

**UNIVERSIDADE FEDERAL DA PARAÍBA – UFPB**  
**CENTRO DE CIÊNCIAS HUMANAS, LETRAS E ARTES – CCHLA**  
**PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA – PPGF**

**DIEGO UCHÔA SOUZA CARVALHO**

**OS CONCEITOS DE REPRESENTAÇÃO EM SCHOPENHAUER**

**JOÃO PESSOA – PB**

**2013**

**DIEGO UCHÔA SOUZA CARVALHO**

**OS CONCEITOS DE REPRESENTAÇÃO EM SCHOPENHAUER**

Dissertação apresentada ao programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal da Paraíba como um dos requisitos para obtenção do título de Mestre em Filosofia.

Orientador: Bartolomeu Leite da Silva.

**JOÃO PESSOA – PB**

**2013**

C331c Carvalho, Diego Uchôa Souza.

Os conceitos de representação em Schopenhauer / Diego Uchôa Souza Carvalho.- João Pessoa, 2013.  
94f.

Orientador: Bartolomeu Leite da Silva

Dissertação (Mestrado) – UFPB/CCHL

1. Schopenhauer, Arthur, 1788-1860 - crítica e interpretação. 2. Filosofia - crítica e interpretação.  
3. Princípio de razão suficiente. 4. Representação.

UFPB/BC

CDU: 1(043)

UFPB/BC

CDU: 346.1(043)

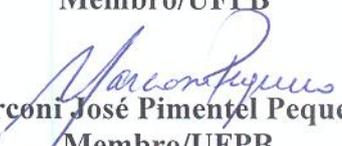
**ATA DA REUNIÃO DA SESSÃO PÚBLICA DA DEFESA DE DISSERTAÇÃO PARA OBTENÇÃO DO GRAU DE MESTRE EM FILOSOFIA DO CANDIDATO DIEGO UCHÔA SOUZA CARVALHO.**

Aos dezesseis dias do mês de agosto do ano de dois mil e treze (16.08.2013) às 09:30 horas, na Sala 506 do Centro de Ciências Humanas, Letras e Artes da Universidade Federal da Paraíba, reuniram-se os membros da Comissão constituída para examinar a dissertação do mestrando Diego Uchôa Souza Carvalho, candidato ao grau de Mestre de Filosofia. A banca foi constituída pelos professores Dr. Bartolomeu Leite da Silva (orientador/UFPB), Dr. José Tadeu Batista de Souza (membro/UNICAP), Dr. Marconi José Pimentel Pequeno (membro/UFPB) e Dr. Anderson D'Arc Ferreira (membro/UFPB). Dando início à sessão o Professor Dr. Bartolomeu Leite da Silva, na qualidade de presidente da banca examinadora, fez a apresentação dos demais membros e, em seguida, passou a palavra ao mestrando Diego Uchôa Souza Carvalho, para que fizesse oralmente a exposição de sua dissertação intitulada: "Os Conceitos de Representação em Schopenhauer". Após a exposição do candidato o mesmo foi sucessivamente argüido por cada um dos membros da banca. Terminadas as argüições a banca retirou-se para deliberar acerca do trabalho apresentado. Após um bom intervalo, a banca examinadora retornou à sala e o presidente, Professor Dr. Bartolomeu Leite da Silva, comunicou que, de comum acordo com os demais membros, proclamou APROVADA a dissertação "Os Conceitos de Representação em Schopenhauer", tendo declarado que seu autor Diego Uchôa Souza Carvalho, faz jus ao título de Mestre em Filosofia, devendo a Universidade Federal da Paraíba, de acordo com o Regulamento Geral de Pós-Graduação pronunciar-se no sentido da expedição do diploma de Mestre. Nada mais havendo a tratar, foi encerrada a reunião tendo eu, Francisco da Costa Almeida, lavrado a presente ata que será assinada por mim e pelos demais membros. João Pessoa, 16 de agosto de 2013.

  
Francisco da Costa Almeida  
Secretário do PPGF

  
Bartolomeu Leite da Silva  
Orientador/UFPB

  
José Tadeu Batista de Souza  
Membro/UFPB

  
Marconi José Pimentel Pequeno  
Membro/UFPB

  
Anderson D'Arc Ferreira  
Membro/UFPB

UNIVERSIDADE FEDERAL DA PARAIBA - UFPB  
Centro de Ciências Humanas, Letras e Artes  
Programas de Pós-Graduação em Filosofia  
Campus I - João Pessoa - Paraíba  
Tel / Fax.: (0xx83) 3216-7205

## RESUMO

A presente dissertação tem como finalidade expor os conceitos de representação e suas respectivas consequências na concepção de mundo de Arthur Schopenhauer. Os conceitos de representação inerentes à filosofia schopenhaueriana respondem a questionamentos relativos ao conhecimento humano formulados desde a Antiguidade Clássica, o que justifica a plena relevância do tema. É também de assaz importância a premente necessidade de sublinhar-se, no pensamento do filósofo, sutilezas acerca do conceito geral de representação às quais não foi dada a devida importância por parte dos estudiosos da matéria. Para tanto, num primeiro momento, o texto busca delimitar e expor os pressupostos teóricos imprescindíveis para sua compreensão. Em seguida, pretende formular o referido conceito geral. Logo após, tem o propósito de ordenar os conceitos específicos de representação de acordo com o Princípio de Razão Suficiente. Por fim, objetiva relacionar as ideias precedentes à noção de Vontade como número ou coisa-em-si, além de explicar, com base nessa, um novo conceito de representação, dessa vez, independente daquele princípio.

**PALAVRAS-CHAVE:** Mundo, Princípio de Razão Suficiente, Representação, Schopenhauer.

## ABSTRACT

The present dissertation aims at exposing the representation concepts and their respective consequences regarded to Arthur Schopenhauer's world conception. The underlying representation concepts to Schopenhauerian philosophy answer to issues regarding to human knowledge and formulated since classical Antiquity, which justifies the plenty relevance of the theme. It is also very important the urgent need of underlining, in Schopenhauer's thoughts, some subtle aspects of the general representation concept, to which the due importance wasn't given by many of those who study the matter. In the achieve of this, in a first moment, the text intends to delimit and expose the theoretical pressupositions which are indispensable to its right comprehension. Afterwards, it attempts to formulate the above-mentioned general concept. Thereafter, has the purpose of ordinating the specific representation concepts according to the Principle of Sufficient Reason. Finally, it has the objective of relating the preceeding ideas to the notion of Will as noumenon or thing-in-itself, besides explaining, based on this Will understanding, a new representation concept, which will be, this time, independent of the above-reffered principle.

**KEYWORDS:** World, Principle of Sufficient Reason, Representation, Schopenhauer.

## SUMÁRIO

<b>1 INTRODUÇÃO</b> .....	6
<b>2 PRESSUPOSTOS TEÓRICOS</b> .....	9
2.1 DELIMITAÇÃO DOS PRESSUPOSTOS.....	10
2.2 EXPOSIÇÃO DOS PRESSUPOSTOS.....	13
2.2.1 <i>Da filosofia dogmática à crítica</i> .....	13
2.2.2 <i>Conhecimento, metafísica e crítica transcendental</i> .....	18
2.2.3 <i>Estética transcendental</i> .....	24
2.2.3.1 Exposição metafísica e transcendental do espaço.....	25
2.2.3.2 Exposição metafísica e transcendental do tempo.....	27
2.2.3.3 Fenômeno e coisa-em-si.....	28
<b>3 O MUNDO COMO REPRESENTAÇÃO</b> .....	31
3.1 A REPRESENTAÇÃO.....	31
3.2 A RELAÇÃO ENTRE SUJEITO E OBJETO.....	33
3.3 O OBJETO, SUAS FORMAS E PRINCÍPIOS.....	35
3.4 O SUJEITO.....	38
3.5 O IDEALISMO SCHOPENHAUERIANO.....	40
<b>4 AS REPRESENTAÇÕES SUBMETIDAS AO PRINCÍPIO DE RAZÃO</b> .....	51
4.1 AS REPRESENTAÇÕES INTUITIVAS E O PRINCÍPIO DO DEVIR.....	52
4.1.1 <i>O entendimento e as representações intuitivas</i> .....	55
4.1.2 <i>A causalidade e a matéria</i> .....	59
4.2 AS REPRESENTAÇÕES ABSTRATAS E O PRINCÍPIO DO CONHECER.....	60
4.3 AS REPRESENTAÇÕES PURAS E O PRINCÍPIO DO SER.....	63
4.4 AS REPRESENTAÇÕES SUBJETIVAS E O PRINCÍPIO DO AGIR.....	65
<b>5 AS REPRESENTAÇÕES RELACIONADAS À VONTADE</b> .....	69
5.1 O MUNDO COMO VONTADE E IDEIA.....	69
5.1.1 <i>A ineficiência da filosofia dogmática e das ciências na pesquisa metafísica</i> .....	70
5.1.2 <i>Corpo e vontade</i> .....	71
5.1.3 <i>Conclusão analógica</i> .....	74
5.1.4 <i>Ontologia negativa</i> .....	77
5.1.5 <i>Os graus de objetivação da Vontade: as Ideias platônicas</i> .....	80
5.2 A METAFÍSICA DO BELO.....	81
5.2.1 <i>As representações interessadas</i> .....	83
5.2.2 <i>As representações desinteressadas</i> .....	85
<b>6 CONSIDERAÇÕES FINAIS</b> .....	88
<b>REFERÊNCIAS</b> .....	91

## 1 INTRODUÇÃO

Problemas relativos ao conhecimento humano foram levantados desde a Antiguidade Clássica. Questionou-se seu conceito, origem e validade para expressar algo real. Assim, perguntas norteadoras serviram como ponto de partida de investigações cuja natureza específica deu origem a um ramo da filosofia chamado Teoria do Conhecimento ou Epistemologia.

Nossa consciência de um mundo e coisas externas a ela é justificável? Se é, em que circunstâncias? As coisas que surgem na consciência e nossas crenças refletem a realidade? Qual a relação entre ela e nós, enquanto indivíduos cognoscentes? Todas essas indagações são de cunho epistemológico e a elas o filósofo alemão Arthur Schopenhauer (1788-1860) buscou dar respostas com o conceito de representação.

Tal ideia é central na filosofia schopenhaueriana, prova imediata disso é que ela aparece já no título da sua principal obra, *O mundo como vontade e representação – Die Welt als Wille und Vorstellung* (1819), com a qual as outras obras de Schopenhauer se relacionam enquanto propedêuticas ou suplementos. No livro, como indica o título, o autor considera o mundo sob dois aspectos fundamentais.

Como vontade, o mundo não é conhecido através da nossa experiência comum. Desse ponto de vista, ele subsiste independente da nossa cognição, embora revele-se como a essência íntima daquilo que percebemos. Contrariamente, o mundo como representação é apreendido no cotidiano por meio da mais ínfima experiência. De acordo com Schopenhauer, nesse aspecto, ele se divide em representações específicas, das quais o filósofo e seus estudiosos enfatizaram três gêneros: as representações de origem empírica, as que resultam de abstrações racionais e as que abrangem contemplações desinteressadas.

Contudo, na leitura dos escritos schopenhauerianos, podemos vislumbrar outras nuances do conceito geral de representação. Essas, tão ricas em significado quanto as destacadas anteriormente. Portanto, tomamos a realização de uma abordagem mais detalhada do conceito e das consequências advindas do mesmo na concepção de mundo em Schopenhauer como objetivo deste trabalho. Para concretizar isso, nosso texto apresentará a seguinte ordem.

Na próxima seção, abordaremos os pressupostos teóricos imprescindíveis para a compreensão da filosofia schopenhaueriana. Num primeiro momento, iremos delimitá-los para, depois, expô-los. Encontraremos tais pressupostos na filosofia crítica transcendental de

Immanuel Kant (1724-1804), mais precisamente na revolução metodológica realizada por ele na epistemologia com vistas à metafísica, na sua distinção entre conhecimento *a priori* e *a posteriori*, e na sua estética transcendental, onde o autor demonstra que as noções de espaço e tempo nada mais são do que formas da nossa faculdade cognitiva e não propriedades das coisas em si mesmas. Desse modo, originado os conceitos de fenômeno e númeno, importantíssimos à filosofia de Schopenhauer.

Logo após, na terceira seção, faremos uma breve análise da etimologia do termo *Vorstellung* – “representação”, na língua alemã. Nessa parte, afastaremos-nos de Kant e adentraremos, propriamente, no pensamento de Schopenhauer. Iremos apresentar o seu conceito geral de representação com as duas metades essenciais e inseparáveis que o compõem: o sujeito cognoscente e o objeto conhecido. Veremos as formas e princípios universais e necessários aos quais os objetos do conhecimento regular estão subordinados, assim como as propriedades do sujeito. Finalizaremos esse capítulo expondo as objeções feitas por Schopenhauer contra o idealismo dogmático, o ceticismo e, principalmente, contra o realismo, pois, mediante tais contestações, o filósofo faz entender melhor a sua visão idealista-transcendental do mundo como representação.

Por sua vez, na seção subsequente, trataremos de quatro conceitos específicos de representações submetidas ao princípio de razão suficiente. Entenderemos que, dependendo da natureza do objeto sensível, externa ou internamente, surge na consciência do sujeito um tipo de representação e uma raiz do princípio que servem como base para os seus conceitos gerais. Explanaremos as representações intuitivas conformes ao princípio de razão suficiente do devir; as abstratas, ao do conhecer; as puras, ao do ser; e as representações que denominamos “subjetivas”, subordinadas ao princípio do agir.

Na quinta seção, discutiremos como as representações expostas anteriormente relacionam com o conceito de Vontade. Para isso, em primeiro lugar, versaremos sobre a metafísica da natureza em Schopenhauer, como o autor chega à noção de que o nosso corpo não passa de vontade tornada objeto e, por intermédio de uma analogia, conclui que o mundo também é, enquanto coisa-em-si, uma Vontade livre de qualquer predicado fenomênico. Depois, veremos como tal Vontade objetiva-se segundo graus determinados e imutáveis, chamados por Schopenhauer de “Ideias platônicas”, que são, precisamente, os objetos de representações desinteressadas ou independentes do princípio de razão. Finalmente, nessa parte do nosso trabalho, acompanharemos a tese schopenhaueriana de que esse último tipo de representação manifesta-se na contemplação estética, quando o sujeito ignora a vontade individual por um breve momento e o objeto transforma-se no seu arquétipo.

Por fim, a título de considerações finais, faremos uma revisão do que foi exposto ao longo do nosso texto e citaremos alguns problemas levantados por comentadores acerca dos pensamentos contidos nele.

## 2 PRESSUPOSTOS TEÓRICOS

Por intermédio da leitura das obras schopenhauerianas, percebemos um autor de vasta cultura, pois, além de experiências pessoais, encontramos diversas referências científicas, literárias, religiosas e, claro, filosóficas. Tais referências constam enquanto objeto de elogio, crítica, escárnio – especialmente quando se trata dos idealistas pós-kantianos – ou como ratificação de alguma teoria. Nesse meio, três influências se destacam: os escritos sagrados hindus, os diálogos de Platão e a filosofia de Kant.

Porém, a despeito de tanto conhecimento adquirido, Schopenhauer não escreve de maneira prolixa ou obscura e, para compreendermos seus conceitos, faz-se estritamente necessário o entendimento de apenas parte da filosofia kantiana, por dois motivos: primeiro, ela é o ponto de partida da filosofia de Schopenhauer e, segundo, ela toma de Kant só as concepções que lhe parecem verdadeiras após um exame detalhado.

Schopenhauer é, conforme a sua qualificação, um pensador autônomo – *Selbstdenker*. O exercício desse não é somente compilar e discutir o cerne de livros e ideias alheias, como faz o filósofo livresco – *Bücherphilosoph* –, mas sujeitar a ciência que alcançou à sua própria meditação, visando nada mais do que o desenvolvimento do sistema orgânico que é o seu pensamento autêntico (SCHOPENHAUER, 2009, p. 503-512). Por isso, a filosofia schopenhaueriana é, sob determinada perspectiva, um neokantismo legítimo, mostrando-se diferente do que se tornou clássico através dos idealistas alemães (LEFRANC, 2008, p. 9). Em suma, Schopenhauer, como um filósofo autônomo, pode ser comparado a um organismo:

trabalha o que ingeriu do contato com outras obras, recusa alguns elementos e transforma outros numa substância própria, gerando uma maneira ímpar de abordar e perceber o mundo [...]. A originalidade do Schopenhauer *Selbstdenker* implica divergências advindas do processo de assimilação, ou seja, ele elimina o que lhe é indigesto e neutraliza assim uma herança conceitual passiva [...]. (BARBOZA, 2005, p. 13).

Desse modo, Schopenhauer não tem um comportamento passivo frente à tradição. No seu parecer, os principais escritos de Kant possuem um caráter revolucionário, tanto na história da filosofia quanto no intelecto do leitor que os apreende, sendo o maior divisor no pensamento ocidental. Entretanto, tal fato não significa que o legado filosófico kantiano esteja desprovido de erros. Por essas razões, Schopenhauer inicia sua doutrina com uma crítica à filosofia kantiana e se propõe, ao mesmo tempo, a tornar-se continuador dessa, como fica

evidente já no prefácio à primeira edição de *O mundo*, no qual o autor menciona os textos kantianos:

O efeito que eles provocam nos espíritos para os quais de fato falam é de fato comparável, como já foi dito em outras ocasiões, à operação de catarata em um cego. E, se quisermos prosseguir com a comparação, então o meu objetivo aqui é o de colocar nas mãos daqueles que obtiveram sucesso na operação um par de óculos de catarata, para cujo uso a operação mesma é a condição necessária. – Contudo, por mais que o meu ponto de partida seja o que o grande Kant realizou, o estudo sério de seus escritos fez-me descobrir erros significativos neles, os quais tive de separar e expor como repreensíveis, para assim poder pressupor e empregar, purificado deles, o verdadeiro e maravilhoso de sua doutrina. (SCHOPENHAUER, 2005b, p. 22).

Dessarte, é preciso que delimitemos e exponhamos qual parte da filosofia kantiana Schopenhauer pressupõe de modo realmente imprescindível, apossando-se da sua terminologia e sentido originais. Não há dúvidas quanto ao fato de que acompanhar o percurso intelectual desde as concepções de Kant ao que resta delas, após o crivo schopenhaueriano, seria interessantíssimo, mas tudo isso resultaria em um trabalho completo que fugiria aos nossos objetivos. Sendo assim, por ora, ocupemo-nos do apêndice de *O mundo* para limitarmos a nossa exposição.

## 2.1 DELIMITAÇÃO DOS PRESSUPOSTOS

O citado apêndice possui o título de *Crítica à filosofia kantiana – Kritik der Kantischen Philosophie*. Nele, Schopenhauer justifica por que, apesar de pressupor essa filosofia, não concorda inteiramente com ela e a contradiz em muitos pontos. A matéria desse anexo consiste, quase que por completo, numa crítica à *Crítica da razão pura*, a obra mais importante de Kant, por isso lhe caberia a denominação de “metacrítica”. No entanto, antes de apontar erros, Schopenhauer faz jus à filosofia kantiana por meio de uma breve análise dos aspectos meritórios dessa, sendo em tais características que devemos buscar a delimitação dos pressupostos imprescindíveis a que nos referimos, pois é com elas que Schopenhauer concorda e é delas que o autor se apropria.

Os méritos de Kant são divididos em três pontos: primeiro, ele distinguiu o fenômeno da coisa-em-si; segundo, foi precursor da metafísica schopenhaueriana da Vontade e, terceiro,

demoliu completamente a filosofia escolástica ainda presente na Idade Moderna. Desses, somente o primeiro mostra-se relevante para nossa exposição, enquanto os outros dois são relevantes apenas em nível histórico-filosófico.

