradição e perceber que as suas verdades não eram nem evidentes, nem demonstráveis como as verdades da matemática. Em outras palavras, era preciso alcançar o saber a partir de outro lugar que não fosse o da percepção sensível e tomar distância da realidade objetiva, uma vez que o conhecimento através dessa percepção era fonte de erros e enganos.

Para Descartes, o lugar do verdadeiro conhecimento estaria efetivamente na subjetividade do indivíduo. É nela que se encontra toda certeza e veracidade do saber, visto que é na subjetividade que estão presentes não só ideias ou representações inatas de entes da matemática, como noções de extensão, ordem e medida, mas sobretudo, porque é nela que se encontram as ideias de perfeito e infinito, concepções que só podem ser aplicadas a Deus³.

Para Descartes, é Deus quem dá legitimidade e veracidade às ideias matemáticas e ao mundo objetivo, mundo este que, apesar de enganador, em virtude de sua imperfeição, é real, ou melhor, existe. Com efeito, embora a verdade pudesse ser encontrada na subjetividade sem a vontade e o poder de um Deus cristão, ela não seria possível.

Podemos dizer que Descartes, sem dúvida, fez muito em relação a seu tempo, conseguiu atender às exigências de sua época com uma proposta crítica ao conhecimento em termos bem amplos, deixando um grande legado aos racionalistas da tradição moderna, como Baruch de Espinosa e Gottfried Leibniz e uma insatisfação nos empiristas como John Locke e David Hume. No entanto, Descartes, segundo Schopenhauer, “como uma dessas cigarras de longas pernas, que sempre voa e voando pula, e logo na relva está a cantar a sua velha canção”⁴, ao afirmar a existência de Deus como princípio fundador e daí deduzir inúmeras outras verdades, como a realidade do mundo, não pôde levar a teoria do conhecimento a sua condição máxima.

Destarte, Immanuel Kant, dando continuidade à procura pelo fundamento do saber, publica, em 1781, a primeira edição da *Crítica da razão pura*. Esse livro tem como objetivo fazer uma reestruturação⁵ nas concepções epistemológicas da época, visto que nem o

mim todos os outros, e de pensar que não havia doutrina alguma no mundo que fosse tal como antes me haviam feito esperar”.

³ ROVIGHI, S. V. *História da filosofia moderna: da revolução científica a Hegel*, 2006.

⁴ SCHOPENHAUER, A. *O mundo como vontade e como representação*, 2005, p.533.

⁵ Essa reestruturação das correntes filosóficas da época também poderia ser compreendida como uma possível conciliação, no projeto da filosofia transcendental, entre razão teórica e razão prática. Nesse sentido, nenhum dos domínios de conhecimento, seja teórico seja prático, sobrepor-se-ia um ao outro em virtude de uma estratégia kantiana que se baseia no conceito de coisa em si. Dessa maneira, por meio de tal conceito, ambos os conhecimentos ocupariam seus devidos espaços sem questionarem a legitimidade um do outro e não entrariam assim em conflito. Em *A aporética da coisa em si*, de Lebrun, o racionalismo (de Leibniz) e o empirismo (de Locke e Hume) são identificados como os dois grandes adversários da filosofia crítica, os quais Kant tentará combater através do conceito aporético (ou problemático) de coisa em si. Esse conceito, segundo Lebrun, será

empirismo britânico, nem o racionalismo continental conseguem responder, de modo suficiente e preciso, a questões sobre a origem e o limite do conhecimento. Ao contrário da filosofia cartesiana, o pensamento apresentado no livro em questão provavelmente pode ser compreendido como o maior acontecimento da epistemologia moderna, uma vez que ele patenteia uma teoria do conhecimento que tem como objetivo legitimar a possibilidade do conhecimento científico através de uma crítica aos limites da faculdade de conhecer a partir da ciência já constituída.

Entretanto, a primeira introdução da *Crítica da razão pura*, no cenário filosófico do final do século XVIII, longe de uma recepção extraordinária, para frustração das expectativas do pensador alemão, foi marcada pela incompreensão e por interpretações relativamente contraproducentes ou incongruentes⁶, pois o ponto principal abordado pela teoria, ou seja, a possibilidade do conhecimento científico, não foi o objeto de destaque das objeções contra Kant na época. Possivelmente a atitude do filósofo de ter concedido ao livro “grande atenção no conteúdo, mas pouco cuidado na forma e em tudo o que respeita à fácil intelecção do leitor”⁷ também contribuiu para sua *Crítica* se tornar uma obra obscura e de poucos leitores⁸. Contudo, segundo o filósofo Schopenhauer, o motivo do acolhimento constantemente

utilizado por Kant na condição de “não objeto”, um númeno, quando o adversário do criticismo for o racionalismo. Se tratando o adversário a ser abatido por Kant o empirismo então o conceito de coisa em si terá a função de fundamento do fenômeno. Tanto o racionalismo quanto o empirismo são adversários da filosofia formal. O primeiro, porque, como elemento metafísico, afirma a possibilidade de se conhecer seres inteligíveis, seres não sensíveis. Para abater tal afirmação a coisa em si deve ser tratada como um númeno, um mero pensamento. O empirismo, por sua vez, ao afirmar que somente por meio da experiência sensível o conhecimento é possível e legítimo, põe fim à metafísica e aos seus entes morais. Sendo assim, para invalidar tal hipótese empirista a coisa em si passa a ser concebida como o fundamento do fenômeno. Sobre o assunto conferir LEBRUN, G. *A aporética da coisa em si*, 2012. p. 53-71

⁶Caso em que o conteúdo da obra foi considerado ora como filosofia humeniana ora como filosofia berkeleyana, não como algo que fosse distinto e destruidor de ambos. No entanto, segundo Torres Filho, “Kant, na segunda edição de sua obra, recua da genial radicalidade da primeira *Crítica*, para acomodar de volta a velha coisa em si dos dogmáticos e para poder, com os postulados da razão prática, recuperar “pela porta dos fundos” os velhos preconceitos metafísicos - Deus, mundo em si, alma imortal - que a filosofia crítica parecia ter banido para sempre”. (Torres Filho, *Cadernos de Filosofia Alemã* 7, p. 67-86, 2001).

⁷ Kant, I. Carta a Mendelssohn, 16 de Agosto de 1783, *apud* MORUJÃO, A. F. *Prefácio da tradução*. In: *Crítica da razão pura*, 2013, p. VI.

⁸ Segundo Oswaldo Market, dois detalhes históricos que sempre passam despercebidos, mas que merecem atenção quando o assunto é a recepção da *Crítica* de 1781 é o caso Frederico II, o Grande; e a querela do panteísmo. Aquele, um ano antes da edição da *Crítica*, havia publicado o livro *De la littérature allemande, des défauts qu'on peut lui reprocher, quelles que sont les causes, et par quels moyens on peut les corriger* [Da literatura alemã, dos defeitos que nela se pode criticar, quaisquer que sejam as causas, e por quais meios se pode corrigi-los, 1780. Tradução nossa]. Essa obra conseguiu, durante o período de 1781 a 1783, ser o tema principal das conversas dos círculos intelectuais e salões da época. Logo após esta, entrou em cena a querela do panteísmo, ocasionada pela edição de *Über die Lehre des Spinoza in Briefen an Herrn Moses Mendelssohn* [Sobre a doutrina de Espinosa em cartas ao senhor Moses Mendelssohn, autoria de Friedrich Heinrich Jacobi, 1785. Tradução nossa], a partir da qual muitos filósofos do período foram forçados, tamanha era a polêmica, a refletir e a tomar uma posição acerca do pensamento de Espinosa. Portanto, podemos deduzir que, realmente, ambas as publicações provocaram certo ofuscamento ao acolhimento da *Crítica*, fazendo, assim, com que as questões abordadas nela não fossem discutidas ou mesmo propagadas com a devida relevância. Vide Market, O. *Prefácio à edição portuguesa*. In: *Recepção da Crítica da razão pura*, 1992, p. XIX-XXII.

desfavorável da obra nos círculos intelectuais da época teria sido outro, a saber, Kant “não estabeleceu um sistema novo e acabado ao qual seus partidários pudessem aderir ao menos por um curto espaço de tempo, todos notaram que algo muito grandioso acontecera, contudo ninguém sabia direito o quê”⁹. Isso possivelmente por causa de uma deficiência orgânica do sistema, denominada de “coisa em si”. Essa expressão, embora seja a base do pensamento crítico em sua distinção com o termo fenômeno, é demasiadamente cara à filosofia de Kant. No entanto, sem esse termo talvez não houvesse idealismo alemão. Sobretudo, porque é a partir das objeções de Friedrich Heinrich Jacobi a Kant, em *Sobre o idealismo transcendental*, apêndice de *David Hume sobre a crença ou idealismo e realismo* (1787), que nasceram discussões que não só tentavam solucionar os erros e as falhas deixadas pelo velho professor de metafísica, mas principalmente sistemas que pretendiam ultrapassar seus ensinamentos¹⁰.

1.2 As objeções de Jacobi à filosofia transcendental

O grande feito de Jacobi foi ter demonstrado no texto supracitado o quanto o empreendimento transcendental era incoerente em sua explicação sobre o processo de cognição humano. Mais precisamente, Jacobi foi o primeiro a lançar uma objeção à distinção kantiana entre fenômeno e coisa em si, posto que tal distinção culmina no problema da afecção. Essa questão desdobra-se ao longo de *Sobre o idealismo transcendental* em três danosas argumentações à filosofia transcendental, as quais vale destacar: 1) O idealismo transcendental conduz ao solipsismo; 2) A tese de que as impressões são provocadas por objetos externos não é compatível com o solipsismo do idealismo transcendental e 3) a tese da incognoscibilidade das coisas em si mesmas conduz ao ceticismo¹¹. Assim, pela perspectiva da afecção de uma coisa em si, no que diz respeito à cognição humana, Jacobi torna inviável o projeto de uma filosofia transcendental, visto que “a tese de que os objetos externos são as

⁹ SCHOPENHAUER, op. cit., p.535.

¹⁰ Nesse sentido, acrescenta Villacañas Berlanga: “Sem Jacobi, no entanto, isso que se chama idealismo não teria encontrado o falso motivo que o conduziu além de Kant. Sem a crítica de Jacobi ao criticismo, este nunca teria transcendido. Sem as intuições provindas de Jacobi, o hegelianismo não teria encontrado as primeiras intuições com as quais faz seu embasamento”. [Sin Jacobi, por lo demás, eso que se llama Idealismo no hubiera encontrado la falsa razón que le condujo más allá de Kant. Sin la crítica de Jacobi al criticismo, éste no se hubiera trascendido nunca. Sin las intuiciones originarias de Jacobi, el hegelianismo no hubiera encontrado las intuiciones originarias con las que hacer su basamento]. VILLACANAS BERLANGA, J. L. *Nihilismo, Especulación y Cristianismo en F. H. Jacobi* : Un ensayo sobre los orígenes del irracionalismo contemporáneo, 1989. p.12.

¹¹ Cf. BONACCINI, J.A. *Kant e o problema da coisa em si no idealismo alemão*, 2003, p. 41-52.

causas de nossas impressões e representações enquanto tais”¹² é uma contradição descomunal, que passa porém, despercebida ao próprio autor da *Crítica*.

Nesse sentido, de acordo com a doutrina crítica de 1781, o indivíduo, devido as suas limitações cognitivas, conhece apenas representações, nada além de representações, pois, para conhecer algo, o sujeito precisaria fazer uso de duas faculdades distintas, sensibilidade e entendimento. Estas, quando são estimuladas, colocam suas formas puras no objeto da impressão cognitiva, gerando, assim, uma representação na consciência daquele que o conhece. Vale ressaltar que a representação, elaborada por tais faculdades, não deve ser entendida como a imagem literalmente real da coisa que proporciona impressões à sensibilidade, mas, conforme o preceito transcendental, ela deve ser compreendida como um fenômeno¹³.

Para Kant, os “fenômenos não são outra coisa que representações sensíveis, que devem ser consideradas em si mesmas, exatamente como tais, e não como objetos (fora da faculdade da representação)”¹⁴. Não obstante, poderíamos até indagar o seguinte: eventualmente essas coisas em si mesmas, que proporcionam impressões sensíveis e são anteriores à aplicação das formas *a priori*, seriam “um objeto correspondente ao conhecimento e, por consequência (*sic*), também distinto deste?”¹⁵. A resposta kantiana de 1781 para tal pergunta seria certamente uma afirmação, isto é, uma resposta positiva. Entretanto, para não haver mal-entendido, esse objeto seria concebido, no sistema crítico, “como algo em geral = X”¹⁶, podendo ser designado por coisa em si (ou númeno, válido como coisa que não fornece impressões sensíveis, mas que pode ser apenas pensada). A “coisa pensada” o indivíduo não conhece, porque ela sempre escapa às condições de determinação do objeto, condições próprias a todos os indivíduos humanos, ou seja, segundo Kant, “fora do nosso conhecimento, nada temos que possamos contrapor a esse conhecimento, como algo que lhe corresponda”¹⁷.

¹² BONACCINI, op. cit., p. 42.

¹³ Sobre o assunto soma-se as considerações de Morujão: “Saber o que são as coisas obriga, pois, ao concurso da sensibilidade e do entendimento. Mas a coisa, tal como a conhecemos, não é simples imagem de algo real. A coisa, tal como se pode compreender graças às faculdades que o homem possui, é a coisa na medida em que me aparece; i. é, dada pelas formas da sensibilidade — o espaço e o tempo — ou seja, é o fenômeno. Igualmente o mundo em que vivemos e nos é acessível é o que aparece graças às nossas faculdades do conhecimento. Do mesmo modo o mundo científico, que surge pela contribuição do sujeito, é fenomênico. Ao lado de fenômeno utiliza Kant o conceito de númeno que significa a coisa não conhecida, pois só se conhece na medida em que nos aparece, mas pensada. A coisa que não está submetida às condições do conhecimento é a coisa em si”. MORUJÃO, A. F. *Prefácio da tradução*. In: *Crítica da razão pura*, 2013, p.XIII.

¹⁴ KANT, I. *Crítica da razão pura*, 2013, A 104.

¹⁵ KANT, op. cit., A 104.

¹⁶ KANT, op. cit., A 104.

¹⁷ KANT, op. cit., A 104.

Todavia, uma vez que a coisa em si kantiana não pode ser intuída pela faculdade da sensibilidade, poderia ela então ser conhecida por uma intuição do entendimento, isto é, por uma intuição intelectual? Dessa forma, poderia ser concebida como uma autêntica coisa em si, uma vez que ela não precisaria primeiramente afetar a sensibilidade para em seguida o entendimento descrevê-la, já que tal intuição seria capaz de apoderar-se instantaneamente de qualquer coisa que fosse colocada diante do entendimento. Contudo, esta manobra, em relação ao conhecimento da coisa em si, seria passível de realização apenas por um ser não humano, por exemplo, um Deus. Segundo Kant:

(...) Se quiséssemos, pois, aplicar as categorias a objetos que não são considerados fenômenos, teríamos, para tal, que tomar para fundamento uma outra intuição, diferente da sensível, e o objeto seria então um númeno em *sentido positivo*. Como, porém, tal intuição, isto é, a intuição intelectual, está totalmente fora do alcance da nossa faculdade de conhecer, a aplicação das categorias não pode transpor a fronteira dos objetos da experiência; aos seres dos sentidos correspondem, é certo, seres do entendimento e pode também haver seres do entendimento, com os quais a nossa capacidade de intuição sensível não tenha qualquer relação; mas os nossos conceitos do entendimento, enquanto simples formas de pensamento para a nossa intuição sensível, não ultrapassam esta; aquilo que denominamos númeno deverá pois, como tal, ser entendido apenas em sentido *negativo*.¹⁸

Mas como na *Crítica da razão pura* Kant está expondo e analisando são as estruturas cognitivas humanas, o uso de tal artifício não é permitido em seu sistema. Nesse contexto, a coisa em si, quando colocada sob as formas *a priori* de conhecimento, não permanece mais como “coisa nela mesma” e, conseqüentemente, converte-se em fenômeno ou em representação para aquele que a conhece. A “coisa nela mesma” sempre escapa às formas puras de conhecimento do sujeito, nunca é condicionada por ela, é sempre algo incognoscível àquele que conhece, portanto, uma verdadeira coisa em si, um eterno “X”. Porém, como dissemos anteriormente, as representações são geradas apenas no sujeito, porque a coisa em si, ao que tudo indica, é a fonte das impressões sensíveis, isto é, a fonte de uma provável afecção na sensibilidade do indivíduo. Vale ressaltar que, para Jacobi, é justamente nessa origem da afecção que reside o primeiro problema da filosofia kantiana.

¹⁸ KANT, op. cit., B 308- B 309. Grifos do autor.

1.2.1 O idealismo transcendental conduz ao solipsismo

O idealismo transcendental está pautado na afirmação da incognoscibilidade da coisa em si, isto é, na impossibilidade de se conhecer como as coisas são nelas mesmas em virtude da restrição cognitiva do indivíduo. Sendo assim, aquele que conhece estaria condicionado a conhecer somente representações e a reproduzir em sua consciência apenas representações, ficando, portanto, aprisionado a um “círculo solipsista”. Com efeito, falar de uma coisa em si que afeta a receptividade é o mesmo que dizer que o sujeito tem acesso a algo diferente e externo à representação, declaração que, conseqüentemente, contrária a própria tese idealista.

Entretanto, na concepção acerca da epistemologia humana argumentada por Kant em toda sua *Crítica da razão pura*, esconde-se um emaranhado de problemas que apenas Jacobi parece ter percebido, pois os trechos analisados por ele, no apêndice de seu *Davi Hume*, parecem conduzir o leitor a depreender que Kant, ao longo de seu texto, nega absolutamente a existência de algo que não seja representação. Nesse sentido, segundo Jacobi, “basta apenas ler, depois das poucas páginas da Estética Transcendental, a Crítica do 4º paralogismo da Teoria Transcendental da Alma (p. 367-380) para fazer uma ideia daquilo a que se refere o Idealismo Transcendental”¹⁹. Tal filosofia, na verdade, refere-se apenas as representações e, em relação a elas, não haveria nada que fosse autônomo e suficiente, visto que tudo aquilo que poderia sustentar um mundo externo, como a matéria ou a percepção, foi reduzido a uma experiência interna de pensamento, isto é, uma representação. Conseqüentemente, essa interpretação jacobiana lança o primeiro problema à filosofia transcendental, qual seja, o idealismo transcendental conduz ao solipsismo. Embora seja sabido que esse não é o juízo que Kant quer que seus leitores façam de seu texto, não é o que percebemos pela passagem a seguir, que reforça o oposto do que ele pretendia expor:

O idealista transcendental pode ser um realista empírico e, portanto, como o chamam, um dualista, isto é, admitir a existência da matéria sem sair da simples consciência de si próprio, nem admitir algo mais do que a certeza das representações em mim, por conseguinte, nada mais do que o cogito *ergo sum*. Com efeito, uma vez que considera essa matéria e mesmo a sua possibilidade interna, simplesmente como fenômeno que, separado da nossa sensibilidade, nada é, para ele, há apenas uma espécie de representações (a intuição) que se chamam exteriores, não porque se reportem a objetos exteriores em si, mas porque referem as percepções ao espaço, no qual todas as coisas se encontram separadas umas das outras, enquanto o próprio

¹⁹ JACOBI, F.H. Sobre o idealismo transcendental, In: *Recepção da Crítica da razão pura*. 1992, p.102.

espaço está em nós. Já nos declaramos, desde o princípio, por este idealismo transcendental²⁰.

A representação tornou-se, como podemos perceber, o ponto arquimediano do idealismo transcendental, visto que com ela é possível erguer um mundo sem a necessidade de “sair da simples consciência de si próprio”. Essa afirmação pode soar relativamente estranha aos adeptos da filosofia crítica, mas, segundo Kant, “(...) aqui [essa ideia] perde o que tinha de chocante, porque as coisas com as quais temos que ver não são coisas em si, mas apenas fenômenos, isto é, representações”²¹. Afinal, não podemos nos esquecer de que tanto o espaço quanto o tempo são condições subjetivas das representações, tornam fenômeno tudo aquilo que se situam neles. Portanto, uma vez que esse mundo é composto somente por fenômenos, a questão reside exatamente em saber o seguinte: existiria alguma possibilidade de alcançar algo que seja independente da representação, ou seja, haveria um fundamento para o fenômeno que não seja a própria representação? Assumir tal postura, elucidar a representação pela própria representação, seria equivalente a andar em círculos e “neste, sentido, idealismo é solipsismo no sentido mais preciso da palavra”²². Especificamente, o que verificamos e o que realmente Jacobi pretende apontar em trechos retirados da *Crítica* é que o idealismo transcendental não afirma a existência de objetos exteriores ao sujeito, como coisas em si, apenas assegura que os objetos exteriores são representações “que nunca se encontram senão em nós e cuja realidade, tanto como a consciência dos meus próprios pensamentos, repousa na consciência imediata”²³.

1.2.2 A tese de que as impressões são provocadas por objetos externos não é compatível com o solipsismo do idealismo transcendental.

Ora, sabemos que o autor da *Crítica* era avesso ao idealismo à maneira berkeleyana (que conduz justamente ao solipsismo) e, por esse motivo, teria ficado incomodado com a publicação da resenha de Garve e Feder na revista alemã *Notícias de Göttingen sobre temas de cultura*²⁴. Além disso, pensando em escapar da acusação de solipsismo, Kant também

²⁰ KANT, op. cit., A 370.

²¹ KANT, op. cit., A 374 - A 375.

²² BONACCINI, op. cit., p.46.

²³ KANT, op. cit., A 372-373

²⁴ Christian Garve (1742 – 1798) é o autor da resenha, entretanto, Johann Georg Heinrich Feder (1740 – 1821) a editou e a modificou bastante em relação à versão original. A resenha foi publicada anonimamente oito meses após a publicação da *Crítica da razão pura*, destacando que foi a terceira resenha que versava sobre o assunto da obra, no entanto, a primeira de teor negativo e acadêmico. Sua importância é tanta que, além de famosa e muito

calcou seu sistema em outro lugar além do idealismo, mais precisamente, em solo realista. Sendo notável, no corpo teórico da *Crítica*, um trecho que possivelmente se revela contra a acusação de solipsismo sofrida por Kant acima:

O nosso conhecimento provém de duas fontes fundamentais do espírito, das quais a primeira consiste em receber as representações (a receptividade das impressões) e a segunda é a capacidade de conhecer um objeto mediante estas representações (espontaneidade dos conceitos); pela primeira é-nos dado um objeto; pela segunda é pensado em relação com aquela representação (como simples determinação do espírito)²⁵.

Favoravelmente à sua teoria, a partir das expressões “receptividade das impressões” e “é-nos dado um objeto”, as quais são utilizadas em demais passagens do livro em questão, podemos depreender algo que não só sustentaria o edifício transcendental como também entraria em defesa da acusação de solipsismo por parte de opositores. Esse algo seria designado por: afecção. Sua função é validar a objetividade da experiência, uma vez que se admitiria a partir dela um tipo de “existência externa”, independente do sujeito, que seria responsável por provocar impressões na sensibilidade do indivíduo. Desse modo, não seriam as representações o fundamento de outras representações, mas sim a afecção de “objetos externos” que suscitarium as representações na sensibilidade do sujeito cognoscente, assegurando, dessa maneira, uma semelhança ou compatibilidade²⁶, ainda que mínima, da representação com o “objeto externo”.

No entanto, Jacobi questiona-nos: “como é possível combinar o pressuposto de objectos (*sic*), 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?”²⁷. Em outras palavras, a tese de que objetos exteriores ao sujeito cognoscente provocariam afecções a ele é incompatível com o “fundamento sobre o qual se ergue a Crítica da razão pura de Kant”²⁸, sobretudo, porque o espaço e tudo que nele se encontra são compreendidos na filosofia transcendental apenas como representações do sujeito cognoscente e não existem em nenhum outro lugar a não ser no pensamento.

citada por manuais de História do idealismo alemão, ganhou uma resposta do próprio Kant na obra *Prolegômenos* (1783), mais especificamente, no apêndice do livro.

²⁵ KANT, op. cit., A 50/ B 74.

²⁶ Cf. Kant, 1984, p.31-32.

²⁷ JACOBI, op. cit., p.108.

²⁸ JACOBI, op. cit., p.101.

O simples fato em afirmar que “é-nos dado um objeto”, levando o leitor a deduzir que existem coisas externas à consciência dele, não explica, ou nem mesmo, proporciona uma alegação plausível que isente a filosofia transcendental da acusação de solipsismo, visto que nunca se poderá saber, devido à idealidade do espaço e do tempo, se a causa das impressões sensoriais “está em nós ou fora de nós”²⁹. Resumindo, o que autoriza a filosofia transcendental a superar um estado passivo da sensibilidade para a ação causal de objetos externos? Na verdade, absolutamente nada autoriza essa passagem, pois a tese de que objetos externos ao sujeito provocariam afecções no mesmo é incompatível com a tese da incognoscibilidade da coisa em si. Vale lembrar que, para Jacobi,

(...) o objecto (*sic*) empírico, que é apenas fenómeno (*sic*), não pode existir fora de nós e não pode ser mais do que uma representação; do objecto transcendental, contudo, não ficamos a saber o mínimo, segundo esta doutrina; e nunca se fala dele também quando se consideram os objectos; o seu conceito é, quando muito, um conceito problemático que se baseia na forma inteiramente subjectiva (*sic*) do nosso pensamento, atinente apenas à nossa sensibilidade peculiar; a experiência não o fornece nem o pode fornecer de forma alguma, porque aquilo que não é fenómeno nunca pode ser objecto da experiência; o fenómeno, porém, e pelo facto (*sic*) de haver em mim esta ou aquela afecção dos sentidos; não pode estabelecer relação alguma entre essas tais representações e qualquer objecto.

É ao entendimento que compete juntar o objecto ao fenómeno, conectando a multiplicidade deste em uma consciência³⁰.

Nesse sentido, as três possibilidades fornecidas por Kant, em toda a extensão de sua obra, para pensarmos um objeto externo que, provavelmente, seria um motivador da afecção na sensibilidade são: 1) o objeto empírico; 2) o objeto transcendental e 3) o fenômeno. No entanto, consoante a análise de Jacobi feita acima, temos de excluir a hipótese do objeto empírico ser o “objeto externo”, porque este seria fenômeno e, portanto, de acordo com o que ensina a doutrina da idealidade do espaço e do tempo, aparece como representação. O objeto transcendental, por sua vez, não pode ser admitido como objeto externo, porque é incognoscível, isto é, dele nada sabemos ou nada podemos dizer sobre ele. Para afirmarmos que ele seria a causa das impressões sensíveis, tornar-se-ia preciso, inicialmente, conhecê-lo. Entretanto, vale lembrar que, em relação ao objeto transcendental, o conhecimento está limitado ao fenômeno, que em geral, aparece como uma representação.

²⁹ KANT, op. cit., A 372-3.

³⁰ JACOBI, op. cit., p.106.

Desse modo, restaria tão somente ao fenômeno configurar-se como pretendente ao título de objeto externo, mas a ele também não poderemos definir essa classificação, visto que sozinho não explica nem assegura a relação que há entre a representação e o objeto externo, porque também não passa de uma representação. Elucidar a relação entre a representação e o objeto externo, pelo que se constata da filosofia transcendental, cabe somente ao entendimento, por meio da síntese da multiplicidade, que produz uma unidade sintética no múltiplo da intuição, isto é, produz uma “representação do objecto (*sic*) = X. Este = X não é, porém, o objecto transcendental”³¹ ou qualquer objeto externo seria um mero conceito. De acordo com o raciocínio jacobiano, se nenhum dos pretendentes a objeto externo é independente das condições de representação, então nenhum deles valida a tese da afecção e, consequentemente, não há um álibi do idealismo transcendental à acusação de solipsismo.

Resumindo, a conclusão a que Jacobi chega é: segundo a tese da incognoscibilidade das coisas nelas mesma o sujeito cognoscente conhece somente representações, pois está condenado por suas faculdades cognitivas, as quais tornam o tempo e o espaço formas ideais da representação, a não conhecer outra coisa que não sejam representações.

1.2.3 A tese da incognoscibilidade das coisas em si mesmas conduz ao ceticismo.

Admitir que haja um certo tipo de conhecimento, ainda que seja apenas por meio das representações, obriga-nos a supor que algo cause ou proporcione determinado conhecimento. Nesse caso, podemos questionar: seriam as coisas nelas mesmas os objetos externos causadores de afecções, as quais seriam as responsáveis por gerar representações no sujeito? Enfaticamente essa hipótese não poderia ser aceita, uma vez que, para dizer algo sobre o que de fato nos afeta, primeiramente, devemos conhecê-la. Mas, como conhecê-las se as coisas em si são incognoscíveis e se o sujeito está limitado às representações dos objetos? Como obter um conhecimento que de fato demonstre que há coisas fora da representação? É nesse sentido que, para Jacobi, a filosofia formal kantiana mostra-se totalmente incoerente e insustentável, visto que, com a representação, não poderíamos falar da existência de uma coisa em si ou de um objeto que seja exterior ao sujeito. Para tanto, em uma célebre passagem de *Sobre o idealismo transcendental*, Jacobi afirma o seguinte a respeito da complexidade do tema:

Tenho que admitir que esta objecção (*sic*) me atrasou, e não pouco, no estudo da filosofia kantiana, de molde a fazer-me recomeçar de novo, durante vários anos

³¹JACOBI, op. cit., p.106.

seguidos, o estudo da *Crítica da razão pura*, já que eu ficava continuamente perplexo porque não podia penetrar no sistema sem aquele pressuposto e, com ele, não podia aí permanecer.

Com este pressuposto é simplesmente impossível permanecermos no sistema, porque a base desse pressuposto é a convicção da validade objectiva da nossa percepção dos objectos (*sic*) fora de nós como coisas-em-si (*sic*) e não como fenómeno (*sic*) meramente subjectivos (*sic*), e também a convicção da validade objectiva (*sic*) das nossas representações das relações necessárias desses objectos entre si e das suas correspondências essenciais, enquanto determinações objectivamente (*sic*) reais. Afirmções que de forma alguma se coadunam com a filosofia kantiana, visto que esta se serve inteiramente delas para provar que tanto os objectos como as suas relações são entidades puramente subjectivas, meras determinações do nosso próprio eu, e que não existem de forma alguma fora de nós. Pois, se segundo a filosofia kantiana se pode igualmente admitir que a essas entidades puramente subjectivas, determinações apenas do nosso próprio ser, possa corresponder qualquer coisa de transcendental como causa, fica-se envolvido na mais profunda treva sobre onde reside essa causa e de que espécie seria a sua relação com o efeito. Aliás, já vimos que não temos acesso, nem de longe nem de perto, a qualquer existência deste algo transcendental e que de forma alguma dele podemos aperceber minimamente, mas que todos os objectos da experiência são meros fenómenos, cuja matéria e conteúdo real no todo não são mais do que a nossa própria sensação³².

Dessa citação se infere um resultado epistemológico demasiadamente negativo, que culmina em um novo problema ao sistema do idealismo formal. Se não existe a possibilidade do conhecimento das coisas nelas mesmas então não existe também a possibilidade do conhecimento do modo pelo qual o sujeito é afetado pelos objetos. Sendo assim, quando se fala em conhecimento na filosofia transcendental, o sujeito cognoscente fica restrito somente ao âmbito de suas sensações e representações, ambas elementos subjectivos, pois, quanto a origem e o processo de elaboração das afecções no sujeito, o assunto parece totalmente desconhecido e ignorado no conteúdo da *Crítica*. Em consequência dessa “ignorância” epistemológica, os conceitos do entendimento perdem sua validade e objetividade, já que a sensação por si só não explica suficientemente a conexão ou ligação que há entre a representação e o objeto externo.

³² JACOBI, op. cit., p.107.

Destarte, o conhecimento do sujeito transcendental não passa de “uma consciência de determinações conectadas do nosso próprio eu, a partir das quais nada mais se pode inferir”³³, uma vez que as formas iniciais do conceito referem-se, nessa situação de incognoscibilidade da coisa em si, apenas a verdades relativas sobretudo porque submetem “toda a representação particular e todo o juízo particular, em consequência da constituição da nossa natureza, para poderem ser englobados e religados em Uma (*sic*) consciência geral ou transcendental”³⁴. Sendo a verdade, portanto, algo relativo e subjetivo, pois não tem uma validade objetiva e universal, limita-se à consciência de sujeitos particulares e, desse modo, é inconcebível dizer que as faculdades da sensibilidade e do entendimento possuem leis *a priori* aplicáveis à natureza, isto é, leis que subjugam a natureza em favorecimento do conhecimento do sujeito transcendental. Em outras palavras, não existe conhecimento, pois este é algo impossível nos moldes da filosofia transcendental, uma vez que um autêntico conhecimento é universal, necessário e sua validade é calcada na existência de objetos exteriores à consciência. A filosofia transcendental, por outro lado, não se alicerça em nenhum desses atributos quando o assunto é a afecção das coisas em si ou coisas exteriores ao sujeito, não proporciona também nada disso e, como do nada nada se origina, muito menos conhecimento verdadeiro é possível originar-se.

À vista disso, para que o idealismo transcendental “solipsista” não desabe em ceticismo, uma vez que não conhecer as coisas em si é não conhecer absolutamente nada, há apenas uma solução para se evitar isso, segundo Jacobi, a saber, a crença. Ela deve tomar lugar em relação ao conhecimento, porque, quando é negado o conhecimento das coisas em si, nega-se, conseqüentemente, a possibilidade do alcance de uma verdade objetiva por parte do sujeito cognoscente, o que torna a ciência um acontecimento impossível. Sem o conhecimento das coisas em si, as percepções, os princípios e conceitos são inteiramente coisas subjetivas, porém, caso acreditemos que essa proibição da incognoscibilidade seja falsa, então, abrir-se-á a oportunidade de conceber as percepções, os princípios e os conceitos de objetividade para que uma ciência demonstrativa seja sustentada³⁵.

Segundo os comentadores Beiser e Bonaccini³⁶, o que teria motivado a publicação do apêndice jacobiano foi o livro *O que significa orientar-se no pensamento?*. Nele, em plena querela do panteísmo, Kant, apesar de fazer advertências tanto a Mendelssohn quanto a Jacobi

³³ JACOBI, op. cit., p.108.

³⁴ JACOBI, op. cit., p.108.

³⁵ Cf. FERREIRA, M.C. *O subjetivismo absoluto*. In: Recepção da Crítica da razão pura, 1992, p. 92.

³⁶ Cf. BEISER, F. C. *The Fate of Reason: German Philosophy from Kant to Fichte*, 1987, p. 109 a 123.
Cf. BONACCINI, op. cit., p. 41 a 43.

no que diz respeito ao uso ou não uso da razão em relação a fé, parece tomar uma posição mais favorável a Mendelssohn, opondo-se mais às opiniões de Jacobi. Não obstante, essa atitude do filósofo de Königsberg teria desagradado muito ao autor de *Das coisas divinas e sua revelação*, o que resultou logo depois em objeções à filosofia de Kant. Desse modo, seja por motivos pessoais ou intelectuais, o importante, como pensa um filósofo contemporâneo³⁷, é que, quando um texto é escrito, editado e recepcionado por um determinado leitor, esse texto pode ser continuamente reinventado a partir das diversas interpretações que dele podem ser feitas. É o que será feito durante todo o período do idealismo alemão com a *Crítica da razão pura* e as objeções de Jacobi, pois, se por um lado a leitura realizada por Jacobi desviou o verdadeiro sentido da obra Kantiana, por outro, sua interpretação fará com que todo o período de 1781 a 1831³⁸ tente ora resolver os problemas apontados em *Sobre o idealismo transcendental* ora torná-los ainda mais fortes. Em outras palavras, Jacobi, com a publicação de seu apêndice, exerce uma grande importância histórica para os debates da época. Como observa Ernst Cassirer,

as antinomias ocultadas na coisa em si que nos afeta apareciam agora assinaladas com uma clareza e nitidez que já não era possível seguir ocultando ou passando por alto. Quem quer que se propusesse a desenvolver de um modo ou de outro a teoria kantiana teria de partir necessariamente desse resultado³⁹.

Vale destacar que, nessa linha especulativo-interpretativa, o primeiro pensador a manifestar-se na polêmica imprimida à filosofia crítica foi Karl Leonard Reinhold.

1.3 Reinhold: forma e matéria como solução ao problema da coisa em si

Discípulo e defensor do pensamento kantiano, Reinhold estava totalmente convencido das verdades que a filosofia crítica trazia para seu tempo e não via “nenhum inconveniente em reconhecer bem alto e abertamente (...) a Crítica da razão como a mais importante de todas as

³⁷ ECO, Umberto. *Obra aberta: forma e indeterminação nas poéticas contemporânea*, 1991.

³⁸ Ano de publicação da 1ª edição da Crítica da razão pura e morte do último idealista alemão, Hegel. Cf. VILLACANAS BERLANGA, J. L. *Nihilismo, Especulación y Cristianismo en F. H. Jacobi* : Un ensayo sobre los orígenes del irracionalismo contemporáneo. Barcelona: Anthropos; Murcia: Universidad de Murcia, 1989.

³⁹ CASSIRER, E. *El problema del conocimiento*, vol.3. México: Fondo de Cultura Económica, 1957, p.50: “Las antinomias ocultadas en La cosa em si que nos afecta aparecían señaladas ahora com uma claridade y nitidez que ya no era posible seguir eludiendo o pasando por alto. Quien se propusiera desarrollar de un modo o de outro La teoria kantiana, tenía que partir ya, necesariamente, de este resultado”.

obras mestras do espírito filosófico (...)”⁴⁰. É mediante essa convicção acerca do conteúdo que portava a filosofia transcendental que Reinhold propõe, em *Ensaio de uma nova teoria da faculdade humana de representação* (1789), responder às objeções de Jacobi.

Para o partidário da filosofia transcendental, o que teria motivado as objeções foi o fato da *Crítica da razão pura* não ter fornecido e elucidado um fundamento que fosse sólido o suficiente para esclarecer o que é e quais são as condições do conhecimento. Essa iniciativa teria de ter sido efetivada antes de se empreender qualquer investigação e demonstração da aplicabilidade das estruturas cognitivas do sujeito, uma vez que tal fundamento seria o axioma incontestável de uma futura ciência filosófica. Em outras palavras, “é Reinhold quem luta com vigor por uma filosofia ‘como ciência rigorosa’, estruturada como sistema e apoiada em princípios que, na sua aplicação, tornam quase forçosas as soluções dialécticas (*sic*)”⁴¹.

Desse modo, Reinhold objetiva encontrar um fundamento para o conhecimento do qual ninguém possa discordar e que sirva de propedêutica ao estudo propriamente dito das faculdades cognitivas do sujeito, pois Reinhold acredita que, somente a partir de tal noção, a filosofia kantiana poderá trilhar um caminho livre de obstáculos e, assim, sua verdade não poderá ser questionada por ninguém.

O filósofo encontrará essa resposta ou fundamento para essa busca no “princípio da consciência”, que será explicado por uma teoria da faculdade representativa. É mediante tal teoria que Reinhold almeja não só livrar o pensamento kantiano de suas contradições internas, mas também unificar as faculdades da sensibilidade, do entendimento e da razão por meio da faculdade da representação. Como percebemos, essa faculdade não seria apenas distinta das demais como também seria o fundamento de todas elas, uma vez que seria na representação que se encontrariam sujeito e objeto, ou na terminologia reinholdiana, representante e representado.

Na verdade, a teoria da representação reinholdiana pretende tratar de “tudo aquilo que, em primeiro lugar, pertence às condições da representação”⁴², mostrando, sobretudo, como essas condições culminam: 1) numa representação na consciência de um sujeito e 2) numa representação entendida como condição necessária do conhecimento. Vale mencionar que, de acordo com a teoria da representação, o filósofo kantiano não procura demonstrar, ou ainda

⁴⁰ REINHOLD, K.L. *Cartas sobre a filosofia kantiana*. In: Recepção da Crítica da razão pura, 1992, p.177.

⁴¹ Market, O. *O fundamento do conhecimento*. In: Recepção da crítica da razão pura. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 1992, p.158-159.

⁴² REINHOLD, K.L. *Ensaio sobre uma nova teoria da faculdade humana de representação*. In: Recepção da crítica da razão pura, 1992, p.179.

afirmar, se “os objectos existem fora da mente, e sim somente que [esses objetos] têm que ser distinguidos das meras representações”⁴³.