A distinção comunicada pelo primeiro ponto é basilar no pensamento schopenhaueriano acerca do mundo: ele segue-a fielmente, ela é “o fio condutor que o percorre de ponta a ponta” (JANAWAY, 2003, p. 25). Logo, depreende-se a estima que Schopenhauer (2005b, p. 526, grifo do autor) mostra pela mesma:

*O maior mérito de Kant é a distinção entre fenômeno [Erscheinung] e coisa-em-si [Dinge an sich] – com base na demonstração de que entre as coisas e nós sempre ainda está o intelecto, pelo que elas não podem ser conhecidas conforme seriam em si mesmas.<sup>1</sup>*

Segundo Schopenhauer (2005b, p. 526-528), essa demarcação já havia sido intuída pelos hindus e por Platão. Todavia, eles a exprimiram de forma mítica mais do que filosófica. John Locke, por sua vez, efetuou-a filosoficamente, mas de maneira superficial. Finalmente, Kant foi quem a demonstrou incontestável e lhe ampliou até a completude, com base em outra separação mais fundamental, a entre o nosso conhecimento *a priori* e *a posteriori*. Portanto, a filosofia kantiana confirma e expande a lockeana.

Locke (1999, p. 156-161) distinguiu as qualidades primárias – *primary qualities* – das qualidades secundárias – *secondary qualities*. De acordo com ele, as primárias são inseparáveis dos corpos, independente do estado em que se encontrem, e são a extensão, figura, número, solidez, repouso e movimento. Por seu turno, as secundárias são sensações produzidas em nós pela ação de partículas invisíveis. Dessa maneira, nos corpos ou partículas, as qualidades secundárias são, tão unicamente, potências que podem causar sensações através de suas qualidades primárias e seus movimentos sobre nossos órgãos. As qualidades secundárias, por conseguinte, existem somente em nós e para nós quando as conhecemos. Elas aparecem como cores, cheiros, sabores, sons etc.

Concluimos então, da exposição acima, que, caso as sensações fossem suprimidas, ainda restariam suas causas, as qualidades primárias, pois elas são inerentes aos corpos. Sendo assim, o que Schopenhauer denomina fenômeno em Locke são as qualidades dos corpos que se mostram para nós mas que não existem neles, enquanto a coisa-em-si seria o conceito geral aplicável aos corpos e suas qualidades independentes de como aparecem.

Dessarte, Kant estende a separação lockeana no sentido de que, na sua filosofia, todas

<sup>1</sup> No texto original, lemos os grifos do autor em versalete. Neste trabalho, contudo, utilizaremos o grifo em itálico, para dotá-lo de uniformidade.

as qualidades existem apenas em nós enquanto sujeitos cognoscentes, a saber, tanto as primárias quanto as secundárias. Ele atesta a interpretação de Schopenhauer quando escreve :

Que, sem prejuízo para a existência real das coisas exteriores, se possa dizer de um conjunto dos seus predicados que não pertenceriam a estas coisas em si mesmas, mas apenas aos seus fenômenos, e não possuiriam nenhuma existência própria fora da nossa representação [do nosso conhecimento], eis o que era geralmente aceito e admitido já muito antes da época de Locke, mas sobretudo depois. [...] na minha opinião, ainda mais propriedades, sim, *todas as propriedades que compõem a intuição de um corpo*, pertencem apenas ao seu fenômeno. (KANT, 1988, p. 58-59, grifo do autor).

Como dissemos, a distinção entre fenômeno e coisa-em-si apoia-se em outra mais elementar, a entre conhecimento *a priori* e *a posteriori*. Agora, não podemos omitir que “Tudo isso, entretanto, repousa sobre a diferença fundamental entre filosofia dogmática e *filosofia crítica ou transcendental*.” (SCHOPENHAUER, 2005b, p. 530, grifo do autor).

Segundo Schopenhauer (2005b, p. 529-530), a filosofia ocidental pré-kantiana é dogmática. Ela explana e deduz o existente por intermédio de leis absolutas – ou verdades eternas, *aeternae veritates* – conformes à relação entre fundamento e consequência. Dessa forma, o mundo existiria como resultado de tais leis, possibilitando-nos adquirir uma ciência última acerca do mesmo, desde que as seguíssemos em nossa investigação.

Por outro lado, Kant demonstrou que essas leis não devem ser utilizadas em pesquisas metafísicas, uma vez que sua validade é relativa, ou seja, valem somente para o nosso conhecimento e não para o mundo enquanto coisa-em-si. Na filosofia kantiana, as leis universais são provenientes da nossa faculdade cognitiva e estão condicionadas por ela, sendo aplicadas ao fenômeno de uma existência independente que não conhecemos.

No entanto, para chegar a toda essa estrutura conceitual e a essas conclusões, Kant teve de contrariar o método dogmático e pôr as próprias verdades eternas como objeto de investigação, ao invés de inquirir o mundo direcionando-se por elas. Kant, então, instituiu a filosofia crítica ou transcendental enquanto método de pesquisa.

Assim, do que expomos, torna-se certo que devemos tratar, com base em Kant, as distinções entre fenômeno e coisa-em-si, entre *a priori* e *a posteriori*, e entre filosofia dogmática e crítico-transcendental. Contudo, resta-nos delimitar a qual passagem dos textos kantianos devemos nos ater para isso.

Nesse sentido, observemos que, da metacrítica schopenhaueriana, só a *Estética transcendental – Die transzendente Aesthetik* – da *Crítica da razão pura* sai ilesa das acusações de Schopenhauer. Para ele:

*A estética transcendental* é uma obra tão extraordinariamente meritória, que, sozinha, teria bastado para eternizar o nome Kant. Suas provas têm uma força de convicção tão plena que computo suas proposições entre as verdades incontestáveis, e sem dúvida fazem parte das mais ricas em consequência. (SCHOPENHAUER, 2005b, p. 549-550, grifo do autor)

De fato, das três formas *a priori* que Schopenhauer atribui à faculdade do entendimento, apenas a da causalidade é discutida minuciosamente em um de seus livros<sup>2</sup>, enquanto as outras duas que não recebem o mesmo cuidado são, precisamente, as que Kant exhibe na sua *Estética*. Logo, Schopenhauer pressupõe de Kant as demonstrações dessas formas, assim como a familiaridade do leitor com esses argumentos.

Já com relação às aludidas consequências da *Estética*, encontramos nelas, justamente, a demarcação entre fenômeno e coisa-em-si. Porém, a fim de compreendermos tudo isso, faz-se necessário abordarmos também os textos dos *Prefácios* e da *Introdução à Crítica da razão pura*, onde Kant escreve sobre a sua revolução metodológica e sobre os tipos de conhecimentos possíveis, *a priori* e *a posteriori*. Portanto, ao versarmos acerca dessas passagens, estaremos analisando os pressupostos imprescindíveis da filosofia schopenhaueriana.

Tendo em vista o que foi dito, consideramos delimitados tanto os pressupostos teóricos essenciais da filosofia de Schopenhauer quanto em quais passagens escritas por Kant devemos nos apoiar para explaná-los. Agora, passemos a exposição dos mesmos.

## 2.2 EXPOSIÇÃO DOS PRESSUPOSTOS

### 2.2.1 Da filosofia dogmática à crítica

Nos dois prefácios à *Crítica da razão pura*, somos apresentados, de modo sucinto, à problemática que ela intenta resolver e ao método que utilizará para isso. Tornou-se claro para nós que esse método contrasta com o dogmático e que o entendimento do mesmo é imprescindível para assimilação dos pressupostos schopenhauerianos. Mas, uma vez que o método liga-se à problemática, é preciso compreendê-la também. Por conseguinte, trataremos

<sup>2</sup> *Sobre a quádrupla raiz do princípio de razão suficiente (Ueber die vierfache Wurzel des Satzes vom zureichenden Grunde* – 1º ed. em 1813, 2º ed. rev. e amp. em 1847), que será uma das nossas referências primárias a partir da próxima seção.

desses prefácios e verificaremos que, não obstante a igualdade do conteúdo, o enfoque de ambos é distinto.

Kant (2010, p. 3) inicia o *Prefácio da primeira edição da Crítica* com a seguinte afirmação:

A razão humana, num determinado domínio dos seus conhecimentos, possui o singular destino de se ver atormentada por questões, que não pode evitar, pois lhe são impostas pela sua natureza, mas às quais também não pode dar resposta por ultrapassarem completamente as suas possibilidades.

No contexto do qual essa declaração faz parte, Kant chama de “razão” (*Vernunft*) a nossa faculdade cognoscitiva em geral. O domínio a que o autor se refere é a metafísica. A ela pertencem as tradicionais questões sobre a alma, o mundo e Deus.

A busca pelas respostas a essas indagações fez com que a metafísica se tornasse palco de disputas que pareciam infundáveis: “Toda construção metafísica logicamente coerente podia pretender-se verdadeira, visto que nenhum objeto era dado na experiência, pelo qual se pudesse confirmar ou desmentir a construção.” (PASCAL, 2009, p. 35). Por sua vez, tantas disputas de teses pretensamente verdadeiras fizeram com que a metafísica caísse em desprestígio, até o período de Kant, quando reinou uma indiferença. Conforme o filósofo, esse indiferentismo era aparente: é inútil tentar ser alheio à busca pelas respostas às perguntas metafísicas, dado que elas são impostas pela própria natureza da razão, e mesmo os supostos indiferentistas sempre recaíam em afirmações além da experiência (KANT, 2010, p. 11).

Estando inserido nesse meio, Kant tomou posse do problema da metafísica como ciência. No seu pensamento, aquele pseudo-indiferentismo

é um convite à razão para de novo empreender a mais difícil das suas tarefas, a do conhecimento de si mesma e da constituição de um tribunal que lhe assegure as pretensões legítimas e, em contrapartida, possa condenar-lhe todas as presunções infundadas; e tudo isto, não por decisão arbitrária, mas em nome das suas leis eternas e imutáveis. Esse tribunal outra coisa não é que a própria *Crítica da Razão Pura*. (KANT, 2010, p. 5).

Desse modo, por uma “inspiração jurídica” (FIGUEIREDO, 2010, p. 14), Kant instituiu a *Crítica* como um tribunal que visa interrogar a razão em si mesma, abstraindo-a da sua aplicação à experiência empírica, ou seja, a *razão pura* (*reinen Vernunft*) responsável pela especulação metafísica. Eis, então, o sentido da obra nas palavras de Kant (2010, p. 5-6):

Por uma crítica assim, não entendo uma crítica de livros e de sistemas, mas

da faculdade da razão em geral, com respeito a todos os conhecimentos a que pode aspirar, independentemente de toda a experiência; portanto, a solução do problema da possibilidade ou impossibilidade de uma metafísica em geral e a determinação tanto das suas fontes como da sua extensão e limites.

Dessarte, concluímos que o método exposto por Kant no primeiro prefácio é reflexivo: é a razão, comum a todos nós, que deve interrogar-se a fim de descobrir as suas possibilidades de obter conhecimento puro, sem qualquer elemento empírico, isso é, conhecimento metafísico. Georges Pascal (2009, p.33) embasa tal interpretação, tendo escrito que:

O método kantiano pode denominar-se método reflexivo. Com efeito, é refletindo sobre os conhecimentos racionais que nós possuímos que Kant tentará obter uma ideia precisa da própria natureza da razão. E a reflexão nada mais é senão aquele movimento pelo qual o sujeito, a partir de suas próprias operações, se volta sobre si mesmo, A análise reflexiva está, pois ligada a ideia crítica.

Por sua vez, no *Prefácio da segunda edição*, Kant foca-se mais no pensamento de uma virada metodológica. No início (KANT, 2010, p. 15), ele afirma que somente o resultado da elaboração de conhecimentos racionais permite julgar se eles enveredaram pelo método científico. Tendo isso em vista, o autor especifica os aspectos do que podemos chamar de pseudociência. São eles: 1) os seus resultados apresentam dificuldades; 2) para se chegar a esses, retrocede-se e tentam-se vários métodos e 3) não há consenso entre os colaboradores de tal empreendimento. Se uma dessas características se apresenta, então podemos ter certeza de que a elaboração é apenas tateio. Consequentemente, nessas circunstâncias, a descoberta de um método seguro, mesmo que se reduza a matéria da finalidade inicialmente proposta, é um grande mérito.

Com esse princípio avaliativo, na opinião de Kant (2010, p. 15-16), é possível reconhecermos que a Lógica seguiu uma via segura, pois desde Aristóteles não retrocedeu nem avançou, parecendo estar acabada e perfeita. Porém, a Lógica é uma propedêutica e, embora os conhecimentos pressuponham-na para julgá-los, eles devem ser adquiridos pelas ciências propriamente ditas. A lógica refere-se à forma, à ciência, ao conteúdo, isso é: refere-se a objetos. É o caso da matemática, que se tornou ciência desde a Grécia Antiga.

Por tempos, a matemática tateou como uma pseudociência, principalmente entre os egípcios, e se transformou em ciência, *stricto sensu*, somente após uma revolução. A história dessa revolução não foi conservada, mas, pelo relato de Diógenes Laércio, foi o filósofo Tales quem primeiro descobriu os fatos geométricos. Atentar para essa revolução é compreender

melhor as influências do criticismo kantiano. Observemos o que Kant (2010, p. 17, grifo do autor) nos diz a respeito dela:

Aquele que primeiro demonstrou o *triângulo isósceles* (fosse ele Tales ou como quer que se chamasse) teve uma iluminação; descobriu que não tinha que seguir passo a passo o que via na figura, nem o simples conceito que dela possuía, para conhecer, de certa maneira, as suas propriedades; que antes deveria produzi-la, ou construí-la, mediante o que pensava e o que representava *a priori* por conceitos e que para conhecer, com certeza, uma coisa *a priori* nada devia atribuir-lhe senão o que fosse consequência necessária do que nela tinha posto, de acordo com o conceito.

Ainda segundo Kant (2010, p. 17-18), também a física empírica tornou-se ciência após uma revolução metodológica, cuja descoberta foi estimulada por Bacon e iluminada por Galileu, Torriceli e Stahl.

Compreenderam [os físicos] que a razão só entende aquilo que produz segundo os seus próprios planos; que ela tem que tomar a dianteira com princípios, que determinam os seus juízos segundo leis constantes e deve forçar a natureza a responder às suas interrogações em vez de se deixar guiar por esta; [...] A razão, tendo por um lado os seus princípios, únicos a poderem dar aos fenômenos concordantes a autoridade de leis e, por outro, a experimentação, que imaginou segundo esses princípios, deve ir ao encontro da natureza, para ser por esta ensinada, é certo, mas não na qualidade de aluno que aceita tudo o que o mestre afirma, antes na de juiz investido nas suas funções, que obriga as testemunhas a responderem aos quesitos que lhes apresenta.

Nessa citação, vemos novamente uma inspiração jurídica em Kant: para ele, na física empírica, a razão institui um tribunal com fins de interrogar a natureza através da experimentação.

Seguindo em suas considerações acerca das ciências e seus métodos, Kant, por fim, traça um panorama da metafísica até a sua época e a classifica. Por essa metafísica clássica, ele entende o “conhecimento especulativo da razão completamente à parte e que se eleva inteiramente acima das lições da experiência, mediante simples conceitos (não, como na matemática, aplicando os conceitos à intuição), devendo, portanto, a razão ser discípula de si própria” (KANT, 2010, p. 18-19), porque, dessa maneira, já não possui o auxílio da experiência.

De tal forma, a metafísica até então não se consolidara como ciência. Ela apresentava as mesmas características de uma pseudociência anteriormente citadas. Nela, retrocedia-se e vários métodos eram testados, ao descobrir-se que os resultados desejados não eram atingidos.

Além disso, estava muito longe de pôr em acordo os seus adeptos. Por isso, Kant a considerava um mero tateio entre conceitos abstratos, um dogmatismo no qual se filosofava sem que houvesse uma investigação acerca da origem desses conceitos ou da sua possibilidade em expressar conhecimento de fato. “O dogmatismo é, pois, o procedimento dogmático da razão *sem uma crítica prévia da sua própria capacidade.*” (KANT, 2010, p. 30, grifo do autor).

Sendo assim, Kant procura encaminhar a metafísica para a segurança do método científico, opondo-se ao dogmatismo, com uma crítica da razão. Para atingir tal fim, ele se utiliza dos exemplos da matemática e da física empírica, e opera uma revolução na teoria do conhecimento, que pode ser expressa resumidamente no que se segue:

Até hoje admitia-se que o nosso conhecimento se devia regular pelos objetos; porém, todas as tentativas para descobrir *a priori*, mediante conceitos, algo que ampliasse o nosso conhecimento, malogravam-se com este pressuposto. Tentemos, pois, uma vez, experimentar se não se resolverão melhor as tarefas da metafísica, admitindo que os objetos se deveriam regular pelo nosso conhecimento, o que assim já concorda melhor com o que desejamos, a saber, a possibilidade de um conhecimento *a priori* desses objetos, que estabelece algo sobre eles antes de nos serem dados. (KANT, 2010, p. 20)

Desse modo, na história da filosofia, o giro metodológico kantiano foi reconhecido como uma revolução copernicana na Teoria do Conhecimento. Kant levantou a hipótese de que o nosso conhecimento não seria passivo, mas ativo; que ele não “giraria” em torno dos objetos cognoscíveis, apreendendo-os em si mesmos e de acordo com as suas determinações, mas, antes, que os objetos “girariam” em torno de nós e se determinariam segundo as leis impostas pela nossa razão enquanto faculdade de conhecer em geral. A origem dessa comparação Kant-Copérnico já se encontra na própria *Crítica*, onde consta:

Trata-se aqui de uma semelhança com a primeira ideia de Copérnico; não podendo prosseguir na explicação dos movimentos celestes enquanto admitia que toda a multidão de estrelas se movia em torno do espectador, tentou se não daria melhor resultado fazer antes girar o espectador e deixar os astro imóveis. (KANT, 2010, p. 20)

Consoante à revolução copernicana, a virada metodológico-cognitiva kantiana aparece inicialmente como uma hipótese, sendo comprovada ao longo da *Crítica* (KANT, 2010, p. 23). A obra é, portanto, um tratado sobre o método a ser adotado em metafísica com o intuito de consolidá-la cientificamente; logo, não é uma ciência mesma. Dessarte, enquanto

propedêutica, a *Crítica* assemelha-se à Lógica.

Exposto isso, sob outro ponto de vista, explanemos mais uma formulação do referido problema e do método necessário para resolvê-lo. Com base na *Introdução da Crítica*, veremos como Kant distingue os elementos que compõem nossa cognição, questiona o *status* da metafísica em termos de juízos *a priori* e conceitua o procedimento de investigação transcendental.

### 2.2.2 Conhecimento, metafísica e crítica transcendental

Na concepção de Kant, o nosso conhecimento inicia-se com a experiência, mas não é por inteiro resultante dela. É um composto tanto das impressões sensíveis quanto de algo proveniente da nossa faculdade cognitiva. Desse modo, há uma parcela que devemos chamar de *empírica* ou *a posteriori*, que advém da experiência, e outra de *a priori*, que independe dessa.

Nos conhecimentos do último tipo, devemos pensar também separadamente os que independem de certas experiências dos que são totalmente autônomos. Costuma-se denominar igualmente de *a priori* algumas cognições que reconhecemos verdadeiras sem precisar comprová-las sempre com um experimento, embora tenham sido provadas anteriormente. Por outro lado, Kant denomina *puros* aqueles conhecimentos que independem de toda e qualquer experiência e a ela não se misturam. “Assim, por exemplo, a proposição, segundo a qual toda mudança tem uma causa, é uma proposição *a priori*, mas não é *pura*, porque a mudança é um conceito que só pode extrair-se da experiência.” (KANT, 2010, p. 37, grifo do autor).

Para demonstrar toda essa distinção, o filósofo estabelece um critério pelo qual podemos separar os conhecimentos *a posteriori* dos *a priori* e, assim, verificar que existem conhecimentos puros em nossas cognições. Por oposição às características fornecidas pela experiência, ele deduz os atributos da parte *a priori* do nosso conhecimento.

A definição da primeira característica efetua-se com a constatação de que, na experiência, os objetos nos são dados segundo uma determinada maneira, mas que isso não garante que eles devem sempre estar de acordo com tal circunstância. Consequentemente, a contingência é uma marca dos conhecimentos empíricos.

Essa ideia já se apresentava na filosofia de David Hume, responsável por despertar Kant do seu “sono dogmático”. Acerca disso, diz Kant (1988, p. 17, grifo do autor):

“Confesso francamente: foi a advertência de *David Hume* que, há muito anos, interrompeu o meu sono dogmático e deu às minhas investigações no campo da filosofia especulativa uma orientação inteiramente diversa.”