Essa delimitação sobre o que é da incumbência de tal teoria tem como objetivo o se esquivar de possíveis objeções idealistas e céticas, uma vez que afirmar algo tão complexo acarretaria explicações mais específicas sobre aquilo que se encontra “fora de nós”, ou seja, a coisa em si. Isso significaria, por conseguinte, dar uma resposta acerca da possível cognição das coisas em si. Em outras palavras, Reinhold não almeja mais problemas além daqueles que Kant já conseguiu com a noção de coisa em si, ao contrário, ele procura uma solução para a filosofia de seu mestre e a melhor forma para isso é evitar, ao máximo, o tema da exterioridade e da experiência. Entretanto, essa estratégia adotada por Reinhold não conseguirá se sustentar por muito tempo, uma vez que, para não cair no solipsismo, o filósofo fará da coisa em si a causa da representação, tornando mais visível o problema da afecção de coisas incognoscíveis do que na própria obra de Kant. Consequentemente, como veremos mais adiante, a filosofia dos elementos não conseguirá responder às objeções de Jacobi.

Reinhold, em vista do objetivo de sua teoria, denomina as condições da representação de externas e internas, ambas imprescindíveis ao processo de elaboração da representação:

Há condições externas e internas da representação. São externas aquelas que acontecem fora da representação e dela necessariamente devem ser distinguidas, mas que, ao mesmo tempo, estão ligadas a ela enquanto condições necessárias. São *internas* aquelas que têm necessariamente que acontecer na própria representação e que constituem partes integrantes essenciais desta, não podendo ser dela distinguidas sem anular-se a si mesmas⁴⁴.

Contudo, Reinhold se concentrará nas condições internas, visto que as condições externas da representação, como já podemos deduzir da qualificação atribuída, são concebidas pelo filósofo como aquilo que ocorre “fora da representação”, ou melhor, “fora da mente”. Por isso, Reinhold afirmaria ser da ordem de outra teoria, isto é, a teoria da faculdade de conhecer, porque é ela que trata dos dois elementos que constituem as condições externas da representação, a saber, o sujeito representante e o objeto representado.

As condições internas da representação, por sua vez, tema específico da teoria da faculdade representativa reinholdiana, dão-se no interior da representação e, de modo algum, separam-se dela, pois são partes essenciais e constituintes da representação de modo

⁴³ REINHOLD, op. Cit., p.180.

⁴⁴ REINHOLD, op. Cit., p.179. Grifo do autor.

intrínseco. Diferente das condições externas, as internas não podem ser distinguidas da representação propriamente dita, uma vez que ocorrerem “dentro da mente” daquele que representa algo. Ainda assim, caso isso viesse a acontecer, segundo Reinhold, não haveria a qualquer possibilidade do aparecimento de uma representação em uma consciência humana.

Apesar da essencialidade das condições externas e internas para a elaboração da representação, esta, a representação, apenas acontece por meio da consciência. Ela é o berço da representação, pois é a consciência que desempenha a função de fazer a representação referir-se a “um sujeito representante e um objecto (*sic*) representado”⁴⁵, mas sendo ambos simultaneamente “distinguidos da representação a que pertencem”⁴⁶. É neste referir-se e distinguir-se, de modo simultâneo e automático, que envolve a todo o instante a faculdade da representação, que consiste o princípio da consciência. É também por meio desse princípio que se pode concordar de modo universal que: a) é impossível haver uma representação sem sujeito e objeto; b) representação, sujeito e objeto não são a mesma coisa; c) representação, sujeito e objeto estão intimamente ligados; d) apenas mediante a consciência consegue-se distinguir o próprio eu das representações e estas do objeto representado. Assim sendo, para Reinhold, é a faculdade representativa que fundamenta o conhecimento e explica a incognoscibilidade da coisa em si.

Contudo, é necessário primeiramente esclarecer que as condições internas da representação são a *matéria* e a *forma*. Elas são partes essenciais e constituintes da representação propriamente dita. São elas que, no interior da representação, fazem referência ao sujeito representante e ao objeto representado, uma vez que ambos, sujeito e objeto, não dizem respeito à faculdade representativa, mas sim à cognitiva. Isso significa que não há propriamente um sujeito representante e um objeto representado na consciência, existe apenas uma forma e uma matéria que lhes correspondem. Nesse sentido, a forma e a matéria não devem ser confundidas ou tratadas exatamente como o sujeito representante e o objeto representativo, pois o fato de lhes fazer referência numa consciência não significa que sejam idênticos.

Consoante Reinhold, o termo matéria, ao longo dos anos, foi associado de modo errôneo ao próprio objeto da representação (o objeto da representação, como já sabemos, é uma das condições externa da representação) não a algo que correspondesse ao objeto numa *mera* representação. Nessa associação errônea, o objeto da representação passou a ser considerado o mesmo que matéria, acarretando grandes mal-entendidos ao longo da história

⁴⁵ REINHOLD, op. Cit., p.179.

⁴⁶ REINHOLD, op. Cit., p.179.

da filosofia, em especial, para a filosofia kantiana, porque, ao suprimir a diferença que existe entre representação e objeto, o fenômeno foi confundido e até chamado de coisa em si. Para que a distinção entre matéria da representação e objeto da representação fique bem clara, o professor da Universidade de Jena exemplifica a questão do seguinte modo:

Quem quiser ter uma imagem intuitiva da diferença entre matéria e objecto (*sic*) da 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 proporção, a sua representação irá adquirindo mais e mais *matéria*. A matéria da sua representação ir-se-á *modificando*, aumentando, enquanto que o objecto em si permanecerá sempre o *mesmo*⁴⁷.

A expressão “matéria da representação” tem uma significação peculiar em relação ao objeto representado, ou seja, a matéria de uma representação só deve significar aquilo que se encontra no interior da representação propriamente dita, mas como correspondente distinto do objeto representado, nunca do objeto como tal, porque, ao tratar ambos como se fossem a mesma coisa, estará apenas atribuindo os predicados peculiares da matéria ao objeto e os predicados próprios do objeto à matéria. Sem a distinção devida entre matéria da representação e objeto representado é impossível reconhecer que é a matéria que recebe a forma, pois é esta que provoca “certas modificações na representação, pelas quais cessa de ser mera matéria de uma representação e se torna representação real e, nessa medida, propriedade do representante”⁴⁸.

A forma da representação, mediante a faculdade representativa, é aplicada à matéria da representação e não pode ser aplicada ao objeto, visto que este sempre permanece o mesmo, o que muda ou sofre transformações numa consciência é sempre a matéria. Sendo assim, para Reinhold, é no reconhecimento desta distinção tão peculiar entre ambas que se pode perceber que a faculdade de conhecer kantiana nunca foi compreendida corretamente. Porque enquanto Kant se referia à matéria da representação, alguns de seus leitores tentavam lhe objetar com os predicados próprios do objeto representado. Destarte, toda e qualquer representação tem uma matéria, uma vez que: 1) “uma representação sem matéria seria uma representação em que nada seria representado”⁴⁹; 2) um objeto não pode surgir na consciência em sua integridade como tal, visto que precisa, para esse “surgir na consciência”, da forma. Dessa maneira, é por

⁴⁷ REINHOLD, op. Cit., p.183. Grifos do autor.

⁴⁸ REINHOLD, op. Cit., p.183.

⁴⁹ REINHOLD, op. Cit., p.183.

isso que a matéria tem como função, como parte constitutiva da representação, “re-apresentar” à consciência algo de externo a ela, concedendo, sobretudo, realidade à representação que aparece à consciência.

No entanto, ainda que as representações sejam reais, em virtude da matéria que possuem, isso não significa que não sejam vazias de conteúdo. Essa qualidade de representações, reais e simultaneamente vazias, é compreendida pelo filósofo como aquelas “representações cuja matéria é determinada por um objecto (*sic*), ao qual se atribui incorretamente ao predicado de realidade, porque não existe ou porque contém em si uma contradição”⁵⁰. A matéria das representações reais e não vazias são derivadas de objetos que de fato existem exteriormente à consciência. Contudo, como saber se um dado objeto existe ou não existe? Consoante Reinhold, essa resposta não cabe à faculdade representativa, sua solução é de competência das faculdades de conhecer, uma vez que é ela que lida com as condições externas da representação.

A faculdade representativa dedica-se exclusivamente às representações, vazias ou não. O fato de tais representações constarem em uma consciência significa apenas que possuem matéria e, portanto, em razão disso, são reais para essa consciência. Desse modo, para a consolidação do primeiro princípio da filosofia, é preciso aceitar o seguinte raciocínio próprio da filosofia dos elementos: em toda representação existe um elemento que se refere distintamente ao seu correspondente, visto que, sem matéria, não há representação, sendo vazia ou não, uma vez que “numa representação, aquilo a que não pode corresponder nenhuma matéria é absolutamente não-representável (*sic*)”⁵¹, ou seja, para Reinhold, não é passível de conhecimento.

De fato, no pensamento reinholdiano, conhecer é representar. O que possibilita entendermos que, se sem matéria não existe representação, então não existe conhecimento. Entretanto, vale ressaltar que a matéria sozinha, por si mesma, não elabora nenhuma representação. É necessário outro elemento entrar em ação para que a representação possa ser constituída na consciência do indivíduo. Esse elemento é conhecido como a forma, tão necessária e essencial à elaboração e consumação da representação quanto a matéria. É a partir dela que a matéria deixa de ser mera matéria para se tornar representação ou, mais precisamente, é na união de ambas, matéria e forma, que há a possibilidade de, na consciência, surgir uma representação. Reinhold explicita o tema:

⁵⁰ REINHOLD, op. Cit., p.184.

⁵¹ REINHOLD, op. Cit., p.185.

Chama-se *forma* de uma estátua aquilo mediante o qual a matéria da estátua deixa de ser mera matéria para passar a ser estátua. E eu chamo *forma da representação* àquilo que tem que haver na representação em geral – e, portanto, também em cada representação particular, sem exceção (*sic*) – e mediante o qual a matéria desta é representação, sem temer que isto seja algo incompreensível para os meus leitores. Assim, só pela união de ambas – matéria e forma – se constitui a representação, não podendo ambas separar-se sem que com isso se suprima a própria representação.⁵²

Portanto, não existe representação sem essa união ou por meio apenas de um desses componentes da condição interna e tentar separá-las seria o mesmo que suprimir a possibilidade de representar e de conhecer algo. Na verdade, as condições internas da representação, matéria e forma, têm como finalidade, nessa união, atribuir “aos objectos (*sic*) aquilo que na representação é próprio da mente, como à mente aquilo que na representação pertence aos objectos”⁵³. Dessa maneira, a matéria seria o correspondente do objeto externo, mas sempre distinto deste na consciência, e a forma seria aquilo que se refere ao sujeito representante, que, na consciência, é diferente da representação.

Segundo Reinhold, em razão da forma da representação, nenhum objeto pode ser apresentado à consciência em seu estado autêntico e autônomo. É, portanto, um erro filosófico considerar que as representações sejam literalmente “imagens” dos objetos que se encontram exteriores à mente. A propósito, entre as coisas que residem fora da mente e as representações não existe nenhuma semelhança, sendo também falsa a proposição de que a verdade tenha de basear-se justamente nessa conformidade e semelhança.

Para o defensor da filosofia transcendental, o julgamento de tomar as representações como a exata imagem das coisas nelas mesmas resultou de uma equivocada analogia entre “a imagem na retina e objeto visível”⁵⁴, mais precisamente, uma analogia que autorizou ilegitimamente o ato de ver uma “semelhança real” ao ato de representar. Por consequência dessa analogia, predicados peculiares à visão foram transferidos e aplicados, sem a menor cautela, à mente e à representação, como se o olho e a mente (a visão e a representação) fossem a mesma coisa. Ora, Reinhold indigna-se contra o mal-entendido, pois, em Kant, “o sentido interno sempre foi pensado como algo mais que um olho do Espírito e o chamado poder representativo, como algo mais que o poder visual daquele”⁵⁵. Portanto, segundo a teoria da faculdade representativa, em hipótese alguma a representação poderá ser tomada

⁵² REINHOLD, op. Cit., p.185. Grifos do autor.

⁵³ REINHOLD, op. Cit., p.187.

⁵⁴ REINHOLD, op. Cit., p.189.

⁵⁵ REINHOLD, op. Cit., p.189.

como a imagem do objeto na consciência, visto que “a imagem pressupõe uma semelhança com seu original e só é imagem na medida em que se dá esta semelhança”⁵⁶, pressuposto este que não pode ser concedido à representação em consequência do seu elemento constituinte, isto é, a forma da representação.

Conforme Reinhold, só haveria um modo para a representação ser considerada a imagem de um objeto qualquer, a saber, provando-se tal afirmação. No entanto, essa prova não seria passível de demonstração, isto é, não seria possível comparar uma representação com um objeto e dizer que, pelo grau de semelhança que há entre ambos, a representação fosse a imagem idêntica desse objeto, como sendo um objeto em si, original. Por exemplo:

Se eu penso a rosa como objecto (sic) distinto da minha representação dela, isso só me é possível porque refiro a mera representação da rosa a algo fora de mim, que só conheço mediante este referir; e aquilo que é independente da representação em que todos os seus predicados se dão é para mim um mero sujeito = X ⁵⁷.

Portanto, não há possibilidade de passar da imagem presente na consciência (representação) ao objeto (original), uma vez que a representação, entendida como efeito da mente, não possui nenhuma semelhança com o objeto em sua forma original, ou seja, não possui nenhuma semelhança com as coisas em si. Na verdade, é a matéria que possui semelhança com o objeto exterior à mente, em sua originalidade, não com a representação propriamente dita. Essa semelhança, que a matéria possui com o objeto, é necessária à “medida em que [ela] depende de um objeto que se encontra fora da mente e é por ele determinada”⁵⁸.

Conforme apresentado pelo professor da universidade de Jena, a representação propriamente dita, como sendo efeito da consciência, não tem nenhuma semelhança com as coisas em si. Na representação, o que contém tal semelhança é a denominada matéria, visto ser ela dependente e determinada por algum objeto que esteja fora da consciência para existir. Contudo, apesar da semelhança, matéria da representação e objeto não podem ser classificados como a mesma coisa, isto é, não podemos confundir aquilo que se encontra dentro da representação, como sua parte constituinte, com o objeto representante, ou seja, com aquele que se encontra fora da representação. A semelhança que existe entre matéria e objeto não os torna idênticos, porque diferente do objeto, é à matéria que é aplicada à forma da

⁵⁶ REINHOLD, op. Cit., p.190.

⁵⁷ REINHOLD, op. Cit., p.190.

⁵⁸ REINHOLD, op. Cit., p.190.

representação, não ao objeto em si. Este, por sua vez, sempre permanece alheio à forma da representação, visto que a matéria, como parte constituinte da representação, não pode ser separada da forma da representação, porque, só é através da união de ambas que a representação pode referir-se ao objeto, entendido como objeto representado. Assim sendo, em razão da forma da representação, por mais que a matéria assemelhe-se ao objeto, nunca será a imagem de um objeto que se apresentará na consciência. Em outras palavras, “a representação não pode ser uma imagem porque aquilo que, de todos os modos, poderia ser chamado imagem, não é apresentado ao sujeito da consciência na sua forma própria” ⁵⁹. Nesse contexto, a coisa em si também não pode ser representada, porque:

A representação de um objeto na sua forma própria e independente da forma da representação, ou seja, da chamada coisa em si, é contraditório com o conceito de uma representação em geral. Isto significa que nenhuma coisa em si é representável⁶⁰.

Destarte, conforme o raciocínio de Reinhold, o conceito de coisa em si refere-se a uma ideia que não corresponde a uma representação propriamente dita, uma vez que o “modelo” de uma coisa em si é diferente do modelo de uma representação.

Entretanto, Reinhold questiona em seu texto, com a intenção de convencer seu leitor, a respeito do conceito de coisa em si, que essa concepção sempre foi interpretada de modo incorreto pelos filósofos: “Por que é que não há-de (*sic*) pertencer à coisa em si exactamente (*sic*) a mesma forma que ela tem na mera representação?” ⁶¹. Ora, é a forma (modelo) da representação que diferencia a coisa em si daquilo que não é representação, pois admitir que uma coisa em si não seja representação seria admitir que à coisa em si não cabe a forma da representação, isto é, que tal forma não lhe corresponde. Contudo, vale questionar: não seria possível corresponder à coisa em si “essa forma que ela tem na representação?” ⁶². É certo que a coisa em si, como sendo algo representável, sempre foi considerada por alguns filósofos como um objeto. No entanto, de acordo com o pensamento reinholdiano, mesmo que a coisa em si fosse um objeto, este, na filosofia transcendental, é algo muito distinto daquilo que aparece na consciência, justamente por causa da matéria e da forma da representação.

⁵⁹REINHOLD, op. Cit., p.191.

⁶⁰REINHOLD, op. Cit., p.191.

⁶¹REINHOLD, op. Cit., p.192.

⁶²REINHOLD, op. Cit., p.192.

Portanto, a coisa em si não é a representação propriamente dita, nem parte constitutiva da mera representação, pois não é ela que aparece na representação, mas sim o seu representante, isto é, a matéria da representação. Mesmo se a mera matéria, que corresponde ao objeto na consciência, “tivesse exatamente essa forma que corresponde ao objeto, por essa mesma razão ele não poderia, nessa circunstância, ter a forma da mera representação”⁶³, visto que a forma impessoal do objeto na consciência dá lugar a uma forma essencialmente subjetiva, algo totalmente distinto de seu original. Caso não houvesse essa distinção, a matéria, que corresponde ao conteúdo do objeto e da representação, seria matéria (objetiva) e não matéria (subjetiva) simultaneamente.

Dessa maneira, ainda que a coisa em si não seja representada, sua existência não pode ser negada, visto que as coisas em si “constituem esse algo que é o fundamento, exterior à representação, da matéria de uma representação”⁶⁴. A esse fundamento exterior da representação, à coisa em si, “não pode ser atribuído nenhum outro predicado que não seja o de que não é nenhuma representação”⁶⁵. Assim, qualquer predicado positivo que for atribuído à coisa em si deverá passar pela forma da representação, algo que só cabe à matéria. Por conseguinte, a coisa em si apenas pode ser o fundamento da matéria da representação.

Ora, vale lembrar que a representação não é passível de realização sem a matéria, e esta, por sua vez, só se materializa porque existe “algo exterior à representação e desprovido da forma da representação”⁶⁶, ou seja, a coisa em si. Por isso esta não pode ser representada como uma coisa real e determinada (objetiva), mas apenas como conceito (subjetiva), porque “aquilo que não possa ser representado sob a forma da representação é absolutamente irrepresentável”⁶⁷ e, sobretudo, torna-se incognoscível.

1.4 Schulze: o ataque cético à coisa em si de mestre e discípulo

Entre os pensadores pró-filosofia transcendental, Reinhold destacou-se ao elaborar uma teoria que procurava sistematizar e conferir caráter científico à *Crítica da razão pura*. É através de um primeiro princípio, o da consciência, que Reinhold acredita ter respondido aos adversários da *Crítica* sobre o papel da coisa em si na elaboração da representação no sujeito cognoscente. Contudo, todo o empenho de Reinhold parecerá ter sido em vão diante do cético

⁶³ REINHOLD, op. Cit., p.192.

⁶⁴ REINHOLD, op. Cit., p.194.

⁶⁵ REINHOLD, op. Cit., p.194.

⁶⁶ REINHOLD, op. Cit., p.194.

⁶⁷ REINHOLD, op. Cit., p.195.

professor de filosofia Gottlob Ernst Schulze. Este contra-ataca mestre e discípulo com o retorno do argumento jacobiano da afecção em seu livro *Ensidemo ou sobre os fundamentos da filosofia elementar apresentada pelo senhor professor Reinhold em Jena, acompanhados duma defesa do ceticismo contra as pretensões da Crítica da razão*, publicado anonimamente em 1792⁶⁸.

Para Schulze, o principal pressuposto em que se sustenta a filosofia crítica, isto é, a noção de que as coisas em si são incognoscíveis, conduz absolutamente ao ceticismo. A tese da incognoscibilidade das coisas nelas mesmas, afirmada por Kant e reafirmada por Reinhold, em nada supera as grandes teses céticas, uma vez que estas sempre afirmaram que, em filosofia, coisa alguma pode ser tomada em definitivo, real e certo, pois não há conhecimento algum sobre algo qualquer, existem somente crenças e hábitos que adquirem, ao longo do tempo, caráter de certezas indubitáveis.

Todavia, o ceticismo inerente à filosofia crítica é diferente dos outros tipos de ceticismo conhecidos na história da filosofia. Seu ceticismo é especial, não no sentido de ser o mais consequente, pelo contrário, é especial porque é um ceticismo dogmático, ou melhor, positivo. Essa qualidade atribuída por Schulze à filosofia crítica deve-se ao fato de ela se basear na busca por princípios universais e necessários. Contudo, ainda que a procura da razão seja para que o conhecimento possa ser elevado ao estatuto de verdadeiro, por trás desse conhecimento, está uma coisa incognoscível, uma coisa da qual nada pode ser dita. Por esse motivo, as teorias de Kant e Reinhold são, de acordo com Schulze, semelhantes aos velhos sistemas dogmáticos, porque tentam fornecer respostas acerca da cognição humana apenas se baseando em pressupostos que não explicam, de modo satisfatório, seus princípios básicos. Porém, diferente dos demais sistemas dogmáticos, os quais Kant acreditou ter refutado, o empreendimento de uma filosofia transcendental saiu-se pior que os sistemas dogmáticos anteriores, uma vez que o alicerce de seu sistema não suportou o peso erguido sobre ele. Schulze argumenta:

⁶⁸ Segundo Joãozinho Beckenkamp, “Em seu livro, Schulze demonstra um conhecimento da crítica kantiana surpreendente para a época, em que nem os prosélitos de Kant nem seus adversários penetram muito no espírito de sua obra. Em seu ataque contra a filosofia kantiana, Schulze se volta inicialmente para a filosofia elementar de Reinhold, tomada como uma variante da filosofia Kantiana. Este desmonte de um filósofo menor e epígono de Kant prejudica, visto numa perspectiva mais ampla, a obra de Schulze, que consiste em boa parte de citações tiradas das obras de Reinhold e de suas respectivas refutações, um jogo fácil, dada a inconsistência e superficialidade do pensamento de Reinhold. O melhor do livro, no entanto, encontra-se nas passagens em que Schulze se volta diretamente para a filosofia crítica de Kant, levantando contra ela objeções hauridas no espírito do ceticismo humiano”. Beckenkamp, Joãozinho. *Entre Kant e Hegel*. Porto alegre: EDIPUCRS, 2004, p.68.

Ora, temos ainda a defrontar um outro adversário, mais recente: o idealismo crítico, que comporta um dogmatismo muito particular, e que declara o conhecimento das coisas em si, de que o dogmatismo anterior tanto se vangloriava, como algo que, segundo a organização da natureza humana então existe, é de todo impossível: de modo que não sabemos absolutamente nada daquilo que as coisas em si mesmas poderão porventura ser positivamente, antes temos delas um conhecimento como de coisas que aparecem, e vemos isto com uma certeza irrefutável. Passaremos, então, agora a examinar e analisar os fundamentos das pretensões do novo dogmatismo (...).⁶⁹

Eis que então retorna ao centro da polémica da filosofia crítica o problema da coisa em si.

As filosofias de Kant e Reinhold, segundo Schulze, são construídas exclusivamente por pressupostos como, por exemplo, o da existência de faculdades cognitivas no indivíduo. Para o céptico, é extremamente dogmático pensar: 1) que para existir um conhecimento universal e necessário é preciso haver juízos sintéticos *a priori* e 2) que para existir juízos sintéticos *a priori* inicialmente deve existir também uma faculdade de conhecimento pura. Exemplo dessa posição de Schulze é a teoria de Reinhold, o qual, seguindo o exemplo do mestre, deduziu que se temos representações, consequentemente deve existir uma faculdade representativa para determinado acontecimento e que, sem essa faculdade, provavelmente, não seria possível haver representação alguma. Uma faculdade, para Schulze, deveria ser a última explicação para uma fundamentação do conhecimento, visto ser unicamente um pressuposto. Nas palavras de Hartmann:

Esta [a filosofia crítica] raciocina da maneira seguinte: o conhecimento universal e necessário só é possível como juízo sintético *a priori*, portanto tem que haver juízos sintéticos *a priori*. Por seu turno, os últimos só são concebíveis por meio de uma faculdade pura, por conseguinte, esta faculdade deve “existir” também. Reinhold generalizou esta maneira de raciocinar, concluindo, a partir do facto (*sic*) da

⁶⁹ SCHULZE, G.E. Enesidemo. In: *Recepção da Crítica da razão pura*. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 1992, p.259.

Na tradução francesa de Hélène Slaouti lê-se: “Maintenant, nous avons encore affaire à un autre adversaire récent du scepticisme, l’idéalisme critique, qui comporte un dogmatisme d’une espèce tout à fait particulière, et qui tient la connaissance des choses en soi, dont s’enorgueillissait l’ancien dogmatisme, pour quelque chose de totalement impossible compte tenu de ce qu’est la disposition de notre nature; si bien que nous ne savons absolument rien de ce que les choses en elles-mêmes peuvent être positivement, mais que nous ne les connaissons qu’en tant que choses qui nous apparaissent, et que nous discernons en outre ceci comme incontestablement certain. Nous allons donc à présent examiner et étudier les fondements des prétentions de ce tout nouveau dogmatisme (...)”. SCHULZE, G.E. *Enesidème: ou sur les fondements de la philosophie exposée à Iéna par Reinhold*. Avec une défense du scepticisme contre les prétentions de la critique de la raison., 2007, p. 177.

representação, pela existência daquelas condições sem as quais as representações não pode ser pensada. E tal conclusão conduz-nos sempre a uma faculdade que constitui então a última *ratio* da fundamentação.⁷⁰

Contudo, esse modo de proceder em relação à busca de uma fundamentação para o conhecimento, apenas demonstra o problema do uso e da aplicação dos pressupostos, pois eles seriam somente erros ontológicos, visto que se troca o real sentido e a aplicação do "Pensar" e do "Ser", sobretudo, porque "Pensar que *A pode ser B*" não implica necessariamente que "*A seja B*". O que interessa a Schulze, acerca dos erros ontológicos, é demonstrar que os pensamentos sozinhos, por si sós, não possuem competência alguma para revelar o "ser" das coisas e elevá-las ao nível de verdades indubitáveis. A este respeito escreve Hartmann:

Porque qualquer coisa deva ser "pensada de certa forma", não é mister que também "seja dessa forma". O que está precisamente em questão é saber se o pensamento é competente para revelar o ser. Demonstrar a validade objectiva (*sic*) do juízo é precisamente a tarefa da *Crítica*. Ela não pode, portanto, ser já pressuposta por esta mesma demonstração, porque nesse caso a demonstração move-se num círculo vicioso. A necessidade do pensamento é subjetiva e por si mesmo não implica necessidade ontológica.⁷¹

Embora Kant tenha tentado desviar-se desse erro ontológico procurando validar o juízo sintético *a priori* na objetividade, a estrutura da *Crítica*, de acordo com a argumentação de Schulze, contém falhas que impedem a objetividade do conhecimento ou a do juízo sintético *a priori*. Haja vista que a hipótese de uma faculdade não fundamenta conhecimento algum, para Kant, segundo Schulze, não bastaria apresentar e descrever apenas uma faculdade de conhecimento, foram necessárias três faculdades, no entanto, todas mostraram-se incapazes de fornecer qualquer conhecimento objetivo das coisas, em especial, das coisas em si mesmas.

Nesse sentido, a *sensibilidade*, por exemplo, só tem acesso aos fenômenos; o *entendimento* tem a função de ligar as percepções dos sentidos, ao validá-los a partir de um conceito para que pudessem ser "re-apresentados" na consciência e a *razão*, por sua vez, regula e dá integridade aos conceitos do entendimento. Resumindo, a razão refere-se às produções do entendimento (os conceitos) que são representações com ou sem conteúdo; o entendimento se refere às produções da sensibilidade que são os fenômenos (representações que se referem a um "X"). E por último, não se sabe ao que a sensibilidade se refere

⁷⁰ HARTMANN, N. *A filosofia do idealismo alemão*, 1960, p.24.

⁷¹ HARTMANN, N. , op. Cit., p.24-25.

exatamente, porque ela se refere a um "X" incognoscível. Assim, conforme a observação do cético, não é por acaso que procede a afirmação kantiana de que:

A proposição – “as nossas representações dos objetos objetivamente reais (objektiv wirkliche Gegenstände) em nada coincidem com estes, e a coisa em si é para nós = x” – é, na crítica razão, o resultado comum daquilo que ela pretende ter demonstrado apodicticamente acerca do modo de produção do efeito e da determinação dos vários ramos da nossa faculdade de conhecer (sensibilidade, entendimento e razão) ⁷².

Desse modo, como todas as faculdades estão restritas ao âmbito do fenômeno e da representação, em consequência da incognoscibilidade da coisa em si, não seria errado concluir que a representação é uma “mera aparência vazia”. Na verdade, não seria errada essa conclusão se Kant fosse um idealista consequente, se ele já não conhecesse as objeções de Jacobi, se ele ainda não tivesse publicado a segunda edição da crítica da razão com suas inúmeras retificações, em especial, no parágrafo B 33 a seguir:

Sejam quais forem o modo e os meios pelos quais um conhecimento se possa referir a objetos, é pela *intuição* que se relaciona imediatamente com estes e ela é o fim para o qual tende, como meio, todo o pensamento. Esta intuição, porém, apenas se verifica na medida em que o objeto nos for dado; o que, por sua vez, só é possível, [pelo menos para nós homens,] se o objeto afetar o espírito de certa maneira. A capacidade de receber representações (receptividade), graças à maneira como somos afetados pelos objetos, denomina-se *sensibilidade*. Por intermédio, pois, da sensibilidade são-nos *dados* objetos e só ela nos fornece *intuições*; mas é o entendimento que *pensa* esses objetos e é dele que provêm os conceitos. Contudo, o pensamento tem sempre que referir-se, finalmente, a intuições, quer diretamente (*directe*), quer por rodeios (*indirecte*) [mediante certos caracteres] e, por conseguinte, no que respeita a nós, por via da sensibilidade, porque de outro modo nenhum objeto nos pode ser dado ⁷³.

Destarte, segundo Kant, o conhecimento do sujeito cognoscente tem seu início com a experiência. Fazer essa afirmação é essencial para que as representações não sejam entendidas

⁷² SCHULZE, op. Cit., p.259.

Na tradução francesa de Hélène Slaouti lê-se: “La proposition: les représentations que nous avons de ce qui est objectivement réel ne s'accordent absolument pas avec lui, et la chose en soi est pour nous = x, constitue dans la Critique de la raison le résultat commun de ce qu'elle prétend avoir prouvé de façon apodictique sur le mode d'action et la destination des différentes branches de notre faculté de connaître (la sensibilité, l'entendement et la raison)”. SCHULZE, G.E. *Enéside*: ou sur les fondements de la philosophie exposée à Iéna par Reinhold. Avec une défense du scepticisme contre les prétentions de la critique de la raison., 2007, p. 177.

⁷³ KANT, op. Cit., p.61. Grifos do autor.

como “meras aparências vazias” de conteúdo, visto que a experiência é aquilo que faz com que as representações refiram-se algo além de si mesmas. No entanto, de acordo com Kant, a experiência só é passível de realização, porque, “fora da consciência” do sujeito, há algo que lhe afeta a sensibilidade provocando-lhe, assim, impressões sensoriais. Todavia, vale ressaltar que, segundo o maior porta-voz da filosofia crítica (Reinhold), a experiência não se resume apenas a isso, visto que é essa noção de “algo exterior à consciência do sujeito cognoscente” que fornece uma matéria para que a representação, por meio da forma, possa surgir na consciência como representação. Contudo, a estas considerações acerca da experiência Schulze esclarece o seguinte:

(...) e assim como é certo que esta forma procede da faculdade interna de pura intuição e pensamentos, accionada (*sic*) por ocasião da impressão sensorial, com igual certeza acontecerá também, segundo ela, que objetos realiter existentes forneçam ao conhecimento toda matéria e daí constituem os fundamentos das nossas representações ⁷⁴.

São esses objetos exteriores ao sujeito que constituem o fundamento das representações realiter, isto é, que impedem a representação de ser reduzida apenas à forma e a tornar-se uma mera aparência. É a partir da existência de objetos externos à consciência do indivíduo que a *Crítica da razão* e a *Filosofia dos elementos* parecem ter refutado o idealismo e o ceticismo. Entretanto, segundo Schulze, há um problema nessa refutação que nem Kant nem Reinhold aparentemente teriam percebido, isto é, afirmar que existem objetos externos à consciência é tão somente uma pressuposição dogmática que deve ser aceita “*a modo de petição*” ⁷⁵. Além do mais, tal petição contraria o argumento basilar da filosofia transcendental, qual seja, os objetos externos, que são coisas em si mesmas, são incognoscíveis. Além disso, segundo Schulze, mestre e discípulo tentam conferir objetividade à filosofia transcendental admitindo inadvertidamente a atribuição e aplicação do conceito de causa a algo que está além das representações, fazendo da coisa em si a causa do conhecimento.

⁷⁴ SCHULZE, op. Cit., p.261.

Na tradução francesa de Hélène Slaouti lê-se: “Et autant il est certain que cette forme provient du pouvoir interne de l'intuition et de la pensée pures, mis en activité à l'occasion des impressions sensibles, autant doit l'être également le fait que ce sont des objets réellement présents qui fournissent à la connaissance toute sa matière, et constituent les causes des représentations que nous en avons.” SCHULZE, G.E. *Enésidème: ou sur les fondements de la philosophie exposée à Iéna par Reinhold. Avec une défense du scepticisme contre les prétentions de la critique de la raison.*, 2007, p. 179.

⁷⁵ SCHULZE, op. Cit., p.262.

Ora, os conceitos do entendimento, argumenta Schulze, como o de causa e realidade, segundo os preceitos da analítica transcendental, só devem ser aplicados em intuições empíricas, isto é, em fenômenos ou em representações (visto que o entendimento não tem capacidade de intuir nada e, nesse sentido, seus conceitos não podem ser aplicados além desse significado). As coisas em si, por outro lado, não são representações e justamente por isso deveriam “ser de realiter distinto e independente” ⁷⁶ das representações. Em razão da incognoscibilidade das coisas em si, não se pode dizer que elas existem, porque “a existência só pode ser afirmada com bases no conhecimento, no saber que o objeto realmente existe” ⁷⁷, pois pressupor a existência da coisa em si afirmando que ela é algo distinto das representações não é um argumento válido, visto que aquilo que não se conhece, não se sabe também nada a seu respeito, nem se é ou não é passível de existência.

Nesse sentido, na *Crítica da razão*, as coisas existentes como sendo realiter não podem ser conhecidas, porque o sujeito cognoscente não tem capacidade cognitiva para tal. No entanto, o conhecimento não pode ser explicado como uma aparência vazia. Então, a sua realidade é adquirida a partir de uma conexão com algo exterior à própria representação. O problema, segundo Schulze, reside precisamente aí: se as coisas em si são incognoscíveis, isto é, não podem ser conhecidas por nenhuma das faculdades cognitivas próprias ao sujeito, a conexão que Kant diz haver entre representação e coisas em si é tão desconhecida e tão incognoscível quanto a própria coisa em si. Schulze diz:

O nosso conhecimento recebe realidade, como também a própria crítica da razão admite, só na medida em que as representações, de que ela consta, se encontram numa conexão com algo exterior às mesmas. Ora, se as coisas em si nos são *totalmente* desconhecidas, também a conexão das nossas representações com aquelas, e mesmo a possibilidade de uma tal conexão, nos serão necessariamente de todo desconhecidas. Quem tal admite deve, se quiser ser consequente no pensar, também isto reconhecer. Pois, 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 numa qualquer ligação comigo e que é capaz de efetuar ou produzir algo.⁷⁸

⁷⁶ SCHULZE, op. Cit., p.263.

⁷⁷ BONACCINI, op. Cit., p.86.

⁷⁸ SCHULZE, op. Cit., p.264. Grifo do autor.

Na tradução francesa de Hélène Slaouti lê-se: “Em effet, comme l’accorde également la *Critique* elle-même, on ne peut attribuer de la réalité à notre connaissance que dans la mesure où les représentations qui la constituent sont en corrélation avec quelque chose qui soit extérieur à elles. Or, si les choses en soi nous sont *complètement* inconnues, nous est aussi nécessairement totalement inconnue la corrélation de nos représentations avec elles, et même la possibilité d’une telle corrélation. Celui qui accorde le premier point doit, s’il veut être conséquent

Para o cético, continuamos não sabendo absolutamente nada sobre as coisas em si, nada a respeito de nenhum atributo. Sendo assim, por que atribuir as coisas em si uma conexão qualquer com as representações do sujeito cognoscente? Por que causam afecção? Ora, a aplicação de tal conceito só pode ser usada com os fenômenos, não com as coisas em si, além disso, como não se sabe nada em relação às coisas em si, não se pode lhes atribuir nem a existência nem a causa das afecções nos sentidos. Na verdade, não há como saber nada disso. A esse respeito, Schulze afirma:

Na medida, portanto, em que a crítica da razão nega a realidade e a possibilidade de todo o conhecimento das coisas em si e, além disso, também explica o princípio de casualidade (cuja aplicabilidade a coisas em si é o que unicamente nos permite ainda demonstrar que as nossas representações têm causas da sua emergência fora de si) como um princípio que apenas tem a ver com a conexão subjetiva das nossas intuições empíricas no entendimento, não constituindo lei objetiva das próprias coisas, nessa medida a crítica da razão contesta também a possibilidade de um conhecimento da conexão das nossas representações com algo exterior a elas, e nessa medida, segundo ela, a aceitação de uma realidade em certas representações nossas é uma simples ilusão.⁷⁹

À coisa em si não cabe, nesse contexto, à aplicação dos conceitos de causa e realidade, porque elas são incognoscíveis e, entendidas como coisas incognoscíveis, não “se pode saber se elas são ou não causas do conhecimento”⁸⁰ ou se existem efetivamente. Dessa maneira, ou as coisas em si são cognoscíveis e são, por isso, causas do fenômeno ou as coisas em si são incognoscíveis e não sabemos qual é a causa do fenômeno. A primeira concepção torna a filosofia crítica dogmática, já a segunda alternativa torna-a cética.

dans la façon de penser, concéder le second. Car, de ce qui m'est inconnu, complètement et dans tous ses prédicats et qualités, je ne peux savoir qu'il existe, qu'il a réellement une certaine relation avec moi, ni qu'il est en mesure de produire ou susciter quelque chose”. SCHULZE, G.E. *Enésidème: ou sur les fondements de la philosophie exposée à Iéna par Reinhold. Avec une défense du scepticisme contre les prétentions de la critique de la raison.*, 2007, p. 182.

⁷⁹ SCHULZE, op. Cit., p.264.

Na tradução francesa de Hélène Slaouti lê-se: “Ainsi, dans la mesure où elle nie la réalité et la possibilité de toute connaissance de la chose en soi, et fait en outre de principe de causalité (don't l'applicabilité aux choses en soi permettrait seule de prouver que nos représentations ont la cause de leur formation en dehors d'elles-mêmes) un principe qui concerne uniquement la liaison subjective de nos intuitions empiriques dans l'entendement, et qui ne constitue pas une loi objective des choses memes, dans cette mesure, donc, la *Critique* conteste aussi la possibilité d'avoir connaissance d'une corrélation de nos représentations avec quelque chose d'extérieur à elles; et supposer une réalité dans certaines de nos représentations relève selon elle de l'imaginaire pur”. SCHULZE, G.E. *Enésidème: ou sur les fondements de la philosophie exposée à Iéna par Reinhold. Avec une défense du scepticisme contre les prétentions de la critique de la raison.*, 2007, p. 182.

⁸⁰ HARTMANN, op. Cit., p.26.

A conclusão acerca da filosofia transcendental soa, para Schulze, um pouco irônica, visto que quem a propõe são filósofos que se consideram críticos. Desse modo, o princípio de que todo conhecimento começaria com a experiência seria falso, porque, se a dedução transcendental das categorias estiver correta, não permitindo a aplicação do conceito de causa para além das representações, isso significa que “jamais experimentamos o fato de a ação de objetos objetivos sobre nós gerar representações”⁸¹.

O problema da filosofia transcendental, segundo Schulze, não está em se pensar e buscar um fundamento para o conhecimento de experiência. O seu maior problema, o qual sucumbe todo seu edifício teórico, é o fato de seu fundamento ser necessariamente uma coisa em si totalmente alheia à representação e ao ânimo. Nesse sentido, por que o princípio do conhecimento de experiência não seria o ânimo, mas sim uma coisa em si? O ânimo, de acordo com o céptico, assim como a coisa em si, também pode ser pensado como fundamento do conhecimento, uma vez que não há nenhuma explicação contundente que proíba isso e, nesse caso, o ânimo, como fundamento do conhecimento, teria mais sucesso no empreendimento da filosofia transcendental. Schulze afirma:

Ora, o ânimo também pode ser pensado como o *único* fundamento de todo o nosso conhecimento, e a razão encontra na ideia do sujeito interno já um sujeito absoluto que ela, para elevar o conhecimento de experiência a um todo absoluto, pode utilizar. A crítica da razão, se quisesse emprestar alguma solidez ao seu edifício, deveria portanto ter explanado que e por que razão o ânimo não pode ser considerado a fonte de todos os componentes do nosso conhecimento. Ora, não só o fez, como ainda vem afirmar ter demonstrado apodicticamente (*sic*) e com certeza que o pensamento de um objeto fora da experiência empírica é apenas um pensamento segundo a forma e sem qualquer realidade e ligação com algo real.⁸²

Destarte, o que Schulze parece fazer é sugerir aos defensores do idealismo transcendental o mesmo que já foi sugerido anos antes por Jacobi, ou seja, suprimir a coisa

⁸¹ SCHULZE, op. Cit., p.263.