Sem adentrarmos mais nesse mérito, citemos Hume apenas em nível de esclarecimento da contingência empírica:

O contrário de um fato qualquer é sempre possível, pois, além de jamais implicar uma contradição, o espírito o concebe com a mesma facilidade e distinção como se ele estivesse em completo acordo com a realidade. *Que o sol não nascerá amanhã* é tão inteligível e não implica mais contradição do que a afirmação *que ele nascerá*. Podemos em vão, todavia, tentar demonstrar sua falsidade. Se ela fosse demonstrativamente falsa, implicaria uma contradição e o espírito nunca poderia concebê-la distintamente. (HUME, 1999, p. 48, grifos do autor).

Por sua vez, a segunda característica assinalada por Kant é a particularidade dos conhecimentos *a posteriori*, dado que os juízos baseados na experiência nunca adquirem uma validade universal:

a experiência não concede nunca aos seus juízos uma *universalidade* verdadeira e rigorosa, apenas *universalidade* suposta e comparativa (por indução), de tal modo que, em verdade, antes se deveria dizer: tanto quanto até agora nos foi dado verificar, não se encontram exceções a esta ou àquela regra. [...] A universalidade empírica é, assim, uma extensão arbitrária da validade, em que se transfere para a totalidade dos casos a validade da maioria, como, por exemplo, na seguinte proposição: todos os corpos são pesados. (KANT, 2010, p. 38, grifo do autor).

Com esse exemplo, Kant quer nos dizer que a experiência do peso nos corpos, até hoje, não prova que não possa existir um corpo desprovido de peso ou que não o possamos conceber.

Delimitadas as propriedades da parcela *a posteriori* do nosso conhecimento, compreendamos os atributos de um conhecimento *a priori*. Primeiro, se um juízo é pensado como sendo necessário, o que ele expressa não é contingente, portanto, não é empírico e deve ser *a priori*. Se ele também não for inferido de outra proposição necessária, então é absolutamente *a priori*. Além disso, sendo necessário, esse juízo não admite exceções, é válido para todos os casos aos quais ele possa ser aplicado, ou seja, é universal. “*Necessidade e rigorosa universalidade* são pois os sinais seguros de um conhecimento *a priori* e são inseparáveis uma da outra.” (KANT, 2010, p 38, grifo nosso).

De posse de tais noções, temos um critério para distinguir nossos conhecimentos.

Resta-nos verificar apenas se existem cognições que atendam às exigências de um conhecimento *a priori*. De acordo com Kant (2010, p. 38-39) isso é fácil de ser mostrado, basta observar os juízos da matemática, o princípio da causalidade que rege a natureza, o espaço ou o conceito de substância que, mais do que conhecimentos não derivados da empiria, atestam que a possibilidade da própria experiência depende deles. Eles são condições às quais os objetos devem conformar-se, a fim de que possam ser conhecidos por nós, porque, fora dessas condições, princípios ou conceitos, não há experiência. Tomemos, novamente, o exemplo dos corpos para explicar a tese kantiana.

Se considerarmos o conceito de corpo, adquirido através das nossas experiências, e formos eliminando dele, uma por uma, todas as características contingentes e particulares, advindas das impressões sensíveis, ainda nos restará o espaço, que todos os objetos abrangidos pelo conceito devem ocupar. Podemos retirar o peso, os cheiros, cores, sons etc., mas não a extensão no espaço. Portanto, sendo o espaço aplicada necessária e universalmente a todos os objetos empíricos, mas, simultaneamente, não derivado da experiência deles, tal só pode originar-se da nossa faculdade cognitiva, que o impõe como condição para que eles possam ser conhecidos por nós.

Poder-se-ia também demonstrar, sem haver necessidade de recorrer a exemplos semelhantes, a realidade de princípios puros *a priori* no nosso conhecimento, que estes princípios são imprescindíveis para a própria possibilidade da experiência, por conseguinte, expor a sua necessidade *a priori*. Pois onde iria a própria experiência buscar a certeza, se todas as regras, segundo as quais progride, fossem continuamente empíricas e, portanto, contingentes? Seria difícil, por causa disso, dar a essas regras o valor de primeiros princípios. Neste lugar podemos-nos bastar com ter exposto, a título de fato, juntamente com os seus critérios, o uso puro da nossa capacidade de conhecer. (KANT, 2010, p. 39)

Nesse contexto, e por definição, a metafísica pretende situar-se além da física, isto é, almeja ser um conhecimento emancipado dos objetos fornecidos empiricamente, instalando-se no campo dos conhecimentos puros. Por isso, investigar se a metafísica é possível como ciência implica em formular a questão sobre o seu *status*, enquanto ciência pura, em termos de juízos *a priori*. Por conseguinte, após averiguar o nosso conhecimento e efetuar a distinção entre puro e empírico, Kant atua com a mesma orientação, direcionando-a para os nossos juízos, a fim de caracterizar as suas fontes e possibilidades e, assim, articular devidamente o problema da metafísica. Com essa teoria do juízo, poderemos situar o conceito de filosofia transcendental e, dessarte, compreender em que sentido ela se equipara com a crítica.

Em seu texto, Kant (2010, p. 42-43) considera apenas os juízos afirmativos, pois

acredita que, posteriormente, aplicar o exame deles aos negativos é simples. Para o autor, em todo juízo afirmativo, a relação sujeito-predicado é possível por dois modos: analítica ou sinteticamente.

Nos *juízos analíticos* (*analytischer Urteile*), o predicado B está contido implicitamente no conceito do sujeito A. Esses são pensados de acordo com os princípios lógicos de identidade e de contradição<sup>3</sup>, sendo *juízos explicativos* (*Erläuterungs-Urteile*), porque os seus predicados não acrescentam nada ao conceito do sujeito, apenas o decompõe, mediante análise, em conceitos parciais que estavam implícitos nele.

De outro modo, nos *juízos sintéticos* (*synthetischer Urteile*), o predicado B não está contido, mas ligado ao conceito do sujeito A. Tais não são pensados segundo o princípio de identidade, sendo *juízos extensivos* (*Erweiterungs-Urteile*): adicionam ao conceito do sujeito algo que não se encontra inserido nele e que não pode ser, portanto, decomposto a partir do seu conceito.

Como exemplo para esses dois tipos de juízos, utilizamo-nos desta citação:

Quando digo, por exemplo, que todos os corpos são extensos, enuncio um juízo analítico, pois não preciso de ultrapassar o conceito que ligo à palavra corpo para encontrar a extensão que lhe está unida; basta-me decompor o conceito, isto é, tomar consciência do diverso que sempre penso nele, para encontrar este predicado; é, pois, um juízo analítico. Em contrapartida, quando digo que todos os corpos são pesados, aqui o predicado é algo de completamente diferente do que penso no simples conceito de um corpo em geral. A adunção de tal predicado produz, pois, um juízo sintético. (KANT, 2010, p. 43).

Divididos os juízos e visto sobre quais princípios se fundam os analíticos, Kant busca especificar, então, os princípios dos juízos sintéticos.

Primeiramente, do que foi exposto, fica nítido que todos os juízos baseados na experiência são sintéticos, “pois seria absurdo fundar sobre a experiência um juízo analítico, uma vez que não preciso de sair do meu conceito para formular o juízo e, por conseguinte, não careço do testemunho da experiência.” (KANT, 2010, p. 43) De fato, em posse de um certo conceito, basta os referidos princípios lógicos para emitir um juízo analítico-explicativo sobre ele. Nesse juízo, a necessidade e universalidade com as quais o predicado é atribuído ao sujeito demonstram, tendo em vista o critério kantiano de distinção entre as cognições, que o mesmo é puro, independente da experiência. Nos juízos sintéticos *a posteriori*, de outro

<sup>3</sup> Lembramos que o *princípio de identidade* evidencia que algo é sempre igual a si mesmo, isso é:  $A=A$  (SOARES, 2003, p. 22). Já o *princípio de contradição*, que uma coisa não pode ser e não ser ao mesmo tempo e sob mesmo aspecto (BASTOS, KELLER, 2002, p. 47), ou seja,  $A \neq \sim A$ .

modo, é indispensável uma experiência que o fundamente, que promova uma ligação do sujeito com o predicado, embora de maneira contingente. Mais uma vez, guiando-nos por Kant (2010, p. 43-44), citemos como exemplo o peso nos corpos.

Se verificarmos a proposição “todo corpo é extenso”, notaremos que ela pode ser formulada unicamente pela análise do conceito geral de “corpo”, e com uma validade tal que mostra ser impossível deduzi-la da experiência. Por outro lado, a proposição empírica “alguns corpos são pesados” possui uma validade restrita, estendendo-se apenas aos casos nos quais foi possível verificá-la ou, antes, foi inferida pela constatação desses casos particulares. O mesmo acontece com juízos que venham a ser formados com outros predicados empíricos, como “leve”, “verde”, “amarelo”, “cheiroso”, “grande”, “pequeno” etc.

Agora, resta saber em que se baseiam os juízos sintéticos *a priori*, ou seja, aqueles em que a relação do sujeito com o predicado é pensada com uma validade absoluta, conquanto o conceito do predicado não esteja contido no do sujeito. Tal questão deve ser ainda mais examinada, uma vez que, nesse tipo de juízo, não se recorre à experiência como meio de ligação entre ambos os seus termos. Kant (2010, p. 44-45) redige assim o problema geral acerca do princípio da síntese *a priori*: “Se ultrapasso o conceito A para conhecer outro conceito B, como ligado ao primeiro, em que me apoio, o que é que tornará a síntese possível, já que não tenho, neste caso, a vantagem de a procurar no campo da experiência?”

Pensemos no exemplo de juízo sintético *a priori* dado por Kant (2010, p. 45): “Tudo o que acontece tem uma causa.” Esse juízo exprime o princípio de causalidade e, segundo o filósofo, no conceito de “algo que acontece”, que podemos sintetizar nas palavras “acontecido” ou “acontecimento”, concebe-se uma existência precedida de tempo. Sendo um conceito, é possível extrair juízos analítico-explicativos dele, mas o conceito de “causa” não lhe pertence. A causa foi, portanto, acrescentada como um predicado imprescindível ao acontecido, isso é, de maneira sintética *a priori*.

Dessarte, para especificar mais o que dissemos, apoiando-nos na partição kantiana entre os juízos, podemos dizer que a metafísica, além de pretender formular juízos *a priori*, quer articulá-los de modo sintético. “Isso ocorre, por exemplo, na proposição: o mundo tem de ter um primeiro começo” (KANT, 2010, p. 49). Portanto, o destino da metafísica, em Kant, depende do esclarecimento dos princípios das sínteses *a priori*, que são todo o interesse da razão especulativa:

Ora é sobre estes princípios sintéticos, isto é, extensivos, que assenta toda a finalidade última do nosso conhecimento especulativo *a priori*, pois os

princípios analíticos sem dúvida que são altamente importantes e necessários, mas apenas servem para alcançar aquela clareza de conceitos que é requerida para uma síntese segura e vasta que seja uma aquisição verdadeiramente nova. (KANT, 2010, p. 45).

Sendo assim, apoiando-se nessas teses preliminares, Kant formula a derradeira questão acerca do uso puro da nossa razão e, conseqüentemente, do problema da metafísica como ciência. Na opinião do filósofo (KANT, 2010, p. 49-51), ela tem a função de precisar uma única fórmula-problema para as pesquisas sobre as possibilidades das ciências puras *a priori*. De tal modo, ela facilita o julgamento do resultado de tais pesquisas, se foram realizadas satisfatoriamente ou não. Para Kant, inclusive, o fato da metafísica ter se mantido tateante deve-se a não ter concebido, antes, essa questão nem, talvez, a distinção entre juízos analíticos e sintéticos. Finalmente, transcrevemo-la da *Crítica*: “Ora o verdadeiro problema da razão pura está contido na seguinte pergunta: *como são possíveis os juízos sintéticos a priori?*” (KANT, 2010, p. 49, grifo do autor).

Vimos que a metafísica pré-kantiana, agindo dogmaticamente, não elaborou uma crítica da razão pura; conseqüentemente, ela também não distinguiu o conhecimento *a priori* do *a posteriori*, nem concebeu o gênero de conhecimento que é o transcendental. Escreve Kant (2010, p. 53, grifo do autor): “Chamo *transcendental* [*transzendental*] a todo conhecimento que em geral se ocupa menos dos objetos, que do nosso modo de os conhecer, na medida em que este deve ser possível *a priori*.” Ou seja, o transcendental é o conhecimento das condições necessárias e universais da nossa cognição, conhecimento puro.

Assim, de acordo com Kant (2010, p. 52-55), a filosofia crítica enquadra-se no transcendental. Ela é uma crítica transcendental – *transzendental Kritik* – que, sendo propedêutica para metafísica científica, avança até esclarecer, suficientemente, as fontes, possibilidades e limites da razão no seu conhecimento puro. Em termos de juízos, a crítica quer elucidar os princípios das sínteses *a priori*. Já a filosofia transcendental – *Transzendental-Philosophie* –, abrangendo a crítica e avançando ainda mais, deve ser um sistema de toda a cognição pura. Portanto, a filosofia crítica esboça o plano que a filosofia transcendental segue até o fim, constituindo-se de todo o conhecimento *a priori*, tanto analítico quanto sintético.

Exposto isso, cumprimos parte dos nossos objetivos com relação ao pressuposto teórico de Schopenhauer. Agora, aproveitando-nos de tais definições, compreendamos mais uma série de conceitos, a propósito de situar a *Estética transcendental* e cumprir tal finalidade por completo.

### 2.2.3 Estética transcendental

O termo “estética” provém do grego “*aísthêsis*”, que significa sensibilidade. Tendo por base tal construção conceitual, Kant (2010, p. 62) denomina *estética transcendental* a ciência dos princípios *a priori* da sensibilidade, subdivisão da filosofia transcendental que lida com intuições puras.

Segundo Kant (2010, p. 61), *intuição (Anschauung)* é o conhecimento que se relaciona imediatamente com seu objeto; é também “a representação que só pode dar-se através de um único objeto” (KANT, 2010, p. 71)<sup>4</sup>. Em nós, esse conhecimento só pode originar-se quando um objeto nos afeta. A capacidade de percebermos isso é a *sensibilidade (Sinnlichkeit)* e o efeito do objeto sobre nossa faculdade cognitiva é a *sensação (Empfindung)*. Disso, segue-se que uma *intuição empírica (empirische Anschauung)* é um conhecimento que se refere imediatamente ao seu objeto, na medida em que esse nos afeta, causando uma sensação que percebemos pela sensibilidade, ou seja, a intuição empírica equivale à experiência. Qualquer objeto conhecido desse modo chama-se *fenômeno (Erscheinung)*.

Observamos que, para Kant, é a razão quem fornece as condições *a priori* do conhecimento da experiência, pois essa, contingente e particular, não pode fornecer as regularidades necessárias e universais segundo as quais a intuímos. Considerando isso e os conceitos que definimos, Kant (2010, p. 62) chega à seguinte distinção:

Dou o nome de *matéria* ao que no fenômeno corresponde à sensação; ao que, porém, possibilita que o diverso do fenômeno possa ser ordenado segundo determinadas relações dou o nome de *forma* do fenômeno. Uma vez que aquilo, no qual as sensações unicamente se podem ordenar e adquirir determinada forma, não pode, por sua vez, ser sensação, segue-se que, se a matéria de todos os fenômenos nos é dada somente *a posteriori*, a sua forma deve encontrar-se *a priori* no espírito, pronta a aplicar-se a ela e portanto tem que poder ser considerada independentemente de qualquer sensação.

Assim, quando intuímos um objeto, ele nos causa sensações que constituem sua matéria contingente e particular, a qual nossa faculdade cognitiva aplica necessária e universalmente determinadas formas. O conhecimento de tais formas *a priori*, aparte das sensações, é a *intuição pura (reine Anschauung)*, e a faculdade responsável por essa é a *sensibilidade a priori (Sinnlichkeit a priori)*. Na *Estética transcendental*, portanto, Kant abstrai da intuição tudo o que remete às sensações e demonstra as intuições puras ou formas a

<sup>4</sup> Basta-nos saber que, no contexto da Estética, Kant iguala “representação” à “intuição” e, por conseguinte, a conhecimento imediato de um objeto.

*priori* da sensibilidade. Ele chega à confirmação da existência de duas formas – espaço e tempo – e as apresenta mediante dois tipos de exposição: uma metafísica e uma transcendental.

Escreve Kant (2010, p. 64, grifo do autor): “Entendo [...] por *exposição (expositio)* a apresentação clara (embora não pormenorizada) do que pertence a um conceito; a exposição é *metafísica* quando contém o que representa o conceito enquanto dado *a priori*.” Portanto, a partir dessa e de outras definições precedentes, podemos afirmar que a exposição metafísica – *Metaphysische Erörterung* – pretende demonstrar a origem *a priori* e o conteúdo singular imediatamente dado do espaço e do tempo como intuições puras.

Já por exposição transcendental – *Transzendente Erörterung* –, Kant (2010, p. 66, grifo do autor) compreende “a explicação de um conceito considerado como um princípio, a partir do qual se pode entender a possibilidade de outros conhecimentos sintéticos *a priori*.” No caso da exposição transcendental do espaço e tempo, Kant intenta mostrar como, das intuições puras, derivam-se proposições sintéticas *a priori* que podem servir, igualmente, para aquisição de outros conhecimentos desse tipo, característicos das ciências exatas.

Acompanhemos, então, os argumentos kantianos, iniciando pela exposição metafísica do conceito de espaço.

### 2.2.3.1 Exposição metafísica e transcendental do espaço

Na primeira edição da *Crítica*, a exposição metafísica do espaço continha cinco argumentos, dos quais um foi omitido na segunda edição e outro foi modificado. Todavia, uma vez que a primeira *Crítica* é altamente recomendada por Schopenhauer<sup>5</sup>, examinaremos os argumentos de ambas as edições. A seguir, sintetizamo-nos e listamo-nos conforme o texto kantiano (KANT, 2010, p. 63-66).

1) Para que nossa experiência externa relacione-se com objetos situados em espaços diferentes, tanto daquele em que nos encontramos quanto uns dos outros, a noção de espaço é pré-requerida. Logo, o espaço não é abstraído da experiência externa. Pelo contrário, ela somente é possível, antes de mais nada, mediante esse. Porém, precisamos pensar que, uma vez que a nossa cognição inicia-se a partir da empiria, “Essa 'precedência' poderia

<sup>5</sup> As razões dessa recomendação podem ser lidas na *Crítica à filosofia kantiana* (SCHOPENHAUER, 2005b, p. 546-549).

plausivelmente ser interpretada como uma precedência lógica, metafísica ou epistemológica, mas não como uma precedência temporal.” (SHABEL, 2010, p. 99, tradução nossa).

2) Embora possamos conceber um espaço sem objeto algum nele, não podemos ter uma experiência na qual não haja espaço. Consequentemente, ele é uma condição *a priori* de possibilidade para todos os fenômenos externos.

3) Sobre isso baseiam-se os princípios geométricos, cuja certeza incontestável, passível de verificação independente da experiência, confirmam sua origem *a priori*. Por exemplo, o princípio de que, entre dois pontos, só pode haver uma linha reta.

4) A representação do espaço é essencialmente una, pois quando pensamos ou falamos em múltiplos espaços, referimo-nos a partes daquela representação, que não a precedem ou a compõem, mas são concebidas como estando inseridas sempre naquele único espaço.

Disso, conclui-se que “O espaço não é um conceito discursivo ou, como se diz também, um conceito universal das relações das coisas em geral, mas uma intuição pura.” (KANT, 2010, p. 65).

Dessa conclusão, por conseguinte, deduzem-se mais duas. A primeira é que o conceito universal de espaço, pensado com base em espaços particulares, assenta-se em limitações da intuição do espaço uno. A segunda, que os princípios geométricos têm suas aprioridades fundadas em intuições puras e não em conceitos gerais. Como exemplo dessa última conclusão, verifiquemos que, dos conceitos de linha e triângulo, por si mesmos, não decorre a proposição segundo a qual “num triângulo a soma de dois lados é maior do que o terceiro” (KANT, 2010, p. 65).

5) O último argumento de Kant, na exposição metafísica do conceito de espaço, reforça a tese de que esse é uma intuição e não um conceito discursivo ou universal.