⁸² SCHULZE, op. Cit., p.263-264. Grifo do autor.

Na tradução francesa de Hélène Slaouti lê-se: “Cependant l’esprit peut également être pense comme l’*unique* fondement de toute notre connaissance, et la raison trouve déjà dans l’idée du sujet de sens interne un sujet absolu, dont elle peut se servir pour ériger em um tout absolu lês connaissances d’expérience. Donc, si la *Critique* avait voulu donner quelque fermeté à son édifice, il lui aurait fallu montrer que l’esprit ne peut être considere comme la source de toutes lês lês composantes de notre connaissance, et pourquoi. Cependant, non seulement elle ne l’a pás fait, mais elle affirme em outre avoir prouvé de façon apodectique que la pensée d’un objet em dehors de l’expérience n’est qu’une pensée purement formelle, dépourvue de toute réalité et de toute telation à quelque chose de réel ” SCHULZE, G.E. *Enésidème: ou sur les fondements de la philosophie exposée à Iéna par Reinhold. Avec une défense du scepticisme contre les prétentions de la critique de la raison.*, 2007, p. 181.

em si do sistema e assumir o idealismo jamais defendido, ainda que tal atitude desemboque no solipsismo.

1.5 Fichte e a eliminação do conceito de coisa em si da filosofia transcendental

Os ataques céticos de Schulze à filosofia transcendental no ensaio *Enesidemo* influenciaram fortemente a concepção filosófica de Johann Gottlieb Fichte na tomada de um posicionamento em relação à filosofia da *Crítica*. Não que Fichte insurgisse-se contra a *Crítica da razão*⁸³, pelo contrário, é a partir de uma leitura muito pessoal da obra kantiana e do *Enesidemo* que Fichte, ao lado de Reinhold, tornar-se-á um dos maiores defensores do kantismo⁸⁴.

Assim como Reinhold, Fichte pensa que o que realmente falta à filosofia transcendental para se consolidar como sistema científico é a existência de um fundamento, visto que, para o filósofo,

Kant [está], em geral, na posse da filosofia correcta (*sic*). Mas isso apenas em relação aos seus resultados, não aos seus fundamentos. Este pensador singular parece cada vez mais admirável. Creio que tem um gênio (*sic*) que lhe revela a verdade, sem lhe mostrar os fundamentos dela.⁸⁵

Esse fundamento, para o autor da doutrina da ciência, deverá ser algo que explique o processo de elaboração da experiência no sujeito cognoscente de modo convincente, uma vez que as explicações dadas por Kant e Reinhold mostraram-se falhas e fracas perante os ataques dos céticos.

Para Fichte, se, por um lado, o ceticismo de Schulze é elogiável, porque estimula a filosofia a reforçar seus fundamentos, por outro, é reprovável por não compreender suficientemente bem a proposta kantiana ao exigir uma prova do conhecimento das coisas em

⁸³ Esta leitura pessoal da *Crítica* por Fichte, para Torres Filho, tem como pretensão chegar aos seguintes resultados: “a supressão do dualismo pela recusa do ‘não-pensamento’ (Ungedanke) da coisa em si; o estabelecimento de um saber infinito, mas fundamental, em que subjetividade e objetividade (idealidade e realidade) não se distingue mais em última instância, pois é somente a partir dele que essa distinção adquire sentido; a possibilidade, enfim, de uma gênese a priori de toda verdade e de todo saber, a partir de um solo científico que ultrapasse necessariamente a consciência para ser fundamento dela”. TORRES FILHO, *O espírito e a letra*, 1975, p.01.

⁸⁴ Segundo Oswaldo Market, “A posição de Fichte em relação ao pensamento de Kant (...) parte da elaboração pessoal que ele faz do kantismo desde 1793, após a crise experimentada com a leitura do *Aenesidemus* (*sic*) de Schulze (que apareceu em 1792), e a remediação, sobretudo, da obra de Reinhold”. MARKET, O. *O Eu como constituinte originário*. In: recepção da crítica da razão pura, 1992, p. 292.

⁸⁵ Kant, I. Carta a Stephani, de dezembro de 1793, *apud* Market, op. Cit., p 294-295.

si. Segundo Fichte, Kant nunca colocara a coisa em si como a causa do conhecimento, foi Schulze que entendeu a função da coisa em si, no sistema crítico, de forma equivocada. O que Kant, na verdade, pretendeu dizer é que o fato das coisas em si não poderem ser conhecidas, uma vez que “é de fato impossível pensar uma coisa independente de qualquer faculdade de representação”⁸⁶, não quer dizer que não haja conhecimento. Existe conhecimento, mas apenas de representações que são o resultado da interação das faculdades cognitivas com o mundo.

Destarte, importante para Fichte, nas duas introduções da *Doutrina da ciência*, não é explicar o conhecimento das coisas em si nem se são elas a causa da afecção, mas como é possível um conhecimento válido das representações mediante a noção de “Eu”. Para isso, Fichte vai eliminar o conceito de coisa em si de sua filosofia, para que a forma de pensar e conceber o conhecimento sejam totalmente transformados, pois só assim, quando o tema for a cognoscibilidade do sujeito, todo o objeto de conhecimento será “posto e determinado pela faculdade de conhecer e não a faculdade de conhecer pelo objeto”⁸⁷, como é feito ao se questionar pela causa da experiência ou afecção. Além do mais, para Fichte, o problema da coisa em si surgiu do fato de ninguém ter compreendido a filosofia kantiana como realmente deveria ter sido compreendida. É por isso que, na concepção de Fichte, o seu sistema não difere em nada do kantiano, pois aborda os mesmos problemas, apenas diferem em relação ao método, por isso, sua filosofia não consiste em explicar a filosofia kantiana, mas em fundamentar uma ciência do saber a qual Kant deu início, não tendo chegado porém à sua conclusão.

Desse modo, a primeira atitude a ser tomada por aqueles que desejam conhecer sobre o fundamento da experiência no sujeito cognoscente é seguir o conselho do filósofo:

Atenta em ti próprio: desvia o teu olhar de tudo o que te rodeia e dirige-o para o teu íntimo – é esta a primeira exigência que a filosofia tem para com seu aprendiz. Não se trata de nada que te seja exterior, mas apenas de ti próprio.⁸⁸

Esse preceito fichteano pode ser entendido como o mais claro acolhimento das objeções céticas de Jacobi e Schulze. Visto que a filosofia transcendental não se sustenta com a pressuposição de algo que seja exterior à consciência do sujeito cognoscente, mais precisamente, não se sustenta com a ideia de uma coisa em si que seja a causa da afecção. A

⁸⁶ FICHTE, J.G. *Primeira introdução à doutrina da ciência*. In: recepção da crítica da razão pura, 1992, p. 311.

⁸⁷ FICHTE, op. Cit., p. 314.

⁸⁸ FICHTE, op. Cit., p. 315 - 316.

solução encontrada por Fichte foi fundamentar o conhecimento no interior do indivíduo, isto é, na consciência.

Como a tarefa da filosofia é explicar o fundamento de toda experiência, seja interna seja externa, aquilo que responde pela experiência (ou sistema das representações acompanhadas do sentimento de necessidades), para Fichte, tem de ser algo que se encontra alheio e “fora de toda a experiência”⁸⁹. Entretanto, como encontrar o fundamento da experiência se o indivíduo não pode conhecer nada que esteja para além da sua experiência? A solução, segundo Fichte, é elevar-se acima da experiência mediante o pensamento livre. Este, no uso de sua liberdade, é capaz de separar tudo aquilo que se encontra ligado na experiência, a qual é constituída e ligada por dois elementos, a saber, a coisa e a inteligência. É quando o pensamento separa qualquer um desses elementos da experiência que o indivíduo se eleva acima da experiência. Se a inteligência é abstraída da experiência, nasce uma coisa em si. Se a coisa é abstraída, existe uma inteligência em si e é esse processo de abstração de elementos da experiência que dá origem a dois sistemas filosóficos totalmente antagônicos: o dogmatismo (quando extraímos a inteligência da experiência e resta-nos apenas a coisa) e o idealismo (quando abstraímos da experiência a coisa e apenas a inteligência nos é mantida). É nesse sentido que o idealismo afirma que a experiência é o produto da inteligência, e o dogmatismo, por outro lado, afirma que o fundamento explicativo da experiência é a coisa em si. Nas palavras de Fichte:

(...) Na experiência, estão inseparavelmente ligadas a *coisa*, aquilo que deve ser determinado independente de nossa liberdade e pelo qual se deve orientar o nosso conhecimento, e a *inteligência*, que deve conhecer. O filósofo pode abstrair de uma delas, e então abstraiu da experiência e elevou-se acima dela. Se abstrair da primeira mantém uma inteligência *em si*, quer dizer, abstrai da sua relação com a experiência; se abstrair da última, mantém uma *coisa em si*, quer dizer, abstrai de que ela se manifesta na experiência – como fundamento explicativo da experiência. O primeiro processo denomina-se *idealismo*, o segundo *dogmatismo*.⁹⁰

No entanto, dado que o pensamento é livre e autodeterminante, o indivíduo pode não só pensar em qualquer coisa, mas também fazer qualquer abstração daquilo que é pensado até alcançar seu “eu próprio”. Isto é, mediante a abstração da coisa em que pensamos, o indivíduo consegue aparecer a si próprio como objeto pensante. Nesse momento de abstração, “Eu

⁸⁹ FICHTE, op. Cit., p. 317 - 318.

⁹⁰ FICHTE, op. Cit., p. 318. Grifos do autor.

próprio, portanto, sou para mim objecto (*sic*) (objekt), cuja constituição depende, sob certas condições, apenas da inteligência”⁹¹. Em outras palavras, o eu em si é algo real e efetivo na consciência, uma vez que se eleva acima da experiência, sendo, portanto, o fundamento da experiência proposto pelo idealismo.

A coisa em si, por outro lado, “é uma mera invenção e não tem qualquer realidade”⁹². Sua realidade, para ser assegurada, teria de “demonstrar que a experiência é explicável”⁹³ pela própria coisa em si, algo que se mostrou falho até então. O fundamento de que o idealismo propõe para experiência “tem, perante o do dogmatismo, a vantagem de ser demonstrável na consciência”⁹⁴, e, nesse sentido, a inteligência age livremente. Ora, todo indivíduo tem imediata consciência de si a partir de uma “ação livre de espírito”⁹⁵ e essa é a condição de uma consciência de si, que se separa do objeto pensado para prestar “atenção senão a si próprio”⁹⁶. No entanto, vale ressaltar que essa consciência de si “não pode ser provada a ninguém; cada qual deve produzi-la em si próprio, através da liberdade”⁹⁷.

Essa liberdade de pensamento pode ser compreendida como a autonomia do EU⁹⁸. É esse EU que fundamenta a experiência quando o indivíduo se eleva até o pleno sentimento de liberdade e independência absoluta com relação àquilo que lhe é exterior, pois não se encontra mais na dependência de objetos ou coisas que apenas “suprimem a sua autonomia e a transformam em vã aparência”⁹⁹. É a autonomia do EU que suprime a crença de que objetos exteriores são o fundamento da experiência. Fichte explicita:

Quem, porém, toma consciência da sua autonomia (*Selbstständigkeit*) e independência (*Unabhängigkeit*) em relação a tudo o que lhe é exterior – e isso só se consegue quando a pessoa faz de si qualquer coisa através de si própria, independentemente de tudo – não precisa das coisas para apoio do seu si-mesmo (*sic*) (*Selbst*) e pode delas prescindir (...). O Eu que ele possui e que lhe interessa

⁹¹ FICHTE, op. Cit., p. 320.

⁹² FICHTE, op. Cit., p. 320.

⁹³ FICHTE, op. Cit., p. 320.

⁹⁴ FICHTE, op. Cit., p. 320.

⁹⁵ FICHTE, op. Cit., p. 320.

⁹⁶ FICHTE, op. Cit., p. 321.

⁹⁷ FICHTE, op. Cit., p. 321.

⁹⁸ Consoante Oswaldo Market, “Kant defendera na *Crítica da razão pura* que o princípio supremo da vida teórica acha-se no ‘Eu penso’, como desenvolve em profundidade na ‘Dedução transcendental das categorias’. Mas não lhe tinha outorgado o carácter (*sic*) de fundamento único de todo o edifício filosófico, como exigia Reinhold, e como o próprio Fichte está de acordo em esperar de um princípio em sentido estrito. A sua suspeita de que o fundamento buscado é o ‘Eu’ (e não o ‘Eu penso’) leva-o, assim, a orientar-se para um horizonte muito diferente do kantiano, embora ele não reconheça que, dessa maneira, se afasta do mestre. Seja como for, em fins de 1793 está convencido de que o ‘Eu’ do ‘Eu penso’ – isto é, o ‘Eu sou’ – é o princípio e fundamento que procurava”. MARKET, op. Cit., p.295.

⁹⁹ FICHTE, op. Cit., p. 325.

suprime essa fé nas coisas; crê por inclinação na sua autonomia, aproximando-se dela com paixão (*Affect*). A sua fé em si próprio é imediata.¹⁰⁰

Sendo assim, podemos interpelar Fichte o que seria o objeto afinal? Como ele surge durante o ato de pensar? O objeto, consoante Fichte, seria uma invenção. Ele seria o produto de certas determinações que o indivíduo produz em si mesmo através da inteligência, visto que esta é ativa, e não passiva. Nesse caso, a inteligência consolida-se como uma “causa primeira, a suprema, por nada precedida”¹⁰¹.

Nessa direção, vale ressaltar que a *Doutrina da ciência* tem como ponto de partida de suas investigações sobre a fundamentação da experiência a intuição intelectual, denominada também de “autoatividade absoluta do Eu”¹⁰². Mais precisamente, intuição intelectual em Fichte seria a consciência imediata, independente das ações da sensibilidade; seria uma consciência não sensível, presente em todo o ser racional, que explica como são possíveis as representações.

O Eu seria, portanto, a condição da unidade original da percepção. Por não pertencer à sensibilidade, é designado de eu puro. Este condiciona toda a consciência e, em razão disso, é produzido a partir do Eu um sistema da filosofia, “*dedução sistemática de toda a consciência*”¹⁰³, o qual fundamenta a ciência do Idealismo transcendental.

De acordo com Kant, a consciência é condicionada pela autoconsciência, porque seu conteúdo é recebido de qualquer coisa exterior à consciência de si. Em Fichte, o mesmo não acontece acerca da condicionalidade e do conteúdo da consciência, visto que, na *Doutrina da ciência*, “toda a consciência é determinada pela autoconsciência, isto é, tudo o que se passa na consciência é fundamentado, dado e produzido pelas condições da consciência de si; e não

¹⁰⁰ FICHTE, op. Cit., p. 324-325.

¹⁰¹ FICHTE, op. Cit., p. 330.

Desse modo, a *Doutrina da ciência* de Fichte conseguirá fazer duas coisas importantíssimas para aquele período histórico, a saber, a primeira consiste em “não negar a existência de Deus” (TORRES FILHO, 1975, p.76) não indo assim contra as crenças do Estado e a segunda consiste em afirmar “a nulidade do mundo empírico” (TORRES FILHO, 1975, p.76) salvando e fundamentando, assim, o idealismo transcendental pela subjetividade do Eu.

¹⁰² Fichte sabe do receio que Kant tinha em relação ao uso do conceito de intuição intelectual para a concepção de conhecimento. No entanto, Fichte acredita que, ao utilizar tal conceito, seu sistema não esteja contra os preceitos kantianos, uma vez que a utilização do conceito de intuição intelectual estabelecida por Fichte é contrária ao significado dado por Kant. Intuição intelectual em Kant é a criação de coisas em si através de um conceito que não tem sua validação nas intuições empíricas. A aplicação do conceito de intuição intelectual de Kant não elimina a concepção de coisas em si no sistema crítico. Desse modo, segundo Fichte: “A intuição intelectual, no sentido kantiano, é uma não coisa (*Unding*) que desaparece entre as nossas mãos, quando se quer pensá-la, e que nem é sequer digna de ter um nome. A intuição intelectual de que fala a doutrina da ciência não se refere a um ser, mas a um agir, e não é designado em Kant”. FICHTE, J.G. *Segunda introdução à doutrina da ciência* In: recepção da crítica da razão pura, 1992, p. 340.

¹⁰³ FICHTE, op. Cit., p. 343-344.

existe realmente nenhum fundamento dela para além da consciência de si”¹⁰⁴. Na verdade, a consciência está para ela e só se realiza nela.

Sendo assim, para que a filosofia estabeleça-se como ciência, é preciso eliminar todo o conteúdo empírico da consciência, pois somente assim, segundo Torres Filho, o mundo empírico “aparece então como um conceito derivado e é dotado de uma realidade que se poderia chamar (...) de simplesmente lateral, ou em todo caso, uma realidade de empréstimo”¹⁰⁵. Artimanha que não perceberam, segundo Fichte, alguns kantianos, porque acreditavam que era o conteúdo empírico da consciência que conferiria objetividade às representações. O fundamento da realidade objetiva das representações não deve ser procurado em algo que seja diferente do Eu, mas deve estar no próprio Eu. Para que se tenha certeza de que seja o Eu o fundamento da realidade objetiva das representações é preciso, segundo Fichte, colocar a seguinte questão: “Será que Kant fundamentou verdadeiramente a experiência, segundo o seu conteúdo empírico, através de algo diferente do Eu?”¹⁰⁶. Para Fichte, a compreensão que parte dos kantianos obtiveram da *Crítica da razão pura* é a de que o fundamento objetivo da representação encontrava-se em algo exterior à consciência, ou seja, na coisa em si.

Ainda segundo Fichte, todas as interpretações da *Crítica*, anteriores à *Doutrina da ciência*, não souberam extrair do texto kantiano a sua essência, isto é, Kant não faz da coisa em si o fundamento exterior das representações, porque seria fazer da *Crítica* uma filosofia dogmática e contraditória, uma vez que o objetivo de Kant foi demolir a filosofia dogmática. Consequentemente, empregar a coisa em si, como o fundamento objetivo dos fenômenos, seria não reconhecer o idealismo transcendental proposto por Kant. Aliás, Kant não reconhecia as coisas em si como o fundamento objetivo das representações, visto que a “demonstração mais fundamentada e completa deste assunto encontra-se no apêndice ‘Sobre o idealismo transcendental’”¹⁰⁷ da obra de Jacobi. É através da primeira objeção de Jacobi à filosofia crítica, que Fichte quer fazer de Kant um idealista nos moldes da *Doutrina da ciência*.

Dessa maneira, tendo por base a objeção de Jacobi, Fichte conclui que o conceito de causa foi usado de modo totalmente contrário àquele empregado por Kant e pelos defensores da crítica. Para Fichte, tal conceito, na verdade, nunca foi usado por Kant para se referir a algo que estivesse fora da consciência. Ele foi limitado a ser aplicado à consciência, porque esta é

¹⁰⁴ FICHTE, op. Cit., p.344.

¹⁰⁵ TORRES FILHO. *O espírito e a letra: a crítica da imaginação pura*, em Fichte, 1975, p77.

¹⁰⁶ FICHTE, op. Cit., p. 346.

¹⁰⁷ FICHTE, op. Cit., p. 346.

o lugar dos fenômenos, ou seja, da representação. Em outras palavras, o conceito de causa só pode ser aplicado na consciência e, por isso, não deve ser aplicado em algo que se encontra exterior à consciência, como uma coisa em si. Nesse sentido, conforme Fichte, o fundamento objetivo da representação seria o Eu, pois o Eu não sai ou não se encontra além do “mundo dos fenômenos”. Esclarece Fichte:

Desejaria apenas que aqueles interpretes de Kant me permitissem fazer-lhes umas perguntas. Até onde pode ir, segundo Kant, a aplicabilidade de todas as categorias e, em especial, a da causalidade? Apenas até ao domínio dos fenômenos (*sic*), ou seja, somente até àquilo que já é para nós e em nós. Como se poderia então chegar a admitir algo de diferente do Eu, como fundamento do conteúdo empírico do conhecimento? Penso que apenas através de uma conclusão do fundamento para o fundamento; portanto, através do emprego do conceito da causalidade. É assim que o próprio Kant vê o problema (p.211 da obra de Jacobi) e, por isso mesmo, não aceita *coisas que se encontrem em si fora de nós*. Esses intérpretes, porém, permitem-lhe desta vez esquecer a afirmação fundamental do seu sistema sobre a validade das categorias em geral, e chegar à coisa que se encontra em si fora de nós, através de uma conclusão arrojada, saindo do mundo dos fenômenos.¹⁰⁸

Ainda de acordo com Fichte, uma coisa em si, conforme exposto por Kant, não seria algo exterior à consciência, ao contrário, seria apenas um númeno. Este pode ser compreendido como “algo que é pensado por nós apenas como complemento do fenômeno, segundo leis do pensamento”¹⁰⁹ e, por isso, existe exclusivamente para o pensamento. De acordo com Fichte, os defensores da *Crítica* não perceberam que a coisa em si pensada como algo exterior à consciência está inserida em um círculo vicioso: a coisa em si está fundamentada na sensação e esta se fundamenta na coisa em si. Vale lembrar que a coisa em si, considerada como algo próprio da consciência, como mero produto desta, passa a ser concebida somente como um simples pensamento¹¹⁰.

¹⁰⁸ FICHTE, op. Cit., p. 347. Grifos do autor.

¹⁰⁹ FICHTE, op. Cit., p. 347.

¹¹⁰ Em agosto de 1799 Kant desautorizou publicamente a versão fichteana da sua filosofia, para mais detalhes sobre o assunto *vide Declaração acerca da Doutrina-da-ciência de Fichte*, presente no livro *Entre Kant e Hegel* de Joãozinho Beckenkamp.

CAPÍTULO II- A SOLUÇÃO SCHOPENHAUERIANA AO PROBLEMA DO CONHECIMENTO EMPÍRICO

2.1. Do mundo como representação

Para Schopenhauer, o mundo apresenta-se ao sujeito cognoscente somente como representação, ou seja, somente como imagem na consciência do indivíduo, sendo que tal imagem, no entanto, não retrata o mundo como de fato é, já que esta imagem é o resultado “infel” da ação da matéria empírica sobre os órgãos sensoriais. Em outras palavras, o sujeito não tem um conhecimento direto sobre a matéria que lhe é dada, na verdade, o conhecimento adquirido pelo sujeito é intermediado primeiramente pelas sensações corporais, fazendo, assim, com que o sujeito ou a consciência tenha um conhecimento indireto sobre aquilo que seus órgãos sensoriais lhe apresentam. Nesse sentido, no mais pleno sentido da palavra, podemos dizer que o mundo é representação, uma vez que apenas dessa forma ele é dado e conhecido pelo indivíduo. Sendo assim, surge a dúvida: como especificamente a matéria age sobre os órgãos sensoriais do indivíduo e como estes órgãos interagem com a matéria para o aparecimento de uma representação na consciência do sujeito cognoscente?

No processo de cognição, existem duas partes inseparáveis, a saber, o sujeito e o objeto. Este último sempre é condicionado pelo sujeito, o que quer dizer que sua existência além de estar submetida às condições cognitivas do sujeito também é devedora desta, uma vez que sem sujeito não existe objeto e, conseqüentemente, representação. Noutros termos, o mundo é algo feito exclusivamente para e pelo sujeito. Para o sujeito, porque o mundo se apresenta somente depois de adequar-se as suas estruturas sensoriais e mentais. Pelo sujeito, porque sua existência e materialidade são estritamente devedoras de tais estruturas cognitivas. Imagine-se, por exemplo, um homem sem tato, visão, audição, paladar e olfato, que mundo poderia ser construído por seu cérebro? Certamente que nenhum, já que os sentidos podem ser considerados como a porta de entrada da primeira percepção que o cérebro faz sobre o mundo.

A representação é, portanto, para Schopenhauer, um princípio¹¹¹, que consiste não em negar a existência do mundo a partir dele, mas em fazer entender que a existência do mundo e tudo o que faz parte deste é extremamente dependente de um cérebro, ou melhor, da

¹¹¹ Vide p.44 de *O mundo como vontade e como representação*.

percepção mental de um indivíduo para ser o que é. Desse modo, se algo não pode ser “visto” pelo cérebro, quer dizer, não pode ser representado por ele, então simplesmente não existe ou mesmo possui realidade. Assim, a representação como princípio norteador do conhecimento permite a Schopenhauer a adequada e harmônica “convivência entre realidade empírica e idealidade transcendental”¹¹².

Nesse sentido, o lado cognoscível do mundo é, em oposição à coisa em si kantiana, mera representação, a qual é formada a partir de duas partes inseparáveis do processo de cognição, a saber, o sujeito e o objeto. Sendo o sujeito aquele que conhece, mais precisamente, é a parte subjetiva do indivíduo que possui a capacidade de tornar representação tudo aquilo que é apreendido por seu cérebro. Entretanto, o sujeito conserva a peculiaridade de não poder ser apreendido no processo de cognição humano, não podendo, por isso, se saber muito sobre ele. Ele é a base do mundo como representação, sem ele não existe mundo, porque ele é a condição funcional para que o mundo e tudo o que o compõe apareça a uma consciência conhecedora e ganhe *status* de existente. Todo ser, que possua órgãos sensoriais e uma consciência conhecedora trabalhando em conjunto, é capaz de representar e nesta condição, enquanto ser que conhece e não é conhecido, deve ser, portanto, considerado um sujeito do conhecimento.

Do outro lado do processo de cognição humano, encontra-se, por sua vez, o objeto, mais especificamente falando, aquele que é conhecido por um sujeito e justamente por isso torna-se uma representação. Desse modo, pelo aspecto da representação ou do conhecimento empírico o corpo animal do indivíduo deve ser entendido exatamente como qualquer outro objeto do mundo fenomênico, pois, assim como os demais objetos, o corpo animal é um objeto intuitivo, submetido às leis naturais do fenômeno¹¹³, como o tempo, o espaço e a causalidade.

Nesse sentido, segundo Schopenhauer, poder-se-ia dizer que “um único ser que representa, com o objeto, complementa o mundo como representação tão integralmente quanto um milhão deles. Contudo, caso aquele único ser desaparecesse, então o mundo como representação não mais existiria”¹¹⁴, tamanho é o significado dessas duas partes, sujeito e objeto, no processo de cognição. Sendo assim, conseqüentemente, sujeito e objeto são, no que diz respeito ao ato de conhecer ou representar, partes inseparáveis e essenciais, uma vez que “cada uma delas possui significação e existência apenas por e para a outra; cada uma existe

¹¹² SCHOPENHAUER, op. Cit., p.44.

¹¹³ Os termos representação, fenômeno e objeto, segundo Schopenhauer, são intercambiáveis, isto é, possuem o mesmo sentido quando o mundo é analisado pelo aspecto empírico e estrutura cognitiva do sujeito.

¹¹⁴ SCHOPENHAUER, , op. Cit., p..46.

com a outra e desaparece com ela”¹¹⁵. Todavia, apesar de tais partes da representação serem inseparáveis e dependentes existencialmente uma da outra, elas não causam confusão alguma ao pensamento, visto que elas não se misturam, como se não houvesse um limite para ambas. Especificamente falando, ambas as partes “se limitam imediatamente: onde começa o objeto, termina o sujeito”¹¹⁶, posto que o indivíduo possui *a priori* em sua consciência as formas que tornam o dado material em objeto empírico.

As formas *a priori* do objeto ou leis naturais, como mencionado acima, são o tempo, o espaço e a causalidade. Elas, na verdade, fazem parte do princípio de razão suficiente, o qual, é importante dizer, se divide em quatro classes, as quais, por sua vez, regem a conexão de todos os tipos de representações. A primeira classe de representações são as empíricas, estas são regidas pelo princípio de razão do devir ou lei de causalidade; a segunda classe de representações são os conceitos, regidos pelo princípio de razão do conhecer; a terceira classe de representações são as intuições puras do tempo e do espaço, regidas pelo princípio de razão do ser; e, por último, a quarta classe de representações que corresponde ao sujeito do querer, o qual constitui o objeto imediato do sentido interno, sendo regido pelo princípio de razão do agir ou lei de motivação. De acordo com princípio de razão suficiente, todo objeto encontra-se em relação necessária com outro, visto que o mesmo objeto que determina foi anteriormente determinado por outro, tornando-se, por isso, quando não a causa o efeito de algum evento¹¹⁷.

No entanto, as representações, para Schopenhauer, se diferenciam entre intuitivas e abstratas. As representações intuitivas são aquelas que dizem respeito ao mundo sensível, isto é, são aquelas que se formam na consciência do indivíduo através do contato experimental ou sensitivo que ele tem do mundo mediante suas formas *a priori* de conhecimento, tempo e espaço. Com efeito, tempo e espaço são formas legítimas da intuição empírica, sem elas não existe a possibilidade de o mundo aparecer e ser tal como é conhecido pelo sujeito, porque tudo aquilo que se diz empírico, experimental, sensível ou físico foi condicionado por tais formas de conhecimento do sujeito. Desse modo, como o tempo não é estático e o espaço é contínuo e sem extensão definida, isto é, um eterno devir heraclitiano, tudo aquilo que estiver condicionado por tais formas de intuição estará condenado à ruína, ao perecimento, à morte. Eis o fim de todo objeto intuído por tais formas de conhecimento. Eis também o significado relativo do mundo empírico. Contudo, como bem ressalta Schopenhauer, essa verdade não é nova:

¹¹⁵ SCHOPENHAUER, op. Cit., p.46.

¹¹⁶ SCHOPENHAUER, op. Cit., p.46.

¹¹⁷ Para uma maior e melhor compreensão sobre o princípio de razão *vide* a dissertação schopenhaueriana *De la quadruple racine du principe de raison suffisante*. Paris: Vrin, 1991.

O essencial dessa visão é antigo: Heráclito lamentava nela o fluxo eterno das coisas; Platão desvalorizava seu objeto como aquilo que sempre vem-a-ser, sem nunca ser; Espinosa o nomeou meros acidentes da substância única, existente e permanente; Kant contrapôs o assim conhecido, como mero fenômeno, à coisa-em-si; por fim, a sabedoria milenar dos indianos diz: “Trata-se de MAIA, o véu da ilusão, que envolve os olhos dos mortais, deixando-lhes ver um mundo do qual não se pode falar que é nem que não é, pois assemelha-se ao sonho, ou ao reflexo do sol sobre a areia tomado a distância pelo andarilho como água, ou ao pedaço de corda no chão que ele toma como uma serpente”¹¹⁸.

Dessa maneira, o mundo como representação submetido ao princípio de razão já há muito tempo era tema de análises filosóficas e místicas. Sendo o tempo e o espaço, com suas ações determinantes sobre o objeto, o centro das discussões. O tempo, forma pura do princípio de razão, tem ação condicionante sobre os objetos físicos, porque sua essência é sucessão, o que quer dizer que a relatividade dos objetos está ligada ao fato de eles, em virtude do tempo, estarem em constante movimento, sem interrupção e infinitamente. Assim, o que é novo em breve será velho e o que é velho logo perecerá. Eis a ação deteriorante do tempo sobre os objetos empíricos. Tese verdadeira e certa que se aplica a todo ser terreno.

O espaço, por sua vez, por ser pura extensão indefinida, que contém e envolve todos os seres e objetos, tem como essência a posição, isto é, “a possibilidade das determinações recíprocas de suas partes”¹¹⁹, o que significa dizer que através do espaço é possível contar o intervalo entre um ponto e outro. Contudo, no mundo dos objetos empíricos, o espaço aparece sempre unido ao tempo, o que não permite que os objetos tenham durabilidade eterna, tornando-se, por isso, o objeto sempre um ponto em movimento, ou mesmo que sofre transformações pelo tempo, no espaço infinito. Tome-se, como exemplo, um corpo que cai livremente de uma certa altura, ele está em constante movimento, no entanto, ao longo do seu percurso, até que chegue ao chão, é possível contar o tempo de cada movimento seu a partir

¹¹⁸ SCHOPENHAUER, op. Cit., p.49.

Segundo Cacciola, “é diante do fluxo temporal que jamais se detém, levando consigo todos os objetos, que Schopenhauer, reconhecendo como idênticos a representação e o objeto, atribui a este uma existência meramente relativa. Com isso surge a necessidade de reconhecer algo que dê consistência a esse mundo feito de aparência que é ‘a Maia, o véu de ilusão que vela os olhos dos mortais e que lhes dá a ver um mundo do qual não se pode dizer nem que exista, nem que não exista’. A partir pois da relatividade completa do mundo como representação, conclui que se deve procurar o ser mais íntimo do mundo num lado totalmente outro, inteiramente diferente da representação”. CACCIOLA, M.L.O. *Schopenhauer e a questão do dogmatismo*, 1994, p.29.

¹¹⁹ SCHOPENHAUER, A. *O mundo como vontade e como representação*, 2005, p.49.

das posições que ele ocupou no espaço ao longo da queda. Desse modo, para que se torne mais clara a discussão, podemos, por exemplo, traçar um plano cartesiano para demonstrar a interação das formas do princípio de razão tempo e espaço no mundo empírico. Cada par ordenado será formado pela posição (p) e pelo tempo (t). Assim, pelo plano é possível saber em que tempo e lugar se encontra o objeto no espaço infinito e também deduzir que, em virtude do tempo, nenhum objeto se manterá eterno:

2.2. Matéria e causalidade

Ora, como são as formas do princípio de razão, espaço e tempo, que agem sobre o objeto empírico então será que também podemos dizer que é a matéria do objeto o conteúdo de tais formas? Sim, podemos. Porque, segundo Brandão:

Schopenhauer (...) apresenta a matéria como *conteúdo* das formas da sensibilidade a priori, ou seja: a sua perceptibilidade, na medida em que *preenche* (*füllern*), enquanto *agente* (*wirkende*), o tempo e o espaço. A matéria é, pois, perceptibilidade do espaço e tempo, pressupondo-os (a recíproca não é, cumpre observar-se, verdadeira), e sua essência consiste na *ligação* (*Vereinigung*) de ambos. Posta dessa maneira, a noção de matéria *concilia* espaço e tempo, sendo a representação que possibilita a coexistência das propriedades do tempo (sucessão) com as do espaço (justaposição) constituindo-se na causalidade, que seria a regra que relaciona os diferentes estados e fenômenos no tempo e espaço¹²⁰.

No entanto, ainda que a matéria seja o conteúdo empírico do tempo e do espaço, sua essência é a causalidade, sem esta a matéria não se torna perceptível a uma consciência conhecedora, visto que sua percepção é alcançada pelo sujeito através do fazer-efeito da

¹²⁰ BRANDÃO, E. *A concepção de matéria em Schopenhauer*, 2009, p.95-96. Grifos do autor.

matéria. Sim, a essência da matéria, a causalidade, pode ser descrita como puro fazer-efeito, isto é, a “ação de qualquer objeto material sobre um outro (...) na medida em que este agora age diferente de antes”¹²¹, pois causa e efeito, sobre si ou sobre os outros objetos, é a essência na qual consiste a visibilidade da matéria. Na concepção schopenhaueriana de mundo, a realidade se constitui como um fazer-efeito constante, isto é, a realidade é efetividade, atividade, ação que se desenvolve conjuntamente com as formas cognitivas do sujeito para o mundo ser o que de fato é, ou seja, representação. Pois é este fazer-efeito que permite a matéria se transformar perfeitamente no conteúdo necessário às formas de tempo e espaço para que haja, enfim, a percepção do mundo físico pelo sujeito cognoscente¹²².

A matéria só pode ser representada intuitivamente em virtude das figuras de tempo e espaço. Pela figura de tempo, ela passa a ter movimento, isto é, mudança, não se fixando para sempre em uma determinada forma e, por isso, graças ao tempo, perece. Pela figura de espaço, ela adquire forma, isto é, algum aspecto físico ou formato próprio aos objetos e seres fenomênicos. Sendo assim, é a união conjunta entre tempo e espaço que permite à essência da matéria ser o que é, ou seja, puro fazer-efeito, pura causalidade. Posto que se assim não fosse então “todos os inumeráveis fenômenos e estados pensáveis poderiam coexistir no espaço infinito, sem se limitarem, ou também se seguirem uns aos outros no tempo infinito, sem se incomodarem”¹²³ No entanto, se assim fosse então não existiria matéria, já que estas figuras *a priori* não teriam conexão alguma para que os fenômenos se envolvessem em uma relação necessária de causalidade, a qual constitui a inteira essência da matéria.

Na verdade, a lei de causalidade torna-se necessária e relevante na epistemologia schopenhaueriana, porque a causalidade não se constitui apenas da simples mudança de coexistências em uma sucessão contínua. Pelo contrário, ela se constitui de maneira que no espaço a mudança ou a sucessão ocorra mesmo em objetos que se encontrem fixados em um determinado lugar. No tempo, a mudança também ocorrerá, no entanto, ocorrerá em cada diferente momento do mesmo, fazendo com que o objeto se encontre em um estado, ou forma, completamente oposto à anterior. Nas palavras complementares de Schopenhauer:

(...) a lei de causalidade adquire a sua significação e necessidade unicamente pelo

¹²¹ SCHOPENHAUER, A. O mundo como vontade e como representação, 2005, p.50.

¹²² Para tanto, a matéria age, ou melhor, faz-efeito sobre outra matéria, mais precisamente, a do corpo animal do sujeito cognoscente. No entanto, a matéria age sobre o corpo animal de maneira que o tempo e o espaço sejam condicionados a contribuírem para a realização da intuição intelectual do mundo, sem a qual não há conhecimento algum.

¹²³ SCHOPENHAUER, op. Cit., p.51.

fato de a essência da mudança não consistir apenas na alteração de estados em si, mas antes no fato de NO MESMO LUGAR do espaço haver agora UM estado, em seguida OUTRO e, NUM ÚNICO e mesmo tempo determinado, haver AQUI este estado, LÁ outro. Só essa limitação recíproca do tempo e do espaço fornece a uma regra, segundo a qual a mudança tem de ocorrer, significação e ao mesmo tempo necessidade. Aquilo a ser determinado pela lei de causalidade não é, portanto, a sucessão de estados no mero tempo, mas essa sucessão em referência a um espaço determinado; não a existência de estados num lugar qualquer, mas neste lugar e num tempo determinado. A mudança, isto é, a alteração ocorrida segundo a lei causal, concerne, portanto, sempre a uma parte determinada do espaço e a uma parte determinada do tempo, SIMULTANEAMENTE e em união. Em conformidade com isso, a causalidade une espaço e tempo.¹²⁴

Nesse sentido, a causalidade que constitui o ser da matéria une em si as propriedades contraditórias do tempo e do espaço como, por exemplo, é o caso do “fluxo contínuo do tempo com a permanência rígida e imutável do espaço”¹²⁵ Tais propriedades, principalmente por si mesmas, não se encontram unidas em algo que seja distinto da causalidade. Aliás, é justamente por esta união tão complexa em seu cerne que o mundo sensível não se constitui, por um lado, como sendo rígido e imóvel e, por outro lado, como sendo fluxo contínuo e fugidio. Propriedades espaço-temporais que separadamente, por si mesmas, impossibilitariam a existência da matéria e, por consequência, a representação do mundo sensível pelo sujeito cognoscente, já que para esta última se realizar é necessário o fazer-efeito, ou causalidade, presente exclusivamente na matéria. Desse modo, “tendo a sua essência no unir tempo e espaço, a matéria porta, sem exceção, a marca de ambos”¹²⁶, visto que, como supracitado, ela possui, por um lado, a forma e a permanência, aspectos inerentes ao espaço, e, por outro lado, ela possui a mudança, a alteração, qualidade que é própria do tempo. Assim, cabe à matéria, na condição de pura causalidade, determinar qual estado de si mesma entrará em cena em um dado instante do tempo e em um dado lugar do espaço.

Entretanto, no que diz respeito à teoria do conhecimento, a matéria só se torna cognoscível em virtude do entendimento do sujeito, uma vez que este como correlato subjetivo¹²⁷ da matéria possibilita a intuição intelectual do mundo pelo indivíduo. Tal intuição

¹²⁴ SCHOPENHAUER, op. Cit., p.51. Grifos do autor.

¹²⁵ SCHOPENHAUER, op. Cit., p.51.

¹²⁶ SCHOPENHAUER, op. Cit., p.52.

¹²⁷ Toda classe de representação tem um correspondente subjetivo, vide maiores esclarecimentos a obra *Quádrupla raiz do princípio de razão suficiente* de Arthur Schopenhauer.

é considerada intelectual, porque apenas se conhece a causa de um determinado evento mediante seu efeito, isto é, é a partir do efeito que se chega à causa motivadora de um dado acontecimento fenomênico. Este efeito, necessário à intuição intelectual do mundo, é a primeira informação imediata e empírica sobre o mundo, dado inicialmente, por isso, justamente no corpo animal do indivíduo.

2.3. A solução de Schopenhauer ao problema da afecção

Este, o corpo animal¹²⁸, é o ponto de partida de qualquer conhecimento empírico que o sujeito venha a ter durante toda a sua vida, visto que o corpo animal, no pensamento de Schopenhauer, na qualidade de objeto imediato do conhecimento, encontra-se entre a intuição do entendimento e o objeto causador de afecção, tornando-se, assim, o principal mediador para o acontecimento da cognição. Nesse sentido, “as mudanças que cada corpo animal sofre são imediatamente conhecidas, isto é, sentidas, e, na medida em que esse efeito é de imediato relacionado à sua causa, origina-se a intuição desta última como um OBJETO”¹²⁹ no entendimento do indivíduo. Sendo assim, de acordo com Schopenhauer, sem o entendimento não haveria objeto algum, ou melhor, não existiria o mundo como representação, pois todas as sensações dadas no corpo animal seriam vazias de significado, uma vez que o corpo animal, em pleno estado vegetativo, já que se encontraria sem entendimento, seria incapaz de sentir dor ou prazer ou mesmo ter uma consciência reflexiva sobre o mundo que o circunda.

Se alguém diante de uma bela e vasta paisagem fosse por um momento desprovido de todo intelecto, nada lhe restaria de toda a paisagem a não ser a sensação de um estímulo muito variado de sua retina, semelhante a diversas manchas cromáticas numa paleta de pintor, o que seria por assim dizer, a matéria bruta da qual seu intelecto criou há pouco tal visão.¹³⁰

Assim, é mediante o entendimento que toda sensação, um mero dado empírico, incapaz de revelar por si só o que é o mundo, entretanto, sentida pelos diversos órgãos sensoriais do corpo animal, é transformada em intuição. Desse modo, sensação não é intuição, é apenas um mero dado empírico necessário ao entendimento para que este passe do efeito à

¹²⁸ Expressão usada por Schopenhauer em *O mundo como vontade e como representação* nas páginas 53, 63, 166, 175, 177, 272.

¹²⁹ SCHOPENHAUER, A. *O mundo como vontade e como representação*, 2005, p.53.

¹³⁰ SCHOPENHAUER, A. *Sobre a visão e as cores*, 2003, p.32.

causa do dado para que assim haja a intuição do objeto e, por fim, surja uma representação do objeto ou do mundo no cérebro do sujeito cognoscente. Contudo, a intuição não deve ser classificada apenas como sensual, mas também como intelectual, uma vez que o conhecimento da causa a partir do efeito, por meio do entendimento, tem como pressuposição e dependência a lei de causalidade, pois sem ela não existe a possibilidade de a intuição acontecer.

O reconhecimento de um objeto nunca resulta de uma mera impressão, mas apenas da aplicação da lei da causalidade e, por conseguinte, do intelecto. Por isso, de certa forma, é tão absurdo fazer brotar o conhecimento da lei da causalidade – enquanto única forma do intelecto e condição da possibilidade de qualquer perspectiva, como por exemplo, da resistência que os corpos opõem à nossa pressão, pois a lei da causalidade é a condição prévia para percebermos tais corpos, e deve ser também o motivo de nossa atuação sobre eles.¹³¹

Em outras palavras, a experiência só é possível em virtude do *apriorismo* da lei de causalidade no entendimento, tal *apriorismo* permite à lei de causalidade já estar presente no processo de intuição do mundo, fazendo assim com que a lei de causalidade seja independente da experiência para existir. Porém, o fato de a causalidade e a intuição estarem unidas no processo de cognição força a experiência ser dependente delas para que se realize como tal. Sendo assim, a lei de causalidade é condição para o acontecimento da experiência, no entanto, esta não é condição para existência e nem para aplicação da primeira.

O fato de a intuição intelectual ter como intermediária de captura da causa do dado empírico a lei de causalidade esta não autoriza a depreender que entre sujeito e objeto haja uma relação de causa e efeito. Ou seja, que o objeto atinja de forma direta o sujeito para que se faça uma imagem de mundo empírico nele, como se a representação dada ao sujeito fosse apenas consequência de uma relação causal entre ambos. Isto nunca seria possível na filosofia schopenhaueriana. Na verdade, a única relação de causa e efeito que Schopenhauer aceita diz respeito apenas ao mundo dos objetos, mais precisamente, entre objeto mediato e imediato do conhecimento, sendo este último o corpo animal, o qual não deve ser confundido com o eu subjetivo da cognição, mas simplesmente entendido como objeto imediato do conhecimento.

Esta recusa de uma relação causal entre sujeito e objeto também diz respeito ao fato de que a existência de uma das partes já pressupõe a existência da outra, isto é, se existe um

¹³¹ SCHOPENHAUER, A. *Sobre a visão e as cores*, 2003, p.36.

objeto logo também há um sujeito ou vice-versa. Posto que ambas as partes são fundamentais ao processo de cognição, elas, para Schopenhauer, “precedem como primeira condição a qualquer experiência, logo também precedem ao princípio de razão em geral”¹³², visto que este apenas entra em cena quando sujeito e objeto estão diante um do outro e não como consequência um do outro. Nesse sentido, sujeito e objeto são partes correlatas necessárias um ao outro para que a cognição humana possa de fato se efetivar mediante aplicação da intuição intelectual e do princípio de razão suficiente.

Assim, Schopenhauer, ao colocar sujeito e objeto como partes correlatas da cognição, livra-se daquela antiga “controvérsia acerca da realidade do mundo exterior, na qual se enredam dogmatismo e ceticismo”¹³³, tema do nosso primeiro capítulo. Tal controvérsia tem como foco de discussão a relação causal entre sujeito e o objeto. De um lado da controvérsia, os filósofos dogmáticos explicando teses, sem prova alguma, de como tal relação proporciona uma representação no sujeito. E, do outro lado, segue-se o vitorioso ceticismo, que põe fim à veracidade das teses dos filósofos dogmáticos acerca da realidade do mundo e da causa da representação no sujeito cognoscente com observações pertinentes e devastadoras. Nas palavras de Maria Lúcia Cacciola:

Já que sujeito e objeto são termos correlatos, constituindo a forma da representação, Schopenhauer critica como dogmáticas as filosofias que, partindo de um dos dois termos, o estabelecem como causa do qual o outro é efeito. Isto porque a relação causal pressupõe a distinção entre sujeito e objeto. Do mesmo modo como o dogmatismo antigo consistia numa falsa aplicação do princípio transcendente, o novo dogmatismo pós-kantiano também aplica equivocadamente aquele princípio, quando admite uma relação causal entre sujeito e objeto. (...) O dogmatismo realista põe o objeto como causa e o sujeito como efeito. Se a representação é pois um efeito do objeto, o realismo ignora que objeto e representação sejam o mesmo, separando-os indevidamente e concebendo algo impensável, um objeto em si. O realismo dogmático torna-se presa fácil para o ceticismo, que, partindo da mesma separação entre objeto e representação, conclui que, quando representamos, conhecemos apenas o agir (Wirken) dos objetos e não o seu ser e que não é necessário que haja “nenhuma semelhança (Ähnlichkeit)” entre eles.¹³⁴

Contudo, para Schopenhauer, “a controvérsia sobre a realidade do mundo exterior baseia-se exatamente sobre a falsa extensão da validade do princípio de razão ao sujeito.

¹³² SCHOPENHAUER, A. *O mundo como vontade e como representação*, 2005, p.56.

¹³³ SCHOPENHAUER, op. Cit., p.55-56.

¹³⁴ CACCIOLA, M.L.M.O. *Schopenhauer e a questão do dogmatismo*, 1994, p..30.

Partindo desse mal-entendido, ela nunca pôde entender a si mesma”¹³⁵. Em razão de que quando o dogmatismo, na condição de dogmatismo realista, afirma que a representação é produto do objeto, afirma também, talvez sem que se perceba, que representação e objeto são duas coisas completamente diferentes e em consequência disso cria “um objeto em si independente do sujeito”¹³⁶, que assume como tal a função de causa da representação.

No entanto, em oposição a esta tese dogmática, afirma o ceticismo que “na representação se tem todas às vezes apenas o efeito, nunca a causa”¹³⁷ propriamente dita da representação, pois ainda que exista um “objeto em si” o sujeito conhece apenas seu efeito, nunca tal objeto em si mesmo. Em consequência disso, mostra o ceticismo com que os filósofos dogmáticos tomam a lei de causalidade a partir da experiência e depois querem validar a experiência pela lei de causalidade, ou seja, “a lei de causalidade é primeiro tomada a partir da experiência, cuja realidade deve novamente assentar nela”¹³⁸. Nesse sentido, a relação causal, defendida pelos filósofos dogmáticos, entre sujeito e objeto, conduz, na verdade, a uma grande incoerência sobre a origem da representação e a validade da realidade empírica.

O grande erro entre os filósofos dogmáticos e céticos é ambos quererem buscar uma causa para a representação, isto é, tentar inserir a lei causal onde ela não pode ser inserida, visto que esta tentativa nunca levará a lugar algum. De acordo com Schopenhauer, a solução para esse paradoxo cognitivo seria os filósofos dogmáticos e céticos entenderem, primeiramente, que a representação não é um efeito do objeto no sujeito, mas “que objeto e representação são uma única e mesma coisa”¹³⁹, portanto, objeto algum é causa para o aparecimento da representação no sujeito. Antes, ser objeto é ser representação. Segundo, o que pode ser intuído pelo sujeito não é o em si ou o ser dos objetos, mas unicamente o fazer-efeito de tais objetos. É precisamente neste fazer-efeito que consiste a realidade do mundo empírico e, exatamente por isso, que “exigir a existência do objeto exteriormente à representação do sujeito, bem como um ser da coisa efetiva diferente de seu fazer-efeito, não possui sentido algum e constitui uma contradição”¹⁴⁰. É o fazer-efeito de um objeto que o torna e o limita como representação, porque é este fazer-efeito que se dá ao conhecimento pela intuição do sujeito cognoscente e tirante este fazer-efeito nada pode de fato ser conhecido.

¹³⁵ SCHOPENHAUER, A. *O mundo como vontade e como representação*, 2005, p. 56.

¹³⁶ SCHOPENHAUER, op. Cit., p. 56.

¹³⁷ SCHOPENHAUER, op. Cit., p. 56.

¹³⁸ SCHOPENHAUER, op. Cit., p. 56.

¹³⁹ SCHOPENHAUER, op. Cit., p. 57.

¹⁴⁰ SCHOPENHAUER, op. Cit., p.57.

Em consequência disso, não é errado dizer que o mundo físico tal como o conhecemos é pura efetividade, isto é, pura causalidade, fazer-efeito capturado pela intuição intelectual a qualquer tempo em uma consciência conhecedora quando dada a possibilidade para isso. Assim, segundo Schopenhauer, “o mundo intuído no espaço e no tempo, a dar sinal de si como causalidade pura, é perfeitamente real (...) e ele se anuncia por completo e francamente como representação, ligada conforme a lei de causalidade”¹⁴¹. Esta, por sua vez, encontra-se somente no entendimento, o que faz com o mundo empírico enquanto pura efetividade exista apenas para o entendimento e seja condicionado exclusivamente por ele. O fato de a realidade empírica ser condicionada pelo entendimento também impede que aquela se torne independente de um sujeito cognoscente, isto é, exista sem que haja um sujeito para lhe dar *status* de existência, o que fazia os filósofos dogmáticos com suas teses. Nesse sentido, completa Schopenhauer com as seguintes palavras:

O mundo inteiro dos objetos é e permanece representação, e precisamente por isso é, sem exceção e em toda a eternidade, condicionado pelo sujeito, ou seja, possui idealidade transcendental. Desta perspectiva não é uma mentira ou uma ilusão. Ele se oferece como é, como representação, e em verdade como uma série de representações cujo vínculo comum é o princípio de razão. Assim, o mundo, como tal, é compreensível para o entendimento saudável, mesmo em sua significação mais íntima, e lhe fala uma linguagem perfeitamente clara.¹⁴²

O uso incorreto do princípio de razão¹⁴³ não conduziu apenas ao paradoxo da relação causal entre sujeito e objeto, mas também à aplicação de uma de suas figuras de modo errôneo. Mais precisamente, a figura ou raiz de conhecer, a qual deveria ser aplicada somente às representações abstratas, era aplicada às representações intuitivas, as quais têm como raiz o princípio de razão de devir. Nesta confusão, acabava-se procurando um fundamento para os objetos reais, empíricos, no princípio de razão de conhecer, isto é, em representações abstratas. Ora, ainda que o princípio de razão suficiente ligue todos os tipos de representações entre si, tal equívoco sobre as figuras do princípio de razão é, segundo Schopenhauer, “um absurdo, visto que apenas objetos podem ser fundamento e, em verdade, sempre de outros

¹⁴¹ SCHOPENHAUER, op. Cit., p.p. 57.

¹⁴² SCHOPENHAUER, op. Cit., p.57.

¹⁴³ O princípio de razão “liga todas as representações entre si, não importa o seu tipo, mas de modo algum as liga com o sujeito, ou com algo que não seria sujeito nem objeto mas mero fundamento do objeto”. SCHOPENHAUER, op. Cit., p.57.

objetos”¹⁴⁴. Desse modo, as representações abstratas para adquirirem valor de verdade devem se relacionar com algo que esteja fora de seu círculo de abstração, algo com o qual, para serem de fato fundamentadas e obterem credibilidade, tem que fazer referência sempre, ou seja, algo que se encontre no mundo empírico. As representações intuitivas, por sua vez, não necessitam de juízos abstratos para lhes validar como sendo verdadeiras ou falsas. Ao contrário, é através das representações intuitivas que “o mundo se dá aberto aos sentidos e ao entendimento, com ingênua verdade como aquilo que é, como representação intuitiva, a desenvolver-se legalmente no vínculo da causalidade”¹⁴⁵.

2.4. O corpo animal no processo de cognição

E na medida em que se tem como foco de discussão o mundo como representação, um mundo que existe em virtude de um sujeito que conhece, é impossível não se falar da importância que o corpo animal exerce no processo de cognição. É através dele que o mundo pode ser intuído por um sujeito, no entanto, este mesmo sujeito apenas conhece seu corpo quando se trata de um conhecimento guiado pelo princípio de razão, como mera representação. Sim, representação, porém, não como qualquer outro objeto empírico, visto que, no pensamento de Schopenhauer, o corpo é um objeto imediato, “isto é, aquela representação que constitui para o sujeito o ponto de partida do conhecimento”¹⁴⁶. Em razão de o corpo animal ser o único objeto que sofre mudanças que precedem o uso da lei de causalidade, esta mudança que precede a lei de causalidade é a responsável por fornecer os primeiros dados ao entendimento para que a lei causal possa, enfim, ser aplicada.

Por isso, o atributo, concedido por Schopenhauer, de objeto imediato do conhecimento ao corpo animal, já que sem as mudanças necessárias que precedem a lei de causalidade o entendimento do indivíduo nunca seria usado e assim, em virtude do não uso do entendimento, também não haveria o mundo tal como o sujeito conhece. Nesse sentido, o mundo físico somente pode ser conhecido pelo sujeito por dois motivos: a) se o corpo animal sofre alguma mudança isso significa que os corpos em geral, não apenas o animal, possuem a capacidade de “fazerem efeito uns sobre os outros, de produzirem mudanças entre si”¹⁴⁷, lembrando que fazer-efeito, como supracitado, é no que consiste toda a essência da matéria. Ainda, segundo Schopenhauer, “sem uma tal característica universal, intuição alguma seria

¹⁴⁴ SCHOPENHAUER, op. Cit., p. 57.

¹⁴⁵ SCHOPENHAUER, op. Cit., p. 58.

¹⁴⁶ SCHOPENHAUER, op. Cit., p.62.

¹⁴⁷ SCHOPENHAUER, op. Cit., p.63.

possível, mesmo mediante a sensibilidade dos corpos animais”¹⁴⁸. No entanto, tal característica apenas se torna possível por causa do entendimento, sem ele não haveria relação alguma de causa e efeito entre os corpos do mundo físico ou mesmo no próprio corpo, pois é o entendimento, como correlato subjetivo da matéria, que torna a intuição do mundo possível, uma vez que é dele, e somente dele, que “se origina a lei de causalidade”¹⁴⁹, lei necessária ao conhecimento que se diz empírico-intuitivo; b) Se o primeiro motivo para o acontecimento da cognição do mundo empírico pelo sujeito consiste no entendimento, no qual nasce a lei de causalidade, então o segundo motivo para tal acontecimento será “a sensibilidade do corpo animal, ou a propriedade de certos corpos em ser objetos imediatos do sujeito”¹⁵⁰. Posto que é através dessa sensibilidade que são percebidas, pelo entendimento, as primeiras e “as simples mudanças que os órgãos dos sentidos sofrem de fora”¹⁵¹, mudanças que, por mais simples que sejam, logo, em virtude do entendimento, darão origem a uma representação.

Em razão disso, de sua sensibilidade apurada, é o corpo animal objeto imediato do conhecimento, ou seja, aquele único objeto do mundo fenomênico que possui a capacidade de ser conhecido de maneira imediata, sem intermediários ou mesmo pelo uso do entendimento, pelo sujeito. Nesta condição, que antecede o uso da lei de causalidade, o corpo animal não é propriamente um objeto em sentido estrito do termo, ele é somente sensibilidade, porque o sujeito apenas sente as ações exteriores e interiores nele, nada mais que isso. Para confirmar o que foi dito, cito Schopenhauer:

Todavia, aqui não se deve tomar o conceito de objeto no sentido estrito do termo, pois, por meio do conhecimento imediato do corpo, que precede o uso do entendimento e é mera sensação dos sentidos, o corpo mesmo não se dá propriamente como OBJETO, mas antes, os corpos que fazem efeito sobre ele.¹⁵²

Na condição de objeto imediato do conhecimento, o corpo animal não é um objeto propriamente dito, porque não está sujeito à lei dos objetos, à lei de causalidade. Contudo, na condição de objeto mediato do conhecimento, o que foi dito acima já não pode ser mais afirmado, já que nesta condição é o corpo um objeto como qualquer outro do mundo empírico. Ou seja, nesta condição, o corpo animal, como todo objeto empírico, não precede a lei de causalidade, apenas existe porque é intuído pelo entendimento e está submetido ao

¹⁴⁸ SCHOPENHAUER, op. Cit., p.63.

¹⁴⁹ SCHOPENHAUER, op. Cit., p.63.

¹⁵⁰ SCHOPENHAUER, op. Cit., p.63.

¹⁵¹ SCHOPENHAUER, op. Cit., p.63.

¹⁵² SCHOPENHAUER, op. Cit., p.63. Grifo do autor.

princípio de razão, tornando-se, por isso, uma representação no entendimento do sujeito. Este conhecimento mediato do corpo animal significa que é, após o uso da lei de causalidade pelo entendimento, na ação de uma das partes do próprio corpo animal sobre uma outra parte sua que este se conhece de maneira empírica. Por exemplo, “logo, na medida em que o olho vê o corpo, a mão o toca”¹⁵³, neste processo cognitivo o que de fato houve aqui é que a matéria corpo forneceu os primeiros dados empíricos para o sentido da visão, fazendo com que este, a partir da lei de causalidade, agisse sobre tal matéria. Este agir é o focalizar, enxergar e representar algo no entendimento. Após isso feito, agora o corpo volta a agir sobre si novamente, mas desta vez, pelo sentido do tato, tentando, nesta ocasião, conhecer-se pelo toque.

É justamente pela condição do corpo animal como objeto mediato do conhecimento que até mesmo um cego de nascença, mesmo que lhe faltem membros superiores como mãos e braços, pode conhecer-se, isto é, representar-se pelo entendimento. Ora, alguém que é cego não recebe impressões exclusivamente pelos olhos, mas as recebe também pelos demais órgãos sensoriais como o tato corporal, a audição e o paladar. Sendo assim, ou ele faz uma representação em seu entendimento através do que toca com as suas mãos ou ele forma uma representação de si e do mundo pelo fato de outros objetos tocarem nele. Lógico que será uma representação limitada e nada fiel sobre si e sobre o mundo, porém será uma representação, uma intuição, um conhecimento empírico acerca de si e do mundo. Se assim não o fosse, então pessoas cegas não andariam sozinhas pelas ruas guiadas somente por suas bengalas, não manuseariam garfos, facas e colheres para se alimentarem, não conheceriam os cômodos de sua casa e etc, seriam apenas pessoas isoladas da sociedade e em estado vegetativo em cima de uma cama, algo que não condiz com o que a realidade e a sociedade nos mostram atualmente¹⁵⁴.

Portanto, o corpo na condição de objeto imediato do conhecimento não pode ser conhecido como um objeto que possui forma ou figura, isto é, como objeto submetido ao espaço e ao tempo, por isso, sem possibilidade de tornar-se representação para um entendimento, sem possibilidade de ser conhecido de modo empírico. Todavia, é nesta condição que o corpo animal se oferece como ponto de partida da intuição do mundo para o

¹⁵³ SCHOPENHAUER, op. Cit., p.64.

¹⁵⁴ Para uma melhor compreensão desse parágrafo indico ao leitor um filme fascinante, divertido e tocante, *O milagre de Anna Sullivan*. Nele é mostrado como o toque, isto é, a sensibilidade corporal é um poderoso instrumento de apreensão do mundo. Posto que o filme retrata a história de uma professora cega que ensina o caminho que sua pupila (que é surda, muda e cega) precisa fazer para compreender e comunicar-se com o mundo que à cerca. Em outras palavras, a professora ensina sua aluna a fazer uma representação do mundo através de suas limitações físicas.

sujeito cognoscente; sem tal condição não poderia se erguer um mundo fenomênico no entendimento do sujeito. No entanto, quando o corpo animal se encontra como objeto mediato do conhecimento abre-se a possibilidade de um conhecimento propriamente empírico, palpável do corpo. Porque somente no entendimento ele ganha forma, isto é, extensão, torna-se aquilo que realmente é, um organismo constituído de membros e funcionalidades.

Nesse sentido, para Schopenhauer, em virtude do corpo animal, todos os animais, dos inferiores aos superiores, possuem entendimento, isto é, possuem capacidade de representar o mundo que o cerca, e se são capazes de representar então também são capazes de conhecer. Em razão de que o entendimento é o mesmo em todos os animais, sejam eles racionais ou irracionais, pois o entendimento “possui sempre e em toda parte a mesma forma simples: conhecimento da causalidade, passagem do efeito à causa e desta ao efeito, e nada mais”¹⁵⁵. Contudo, o que realmente torna um animal diferente do outro é sua capacidade racional, sua perspicácia, ou melhor, “a extensão de sua esfera cognitiva”¹⁵⁶. Esta nos animais mais inferiores da natureza geralmente aparece limitada à “relação causal entre o objeto imediato e os mediatos”¹⁵⁷, tornando-se, por isso, o “suficiente para a passagem da ação que o corpo sofre à sua causa, intuindo esta como objeto no espaço”¹⁵⁸. O mesmo já não pode ser dito sobre os animais superiores da natureza, como o homem. Este compreende que a relação causal não se limita somente ao seu corpo e os demais objetos empíricos, mas que tal lei se estende por todo o reino da natureza, deste a orgânica à inorgânica, formando, assim, concatenações complexas de causa e efeito que podem ser desvendadas ou solucionadas. Nesse sentido, todos os animais possuem um entendimento, o qual se mostra diferente em cada ser apenas segundo o grau em que manifesta sua ação.

Desse modo, todo conhecimento que o sujeito venha a ter deve-se exclusivamente a seu entendimento, o qual não deve ser confundido com a razão. Entendimento e razão são duas faculdades cognitivas completamente diferentes na filosofia de Schopenhauer. A primeira é a capacidade que o sujeito tem de produzir conhecimento novo. A segunda, a capacidade de criar conceitos abstratos para fixar e ligar aquilo que foi descoberto ou produzido pelo entendimento. Pois, segundo Schopenhauer, toda “força e lei natural, não

¹⁵⁵ SCHOPENHAUER, A. *O mundo como vontade e como representação*, 2005, p.64.

Este conhecimento que acontece no reino animal, que se realiza mediante a lei de causalidade, demonstra também que o conhecimento é um conhecimento que se realiza mediante motivos, mediante necessidade, visto que o que conduz o animal, racional e irracional, a movimentar-se ou agir de certa maneira e não de outra não é o conhecimento em si, o conhecimento propriamente dito, mas sim os motivos individuais travestidos de conhecimento intuitivo.

¹⁵⁶ SCHOPENHAUER, op. Cit., p.64.

¹⁵⁷ SCHOPENHAUER, op. Cit., p.64.

¹⁵⁸ SCHOPENHAUER, op. Cit., p.64.

importa onde se exteriorize, tem de primeiro ser conhecida imediatamente pelo entendimento, apreendida intuitivamente, antes de aparecer *in abstracto* para a razão na consciência refletida”¹⁵⁹. Nesse sentido, todos os conhecimentos, todas as descobertas, sejam eles científicos ou não, devem-se exclusivamente ao uso do entendimento pelo sujeito, visto que eles são, na verdade, o retorno, promovido pelo entendimento, do efeito à causa. Em relação ao que foi dito escreve Schopenhauer:

(...) todas as grandes descobertas são, semelhantes à intuição e à exteriorização do entendimento, um *apperçu*, uma ocorrência, não o produto de longas cadeias produtivas *in abstracto*. Estas últimas, ao contrário, servem para a razão fixar em conceitos abstratos o conhecimento imediato do entendimento, isto é, torná-lo claro, vale dizer, pô-lo na condição de os outros interpretarem e descobrirem o seu sentido. Aquela agudeza do entendimento no conceber as relações causais dos objetos mediatos encontra o seu uso não apenas na ciência da natureza (cujas descobertas completas se devem atribuir a tal agudeza), mas também na vida prática, onde se chama PRUDÊNCIA (...).¹⁶⁰

Sendo assim, é possível afirmar que a única faculdade cognitiva capaz de intuir o mundo é o entendimento, à razão não cabe tal função, cabe apenas saber, mediante fundamentos, se algum juízo abstrato é verdadeiro ou falso. Posto que à razão como faculdade reflexiva trabalha somente com conceitos, isto é, representações abstratas e discursivas, as quais, por não serem autossuficientes e imediatas, como as representações intuitivas, têm como referência de seu conteúdo o conhecimento intuitivo do entendimento. Nesse sentido, ressaltando o que já foi dito acima, a razão não produz conhecimento algum, ela apenas reproduz, de forma abstrata, aquilo que foi descoberto, de modo intuitivo, pelo entendimento. Em palavras que melhor encerram este tópico lemos:

A questão sobre o que é a experiência é o núcleo da divergência entre Schopenhauer e Kant. Para Schopenhauer, Kant leva o pensar para dentro da intuição, quando

¹⁵⁹ SCHOPENHAUER, op. Cit., p.65. Grifo do autor.

¹⁶⁰ SCHOPENHAUER, op. Cit., p.65. Grifo do autor.

Para Schopenhauer, é possível que o ser humano tenha carência de entendimento, isto é, “OBTUSIDADE NO USO DA LEI DE CAUSALIDADE”(SCHOPENHAUER, 2005, p.66. Grifo do auto). Este caso acontece quando o indivíduo é incapaz de perceber as relações causais existentes nos fenômenos da natureza e no próprio cotidiano. Geralmente tais indivíduos são caracterizados por dois motivos, segundo Schopenhauer, a) ao invés de procurarem a causa de um determinado evento preferem acreditar candidamente em magias ou milagres; b) simplesmente tais indivíduos não possuem um entendimento saudável, os quais Schopenhauer chama de imbecil.

admite que é um “objeto irrepresentável” (o objeto em geral), aquilo que faz com que a intuição se torne experiência. E a função das categorias, enquanto conceitos puros do entendimento, é a de ser condição de possibilidade da experiência, ou seja, acrescentar tal objeto à intuição. Neste ponto, Schopenhauer cita e analisa a afirmação de Kant: “Só através da intuição é dado o objeto que depois é pensado conforme as categorias”. E através da análise do que seria o objeto para Kant que o filósofo marca sua oposição: para ele, o objeto só existe enquanto intuído, a intuição tem a sua fonte nos sentidos e na imaginação e o que é pensado é sempre um conceito universal. Assim, embora possa haver um objeto em geral, sendo conceito ele não pode através das categorias conferir realidade a objetos que são sempre intuitivos. E embora o pensar se relacione por meio de conceitos com objetos, estes são sempre intuitivos, pois o nosso pensamento não pode conferir realidade às intuições; sua função é abstrair seus traços comuns para “conservá-los e tê-los à mão”.¹⁶¹

2.5. A razão no processo de cognição

É pela reflexão, já que a razão não tem acesso direto ao conteúdo trabalhado ou referenciado por ela, que surgem no indivíduo as “perguntas, dúvidas, erros”¹⁶², arrependimentos, insatisfações com o presente, preocupações com o futuro e, principalmente, prudência com as ações e atitudes a serem tomadas na vida. Por isso que tudo aquilo que tem origem na razão pode, ao longo dos anos, ser demonstrado como afirmações falsas, descabidas ou contraposta a opiniões diversas. Em outras palavras, a razão, como reino dos juízos, está sempre sujeita a falhas e erros, pois não tem como referência o conteúdo em si mesmo, mas apenas sua cópia, que não é fiel ao original da intuição, não permite a razão sentenciar seus juízos de forma definitiva e eternamente como tal, uma vez que aquilo que hoje é verdadeiro, amanhã poderá ser afirmado como falso.

Contudo, pode acontecer o contrário acerca dos juízos falsos da razão, isto é, seus erros podem durar séculos e em consequência disso eles podem impor “seu jugo férreo a povos inteiros, sufocando as mais nobres disposições, e, mesmo quem não é por ele enganado, é acorrentado por seus escravos ludibriados”¹⁶³ a concordarem com tais juízos para não sofrerem penalidades que coloquem em risco a própria vida. Sendo assim, a razão não é unicamente fonte de luz, mas de trevas também, porque se seus juízos falsos e errôneos nascem de quem tem grande poder em mãos e se tais juízos tornam-se de fato efetivos, então,

¹⁶¹ CACCIOLA, M.L.M.O. *Schopenhauer e o dogmatismo*, 1994, p.36.

¹⁶² SCHOPENHAUER, A. *O mundo como vontade e como representação*, 2005, p.81.

¹⁶³ SCHOPENHAUER, op. Cit., p.81.

em consequência, o mundo presenciara grandes tragédias com a humanidade. Em relação aos equívocos da razão cito algumas belas palavras de Schopenhauer:

Todo erro traz veneno em seu interior. Se é o espírito, o conhecimento que faz do homem o senhor da terra, então não há erros inocentes, muito menos respeitáveis e sagrados. E, para consolo daqueles que, de algum modo e em alguma ocasião, despendem força e vida no nobre e difícil combate contra o erro, não posso eximir-me de acrescentar: quando a verdade ainda não existe, o erro pode jogar o seu jogo, como as corujas e morcegos o fazem à noite; porém, pode-se até esperar que as corujas e os morcegos empurrem de volta o sol para o leste, mas não que a verdade conhecida e expressa de maneira clara, plena, seja de novo reprimida, e o antigo erro de novo ocupe, imperturbável, o seu amplo espaço. Eis aí a força da verdade, cuja vitória é dura e trabalhosa, mas, uma vez alcançada, é definitiva.¹⁶⁴

A faculdade da razão, de todos os seres presentes na terra, aparece meramente no homem e justamente por isso o torna um ser muito poderoso diante dos demais animais terrestres, já que ela “é a única coisa que confere ao homem aquela clareza de consciência que tão decisivamente diferencia a sua da consciência do animal”¹⁶⁵. Em razão disso, a faculdade reflexiva faz com que o homem tenha uma vida e um modo de viver extremamente antagônicos aos do animal. Em relação a este antagonismo, destacam-se no homem duas coisas: a) o seu poder de subjugar todos os outros animais; b) sua capacidade de sofrer demasiadamente por algo que já aconteceu, está vivenciando ou poderá, em um futuro bem distante, acontecer. Nesse sentido, em virtude da falta de uma faculdade de conceitos, que o animal irracional apenas vive o presente, isto é, sente, intui e age espontaneamente ao momento vigente. O homem, por sua vez, sente, intui, pensa e aprende.

É justamente em função destes dois últimos aspectos que a razão concede ao homem a linguagem racionalizada. É por ela que o homem consegue se comunicar ou se expressar, ou mesmo ocultar, aos demais da mesma espécie, aquilo que pensa. “Assim, se em termos de comunicação, o animal manifesta-se por meio de gestos e de sons, o homem, ademais, não

¹⁶⁴ SCHOPENHAUER, op. Cit., p.82.

O termo *Besonnenheit*, o qual Jair Barboza traduz por “clareza de consciência”, também pode ser traduzido por discernimento, palavra adotada pelo professor Rubéns Rodrigues Torres Filho em suas traduções da língua alemã para o português. No entanto, se tratando da obra schopenhaueriana, a professora Maria Lúcia Cacciola o traduz em sua tese de doutoramento por reflexão, tradução que se aproxima mais a de Torres Filho que a de Barboza. Cf. *Schopenhauer e a questão do dogmatismo*, 1994, p.27.

¹⁶⁵ SCHOPENHAUER, A. *O mundo como vontade e como representação*, 2005, p.83.

pode se desvencilhar da linguagem. Vemos, então, porque a razão, em Schopenhauer, ainda pode ser apreendida como portadora de uma função determinante”¹⁶⁶.

Dentre as melhores realizações feitas pela linguagem estão, segundo Schopenhauer, o consenso e a cooperação de muitos ou milhares de indivíduos entre si, a civilização, a formação do Estado, a ciência e a transmissão do pensamento e da verdade. Por outro lado, dentre as piores realizações da linguagem, podem ser citadas “a propagação do erro (...), os dogmas e as superstições”¹⁶⁷. Contudo, o homem realiza tudo isso, através do pensamento e da linguagem, porque a faculdade da razão ocupa-se exclusivamente com a formação de conceitos e são eles, na verdade, os responsáveis por fazerem do homem um animal racional e, portanto, diferenciá-lo dos demais animais, os quais, por não terem uma faculdade que maneja e aplica conceitos, são denominados de irracionais.

Os conceitos também são representações, porém representações que, diferentes das intuitivas, originam-se unicamente nos homens. Em virtude disso, o conhecimento trazido por este tipo de representação nunca será claro, indubitável, já que não se trata de um conhecimento evidente, como as representações intuitivas, mas de um conhecimento abstrato. Nesse sentido, “seria, pois, absurdo exigir que eles fossem comprovados pela experiência (...) ou deveriam ser trazidos perante os olhos, ou perante a fantasia como os objetos intuitivos”¹⁶⁸, uma vez que as representações abstratas, os conceitos, são apenas ideias do pensamento humano. Mais precisamente, os conceitos são uma espécie de efeito do entendimento, o *modus operandi* da razão que permite o surgimento de coisas tais como a linguagem, a reflexão, o planejamento, o saber instruído. Todas essas produções da razão só são entendidas porque, para Schopenhauer, “é a razão que fala para a razão”¹⁶⁹, posto que quando um homem se comunica com outro através de conceitos abstratos “o sentido do discurso é imediatamente intelectualizado, concebido e determinado de maneira precisa”¹⁷⁰ por este outro homem, ou seja, a razão quando fala, por ocupar-se somente com representações abstratas, não sai de seu domínio. Assim, o que uma cabeça pensante produz, outra é capaz de compreender, assimilar ou mesmo corrigir para que o produto dos conceitos possa, enfim, ser propagado sucessivamente ao longo do tempo para mais cabeças pensantes.

Todavia, os conceitos, por não estarem submetidos ao tempo e ao espaço, não podem ser classificados como representações individuais, mas, pelo contrário, de representações

¹⁶⁶ DEBONA, V. *Schopenhauer e as formas da razão: o teórico, o prático e o ético-místico*, 2010, p.42.

¹⁶⁷ SCHOPENHAUER, A. *O mundo como vontade e como representação*, 2005, p.84.

¹⁶⁸ SCHOPENHAUER, op. Cit., p.86.

¹⁶⁹ SCHOPENHAUER, op. Cit., p.86.

¹⁷⁰ SCHOPENHAUER, op. Cit., p.86.

universais. Em razão dessa universalidade é possível que os conceitos abarquem, a partir de uma única ideia abstrata, um número incontável de seres, orgânicos ou inorgânicos, mediante características e qualidades que tais seres possuam. Por exemplo, imagine-se o conceito “pedra”, a quantos tipos de materiais sólidos este único conceito se refere ou abarca? Ora, existe a pedra que se refere à extração mineral ou rochosa (como o diamante, a esmeralda, o rubi, a safira, o quartzo, o cascalho, o mármore, o basalto), a pedra que na medicina se refere à concreção que se forma em certos órgãos do corpo (como bexiga, rins e vesícula biliar), a pedra que se refere às peças dos jogos de tabuleiro (como dama, gamão e bingo) e a pedra que, não sendo literalmente um material sólido e palpável, na literatura aparece em sentido figurado, já que se refere ao fundamento ou a base de algo. Nesse sentido, o conceito tem, como representação abstrata da razão, a capacidade de compreender e representar “todos os incontáveis objetos do mundo efetivo”¹⁷¹, visto que uma única palavra pode se referir a várias coisas ou seres diferentes através das qualidades ou características que tais objetos apresentam¹⁷².

Em razão disso, os conceitos, representações abstratas da razão, podem ser divididos em duas classes, a saber, conceitos estritamente abstratos e conceitos concretos. A primeira classe, os conceitos absolutamente abstratos, são aqueles conceitos que não se referem imediatamente ao conhecimento intuitivo como seu fundamento, pelo contrário, fundamentam-se através “de um ou muitos outros conceitos”¹⁷³. Alguns exemplos de conceitos estritamente abstratos são “relação, virtude, investigação, princípio”¹⁷⁴ entre outros de mesma estirpe. Como podemos perceber, tais conceitos não possuem um correspondente imediato nas representações intuitivas, mas se fundamentam especificamente em outros conceitos para serem o que são. É o caso, por exemplo, do conceito virtude, ele adquire o valor que tem não porque se refere imediatamente a uma intuição empírica, mas porque primeiramente se fundamenta no conceito de moral. Este, por sua vez, tem sua origem fundamentada no conceito de costumes, o qual, para finalizar, se fundamenta diretamente em

¹⁷¹ SCHOPENHAUER, op. Cit., p.87.

¹⁷² SCHOPENHAUER, op. Cit., p.87.

As representações abstratas têm no conhecer ou no fundamento de conhecimento a figura do princípio de razão que as rege, porque toda a essência dos conceitos consiste em uma relação de dependência, ou seja, as representações abstratas dependem da existência de uma outra representação, seja ela abstrata ou intuitiva, para que tenham um fundamento, o qual consiste no de conhecimento da causa, abstrata ou empírica, que deu origem a tal conceito. No entanto, ressalta Schopenhauer que “a série de fundamentos de conhecimento tem de findar num conceito que tem seu fundamento no conhecimento intuitivo” (SCHOPENHAUER, 2005, p.88), visto que se assim não o for o conceito perde seu valor de verdade, tornando-se assim um conceito falso que, por sua vez, poderá dá origem a juízos também falsos, mas juízos falsos sobre a realidade empírica.

¹⁷³ SCHOPENHAUER, A. *O mundo como vontade e como representação*, 2005, p.88.

¹⁷⁴ SCHOPENHAUER, op. Cit., p.88.

uma intuição que tem como representação empírica o modo de agir ou de se comportar dos homens em suas relações com seus semelhantes. Para ilustrar o que foi explanado observe-se o seguinte organograma:

- * Relações Humanas: representações intuitivas do entendimento;
- * Costumes: conceito concreto;
- * Moral: conceito estritamente abstrato;
- * Virtude: conceito estritamente abstrato.

Por outro lado, a segunda classe de conceitos, os conceitos concretos, são aquelas representações abstratas “que possuem seu fundamento imediatamente no mundo intuitivo”¹⁷⁵, isto é, nas representações intuitivas do entendimento¹⁷⁶. Como exemplo dessa classe de conceitos podemos citar “homem, pedra, cavalo”¹⁷⁷ etc. Observe-se, como objeto de análise, o conceito homem, seu fundamento está diretamente ligado, sem a necessidade de qualquer intermediário, à representação empírica de indivíduo bípede dotado de faculdade racional.

- * Indivíduo bipede dotado de razão: representação intuitiva;
- * Homem: conceito concreto.

Desse modo, a razão, em virtude de seus conceitos abstratos, confere ao homem,

¹⁷⁵ SCHOPENHAUER, A. *O mundo como vontade e como representação*, 2005, p.88.

¹⁷⁶ Contudo, para Schopenhauer, “esta última denominação combina muito inapropriadamente com os conceitos por ela descritos, visto que também estes sempre ainda são *abstracta* e de modo algum representações intuitivas”.