Na segunda edição da *Crítica*, Kant evidencia que um conceito subsume uma característica comum a uma infinidade de representações possíveis. Contudo, o espaço é uma grandeza infinita dada, ou seja, abrange simultaneamente, e não apenas possivelmente, uma infinidade de representações: as partes do espaço único e infinito. Portanto, o espaço é uma *intuição a priori* e não um conceito, visto que não há alguma espécie de conhecimento além da intuição ou do conceito, no qual poderíamos classificá-lo.

Já na primeira edição, o último argumento de Kant é diferente, embora chegue a mesma conclusão. Em suma, Kant (2010, p 66) escreve que “Um conceito geral de espaço [...] não pode determinar nada com respeito à grandeza. Se o progresso da intuição não fosse sem limites, nenhum conceito de relação conteria em si um princípio da sua infinidade.” Em outros termos, para Kant, o conceito universal de espaço não contém nada quantitativo,

apenas qualitativo. Dessa maneira, se sabemos que o espaço é infinito, deve-se a uma intuição e não a um conceito.

Vimos que o conceito de espaço é, enquanto uma intuição pura, um princípio do qual podemos derivar juízos sintéticos *a priori*, mais precisamente os que compõem a geometria, ciência das propriedades do espaço. Logo, a exposição transcendental kantiana confunde-se com a exposição metafísica e não há muito o que dizer após essa última ter sido efetuada. Desse modo, a propósito de conclusão dessas exposições, utilizemos as palavras de Kant (2010, p. 67, grifo do autor):

Mas como poderá haver no espírito uma intuição externa que preceda os próprios objetos e que permita determinar *a priori* o conceito destes? É evidente que só na medida em que se situa simplesmente no sujeito, como forma do sentido externo em geral, ou seja, enquanto propriedade formal do sujeito de ser afetado por objetos e, assim, obter uma *representação imediata* dos objetos, ou seja, uma *intuição*.

### 2.2.3.2 Exposição metafísica e transcendental do tempo

Agora passemos à exposição metafísica do tempo. Como fizemos antes, no que segue, sintetizamos e listamos os argumentos de Kant (2010, p. 70-71).

1) Nossas representações de objetos existindo simultânea ou sucessivamente pressupõem a noção de tempo. Portanto, o tempo não é um conceito empírico, mas o fundamento *a priori* dos fenômenos.

2) Dado que “Não se pode suprimir o próprio tempo em relação aos fenômenos em geral, embora se possam perfeitamente abstrair os fenômenos do tempo” (KANT, 2010, p. 70), ele é uma condição *a priori* para toda experiência possível.

3) “Sobre esta necessidade *a priori* assenta também a possibilidade de princípios apodícticos das relações de tempo ou de axiomas do tempo em geral” (KANT, 2010, p. 71) que fornecem regras para experiências antes delas acontecerem. Por exemplo, o princípio de que tempos diferentes não podem ser simultâneos, apenas sucessivos.

4) Visto que o conhecimento de um objeto singular é uma intuição, o tempo é uma intuição e não um conceito discursivo ou universal, pois, mesmo nos referindo a tempos diferentes, eles são unicamente partes de um tempo único. Além disso, uma vez que de conceitos não se derivam proposições sintéticas *a priori*, como a que exprime o princípio do

exemplo anterior, o tempo só pode ser uma intuição.

5) Se qualquer grandeza temporal é possível somente por limitações de um tempo único, esse deve ser uma intuição ilimitada, porque conceitos discursivos ou universais contém apenas *representações parciais – Teilvorstellungen –*, isso é, a cognição da característica comum a determinados objetos.

Após esses argumentos, Kant (2010, p. 72) expõe transcendentalmente o conceito de tempo. Segundo o filósofo, a intuição pura do tempo explica a possibilidade dos conhecimentos sintéticos *a priori* da Teoria Geral do Movimento. Sem essa intuição, o conceito de mudança e, com ele, o de movimento não seriam possíveis. De maneira específica, só pela sucessão temporal existe a mudança – “a possibilidade de uma ligação de predicados contraditoriamente opostos num só e mesmo objeto” – e, conseqüentemente, a mudança de lugar, o movimento – “a existência de uma coisa num lugar e a não existência dessa mesma coisa no mesmo lugar.”

### 2.2.3.3 Fenômeno e coisa-em-si

A partir dessas exposições, Kant (2010, p. 67, 72-73) infere algumas conseqüências. Como dissemos, nessas inferências encontraremos a distinção entre fenômeno e coisa-em-si, caríssima à filosofia schopenhaueriana. Tomando o estilo literário kantiano como modelo, optamos por reuni-las e pontuá-las da maneira a seguir.

A) O espaço e o tempo não existem por si nem são propriedades ou relações inerentes às coisas, caso retirem-se as condições subjetivas da intuição. Se existissem por si, subsistiriam sem qualquer objeto, e se fossem inerentes às coisas, não seriam intuições puras, “Pois nenhuma determinação, quer absolutas, quer relativas, podem ser intuídas antes da existência das coisas a que convêm, ou seja, *a priori*.” (KANT, 2010, p. 67).

B) O espaço é a forma do sentido externo – *äußeren Sinnes* –, pelo qual representamos objetos exteriores ao nosso espírito. Por outro lado, o tempo é a forma do sentido interno – *innere Sinn* –, pelo qual intuimos nosso espírito, quer dizer, nossa atividade intelectual e emocional.

C) Assim, enquanto o espaço limita-se aos fenômenos externos, o tempo é a forma de todos os fenômenos em geral, já que toda intuição remete-se ao espírito como sua condição e proprietário. Portanto, o tempo “é, sem dúvida, a condição imediata dos fenômenos internos

(da nossa alma) e, por isso mesmo também, mediatamente, dos fenômenos externos.” (KANT, 2010, p. 73). Portanto, temos uma assimetria. “Perceba que a relação entre objetos externos e internos não é simétrica com respeito ao espaço e o tempo: objetos externos podem ser temporalmente localizados, mas objetos internos não podem ser espacialmente situados.” (SHABEL, 2010, p. 97, tradução nossa).

D) Espaço e tempo existem apenas do ponto de vista humano, porque nada sabemos nem podemos ajuizar acerca das intuições de outros seres. Nessa perspectiva, tais formas têm *validade objetiva – objektiver Gültigkeit* – com relação aos fenômenos, ou seja, necessidade e universalidade *a priori*. Entretanto, se pensarmos os objetos como seriam em si mesmos, independente do tipo de intuição ou do sujeito que os intuísse, perceberemos que espaço e tempo nada são para aqueles objetos e sequer podemos conhecê-los por nossa intuição ser mediada por aquelas formas.

Em outras palavras, esses predicados são atribuídos às coisas somente enquanto objetos da nossa sensibilidade. Sem tal *condição subjetiva – subjektive Bedingung* –, não poderíamos ser afetados pelos objetos, receber intuição exterior ou nos intuirmos interiormente. Sendo assim, e uma vez que não se pode considerar as condições particulares da sensibilidade como requisitos universais de possibilidade das coisas, mas unicamente dos seus fenômenos, dizemos que espaço e tempo abrangem as coisas que nos aparecem, mas não as coisas em si mesmas.

E) Todas essas afirmações demonstram a *realidade empírica – empirische Realität* – do espaço e do tempo, isso é, a validade objetiva dessas formas para qualquer objeto dado a nós pelos sentidos. Portanto, visto que só temos experiências mediante os sentidos, elas são válidas para toda experiência possível. Por outro lado, espaço e tempo não possuem realidade absoluta, ou seja, não são condições, propriedades ou relações das coisas à parte da nossa intuição. Nisso baseia-se sua *idealidade transcendental – transzendente Idealität* –, sua dependência das condições subjetivas da intuição sensível.

Por fim, em vista dos argumentos precedentes:

Eis-nos de posse de um dos dados exigidos para resolver o problema geral da filosofia transcendental: como são possíveis proposições sintéticas *a priori*? Referimo-nos a intuições puras *a priori*, o espaço e o tempo. Nestas intuições, quando num juízo *a priori* queremos sair do conceito dado, encontramos aquilo que pode ser descoberto *a priori*, não no conceito, mas certamente na intuição correspondente, e pode estar ligado sinteticamente a esse conceito; mas tais juízos, por esta razão, nunca podem ultrapassar os objetos dos sentidos e apenas têm valor para objetos da experiência possível. (KANT, 2010, p. 87).

Desse modo, concluímos a exposição dos pressupostos teóricos imprescindíveis da filosofia de Schopenhauer. Em suma, vimos que o autor pressupõe uma parte da filosofia crítica kantiana aprovada depois da realização de uma metacrítica. Nela, encontramos a revolução copernicana efetuada por Kant na Teoria do Conhecimento: no dogmatismo, o conhecimento guiava-se pelos objetos e ascendia para além da experiência possível; já no criticismo transcendental, são os objetos que se submetem ao nosso aparelho cognitivo, que dita a possibilidade de conhecê-los. Ele possui formas universais, espaço e tempo, que se aplicam à experiência fornecedora de material contingente de maneira necessária.

Dessarte, constitui-se o conceito de fenômeno como tudo aquilo que conhecemos segundo as formas *a priori* da nossa faculdade cognitiva, enquanto a coisa-em-si é a noção geral que abrange os objetos como seriam em si mesmos, independente de qualquer conhecimento deles. Para Kant, só conhecemos os fenômenos e nunca as coisas em si. Para Schopenhauer, contudo, experimentamos tanto os fenômenos, sob o conceito de representação, quanto a coisa em si que somos, por um lado. Veremos como Schopenhauer articula essa experiência única adiante. Por ora, de posse dos argumentos precedentes, adentremos na explanação do conceito geral de representação segundo o filósofo.

### 3 O MUNDO COMO REPRESENTAÇÃO

#### 3.1 A REPRESENTAÇÃO

A palavra “representação” é uma tradução para *Vorstellung*. Esse substantivo de origem alemã é composto de dois outros termos: a preposição *vor*, que significa “antes”, “diante de” ou “perante”, e o substantivo *Stellung*, que, nesse caso, denota “colocação” ou “posição”. Assim, se nos limitássemos à etimologia, poderíamos usar *Vortellung* para nos referir a algo colocado diante de outro.

Os tradutores mais antigos das obras de Schopenhauer utilizaram “ideia” em vez de “representação”. No *Dicionário Histórico da Filosofia de Schopenhauer*, Cartwright (2005, p. 147-148) afirma que há fatores que corroboram com essa tradução, e lista dois deles. Primeiro, o próprio Schopenhauer usou *idea*, do inglês, para a *Vorstellung*, em Kant<sup>6</sup>. Segundo, o conceito filosófico de ideia reporta-se a Descartes, Locke e Berkeley, que o empregavam para referir-se a qualquer coisa da qual somos conscientes, o que está em acordo com o conceito schopenhaueriano de representação<sup>7</sup>.

Entretanto, a opção por “ideia” foi deixando de ser frequente, como Gardiner indicou em 1963:

A palavra alemã *Vortellung* tem um significado amplo, que inclui representações, conceitos, noções e imagens mentais; e o emprego que dela faz Schopenhauer, compreendendo o que está presente e reside dentro da consciência de quem conhece e percebe, é sumamente compreensivo. Se isto se tem bem em conta, a tradução comumente aceita de “ideia” não deve provocar confusão. Contudo, alguns tradutores têm preferido “representação”, o mesmo que certos comentadores. (GARDINER, 1975, p. 81, tradução nossa).

Por fim, os tradutores contemporâneos decidiram-se pelo uso da “representação” a fim de evitar confusões, pois “Ideia” designa uma classe especial de objetos cognoscíveis na filosofia de Schopenhauer. Isso nos é confirmado por Cartwright (2005, p. 147-148) e Janaway (2003, p. 42).

<sup>6</sup> Gardiner (1975, p. 26-27) e Safranski (2011, p. 511) contam-nos que Schopenhauer teve um projeto de tradução da *Crítica da razão pura* para o inglês.

<sup>7</sup> Fato é que esses autores são citados por Schopenhauer como precursores do seu pensamento sobre mundo como representação. Confira-se, por exemplo, o capítulo denominado *Sobre o ponto de vista idealista*, no segundo tomo de *O Mundo* (SCHOPENHAUER, 2005a, p. 31-47).

Feitas essas considerações iniciais, agora elaboremos um conceito geral de representação segundo Schopenhauer. Esse deverá ser aplicável a todas as classes de representações na filosofia schopenhaueriana e deverá servir, também, de fundamento para outras noções a serem expostas nas próximas seções. Com esse intuito, utilizamos a próxima citação.

Conforme Schopenhauer (1995, p. 41-42, grifo do autor, tradução nossa):

*Nossa consciência cognitiva, aparecendo como sensibilidade externa e interna (receptividade), como entendimento e como faculdade da razão (Vernunft), é divisível em sujeito e objeto, e não contém nada mais. Ser objeto para o sujeito e ser nossa representação ou imagem mental é a mesma coisa. Todas as nossas representações são objetos do sujeito, e todos os objetos do sujeito são nossas representações<sup>8</sup>*

Desse modo, para Schopenhauer, todo conhecimento é representação, cuja forma mais geral é a divisão em sujeito e objeto, aquele que conhece e aquilo que é conhecido. Ela é válida para toda experiência possível e imaginável, sendo pressuposta por todas as outras formas *a priori*. Todos nós somos sujeitos, na medida em que conhecemos, e somos, também, objetos que interagem, corpos em meio ao mundo. Assim, quando Schopenhauer (2005b, p. 43) começa sua obra principal com a célebre proposição “O mundo é minha representação”, ele está se referindo a uma verdade absolutamente *a priori*, no sentido kantiano, válida para todo ser cognoscente. Segundo ele, “Verdade alguma é, portanto, mais certa, mais independente de todas as outras e menos necessitada de uma prova do que esta: o que existe para o conhecimento, portanto o mundo inteiro, é tão somente objeto em relação ao sujeito, intuição de quem intui, numa palavra, representação.” (SCHOPENHAUER, 2005b, p. 43).

Porém, o fato desse juízo expressar a verdade mais fundamental acerca da cognição não faz com que todos a compreendam de imediato: “O mundo é minha representação’ é, como os axiomas de Euclides, uma proposição que cada um tem que reconhecer como verdadeira enquanto a entende; ainda que não seja de tal classe que qualquer um a entenda enquanto a ouve.” (SCHOPENHAUER, 2005a, p. 31-32, tradução nossa). Segundo Schopenhauer (2005a, p. 33), a causa dessa incompreensão é que nem todos possuem a capacidade de se remeter até os primeiros elementos, os mais simples, da sua consciência.

<sup>8</sup> No texto original em alemão (SCHOPENHAUER, 2007c, p. 41), não encontramos “faculdade da razão”, mas apenas “razão” (*Vernunft*). Trata-se de uma transliteração que evita ambiguidades, já que não se deve confundir “razão” (*Grund*), enquanto causa ou fundamento de algo, com a faculdade de mesmo nome, característica do ser humano (PAYNE, 1995, p. 13). Também não se encontra no texto original “representação ou imagem mental”, mas somente “*Vorstellung*”. Entretanto, uma vez que ambas podem significar a mesma coisa, a tradução é válida.

Pelo que foi dito, verificamos que, na filosofia schopenhaueriana, tal como nos aparece, o mundo é uma representação que envolve as metades sujeito e objeto. Por conseguinte, devemos considerar o que convém a cada uma delas e a maneira como elas se relacionam. Em primeiro lugar, observemos melhor qual é a sua relação.

### 3.2 A RELAÇÃO ENTRE SUJEITO E OBJETO

De acordo com Schopenhauer (2005b, p. 46), sujeito e objeto são metades inseparáveis, “mesmo para o pensamento: cada uma delas possui significação e existência apenas por e para outra; cada uma existe com a outra e desaparece com ela.” Por isso, Barboza (2001, p. 16, grifo do autor) afirma que: “*Ser-objeto* significa ser conhecido por um sujeito. *Ser-sujeito* significa ter um objeto. Estamos diante de uma ligação analítica.” Ou seja, guiando-nos pelas definições dadas por Kant, o conceito de “sujeito” está contido implicitamente no de “objeto” e vice-versa. Consequentemente, aquelas proposições são analíticas. Essa também é a interpretação de Atwell (1995, p. 35-36, tradução nossa), que diz:

para Schopenhauer, “o mundo é minha representação” – assim como suas duas fórmulas equivalentes “nenhum objeto sem sujeito” e “nenhuma representação sem representante” – é uma proposição analítica ou verdadeira por definição. É por essa razão, e por nenhuma outra, que essa “verdade” é tão certa e não necessita de nenhuma prova.

Além disso, tais metades “[...] se limitam imediatamente: onde começa o objeto, termina o sujeito” (SCHOPENHAUER, 2005b, p. 46), porque o sujeito, na concepção de Schopenhauer, nunca se torna objeto, isto é, nunca é conhecido ou se torna representação, mas é aquele que sempre e somente conhece. Como nos diz uma analogia usada pelo autor (SCHOPENHAUER, 2000, p. 109), o sujeito é como o olho, que tudo vê mas que não é visto por si mesmo.

Um dos argumentos para essa tese é que o sujeito, “como o correlato necessário de todas as representações, é sua condição” (SCHOPENHAUER, 1995, p. 208, tradução nossa) e, enquanto condição, está impossibilitado de ser a representação por si mesmo. Outro argumento é que “não há *conhecimento do conhecer*, já que isso exigiria que o sujeito separasse a si mesmo do conhecer e ainda soubesse que conhece” (SCHOPENHAUER, 1995, p. 208, grifo do autor, tradução nossa).

Considerando mais essas ideias, pensemos que o ser do sujeito consiste exclusivamente na cognição do objeto; se ele deixasse de conhecer o objeto para conhecer a si mesmo, ele conheceria a si como objeto, o que é uma contradição: o sujeito não seria e seria, simultaneamente. Esse é mais um modo de pensar a impossibilidade do sujeito em tornar-se representação. Pernin (1995, p. 37), por sua vez, indica mais outra maneira: “O sujeito nunca pode ser conhecido, sob pena de tornar-se objeto; este objeto suporia ele próprio um sujeito e assim até o infinito”, o que é impossível.

Tendo em vista a incognoscibilidade do sujeito e em resposta à possível objeção de que não só conhecemos como sabemos que conhecemos, o filósofo propõe que se faça o seguinte, com o intuito de verificar o que foi dito:

Se seu conhecer e seu conhecimento desse conhecer são duas coisas diferentes, então apenas tente ter cada um separadamente e por si mesmo, assim, antes de tudo, conhecer sem estar consciente disso, e então, de novo, conhecer meramente sobre conhecer sem que esse conhecimento seja, ao mesmo tempo, conhecer. (SCHOPENHAUER, 1995, p. 208, tradução nossa).

Portanto, dizer que sabe que conhece é somente uma maneira diferente de expressar “eu conheço”, “eu sei”. Essa é a maior abstração possível a que chegamos acerca do conhecimento e, mesmo nela, o objeto ainda está implícito, pois é sempre dele que sabemos. Com isso, Schopenhauer reafirma que o sujeito é incognoscível.

Ainda sobre a relação entre sujeito e objeto, Schopenhauer acredita que o seu limite comum apresenta-se nas formas *a priori*, pois elas se encontram em ambas as partes, já que são aplicadas aos objetos e têm origem não empírica, originando-se do sujeito. Em suas palavras:

A comunidade desse limite mostra-se precisamente no fato de as formas essenciais e universais de todo objeto – tempo, espaço e causalidade – também poderem ser encontradas e completamente conhecidas partindo-se do sujeito, sem o conhecimento do objeto, isto é, na linguagem de Kant, residem *a priori* em nossa consciência. (SCHOPENHAUER, 2005b, p. 46).<sup>9</sup>

Afirmando isso, Schopenhauer parece contradizer-se: como as formas *a priori* podem ser conhecidas a partir do sujeito sem objeto, se o sujeito não se conhece e é inseparável daquele? No entanto, devemos lembrar que Schopenhauer pressupõe e refere-se a Kant e,

<sup>9</sup> No texto original em alemão, lemos “auch ohne die Erkenntnis *des Objekts selbst*” (SCHOPENHAUER, 2007a, p. 32, grifo nosso), isso é, “mesmo sem o conhecimento *do próprio objeto*”, “*do objeto em si*” ou “*do objeto propriamente dito*”.

dessarte, quando Schopenhauer nos diz que essas formas podem ser conhecidas sem o próprio objeto, muito provavelmente, ele está referindo-se ao objeto particular da intuição empírica, não ao objeto enquanto conceito geral. Dos objetos empíricos pode-se abstrair, em pensamento, tanto a sua particularidade, no intuito de conceber seu conceito universal, quanto a sua parte *a posteriori*, até que reste somente as formas de origem *a priori* que, não derivadas objetivamente do fenômeno, encontram-se no sujeito. Trata-se do mesmo procedimento realizado por Kant na crítica transcendental.