¹⁷⁷ SCHOPENHAUER, A. *O mundo como vontade e como representação*, 2005, p.88.

segundo Schopenhauer, o terceiro de seus maiores privilégios¹⁷⁸, qual seja, o saber (ou a ciência), o qual pode ser definido como “o ter-fixo em conceitos da razão aquilo que foi conhecido em geral de outra maneira”¹⁷⁹, sendo “outra maneira” o conhecimento intuitivo, que alicerça os juízos de certeza da ciência¹⁸⁰. Nesse sentido, o saber, ou conhecimento científico, não amplia conhecimento algum adquirido de maneira intuitiva, ele apenas lhe dá uma nova roupagem, isto é, uma forma abstrata.

No entanto, este “não ampliar” o conhecimento intuitivo não significa que o conhecimento abstrato não seja útil na vida prática. Pelo contrário, o fato de a razão mostrar um outro viés para se conhecer aquilo que foi dado primeiramente pela intuição ou pela experiência permite que o conhecimento, de modo geral, se fixe tanto na razão do indivíduo quanto na história da humanidade. Ou seja, a razão tem a capacidade de conservar, na memória ou por séculos, o conhecimento adquirido por um único indivíduo e transmiti-lo a milhares de outros indivíduos, ultrapassando, assim, a barreira do espaço e tempo locais, coisa impossível de ser feita pelo conhecimento intuitivo.

2.6. O saber científico e suas limitações: A intuição e a abstração no processo de cognição

Quando o conhecimento intuitivo é dado, ele é dado e concebido unicamente de forma individual, pois é uma experiência inteiramente pessoal, particular. Contudo, para que este conhecimento não se perca e fique esquecido na vivência particular daquele indivíduo que o intuiu ou o experienciou então entra em cena a razão, mais precisamente, o saber abstrato. Este é o verdadeiro responsável por universalizar o conhecimento intuitivo, isto é, fazê-lo chegar a milhões de indivíduos diferentes e distantes espaço-temporalmente um do outro. Em outras palavras, o saber abstrato, através de princípios ou regras, executa suas atividades com conhecimento de causa, sem erros ou dificuldades por falta de experiência própria (ao contrário do conhecimento intuitivo, cuja perfeição apenas é alcançada pela prática constante de uma certa atividade), pois sua linguagem intelectualizada é capaz de ser entendida por

¹⁷⁸ Os dois outros privilégios conferidos ao homem pela razão são a linguagem e a ação deliberada. Cf. Schopenhauer, 2005, p.98.

¹⁷⁹ SCHOPENHAUER, A. *O mundo como vontade e como representação*, 2005, p.100.

¹⁸⁰ Para esta regra existe uma exceção, a saber, a parte da lógica que fica a cargo das verdades metalógicas ou do “conhecimento racional puro e perfeito” (SCHOPENHAUER, 2005, p.99), mais precisamente, nesta parte da ciência lógica a razão não possui conteúdo, apenas formas vazias conhecidas por “princípios de identidade, de contradição, do terceiro excluído e de razão suficiente do conhecer” (SCHOPENHAUER, 2005, p.99). O restante da lógica não é considerada por Schopenhauer, em virtude do conteúdo dos conceitos, uma ciência de “conhecimento racional perfeitamente puro, já que pressupõe relações e combinações das esferas [ou circunferências] conceituais” (SCHOPENHAUER, 2005, p.99) que acabam ao fim remontando ao conhecimento intuitivo como sua origem.

qualquer faculdade racional saudável, tornando-se por isso universal ao transformar o conhecimento intuitivo particular em conhecimento abstrato.

Embora o saber abstrato eleve a um nível racional e universal um determinado conhecimento de origem intuitiva, este último é, para Schopenhauer, inestimável em termos de conteúdo se comparado ao saber abstrato. Veja, por exemplo, a relação de causa e efeito presente no cotidiano dos homens e essa mesma relação intelectualizada, “o conhecimento que o entendimento tem da relação de causa e efeito é muito mais perfeito, profundo e exaustivo do que é possível pensá-lo *in abstracto*”¹⁸¹. Imagine a descrição intelectualizada da queda de uma pedra até o chão, torna-se muito mais complexo compreender esse evento de maneira abstrata do que simplesmente intuí-lo de maneira legítima e imediata pelo entendimento¹⁸². No entanto, como já ressaltamos, essa característica imediatista do entendimento é, por si só, incapaz de planejar ordenadamente algo, isto é, arquitetar e edificar alguma coisa, como máquinas ou prédios, de forma racional. Visto que o conhecimento intuitivo é, sem a razão, efêmero, nasce subitamente naquele indivíduo que o intuiu, e caso esse não o comunique abstratamente, desaparece com o possuidor de tal intuição.

Por isso, para Schopenhauer, a razão “tem de entrar em cena, substituindo as intuições por conceitos abstratos, os quais são tomados”, na verdade, “como guias”¹⁸³ para a execução de qualquer atividade prática que exija planejamento, precisão e durabilidade. Assim, se os conceitos que substituem o conteúdo da intuição forem verdadeiramente adequados a tal substituição então qualquer atividade prática, que necessite do uso da razão, será louvável em termos de execução e resultado final. Nas palavras de Schopenhauer:

Reconhecemos igualmente na pura intuição, de maneira perfeita, a natureza e legalidade de uma parábola, de uma hipérbole, de uma espiral, mas, para fazer um uso seguro desse conhecimento na realidade efetiva, ele teria antes de se tornar saber abstrato, com o que decerto perde em intuitibilidade, porém, em compensação, ganha em segurança e determinidade próprios ao saber abstrato. O cálculo diferencial de modo algum amplia o nosso conhecimento das curvas. Ele nada contém além do que estava contido na intuição delas. Contudo, muda o tipo de

¹⁸¹ SCHOPENHAUER, A. *O mundo como vontade e como representação*, 2005, p.102.

¹⁸² Eis aí talvez o motivo das disciplinas matemática e física serem consideradas tão difíceis pelos alunos da educação básica. Geralmente, nestas disciplinas temos descrições e fórmulas não o evento em si mesmo, o que torna difícil sua compreensão, já que não é o entendimento que está intuindo algo, mas sim a razão falando, de modo abstrato, para a razão.

¹⁸³ SCHOPENHAUER, A. *O mundo como vontade e como representação*, 2005, p.102-103.

conhecimento, transforma-o de intuitivo em abstrato, acarretando assim grandes êxitos no uso prático.¹⁸⁴

Outro aspecto limitador do conhecimento abstrato, frente ao conhecimento intuitivo, diz respeito à capacidade de apreensão das relações espaciais que envolvem os objetos, mais precisamente, a capacidade que o indivíduo tem de avaliar a relação física e matemática existente entre os objetos em si e o ambiente que os envolve. Para que essa avaliação aconteça em uma linguagem abstrata, de forma precisa, sofre uma completa transfiguração quando da passagem do conhecimento intuitivo para o conhecimento abstrato. Essa passagem é melhor observada quando a geometria é traduzida pela razão em aritmética. Especificamente, nas relações espaciais o conhecimento adquirido de modo intuitivo não é imediatamente transmitido “para o conhecimento abstrato, mas para tal são apropriadas apenas as grandezas temporais, ou seja, os números”¹⁸⁵. Posto que pelo entendimento as grandezas espaciais são intuídas em totalidade, já pela razão não existe grandeza espacial em si mesma, ela deve ser substituída por um conceito, e qual seria o conceito que melhor substitui uma grandeza espacial? Ora, numa palavra, o número. Este, como conceito, isto é, como linguagem da razão, consegue perfeitamente se referir e substituir qualquer relação espacial intuída pelo entendimento¹⁸⁶. Veja-se, por exemplo,

O conceito mil difere do conceito dez de maneira tão precisa quanto diferem essas duas grandezas temporais na intuição. Com o número mil pensamos um múltiplo determinado de dez, no qual podemos decompor o primeiro número na intuição do tempo como bem quisermos, isto é, podemos contá-lo. Porém, entre o conceito abstrato de uma milha e o de um pé, sem representação intuitiva alguma de ambos e sem ajuda do número, não há mais diferença exata alguma que corresponda a tais grandezas. Nas duas é pensada apenas uma grandeza espacial em geral e, se ambas devem ser suficientemente diferenciadas, de fato tem-se de recorrer à ajuda da intuição espacial, e portanto abandonar o domínio do conhecimento abstrato, ou tem-se de PENSAR a diferença em números.¹⁸⁷

¹⁸⁴ SCHOPENHAUER, , op. Cit., p.103.

¹⁸⁵ SCHOPENHAUER, op. Cit., p.103.

¹⁸⁶ E em termos de relações espaciais é surpreendente o fato de a razão ir muito mais além daquilo que é fornecido pelo próprio entendimento. É o caso, caro leitor, quando nos referimos à ideia de uma quarta dimensão espacial, algo impossível de ser “visto” pelos “olhos” do entendimento, no entanto, totalmente aceito e demonstrado pela razão através do número.

¹⁸⁷ SCHOPENHAUER, A. *O mundo como vontade e como representação*, 2005, p.103. Grifo do autor.

Em outras palavras, a razão tem uma enorme capacidade de se adaptar, apreender ou mesmo moldar todo e qualquer conteúdo empírico fornecido pelo entendimento, ainda que tal conteúdo não seja uma cópia fiel, como é o caso das relações espaciais, ela é uma cópia extremamente adequada, suficiente, para que as necessidades do homem sejam sanadas dia após dia. Está aí, talvez, o motivo pelo qual o homem reine e tenha tanto sucesso perante aos demais animais terrestres, pois qual outro animal teria a capacidade de reduzir relações espaciais a números para simplesmente daí poder inferir um conhecimento abstrato e útil na vida prática?

Nesse sentido, o saber, conhecimento abstrato, que se distingue da mera intuição por ser comunicável, conservado e aplicável na vida prática, ainda que seja extremamente dependente do entendimento, tem um valor inestimável para o êxito do homem na terra. Para o animal e o homem comum é muito satisfatória aquela intuição do momento presente, porque esse tipo de conhecimento requer a atenção e a ação somente daquele indivíduo particular que intui algo naquele exato momento. Ele, o conhecimento intuitivo, se inicia no indivíduo que vivência a intuição e se encerra nesse mesmo indivíduo, é um conhecimento de curta durabilidade.

No entanto, para o saber ou ciência, tal satisfação se torna insuficiente sem a ajuda do conceito, já que sem ele não é possível construir saber ou mesmo saber que perdure por muito tempo, porque este tipo de conhecimento adquirido pelo conceito não se aplicar apenas ao modo de vida de uma única pessoa, mas ao de muitas e de variadas épocas, fazendo-se necessário, neste caso, um plano, um roteiro, ou mesmo um manual *in abstracto*, o qual apontará as coordenadas do passo a passo para a execução de uma determinada atividade. O saber iniciou-se a partir de uma intuição dada em um único indivíduo, contudo, esse conhecimento se tornou conceito e, justamente, por isso, extrapolou a linha da efemeridade e ganhou a eternidade como algum tipo de ciência necessária e útil à vida prática do homem. Nem todos têm uma razão capaz de transformar em conceitos aquele conteúdo apreendido pelo entendimento, mas os poucos que conseguem fazê-lo mudam para sempre, benéfica ou maleficamente, a história e a vida da humanidade. Para que esta explanação se torne mais clara usaremos duas belíssimas ilustrações de Schopenhauer:

(...) um experiente jogador de bilhar pode ter apenas no entendimento, só para a intuição imediata, um conhecimento completo das leis de choque dos corpos elásticos entre si, o que lhe é inteiramente suficiente; em contrapartida, apenas quem é versado em mecânica tem o saber propriamente dito daquelas leis, isto é, um conhecimento *in abstracto* delas. Mesmo na construção de máquinas o

conhecimento meramente intuitivo do entendimento é suficiente, se o seu inventor a monta por si mesmo, como frequentemente se vê no caso de talentosos artífices sem ciência alguma. Em compensação, quando são necessárias várias pessoas numa atividade coordenada por diversos períodos com o fito de executar uma operação mecânica ou construir uma máquina, ou erguer um edifício, quem a conduz tem de ter esboçado o plano *in abstracto*, e apenas com a ajuda da razão é possível essa atividade cooperativa.¹⁸⁸

Quando o homem faz algo individual e ininterruptamente, sem a intenção de deixar seu feito como exemplo a ser seguido pelo restante da humanidade, não é necessário um plano *in abstracto*, isto é, da razão ditando o que fazer na vida prática, simplesmente se faz o que é indispensável fazer através de um impulso em resposta a um determinado reflexo, porque o uso do saber abstrato nesses casos, ao invés de ajudar, pode atrapalhar, “como, por exemplo, nos jogos de bilhar, na esgrima, no manejo de um instrumento, no canto”¹⁸⁹. Analisemos, um excelente esgrimista não é aquele que domina *in abstracto* o saber a respeito do esporte ou as regras da esgrima. Pelo contrário, é aquele que possui habilidades corporais, *in concreto*, como força, equilíbrio, resistência muscular, precisão, reflexos apurados e agilidade em manejar armas brancas, como o florete, a espada ou o sabre, ofensiva ou defensivamente, para o combate com um oponente. Ora, são as qualidades *in concreto* e intuitivas que fazem de um homem um bom esgrimista, um bom instrumentalista, um bom cantor e um bom jogador de bilhar, não o seu saber abstrato sobre algumas dessas atividades, visto que em todos esses casos o conhecimento intuitivo é mais que suficiente para o bom exercício de cada uma dessas atividades.

Nos casos citados acima e noutros semelhantes, nos quais se exige mais a habilidade física do que a racional, o afastar-se da reflexão abstrata e deixar-se guiar somente pela intuição é o melhor a ser feito pelo indivíduo. Visto que, quando a intuição o guia, em uma atividade absolutamente prática, há uma probabilidade bem superior em se conseguir êxito na execução de um trabalho qualquer, pois se tem certeza e confiança no que se está fazendo. Caso a razão entre em cena, a dúvida toma o lugar da certeza; e o medo de errar, o lugar da confiança, confundindo assim as ações do indivíduo e, portanto, levando-o ao fracasso no exercício de sua atividade. Nesse sentido, podemos dizer, segundo Schopenhauer, que o conhecimento abstrato, quando no exercício de uma atividade laboral, está para esta assim “como uma imagem de mosaico está para um quadro”¹⁹⁰ sem rachadelas ou fissuras, portanto,

¹⁸⁸ SCHOPENHAUER, op. Cit., p.105.

¹⁸⁹ SCHOPENHAUER, op. Cit., p.106.

¹⁹⁰ SCHOPENHAUER, op. Cit., p.106.

límpido e claro¹⁹¹. Assim como uma pintura em mosaico não captura a pureza e a delicadeza do objeto retratado por ela, também é o conceito que, por sua vez, não consegue capturar as sutilezas que uma atividade laboral individual exige de seu executor.

Quando falamos da utilização do saber *in abstracto* na vida prática, não devemos nos esquecer da arte e do caráter do indivíduo. Em razão de que nem para a arte nem para o caráter das pessoas o saber racional, isto é, o conceito é útil. Se na arte as produções forem frutos da razão, não do legítimo conhecimento intuitivo, então tais produções não terão nada de especial, poder-se-ia dizer que são produções mortas, uma vez que, para Schopenhauer, “o conceito sempre é infrutífero na arte”¹⁹². Por outro lado, em relação ao caráter humano, o conceito, ou saber abstrato, pode até parecer útil quando faz com que o indivíduo pondere suas ações ou mesmo simule seu jeito de ser com a intenção de se conseguir algo. Contudo, “o atrativo, o gracioso, o cativante do comportamento, o amigável e amável não podem proceder dele”¹⁹³, o conceito. Esses atributos são extremamente intuitivos, tanto para quem os expressa quanto para quem os percebe, porque nada mais são do que a resposta sobre o reflexo que o indivíduo tem sobre outra pessoa, ou seja, como bem disse Goethe, “sentimos a intenção e nos indisponemos”¹⁹⁴. Se o indivíduo força, por exemplo, ser cativante, então isso se torna ridículo e insuportável aos olhos de quem ver tamanha dissimulação, no entanto, caso o indivíduo seja naturalmente sedutor, isso já nos agrada e nos enche de prazer.

Todo indivíduo que esconde aquilo que realmente é, ou seja, que não reage de acordo com o momento presente, com o momento em que vivencia algo, está, na verdade, ocultando, através da razão, seus verdadeiros sentimentos, escondendo suas reais intenções sobre alguma coisa ou alguém. No entanto, quando as obras da razão, os conceitos, não se tornam ciência ou material técnico de utilidade prática para o melhor, ou talvez pior¹⁹⁵, desenvolvimento da humanidade, então, elas, nesse caso a dissimulação, se tornam obras efêmeras, tanto quanto a intuição que não passa por um processo de abstração para se eternizar na história. Porque a dissimulação, o caráter forçado, é como uma máscara e ninguém, de acordo com Sêneca, “pode usar uma máscara por muito tempo”¹⁹⁶, seja porque alguém atraído a remove por vingança ou porque seu peso se tornou insustentável àquele que a utiliza.

¹⁹¹ Schopenhauer tem aqui como referência as obras do pintor holandês Adriaen van der Werff (1659-1722).

¹⁹² SCHOPENHAUER, A. *O mundo como vontade e como representação*, 2005, p.107.

¹⁹³ SCHOPENHAUER, op. Cit., p.107.

¹⁹⁴ SCHOPENHAUER, op. Cit., p.107. Goethe *apud* Schopenhauer.

¹⁹⁵ Digo “talvez pior”, porque aqui penso, por exemplo, nas construções das primeiras ogivas nucleares, seu propósito era interessante e bom (derrotar o inimigo), mas sua real utilização se tornou uma tragédia inesquecível para a humanidade.

¹⁹⁶ SCHOPENHAUER, A. *O mundo como vontade e como representação*, 2005, p.107. Sêneca *apud* Schopenhauer.

Portanto, diante do exposto, podemos aferir que a razão é uma faculdade que trabalha em segundo plano, isto é, apenas com aquilo que é fornecido de conteúdo pelo entendimento. Todavia, é uma faculdade muito útil ao homem, pois é ela, através dos seus conceitos, que o diferencia dos demais animais, eterniza suas invenções, saberes e história. Entretanto, quando ela deixa de ser utilizada como faculdade de apreender e fixar conceitos, passando a predominar nas diversas situações da vida, dizendo o que fazer, como fazer e quando fazer algo, estará, na verdade, apenas “confundindo e obstando a descoberta intuitiva e imediata do que é correto pelo puro entendimento”¹⁹⁷. O que, conseqüentemente, o homem à indecisão, ao erro, à dissimulação e, por fim, ao fracasso. Pois, consoante Schopenhauer:

(...) embora o saber abstrato seja reflexo da representação intuitiva e se baseie nesta, de modo algum é congruente com ela a ponto de em toda parte poder substituí-la; antes, nunca lhe corresponde inteiramente. Por conseguinte, como vimos, muitas das realizações humanas só podem ser efetivadas com a ajuda da razão e de um procedimento deliberado; outras porém, só podem ser bem efetivadas sem o seu emprego. – Ora, é exatamente a incongruência entre o conhecimento intuitivo e o abstrato, em virtude da qual este está para aquele como um trabalho de mosaico esta para a pintura (...).¹⁹⁸

Toda ciência, segundo Schopenhauer, excetuando-se a lógica pura, tem sua origem no conhecimento intuitivo. Contudo, ao ser fixada em conceitos pela razão, adquire uma forma completamente diferente da pertencente ao entendimento, qual seja, o abstrato. Desse modo, todo saber abstrato, todo conhecimento racional adquirido pelo indivíduo, ao longo de sua vida, está, segundo Schopenhauer, “para a CIÊNCIA propriamente dita como uma parte está para o todo”¹⁹⁹, ou seja, o pequeno conhecimento abstrato, fixado em conceitos, que o indivíduo tem acerca de alguma coisa em sua consciência faz parte de algo extremamente maior, isto é, algo extremamente técnico, preciso e profundo, mais precisamente, a ciência. Esta se divide em múltiplas áreas do saber com o propósito de ser excessivamente técnica sobre seu objeto de estudo. Assim, por exemplo, pode um homem ter algum conhecimento, a partir daquilo que leu ou ouviu, sobre o seu cachorro da raça Pinscher. No entanto, um veterinário, o qual ficou, no mínimo, cinco anos em uma faculdade de medicina estudando a anatomia, a bioquímica e a fisiologia dos animais em geral, com certeza, terá um conhecimento mais profundo e técnico sobre o cachorro do que o próprio dono do animal.

¹⁹⁷ SCHOPENHAUER, op. Cit., p.108.

¹⁹⁸ SCHOPENHAUER, op. Cit., p.109.

¹⁹⁹ SCHOPENHAUER, op. Cit., p.109. Grifo do autor.

Porém, se o veterinário for um especialista em cachorros da raça Pinscher, então saberá muito mais coisas sobre este hipotético animal se comparado aos dois indivíduos anteriores. Nesse sentido, nenhum conhecimento acerca do cão é descartável, quanto mais se aprofunda no objeto mais completo e abstrato ele se torna, transformando-se, por isso, numa ciência. Nas palavras de Schopenhauer:

Qualquer ser humano obtém pela experiência, pela consideração do particular que se lhe apresenta, um saber sobre muitas e variadas coisas; contudo, somente quem se atribuiu a tarefa de obter conhecimento total *in abstracto* sobre uma classe de objetos empenha-se em favor da ciência.²⁰⁰

Um saber, independente de qual seja, apenas se efetiva de fato como ciência pelo conceito, é através do conceito que se pode alcançar a totalidade de algum objeto. Essa totalidade consiste em isolar o objeto do restante do mundo empírico, já que o interessante para a ciência é que o objeto em questão comece e encerre em si mesmo. O conceito a capacidade de separar seu objeto de estudo de elementos que, talvez, sejam inessencial à sua compreensão e totalidade. Veja-se, por exemplo, um ortopedista cuja especialização seja o joelho, para saber tudo sobre esse membro ele precisou separar seu objeto de estudo dos demais membros do corpo, isolá-lo, pois o conhecimento sobre os demais membros, como cabeça, braços, ombros, abdômen, é inessencial para quem quer saber apenas sobre o joelho.

No entanto, é preciso lembrar que da mesma forma que o conceito separa ele também une, já que, conforme Schopenhauer, “no ápice de qualquer ciência, encontra-se um conceito com o qual cada parte é pensada a partir do conjunto das coisas”²⁰¹. Ora, retomando o exemplo anterior para que se fique clara a afirmação, a ciência que estuda a estrutura dos seres orgânicos é a anatomia, nesse sentido, indagamos ao caro leitor, qual o conceito que se encontra no cume dessa ciência? O leitor, provavelmente, responderá que é o conceito de “corpo”. Assim, joelhos, braços, pernas, entre outros membros, partes isoladas da anatomia, não estão apenas englobados no conceito universal de “corpo”, mas também somente fazem referência um ao outro exclusivamente devido a esse conceito. Assim, ainda que todas as partes do corpo possam ser estudadas isoladamente, ainda tem como referência de totalidade e completude ele, o conceito “corpo”.

²⁰⁰ SCHOPENHAUER, A. O mundo como vontade e como representação, 2005, p.113. Grifo do autor.

²⁰¹ SCHOPENHAUER, A. O mundo como vontade e como representação, 2005, p.113.

Eis o motivo pelo “qual a ciência promete um conhecimento completo e *in abstracto*”²⁰² sobre seus objetos, pois ao partir de um conceito universal, como o de corpo, ela consegue abarcar conceitos sempre mais específicos sobre seu objeto de estudo, já que um conceito amplo sempre engloba outro menos amplo e assim sucessivamente. Dessa maneira, mediante as esferas conceituais construídas pela ciência, consegue-se determinar não só o objeto de análise, mas também as diversas relações que o envolvem e, “por exclusões, pode determinar, cada vez mais exatamente, esferas conceituais sempre mais precisas”²⁰³. Ora, agindo dessa forma a ciência consegue perfeitamente, e sem prejuízos, “abranger por completo o seu objeto”²⁰⁴ de análise, isto é, obter todo conhecimento *in abstracto* necessário sobre ele.

Entretanto, caso a ciência não partisse de um conceito universal em direção a um conceito mais específico, ou particular, sobre o seu objeto de análise, mas, ao contrário, partisse primeiramente de cada ser, ou conceito em particular para depois encontrar um conceito que os unisse em esferas conceituais cada vez mais amplas. Com a simples intenção de “gradualmente conseguir conhecer o todo”²⁰⁵ através de frações de partes, aparentemente, distantes ou sem qualquer ligação uma com outra. Então, talvez, não houvesse ciência, ou a ciência tal como a conhecemos. Posto que, segundo Schopenhauer, por um lado, a memória humana seria insuficiente para um número enorme de informações inessenciais e dispensáveis e, por outro lado, por falta de memória, não haveria a menor condição de se formar um saber totalmente amplo e completo, do qual pudesse ser extraída a certeza e a irrefutabilidade sobre alguma coisa.

Para uma explanação mais compreensível sobre o tema, imagine-se a ciência da anatomia humana sem o conceito universal de corpo; a ciência matemática sem o conceito universal de número, e a ciência química sem o conceito universal de átomo. Ora, apesar de, em algum momento, essas ciências dialogarem entre si, devido a alguma esfera conceitual muito ampla que as encerra, não seria possível, primeiramente, traçar um limite entre elas. Tudo seria confuso, porque o que serve de regra e princípio para uma, necessariamente, não serve para a outra. Aliás, estabelecer princípios e regras também seria outro problema, já que esses somente podem ser aplicados a um conjunto de fenômenos agrupados por semelhanças, pois é assim que se verifica a exatidão e consequências dos princípios e regras sobre

²⁰² SCHOPENHAUER, op. Cit., p.113. Grifo do autor.

²⁰³ SCHOPENHAUER, op. Cit., p.114.

²⁰⁴ SCHOPENHAUER, op. Cit., p.114.

²⁰⁵ SCHOPENHAUER, op. Cit., p.113.

determinados fenômenos. Em outras palavras, seria muito difícil estabelecer verdades a priori e universal aos objetos, fenômenos ou seres.

O conhecimento científico, *in abstracto*, se assemelha ao método dedutivo da lógica formal, isto é, parte-se primeiro de uma verdade geral, universal, para depois se chegar a uma conclusão particular. Essas verdades, conceitos universais, tomadas muitas vezes como princípios, é o que possibilita a formação, sistematização e veracidade de premissas menores e, por fim, conclusões acerca de algo. Para melhor compreensão sobre o tema, observe do lado direito um silogismo dedutivo e do lado esquerdo circunferências conceituais.

- Todo homem é mortal.
- Sócrates é homem.
- Logo, Sócrates é mortal.

Contudo, este “caminho cognitivo do universal para o particular”²⁰⁶ somente obtém sucesso em sua aplicação na ciência. No saber comum, aquele adquirido pelo entendimento, que acontece no dia a dia sem a necessidade de alguma sistematização, tal caminho é, na realidade, dispensável. Em razão de que para se alcançar alguma espécie de conhecimento ou conclusão no saber comum pode acontecer de o método ser totalmente inverso ao do saber *in abstracto*. Na verdade, esse método é denominado pela lógica de indutivo, pois consiste em partir de um conhecimento empírico particular para se chegar a um conhecimento empírico universal sobre os objetos. Veja-se o silogismo abaixo:

- Pedro é um ser humano e tem o coração do lado esquerdo do peito.
- Tiago é um ser humano e tem o coração do lado esquerdo do peito.
- Mateus é um ser humano e tem o coração do lado esquerdo do peito.
- Lucas é um ser humano e tem o coração do lado esquerdo do peito.

Logo, todo ser humano tem o coração do lado esquerdo do peito.

²⁰⁶ SCHOPENHAUER, op. Cit., p.114.

Aqui se descarta o uso da razão abstrata e prevalece inteiramente o uso intuitivo do entendimento, visto que é mediante a comparação entre os objetos reais particulares que se chega a uma conclusão universal real²⁰⁷.

Toda ciência é, por essência, sistematização. Este é o principal atributo que lhe faz ser o que de fato é, qual seja, ordenação de uma determinada área do saber, *in abstracto*, obtida pela observação ou análise racional, conduzindo o indivíduo ao conhecimento profundo sobre algo. No entanto, é “o conhecimento de seus princípios superiores”²⁰⁸ que é “condição absolutamente necessária de seu aprendizado”²⁰⁹, visto que esse princípios, como esferas conceituais mais amplas de uma determinada área do saber, permitem ao indivíduo “o quão mais longe se que ir deles a princípios particulares”²¹⁰, estes últimos não alteram o essencial de uma ciência, apenas limitam o seu campo de abordagem. Posto que os princípios superiores, conforme a área científica a que pertencem, indicam aos princípios particulares subordinação ou coordenação para que, assim, sejam mais eficazes em sua aplicação.

De tal modo, a área científica em que houve princípios superiores que indicam mais a subordinação dos princípios particulares “exige mais faculdade de juízo”²¹¹ de seus pesquisadores. Por outro lado, a área na qual houve princípios superiores que indiquem mais a coordenação de seus princípios particulares exige “mais memória”²¹² de seus colaboradores. Exemplos de ciência que tem um número grande de princípios superiores que indicam mais a subordinação de seus princípios particulares são a química, a física, a zoologia e a botânica, elas, mediante subordinação de princípios particulares a universais, “reduzem todo fazer-efeito inorgânico a poucas forças fundamentais”²¹³ da natureza.

A perfeição de uma ciência consiste, consoante Schopenhauer, “no maior número possível de princípios subordinados e no menor possível de princípios coordenados”²¹⁴. Em razão de que as esferas conceituais que subordinam as particulares possibilitam que a ciência se consolide não apenas como algo universal, porque absolve em si diversos casos particulares “justapostos imediatamente sob ele, mas que o conhecimento desça gradualmente do mais universal ao particular, passando por conceitos intermédios e divisões feitas com

²⁰⁷ É interessante ressaltar que quando o método indutivo passa a ser sistematizado então ele se torna uma ciência, mais precisamente, ciência natural como, por exemplo, astronomia, física, biologia e química.

²⁰⁸ SCHOPENHAUER, A. *O mundo como vontade e como representação*, 2005, p.114.

²⁰⁹ SCHOPENHAUER, op. Cit., p.114.

²¹⁰ SCHOPENHAUER, op. Cit., p.114.

²¹¹ SCHOPENHAUER, op. Cit., p.114.

²¹² SCHOPENHAUER, op. Cit., p.114.

²¹³ SCHOPENHAUER, op. Cit., p.114.

²¹⁴ SCHOPENHAUER, op. Cit., p.115.

determinações cada vez mais precisas”²¹⁵. Desse modo, a finalidade da ciência não é alcançar a certeza absoluta sobre seu objeto de estudo, mas, mediante a sua forma, a sistematização que permita princípios universais subordinados a princípios particulares, facilitando a transmissão do saber de cada área do conhecimento. Na verdade, facilitar o saber é para a ciência “a possibilidade aberta para a sua completude”²¹⁶.

Entrentes, a forma sistemática de agir da ciência, consiste “na descensão gradual do universal ao particular”²¹⁷, fazendo com que ao longo do percurso de conhecimento e desdobramento de verdades, que não é nada direto e rápido, “muita coisa seja fundamentada por dedução a partir de princípios precedentes”²¹⁸, ou melhor, através de princípios precedentes, mais precisamente, de demonstrações é que são consolidadas as diversas verdades constituintes de uma determinada ciência. Esse fato científico não é errado, no entanto, segundo Schopenhauer, gerou o equívoco de que para toda verdade existe uma demonstração, caso assim não seja então não há verdade nas proposições de uma determinada ciência.

Ora, ainda que as demonstrações, isto é, provas empíricas dê mais veracidade a algumas teorias científicas, nem toda teoria ou princípio necessita de uma demonstração para ser de fato considerado um conhecimento verdadeiro e sólido, isso porque o que não é demonstrado pode, talvez, ser muito bem a “verdade indemonstrável que em última instância sustenta a ela ou à sua demonstração”²¹⁹. Em outras palavras, por mais que se dê provas que comprovem a veracidade de um determinado conhecimento ou saber, haverá, em algum momento, no percurso de transição do universal para o particular, o surgimento de uma proposição que não pode ser provada, mas servirá de alicerce para a veracidade de outras proposições científicas.

É o caso, por exemplo, do pequeno conjunto de axiomas (princípios superiores) da geometria euclidiana, esses não podem ser demonstrados, porque são evidentemente verdadeiros por si só, devido ao fato, é claro, de serem meramente intuitivos. Todavia, apesar de dispensarem demonstrações, eles possibilitam que outras proposições geométricas, mais precisamente, os teoremas sejam provados, ou demonstrados, como verdadeiros.

²¹⁵ SCHOPENHAUER, op. Cit., p.115.

²¹⁶ SCHOPENHAUER, op. Cit., p.115.

²¹⁷ SCHOPENHAUER, op. Cit., p.115.

²¹⁸ SCHOPENHAUER, op. Cit., p.115-116.

²¹⁹ SCHOPENHAUER, op. Cit., p. 116.

Para Schopenhauer, “é preferível uma verdade fundada imediatamente a uma fundada por demonstração”²²⁰, pois a verdade imediata, assim como “a água que brota da fonte”²²¹, é pura, isto é, não contém em seu ser nenhum elemento que a torne questionável, por isso mesmo descarta demonstrações. Em razão disso, ela, enquanto intuição a priori ou *a posteriori*, é aquilo que verdadeiramente fundamenta as ciências²²², visto que somente ela é fonte de verdades incontestáveis.

No entanto, para que a verdade brote da intuição e se consolide como verdade indubitável para que outras proposições científicas se sustentem é preciso que outra faculdade entre em cena, a faculdade de juízos. Ela é tão necessária para o bom desenvolvimento da ciência quanto o são as faculdades de entendimento e de razão, visto que a faculdade de juízo é que tem, consoante Schopenhauer, o “poder de transmitir correta e exatamente para a consciência abstrata o que foi conhecido intuitivamente”²²³. Nesse sentido, a faculdade de juízo exerce a função de intermediária entre as faculdades de entendimento e de razão “e apenas quando ela, num indivíduo, distingue-se e ultrapassa com seu poder a medida comum é que se pode efetivamente fazer progresso nas ciências”²²⁴, já que enquanto não ultrapassa o saber “comum”, aquele no qual todo indivíduo de razão saudável consegue fazê-lo (deduzir, demonstrar e concluir algo), nada de novo é ou pode ser apresentado ao indivíduo para que haja a construção de uma ciência corretamente sistematizada.

(...) recolher e fixar o que foi conhecido intuitivamente em conceitos apropriados para a reflexão, de tal modo que, de um lado, aquilo comum a muitos objetos reais seja pensado por UM conceito e, de outro, o diferente deles seja pensado por outro tantos conceitos, e, assim, o diferente, apesar de uma concordância parcial, seja pensado e conhecido como diferente, e o idêntico, apesar de uma diferença parcial, seja pensado e conhecido como idêntico, conforme o fim e o aspecto que convenha a cada caso: eis em tudo isso uma tarefa da FACULDADE DE JUÍZO.²²⁵

Portanto, sem a faculdade de juízo para intermediar o conhecimento que provém tanto da intuição quanto da razão não haveria ciência no mundo que se sustentaria por muito tempo. Dado que, absolutamente, “não existe verdade alguma que possa ser deduzida única e

²²⁰ SCHOPENHAUER, , op. Cit., p. 116.

²²¹ SCHOPENHAUER, op. Cit., p. 116.

²²² É interessante ressaltar que a intuição não fundamenta todas as ciências, a esta regra exclui-se a lógica, ciência do pensamento que se baseia unicamente no conhecimento “imediato que a razão tem das próprias leis” (SCHOPENHAUER, 2005, p.116).

²²³ SCHOPENHAUER, op. Cit., p. 116.

²²⁴ SCHOPENHAUER, op. Cit., p. 116.

²²⁵ SCHOPENHAUER, op. Cit., p.116. Grifos do autor.

exclusivamente por silogismos”²²⁶ demonstrativos. Na verdade, qualquer ciência, excetuando-se a lógica, precisa de uma evidência imediata e essa apenas se torna possível quando a faculdade de juízo concebe “corretamente os fatos dados e os expressa adequadamente”²²⁷. A intuição apenas confirmou a verdade expressa por ela. Posto que, uma verdade fundada somente com silogismos, a qual dispense a intuição e, conseqüentemente, a faculdade de juízo, é uma verdade relativa, isto é, subjetiva.

O conhecimento demonstrativo, aquele por silogismo, se torna insuficiente para a ciência porque ele se mostra, na verdade, incompleto em termos de definição e sustentação de uma ciência. Para cada demonstração de uma verdade verifica-se a necessidade de fundar tal proposição em uma outra verdade demonstrativa e assim sucessivamente, nunca chegando ao final da série causal, isto é, no final da cadeia de proposições demonstradas. Ao contrário, quando o conhecimento imediato e evidente é alcançado pela intuição, cessa-se a busca por novas proposições demonstrativas, porque o alicerce, o ponto zero, de toda a cadeia de proposições demonstrativas foi, enfim, encontrado.

É interessante ressaltar que, quando o conhecimento demonstrativo é colocado em uma condição inferior ao evidente, não se está descartado ou desvalorizando-o como saber, pelo contrário, apenas se está tentando defender que “não é preciso primeiro procurar demonstração para uma nova verdade, mas uma evidência imediata”²²⁸ para um saber sólido. Enquanto o conhecimento evidente não é concebido, é pertinente o uso do conhecimento demonstrativo na ciência, posto que ele funciona como um meio de facilitação de divulgação e apreensão do conhecimento em geral. No entanto, em virtude disso não se pode esquecer que para todo saber existe uma evidência imediata e essa precisa, necessariamente, ser alcançada para que a ciência ou saber se encerre em plena completude. Nas palavras de Schopenhauer,

Nenhuma ciência pode ser absolutamente demonstrável, tampouco quanto um edifício pode sustentar-se no ar. Todas as suas demonstrações tem de ser remetidas a algo intuitivo, por conseguinte não mais demonstrável. Pois o mundo inteiro da reflexão repousa e se enraíza no mundo intuitivo (...). Conseqüentemente, em algum momento tem de ser possível que cada verdade encontrada por via silogística e comunicada por demonstrações também seja conhecida imediatamente, sem demonstrações e silogismos.²²⁹

²²⁶SCHOPENHAUER, op. Cit., p.117.

²²⁷SCHOPENHAUER, op. Cit., p.119.

²²⁸SCHOPENHAUER, op. Cit., p.117.

²²⁹SCHOPENHAUER, op. Cit., p.117.

Entretanto, é importante destacar e distinguir dois fatos, uma coisa são as proposições da ciência e outra coisa, completamente diferente, é o conteúdo de suas proposições. O conteúdo, diferente da forma que assumem as proposições silogísticas, é composto, ou resultado, inteiramente “da relação dos fenômenos do mundo entre si conforme o princípio de razão”²³⁰. Em outras palavras, é através de alguma das figuras do princípio de razão que se pode estabelecer uma espécie de relação entre duas ou mais representações. É esta relação entre as representações que constitui de fato o conteúdo de uma determinada ciência. Nesse sentido, quando a ciência consegue explicar o “porquê” dessa relação entre os fenômenos, então podemos dizer que tal ciência explanou uma relação “que absolutamente não pode ser representada de outra maneira”²³¹. Anulando-se assim a possibilidade de mais “porquês”. É o caso, por exemplo, de “não se perguntar por que $2+2=4$, ou por que a igualdade dos ângulos de um triângulo determina a igualdade dos lados, ou por que de alguma causa dada se segue o seu efeito, ou por que da verdade das premissas se esclarece a da conclusão”²³². Também é o caso de forças naturais como gravidade, coesão, impenetrabilidade, extensão entre outras.

Ora, de acordo com Schopenhauer, o fato de as ciências conceberem explicações que não possibilitam o surgimento de novos “porquês”, não é uma solução, mas um problema aparentemente nunca notado. A vista de que por trás dessas explicações incontestáveis se esconde, na verdade, como simplesmente aceita, uma *qualitas occulta*²³³ do fenômeno, isto é, “algo completamente obscuro”²³⁴ é aceito como verdade última de qualquer representação, seja tal representação química, física, biológica, geográfica, matemática, entre outras. Em consequência disso, como não se pode ir além da *qualitas occulta* do fenômeno, então, também não se pode chegar a alguma resposta que diga respeito “a essência íntima de uma pedra quanto a de um homem”²³⁵, simplesmente tem que se conformar com a falta de uma explicação que dê conta do “porque” das forças naturais em geral, do modo pelo qual age o homem e, por fim, do motivo pelo qual existe o conhecimento.

Sendo assim, segundo Schopenhauer, há um determinado momento em que toda ciência não consegue dar mais explicações sobre seu objeto de estudo, pois se ver diante da qualidade oculta do mesmo, restando apenas se calar e, desiludidamente, aceitar a qualidade

²³⁰ SCHOPENHAUER, op. Cit., p. 134-135.

²³¹ SCHOPENHAUER, op. Cit., p.135.

²³² SCHOPENHAUER, op. Cit., p.135.

²³³ Qualidade oculta.

²³⁴ SCHOPENHAUER, op. Cit., p.135.

²³⁵ SCHOPENHAUER, op. Cit., p.135.

oculta como a última verdade sobre alguma coisa, já que nem a própria explanação científica e a figura do princípio de razão, os quais guiam a ciência, sabem o quê fazer nesse momento.

Desse modo, as ciências, em função do seu método de abordar os objetos e as relações entre eles, por mais que os estudem e analisem, nunca chegam ou chegarão ao que há de essencial neles, a saber, sua essência, seu em si. Ora, podemos pensar que foi justamente o que Kant, de certo modo, expressou na *Crítica da razão pura*, a saber, “não podemos ter conhecimento de nenhum objeto, enquanto coisa em si, mas tão somente como objeto da intuição sensível, ou seja, como fenômeno”²³⁶ limitado às figuras e qualidades ocultas do princípio de razão.

No entanto, para Schopenhauer, é exatamente aí que se encontra a limitação da ciência e, por conseguinte, da filosofia de Kant, pois a questão apresentada pelo filósofo de Frankfurt é que por trás do fenômeno existe algo que pode ser conhecido, algo inquestionável e que supera a *qualitas occulta* do fenômeno²³⁷. Portanto, a filosofia deve retomar e guiar a direção do saber, considerando as coisas segundo um modo totalmente específico e inteiramente diferente do científico, mais precisamente, sob o modo metafísico, o qual muda completamente o modo de ver os objetos e as relações desses mesmos objetos entre si e o mundo.

Sendo assim, indagamos o que há de tão essencial nos objetos fenomênicos, que nem mesmo a ciência mais perfeita e completa consegue dizer o que é, porém a filosofia consegue? Ora, é a coisa em si. Contudo, esse conceito, por si só, como abordado no primeiro capítulo desta dissertação, é tão problemático e negativo que também não nos leva a lugar algum. Por outro lado, este capítulo apenas conseguiu cumprir com sua finalidade de mostrar como nasce o conhecimento empírico no homem e como este mesmo conhecimento se torna ciência, deixando subtendido que a coisa em si não é e nem pode ser o objeto de pesquisa do conhecimento comum e nem da ciência. Sendo assim, resta à filosofia, ou melhor, a metafísica schopenhaueriana desvendar o que é a coisa em si, porque ela é

²³⁶ Kant, I. *Crítica da razão pura*, 2013, B XXVI.

²³⁷ Para Maria Lúcia Cacciola, “a causa da insatisfação de Schopenhauer é o caráter propedêutico da Crítica, explicitamente afirmado por Kant. A Crítica como um cânon para o conhecimento da razão estaria condenada à esterilidade no campo da Metafísica. Embora estabelecendo, com muito acerto e mérito, limites para essa razão e refutando os preconceitos dogmáticos, Kant abandona a meio caminho a tarefa própria do filósofo: a decifração do enigma do mundo e da existência”. *Schopenhauer e a questão do dogmatismo*, 1994, p.35.

(...) uma REPETIÇÃO COMPLETA, POR ASSIM DIZER UM ESPELHAMENTO DO MUNDO EM CONCEITOS ABSTRATOS, possível exclusivamente pela união do essencialmente idêntico em UM conceito, e separação do diferente em outro.²³⁸

Passemos então ao próximo capítulo.

²³⁸ SCHOPENHAUER, A. *O mundo como vontade e como representação*, 2005, p. 138. Grifos do autor.

CAPÍTULO III- A COISA EM SI SEGUNDO A METAFÍSICA DE SCHOPENHAUER

Para Schopenhauer, encontrar uma resposta que solucione o problema da coisa em si deixado por Kant vai muito além de apenas salvar o idealismo transcendental de maus entendidos como o solipsismo e o ceticismo, é também obter respostas para outras questões amplamente debatidas pela tradição filosófica como o Ser e a aparência, a liberdade e a necessidade, a unidade e a pluralidade, a física e a metafísica. Compreender o que de fato é a essência metafísica da realidade é, para Schopenhauer, alcançar, de acordo com as limitações do conhecimento humano, a chave para o enigma do mundo, isto é, alcançar aquilo que leva ao mecanismo de uma interpretação coerente acerca de como a coisa em si manifesta-se no mundo e ao sujeito do conhecimento. Haja vista que, quando a coisa em si é dada no tempo, não se revela na realidade física em completa totalidade aos olhos humanos, já que estes, como órgãos sensoriais do indivíduo, não possui nada em especial que os permita ultrapassar as barreiras da cognição empírica.

Nesse sentido, a coisa em si schopenhaueriana, em um primeiro momento, mais precisamente em termos de cognição empírica, possui os mesmos atributos da coisa em si kantiana, ou melhor, é aquele problemático conceito que se assenta para além de toda forma de conhecimento que se fundamenta na experiência sensível ou dela resulte. Sendo assim, levantamos uma provocação: o que é efetivamente a coisa em si para Schopenhauer? Ou ainda, o que ela possui de específico e notável, uma vez que ela deve ser considerada, segundo o autor de *O mundo como vontade e representação*, a respectiva e autêntica coisa em si da qual falava o filósofo de Königsberg, Immanuel Kant?

Para responder essa questão precisamos previamente considerar que apenas podemos falar da coisa em si e caracterizá-la de modo negativo, ou seja, é preciso negar à coisa em si tudo aquilo que é construído conforme a ordem do mundo objetivo como, por exemplo, a necessidade, a multiplicidade, a razão de ser e a cognoscibilidade. Noutros termos, é estudando tais conceitos, contrários e incompatíveis a concepção kantiana de coisa em si, e, por outro lado, positivos e indispensáveis à noção de mundo empírico que pretendemos estabelecer o significado schopenhaueriano de coisa em si.

3.1 A coisa em si é ausente de necessidade

Sabemos que os acontecimentos do mundo fenomênico são eventos necessários, isto é, eventos que ocorrem em virtude de uma causa ou de um fundamento que os anteceda de modo inevitável, caracterizando-se, por isso, o próprio evento em um efeito da causa. Sendo assim, não existe absolutamente nada no mundo empírico que tenha uma ação que pudesse ser considerada propriamente livre, tudo no mundo físico está condenado à necessidade. Todavia, a coisa em si não se constitui como um fenômeno do mundo empírico, portanto, é alheia à lei natural de necessidade. Será que por este atributo podemos então interpretá-la como aquilo que porta a mais plena liberdade? Como é possível atestar tal liberdade que não seja através do método da dedução e exclusão?

Respondendo a primeira pergunta, tal atributo já seria o suficiente para acatar a tese de que a coisa em si sofre da ausência de uma causa, de uma necessidade ou ainda de uma razão suficiente para ser o que é. Desta forma, a coisa em si é algo indeterminado que existe por si mesma, tendo, sem qualquer interferência de uma causa precedente, a capacidade de “iniciar por *si mesmo* uma série de mudanças”²³⁹, as quais surgem, conforme Schopenhauer, “sem ser produzidas de forma necessária por condições precedentes, ou seja, sem ser por nada determinadas, tampouco de acordo com alguma regra”²⁴⁰.

Contudo, nosso ponto de partida para o desenvolvimento desse tópico e resposta para a segunda questão, será a menção que Kant faz sobre a possibilidade de coexistência entre necessidade e liberdade (ou entre fenômeno e coisa em si) na *Crítica da razão pura*. Sendo que também “este é o ponto em que a filosofia de Kant conduz à”²⁴¹ de Schopenhauer, “ou em que esta brota daquela como um galho do tronco”²⁴² no que diz respeito a concepção de coisa em si schopenhaueriana. Eis a seguir o trecho que se lê na *Crítica*:

(...) na questão acerca da natureza e da liberdade, já se nos depara a dificuldade de saber se a liberdade em geral será possível e, no caso afirmativo, se poderá coexistir com a universalidade da lei natural da causalidade; ou seja, por conseguinte, se se trata de uma proposição verdadeiramente disjuntiva como esta: todo o efeito no mundo deve ser proveniente ou da natureza ou da liberdade, ou se não poderão

²³⁹ SCHOPENHAUER, A. *Sobre la libertad de la voluntad*. In: Los dos problemas fundamentales de la ética, 2002, p.42: “iniciar por *si mismo* una serie de cambios”. Grifo do autor.

²⁴⁰ SCHOPENHAUER, op. Cit., p.42: “sin ser producidas de forma necesaria por condiciones precedentes, o sea, sin ser tampoco determinadas por nada de acuerdo con regla alguna”.

²⁴¹ SCHOPENHAUER, A. *Crítica da filosofia kantiana*, 2005, p.624.

²⁴² SCHOPENHAUER, op. Cit., p.624.

ambas verificar-se simultaneamente, num mesmo acontecimento, em diferente perspectiva²⁴³.

É certo que essa citação apenas destaca o incondicionado, ou a coisa em si, como uma possibilidade livre²⁴⁴, no entanto, isso já é o suficiente para fazer Schopenhauer compreender que as leis naturais que regem “com inexorável necessidade na existência, isto é, na experiência em geral, não devem ser usadas na dedução e explanação da EXISTÊNCIA MESMA”²⁴⁵. Assim, caberá à ideia de liberdade fazê-lo e, nesse sentido, não só pensar a coisa em si como sendo livre (como algo que não está condicionado ou submetido à lei de causalidade), mas também como uma vontade autônoma, o que abre a possibilidade de solucionar parte do problema epistemológico da coisa em si analisado no capítulo anterior.

3.1.1 A liberdade da coisa em si segundo a filosofia transcendental de Kant

Não há como pensar a possibilidade de uma coisa em si livre²⁴⁶, sem, primeiramente, levantarmos duas teses antagônicas presentes na História da metafísica tradicional. A primeira tese é defendida pelos filósofos de tradição dogmática, estes afirmam que “a causalidade segundo as leis da natureza não é a única de onde podem ser derivados os fenômenos do mundo. Há ainda uma causalidade pela liberdade que é necessário admitir para os explicar”²⁴⁷. Em outras palavras, nem tudo o que acontece no mundo seria resultado das leis inflexíveis da natureza, pois, se assim fosse, nunca seria encontrada uma causa suficiente para toda a série de eventos temporais no mundo fenomênico.

²⁴³ KANT, I. *Crítica da razão pura*, 2013, A 536/ B 564.

²⁴⁴ Se, por um lado, essa citação expressa de modo especulativo que a ideia de liberdade, além de poder ser real, é compatível com o determinismo do mundo fenomênico. Por outro, ela é essencial para Kant abrir as portas do mundo inteligível (garantindo-se assim a existência de Deus e a imortalidade da alma) e fazer a razão alcançar seu fim último, qual seja, estabelecer leis à vontade por meio da obrigação moral. É na doutrina da ação moral kantiana que se encontra um conceito muito peculiar na filosofia de Schopenhauer, a saber, o de vontade autônoma. Contudo, diferente do nosso filósofo, essa vontade, para Kant, quando age de acordo com a razão, conduz o homem ao bem e à felicidade, porque ele é livre. Vale ressaltar que ser livre não significaria escolher fazer ou não fazer alguma coisa, exprimiria o fato de ser capaz de declinar-se de todos os estímulos sensíveis, seja eles internos, seja externos, através do uso da razão. Em outras palavras, conforme Kant, ser livre é ser racional, é ter a capacidade de submeter-se à razão e agir pelo dever, não pelo prazer. Com relação ao conceito de liberdade, Schopenhauer destaca que Kant “deu um passo grande e desbravador (...) na medida em que expôs a inegável significação moral da ação humana como completamente diferente, e não dependente, das leis do fenômeno, nem explicável segundo este, mas como algo que toca imediatamente a coisa-em-si (*sic*)”. Schopenhauer, A. *Crítica da filosofia kantiana*, 2005, p. 531.

²⁴⁵ SCHOPENHAUER, A. *Crítica da filosofia kantiana*, 2005, p.529. Grifo do autor.

²⁴⁶ Ainda que a filosofia de Schopenhauer “brote” da de Kant, ele não acata a tese de que a coisa em si seja a causa do fenômeno, mas este funciona como sua exteriorização ou manifestação.

²⁴⁷ KANT, I. *Crítica da razão pura*, 2013, A 444/ B 472.

Já os filósofos empiristas, por sua vez, defendem a seguinte antítese: “Não há liberdade, mas tudo no mundo acontece unicamente em virtude das leis da natureza”²⁴⁸, ou seja, toda causa é somente o efeito de uma causa precedente, e assim, segue-se infinitamente no tempo, sem a menor possibilidade de um primeiro começo para toda a série temporal. O que realmente existe para esses pensadores é, segundo Kant, “sempre apenas um começo subalterno”²⁴⁹, uma vez que admitir uma causalidade pela liberdade seria o mesmo que contrariar o que ensina a própria lei de causalidade sobre os eventos temporais.

Contudo, aderir à tese de que todas as coisas e seres estão subordinados à causalidade natural seria o mesmo que aceitar que, no mundo, não há liberdade (causa livre), isto é, que não existiria um fundamento que explicasse a existência desse mundo, visto que ele, em sua totalidade, está absolutamente determinado por leis da natureza, e que os indivíduos, por conseguinte, padecem de autonomia. Sendo assim, é preciso ter atenção quanto à escolha de uma determinada concepção filosófica, pois há a possibilidade “de se entregar a um desespero cético ou de firmar-se numa obstinação dogmática, persistindo teimosamente em determinadas afirmações, sem dar ouvidos nem prestar justiça aos argumentos contrários”²⁵⁰, observa Kant.

Além disso, a concepção de uma causalidade que seja livre acarreta um grande problema ao pensamento crítico, a saber, ela é literalmente inconciliável com a lei natural, a qual é universal e necessária; nada escapa à sua abrangência. Ora, existe aqui uma contradição. Ademais, não há nenhuma solução ao problema da liberdade e da necessidade na ordem do mundo, uma vez que ambas, tese e antítese, parecem, por um lado, certas, mas, por outro, possuem limitações, não podendo assim, nenhuma delas, ser negada ou afirmada veementemente. Desse modo, qual seria a solução para o problema apresentado acima? Em outros termos, como poderíamos pensar a possibilidade de um começo absoluto para uma série de eventos causais no mundo sem contradição?

Como tais concepções filosóficas dizem respeito à possibilidade de haver ou não haver uma causalidade por liberdade, ou seja, uma causalidade autônoma às leis que regem a natureza, a solução seria talvez, de acordo com o filósofo de Königsberg, não tomar nenhuma espécie de causalidade em detrimento de outra. Pelo contrário, a solução seria, porventura, aceitar a existência das duas espécies de causalidades no mundo, tanto a causa natural, que tem sua origem nas leis da natureza, quanto a causa livre, a qual tem origem a partir de si

²⁴⁸ KANT, I. *Crítica da razão pura*, 2013, A 445/ B 473.

²⁴⁹ KANT, op. Cit., A 444 - A 446/ B 472 - B 474.

²⁵⁰ KANT, op. Cit., A 407/ B 434.

mesma, mediante uma autoprodução. Apenas desse modo poderia ser pensada “uma *espontaneidade absoluta das causas*, espontaneidade capaz de dar início *por si* a uma série de fenômenos que se desenrola segundo as leis da natureza”²⁵¹. Para tanto, o que realmente está em questão, segundo Kant, é a possibilidade da existência de uma causalidade transcendental que seja responsável por toda uma série temporal de eventos fenomênicos. Acerca da liberdade transcendental consideremos o seguinte:

Suponhamos que há uma *liberdade* no sentido transcendental, uma espécie particular de causalidade, segundo a qual pudessem ser produzidos os acontecimentos no mundo, ou seja, uma faculdade que iniciasse, em absoluto, um estado e, portanto, também uma série de conseqüências (*sic*) dele decorrentes. *Se* assim fosse, não só *se* iniciaria em absoluto uma série em virtude desta espontaneidade, mas também deveria começar absolutamente a determinação dessa espontaneidade a produzir a série, isto é, a causalidade, de tal sorte que nada haveria anteriormente que determinasse, por leis constantes, *essa ação que acontece*²⁵².

Diferente de dogmáticos e empiristas, na filosofia crítica é o sujeito que tem a autonomia de buscar e forjar as condições do conhecimento, o que já é o suficiente para encontrar uma saída para a conciliação entre causalidade por liberdade e causalidade natural, posto que, não pensar o incondicionado como algo dado, mas como algo que pode ser forjado, permite à filosofia crítica não “se comprometer nem com um infinito atual de causas, nem com uma causa primeira espontânea”²⁵³. Nesse sentido, consoante Kant, “é possível conceberem-se duas espécies de causalidade em relação ao que acontece: a causalidade segundo a *natureza* ou a causalidade pela *liberdade*”²⁵⁴. Pois a causalidade por liberdade é pensada como algo intrínseco à razão humana, como algo indissociável desta. Assim, a causalidade por liberdade seria uma invenção da razão pura, não podendo, por isso, ser determinada por nenhuma causa natural.

A saída encontrada pelo idealismo transcendental para a causalidade por liberdade, ou simplesmente, liberdade transcendental, não contradiz a causalidade natural, visto que a liberdade transcendental é somente pensada como sendo númeno, e a causalidade natural, por outro lado, é de fato aplicada ao reino dos fenômenos. Nesse sentido, no reino dos fenômenos, a liberdade transcendental será somente um conceito crítico e de uso prático. Sendo assim, a

²⁵¹ KANT, op. Cit., A 446/ B 474. Grifos do autor.

²⁵² KANT, op. Cit., A 445/ B 473. Grifos do autor.

²⁵³ SILVA, F.Q. *De Kant a Schopenhauer*: análise da terceira antinomia da razão pura e de sua solução. In: *Revista Voluntas*: estudos sobre Schopenhauer – 1º semestre 2010 – Vol. 1 – nº1 – p.41.

²⁵⁴ KANT, I. *Crítica da razão pura*, A 532/ B 560. Grifos do autor.

causalidade por liberdade não é nem aplicada como explicação da natureza como faziam os dogmáticos, nem é negada sua existência como queriam os empiristas.

Portanto, a causalidade por liberdade estaria, desde que considerada como uma ideia pura da razão, a salvo das determinações fenomênicas, pois não é algo derivado da experiência. Nessa perspectiva, a liberdade passa a ser entendida como algo pleno de existência e de efetiva aplicabilidade exclusivamente dentro do âmbito da moralidade, uma vez que a razão pura não se refere diretamente aos objetos, mas sim aos conceitos. Desse modo, a causalidade por liberdade, na condição de princípio racional, não se torna o primeiro começo dos eventos naturais, mas, em contrapartida, torna-se o primeiro começo incondicionado das ações humanas, algo de grande utilidade na vida moral dos seres humanos.

Entretanto, cabe ressaltar, como já deve ter notado o caro leitor, que “não se trata aqui de um começo absolutamente primeiro quanto ao tempo, mas sim quanto à causalidade”²⁵⁵. Isso significa que a razão tem a capacidade de permanecer a mesma independentemente das circunstâncias que são promovidas pelo tempo, e ela nunca é afetada por este para transformar-se em algo diferente do que já é. De outro modo, como a razão pura não está submetida às leis naturais do fenômeno, a liberdade torna-se a capacidade racional humana de dar início a uma nova série de eventos no mundo sem a necessidade de haver uma causa anterior, sendo considerada, por isso, uma causalidade incondicionada, ou seja, autônoma. Com base nisso, os efeitos da causalidade por liberdade referem-se à possibilidade do homem mudar suas ações no mundo, não obedecendo mais de forma absoluta e sem exceção às leis de determinação do fenômeno. Consequentemente, abre-se a possibilidade das ações humanas tomarem sempre um novo caminho, dado que elas nunca estão de fato determinadas.

3.1.2 A liberdade da coisa em si segundo Schopenhauer

Vale ressaltar que, se por um lado é da terceira antinomia²⁵⁶ que a filosofia de Schopenhauer “brota”, por outro lado, Schopenhauer, ao admitir a coisa em si como livre, não reconhece que ela possua alguma espécie de causalidade, esta, de acordo com o filósofo, se

²⁵⁵ KANT, I. *Crítica da razão pura*, A 450/ B 478.

²⁵⁶ Consoante Maria Lúcia Cacciola, “Na *Crítica da Filosofia Kantiana*, o filósofo de fato se detém na ‘Solução da Terceira Antinomia’, por descobrir aí o germe da sua própria concepção de Vontade como a coisa-em-si. Embora a Dialética Transcendental com suas antinomias seja por ele considerada como uma construção artificial, ‘um duelo no espelho’ e uma ‘luta aparente’, é a terceira antinomia que vai chamar-lhe a atenção, já que o tema desta é a liberdade”. CACCIOLA, M.L.M.O. *Schopenhauer e a questão do dogmatismo*, 1994, p.44-45.

encontra somente ligada às relações fenomênicas. Em razão de que, para Schopenhauer, a liberdade transcendental não possui nenhum poder causal, devendo, por isso, a causalidade ser limitada ao mundo fenomênico, sem possibilidade alguma de extensão para a esfera da coisa em si, como lemos a seguir:

NO MUNDO, a causalidade é o único princípio de explicação e tudo acontece exclusivamente segundo leis da natureza. Portanto, o bom argumento se encontra inteiramente ao lado da antítese, que se atém ao ponto em discussão e se serve do princípio de explicação válido para isto e, portanto, não precisa de apologia alguma; a tese, ao contrário, deve ser extraída por uma apologia, que logo passa para algo bem diferente do ponto em discussão e, depois, para ali transporta um princípio explicativo que não podia ser lá aplicado²⁵⁷.

Portanto, tanto Kant quanto Schopenhauer concordam que a liberdade é uma característica peculiar à coisa em si. No mundo fenomênico, tal característica é alheia a qualquer forma de experimentação ou efetivação. Contudo, de acordo com Kant, a liberdade é criação da razão pura, tornando-se, por isso, causa inteligível. Porém, consoante Schopenhauer, a liberdade é algo que está muito além das normas da razão, sendo ela, na verdade, irracional. Em outras palavras, a solução dada por Schopenhauer à antinomia em questão será completamente diferente daquela oferecida por Kant, uma vez que Schopenhauer estabelece o fenômeno como uma manifestação da coisa em si e, nesse sentido, a coisa em si não seria algo racional, simplesmente por ser suprassensível, alheia e estranha ao indivíduo, mas sim, passa a habitar o interior de cada ser terreno²⁵⁸. Nesse contexto, Schopenhauer, ao tomar como fenômeno as manifestações da coisa em si, “solapa as bases da teoria da liberdade de Kant, na medida em que ao humano apenas cabe, agora, o enquadramento das cadeias causais”²⁵⁹.

Destarte, no mundo fenomênico não existe liberdade ou livre-arbítrio. O que de fato existe, segundo Schopenhauer, é uma falsa ideia de liberdade de caráter negativo, pois ao

²⁵⁷ SCHOPENHAUER, A. *Crítica da filosofia kantiana*. In: O mundo como vontade e como representação, 2005, p.631. Grifo do autor.

²⁵⁸ Somente ao conceito de Vontade caberá liberdade. Tal conceito é a resposta, ainda que metafísica, do filósofo de Frankfurt a essa antinomia da razão. Posto que “em linguagem schopenhaueriana poderíamos dizer que Vontade livre e coisa-em-si são a mesma coisa, já que nela o conceito de liberdade não é uma Idéia representável nem no pensamento, mas algo que se origina imediatamente na consciência, uma espécie de dado imediato da consciência”. CACCIOLA, M.L.M.O. Schopenhauer e o dogmatismo, 1994, p.46.

²⁵⁹ SILVA, F.Q. *De Kant a Schopenhauer*: análise da terceira antinomia da razão pura e de sua solução. In: *Revista Voluntas*: estudos sobre Schopenhauer – 1º semestre 2010 – Vol. 1 – nº1 – p.46.

longo da tradição se sustentou que a ausência de obstáculos, físico e moral²⁶⁰, implicava na liberdade de realizar uma determinada ação. Além disso, consoante Maria Lúcia Cacciola, para Schopenhauer “o que levou a filosofia anterior ao equívoco de atribuir liberdade ao indivíduo para mudar o curso da sua vida foi a confusão entre a vontade humana e a Vontade como em-si”²⁶¹. Ou seja, a falta de um empecilho, físico ou moral, unido a uma vontade individual conduziu a falsa ideia de que o homem é um ser livre.

Entretanto, para Schopenhauer, liberdade significa “o que sob relação alguma é necessário, o que quer dizer que não depende de nenhuma razão [suficiente]”²⁶². Em outras palavras, a verdadeira liberdade vai muito além da ausência de empecilhos, porque liberdade é ausência de necessidade, isto é, não tem sua origem em uma causa, em uma obrigação moral, em um fundamento de determinação ou em uma razão de ser. A liberdade é algo suficiente por si mesmo, mais precisamente, algo inteiramente metafísico, no entanto, fantasiado e desejado pelo homem fenomênico, o qual já nasce determinado e sem direito de escolha.

No reino da natureza, lugar onde as leis do fenômeno imperam, nada parece escapar à necessidade, ou seja, ao princípio de razão, nem mesmo as ações do homem, estas já estão de algum modo determinadas sem que ele saiba. O homem pode até imaginar que age livremente, porém, “agir livremente não significa agir sem estar determinado por nada: pois isso suporia um agir sem razão ou (...) de forma absolutamente casual”²⁶³, algo inaceitável no reino natural. Se no reino da natureza impera as leis do princípio de razão, as quais tudo determina, então, parece não haver liberdade no mundo fenomênico, ambas, necessidade e liberdade, tornam-se literalmente inconciliáveis. Desse modo, a liberdade pensada por Schopenhauer se estabelece à margem da aplicação do princípio de razão suficiente e em oposição à racionalidade. Ela, na verdade, é pura indeterminação²⁶⁴.

²⁶⁰ Liberdade física: quando não existem obstáculos de natureza material para a efetivação da ação. Mais precisamente, nesta concepção de liberdade homens e animais são entendidos como livres quando nenhum impedimento, *físico ou material*, interrompe a efetivação de uma ação, fazendo com que esta aconteça de acordo com a *vontade* do indivíduo. Contudo, esta espécie de concepção de liberdade não leva em conta que existem motivos, internos ou externos, que podem exercer alguma influência sobre a vontade do indivíduo, tornando, assim, a vontade algo não tão livre;

Liberdade moral: quando a ação não é efetivada em virtude de motivos casuais como, por exemplo, ameaças, promessas, ou perigo de morte.

²⁶¹ CACCIOLA, M.L.M.O. *Schopenhauer e a questão do dogmatismo*, 1994, p.54.

²⁶² SCHOPENHAUER, A. Los dos problemas fundamentales de la ética, 2002, p.42: “lo que no es en ningún respecto necesario, lo cual quiere decir que no depende de ninguna razón”.

²⁶³ SCHOPENHAUER, A. *Introducción de Pilar López de Santa María*. In: Los dos problemas fundamentales de la ética, 2002, p.XVII: “Actuar libremente no significa actuar sin estar determinado por nada: pues eso supondría un actuar sin razón o (...) de forma absolutamente casual”.

²⁶⁴ SCHOPENHAUER, A. *Introducción de Pilar López de Santa María*. In: Los dos problemas fundamentales de la ética, 2002.

Para justificar a falta de liberdade que padece o mundo empírico, Schopenhauer se baseará na própria lei de causalidade, pois diante dela “não há nenhuma exceção, já que a regra é estabelecida *a priori* para toda experiência possível”²⁶⁵. É mediante o princípio de causalidade, princípio de razão do devir da quádrupla raiz do princípio de razão suficiente, que se explicam os acontecimentos de causa e efeito, ou necessidade, que ocorrem no mundo empírico. Este princípio se apresenta sob três aspectos diferentes na natureza, propriamente, sob a forma de três causas motoras que regem os seres do mundo fenomênico, sendo eles, causalidade em sentido estrito, causalidade por excitação e causalidade por motivação.

Schopenhauer estabelece a causalidade em sentido estrito como, “aquela em virtude da qual se produzem todas as mudanças mecânicas, físicas e químicas dos objetos da experiência”²⁶⁶. Este tipo de causalidade acontece nos graus mais inferiores da natureza, como nos seres inorgânicos. É principalmente caracterizada por ter o efeito proporcional à intensidade da causa e a ação e reação serem eventos de mesma identidade, uma vez que na matéria “o estado precedente, que se chama causa, experimenta uma mudança igual a seguinte, que se chama efeito”²⁶⁷. A causalidade por excitação, por sua vez, é caracterizada como tal pelo fato do efeito não ser proporcional à intensidade da causa, ocorre principalmente no reino vegetal. Na verdade, para Schopenhauer, ela “é o que determina todas as mudanças dos organismos *como tais*. Todas as mudanças e desenvolvimentos das plantas, assim como todas as mudanças meramente orgânicas e vegetativas ou funções dos corpos animais”²⁶⁸. Tais mudanças somente são possíveis porque a excitação se faz presente na luz que desenvolve as plantas, no calor que aquece um corpo, no ar que impede a morte por asfixia, na fecundação que garante a perpetuação da espécie. Por último, temos a causalidade por motivação, a qual é verificada especificamente nos graus mais superiores da natureza, isto é, no reino animal, dado que os seres deste reino são os únicos capazes de representar e conhecer. Em outras palavras, a causalidade por motivação se efetua mediante a capacidade intelectual do animal, sendo este último, tanto de caráter racional quanto irracional. Seguindo este raciocínio, Schopenhauer entende que:

²⁶⁵ SCHOPENHAUER, A. Los dos problemas fundamentales de la ética, 2002, p.60: “no puede darse ninguna excepción, ya que la regla es cierta *a priori* para toda posibilidad de la experiencia”.

²⁶⁶ SCHOPENHAUER, op. Cit., p.61: “aquella en virtud de la cual se producen todos los cambios mecánicos, físicos y químicos de los objetos de experiencia”.

²⁶⁷ SCHOPENHAUER, op. Cit., p.61: “el estado precedente, que se llama causa, experimenta un cambio igual al del siguiente, que se llama efecto”.

²⁶⁸ SCHOPENHAUER, op. Cit., p.62: “Este tipo de causas, o sea, los *estímulos*, son los que determinan todos los cambios de los organismos *como tales*. Todos los cambios y desarrollos de las plantas, así como todos los cambios meramente orgánicos y vegetativos o funciones de los cuerpos animales, se efectúan a partir de *estímulos*”.

É um *animal* todo corpo cujos movimentos e mudanças externas características e conformes à sua natureza resultam sempre de *motivos*, isto, é, de certas *representações* presentes em sua consciência, que já aqui se supõe. À margem das infinitas gradações que a faculdade de representação, e com ela a consciência, podem ter dentro da serie dos animais, em cada um deles existe tanto como para que o motivo se o apresente e ocasione o movimento: com o qual, a força motora interna, cuja exteriorização individual é provocada pelo motivo, se manifesta para a autoconsciência, agora existente como aquilo que designamos com a palavra *vontade*.²⁶⁹

Embora a causalidade por motivação seja efetivada no reino animal, sua ação em homens e animais é um pouco diferente, em virtude principalmente da capacidade cognitiva de cada um deles. Os animais apenas fazem uso de representações intuitivas, por isso somente motivos intuitivos, isto é, somente aquilo que é conhecido de forma presente e imediata consegue atuar sobre eles. De outro modo, os animais agem de acordo com o momento, sem a menor possibilidade de escolha, ou melhor dizendo, com possibilidade de escolha extremamente limitada à objetos do momento presente, visto que tais objetos determinam sua vontade de forma imediata através do motivo mais forte que se apresenta a ele.

O homem, por outro lado, além das representações intuitivas também faz uso das representações abstratas, as quais tem sua origem na razão. Pois, segundo Schopenhauer, “o homem não é, como o animal, meramente capaz de uma concepção *intuitiva* do mundo exterior, mas também pode abstrair dela [da intuição] conceitos universais (*notiones universales*)”²⁷⁰, que são fixados e consolidados na consciência por um longo período de tempo, por isso a superioridade do homem em relação ao animal irracional no reino da natureza. Através da razão o homem consegue perceber que suas ações têm consequências não apenas para o momento presente, mas também que elas podem marcar seu passado e influenciar seu futuro, ao tomar consciência de tais consequências, o homem consegue conter os impulsos imediatos provocados por sua vontade.

²⁶⁹ SCHOPENHAUER, op. Cit., p.63-64: “es un *animal* todo cuerpo cuyos movimientos y câmbios externos característicos y acordes con su naturaleza resultan siempre de *motivos*, es decir, de ciertas *representaciones* presentes a la conciencia que ya aquí se supone. Al margen de las infinitas gradaciones que la capacidad de representación y con ella la conciencia puedan tener dentro de la serie de los animales, en cada uno de ellos existe tanta como para que el motivo se le presente y ocasione el movimiento: con lo cual, la fuerza motora interna, cuya exteriorización individual es provocada por el motivo, se manifiesta a la autoconciencia ahora existente como aquello a lo que designamos con la palabra *voluntad*.”

²⁷⁰ SCHOPENHAUER, op. Cit., p.65: “(...) el hombre no es, como el animal, meramente capaz de una concepción *intuitiva* del mundo externo, sino que puede también abstraer de ella conceptos generales (*notiones universales*)”.

Assim, os motivos abstratos se mostram independentes da imediatidade proporcionada pelo momento vivenciado no presente, em virtude disso, o motivo abstrato e o impulso, (ou ato de vontade), se mostram também como duas coisas diferentes e distantes uma da outra, como se não houvesse nenhuma relação entre eles. No entanto, isso apenas provoca a falsa ilusão de que o ato de vontade não é produzido por nenhuma causa, isto é, que é livre, porque a razão está controlando a ação do homem através de motivos abstratos. Desse modo, o motivo em si mesmo e a necessidade que ele implica não são anulados pelo uso da razão, uma vez que a razão apenas substitui motivos intuitivos (motivos do momento presente) por motivos abstratos (motivos incertos que podem ou não ocasionar alguma espécie de consequência futura). Como muito bem descreve Schopenhauer:

O pensamento se faz *motivo*, como se faz *motivo* a intuição, assim que é capaz de atuar sobre a vontade presente. Mas todos os motivos são causas e toda causalidade carrega consigo a necessidade.²⁷¹

Quanto maior o grau de desenvolvimento dos seres no reino animal maior parecerá a distância entre causa e efeito, isto é, entre o motivo e a ação, levando a entender que esta última se concretiza a partir de uma escolha livre pelo agente da ação. Sendo assim, para o homem, o qual têm percepções sobre o passado e o futuro, é possível que se apresente, de modo simultâneo ou sucessivo, motivos que sejam divergentes entre si, cada um querendo determinar a vontade do indivíduo ao seu modo. Esta luta entre os motivos, segundo Schopenhauer, induz o homem a pensar que pode querer duas coisas oposta ao mesmo tempo, ocasionando, portanto, a ideia errônea de uma *liberum arbitrium indifferentiae* (liberdade de indiferença – a liberdade da vontade humana entendida como pura indeterminação ou não imputada por nenhuma causa).

Errônea, porque, conforme Schopenhauer, o homem até “pode *desejar* coisas opostas, mas só pode *querer* uma delas (...) de dois desejos opostos, é um e não outro que se converterá em ato de vontade e ação”²⁷². Noutros termos, o fato de se desejar duas coisas

²⁷¹ SCHOPENHAUER, op. Cit., p.67: “*Motivo* se hace el pensamiento, al igual que se hace *motivo* la intuición, tan pronto como es capaz de actuar sobre la voluntad presente. Pero todos los motivos son causas y toda causalidad lleva consigo necesidad.”

²⁷² SCHOPENHAUER, op. Cit., p.50: “El puede *desejar* cosas opuestas; pero sólo puede *querer* una de ellas (...) de dos deseos opuestos, uno y no el otro se convertirá en acto de voluntad y acción”.

diferentes não anula a necessidade contida na lei de motivação ou gera a liberdade de indiferença, pois entre duas escolhas existem dois motivos. Contudo, um desses motivos se sobressairá em relação ao outro, tornando-se, por isso, o motivo mais forte e o determinador da escolha e da ação do homem. Desse modo, toda escolha e ação acontecem devido a um motivo que determina a vontade do indivíduo, porém esse motivo, na verdade, se constitui como uma necessidade, isto é, uma razão suficiente sem a qual nada pode se realizar ou se produzir em absoluta liberdade. Sobre o assunto afirma María:

Todo ato de vontade está determinado por um motivo que constitui sua razão suficiente e sem o qual o ato não se produz. Porém se dar-se o motivo então o ato necessariamente se produz. Em outras palavras: tudo o que ocorre — e dentro desse “o que ocorre” se inclui o querer da vontade —, ocorre com necessidade; e o que não ocorre com necessidade é porque não acontece em absoluto.²⁷³

Entretanto, é interessante ressaltar que a infalibilidade da necessidade do mundo empírico não é consequência somente da lei de causalidade, a eficácia da causa que tem sua origem na lei de motivação é consequência do caráter, que no homem pode ser qualificado como individual, empírico, invariável e inato. Este, o caráter, é responsável pelo acolhimento e resposta dada por cada homem a um certo motivo que lhe venha aparecer e justamente por causa do caráter único de cada homem o acolhimento e a resposta aos motivos podem ser diferentes. Nesse sentido, a necessidade ou determinação que circunda o homem, desde seu nascimento, e os demais seres vivos, são frutos de dois fatores, a lei de motivação e o caráter.

Estes, juntos e em consonância, fazem com que o ato de vontade se concretize de modo absolutamente necessário. Pois, a necessidade ou determinação que anulam qualquer ideia de liberdade do mundo empírico e dos seres que vivem neste mundo, não é resultado apenas das causas advindas da quádrupla raiz do princípio de razão suficiente, mas, acima de tudo, do caráter inato e inalterável de cada ser vivo. Ou seja, a natureza através de suas leis pode até conseguir determinar as ações e o modo de agir de cada ser, no entanto, é o caráter que de fato faz com que cada ser aja de uma determinada maneira e não de outra que se poderia dizer livre. Assim, uma vez dado o motivo para o indivíduo, o caráter determina-o a agir ao seu modo.

²⁷³ SCHOPENHAUER, A. *Introducción de Pilar López de Santa María*. In: Los dos problemas fundamentales de la ética, 2002, p. XXII: “Todo acto de voluntad está determinado por un motivo que constituye su razón suficiente y sin el cual el acto no se produce. Pero si se da el motivo, entonces el acto se produce necesariamente. Dicho en otros términos: todo lo que ocurre — y dentro de ese «lo que ocurre» se incluye el querer de la voluntad —, ocurre con necesidad; y lo que no ocurre con necesidad es porque no acontece en absoluto”.

Dessa maneira, para Schopenhauer, não existe liberdade de indiferença, isto é, uma liberdade que se fundamenta em uma vontade que não seja determinada pelas leis do fenômeno ou por um caráter inato. Aceitar uma liberdade como tal gera alguns problemas, que entre eles estão, por um lado, o problema ético, ou seja, a falta de explicação para a diferença das ações humanas, visto que nenhum homem age igual ao outro em uma mesma situação. E, por outro lado, um problema acerca da necessidade do mundo fenomênico, pois sendo as ações humanas resultado de um ato de vontade indeterminada elas são somente ações casuais, ações regidas e totalmente sujeitas ao mero acaso. Como muito bem esclarece María em sua introdução da tradução de *Os dois problemas fundamentais da ética*, de Schopenhauer, as “nossas ações não são, pois, nenhum primeiro princípio, mas simplesmente a manifestação necessária do que somos”²⁷⁴. Ou seja, não podemos mudar quem verdadeiramente somos e esse nosso ser se manifestará assim que for dado o motivo que o provoque.

Nesse sentido, segundo Schopenhauer, no mundo fenomênico não existe liberdade de indiferença e muito menos meio-termo entre esta e a determinação. O que de fato predomina no mundo empírico é a determinação, tudo se entrelaça pela necessidade que envolve as partes, numa relação de causa e efeito, até mesmo as ações do homem já estão determinadas. Estas, as ações humanas, podem não está de fato ou estritamente determinadas pela necessidade do mundo natural, em contrapartida, não escapam à determinação imposta pelo caráter individual e único de cada ser vivo. Sendo assim, se no mundo da representação não existe liberdade, principalmente liberdade moral, então em que lugar esta última existiria, se é que exista?

Ora, a verdadeira liberdade é encontrada, consoante Schopenhauer, na responsabilidade moral. É nesta responsabilidade, na qual cada homem se sente o verdadeiro agente de suas ações que se encontra a liberdade. “Diante disso, a noção schopenhaueriana de um ‘fatalismo’ que se ancora na liberdade da Vontade irracional e na necessidade empírica das ações individuais presas ao princípio de razão não exclui a possibilidade de se possuir - sem a necessidade de uma negação da Vontade - uma consciência daquilo que se é”²⁷⁵. Contudo, diferente do pensamento de Kant, esta responsabilidade não se encontra no âmbito das próprias ações produzidas pelo homem, mas sim, em seu caráter inato e inalterável. Em outras palavras, Schopenhauer ao mudar a responsabilidade moral do âmbito da ação para o

²⁷⁴ SCHOPENHAUER, A. *Introducción de Pilar López de Santa María*. In: *Los dos problemas fundamentales de la ética*, 2002, p.XXIII: “Nuestras acciones no son, pues, ningún primer principio sino simplemente la manifestación necesaria de lo que somos”.