A essa hipótese, acrescenta-se uma explicação dada por Schopenhauer (1995, p. 209-210) em sua defesa, sobre como é possível conhecer as diferentes faculdades do sujeito, mesmo ele sendo irrepresentável. De acordo com o autor, uma vez que sujeito e objeto são inseparáveis, que o sujeito é a condição e o correlato do objeto, quando a representação se dá em formas determinadas, isso significa que o sujeito está conhecendo de tal modo. Por conseguinte, as capacidades cognoscitivas do sujeito são abstraídas ou inferidas das classes de representações distintas. Nesse sentido, dizer que os objetos se dividem em certas espécies que, logicamente, possuem características inerentes é o mesmo que falar que o sujeito conhece de maneiras diversas, que ele tem poderes cognoscentes distintos. Em suma, “do mesmo modo que o objeto em geral só existe para o sujeito como sua representação, também cada classe especial de representações só existe para uma determinação igualmente especial do sujeito, que se nomeia faculdade de conhecimento.” (SCHOPENHAUER, 2005b, p. 53). Dessarte, uma faculdade cognitiva nada mais é do que o correlato subjetivo de um tipo específico de representações.

### 3.3 O OBJETO, SUAS FORMAS E PRINCÍPIOS

A partir do que expomos, deduz-se que o sujeito é, enquanto parte incognoscível, antagônico ao objeto, cabendo-lhe características opostas às da sua contraparte. Sendo assim, agora vejamos o que convém ao objeto para concluirmos, após, o que é próprio do sujeito.

Apreendemos da filosofia de Kant que os objetos aparecem sob formas *a priori*. Schopenhauer, por sua vez, pressupõe a demonstração *a priori* kantiana do espaço e do tempo, assim como reúne tais formas no princípio de individuação e as submete ao princípio de razão suficiente. Logo, por intermédio desses princípios *a priori*, na filosofia schopenhaueriana, os objetos assumem determinados aspectos sobre os quais precisamos

discorrer, pois seus atributos espaço-temporais já foram demonstrados. Examinemos cada princípio separadamente, começando pelo de individuação.

O problema da individuação foi amplamente discutido pelos filósofos escolásticos. Ele propõe a questão de como se constitui a individualidade dos entes a partir de uma substância comum ontologicamente primária. Em seus textos, Schopenhauer não se aprofunda nessa problemática, não a revisa de maneira histórico-filosófica ou afirma tomar partido de alguma teoria prévia, mas dá um novo significado à terminologia escolástica ao inseri-la no seu sistema transcendental e metafísico.<sup>10</sup>

Para Schopenhauer, das formas *a priori* da sensibilidade decorre o princípio de individuação que também é, portanto, *a priori*. Apenas tal princípio é capaz de conferir pluralidade ao fenômeno, unindo espaço e tempo, pois os vários indivíduos e coisas só existem enquanto objetos em espaços diferentes e em um determinado tempo, ou como objetos existindo sucessivamente no mesmo espaço. Em uma breve passagem, o filósofo estabelece:

Nesse sentido, servindo-me da antiga escolástica, denomino tempo e espaço pela expressão *principium individuationis*, que peço para o leitor guardar para sempre. Tempo e espaço são os únicos pelos quais aquilo que é uno e igual, conforme a essência e o conceito, aparece como pluralidade de coisas que coexistem e se sucedem. (SCHOPENHAUER, 2005b, p. 171).

Por outro lado, Schopenhauer aprofunda-se bastante no *princípio de razão suficiente* (*Satz vom zureichenden Grund*), “que era o conceito que estava na ordem do dia da tradição acadêmica do século XVIII, tradição associada a Leibniz e Christian Wolff.” (JANAWAY, 2003, p. 31). Ele redige uma obra acerca do tema, originalmente defendida como sua tese de doutorado, na qual inclui um resumo das ideias dos seus predecessores sobre o assunto, aponta os pontos fracos dessas e articula sua própria concepção. No livro, o autor parafraseia Wolff com a intenção de formular o princípio de modo geral, enunciando-o deste modo: “Nada é sem um fundamento ou razão [*Grund*] porque é.” (SCHOPENHAUER, 1995, tradução nossa).

Segundo Schopenhauer, podemos verificar que esse princípio é *a priori* através de uma análise das nossas representações. Antes se observou que todas as nossas representações são objetos para o sujeito.

<sup>10</sup> As consequências desse princípio na metafísica da vontade schopenhaueriana serão vistas na seção 5.2.

*Agora se encontra que todas as nossas representações estão uma para outra numa conexão natural e regular que é determinável de forma a priori. Em virtude dessa conexão, nada existente por si mesmo e independente, e também nada único e isolado pode tornar-se um objeto para nós. É essa conexão que é expressada pelo princípio de razão suficiente em sua universalidade. (SCHOPENHAUER, 1995, p. 42, grifo do autor, tradução nossa).*

O que Schopenhauer quer dizer com isso é que qualquer representação possível se relaciona com outra, como o fundamento se liga necessária e universalmente à consequência e a consequência, por sua vez, ao fundamento. Dessa maneira, todo objeto tem uma existência relativa a outro:

ou seja, encontra-se em relação necessária com outros objetos, de um lado sendo determinado, do outro determinando. Isso vai tão longe, que a existência inteira de todos os objetos, na qualidade de objetos, representações e nada mais, reporta-se de volta, sem exceção, àquela relação necessária de um com o outro, consiste apenas nela e, portanto, é completamente relativa. (SCHOPENHAUER, 2005b, p. 46).

Daí que é possível, ao conhecermos qualquer objeto, buscarmos o seu porquê, que é o fundamento da sua existência ou sua razão suficiente. Esse é um dos fatores que constituem a ciência enquanto esforço de explicação dos fenômenos. Além desse, toda ciência empírica particular também possui uma noção de causalidade a partir da qual trabalha e, por indução ou dedução, formula proposições encadeadas. A lei ou a forma *a priori* de causalidade é uma das faces do princípio de razão suficiente.<sup>11</sup> Se não fosse por ele, não haveria tal conexão entre os fenômenos e entre as proposições, e só teríamos um agregado de conhecimentos. Por isso, utilizando-se de mais uma analogia, Schopenhauer (1995, p. 5-6, tradução nossa) sustenta que o referido princípio deve ser considerado “a mãe de todas as ciências.”

O princípio de razão suficiente é um axioma: é evidente mas não pode ser demonstrado mediante outras premissas. Antes, toda demonstração o pressupõe. Em outras palavras, o princípio da demonstração é indemonstrável. Schopenhauer (1995, p. 32-33) expõe isso em dois argumentos.

Primeiro, dado que toda demonstração é a referência de algo duvidoso a algo reconhecidamente certo, se exigirmos uma prova para todo enunciado, chegaremos a determinadas sentenças que expressam as condições *a priori* de todo conhecer e pensar, cuja verdade fundamenta-se nessas próprias condições, não havendo nada mais ao qual possamos

<sup>11</sup> A próxima seção irá expor as faces ou raízes desse princípio.

nos referir.<sup>12</sup> É o que ocorre com o princípio de razão suficiente. Para além dele, o conceito mesmo de demonstração perde o seu significado.

Por conseguinte, e esse é o segundo argumento de Schopenhauer, nota-se que toda prova é a demonstração de um fundamento ou razão – *Grund* – para um juízo que obtém, dessa maneira, o predicado “verdadeiro”. Ora, é o princípio de razão que declara a necessidade desse fundamento: “toda demonstração em geral se apoia sobre uma necessidade, que, por seu turno, se apoia exclusivamente sobre o princípio de razão, desde que 'ser necessário' e 'seguir-se de um fundamento suficiente' são conceitos intercambiáveis.” (SCHOPENHAUER, 2005b, p. 80). Sendo assim, quem exige uma prova do princípio, ou seja, uma razão para atestar a verdade da proposição elementar que o expressa, já assume previamente que ele é verdadeiro. Baseia sua demanda na pressuposição do princípio, encontrando-se no círculo vicioso de exigir uma prova para o direito de requerer uma prova.

Portanto, do que Schopenhauer firma por meio dos princípios de individuação e de razão suficiente, conclui-se que o mundo como representação é composto por uma pluralidade de objetos interligados numa relação causal no espaço e no tempo. Logo, ao sujeito irrepresentável, não se pode atribuir predicados quantitativos ou causais. Tendo isso em vista, aprofundemos a noção schopenhaueriana de sujeito.

### 3.4 O SUJEITO

Vimos que, na concepção de Schopenhauer, espaço e tempo são formas do conhecer através das quais os objetos são múltiplos. “O sujeito, entretanto, aquele que conhece e nunca é conhecido, não se encontra nessas formas, que, antes, já o pressupõem. Ao sujeito, portanto, não cabe pluralidade nem seu oposto, unidade.” (SCHOPENHAUER, 2005b, p. 45-46). Essa é a conclusão de Schopenhauer sobre o sujeito não condicionado por aquelas formas. Embora ela pareça deduzir-se das premissas, é difícil nos referirmos a um sujeito assim, nem uno nem plural, e o próprio Schopenhauer nos dá a impressão de haver uma contradição nesse ponto de sua filosofia devido a um argumento inserido na sua metafísica da Vontade.

Como o sujeito, a Vontade na metafísica schopenhaueriana não é um objeto de conhecimento.<sup>13</sup> Mas, ao contrário do que sucede àquele, Schopenhauer (2005b, p. 172) nos

<sup>12</sup> Na seção 4.2, nas definições de verdade transcendental e metalógica, veremos mais sobre proposições desse tipo.

<sup>13</sup> Esse conceito será introduzido na seção 5.2.

diz que a Vontade é una:

Ela é una, todavia 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; ao contrário, a Vontade é una como aquilo que se encontra fora do tempo e do espaço, exterior ao *principio individuationis*, isto é, da possibilidade da pluralidade.

Dessa forma, Schopenhauer deveria conceder unidade ao sujeito por duas razões: uma porque o sujeito não é submetido ao princípio de individuação tanto quanto a Vontade, e outra porque o filósofo confere determinados aspectos ao sujeito que corroboram com sua unicidade. Vejamos.

Schopenhauer (2005b, p. 46) afirma que o sujeito “não se encontra no espaço nem no tempo, pois está inteiro e indiviso [*ganz und ungetheilt*] em cada ser que representa.” Visto que o sujeito tem, enquanto ser incognoscível, o mesmo *status* que a Vontade, sua integridade e indivisibilidade não podem originar-se do fenômeno, seja pela via da oposição ou pela abstração com base naquilo que nos aparece dividido ou é divisível, mas devem provir daquela relação excludente, da exclusão da possibilidade de ser plural nas formas da representação. Prova disso é que podemos inverter as proposições de Schopenhauer sem prejuízo do seu significado, dizendo que o sujeito está inteiro e indiviso em cada ser cognoscente porque não está no espaço ou no tempo, sendo uno e não plural. Esse seria um atributo mais coerente com o sistema schopenhaueriano se fosse admitido de maneira explícita.

Sobre o sujeito, Schopenhauer (2005b, p. 46) ainda afirma que:

Por conseguinte, 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.

O motivo dessa afirmação é que o sujeito está completo em cada ser cognoscente ou, expressando melhor, em cada conhecimento que se dá. Além disso, o sujeito é o pressuposto de toda representação, uma vez que todo objeto existe somente para ele. Portanto, tanto faz a quantidade de seres cognoscentes: desde que haja um objeto conhecido, haverá sujeito e representação integrais.

Em consequência disso, não é ele que existe dividido entre os vários seres cognoscentes, mas apenas o seu conhecimento em geral que se divide em conhecimentos

particulares, que tomam como ponto de partida as sensações e abstrações de seres distintos. Também conseqüentemente, o mundo como representação apresenta uma existência duplamente relativa ou condicionada pelo sujeito, esse “sustentáculo do mundo” (SCHOPENHAUER, 2005b, p. 45):

primeiro, *materialmente* ou como *objeto* em geral, já que uma existência objetiva só é pensável frente a um sujeito e como representação sua; em segundo lugar, *formalmente*, já que o modo e maneira da existência do objeto, a saber, do ser representado (espaço, tempo e causalidade), parte do sujeito e está predeterminado nele. (SCHOPENHAUER, 2005a, p. 36, tradução nossa).

Feitas essas considerações, resta-nos destacar que, apesar de conhecer os objetos em meio ao princípio de razão suficiente, não existe qualquer relação causal que envolva o sujeito. Trata-se de mais uma conclusão a respeito da sua incognoscibilidade. De acordo com Schopenhauer (2005b, p. 55-56), a causalidade só tem lugar exclusivamente entre objetos, é aplicada unicamente pelo entendimento à experiência possível, e foi sobre a falsa pressuposição de que ela abarcaria igualmente o sujeito que surgiu a controvérsia filosófica acerca da realidade do mundo, na qual céticos, dogmáticos realistas e idealistas tomaram partido.

Desse modo, vejamos qual é a posição de Schopenhauer frente a esse problema aparente. Por meio dela, entenderemos melhor a sua concepção de idealismo e, como resultado, de representação em geral, pois tais noções são indissociáveis.

### 3.5 O IDEALISMO SCHOPENHAUERIANO

Conforme Schopenhauer (2005b, p. 56): “O realismo põe o objeto como causa, e o efeito dele no sujeito.” Nessa circunstância, o surgimento da representação na consciência do sujeito é o efeito do objeto. Por conseguinte, o realismo distingue representação e objeto, e assume um objeto em si, independente de qualquer ser cognoscente, como a causa da representação. Dizendo de outra maneira, o realismo supõe que o mundo existe por si mesmo no espaço, no tempo e regido pela causalidade, e que, através da impressão causada por ele em nossos sentidos, apresenta-se em nosso intelecto tal como é fora desse.

Já o ceticismo empirista opõe-se ao realismo, supondo “que na representação só se tem

o efeito, não a causa, ou seja, que não se conhece nunca o *ser* dos objetos senão unicamente seu *atuar*; mas pode ser que este não tenha semelhança alguma com aquele” (SCHOPENHAUER, 2004, p. 16, grifo nosso, tradução nossa)<sup>14</sup>. Em outras palavras, os céticos consideram, contrários à certeza realista, que as representações, efeitos dos objetos sobre o sujeito, podem não ser iguais aos objetos em si. Além disso, para os céticos, até mesmo o pressuposto de que os objetos agem sobre nós mediante a causalidade pode ser falso, “dado que a lei de causalidade só é tomada a partir da experiência, cuja realidade tem de basear-se, por sua vez, nela.” (SCHOPENHAUER, 2004, p. 17, tradução nossa). Isso significa, na hipótese cética, que a relação causal pode ser uma falácia, um círculo vicioso. “Neste caso ambos, a saber, o ponto de partida e a conclusão, carecem de demonstração. Um é demonstrado pelo outro, formando assim um círculo” (BASTOS, KELLER, 2002, p. 25): a causalidade é real por originar-se da experiência, mas a experiência é real devido à causalidade.

Por fim, “O idealismo fichtiano faz do objeto um efeito do sujeito.” (SCHOPENHAUER, 2005b, p. 56). Nesse sentido, o idealismo dogmático é diametralmente oposto ao realismo, que foi a concepção mais aceita em toda a filosofia até o surgimento do idealismo alemão. De acordo com Schopenhauer (2005b, p. 78-79), Fichte exagerou o método kantiano que toma o ser cognoscente do sujeito como ponto de partida e, nos moldes da escolástica, acreditando que a lei causal teria validade incondicionada, fez do objeto uma consequência de um sujeito existente por si. “Em Fichte, em conformidade com princípio de razão suficiente como uma tal *veritates aeterna*, o eu é fundamento do mundo ou do não-eu, do objeto, que é justamente sua consequência, seu artefato.” (SCHOPENHAUER, 2005b, p. 79). Dessarte, Fichte ignorou o caráter relativo da representação e das suas formas, do sujeito e do objeto.

Como dissemos, contra essas correntes de pensamento, Schopenhauer aponta a inexistência de uma relação causal entre sujeito e objeto e, especificamente contra o realismo e o ceticismo, Schopenhauer (2005b, p. 57, grifo do autor) aponta mais erros a serem corrigidos: “primeiro com o ensinamento de que objeto e representação são uma única e mesma coisa”, logo, não existe um objeto em si independente do sujeito; “em seguida, que o *ser* dos objetos intuíveis é precisamente o seu *fazer-efeito*”, que age sobre os sentidos do corpo, também objeto. A realidade das coisas empíricas está no seu efeito: um objeto é real quando ele causa sensações que são percebidas pelo sujeito, mas não nele e, sim, num corpo.<sup>15</sup>

<sup>14</sup> Utilizamos a tradução de Pilar López como base para as citações sobre o ceticismo, pois a tradução de Jair Barboza (SCHOPENHAUER, 2005b, p. 56) é confusa nessa passagem.

<sup>15</sup> Veremos mais detalhes acerca da percepção empírica em Schopenhauer na subseção 4.1.

Conseqüentemente, “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.” (SCHOPENHAUER, 2005b, p. 57).

Sendo desse modo, Schopenhauer atribui uma realidade empírica e uma idealidade transcendental à lei de causalidade e ao mundo regido por ela, assim como Kant fez com as formas do espaço e tempo. A causalidade é real porque vale *a priori* para toda representação empírica do mundo: “o mundo intuído no espaço e no tempo, a dar sinal de si como causalidade pura, é perfeitamente real, sendo no todo aquilo que anuncia de si – e ele se anuncia por completo e francamente como representação, ligada conforme a lei de causalidade.” (SCHOPENHAUER, 2005b, p. 57). Por outro lado, visto que o mundo como representação empírica é submetido à lei de causalidade, e é condicionado e dependente do sujeito na matéria e na forma, ambos, o mundo e a lei, possuem idealidade transcendental.

Dessa maneira, Schopenhauer não nega a realidade do mundo, mas a realidade absoluta do mesmo. Ele despreza o idealismo dogmático, mostra certo respeito pelo ceticismo empirista e vê no realismo seu maior adversário. Por isso, empenha-se numa crítica a essa última concepção, a fim de firmar seu ponto de vista. Portanto, detenhamo-nos mais nesse embate.

Segundo Schopenhauer (2005a, p. 32), um dos atributos distintivos da filosofia moderna frente às filosofias precedentes é a discussão acerca do problema da relação entre o ideal e o real. Os modernos descobriram que o mundo depende de uma condição: a consciência. Dessa forma, não obstante sua realidade empírica, pois todos nós conhecemos o mesmo mundo através dos sentidos, ele será sempre ideal, ou seja, será fenômeno, representação na consciência do sujeito. Por conseguinte, para Schopenhauer (2005a, p. 33, grifo do autor, tradução nossa),

a filosofia verdadeira tem que ser, em todo caso, *idealista*; até mesmo deve sê-la para ser, simplesmente, honesta. Pois nada é mais certo que o fato de que ninguém pode sair de si mesmo para identificar-se imediatamente com as coisas distintas dele; mas que tudo aquilo do que está seguro, do que tem notícia imediata, está no interior de sua consciência. Além dessa, não pode haver nenhuma certeza *imediata*; mas os primeiros princípios de uma ciência devem possuir essa certeza. Admitir o mundo objetivo como propriamente existente é adequado ao ponto de vista empírico das outras ciências e não ao da filosofia, que tem de remontar-se até o primeiro e originário. Porém, só a *consciência* está imediatamente dada, assim que o fundamento *da filosofia* se limita aos eventos da consciência, ou seja, que é essencialmente *idealista*.

Claro é, entretanto, que a filosofia deve ser idealista, mas não dogmática. O verdadeiro

idealismo é o transcendental: “Este deixa intacta a realidade *empírica* do mundo, mas mantém que todo objeto, ou seja, o empiricamente real em geral, está duplamente condicionado pelo *sujeito*” (SCHOPENHAUER, 2005a, p. 36, grifo do autor). Percebemos, assim, que Schopenhauer não é radical: ele reconhece que outros ramos do conhecimento devem considerar o mundo existindo por si mesmo para trabalharem adequadamente. Na sua opinião, inclusive, podemos pensar em abstrato tal existência absoluta sem contradição. Mas quando tentamos fazê-la real, encontrando uma experiência que corresponda ao pensamento para torná-lo verdadeiro, compreendemos que nossa intenção resulta no oposto do que pretendíamos: “nada mais que o simples processo no intelecto de um cognoscente que intui um mundo objetivo, ou seja, exatamente aquilo que se queria excluir.” (SCHOPENHAUER, 2005a, p. 33-34).

Outra verificação possível ao nosso pensamento que Schopenhauer (2005a, p. 37) indica que façamos para demonstrar a falsidade do realismo é a seguinte. Seguindo a concepção realista, em primeiro lugar, pensemos um mundo independente do conhecimento, sem qualquer ser cognoscente, apenas com a natureza inorgânica e vegetal. Após, pensemos esse mundo com um ser capaz de conhecê-lo tal como é em si mesmo. Então, aquele mundo deveria repetir-se, uma vez que aparece na consciência desse indivíduo exatamente como é fora dela. Logo, teríamos dois mundos iguais e, simultaneamente, distintos, um exterior e um interior à consciência, o que é impossível.

Nesse experimento interno, a inviabilidade do realismo torna-se mais evidente ao ponderarmos sobre as formas *a priori*. Se seguíssemos a esteira realista, do mesmo modo que o mundo estaria num espaço, tempo e causalidade objetivos afóra do conhecimento, ele também deveria estar submetido a essas mesmas formas na consciência daquele que o conhece. No entanto, no mundo subjetivo, ter-se-ia a vantagem de saber e determinar *a priori* as relações formais possíveis, isso é, concebê-las antes mesmo de serem reais no mundo externo ou objetivo. Por exemplo, conheceríamos a força e o curso de uma corrente de ar como causa do movimento dos galhos de uma árvore tal como isso se dá no mundo objetivo. Por outro lado, sabemos de antemão que toda mudança deve possuir uma causa, universal e necessariamente, sem que qualquer mudança esteja ocorrendo neste momento no mundo real. Daí salta a contradição: conheceríamos coisas reais antes mesmo delas aparecerem no mundo. Para Schopenhauer (2005a, p. 38, grifo do autor, tradução nossa),

tudo isso é, examinado mais de perto, suficientemente absurdo e leva ao convencimento de que aquele mundo absolutamente *objetivo*, fora da cabeça,

independente dela e *anterior* a todo conhecimento, que supúnhamos ter pensado a princípio, não era outro mais que o segundo, o conhecido *subjetivamente*, o mundo da representação, que é o único que somos realmente capazes de pensar. Por conseguinte, impõe-se por si mesmo o suposto de que o mundo existe, tal e como o conhecemos, só para o conhecimento, portanto só na *representação* e nunca fora dela.

Conforme Schopenhauer (2005a, p. 38-39), o subjetivo e o objetivo não são contínuos. O subjetivo é imediatamente consciente, porém, limitado por nossas terminações nervosas. Já o mundo objetivo aparece-nos como representações mediadas pela lei de causalidade, “a única que conduz de uma coisa dada até outra totalmente distinta.” (SCHOPENHAUER, 2005a, p. 39, tradução nossa). No caso do conhecimento empírico, a causalidade faz a mediação entre a consciência de um efeito sobre o corpo, uma sensação subjetiva imediata, à sua causa, a representação de um objeto situado no espaço. Disso resulta a questão de se e em que medida as representações empíricas correspondem a um mundo que existe independente de nosso conhecimento. A resposta a tal pergunta reside na origem da causalidade: se ela é absolutamente real e, portanto, capaz de fazer a transição de algo subjetivo a algo que existe objetiva e independentemente, ou se ela é subjetiva, relacionando algo subjetivo a outra coisa subjetiva.

Se a causalidade é objetiva, ela é conhecida por nós *a posteriori* e temos este problema: “pertence ela mesma ao mundo externo que está em questão e não pode, portanto, garantir sua realidade: pois então, segundo o método de *Locke*, demonstrar-se-ia a lei de causalidade a partir da experiência e a realidade da experiência a partir da lei de causalidade” (SCHOPENHAUER, 2005a, p. 39, grifo do autor, tradução nossa). Isso é: se a causalidade é absolutamente real, a dúvida suscitada pelos céticos, da qual falamos anteriormente, é válida. “Se, pelo contrário, tal e como *Kant* acertadamente nos ensinou, está dada *a priori*, então é de origem *subjetiva*, logo está claro que com ela permanecemos sempre dentro do *subjetivo*” (SCHOPENHAUER, 2005a, p. 39, grifo do autor, tradução nossa), da representação do sujeito e, dessarte, não temos problemas.

Embora sejam *a posteriori*, as sensações são subjetivas porque se encontram num corpo e na consciência do sujeito. Por sua vez, as formas do espaço, tempo e causalidade também são subjetivas porque são conhecidas por nós *a priori*, são modos de conhecer da faculdade cognoscitiva do sujeito. Assim, por um lado, nossa experiência sempre será subjetiva, não obstante seja objetivamente válida para todo ser humano. Tendo isso em vista, Schopenhauer (2005a, p. 39, grifo do autor, tradução nossa) afirma:

O fato de que, por ocasião de certas sensações acontecidas em meus órgãos sensoriais, surja em minha cabeça uma *intuição* de coisas extensas no espaço, permanentes no tempo e causalmente ativas, não me autoriza em absoluto a supor que semelhantes coisas com tais propriedades existam também em si mesmas, isto é, independentemente e fora de minha cabeça. Esse é o resultado correto da filosofia *kantiana*.

Contudo, apesar da representação ser o nosso único meio de cognição e, por conseguinte, de todo objeto ser necessariamente ideal, essa idealidade ainda é alvo de uma réplica comum, que consiste em dizer que o eu é objeto ou representação para outras pessoas e, no entanto, sabemos que ele existe sem alguém que o represente. Também a mesma relação que ele tem com a percepção alheia possuem os outros objetos que, portanto, devem existir igualmente com ninguém a conhecê-los. Dessarte, a existência relativa da representação é uma falsa hipótese.

Schopenhauer (2005a, p. 35) afasta essa objeção nos explicando que o outrem não é o sujeito mas um indivíduo cognoscente. O sujeito é, como dissemos, integral. O ponto de partida do seu conhecimento é que se divide nos vários seres cognoscentes. Por isso, mesmo que não existisse nenhum outro ser além do eu, nem o sujeito nem os objetos seriam eliminados. Na verdade, o eu é tanto sujeito, na medida em que conhece, quanto objeto, intuído como um corpo. Ele não se conhece enquanto sujeito, vimos que isso é impossível, mas como um corpo submetido às formas da representação. Sendo assim, Schopenhauer (2005a, p. 35-36, grifo do autor, tradução nossa) diz:

Daqui se segue que a existência de minha pessoa ou meu corpo *enquanto ser extenso e ativo* supõe sempre um *cognoscente* distinto dele: porque é essencialmente uma existência na apreensão, na representação, em suma, uma existência *para outro*. De fato, é um fenômeno cerebral, tanto se o cérebro em que se apresenta pertence a própria pessoa como a outra. No primeiro caso, a pessoa divide-se em cognoscente e conhecido, em objeto e sujeito, que neste, como em todo caso, enfrentam-se de forma inseparável e incompatível. Mas se minha própria pessoa necessita, para existir como tal, sempre de um cognoscente, o mesmo ocorrerá, pelo menos, com os objetos restantes para os quais a objeção anterior se propunha reivindicar uma existência independente do conhecimento e seu sujeito.

Entretanto, ainda poderia objetar-se que unicamente a existência corporal é para outro: extensa e ativa no espaço e na causalidade, ela é condicionada pelo sujeito. Mas isso não impede que o assim existente possua realidade para si, independente do sujeito. De fato, Schopenhauer (2005a, p. 35) não renega tal coisa. Porém, esclarece que uma existência em si não compete ao fenômeno, mas ao númeno que, por definição, nunca é objeto.

Conseqüentemente, pelo que foi dito, Schopenhauer acredita que as réplicas anteriores não procedem e o idealismo transcendental mantém-se firme.

Por fim, temos que frisar o aspecto relativo à matéria na discussão acerca do realismo contra o idealismo, pois é na realidade ou idealidade da existência material que essa controvérsia repercute em última instância. Enquanto os idealistas negam a realidade absoluta da matéria, os materialistas aceitam-na. Eles acreditam que ela é a coisa-em-si e a transformam em princípio explicativo de toda realidade.

O materialismo é realista, ou melhor, o realismo leva ao materialismo. Seu argumento consiste em dizer: na intuição empírica conhecemos as coisas-em-si, então essa experiência nos fornece a verdadeira ordem do mundo, e ela nos indica que todas as coisas não passam de modificações numa única matéria. De acordo com Schopenhauer, essa conclusão é verdadeira, mas apoia-se em falsas premissas. O materialismo tem razão em parte, pois foca-se apenas no ponto de vista empírico. Em seus termos:

É exatamente tão verdadeiro que o cognoscente é um produto da matéria, como que a matéria é uma mera representação do cognoscente: mas também é igualmente unilateral. Pois o materialismo é a filosofia do sujeito que esquece de si mesmo no seu cálculo. Por isso, frente à afirmação de que eu sou uma mera modificação da matéria, há que fazer valer a de que toda matéria existe somente em minha representação: e esta não tem menos razão. (SCHOPENHAUER, 2005a, p. 41, tradução nossa).

Sendo assim, nossa faculdade cognitiva apresenta necessariamente uma antinomia. Por um lado, a experiência e as ciências naturais nos atestam que os estados mais simples da matéria precedem os mais complexos. A natureza inorgânica existiu antes da orgânica e, logo, dos primeiros seres cognoscentes. Por outro lado, a filosofia transcendental confirma que a existência da matéria e do mundo dependem de algum ser que os conheça. Até mesmo o próprio tempo e a longa série causal que gerou o primeiro ser capaz de conhecimento dependem da sua consciência. Portanto,

vemos de um lado a existência do mundo todo dependente do primeiro ser que conhece, por mais imperfeito que seja; de outro, vemos esse primeiro animal cognoscente inteiramente dependente de uma longa cadeia de causas e efeitos que o precede, na qual aparece como um membro diminuto. (SCHOPENHAUER, 2005b, p. 76).

A solução desse problema encontra-se no idealismo. Tal antinomia surge em nossa faculdade cognitiva e por ela mesmo se resolve, quando percebemos que ambos os pontos de

vista dependem da nossa consciência e originam-se dela. O mundo como representação adquiriu sua existência relativa pela primeira vez com a cognição do sujeito mediante o primeiro olho. Sem esse conhecimento, não havia tempo ou causalidade, visto que essas formas são subjetivas *a priori*. Por isso, o tempo não possui começo, mas o começo é que está no tempo. Nele é que aparecem passado e futuro. Esses, interligados pela causalidade.

O fenômeno que preenche esse primeiro presente tem de simultaneamente ser conhecido como ligado causalmente e dependendo de uma série de fenômenos que se estendem infinitamente no passado, que, ele mesmo, é condicionado do mesmo modo pelo primeiro presente, e vice-versa. Assim, também o passado, do qual descende o primeiro presente, depende do sujeito que conhece e sem este não é nada. Contudo, o primeiro presente apresenta-se não necessariamente tal como se fosse o primeiro, ou seja, tal como se não tivesse passado algum como mãe e fosse o começo do tempo, mas sim como consequência do passado, segundo o princípio de razão de ser no tempo, do mesmo modo como o fenômeno a preencher esse primeiro presente se apresenta como efeito de estados prévios a preencher aquele passado, segundo a lei de causalidade. (SCHOPENHAUER, 2005b, p. 76-77).

Considerando o que foi exposto, deduz-se que nossa faculdade cognitiva possibilita dois tipos de explicação para o mundo, uma de perspectiva objetiva e outra subjetiva. A objetiva é realista-materialista, verdadeira unicamente do ponto de vista empírico, como demonstrado. A subjetiva é idealista, dando a conhecer que a existência remete, por completo e necessariamente, à consciência do sujeito. Por conseguinte, para Schopenhauer, se conduzirmos nossa maneira de pensar somente por essas vias, nosso conhecimento estará incompleto. Vejamos, a seguir, o porquê.

O materialismo explica tudo através da realidade absoluta da matéria e da causalidade. No entanto, de acordo com Schopenhauer (2005b, p. 192), a matéria possui certas propriedades, forças fundamentais ou universais que não podem ser explanadas por nenhuma das duas e, do ponto de vista materialista, devem ser *qualitates occultae*. Algumas dessas forças aparecem em toda matéria, como a gravidade e a impenetrabilidade. Outras pertencem a matérias específicas, como a rigidez, fluidez, elasticidade, eletricidade, magnetismo, propriedades químicas etc. Mas todas são, em si mesmas, sem qualquer fundamento ou forma *a priori*, embora seus fenômenos particulares estejam submetidos ao princípio de razão suficiente.

Dizendo de outro modo, enquanto tais, as forças não são causa ou efeito de algo, são condições subentendidas de qualquer causa ou efeito mediante os quais elas se manifestam. Por isso, não podemos indagar qual é a causa de uma força ou, conseqüentemente, chamá-la

de efeito. Nem podemos afirmar que ela determina causalmente algum efeito. Por exemplo, não perguntamos qual é a causa da gravidade nem a denominamos efeito de algo, nem somos permitidos a declarar que a gravidade é a causa da descida de uma pedra ao solo, mas, sim, que a causa é a proximidade da pedra com relação à Terra, na medida em que esse planeta a atrai. Se pudéssemos suspender qualquer fenômeno gravitacional, nem por isso a gravidade deixaria de existir em si, pois, nas devidas condições, ela voltaria a externar-se.

Sendo assim, Schopenhauer (2005a, p. 43, grifo do autor, tradução nossa) esclarece que “a matéria é simplesmente o suporte dessas forças, como a lei de causalidade é só o princípio ordenador de seus fenômenos”. Portanto, diferente do que anseiam, os materialistas não fornecem mais do que uma explicação relativa e condicionada, “obra de uma *física* que a cada passo almeja uma *metafísica*”, pois somente uma teoria metafísica poderia expor, se possível, algo que está além do nosso conhecimento dos fenômenos.

Por outro lado, segundo Schopenhauer, o princípio idealista de que “o mundo é minha representação” também é inadequado, pois é unilateral. Em primeiro lugar, porque vale somente para nós e não pode abranger o que é o mundo em si mesmo. Inclusive, o fato de que seja representação é acidental, uma vez que ele poderia existir plenamente como número sem que fosse conhecido, numa existência totalmente alheia a nós. Em segundo, porque o princípio expressa que a representação está condicionada pelo sujeito, sem afirmar simultaneamente que o sujeito também depende do objeto.

Pois tão falsa como a proposição do rude entendimento – “O mundo, o objeto, existiria mesmo que não houvesse nenhum sujeito” – é esta: “O sujeito seria um cognoscente mesmo que não tivesse nenhum objeto, quer dizer, nenhuma representação”. Uma consciência sem objeto não é uma consciência.

Vimos em Kant que nossa intuição empírica é composta de matéria e forma. Dessarte, se retirássemos as formas *a priori* dos objetos, nada restaria além de uma matéria informe e sem qualidades, cuja experiência não podemos ter. Além disso, vimos com Schopenhauer que todo objeto pressupõe um sujeito. Logo, a suposta matéria originária, contendo todas as propriedades e imersa numa relação causal absoluta, que os realistas postulam ao explicar o mundo, pressupõe, na verdade, tanto o sujeito quanto as formas da sua cognição empírica. Trata-se do condicionamento duplo ao qual está submetido o mundo que conhecemos e do qual não podemos escapar, como expusemos antes. Contudo, podemos concebê-lo apenas do ponto de vista material. Nesse aspecto,

O mundo como representação, o mundo objetivo, tem, por assim dizer, dois pólos opostos: o sujeito cognoscente em sentido estrito, sem as formas do seu conhecer, e a matéria bruta sem forma nem qualidade. Ambos são de todo incognoscíveis: o sujeito, porque é o cognoscente; a matéria, porque não pode ser intuída sem forma nem qualidade. [...] Todo o resto se concebe em um contínuo nascer e perecer, enquanto aqueles dois representam os extremos estáticos do mundo com representação. Por isso se pode considerar a persistência da matéria como o reflexo da intemporalidade do sujeito puro tomado como condição de todo objeto. Ambos pertencem ao fenômeno, não à coisa-em-si; mas constituem o andaime fundamental do fenômeno. Ambos são descobertos unicamente por abstração, não são imediatamente dados de forma pura e por si. (SCHOPENHAUER, 2005a, p. 43).

Dito isso, cumprimos nosso objetivo nesta seção. Vimos a etimologia da palavra *Vernunft*, o conceito geral de representação em Schopenhauer, como ela é um objeto que se relaciona necessariamente a um sujeito cognoscente que, não sendo conhecido, não se submete às formas *a priori* da representação, a saber: espaço, tempo e, mediante esses, princípio de individuação e de razão suficiente. Finalmente, vimos como Schopenhauer rejeita o ceticismo, o idealismo dogmático e, principalmente, o realismo materialista.

Por conseguinte, com base em tudo o que foi explanado, cabe-nos citar uma curiosa interpretação que, se apresentada previamente, não faria sentido. Diferente de Barboza e Atwell, Pernin pensa a relação entre sujeito e objeto como inqualificável e não analítica, já que não se pode derivá-la de qualquer uma de nossas formas ou princípios *a priori*:

O objeto não é nem anterior nem posterior, nem mesmo simultâneo em relação ao sujeito (sua co-presença ao sujeito é intemporal). O objeto não é nem exterior nem interior ao sujeito. Também não está situado diante dele, e o “Vor” da “*Vorstellung*” (Representação) significa a exterioridade e a frontalidade de um cenário de teatro. A representação produz o seu próprio tempo e o seu próprio lugar, o tempo e o lugar do espetáculo. Mas, principalmente, *o objeto não é causa do sujeito nem princípio lógico do qual este poderia ser deduzido*. A filosofia empirista, realista e materialista é assim condenada. As mesmas exclusões valem para o sujeito: ele não é nem anterior, nem posterior, nem simultâneo, nem exterior, nem interior, nem está diante do objeto; enfim, ele não é causa do objeto nem o seu princípio, como crê erradamente a filosofia idealista dogmática. Sujeito e objeto são as duas condições *a priori* da representação, cuja relação não podemos *representar adequadamente*, pois as regras do jogo da representação não fazem parte dela. (PERNIN, 1995, p. 38, grifo do autor).

Agora, exponhamos os conceitos específicos de representação que surgem através da natureza diversa de objetos possíveis. Primeiramente, trataremos das que se encontram submetidas ao princípio de razão suficiente, pois, conforme Schopenhauer, o ser humano ainda é capaz de um tipo especial de representação independente desse princípio que, no entanto, não afeta sua validade *a priori* com relação aos objetos da experiência externa ou

interna. Depois da próxima seção, iremos nos ater a esse último tipo.

#### 4 AS REPRESENTAÇÕES SUBMETIDAS AO PRINCÍPIO DE RAZÃO

Porque as coisas existem e são como são? Eis uma questão fundamental à Filosofia, que perdurou durante grande parte da sua história no Ocidente através da vertente Metafísica. Para responder a esse questionamento, os princípios da identidade e da não-contradição por si mesmos não bastam: um aponta que determinado ente é o que é, o outro indica quais aspectos um ente não pode ter ao mesmo tempo, ou seja, tais princípios não incidem sobre as condições de determinação da existência de um ente. Sendo assim, foi indispensável a formulação de um princípio explicativo suplementar que adquiriu, pelo menos desde leibniz, o nome de princípio da ou de razão suficiente. (MELO, 1992, p. 149-150, grifo nosso).

Anteriormente, dissemos que Schopenhauer havia dedicado um livro completo ao princípio de razão suficiente. Essa obra intitula-se *Sobre a quádrupla raiz do princípio de razão suficiente – Ueber die vierfache Wurzel des Satzes vom zureichenden Grunde* – e foi originalmente escrita como tese de doutorado em Filosofia, apresentada à Universidade de Jena em 1813, mesmo ano em que foi publicada.