²⁷⁵ DEBONA, V. *Schopenhauer e as formas da razão: o teórico, o prático e o ético-místico*, 2010, p.73.

âmbito do caráter, não muda apenas a responsabilidade moral de domínio, mas também, junto com este, a liberdade moral. Assim, a responsabilidade e a liberdade não se referem à ação, todavia, à condição que é dada a cada um em virtude do próprio caráter, fazendo da ação apenas a concretização daquilo que o homem realmente é em essência²⁷⁶. Desse modo, o homem não deveria se sentir culpado pelo o que faz, mas sim pelo o que ele é capaz de fazer, já que a concretização de sua ação é unicamente fruto de seu caráter inteligível:

Era perfeitamente possível realizar uma ação totalmente diferente, inclusive completamente oposta a sua, *apenas, contanto, que ele fosse outro*: depende somente disso. *Para ele*, posto que é este e não outro, posto que tem tal e tal caráter, não o era possível, indubitavelmente, nenhuma outra ação; porém em si mesma, ou seja *objetivamente*, era possível. Portanto, a *responsabilidade* da qual ele é consciente afeta somente primaria e aparentemente a ação; porém, no fundo, afeta *seu caráter*: *deste* ele se sente responsável. E *deste* o faz também os outros homens responsável, enquanto seu juízo abandona a ação para constatar as qualidades do autor: “É um homem mau, um malvado [Bösewicht]”; ou “É um patife”; ou “É uma alma pequena, falsa, infame”: assim reza seu juízo, e para seu caráter se remontam suas censuras. A ação, junto com o motivo, entra aqui em consideração apenas como testemunho do caráter de seu autor; porém vale como sintoma seguro dele, sintoma através do qual é constatado irrevogavelmente e para sempre [sua moralidade].²⁷⁷

Ora, liberdade é ausência de necessidade, ausência do uso ou aplicação do princípio de razão suficiente, coisas que são aspectos totalmente inerentes ao mundo e aos seres fenomênicos. Dessa forma, o ato de fazer, que é a efetivação de uma ação, tem como fator propulsor a necessidade, a qual se encontra arraigada tanto nas leis naturais do mundo

²⁷⁶ SCHOPENHAUER, A. *Introducción de Pilar López de Santa María*. In: Los dos problemas fundamentales de la ética, 2002, p.XXIII.

No entanto, segundo Debona, em virtude do caráter adquirido, aquele que se encontra entre a liberdade e a necessidade, “cada pessoa não necessariamente tem de ser o que a Vontade exteriorizou no tempo e nas formas, mas pode equilibrar-se entre o seu destino traçado e um modo ‘adequado’ de se viver, isto é, procurar uma atmosfera favorável para exercer o que se é e expor o seu caráter inteligível”. DEBONA, V. *Schopenhauer e as formas da razão*: o teórico, o prático e o ético-místico, 2010, p.67.

²⁷⁷ SCHOPENHAUER, A. Los dos problemas fundamentales de la ética, 2002, p.123-124: “era perfectamente posible y habría podido producirse una acción totalmente distinta, incluso la exactamente opuesta a la suya, *sólo con tal de que él hubiera sido otro*: sólo de esto ha dependido. A *él*, puesto que es éste y no otro, puesto que tiene tal y tal carácter, no le era posible, desde luego, ninguna otra acción; pero en sí misma, o sea *objective*, era posible. Por lo tanto, la *responsabilidad* de la que él es consciente afecta sólo primaria y ostensiblemente al hecho; pero, en el fondo, afecta a *su carácter*: *de éste* se siente él responsable. Y *de éste* le hacen también responsable los demás, en tanto que su juicio abandona enseguida el hecho para constatar las cualidades del autor: «Es un mal hombre, un malvado [Bösewicht]»; o «Es un bribón»; o «Es un alma pequeña, falsa, infame»: así reza su juicio, / y a su *carácter* se retrotraen sus reproches. El hecho, junto al motivo, entra aquí en consideración sólo como testimonio del carácter del autor; pero vale como síntoma seguro de él, síntoma a través del cual es constatado irrevocablemente y para siempre”.

empírico quanto no caráter de cada indivíduo. Assim sendo, a liberdade existe enquanto liberdade transcendental, enquanto à parte do mundo como representação, mais precisamente, ela existe no mundo inteligível, na forma de caráter inteligível, como constituição e fundamento da coisa em si.

Schopenhauer ao retirar a liberdade do seio das ações e colocá-la como constituinte da essência ou ser mundo, consegue conciliá-la com a necessidade mediante uma coexistência de mundos – o mundo da essência ou da coisa em si com o mundo do fenômeno, o qual o último não passa da cópia mal feita do primeiro –, algo que até então não poderia ser feito tendo como ambiente, ou referência, apenas o mundo da representação. À vista disso, a liberdade deixa de ser algo individual e humano para se tornar algo maior, isto é, uma essência sem uma razão de ser, que subexiste enquanto ausência de necessidade, absolutamente autossuficiente²⁷⁸. Nesse sentido, a teoria schopenhaueriana da liberdade rejeita a hipótese do livre arbítrio como explicação da autonomia de liberdade humana e das diversas posturas éticas que desta surgem no mundo empírico. Na verdade, Schopenhauer, ao descartar a ideia do livre arbítrio toma a diversidade das diferenças éticas dos caracteres como resultado da objetivação da coisa em si, ou seja, a diversidade se mostra algo totalmente irrelevante, porque é meramente um fenômeno, uma aparência inessencial ao ser. Assim, a liberdade deixa de ser algo exclusivo do homem para se tornar algo mais universal, pois se liberdade é algo próprio da essência, da coisa em si, então ela tem que estar presente em toda a natureza enquanto qualidade metafísica dos fenômenos.

3.2 A coisa em si não é multiplicidade

Toda multiplicidade inerente ao mundo físico somente é possível em virtude do princípio de individuação, o qual é fundamento de toda a diversidade de seres do mundo empírico. Tal princípio é constituído pelas formas de conhecimento, de tempo e espaço. Nesse sentido, talvez não seja errado pensar que, uma vez anuladas tais formas, o mundo sensível em toda a sua multiplicidade, tornar-se-ia uma única coisa, já que tempo e espaço são formas usadas para apreensão do fenômeno, não da coisa em si.

²⁷⁸ Ainda, segundo María, “Schopenhauer convierte la voluntad autolegisladora kantiana en una voluntad autosubsistente, y la autonomía moral en autosuficiencia existencial: sólo un ser que es obra de sí mismo puede ser libre y responsable de sus actos. Puesto que el obrar se sigue del ser, la responsabilidad del obrar recaerá exclusivamente sobre el autor del ser. Con lo que la existencia de un Dios Creador, lejos de ser un postulado de la praxis moral, deviene ahora un supuesto incompatible con la propia moralidad humana. Y la religión no sólo se hace incapaz de fundamentar una ética, sino que le cierra el camino”. SCHOPENHAUER, A. *Introducción de Pilar López de Santa María*. In: Los dos problemas fundamentales de la ética, 2002, p. XXIV.

Antes do princípio de individuação ser aplicado, não há multiplicidade, ou seja, uma diversidade de seres ou espécies de seres no mundo. Dessa maneira, antes de qualquer individuação, o que existe é somente a Ideia platônica²⁷⁹, representante único ou protótipo de toda a pluralidade de espécies, visto ser a Ideia a objetivação²⁸⁰ mais adequada da coisa em si. Contudo, devido à limitação inerente à cognição humana, a Ideia não pode ser intuída como unidade, mas sim como indivíduo que se encontra em um determinado lugar e em um dado instante do tempo junto a outros seres da mesma ou de diferente espécie, bem como, na mesma situação de fenômeno ou de objetivação da coisa em si no mundo físico. Em outras palavras, para Schopenhauer, o que diferencia os seres, ainda que sejam semelhantes uns aos outros, é o espaço e o tempo, isto é, o princípio de razão aplicado sobre a Ideia.

Nesse sentido, já que, segundo as leis da física, dois corpos não podem ocupar o mesmo lugar no espaço ao mesmo tempo, tais formas impediriam que duas coisas, ainda que sejam iguais, se tornassem uma só. Desse modo, através do princípio de individuação, é possível tornar compatível a unidade da coisa em si com a pluralidade do mundo sensível, visto que este, em verdade, são os diversos graus de objetivação da coisa em si, ou seja, a coisa em si distribuída em multiplicidade e diversidade de objetos sobre a terra. Nas palavras de Schopenhauer:

Nesse sentido, servindo-me da antiga escolástica, denomino tempo e espaço pela expressão *principium individuationis*, que peço para o leitor guardar para sempre.

²⁷⁹ Ideia platônica são os graus de objetivação da coisa em si. Segundo Schopenhauer, “não são outra coisa senão as IDÉIAS (*sic*) DE PLATÃO” (SCHOPENHAUER, 2005, p. 191), isto é, os protótipos eternos de tudo o que compõe o mundo fenomênico. É pelo tempo e pelo espaço que as Ideias multiplicam-se em inúmeros fenômenos, entre eles, estão “todas as forças da natureza inorgânica e em todas as figuras da natureza orgânica” (SCHOPENHAUER, 2005, p. 207). A ideia é a coisa em si em sua forma visível, isto é, objeto do conhecimento humano. Todavia, é necessário deixar claro que as Ideias não são a própria coisa em si, mas funcionam como um intermediário entre coisa em si e fenômeno, uma vez que a Ideia é a objetivação mais adequada da coisa em si. A própria coisa em si ainda permanece incognoscível ao conhecimento humano.

A respeito do aparecer e desaparecer das Ideias enquanto fenômenos, Schopenhauer esclarece que “a ordem de aparecimento delas nestas formas da multiplicidade é fixamente determinada pela lei de causalidade que, por assim dizer, é a norma dos pontos-limite de aparecimento dos fenômenos das diversas Ideias (...). Essa norma, por consequência (*sic*), remete necessariamente à identidade de toda a matéria existente, substrato comum de todos os diversos fenômenos, os quais, se não fossem relacionados à matéria comum, cuja posse tem de repartir, não precisariam dessa lei para determinar suas exigências: todos poderiam simultânea e conjuntamente preencher o espaço infinito por um tempo infinito. Ora, visto que a totalidade dos fenômenos das Idéias (*sic*) eternas remete a uma única e mesma matéria, tem de existir uma regra do seu aparecer e desaparecer, do contrário nenhum deles cederia lugar ao outro. Em virtude disso, a lei de causalidade está intimamente ligada à lei de permanência da substância. Ambas adquirem significação uma da outra. Exatamente do mesmo modo se relacionam com elas espaço e tempo, pois o tempo é a mera possibilidade de determinações opostas na mesma matéria, o espaço é a mera possibilidade de permanência da mesma matéria sob determinações opostas (...) a matéria como a união de tempo e espaço; união que se mostra como mudança dos acidentes na permanência da substância, e cuja possibilidade universal é justamente a causalidade ou o devir”. SCHOPENHAUER, A. *O mundo como vontade e como representação*, p.196-197.

²⁸⁰ Objetivação é um termo cunhado por Schopenhauer, o qual tem a finalidade de se referir a coisa em si em sua forma de objeto. A Ideia, por sua vez, deve ser considerada objeto, segundo Schopenhauer, porque possui a forma primeira e mais geral da representação, a saber, ser objeto para um sujeito.

Tempo e espaço são os únicos pelo quais aquilo que é uno e igual conforme a essência e o conceito aparece como pluralidade de coisas que coexistem e se sucedem. Logo, tempo e espaço são o *principium individuationis* (...) ²⁸¹.

Portanto, conforme Schopenhauer, a coisa em si seria una. Na verdade, não apenas una, mas também indivisível. Uma vez que o princípio de individuação não a afeta, ela está presente de forma absoluta em todas as suas objetivações: da pedra ao homem, dos graus mais baixos de objetivação às forças elementares da natureza, até nos graus mais elevados de objetivação que é o homem. Dessa maneira, em cada uma das objetivações da coisa em si, isto é, em cada um dos diversos fenômenos do mundo sensível, a coisa em si está presente de modo indivisível e una. Por isso, Schopenhauer afirma que “se *per impossibile* um único ser, mesmo o mais ínfimo, fosse completamente aniquilado, com ele teria de sucumbir o mundo inteiro”²⁸², posto que nele se encontra, em sua forma indivisível, a coisa em si.

Segundo Schopenhauer, se observarmos a natureza em seus diversos reinos, desde os “últimos e mais insignificantes organismos, por exemplo, nos órgãos de fecundação das plantas ou na organização interna dos insetos”²⁸³, então notaremos que a natureza é perfeita em suas obras. Estas são trabalhadas pela natureza como se fossem o último exemplar a ser fabricado por ela, por isso, acrescenta a tal produção “toda sua arte e todo seu poder”²⁸⁴. Essa perfeição é aplicada infinitas vezes no ciclo de perpetuação da espécie, do primeiro ao último exemplar, “cada inseto, cada flor, cada folha, parece elaborada com o mesmo cuidado com que foi o primeiro exemplar dessa espécie”²⁸⁵. Expressando-se de outra maneira, a coisa em si “está imediatamente presente, inteira e indivisa em cada uma de suas inumeráveis obras, no mais pequeno (*sic*) como no mais grande (*sic*), no último como no primeiro; de onde se segue que, enquanto tal e em si mesma, não conhece espaço nem tempo”²⁸⁶. Toda a produção da natureza é a coisa em si objetivada que aparece em um encadeamento de partes separadas que servem de meios e fins umas às outras para a necessidade do mundo físico, sendo o mundo

²⁸¹ Schopenhauer, A. *O mundo como vontade e como representação*, 2005, p.171.

²⁸² Schopenhauer, op. Cit., p.190.

²⁸³ Schopenhauer, A. *El mundo como voluntad y representación II*, 2003, p.365: “(...) en los últimos y más insignificantes organismos, por ejemplo, en los órganos de fecundación de las plantas o en la organización interna de los insectos (...)”.

²⁸⁴ Schopenhauer, op. Cit., p.365: “todo su arte y todo su poder”.

²⁸⁵ Schopenhauer, op. Cit., p.365: “cada insecto, cada flor, cada hoja, parece elaborada con el mismo cuidado con que lo fue el primer ejemplar de esa especie”.

²⁸⁶ Schopenhauer, op. Cit., p.365: “está inmediatamente presente entera e indivisa en cada una de sus innumerables obras, en lo más pequeño como en lo más grande, en lo último como en lo primero; de donde se sigue que, en cuanto tal y en sí misma, no sabe de espacio ni tiempo”.

físico, portanto, manifestação, no tempo e no espaço, de algo atemporal e não espacial, indivisível e una, isto é, a coisa em si.

Nesse sentido, a coisa em si sempre deve ser pensada como Una. Entretanto, conforme Schopenhauer, uma “não no sentido de que um objeto é uno, cuja unidade é conhecida apenas em oposição à pluralidade possível, muito menos é una como um conceito, cuja unidade nasce apenas pela abstração da pluralidade”²⁸⁷. Ela seria una, porque é o mesmo ser em todos os fenômenos representados pelo sujeito cognoscente, seja tais objetos orgânicos, seja inorgânicos, grandes ou pequenos. Não importa a diferença expressa entre os objetos fenomênicos, a essência seria sempre a mesma em todos os casos, desde forças naturais que agem cegamente sobre a matéria até a ação cautelosa do homem em seu dia a dia.

Em outras palavras, a coisa em si schopenhaueriana teria a capacidade de espalhar-se em diferentes fenômenos no mundo, sendo o próprio mundo seu fenômeno. No entanto, essa expansão não a diminui ou a enfraquece, pelo contrário, torna-a una em suas partes e indomável a tudo que queira subjugar-la, pois, o mundo em termos de materialidade e a coisa em si seriam a mesma coisa, isto é, representariam a mesma realidade. Contudo, apenas seriam percebidas sob pontos de vistas distintos, visto que os objetos empíricos que aparecem à intuição do sujeito cognoscente são formas de objetivação da coisa em si, isto é, a coisa em si em forma de objeto, que pode se manifestar em diversas formas para o sujeito cognoscente.

O mundo tal como o conhecemos é, como já sabemos, uma construção do sujeito cognoscente mediante uso do entendimento e de suas formas *a priori* de tempo, espaço e causalidade, por isso o mundo é uma representação, porém, representação de uma coisa em si. O objeto quando desprovido das formas de conhecimento é coisa em si e esta, enquanto submetida às formas da percepção humana, torna-se objeto da intuição empírica. Aliás, a coisa em si nunca é apreendida pelas formas do conhecimento humano, a saber, tempo, espaço e causalidade. No entanto, quando o fenômeno aparece para o sujeito do conhecimento, a coisa em si está junto ao fenômeno, porém não como causa do surgimento do objeto e o objeto como seu efeito. Esse percurso da causa ao efeito e vice-versa só seria viável pelo uso da lei de causalidade, uma figura do princípio de razão que é de origem subjetiva e que, por consequência, possibilita representar o mundo. Contudo, como já sabemos, a coisa em si escapa a todo instante às formas do princípio de razão, por isso não pode ser submetida à lei de causalidade e, consequentemente, não pode ser denominada de causa do objeto.

²⁸⁷ SCHOPENHAUER, Arthur. *O mundo como vontade e como representação*, 2005, p.172.

Como a coisa em si não é a causa do fenômeno ou do objeto, sua relação com este é de ordem inteiramente metafísica, pois todo objeto é exteriorização ou manifestação da coisa em si. A exteriorização dá-se pela ação do princípio de individuação, tempo e espaço, sobre a Ideia. Como já foi dito, tempo e espaço são figuras das quais a coisa em si deixa de ser unidade para aparecer ao sujeito cognoscente “como pluralidade de coisas que coexistem e se sucedem”²⁸⁸. A Manifestação e a pluralidade da coisa em si no mundo podem ser constatadas até na seiva que escorre das plantas; nesse simples evento da natureza, podemos imaginar que o que está por trás dele são “leis da hidráulica ou dos tubos capilares” próprias das plantas, no entanto, essa não seria a verdadeira explicação de tal fenômeno.

Essa explicação somente é válida no mundo da representação, isto é, no mundo da ciência, porque o que realmente impera por trás de tal acontecimento vegetal, e em qualquer outro no universo, é a exteriorização da coisa em si no tempo e no espaço. Sendo assim, tudo o que podemos representar pela experiência é coisa em si, entretanto, coisa em si na forma de objeto já exteriorizada (aquilo que sofreu pluralização pelo princípio de individuação) e submetida ao princípio de razão suficiente. A respeito da forma representacional ou cognoscível que toma a coisa em si em sua manifestação em objeto, acrescenta o filósofo de Frankfurt-sobre-o-Meno:

Sabemos que a PLURALIDADE em geral é necessariamente condicionada por tempo e espaço e só é pensável nestes, os quais, neste sentido, denominamos *principium individuationis*. Todavia, reconhecemos tempo e espaço como formas do princípio de razão, no qual está expresso todo o nosso conhecimento *a priori*, que, contudo, como explicado antes, justamente como tal convém apenas à cognoscibilidade das coisas, não a elas mesmas, ou seja, é apenas forma de nosso conhecimento, não propriamente da coisa-em-si (sic), que, enquanto tal, é livre de todas as formas do conhecimento, mesmo o mais universal, o ser-objeto para o sujeito. Noutros termos, a coisa-em-si (sic) é completamente diferente da representação. Se a coisa-em-si (...) considerada nela mesma e apartada de seu fenômeno, permanece exterior ao tempo e ao espaço; por conseguinte não conhece pluralidade alguma, portanto é UNA.²⁸⁹

Precisamente por esse motivo, toda a pluralidade que concerne ao mundo como, por exemplo, pedras, plantas, animais, homens, entre outros, está submetida ao tempo e ao espaço

²⁸⁸ SCHOPENHAUER, op. Cit., p.171.

²⁸⁹ SCHOPENHAUER, op. Cit., p.188-189. Grifos do autor.

e é denominada por Schopenhauer de Objetividade²⁹⁰, isto é, a coisa em si na forma de objeto. Essa pluralidade de objetos fenomênicos como, por exemplo, a imensa variedade de cavalos, cachorros, gatos, orquídeas, rosas, e assim por diante, somente se tornou possível mediante: a) a aparição de um único representante da espécie, a saber, a Ideia; b) a ação do tempo e do espaço sobre ela, por isso, tais formas, em conjunto, são denominadas pelo filósofo de *principium individuationis*.

Como em relação à coisa em si não podemos usar termos que remetem ao espaço e ao tempo, visto ser ela alheia a tais figuras de intuição, devemos nos ater ao fato de que, em cada objetividade da coisa em si, não há maior *parte* dela em um objeto ou menor *quantidade*²⁹¹ da coisa em si em outro. O que existe são graus de objetivação da coisa em si. Nesse sentido, podemos dizer que existe um grau maior de objetivação ou aparecimento da coisa em si “na planta que na pedra, um grau maior no animal que na planta”²⁹², porém, não uma maior parte ou quantidade da coisa em si em um dado objeto. Essa norma terminológica pretende justamente fazer entender a coisa em si em seu processo de objetivação como algo indivisível, ou seja, tudo é Uno, tudo é Ela. Em razão de o que realmente subsiste de diferencial entre a coisa em si e seus fenômenos são as “infinitas gradações” da mesma essência metafísica, gradações “como a existente entre a mais débil luz crepuscular e a mais brilhante luz solar, entre o tom mais elevado e o eco mais baixo”²⁹³.

Em vista disso, os graus de objetivação da coisa em si ainda podem ser distinguidos em baixos e altos. Os graus baixos de objetivação são fenômenos imediatos da coisa em si, ou seja, Ideias que não têm um fundamento para serem o que são, nem são a causa ou o efeito de alguma coisa, pois não estão ainda submetidas às formas do princípio de razão. Na verdade, os graus baixos “são as condições prévias e pressupostas de qualquer causa ou efeito, mediante os quais sua essência íntima se desdobra e manifesta”²⁹⁴. É exatamente por isso que os graus mais baixos de objetivação da coisa em si são representados pelas forças naturais, conhecidas também por *qualitas occulta* da natureza, como a gravidade, a impenetrabilidade, a rigidez, a fluidez, a eletricidade, o magnetismo, entre outras que igualmente se fazem presentes na representação da matéria²⁹⁵.

²⁹⁰ Neo silogismo criado por Schopenhauer.

²⁹¹ *Parte* e *quantidade* são termos que referem-se a mensuração do espaço.

²⁹² SCHOPENHAUER, Arthur. *O mundo como vontade e como representação*, 2005, p.189.

²⁹³ SCHOPENHAUER, op. Cit., p.189.

²⁹⁴ SCHOPENHAUER, op. Cit., p.192.

²⁹⁵ Aliás, é na posse da matéria que “os fenômenos das forças naturais se distribuem” (SCHOPENHAUER, 2005, p.197), por exemplo, “(...) pense-se numa máquina construída de acordo com as leis da mecânica. Peças de ferro desencadeiam por sua gravidade o início do movimento; rodas de cobre resistem com sua rigidez, impelem-se e levantam-se mutuamente e às alavancas, em virtude de sua impenetrabilidade, e assim por diante. Aqui,

Os graus mais elevados de objetivação da coisa em si, por sua vez, possuem individualidade e são categorizados em ordem de maior objetivação em reinos: inorgânico, vegetal e animal. Quanto maior o grau de objetivação da coisa em si em um determinado reino da natureza maior também será a diferença fisionômica e comportamental entre os indivíduos de uma mesma espécie. Por exemplo, no reino animal, o homem destaca-se e distingue-se em um nível incomparável em relação aos demais graus, em virtude exclusivamente de sua individualidade. Esta está expressa e presente nas inúmeras e peculiares fisionomias impressas na espécie humana. Para Schopenhauer, “nenhum animal possui uma individualidade assim e em tal grau”²⁹⁶ igual ao homem, isso porque o caráter da espécie nos demais animais sobrepõe-se à possível individualidade que poderiam vir a ter, fazendo com que tais animais, ou não possuam individualidade ou apenas conservem traços mínimos dela. Nas palavras de Schopenhauer:

Nos mais altos graus de objetividade da Vontade, especialmente no homem, vemos aparecer significativamente a individualidade em grande diversidade de caracteres individuais, noutros termos, como personalidade completa, expressa já exteriormente por fisionomia individual fortemente acentuada que abarca toda a corporização (...) Animais de grau mais elevado até possuem indícios dela, os quais

gravidade, rigidez e impenetrabilidade são forças originárias, inexplicáveis. A mecânica fornece apenas as condições e a maneira pelas quais se exteriorizam e aparecem, dominando determinada matéria, tempo e lugar. Agora vamos supor que um poderoso imã faz efeito sobre o ferro das peças, dominando a gravidade; o movimento da máquina para e a matéria é de súbito o palco de uma força natural completamente diferente, o magnetismo, sobre o qual a explanação etiológica nada mais informa que as condições de seu aparecimento. Ou, ainda, suponha-se que colocamos os discos de cobre da máquina sobre placas de zinco e entre elas introduzimos uma solução ácida; de imediato a mesma matéria da máquina sucumbe a uma outra força originária, o galvanismo, que a domina segundo suas leis, manifestando-se através de seus fenômenos, sobre os quais a etiologia só nos pode informar as circunstâncias e as leis em que se mostram. Em seguida, aumentemos a temperatura e adicionemos oxigênio puro. Toda a máquina arde. Noutros termos, de novo uma força natural completamente diferente, o quimismo, exerce neste tempo e neste lugar seus direitos incontestáveis sobre a matéria, manifestando-se como Ideia, ou seja, como grau determinado de objetivação da Vontade. — O óxido metálico resultante dessa queima combina-se com um ácido. Sal e cristais são formados. Tem-se, assim, o fenômeno de uma outra Ideia, que por sua vez é também no todo infundada, embora o aparecimento de seu fenômeno dependa daquelas condições, que a etiologia pode informar. Os cristais desintegram-se, misturam-se com outros estofos, uma vegetação ergue-se deles. Novo fenômeno da Vontade. E assim pode-se acompanhar, ao infinito, a mesma e permanente matéria, e ver como ora esta ora aquela força natural adquire direito sobre ela e o exerce inexoravelmente, irrompendo e manifestando a sua essência. A determinação desse direito — o ponto no tempo e no espaço em que ele é válido — é dada pela lei de causalidade; mas a explanação baseada nesta lei não vai além disso. A força mesma é fenômeno da Vontade e, enquanto tal, não está submetida às figuras do princípio de razão, ou seja, é sem fundamento” (SCHOPENHAUER, 2005, p. 198-199). A força é atemporal, ou seja, não está submetida ao mesmo fim que os demais fenômenos estão, o perecimento. Entretanto, a força está em todos os lugares, apenas esperando uma oportunidade para poder se manifestar. Quando a oportunidade aparece a força sai de seu estado de dormência e então se apodera da matéria que a mantinha em estado de latência e expulsa “dela a força que até então a dominava” (SCHOPENHAUER, Arthur. O mundo como vontade e como representação, 2005, p.199).

²⁹⁶ SCHOPENHAUER, op. Cit., p.193.

todavia, são absolutamente dominados pelo caráter da espécie, razão porque possuem traços mínimos de fisionomia individual²⁹⁷.

Por isso, “quanto mais se desce no reino dos animais tanto mais qualquer vestígio de caráter individual se perde no caráter geral da espécie, ao fim permanecendo tão-somente a fisionomia desta”²⁹⁸. Sendo assim, a possível personalidade complexa que tais animais poderiam ter ou mesmo desenvolver, como a humana, dá lugar a um caráter psicológico fixo que se aplica a toda espécie. Quer dizer, a partir de um caráter psicológico fixo, sabe-se exatamente como cada um dos indivíduos da espécie vai reagir a uma dada situação, uma vez que a atitude do indivíduo que está fortemente ligada ao caráter psicológico da espécie nunca mudará. A este respeito acrescenta Schopenhauer:

Conhece-se o caráter psicológico da espécie e por aí se sabe exatamente o que se deve esperar do indivíduo. Na espécie humana, ao contrário, cada indivíduo tem de ser estudado e fundamentado por si mesmo: o que é de grande dificuldade, caso se queira previamente determinar com alguma segurança as suas atitudes, pois com a faculdade de razão entra em cena a possibilidade da dissimulação²⁹⁹.

Para Schopenhauer, os graus mais elevados de objetivação da coisa em si não podem ser reduzidos aos mais baixos. Aceitar tal redução é o mesmo que aceitar que a coisa em si não se manifeste de forma imediata em Ideias elevadas e específicas como, por exemplo, a de homem, mas apenas em fenômenos “da natureza inorgânica, e casualmente naquela forma”³⁰⁰. Essa atitude é tipicamente percebida nas ações da ciência natural, que sempre tenta reduzir o reino orgânico ao reino inorgânico da natureza. A tentativa de remeter um fenômeno como o homem a um fenômeno animal, este a uma bactéria e esta a um conglomerado de forças químicas e físicas (que se pensa que sempre existiram e que existem por si mesmas) é, segundo Schopenhauer, “tão errôneo e equivocado quanto a suposição infundada de forças específicas ali onde se trata tão-somente de uma forma especial de fenômeno de forças já conhecidas”³⁰¹.

Embora um fenômeno não possa ser reduzido a outro de grau menor, podemos admitir, por outro lado, o surgimento de graus mais elevados de objetivação da coisa em si a

²⁹⁷ SCHOPENHAUER, op. Cit., p.193.

²⁹⁸ SCHOPENHAUER, op. Cit., p.193.

²⁹⁹ SCHOPENHAUER, op. Cit., p.193.

³⁰⁰ SCHOPENHAUER, op. Cit., p.206.

³⁰¹ SCHOPENHAUER, op. Cit., p.206.

partir de um conflito entre os graus mais baixos. Esse conflito é descrito pelo filósofo como um “apoderar-se da matéria existente servindo-se do fio condutor da causalidade”³⁰². O que significa dizer que as forças do reino inorgânico, por meio da lei de causalidade, quando entram em conflito pela posse da matéria, podem gerar um determinado fenômeno mais elevado em relação às forças que anteriormente lutavam entre si, isto é, o fenômeno que agora surge “domina todos os fenômenos mais imperfeitos preexistentes”³⁰³. Desse modo, ainda que um fenômeno não possa ser reduzido a outro, o fenômeno de nível mais elevado, em relação ao fenômeno que o precedeu ou o originou, guarda em si algo que é próprio do fenômeno de grau mais baixo. A esse respeito Schopenhauer esclarece:

A Idéia (*sic*) mais perfeita, resultante dessa vitória sobre Idéias (*sic*) ou objetivações mais baixas (...), ganha um caráter inteiramente novo, precisamente pelo fato de absorver em si, de cada uma das que foram dominadas, um análogo mais elevadamente potenciado (...): nasce, originariamente por *generatio aequivoca*, depois por assimilação no gérmen existente, seiva orgânica, planta, animal, homem. Portanto, do conflito entre fenômenos mais baixos resultam os mais elevados, que devoram a todos, porém efetivando o esforço de todos em grau mais elevado. – Por isso, vale aqui a lei: *serpens, nisi serpentem comederit, non fit draco*³⁰⁴.

Nesse sentido, a coisa em si se objetiva em uma grande variedade e diversidade de fenômenos, desde forças originárias da natureza até o homem. Este, todavia, é a “objetivação mais distinta e perfeita”³⁰⁵ da coisa em si, uma vez que se encontra no ponto mais alto de todo o reino da natureza. Também possui uma Ideia própria, a qual viabiliza um caráter individual ao invés de um caráter para espécie³⁰⁶.

³⁰² SCHOPENHAUER, op. Cit., p.208.

Em tempo, segundo Brandão, “é pela posse da matéria que disputam os graus de objetivação da Vontade. Nessa medida, sem a matéria não existe objetivação da Vontade, ou seja, não há o mundo como representação: não por acaso, a matéria terá, na sua revisão, explicitado seu sentido *cosmológico*. Assim, o conceito de matéria ultrapassa, no segundo livro de *O Mundo*, o registro de uma mera *ligação de espaço e tempo*, pois ela já é pensada, no nível da reflexão sobre objetivação da Vontade, como *substrato*. BRANDÃO, E. *A concepção de matéria em Schopenhauer*, 2009, p.59. Grifos do autor.

³⁰³ SCHOPENHAUER, Arthur. *O mundo como vontade e como representação*, 2005, p.208. O leitor não deve esquecer-se de que este fenômeno é a exteriorização de uma Ideia que apenas esperava uma determinada ocasião para aparecer. Vide nota 14.

³⁰⁴ SCHOPENHAUER, op. Cit., p.209. Tradução de Jair Barboza da expressão em latim: “A serpente precisa devorar outra serpente para se tornar dragão”.

³⁰⁵ SCHOPENHAUER, op. Cit., p.218.

³⁰⁶ Ao caráter individual Schopenhauer denomina de caráter inteligível. Este não está submetido ao princípio da razão, por isso é sem-fundamento e tem como fenômeno o caráter empírico. Este “tem de fornecer num decurso de vida a imagem-cópia do caráter inteligível, e não pode tomar outra direção a não ser aquela que permite a essência deste último” (SCHOPENHAUER, 2005, p.224). Isto é, o caráter empírico, independente da situação a qual se encontra o homem, sempre se manifestará de acordo com a essência do caráter inteligível. Por exemplo,

3.3 A coisa em si não é cognoscível

A coisa em si é, em virtude das formas de conhecimento humano, incognoscível. Por regra, esta limitação cognitiva torna tudo aquilo a ser conhecido pelo sujeito em fenômeno. Desse modo, o sujeito, como já foi supracitado acima, apenas pode conhecer as representações dos objetos, nunca os objetos em si mesmos. Todavia, caso a coisa em si pudesse ser conhecida, nela poderiam ser aplicadas as figuras do princípio de razão, e assim, esta passaria a ter um fundamento e, por consequência, a coisa em si deixaria de ser em si para tornar-se representação de um sujeito. Aliás, segundo as normas da filosofia transcendental, da qual Schopenhauer se considera continuador, o conhecimento somente pode dar-se no âmbito da representação. Nesse sentido, um conhecimento que se afaste dessa norma ou a contradiga é um saber dogmático ou está além de qualquer experiência humana possível. Para o conhecimento humano, no entanto, vale a regra: se algo é conhecido então esse algo já não é mais coisa em si. A este respeito acrescenta Schopenhauer:

Por conseguinte, a essência íntima do mundo, a coisa-em-si, jamais pode ser encontrada pelo fio condutor do princípio de razão, mas tudo a que conduz é sempre dependente e relativo, sempre apenas fenômeno, não coisa-em-si (sic). Além disso, jamais concerne ao sujeito, mas é tão-somente a forma dos objetos, que justamente por isso não são coisas-em-si (sic) ³⁰⁷.

Assim, Schopenhauer sustenta a impossibilidade de se conhecer a coisa em si de modo absoluto e radical mediante o uso da razão e das intuições espaço-temporais. Em consequência disso, podemos investigar a existência da coisa em si, ou até mesmo falar sobre ela sem prova empírica alguma. Entretanto, o que não podemos fazer é concebê-la numa totalidade, já que a estrutura mental do sujeito impede tal possibilidade. Se houver um conhecimento da coisa em si, esse conhecimento será de dedução negativa, como foi feito até agora, ou será dogmático metafísico. Nesse sentido, não existe definição real sobre a coisa em

o que faz de um homem honesto ou trapaceiro não são as circunstâncias do dia a dia, como se ser ou não-ser trapaceiro fosse apenas um ato de escolha. Pelo contrário, tal atributo, como qualquer outro, já está pré-determinado pelo caráter inteligível, esperando meramente a oportunidade para emergir. Desse modo, segundo Debona, “o homem enquanto indivíduo e, portanto, como fenômeno do em-si do mundo, não pode ser livre, mas apenas enquanto Idéia de humanidade. Assim, sabendo-se que o caráter empírico expõe o caráter inteligível no tempo, o homem, na medida em que é um objeto a mais no mundo fenomênico, encontra-se enlaçado no mundo da necessidade”. DEBONA, V. *Schopenhauer e as formas da razão: o teórico, o prático e o ético-místico*, 2010, p.66.

³⁰⁷ SCHOPENHAUER, Arthur. *O mundo como vontade e como representação*, 2005, p.78.

si, mas somente um saber que não permite ter nenhum conhecimento amplo e positivo acerca da mesma, dado que a única noção que temos dela é o que ela não é, mediante suas características opostas ao objeto empírico.

Portanto, em consequência da incognoscibilidade da coisa em si, ela se torna algo sem fundamento, porque não possui uma razão de ser, isto é, a coisa em si não pode ser determinada por nenhuma das figuras do princípio de razão (tempo, espaço e causalidade). Como são tais formas que permitem ao sujeito cognoscente questionar-se através de indicações como “o onde, o quando, o porquê e o para que das coisas”³⁰⁸, então, não será possível obter uma resposta sobre a origem e a finalidade da coisa em si, uma vez que perguntar e responder são ações que exigem o uso do princípio de razão suficiente.

É justamente por não ter um fundamento, uma razão de ser, que a coisa em si pode ser considerada livre. Em razão de que a causalidade, forma do princípio de razão, não tem ação alguma sobre ela, tornando-se, por isso, somente princípio de sustentação das relações de necessidade do mundo físico. Temos, desse modo, a coisa em si e o mundo empírico: a primeira constituindo-se como livre e o segundo acorrentado a uma razão de ser que se desdobra em relações de causa e efeito. A respeito da liberdade da coisa em si aduz Schopenhauer:

[Ela] não está submetida ao princípio de razão, a forma de todo objeto; portanto não é determinada como consequência (sic) por um fundamento, logo, não conhece necessidade; em outras palavras, é LIVRE. Nesse sentido o conceito de liberdade é, propriamente dizendo, negativo, pois seu conteúdo é tão-somente a negação da necessidade, isto é, da relação de consequência (sic) a seu fundamento, em conformidade com o princípio de razão³⁰⁹.

Sabemos que, pelo o que foi descrito acima, de maneira absoluta não é possível conhecer e tampouco definir o que realmente seja a coisa em si. Entretanto, seria possível apreendê-la e elucidá-la de modo ao menos parcial e positivo mediante algum ponto que fosse capaz de conectá-la ao sujeito cognoscente?

³⁰⁸ SCHOPENHAUER, Arthur. , op. Cit., p.246.

³⁰⁹ SCHOPENHAUER, op. Cit., p.372.

3.4 O corpo animal como caminho para uma possível denominação da coisa em si

Na filosofia schopenhaueriana, sujeito é a parte subjetiva de qualquer indivíduo que possua a capacidade de conhecer ou de representar. Entretanto, se existe representação em um sujeito então existe algo que está sendo representado, mas o que precisamente está sendo envolvido pelo “véu” da consciência para que em seu lugar surja uma representação? Não sabemos, apenas sabemos como ocorre uma representação no sujeito cognoscente e que, devido a nossa pouca ou limitada capacidade intelectual, o outro lado do mundo (aquele que é alheio a uma consciência conhecedora e que é apenas representado) é denominado “em si” ou “coisa em si”. Sobre isso, de fato, não conhecemos absolutamente nada e talvez por isso fosse o caso de silenciarmo-nos diante de tal questionamento e simplesmente aceitarmos que o mundo não é nada mais que mera representação.

Como dissemos, talvez esse fosse o caso, mas, como bem pontua Schopenhauer em sua obra *O mundo...*, provavelmente tal resposta nunca seria alcançada se o observador do mundo fosse apenas uma “cabeça de anjo alada destituída de corpo”³¹⁰. É este que impede a razão de alçar voos além-mundo, que torna o sujeito indivíduo, enraíza-o ao mundo e lhe faz crer que existe algo fora de seu pensamento individual. Em razão de que o corpo exerce a função de ponte sobre o abismo que afasta mente e mundo, mais precisamente, o corpo é o intermediário necessário à mente para que o mundo possa ser intuído e adquira o status de real³¹¹. Nesse sentido, é mediante o corpo que “a palavra do enigma é dada ao sujeito do conhecimento que aparece como indivíduo”³¹², somente o corpo animal, dos vários objetos presentes no mundo empírico, é capaz de conduzir o sujeito cognoscente ao seu verdadeiro ser, seu legítimo em si.

3.4.1. O ato de vontade e a ação corporal

Esta peculiaridade dada ao corpo por Schopenhauer deve-se ao fato do corpo não ser conhecido pelo sujeito cognoscente de maneira apenas mediata pela forma da representação, mas, sobretudo, de modo imediato através de um sentimento denominado pela linguagem de vontade. Este sentimento é experimentado pelo indivíduo durante a sua vida inteira, já que a

³¹⁰SCHOPENHAUER, Arthur. *O mundo como vontade e como representação*, 2005, p.156.