Também dissemos que *O mundo como vontade e representação* é o principal escrito de Schopenhauer, para o qual todos os outros convergem. Dessarte, a *Quádrupla raiz* assume o papel de propedêutica não inclusa, mas pressuposta, em *O mundo* (SCHOPENHAUER, 2005b, p. 21), mesmo guardando um significado próprio e independente. Assim, a *Quádrupla raiz* tem um papel imprescindível no pensamento do filósofo, visto que é a base da sua essência. Nesse sentido, Schopenhauer (1943, p. 7, tradução nossa) afirmou: “Este tratado de filosofia elemental, que apareceu pela primeira vez como tese de meu doutorado, chegou a ser o fundamento de todo o meu sistema filosófico”.

Após um longo período, em 1847, Schopenhauer publicou uma segunda edição revisada e ampliada do texto em forma de ensaio. Ela se tornou a edição mais difundida e será nossa referência primária nesta parte do trabalho. Com ela, estudaremos a maneira como o filósofo aprofunda-se no princípio de razão e, mediante isso, nas representações submetidas a esse princípio. Começemos, então, pelo fim ao qual se destina a obra.

Na introdução à *Quádrupla raiz*, Schopenhauer (1943, p. 11-12) escreve um breve comentário acerca de dois métodos que deveriam ser utilizados em igual medida na Filosofia e nas ciências em geral: os métodos da homogeneidade e da especificação, preconizados por Platão e Kant, os maiores filósofos do Ocidente, no parecer do autor.

A lei da homogeneidade estabelece que devemos formar espécies através da

constatação de semelhanças entre as coisas. Depois, com essas espécies e seguindo o mesmo critério de semelhança, devemos reuni-las em gêneros, famílias, e assim sucessivamente, até que se chegemos a um conceito que abarque todas as coisas. A lei da especificação, por sua vez, é inversa a de homogeneidade: exige que separemos os gêneros agrupados na vasta noção de família, separando desses, logo após, as espécies, os indivíduos, e assim por diante, supondo que cada conceito seja capaz de um novo desdobramento.

No entanto, apesar das recomendações daqueles grandes filósofos, Schopenhauer (1943, p. 12-13) acredita que a lei de especificação foi pouco aplicada ao princípio da razão suficiente no decorrer de toda a história da filosofia. Segundo ele, isso acarretou em muitos prejuízos e erros na Teoria do Conhecimento, pois, quando se trata do estudo das nossas faculdades cognoscitivas, o uso dessa lei nos conduz a melhores resultados; prova disso seria o avanço da epistemologia kantiana em relação às outras.

Portanto, utilizando-se da lei da especificação, Schopenhauer pretende demonstrar, por meio do seu ensaio, que o princípio de razão suficiente é aplicado de modos distintos, dependendo da natureza do objeto ao qual se dirige, além de ser um princípio *a priori*. Sua análise é puramente transcendental, tal como Kant a definiu. Logo, podemos dizer que a preocupação de Schopenhauer não é com objetos particulares, mas com as formas do princípio sob as quais determinados tipos de objetos têm de aparecer para que possamos experimentá-los.

Que o princípio de razão suficiente possui distintas aplicações, denominadas pelo filósofo de “quatro raízes”, é algo que se torna evidente ao longo da sua explanação na referida obra. Aqui, abordaremos cada uma delas separadamente, vendo-as surgir de diferentes faculdades cognoscitivas. Vale lembrar, usando as palavras de Schopenhauer (1943, p. 42, tradução nossa), que “Em cada uma das mesmas, veremos aparecer o princípio de razão suficiente sob uma nova forma, sendo idêntico, não obstante, em todos os casos, posto que se pode enunciá-lo com a fórmula primeiramente exposta”, ou seja, todas as formas específicas do princípio obedecem e são abrangidas pela noção geral que expomos antes, de que nada existe sem um fundamento.

#### 4.1 AS REPRESENTAÇÕES INTUITIVAS E O PRINCÍPIO DO DEVIR

De acordo com Schopenhauer (1995, p. 45), a primeira classe de objetos conhecida

por nós é a que engloba as representações intuitivas, totais ou empíricas. Naturalmente, de igual modo, ela é a primeira a submeter-se ao princípio de razão originário da nossa faculdade cognitiva.

As representações que essa espécie compreende são intuitivas porque estão ligadas imediatamente ao seu objeto, em oposição ao que é meramente pensado, ou seja, aos conceitos abstratos ou representações abstratas, que veremos adiante. São totais porque contêm tanto as formas *a priori* do sujeito quanto os dados sensíveis *a posteriori* do fenômeno: o formal e o material. E são empíricas porque se originam das impressões dos nossos sentidos e compõem o complexo de representações que é a nossa realidade empírica – lembrando que, na filosofia schopenhaueriana, a realidade ou os objetos reais são representações e, enquanto tais, existem apenas idealmente.

Nessa classe de objetos, o princípio de razão aparece como a *lei de causalidade – Gesetz der Kausalität* – que rege o mundo no transcorrer do tempo, sendo chamado de *princípio de razão suficiente do devir – Satz vom zureichenden Grunde des Werdens*. Seu domínio se restringe à mudança nos estados da matéria. Ele determina que

quando um ou vários objetos se apresentam em um novo estado, deve haver precedido outro estado anterior, o qual segue regularmente, isso é, sempre, esse outro novo estado que agora se apresenta. Tal processo chama-se sucessão, e o primeiro estado chama-se causa, e o segundo, efeito. (SCHOPENHAUER, 1943, p. 50)

A seguir, tomemos um exemplo dado pelo próprio Schopenhauer (1995, p. 53) para ilustrar essa passagem e considerarmos melhor a raiz do princípio em questão.

Se um corpo queima, é preciso que existam as condições de afinidade do objeto com o oxigênio, de contato com o oxigênio e de determinada temperatura – fatores que compõem, em conjunto, a causa. Se tais estados ocorrem, necessariamente decorre o seu efeito: a combustão.

Se a combustão está ligada, necessariamente, a tais circunstâncias, isso significa que elas não existiam ao mesmo tempo antes da combustão efetuar-se. Se antes não existiam reunidas, passaram a existir assim devido a alguma causa que lhes proporcionou uma mudança de estado. Essa causa, por sua vez, deve ser efeito de algum outro fenômeno, e assim sucessivamente. Por conseguinte, no mundo como representação intuitiva, temos uma relação causal que se estende ao infinito<sup>16</sup>. A intitulação de “devir” a essa raiz do princípio

<sup>16</sup> Schopenhauer defende que uma causa primeira é tão impossível de existir quanto um limite ao espaço e um início ao tempo. Devido a necessidade com que os objetos devem aparecer ao nosso entendimento sob a lei da causalidade, a ideia de Deus como causa primeira e a prova cosmológica

deve-se a isso: a regência dos objetos reais em constante mudança.

O exemplo dado ainda nos permite fazer uma distinção entre *causa por excelência e momentos* ou *condições causais – ursächlichen Momente oder Bedingungen* – segundo Schopenhauer (1995, p. 54-55). Vejamos.

Se falta a um estado de coisas apenas um fator que condicione o surgimento de um novo estado, quando esse último fator aparecer, ele poderá ser chamado de causa por excelência, tendo em vista o seu contexto. Porém, fora dessa situação, tal fator determinante não tem qualquer privilégio frente aos outros. Ele pode ser assim denominado simplesmente por ser o último a surgir naquelas condições e não por si mesmo. Dessa forma, no exemplo dado, não importaria se o último fenômeno que se mostrasse fosse o contato com o oxigênio ou o aumento da temperatura, desde que um deles fosse o último, seria passível de receber a mencionada alcunha.

De outra maneira, de um ponto de vista geral, pode-se chamar de causa todos os fatores determinantes de um novo estado, enquanto esses, isoladamente, podem ser denominados de momentos ou condições causais. Por outro lado, é falso crer e dar o nome de causa a um objeto de conhecimento e não ao estado em que ele está inserido. Conseqüentemente, no citado exemplo, não podemos designar de causa da combustão o contato com o oxigênio ou a temperatura. Na verdade, esses fatores são os momentos causais que levam a um estado geral de coisas que é a causa da queima de um corpo.

Agora, pensando conforme Schopenhauer (1995, p. 69-71), além desses conceitos e do exemplo que os ilustra, verifiquemos que nos é possível representar a causalidade agindo na natureza sob três formas: enquanto *causa – Ursache* – em sentido estrito, *estímulo*<sup>17</sup> – *Reiz* – ou *motivo – Motiv*. Nessas três distinções, efetuadas da maneira como se segue, baseiam-se, realmente, as diferenças entre os corpos inorgânicos, as plantas e os animais, não na anatomia ou caracteres químicos, como normalmente postula-se.

Em seu mais estrito significado, a causa produz, exclusivamente, variações no reino inorgânico, às quais somente pode ser aplicada a lei newtoniana de que ação e reação são iguais em intensidade, quer dizer: o estado anterior produz uma mudança, ou causa um efeito, de igual força a que ele provoca. Tais fenômenos são estudados pela Mecânica, Física e Química. Já o estímulo, regendo a vida das plantas e das partes inconscientes da vida animal,

---

da existência do mesmo são estritamente negadas pelo filósofo. Para ele, a prova cosmológica fornecida pela escolástica “consiste propriamente na afirmação de que o princípio de razão suficiente do devir, ou lei da causalidade, conduz necessariamente a uma ideia que a suprime e a anula” (SCHOPENHAUER, 1943, p. 58, tradução nossa), dado que ela postula uma causa incausada.

<sup>17</sup> Traduzido também como *excitação* (SCHOPENHAUER, 2005b).

é caracterizado pela ausência de igualdade entre os graus de intensidade da causa e do efeito. Até mesmo, em alguns casos, o efeito pode converter-se no seu contrário, se a causa se acentua. Por fim, o motivo, rege as ações conscientes dos animais. Para agirem segundo motivos, os animais devem ser capazes de representar um objeto que sirva de causa às suas ações<sup>18</sup>. Portanto, devem possuir entendimento: sua característica definidora.

A faculdade do *entendimento* – *Verstand* – é de suma importância para Teoria do Conhecimento exposta pela filosofia schopenhaueriana. De acordo com seu autor, é por intermédio dessa capacidade que as representações intuitivas aparecem em nossa consciência. Dessarte, cumpre tratar dela adequadamente em um tópico específico.

#### 4.1.1 O entendimento e as representações intuitivas

Vimos que Schopenhauer rejeita veementemente a concepção dogmática de que o mundo, em suas três dimensões e transformando-se com rigor inexorável no decorrer do tempo, sob a lei da causalidade, possuiria existência em si mesmo e que, pela mera impressão dos nossos sentidos, o conheceríamos tal como ele é. Agora, compreendamos que o filósofo não só postula que o entendimento proporciona o mundo representado empiricamente, como também que esse só existe para tal faculdade. Em suas palavras: “o entendimento tem, primeiro, de criar o mundo objetivo, por isso, ele não pode simplesmente entrar de fora para dentro de nossas cabeças, já terminado, através dos sentidos e das aberturas dos seus órgãos” (SCHOPENHAUER, 1995, p. 78, tradução nossa).

Segundo Schopenhauer (1995, p. 76-78), em si mesmas, as sensações nada mais são do que sentimentos subjetivos ou eventos restritos aos organismos que, como tais, nada contêm de objetivo. Sua forma é a sensibilidade interna, surgindo sucessivamente em nossa consciência. O máximo que elas podem é se relacionar com nossa vontade, sendo agradáveis ou desagradáveis. Somente quando o entendimento age sobre elas, mediante o princípio de razão suficiente ou, nesse caso, a lei de causalidade, é que se transformam em percepções objetivas. Em termos fisiológicos, a sensação é função dos nervos e o entendimento é do cérebro.<sup>19</sup>

<sup>18</sup> Exclui-se, então, o livre-arbítrio no plano fenomênico. Schopenhauer trata melhor dessa questão no quarto livro de *O Mundo* e na obra *Sobre a liberdade da vontade humana – Ueber die Freiheit des menschlichen Willens* – premiada pela Academia Real da Noruega em 1839. Aqui, essa forma de causalidade será melhor entendida no estudo da quarta raiz.

<sup>19</sup> Note-se que não há menção, na filosofia transcendental kantiana, a qualquer tipo de órgão

O entendimento toma as impressões sensoriais como efeitos que devem possuir causas e as situa no espaço, utilizando-se da lei de causalidade, que lhe é própria, e de outra função cerebral, o sentido externo. Dizendo de outro modo, o entendimento faz com que percebamos os objetos como causas das nossas sensações. Em vista disso, inclusive, Schopenhauer (2005b, p. 50) tece um elogio à língua alemã pelo uso da palavra “*Wirklichkeit*” – *efetividade* – para designar “realidade”. Sendo “*Wirklichkeit*” derivada do vocábulo “*wirken*” – *fazer efeito* – , podemos pensar a realidade na filosofia schopenhaueriana como um constante fazer efeito dos objetos sobre os corpos dos seres cognoscentes.

Ainda de acordo com Schopenhauer (1995, p. 78-79), a operação do entendimento é *a priori*, intuitiva e imediata: não é uma conclusão que ocorre por um raciocínio apoiado em conceitos abstratos, nem é realizada por arbítrio, mas é simultânea e necessária à recepção dos dados pela sensibilidade. Através do entendimento, correlato subjetivo do objeto sensível, é que percebemos um mundo empírico tão real quanto ideal, na medida em que existe por essa faculdade, nela e só para ela. Em resumo, nas palavras de Schopenhauer (1995, p. 78-79, grifo do autor, tradução nossa):

os sentidos fornecem nada além da matéria-prima que o entendimento transforma, antes de tudo, na compreensão objetiva de um mundo corporal governado por leis, e faz isso por meio das simples formas já declaradas, a saber: espaço, tempo e causalidade. Por conseguinte, nossa *intuição empírica é intelectual*, e *ela* tem o direito de reclamar esse predicado [...].

Do ponto de vista dessa teoria da percepção, resulta que, sob a classe do conhecimento empírico que é a representação intuitiva, temos mais dois tipos de representações. Um é composto pelas *representações exteriores*, que se dão no espaço e têm como requisitos a receptividade das sensações e a efetivação da causalidade. O outro é formado pelas *representações internas* ou *interiores*, que nada mais são do que as sensações dadas no tempo. Diz Schopenhauer (2005b, p. 63):

As simples mudanças que os órgãos dos sentidos sofrem de fora, mediante ação que lhes é especificamente adequada, já devem ser nomeadas representações, na medida em que semelhantes ações não provocam dor nem prazer, ou seja, não possuem significado algum para a vontade, e, não obstante, são percebidas, portanto existem tão somente para o conhecimento.

Nesse processo, enquanto sede das sensações, o corpo orgânico exerce um papel basilar: ele é o *objeto imediato* – *unmittelbares Objekt* – , a representação a partir da qual se inicia o conhecimento. Contudo, Schopenhauer (1995, p. 121-122; 2005b, p. 63-64) alerta que

---

responsável pelas nossas faculdades cognitivas. Schopenhauer é original nesse aspecto.

o conceito possui sentido figurado, pois a consciência imediata do corpo tem como objeto as sensações, enquanto o corpo mesmo, em três dimensões, só é conhecido mediadamente, quando suas partes interagem umas com as outras e fornecem dados sobre os quais o entendimento aplica a lei de causalidade e o constitui no espaço. Por exemplo, quando nossos olhos veem o tronco e os membros. Assim, o corpo é objeto imediato no sentido de que é uma representação detentora de sensações que servem como ponto de partida tanto na cognição de si mesma quanto na de outros objetos.

Schopenhauer (1995, p. 86-98) também utiliza, em seu ensaio, alguns outros exemplos que envolvem a vista, com o intuito de comprovar a intelectualidade da percepção empírica mediada pelo entendimento. No seu parecer, o sentido da visão desempenha o papel principal no conhecimento do mundo. Sendo assim, citemos tais exemplos sumariamente: 1) o entendimento inverte a imagem do objeto recebida pela retina; 2) o entendimento reúne os dados duplicados recebidos pela sensibilidade dos olhos, formando uma só imagem; 3) o entendimento constrói a realidade de modo tridimensional, embora receba apenas dados bidimensionais dos olhos e, 4) o entendimento transforma a direção fornecida pela impressão ótica em distância e lugar ocupado pelo objeto.

Depois do que foi dito, evidenciemos que Schopenhauer modifica a concepção kantiana das duas faculdades essenciais para intuição empírica. Primeiro, a da sensibilidade, que era, em Kant, capaz de intuir empiricamente mas que, agora, nada intui e se mostra apenas como a capacidade que os corpos têm de serem afetados por outros objetos, recebendo, desse modo, certos dados sensoriais que ainda não representam nenhum objeto exterior ao corpo pelo qual o sujeito guia-se no seu conhecimento do mundo.

Em segundo lugar, Schopenhauer muda a noção kantiana de entendimento. Antes, essa faculdade era detentora de doze categorias ou conceitos *a priori* responsáveis por sintetizar o diverso da intuição e pensar os objetos conforme aquelas formas. Apesar dessa função restrita, na teoria de Kant, o entendimento era primordial para que fôssemos cientes de uma intuição:

Sem a sensibilidade, nenhum objeto nos seria dado; sem o entendimento, nenhum seria pensado. Pensamentos sem conteúdo são vazios; intuições sem conceitos são cegas. Pelo que é tão necessário tornar sensíveis os conceitos (isto é, acrescentar-lhes o objeto na intuição) como tornar compreensíveis as intuições (isto é, submetê-las aos conceitos). Estas duas capacidades ou faculdades não podem permutar as suas funções. O entendimento nada pode intuir e os sentidos nada podem pensar. Só pela sua reunião se obtém conhecimento. (KANT, 2010, p. 89).

Já com a tese schopenhaueriana, resta-nos uma única categoria, a causalidade, mesmo

assim, sobre um novo fundamento, pois o autor rejeita a demonstração kantiana da sua *aprioridade*.<sup>20</sup> Além disso, o entendimento passa a ter uma função inversa à finalidade anterior: realizar uma intuição independente de qualquer conceito ou pensamento, enquanto uma das raízes do princípio de razão suficiente.

O que levou Schopenhauer a essa transformação da sensibilidade e do entendimento foi a crença de que a mistura entre sensações e conceitos na intuição foi equivocada e nociva para o resto do sistema transcendental kantiano.<sup>21</sup> Já com relação às consequências dessas mudanças, Schopenhauer pensa que, de fato, o idealismo preconcebido por Kant nada perdeu, mas ganhou: foi retificado e passou a ter continuidade numa doutrina que evidencia, corretamente, a subjetividade do mundo cognoscível. Escreve Schopenhauer (1995, p. 117-118, grifo do autor, tradução nossa):

Assim, se nos referirmos a minha teoria prévia da intuição empírica, descobrimos que o seu primeiro dado, a sensação, é algo absolutamente subjetivo, um processo no interior do organismo porque ele é sob a pele. Locke demonstrou completa e minuciosamente que essas sensações dos órgãos dos sentidos, mesmo assumindo sua estimulação por causas externas, não pode ter a menor semelhança com a natureza e a qualidade dessas causas, portanto, que o açúcar não tem qualquer semelhança com a doçura, ou uma rosa com o vermelho. Mas que elas devem ter, de toda maneira, uma causa externa, depende de uma lei cuja origem encontra-se, demonstradamente, dentro de nós, do nosso cérebro. Consequentemente, essa necessidade é, em última análise, tão subjetiva quanto a sensação em si mesma. Na verdade, o *tempo*, essa condição primária da possibilidade de toda *mudança* e assim também da mudança em virtude da qual a aplicação do conceito de causalidade pode ocorrer pela primeira vez, e igualmente o *espaço*, que primeiro torna possível a mudança exterior de uma causa, em seguida apresentando-se como objeto, são formas subjetivas do intelecto, como Kant conclusivamente demonstrou. Conformemente, achamos residindo em nos mesmos todos os elementos da intuição empírica e nada neles que apontaria, com segurança, para algo absolutamente diferente de nós, para uma coisa-em-si.