³¹¹No entanto, real no sentido de não ser uma ficção solipsista do sujeito cognoscente, porque real em um sentido específico somente a coisa em si, a qual, como já vimos, não pode ser alcançada e conhecida através da estrutura mental do indivíduo.

³¹²SCHOPENHAUER, Arthur. *O mundo como vontade e como representação*, 2005, p.156.

vontade, – semelhante à água cristalina que brota de uma nascente e impede que os seres vivos morram de sede – brota do interior de todo ser, para assim, mantê-lo vivo. Isto posto, o sentimento de vontade é traduzido pelo corpo do indivíduo em movimentos, os quais expressam nada menos que o ato de querer, isto é, a busca para se obter algo.

Em outras palavras, o ato de querer algo e o movimento produzido pelo corpo para se obter este algo, não são eventos proporcionados pela aplicação da lei de causalidade, ou mesmo, eventos distintos um do outro. Pelo contrário, são exatamente as mesmas coisas, entretanto vistas sob perspectivas diferentes, porque o movimento é a exteriorização do querer, isto é, a exteriorização da vontade interiorizada do ser. Contudo, a exteriorização da vontade apenas é percebida pelo entendimento humano a partir da intuição intelectual dando, por isso, a falsa impressão de serem, ato de vontade e ação corporal, eventos causais ou opostos. Nas palavras de Jair Barboza:

O ato da vontade e a ação corporal não são dois estados díspares relacionados mediante causa-efeito, mas são um e mesmo dados de duas maneiras distintas: numa, imediatamente sentido, noutra, na intuição do entendimento. Todo ato imediato e autêntico da vontade é, logo a seguir, fenômeno do corpo, e vice-versa, toda atuação sobre o corpo é, logo a seguir, atuação sobre a vontade; se lhe é conforme, tem-se o bem-estar, o prazer, se lhe é contrário, tem-se a dor.³¹³

Na verdade, apenas na reflexão abstrata que ato de vontade e ação corporal parecem coisas diferentes, porém não são, ainda que na efetividade seja mostrado ao sujeito cognoscente exatamente o contrário. Contudo, mediante a intuição intelectual, o sujeito pode compreender, quando abandona aquela falsa impressão provocada pelo nexos de causalidade, que, o que ele possui é um conhecimento *a posteriori* de sua vontade, efetuado através dos movimentos desenvolvidos pelo seu corpo ao tentar executar uma determinada ação.

Dessa forma, “todo ato verdadeiro, autêntico, imediato da vontade é também simultânea e imediatamente ato fenomênico do corpo”³¹⁴, não obstante, a recíproca também é verdadeira. Isto é, “toda ação sobre o corpo é também simultânea e imediatamente ação sobre a vontade”³¹⁵, mais precisamente, caso uma determinada ação sobre o corpo seja desconfortante, ela pode ocasionar à vontade do indivíduo dor, nervosismo, angústia e etc.

³¹³ BARBOZA, J. *A metafísica do belo de Arthur Schopenhauer*, 2001, p.32.

³¹⁴ SCHOPENHAUER, Arthur. *O mundo como vontade e como representação*, 2005, p.158.

³¹⁵ SCHOPENHAUER, op. Cit., p.158.

Entretanto, caso a ação sobre o corpo seja cômoda à vontade, então, ela acarreta alegria, calma, prazer, ou seja, sensação de bem-estar em geral à vontade.

Nesse sentido, dor e prazer podem ser descritos como afecções da vontade em plena visibilidade. Ou melhor, afecções que se efetivam de modo imediato no corpo animal a partir de um querer ou não querer, concretizados ou não concretizados, para o agrado ou desagrado da vontade. No entanto, nem toda impressão sobre o corpo é um fomento para à vontade, já que algumas impressões dizem respeito ao ato de conhecer e não ao ato de querer ou não querer algo. Assim, tais impressões devem ser entendidas como simples representações do sujeito cognoscente, porque o corpo neste caso não se torna um espelho da vontade, mas sim um objeto imediato do conhecimento. É o caso, por exemplo, como atesta Schopenhauer, das afecções:

dos sentidos puramente objetivos da visão, da audição, e do tato, embora só à medida que seus órgãos são afetados conforme sua maneira natural, específica; o que é um estímulo tão excepcionalmente fraco da sensibilidade realçada e modificada dessas partes que não afetam a vontade, mas, sem ser incomodados pelos estímulos desta, apenas fornecem ao entendimento os primeiros dados de onde deriva a intuição.³¹⁶

Qualquer outro tipo de afecção, isto é, com um grau de intensidade maior do que aquele necessário à intuição de algo pelo entendimento, já afeta diretamente a vontade do indivíduo. Pois, se de um lado a luz é necessária e benéfica para que o indivíduo possa enxergar ou intuir o mundo ao seu redor, por outro lado, ela em um grau muito maior ao necessário já começa a causar incômodo ou mesmo dor aos olhos. Daí que os nervos corporais ao serem afetados, dependendo da delicadeza que possuírem, podem fazer com que a vontade se manifeste ou não no corpo. Por exemplo, um indivíduo de melanina escura não se sentirá tão incomodado à exposição solar quanto um indivíduo albino, um indivíduo que habita regiões próximas aos trópicos da linha do Equador não se sentirá tão incomodado pelo calor quanto aquele indivíduo que vive em regiões gélidas do planeta. Desse modo, é possível constatar que a vontade ao se expressar pelo corpo tem a capacidade de abalar “sua engrenagem interior, perturbando o curso de suas funções vitais”³¹⁷, para que o indivíduo não se sucumba.

³¹⁶SCHOPENHAUER, op. Cit., p.158.

³¹⁷SCHOPENHAUER, op. Cit., p.159.

3.4.2. Vontade e consciência

Sendo assim, é possível ter um conhecimento da vontade, isto é, perceber seu modo de manifestação a partir do conhecimento do próprio corpo animal, mais precisamente, pelo modo de agir ou movimentar deste último. Em outras palavras, o conhecimento pela observação do próprio corpo encaminha o indivíduo ao conhecimento de sua vontade. Contudo, este conhecimento que é adquirido no tempo e no espaço, formas necessárias à intuição, não consegue abarcar a vontade em sua totalidade, justamente pelo fato dela surgir do interior do indivíduo para se manifestar para fora, sendo, portanto, algo impossível de ser capturada até pela mais profunda introspecção do sujeito. Desse modo, o corpo é condição *sine qua non* existe a representação, sem a qual, portanto, não existe o conhecimento do mundo empírico e, o mais importante, o conhecimento sobre a vontade do indivíduo. Pois, ainda que este conhecimento seja parcial, ele, com certeza, é um grande passo para a metafísica e de descoberta sobre nós mesmos, já que a vontade, em certa medida, coincide com o sujeito cognoscente.

Todavia, a reciprocidade existente entre corpo e vontade apenas pode ser comprovada mediante o conhecimento imediato que o indivíduo tem de si mesmo, isto é, a partir dos “abalos sísmicos” sofridos por sua consciência imediata através de seu corpo. Especificamente falando, este conhecimento imediato é como se fosse um conhecimento instantâneo daquilo que é sentido de forma *in concreto* pelo corpo. No entanto, este conhecimento apenas é compartilhado com os demais indivíduos quando adquire o status de conhecimento *in abstracto* da razão, algo que torna muito difícil a compreensão dessa reciprocidade, visto que não há uma outra forma de comprová-la. Destarte, somente pela experiência ou vivência do próprio corpo que o indivíduo consegue chegar ao conhecimento que diz respeito sobre a identidade da vontade com o corpo. Excluindo-se tal caminho não existe nenhum outro para demonstrar tal saber. A respeito sobre o que foi dito, reafirma o filósofo de Danzig nas seguintes palavras:

(...) ela [a vontade] pode ser elevada da consciência imediata, do conhecimento *in concreto*, ao saber da razão, ou ser transmitida ao conhecimento *in abstracto*; porém, segundo sua natureza, nunca pode ser demonstrada, isto é, deduzida como conhecimento mediato a partir de outro mais imediato, justamente porque se trata ali do conhecimento mais imediato. Se não a concebemos e fixamos desse modo, em

vão esperamos obtê-la novamente de maneira mediata como conhecimento deduzido.³¹⁸

Este conhecimento, que tem como tema a identidade da vontade com o corpo, não é um conhecimento alcançado como os demais tipos de conhecimento do mundo sensível, já que sua verdade escapa a todo instante àquelas formas de conhecimento que utilizam a lógica, a metafísica, a metalógica e o empírico como base de sustentação de um determinado saber. Noutros termos, tal conhecimento, na verdade, já não é mais uma representação abstrata que faz referência a uma representação intuitiva ou mesmo a outra representação abstrata. Pois a vontade não é uma representação, intuitiva ou abstrata, mas, como bem destaca Schopenhauer, é algo *toto genere*, ou seja, algo muito diferente do que se entende por representação. Por isso tal conhecimento somente pode ser adquirido pelo indivíduo a partir da experiência introspectiva que se tem do próprio corpo³¹⁹.

No entanto, se é na consciência que o corpo se torna uma representação, então, podemos dizer que esta representação possui algo de especial que a torna diferente das demais, uma vez que o corpo animal é concebido pela consciência de forma imediata pela experiência da vontade. Este algo especial referente ao corpo animal diz respeito ao fato dele poder ser concebido pelo indivíduo ora como representação, ora como vontade. Noutros termos, o indivíduo humano é o único ser vivo capaz de reconhecer que possui um conhecimento duplo de seu corpo, o qual, como já dito, pode ser dado na representação como um objeto mediato qualquer do conhecimento; ou na experiência da vontade, como objeto imediato do conhecimento.

Através desse conhecimento duplo acerca do corpo animal é possível conseguir algumas informações sobre ele, tais como seu fazer-efeito, mediante afecções cognitivas reconhecidas como tais quando o corpo é observado pelo aspecto da representação, ou informações sobre seu agir, por motivos e afecções não cognitivas quando é analisado pela perspectiva da vontade. Entretanto, a informação mais importante que o corpo animal pode fornecer para o saber filosófico diz respeito à coisa em si. Sim, ele é a chave, ou melhor, o caminho que conduz à resposta deste enigma kantiano. Para tanto, é necessário que agora foquemos o máximo possível no indivíduo.

³¹⁸SCHOPENHAUER, op. Cit., p.159-160.

³¹⁹Como este conhecimento não tem sua origem em uma representação ele é denominado por Schopenhauer de “verdade filosófica”, pois o indivíduo fica “consciente dele de maneira completamente diferente, não comparável com nenhuma outra; ou, meu corpo é a OBJETIDADE da minha vontade; ou, abstraindo-se o fato de que meu corpo é minha representação, ele é apenas minha vontade etc”. SCHOPENHAUER, op. Cit., p.160. Grifo do autor.

3.4.3. Corpo e vontade

Ser indivíduo é ser corpo dentro de um limite espaço-temporal, ser corpo em referência a tal limite é ser objeto de conhecimento para o sujeito. Todavia, o sujeito cognoscente também possui um corpo, o qual o prende ao mundo empírico, o mundo dos objetos, não permitindo, por isso, o sujeito cognoscente isolar-se dentro dos limites de sua consciência. Sendo assim, sujeito cognoscente e indivíduo, em virtude de um corpo, não são coisas distintas, mas o mesmo. Entretanto, esta identidade entre sujeito e indivíduo somente é suscetível de acontecimento porque o corpo em questão é um corpo animal, isto é, um corpo capaz de receber e distribuir, através das várias ramificações nervosas existentes nele, as mais diversas afecções possíveis ao cérebro. Por isso o sujeito cognoscente tem consciência que seu corpo não é simplesmente uma mera representação como os demais corpos apresentados na intuição empírica, mas, pelo contrário, ele tem consciência que além de representação seu corpo também é vontade.

Ora, podemos perceber que a dimensão concedida ao corpo animal por Schopenhauer é enorme, entretanto, será mesmo que ele cumpre com o propósito de alcançar a coisa em si? Vejamos, sendo ele concebível sob dois aspectos, o da representação e o da vontade, certamente poderíamos anular alguma destas particularidades do corpo animal para analisar as consequências desse experimento ou hipótese. Se anularmos exclusivamente o aspecto da vontade sobre o corpo, então este seria meramente uma representação como qualquer outro fenômeno do mundo é para o sujeito cognoscente. Este, por sua vez, literalmente seria uma “cabeça de anjo alado”, uma vez que se basearia unicamente em sua consciência individual para dar existência, mas sem objetividade, às coisas. Nesse sentido, é possível dizer que o diferencial do corpo animal em relação às demais representações é que ele proporciona ao sujeito cognoscente um conhecimento duplo do mundo, por meio de afecções cognitivas e não cognitivas, com a ajuda de apenas uma única representação para tal realização, a representação de si próprio.

No entanto, se anularmos o aspecto da representação sobre o corpo, este seria tão somente Vontade³²⁰, tão somente coisa em si. Eis então, segundo Schopenhauer, que “a

³²⁰Para poder diferenciar vontade de Vontade, quase como uma regra unânime para os pesquisadores da filosofia de Schopenhauer, quando o termo vontade for grafado com “V” maiúsculo estamos interpretando, assim como Schopenhauer faz, a Vontade como coisa em si, já quando o termo vontade for grafado com “v” minúsculo estamos nos referindo ao fenômeno vontade, isto é, à objetivação da coisa em si. No entanto, é preciso

palavra do enigma é dada ao sujeito do conhecimento que aparece como indivíduo. Tal palavra se chama VONTADE. Esta, e tão-somente esta, fornece-lhe a chave para seu próprio fenômeno”³²¹. Ora, vejo que é preciso fazer uma breve recapitulação para o caro leitor entender a proposta defendida por Schopenhauer. Bem, sabemos que o mundo e tudo aquilo que o integra é coisa em si objetivada, isto é, coisa em si na forma de objeto, uma vez que passou pelo processo de individuação. Este objeto, por um lado, apenas é conhecido pelo sujeito enquanto representação, nunca em si mesmo. Por outro lado, o corpo animal na condição de objeto do conhecimento possui dupla perspectiva, a da representação e a da vontade. Pela via da representação nunca se chegaria à coisa em si, pois, “por mais longe que se investigasse e inferisse, guiados por esse fio condutor, não se teria dado um só passo adiante no assunto principal (...) mas apenas se teria movido como o esquilo na roda”³²². Noutros termos, fazer uso da representação para se chegar a algum lugar é como não sair de onde se encontra, posto que a representação não leva a nenhum lugar que esteja fora do limite espaço-temporal.

Contudo, pela via da vontade, chegar à coisa em si já não é algo impossível ou mesmo improvável, porque não são nas coisas exteriores ao indivíduo, isto é, no mundo como representação, que se procura a coisa em si, mas, pelo contrário, é dentro do próprio indivíduo humano, em seu interior. Este mostrou-se, sobretudo, ser vontade o tempo todo, isto quer dizer que seu em si não deve ser outra coisa diferente disso. Sim, o em si do indivíduo humano é Vontade, visto que somente ela consegue dar alguma significação ao ser, somente ela consegue mostrar, através de seu mecanismo interior, porque ele se comporta, age e movimenta-se de tal maneira e não de outra qualquer.

Nesse sentido, como o corpo animal é a objetivação da coisa em si, isto é, a coisa em si na forma de objeto, também podemos dizer que o corpo ou indivíduo humano, em toda a sua extensão, é Vontade objetivada ou fenômeno da Vontade. Assim, os movimentos do corpo animal, que foram apresentados acima como atos da vontade, isto é, a manifestação da vontade através do corpo mediante um motivo exterior, como o agir ou movimentar-se, tem um fundamento que não encontra elucidação alguma na causalidade do mundo empírico, “apenas o seu fenômeno em dado ponto do tempo é necessariamente determinado por tal lei”³²³. Este fundamento, por sua vez, tem o conjunto de “máximas que caracterizam todo o

esclarecer que a Vontade para Schopenhauer não é a coisa em si em sentido absoluto, mas coisa em si enquanto em relação ao fenômeno.

³²¹SCHOPENHAUER, op. Cit., p.156. Grifo do autor.

³²²SCHOPENHAUER, op. Cit., p.529-530.

³²³SCHOPENHAUER, op. Cit., p.164.

meu querer”³²⁴ e modo de ser, só pode ser encontrado a partir do interior do próprio indivíduo, sendo por isso denominado por Vontade.

Entretanto, não haveria a possibilidade da explicação fisiológica do corpo afetar de forma negativa ou mesmo invalidar esta elucidação metafísica sobre o mesmo? Embora exista uma explicação fisiológica a respeito do corpo, que descreve sua origem, conservação e desenvolvimento na superfície da terra, tal explicação, para Schopenhauer, é imperfeita. Pois a fisiologia, como ciência etiológica dos fenômenos, somente consegue esclarecer alguma coisa acerca do corpo pelo por que, como, onde e quando. Perguntas e respostas de origem causal que não podem ultrapassar o limite espaço-temporal para dizer algo verdadeiro e válido em relação ao em si do corpo animal. Sendo assim, a explanação fisiológica do corpo em nada prejudica ou invalida a elucidação metafísica sobre o mesmo, pelo contrário, pode se dizer que a explicação metafísica completa a resposta e conhecimento acerca do corpo, ou mesmo sana as dúvidas restantes sobre ele. Nesse sentido, completa Schopenhauer:

Desse ponto de vista, as partes do corpo têm de corresponder perfeitamente às principais solicitações pelas quais a vontade se manifesta, têm de ser a sua expressão visível. Dentes, esôfago, canal intestinal são a fome objetivada. Os genitais são o impulso sexual objetivado; as mãos que agarram e os pés velozes já correspondem ao empenho mais indireto da vontade que eles expõem. E, assim como a forma humana em geral corresponde à vontade humana em geral, assim também a compleição física do indivíduo corresponde à vontade individualmente modificada, ao caráter do indivíduo; compleição esta que, portanto, sem exceção, é em todas as partes característica e significativa.³²⁵

Reconhecemos através do duplo conhecimento que o sujeito cognoscente tem de seu corpo, ora como representação ora como vontade, que a essência ou coisa em si do indivíduo humano é a Vontade. Contudo, sobre o em si dos outros fenômenos que integram o mundo empírico, o que dizer sobre ele, uma vez que o homem apenas sabe o que é em virtude de sua consciência imediata em relação a seu corpo? É sabido que tudo aquilo que não constitui o corpo do indivíduo humano, isto é, objetos empíricos em geral, não podem ser concebidos por dupla perspectiva, cabe à eles, mediante a capacidade cognitiva do sujeito, meramente a perspectiva da representação. Sendo assim, todo objeto empírico não passa de representação

³²⁴SCHOPENHAUER, op. Cit., p.164.

³²⁵SCHOPENHAUER, op. Cit., p.167.

na consciência do sujeito cognoscente, cujo em si, se existe, é inalcançável e desconhecido à filosofia?

Para que a resposta dessa questão não seja pessimista e o em si de todos os demais objetos seja alcançado, Schopenhauer fará uso do método analógico, o qual consiste em analisar e equiparar os objetos empíricos de acordo com o próprio corpo animal. Noutros termos, no método analógico o objeto empírico será tomado como o corpo, isto é, também deverá ser tomado por duas perspectivas diferentes. Na primeira; como representação, porque tudo aquilo enquanto estiver na condição de objeto do conhecimento, até mesmo o corpo, é uma representação. Na segunda perspectiva, todo objeto assim como o corpo do indivíduo humano, também deverá ser entendido como Vontade, posto que apenas esta permanece logo após que se é suprimida a representação. Para confirmar o que foi dito, segue-se abaixo as oportunas palavras de Schopenhauer:

(...) caso se ponha de lado a sua existência como representação do sujeito, o que resta, conforme sua essência íntima, tem de ser o mesmo que aquilo a denominarmos em nós VONTADE. Pois que outro tipo de realidade ou existência deveríamos atribuir ao mundo dos corpos? Donde retirar os elementos para compô-los? Além da vontade e da representação, absolutamente nada é conhecido, nem pensável. Se quisermos atribuir ao mundo dos corpos, existente imediatamente apenas em nossa representação, a maior e a mais conhecida realidade, então lhe conferiremos aquela realidade que o próprio corpo possui para cada um de nós, pois ele é para nós o que há de mais real. E, se analisarmos a realidade desse corpo e suas ações, então encontraremos, tirante o fato de ser nossa representação, nada mais senão a vontade. Aí se esgota toda a sua realidade mesma. Logo, não podemos encontrar em nenhuma parte realidade outra para atribuir ao mundo dos corpos. Assim, se este ainda deve ser algo mais que mera representação, temos de dizer, exceto a representação, portanto em si e conforme sua essência mais íntima, ele é aquilo que encontramos imediatamente em nós mesmos como vontade.³²⁶

Desse modo, a Vontade deve ser considerada como o verdadeiro em si ou essência do mundo empírico e seus demais componentes, como o próprio homem, visto que se pode reconhecê-la como tal mediante a experiência interna e externa que se tem do corpo animal. Além disso, a elevação ou transposição dessa mesma experiência que se tem do próprio corpo, ora como representação e ora como vontade, aos demais objetos fenomênicos por meio de processo analógico reforça ainda mais a ideia de que a Vontade é a coisa em si kantiana.

³²⁶SCHOPENHAUER, op. Cit., p.163. Grifo do autor.

Sim, é a Vontade a coisa em si kantiana, posto que ainda não apareça totalmente na representação, ela dá sinal de sua existência como essência a partir do momento em que é reconhecida pela consciência do sujeito como sua forma imediata, isto é, a partir do momento “em que sujeito e objeto não se diferenciam nitidamente: vontade que não aparece em seu todo, mas se faz conhecer ao indivíduo somente por meio de seus atos isolados”³²⁷, tornando-se, por isso, aquilo que há de mais íntimo e essencial dos seres fenomênicos, mas que pode ser conhecido de maneira imediata e completa pelo indivíduo humano.

Nesse sentido, no procedimento analógico o conceito de Vontade é ampliado a todos os seres. Todavia, para que esta ampliação realmente se efetive Schopenhauer instrui seu leitor, para um melhor entendimento do procedimento analógico, a “(...) separar de maneira pura em nosso pensamento a essência mais íntima, imediatamente conhecida desse fenômeno, e em seguida transmiti-la a todos os fenômenos mais débeis, menos nítidos da mesma essência”³²⁸. Dessa forma, o conceito de Vontade, entendido aqui como coisa em si, não designa mais apenas aquela espécie de exteriorização dada e identificada primeiramente no corpo animal do indivíduo, mediante um agir acompanhado de motivos, mas agora, em virtude de sua ampliação, chega a todos os fenômenos do mundo empírico. Para complementar a nossa explicação citamos Maria Lúcia Cacciola:

A base para a analogia que permite dotar todos os fenômenos da mesma essência que a humana reside no fato de que os demais objetos, considerados como representações, são idênticos ao corpo, isto é, preenchem o espaço e nele atuam, por meio da lei da causalidade. E assim, do mesmo modo que podemos conhecer o nosso corpo de duas maneiras distintas, podemos por analogia admitir que os demais fenômenos sejam, de um lado, representações, e de outro, “o que em nós chamamos de vontade”. Esta é a única forma de atribuímos realidade aos objetos exteriores, pois, além da Vontade e da representação, nada mais podemos “conhecer ou pensar”.³²⁹

3.4.4. Coisa em si como Vontade

É interessante ressaltar que a denominação Vontade para a coisa em si kantiana deve-se ao fato de que enquanto Vontade a coisa em si é pensada objetivamente segundo um dos seus fenômenos mais nítido, qual seja, a vontade humana. Para Schopenhauer, este é o

³²⁷SCHOPENHAUER, op. Cit., p.168.

³²⁸SCHOPENHAUER, op. Cit., p.170.

³²⁹CACCIOLA, M.L.O.M. *Schopenhauer e a questão do dogmatismo*, 1994, p.50.

fenômeno mais perfeito e desenvolvido da coisa em si, justamente por ser “imediatamente iluminado pelo conhecimento”³³⁰. Desse modo, o conceito de vontade, na condição de coisa em si, passa a ter, segundo Schopenhauer, “uma maior envergadura que a possuída até então”³³¹, visto que é possível verificar e reconhecer em qualquer fenômeno particular, material ou não material do mundo a vontade como a objetivação mais imediata da coisa em si. Ou seja, reconhece-se o fenômeno da vontade como aquilo que identifica e aproxima todos os fenômenos da natureza por mais diferentes que sejam entre si, justamente por estar presente em cada um deles tal objetivação da coisa em si.

O fato de Schopenhauer escolher a palavra vontade para designar a coisa em si kantiana, não quer dizer que em seu lugar poderia ser escolhida qualquer outra para exercer a mesma função. De maneira que, uma ou outra palavra escolhida para tal designação não possuísse e nem demonstrasse características extraordinárias e significativas para o entendimento da coisa em si kantiana. Caso assim fosse, a coisa em si seria “algo cuja existência pudéssemos simplesmente DEDUZIR e, assim, conhecê-la apenas mediante, *in abstracto*. Então se poderia denominá-la como bem se quisesse”³³², já que nomear ou não nomear algo completamente desconhecido não tem a menor importância ou valor filosófico, seria meramente um ato referencial vago.

Entretanto, o conceito schopenhaueriano de vontade foi escolhido para se referir a coisa em si kantiana, justamente por se tratar de um fenômeno que se encontra no interior de todo objeto empírico. No entanto, como já foi dito, é no interior do indivíduo humano, mediante consciência imediata deste, que o conceito de vontade se torna rapidamente reconhecido como coisa em si, ou seja, reconhecido “conforme sua essência, destituído de todas as formas, mesmo as de sujeito e objeto, visto que aqui quem conhece coincide com o que é conhecido”³³³. Nesse sentido, de todas as palavras presente no vocabulário humano é o termo vontade o único que é dado, sentido e conhecido no corpo. O único termo que autoriza o indivíduo ampliar e ter conhecimento sobre o seu em si e sobre o de toda a natureza. O termo vontade é, na verdade, consoante Schopenhauer, “uma palavra mágica”³³⁴.

Portanto, todo objeto empírico e forças físicas deve ser declarada fenômeno da Vontade, isto é, sua visibilidade mediante objetividade pelo princípio de individuação, pois é ela que está presente “em cada força da natureza que faz efeito cegamente, na ação ponderada

³³⁰SCHOPENHAUER, Arthur. *O mundo como vontade e como representação*, 2005, p.169.

³³¹SCHOPENHAUER, op. Cit., p.169.

³³²SCHOPENHAUER, op. Cit., p.170. Grifos do autor.

³³³SCHOPENHAUER, op. Cit., p.171.

³³⁴SCHOPENHAUER, op. Cit., p.170.

do ser humano”³³⁵, no agir desenfreado e irracional do animal, no crescimento das plantas, no subir e descer da maré, entre outras coisas. Tais fenômenos podem parecer muito diferentes um em relação ao outro, no entanto, o que torna cada fenômeno tão diferente um do outro é o grau de visibilidade no qual a Vontade aparece na representação, não a quantidade de essência da mesma. Noutros termos, pode-se dizer que o mundo não passa de manifestação da Vontade, sobretudo, porque não quisesse talvez a Vontade se manifestar, uma vez que somente ela realmente quer ou não quer algo, então não haveria mundo, representação ou mesmo sujeito cognoscente. Nas palavras de Schopenhauer:

Reconhecerá a mesma vontade como essência mais íntima não apenas dos fenômenos inteiramente semelhantes ao seu, ou seja, homens e animais, porém, a reflexão continuada o levará a reconhecer que também a força que vegeta e palpita na planta, sim, a força que forma o cristal, que gira a agulha magnética para o polo norte, que irrompe do choque de dois metais heterogêneos, que aparece nas afinidades eletivas dos materiais como atração e repulsão, sim, a própria gravidade que atua poderosamente em toda a matéria, atraindo a pedra para a terra e a terra para o sol, -- tudo isso é diferente apenas no fenômeno, mas conforme sua essência em si é para se reconhecer como aquilo conhecido imediatamente de maneira tão íntima e melhor que qualquer outra coisa e que, ali onde aparece do modo mais nítido, chama-se VONTADE.³³⁶

³³⁵SCHOPENHAUER, op. Cit., p.169.

³³⁶SCHOPENHAUER, op. Cit., p.168. Grifo do autor.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Esta dissertação teve como pressuposto mostrar que de todos os sistemas pós-kantianos, os quais surgiram em defesa da doutrina transcendental, o sistema schopenhaueriano, dentre os autores analisados no primeiro capítulo, foi o que obteve melhor resultado ou resposta diante das questões levantadas para a problemática da coisa em si. Em razão de uma interpretação muito pessoal da *Crítica da razão pura*, Schopenhauer parece ter feito as modificações necessárias à obra do mestre para que essa não se tornasse inviável, como queriam os filósofos Jacobi e Schulze, pois “se o fio condutor da racionalidade kantiana foi rompido, mantém-se pelo menos a estrutura de seu pensamento, ou melhor, a ‘duplicação de significado que teria originado o ponto de vista transcendental’ ”.³³⁷

Nesse sentido, não foi necessário a Schopenhauer criar uma nova faculdade de conhecimento, como Reinhold, para fazer da representação um princípio de conhecimento, uma vez que tomou sabiamente esse fato como a primeira verdade em relação à cognição humana. Por outro lado, também não foi preciso a Schopenhauer excluir a coisa em si do sistema, como fez Fichte, para que a mesma pudesse escapar dos ataques céticos.

Destaca-se também o fato de o filósofo de Frankfurt interpretar e designar funções às faculdades cognitivas muito diferentes daquelas determinadas por Kant. Como, por exemplo, o caso da faculdade da razão. Se para Kant, sem ela não existe conhecimento algum; para Schopenhauer, ao contrário, tal faculdade é dispensável sem a faculdade do entendimento, porque esta é a legítima fonte do conhecimento empírico e abstrato. Em outras palavras, sem o entendimento para anteceder a razão em termos de conteúdo, ela não pode fazer absolutamente nada.

No entanto, essa nova interpretação dada às faculdades de conhecimento não parece ser mero acaso, visto que é a partir dessa nova leitura que se abre a possibilidade de se justificar a causa da afecção no indivíduo. Schopenhauer, dando ao entendimento a função de intuir o mundo, o faz correlato à lei de causalidade, isentando, assim, a coisa em si de tal função. Essa mudança de incumbência entre o entendimento e a coisa em si permitiu interpretar o dado da afecção como um fazer-efeito, que, de acordo com as estruturas cognitivas do indivíduo, fará surgir uma representação na mente do mesmo.

É interessante ressaltar que, ao manter a coisa em si, Schopenhauer dá um passo atrás em relação à proposta inicial do seu mestre, a saber, por fim, quando o assunto é a cognição

³³⁷ CACCIOLA, M.L.O.M. *Schopenhauer e a questão do dogmatismo*, 1994, p.46.

humana, as metafísicas dogmáticas e sistemas filosóficos céticos. Contudo, essa manobra schopenhaueriana não nos pareceu desfavorecer o filósofo, já que, diferente de todas as metafísicas dogmáticas, Schopenhauer não parte de um além mundo para justificar a existência humana. Ele parte do próprio mundo empírico, mais precisamente, do próprio corpo animal para dá uma nova função à coisa em si kantiana.

Nessa perspectiva, a nova incumbência dada a coisa em si por Schopenhauer é de ordem inteiramente metafísica, visto que cabe a ela justificar a existência de modo geral, desde a pedra ao homem, posto que a coisa em si, não mais como a causa da afecção, é aquilo que proporciona sentido a vida de todo ser humano, porque, na verdade, a coisa em si é Vontade, aquela engrenagem propulsora que permite o mundo ser o que é.

BIBLIOGRAFIA

Obras de Schopenhauer:

SCHOPENHAUER, Arthur. *De la quadruple racine du principe de raison suffisante*. Tradução de F.-X. Chenet. Paris: Vrin, 1991.

_____. *De la volonté dans la nature*. Tradução, introdução e notas de Edouard Sans. 2. Ed. Paris : Quadrige / PUF, 1996.

_____. *El mundo como voluntad y representación II-Complementos*. Traducción, introducción y notas de Pilar López de Santa María. Madri. Editorial Trotta, 2003.

_____. *Fragmentos para a história da filosofia*. Tradução de Maria Lúcia Cacciola. São Paulo: Iluminuras, 2003.

_____. *Los dos problemas fundamentales de la ética*. Tradução, introdução e notas de Pilar López de Santa Maria. Madri: siglo XXI, 3ª edição, 2007.

_____. *Metafísica do amor/ Metafísica da morte*. Tradução de Jair Barboza e Introdução de Martial Gueroult. São Paulo: Martins Fontes, 2000.

_____. *Metafísica do Belo*. Tradução de Jair Barboza. São Paulo: Editora Unesp, 2001.

_____. *O mundo como vontade e como representação*. Tradução, apresentação, notas e índices de Jair Barboza. São Paulo: Editora UNESP, 2005.

_____. *Sobre a filosofia universitária*. Tradução de Maria Lúcia Cacciola e Márcio Suzuki. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

_____. *Sobre a visão e as cores*. Tradução de Erlon José Paschoal. São Paulo: Nova Alexandria, 2003.

Bibliografia geral:

BARBOZA, J. *A metafísica do belo de Arthur Schopenhauer*. São Paulo: Humanitas/ FFLCH/ USP, 2001.

BECKENKAMP, J. *Entre Kant e Hegel*. Porto alegre: EDIPUCRS, 2004.

BEISER, F. C. *The Fate of Reason: German Philosophy from Kant to Fichte*. Cambridge : Harvard University Press, 1987.

BONACCINI, J.A. *Kant e o problema da coisa em si no idealismo alemão*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2003.

- BRANDÃO, E. *A concepção de matéria na obra de Schopenhauer*. São Paulo: Humanitas/Fapesp, 2009.
- CACCIOLA, M. L. M. O. *A coisa-em-si e seus avatares*. In: Tensões e passagens: filosofia crítica e modernidade. São Paulo: Esfera Pública: Singular, 2008, p. 163-179.
- _____. *O “eu” em Fichte e Schopenhauer*. In: Revista dois pontos, v.4, nº1: Idealismo alemão. Paraná: Universidade Federal do Paraná, 2007. p.137-152.
- _____. *Schopenhauer e a questão do dogmatismo*. São Paulo: Edusp/Fapesp, 1994.
- CASSIRER, E. *El problema del conocimiento: Los sistemas poskantianos*. Traducido por W. Roces. México: Fondo de Cultura Económica, vol.3, 1957.
- DEBONA, V. *Schopenhauer e as formas da razão: o teórico, o prático e o ético-místico*. São Paulo : Annablume, 2010.
- ECO, Umberto. *Obra aberta: forma e indeterminação nas poéticas contemporâneas*. São Paulo: Perspectiva, 1991.
- DELEUZE, G. *A filosofia crítica de Kant*. Tradução de Germiniano Franco. Lisboa: Edições 70, 2000.
- DESCARTES. R. *Discurso do método*. tradução de Maria Ermantina Galvão. São Paulo: Martins Fontes, 1996.
- _____. *Meditações Metafísicas*. Introdução e notas de Homero Santiago. Tradução de Maria Ermantina Galvão. Tradução dos textos introdutórias de Homero Santiago. 2ª Edição. São Paulo: Martins Fontes, 2005..
- FERREIRA, M. C. O subjectivismo absoluto. In: (org.) GIL, F. *Recepção da Crítica da razão pura: Antologia de escritos sobre Kant (1786-1844)*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1992, pp. 87-98.
- FICHTE, J.G. Primeira introdução à doutrina da ciência. Tradução de Fernanda Portela. In: (org.) GIL, F. *Recepção da crítica da razão pura: Antologia de escritos sobre Kant (1786-1844)*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1992, pp.313-337.
- _____. Segunda introdução à doutrina da ciência. Tradução de Fernanda Portela. In: (org.) GIL, F. *Recepção da crítica da razão pura: Antologia de escritos sobre Kant (1786-1844)*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1992, pp. 337-354.
- _____. Recensão de Enesidemo. Tradução de Fernanda Portela. In: (org.) GIL, F. *Recepção da crítica da razão pura: Antologia de escritos sobre Kant (1786-1844)*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1992, pp. 309-312.
- GIL, F. (org). *Recepção da Crítica da Razão Pura*. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 1992.

- HARTMANN, N. *A filosofia do idealismo alemão*. Tradução de José Gonçalves Belo. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1960.
- JACOBI, F.H. *Sobre o idealismo transcendental*. Tradução de Leopoldina Almeida. In: (org.) GIL, F. *Recepção da Crítica da razão pura: Antologia de escritos sobre Kant (1786-1844)*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1992, pp. 99-111.
- HÖFFE, O. *Immanuel Kant*. Tradução de Christian Viktor Hamm e Valerio Rohden. São Paulo: Martins Fontes, 2005.
- KANT, Immanuel. *Crítica da razão pura*. Tradução de Manuela Pinto dos Santos e Alexandre Fradique Morujão. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian. 8ª edição, 2013.
- _____. *Fundamentação da metafísica dos costumes*. Tradução de Paulo Quintela. Lisboa: Edições 70, 2005.
- _____. *Crítica da razão prática*. tradução baseada nessa primeira edição, com introdução e notas de Valerio Rohden. São Paulo: Martins Fontes, 2003.
- Karl Popper, *Em busca de um mundo melhor*, Editorial Fragmentos, 3ª Edição, Lisboa, 1992. p.219.
- KELLER, V. *Aprendendo Lógica*. 13 ed. Petropolis, RJ : Vozes, 2002.
- LEBRUN, G. *Sobre Kant*. Org. Rubens Rodrigues Torres Filho ; trad. José Oscar Almeida Morais, Maria Regina Avelar Coelho da Rocha. São Paulo: Iluminuras, 2001.
- _____. *Kant e o fim da metafísica*. Tradução de Carlos Alberto de Moura. São Paulo: Martins Fontes, 1993.
- MAIA, Muriel. *A outra face do nada*. São Paulo: Vozes, 1991.
- MAGEE, B. *The Philosophy of Schopenhauer*. Oxford: Oxford University Press, 1997.
- MARKET, O. O Eu como constituinte originário. In: *Recepção da crítica da razão pura*. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 1992.
- _____. O fundamento do conhecimento. In: *Recepção da crítica da razão pura*. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 1992.
- MÉDITCH, P. *La théorie de l'intelligence chez Schopenhauer*. Paris: Alcan, 1957.
- PERNIN, Marie-José. *Schopenhauer: decifrando o enigma do mundo*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1995
- PHILONENKO, A. *Schopenhauer: une philosophie de la tragédie*. Paris: Vrin, 1999.
- REINHOLD, K.L. Cartas sobre a filosofia kantiana. Tradução de Irene Borges Duarte. In: (org.) GIL, F. *Recepção da Crítica da razão pura: Antologia de escritos sobre Kant (1786-1844)*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1992, pp. 175-178.

_____. Ensaio sobre uma nova teoria da faculdade humana de representação. Tradução de Irene Borges Duarte. In: (org.) GIL, F. *Recepção da Crítica da razão pura: Antologia de escritos sobre Kant (1786-1844)*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1992, pp.179-201.

SILVA, F.Q. *De Kant a Schopenhauer: análise da terceira antinomia da razão pura e de sua solução*. In: *Revista Voluntas: estudos sobre Schopenhauer* – 1º semestre 2010 – Vol. 1 – nº1 – p. 35-48.

ROSSET, C. *Écrits sur Schopenhauer*. Paris: PUF, 2001.

ROVIGHI, S. V. *História da filosofia moderna: da revolução científica a Hegel*. Tradução de marcos Bagno e Silvana Cobucci Leite. Edições Loyola, São Paulo, 4ª edição, 2006.

SAFRANSKI, R. *Schopenhauer et les années folles de la philosophie*. Paris: PUF, 1990.

SILVA, Franklin Leopoldo e. *Descartes: a metafísica da modernidade*. São Paulo: Moderna, 1993.

SCHULZE, G.E. *Enesidème: ou sur les fondements de la philosophie exposée à Iéna par Reinhold. Avec une défense du scepticisme contre les prétentions de la critique de la raison*. Apresentação e tradução de Hélène Slaouti. Paris : Vrin, 2007

_____. *Enesidemo*. Tradução de Sara Seruya. In: (org.) GIL, F. *Recepção da Crítica da razão pura: Antologia de escritos sobre Kant (1786-1844)*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1992, pp.259-269.

TORRES FILHO, R. R. *O espírito e a letra*. São Paulo: Ática, 1975.

_____. *Dogmatismo e antidogmatismo: Kant na sala de aula*. In *Cadernos de Filosofia Alemã*, vol. 7. São Paulo: Departamento de Filosofia da USP, Paulo, 2001.

VILLACAÑAS BERLANGA, J. L. *Nihilismo, Especulación y Cristianismo en F. H. Jacobi : Un ensayo sobre los orígenes del irracionalismo contemporáneo*. Barcelona: Anthropos; Murcia: Universidad de Murcia, 1989.