Outra mudança de muito significado operada por Schopenhauer é que, ao conceber o entendimento como uma função do cérebro, a filosofia transcendental adquire uma orientação fisiológica. Note-se que não há menção, na teoria kantiana, a qualquer tipo de órgão responsável pelas nossas faculdades cognitivas. Schopenhauer é original nesse aspecto. Nas palavras de Barboza (1997, p. 32):

<sup>20</sup> Os pormenores dessa refutação podem ser lidos no parágrafo 23 da *Quádrupla raiz*, intitulado *Argumentos contra a prova de Kant da natureza a priori do conceito de causalidade* (SCHOPENHAUER, 1995, p. 122-133).

<sup>21</sup> Mais acerca disso pode ser lido na *Crítica à filosofia kantiana* (SCHOPENHAUER, 2005b, 550-565).

enquanto Kant se preocupava apenas em descrever o funcionamento da mente ao aplicar seus *a priori* na experiência para obter conhecimento, sem deduzir a sua origem, Schopenhauer vai além e designa os *a priori* da experiência de dados cerebrais inatos.

#### 4.1.2 A causalidade e a matéria

Outro pensamento schopenhaueriano que merece destaque em nossa exposição sobre o princípio do devir e as representações intuitivas refere-se à identidade entre causalidade e matéria.

Com a estética transcendental de Kant, aprendemos que uma intuição empírica contém dois elementos: uma determinada matéria *a posteriori* e as duas formas *a priori* da sensibilidade. Compreendemos também que o autor chegou a essa conclusão ao abstrair da experiência tudo o que era contingente e particular. Ora, na teoria schopenhaueriana da percepção, esses dois componentes se mantêm, todavia, com uma nova essência. Acompanhemos o raciocínio no qual essa mudança se baseia.

Segundo Schopenhauer (1995, p. 118-119), se abstrairmos os formatos e as qualidades características dos corpos, ou seja, o *modo de operação* específico – *bestimmte Wirkungsart* – de cada um sobre nossa sensibilidade, que nos apresenta esses objetos como sendo únicos, ainda restará, além do espaço e do tempo *a priori*, a matéria em si mesma, o substrato comum a todos eles. Mas essa matéria, constataremos em seguida, nada mais é do que *mera atividade em geral* – *die blosse Wirksamkeit überhaupt* –, puro atuar, causalidade em si mesma – *das reine Wirken als solches, die Kausalität selbst* –, isso é, a capacidade geral que os corpos têm de se afetarem e, assim, causarem sensações nos corpos sensitivos, pelas quais são percebidos.

Por ter essa definição, a matéria pura é um conceito abstrato de uma forma *a priori* fundamental de toda realidade empírica. Por outro lado, inserida na experiência, sob o princípio de individuação, ela aparece dividida, como as matérias constituintes e específicas dos objetos intuitivos, atuando sempre de um modo determinado conforme à natureza desses. Consequentemente, a matéria em si jamais pode ser intuída, só pensada, é uma representação abstrata cuja espécie analisaremos na próxima seção. Já na empiria, a sua maneira de ser é completamente relativa: consiste na mudança regular que suas partes produzem umas sobre as outras, ou seja, numa relação válida *a priori* dentro dos seus limites e para o sujeito

cognoscente.

Disso, concluímos que, para Schopenhauer, na intuição empírica, o elemento *a posteriori* é o modo de atuar específico de cada objeto, sendo a causalidade ou a matéria mesma, da qual todos eles são constituídos, *a priori*. Toda representação intuitiva é causal. Portanto, aparece universal e necessariamente como matéria.

Enquanto correlato objetivo da faculdade do entendimento, a matéria pura é causalidade *a priori* e, por isso, é indestrutível. Ela não exerce sua lei sobre si mesma: ela não pode surgir ou perecer, o que seria uma mudança, mas permanece sempre, embora se individualize e mude de forma nos objetos particulares.

Após tal exame da natureza da matéria segundo Schopenhauer, discusemos sobre o segundo tipo de representação em sua filosofia.

#### 4.2 AS REPRESENTAÇÕES ABSTRATAS E O PRINCÍPIO DO CONHECER

A segunda classe de objetos regida pelo princípio de razão é composta por conceitos. Na posse deles, que somente é possível através da faculdade da *razão – Vernunft –*, reside a diferença fundamental entre os homens e os outros animais. Schopenhauer (1995, p. 145-150) utiliza a denominação de *conceitos – Begriffe –* às representações dessa classe porque que cada uma delas abrange o conhecimento de inúmeras coisas particulares. Ele também as chama de *representações de representações – Vorstellungen aus Vorstellungen –* ou *representações abstratas – abstrakten Vorstellungen –*, pois, para formá-las, a razão decompõe as representações intuitivas em suas partes constitutivas, de modo a isolar essas parcelas e poder conceber cada uma por si, como qualidades ou relações apartes desses objetos sensíveis. Nesse processo, as representações intuitivas tornam-se abstratas e perdem a sua perceptibilidade, isso é, tais qualidades e relações podem ser pensadas isoladamente, mas não intuídas desse modo nos objetos mesmos.

Compreendamos isso da seguinte maneira: um conceito é como a noção de uma espécie: essa abstrai o que os indivíduos possuem de divergente para conservar o que eles têm em comum. Todo conceito verdadeiramente fundamentado não pode ser, portanto, intuído pelo entendimento, embora tenha sua origem nas intuições dos objetos que o compõe. Quanto mais elevadas forem as abstrações do conceito, mais distante ele fica da intuição, mesmo que, por ter ignorado muitas características dos objetos, fique mais fácil de ser pensado. A próxima

passagem é esclarecedora nesse sentido:

Contém, das muitas representações das quais foram retiradas, justamente a parte que se há de se utilizar delas; do contrário, se houvesse de tê-las presentes na fantasia, estas representações constituiriam um pesado lastro que nos impossibilitaria a agilidade no pensamento. Porém, mediante o emprego de conceitos, só se pensam as partes ou as relações que se necessitam em cada caso (SCHOPENHAUER, 1943, p. 131-132, tradução nossa).

Por exemplo, seria mais difícil se tivéssemos de imaginar uma maçã toda vez que quiséssemos ter presente em nosso discurso ou pensamento a cor vermelha que está presente naquele objeto. Com a abstração, podemos separá-la da intuição original e dizer ou pensar somente “vermelho”. Da mesma forma, ter de imaginar dois objetos iguais para falar sobre uma relação de igualdade ou concebê-la mentalmente.

De tudo isso decorre a importância da linguagem: uma vez que os conceitos não são perceptíveis, não poderiam ser fixados na razão se não fossem as palavras. Porém, é importante que se diferencie os conceitos-palavras dos signos que designam coisas singulares: ao contrário de conceitos, eles são nomes próprios de coisas particulares. Por isso os animais, segundo o filósofo (SCHOPENHAUER, 1995, p. 148), quando chegam a pronunciar ou entender palavras, significam através delas apenas nomes próprios, a designação de um objeto presente ao seu entendimento, uma vez que carecem da faculdade da razão e, conseqüentemente, de linguagem conceitual. Além do mais, o homem pode reunir sob um conceito coisas distantes no tempo e no espaço, tendo a noção de passado, presente e futuro, enquanto o animal vive preso unicamente ao presente. Isso explica as produções práticas e teóricas tão elevadas daqueles em comparação as desses: suas ações deliberadas, sistemáticas e metódicas; a colaboração de muitos indivíduos em vista de um fim comum; as leis e o estado; a ciência, etc.

É evidente, de acordo com essas definições, que não se deve confundir os conceitos com as imagens proporcionadas pela faculdade da *fantasia* ou *imaginação* \_ *Phantasie*. Elas são representações intuitivas, mas não provocadas pelos sentidos e, logo, não pertencentes ao complexo da experiência empírica. Podem ser usadas como representantes dos conceitos, o que ocorre quando se quer ter em conta uma das percepções das quais eles se originaram. Uma imagem formada com esse intuito corresponde a um objeto particular que é abarcado pelo conceito em questão. A exemplo disso, quando tomamos o conceito de cadeira em geral e queremos utilizar um representante para ele, podemos imaginar uma cadeira em particular, de tal forma, cor, tamanho, etc., mas nunca um representante do conceito mesmo, dada a sua

imperceptibilidade, como vimos.

É possível à razão não só utilizar-se da fantasia, mas igualmente do entendimento, para auxiliar no esclarecimento de certos conceitos. Quando pensamentos são realizados apenas com a ajuda de palavras são puros raciocínios lógicos. Quando, por outro lado, evocam intuições empíricas, se constituem conhecimentos completos. Nesse caso ocorre o seguinte:

Busca então o conceito ou a regra a que pertence o intuitivo, ou, pelo contrário, trata de aplicar o conceito ou regra ao caso empírico correspondente. Nesta propriedade consiste a faculdade do juízo, e por certo (segundo a divisão de Kant), no primeiro caso, reflexiva, e no outro, compreensiva. O juízo é, segundo isto, o mediador entre o conhecimento intuitivo e o conhecimento abstrato, ou seja, entre entendimento e razão (SCHOPENHAUER, 1943, p. 134-135, tradução nossa).

Em geral, o emprego dos conceitos pela razão é o que, comumente, nomeia-se “pensar” ou “reflexão”: termo extraído da ótica que evidencia o caráter secundário e derivado desse modo de conhecimento. Entretanto, o pensamento não consiste só na presença de conceitos abstratos na consciência, mas também na união ou separação de dois ou mais conceitos sob uma lei lógica *a priori*. Essas relações, quando claramente formuladas e expressadas, recebem o nome de juízos e a eles é que se impõe a segunda raiz do princípio estudado aqui: o *princípio de razão suficiente do conhecer – Satz vom zureichenden Grunde das Erkennens*. Segundo ele,

para que um juízo possa expressar um conhecimento, deve ter uma razão suficiente; a causa desta propriedade lhe atribui o caráter de verdadeiro. A verdade é, pois, a relação de um juízo com algo diferente dele, que se chama sua razão, e que, como veremos, é suscetível de uma considerável variedade de formas; porém, sem embargo, sempre é algo em que o juízo se baseia ou apoia (SCHOPENHAUER, 1943, p. 137, tradução nossa).

As formas como os juízos podem ser fundamentados são, em total, quatro. De cada uma delas a verdade surge de uma maneira diferente. Vejamos.

Uma *verdade empírica – empirische Wahrheit* –, ou material, ocorre quando os conceitos de um juízo estão ligados, separados ou modificados entre si tal como estão as representações intuitivas sobre as quais ele se baseia. Por sua vez, uma *verdade lógica – logischen Wahrheit* – se dá quando um juízo tem outro por fundamento. A ele poderá ser atribuído a qualidade de verdadeiro empiricamente, desde que o outro juízo ou a série deles na qual se baseia tiverem tal fundamento intuitivo. Já uma *verdade transcendental – transscendentale Wahrheit* – ocorre quando um juízo apoia-se no conhecimento das formas *a*

*priori* do espaço, tempo ou causalidade. Assim, ele se constitui como um juízo sintético *a priori*, pois liga dois conceitos por meio de um conhecimento puro. Por fim, uma *verdade metalógica* – *metalogische Wahrheit* – apresenta-se quando as condições formais de todo pensamento, residentes na razão, são fundamentos de um juízo com rigor de lei. Schopenhauer (SCHOPENHAUER, 1943, p. 141, tradução nossa) afirma a existência de quatro juízos desse tipo:

- 1) Um sujeito é igual a soma de seus predicados, ou  $a = a$ ; 2) De um sujeito não se pode afirmar ou negar o mesmo predicado de uma vez, ou  $a = -a = 0$ ; 3) De dois predicados contrários, um deles deve convir ao sujeito; 4) A verdade é a relação de um juízo com algo fora dele, que é sua razão suficiente.

E complementa dizendo que:

Ao fazermos vãos esforços para pensar contra essas leis, as reconhecemos como condições da possibilidade de todo pensar; então compreendemos que pensar em oposição a tais princípios é como se quiséssemos mover nossos membros em sentido contrário ao jogo natural de seus músculos (SCHOPENHAUER, 1943, p. 141-142, tradução nossa).

#### 4.3 AS REPRESENTAÇÕES PURAS E O PRINCÍPIO DO SER

A terceira raiz do princípio de razão suficiente rege as representações puras das formas do tempo e do espaço, da sensibilidade interior e exterior. Aqui, lembremos que um conhecimento puro é aquele no qual não há nenhum elemento empírico, que o tempo é a forma da sensibilidade interior porque é aquela na qual um objeto tem de aparecer para existir em nossa consciência, que o espaço é a forma da sensibilidade exterior porque todo objeto conhecido como existente fora da nossa consciência tem de estar em suas três dimensões e que tais formas *a priori* são, em si mesmas, unas e ilimitadas.

Sendo assim, nessa classe de objetos, o tempo e o espaço são percebidos intuitiva e isoladamente, de modo diverso da primeira classe, na qual são intuídos em conjunto e estando misturados ao conteúdo empírico. Disso resulta que podemos concebê-los puramente com uma extensão e divisibilidade infinitas, mas nunca seremos capazes de intuir tais características empiricamente.

No seu texto, Schopenhauer (1995, p. 194, grifo do autor, tradução nossa) expressa a

constatação de que:

Espaço e tempo são constituídos de tal modo que todas as suas partes situam-se numa relação mútua e, por força disso, cada parte é determinada e condicionada pela outra. No espaço, essa relação é chamada *posição* [*Lage*], no tempo, *sucessão* [*Folge*]. Essas relações são peculiares e diferem inteiramente de todas as outras relações possíveis de nossas representações. Portanto, nem o entendimento nem a faculdade de razão por meio de meros conceitos é capaz de apreendê-las, mas elas são feitas inteligíveis para nós única e exclusivamente através da intuição pura *a priori*.

A faculdade responsável por esse tipo de intuição é a sensibilidade pura, nome dado por Kant. Já o princípio que regula a concatenação necessária entre as partes constituintes das suas formas *a priori* Schopenhauer chama de *princípio da razão suficiente do ser – Satz vom zureichenden Grunde des Seyns*. Esse que estabelece a lei que governa e torna possível a aritmética, enquanto intuição pura do tempo, e a geometria, intuição pura do espaço.

No tempo, o princípio do ser origina a *lei de sucessão – Gesetz der Folge* –, que faz com que percebamos cada momento sendo determinado pelo anterior. Ela é que nos assegura que somente através do passado podemos chegar ao presente e apenas quando o antes desaparece é que surge o agora. Nela é que a numeração se baseia, pois cada número pressupõe, assim como cada momento temporal, alguma parcela anterior que é a sua razão de ser. Por isso, não podemos contar até o número dez, por exemplo, sem contarmos o nove, oito, sete, e assim por diante. Além disso, esses números encontram-se contidos no dez e, somados, fazem com que ele seja o que é.

Por sua vez, o princípio do ser no espaço aplica-se às partes de qualquer figura geométrica circunscrita nesse. Por meio dessas figuras, torna-se possível uma relação entre partes delimitadas do espaço infinito. Estando limitadas reciprocamente numa forma, elas têm suas razões de ser umas nas outras. Para melhor ilustrarmos essa mutualidade espacial, citemos um pequeno comentário de Janaway (2003, p. 37-38) a essa raiz do princípio de razão suficiente:

Por exemplo, a relação que há no triângulo entre o ter três lados e o ter três ângulos está no fato de uma delas ser razão suficiente para outra. Contudo, alega Schopenhauer, essa relação não é de causa e efeito, nem é a que existe entre um dado conhecimento e a sua justificação. Temos de distinguir não só o fundamento do vir-a-ser (a mudança fundada em causas) e o fundamento do conhecer (alegações de conhecer fundadas em justificativas), mas também o fundamento do ser. Se dizemos que um triângulo tem três ângulos porque tem três lados, o fundamento a que fazemos referência é simplesmente a maneira como o espaço, ou uma faceta deste, é.

Na verdade, tanto faz dizermos que um triângulo tem três lados devido aos seus três

ângulos ou o inverso. No espaço puro, é indiferente qual parte determina outra, pois nele não há sucessão, causal ou temporal, apenas coexistência.

Dessarte, tendo em vista que a exposição das representações puras e do princípio do ser na *Quadrupla raiz* é breve, encerramos nossa explanação acerca desses conceitos. Parece-nos que Schopenhauer não tinha muito a dizer após ter pressuposto a *Estética transcendental* kantiana. À guisa de conclusão, destacamos só mais uma leitura de Barboza, que estamos aptos a compreender agora, depois do que discutimos. Segundo a sua interpretação:

O espaço é secundário em relação ao tempo, pois este é a forma primária do ser-consciente, é a forma do sentido interno, onde o sentido do mundo se constitui. Isto se traduz nas vezes em que a própria geometria precisa ser temporalizada e suas figuras são traduzidas em fórmulas numéricas. (BARBOZA, 2006, p. 37).

#### 4.4 AS REPRESENTAÇÕES SUBJETIVAS E O PRINCÍPIO DO AGIR

Como dito anteriormente, a fórmula básica de toda representação é a relação entre sujeito e objeto, que faz com que todo o nosso conhecimento possa ser dividido em conhecedor e conhecido. Agora, vejamos que isso não muda quando temos consciência de nós mesmos. Trata-se de apenas uma representação para cada indivíduo, mutável no decorrer do tempo: “o objeto imediato da sensibilidade interior, o sujeito da volição, que para o sujeito cognoscente é objeto, e que, por certo, só se dá na sensibilidade interior; de onde só no tempo, não no espaço, aparece” (SCHOPENHAUER, 1943, p. 179, tradução nossa).

Sendo dessa maneira, o sujeito conhece a si mesmo enquanto sujeito volitivo, não enquanto cognoscente, o que é impossível, como vimos. Por isso, de acordo com Schopenhauer (1995, p. 211), do ponto de vista do conhecimento representacional, a identidade entre sujeito cognoscente e volitivo, designada pela palavra “eu”, é inexplicável, é o *nó do mundo* – *Weltknoten*: conhecemos apenas as relações entre os objetos e ao sujeito não podemos aplicar as formas do conhecimento objetivo. Essa identidade entre cognoscente e volitivo, entre sujeitos, portanto, é *imediatamente dada* – *unmittelbar gegeben*.<sup>22</sup>

A essa representação particular aplica-se uma raiz do princípio de razão da qual segue-se que em todas as deliberações e ações, tanto as nossas quanto as de outrem, somos

<sup>22</sup> Essa identidade será a chave para a metafísica da Vontade, exposta na próxima seção.

autorizados a perguntar pelo seu porquê: pressupomos, sempre, algo que as precedem e do qual elas são consequência. Essa causa denominamos “motivo”.

Na exposição sobre o princípio de razão suficiente do devir, observamos que o motivo está incluso entre as causas existentes na realidade empírica. Desse ponto de vista, no entanto, as causas aparecem enquanto condições exteriores ao processo de mudança e, dessarte, o seu interior é secreto, uma vez que o sujeito reside fora dele.

Na empiria, vemos, então, efeitos mecânicos, físicos, químicos e por estímulo sendo produzidos e lhe atribuímos como causa as propriedades dos corpos, forças naturais, vitais, em suma, todo tipo de *qualitates occultae*. Da mesma maneira entenderíamos os movimentos dos homens e animais se não tivéssemos uma introversão devido à identidade entre sujeito cognoscente e volitivo.

Com efeito: sabemos, pela experiência feita em nosso interior, que este processo é um ato da vontade, o qual se produz por motivo, que consiste em uma mera ideia. O modo de operar do motivo nos é conhecido não só, como nas causas exteriores, por fora e mediatamente, senão que conhecemos seu modo de operar interior, e, portanto, imediato. [...] E daqui se deduz a seguinte importante proposição: a motivação é a causalidade vista por dentro (SCHOPENHAUER, 1943, p. 185, tradução nossa).

Assim, essa passagem nos clarifica que, ao representarmos a causalidade por uma via distinta, temos uma nova faceta ou raiz do princípio de razão que a governa. Nela, concebemos o *princípio de razão suficiente do agir – Satz vom zureichenden Grunde des Handelns* – ou a *lei da motivação – Gesetz der Motivation* –, que nos diz que toda ação, inclusive o pensamento, deve ter um motivo como causa.

É importante destacarmos ainda o papel da vontade como objeto imediato da razão, assim como o corpo o é para o entendimento. A vontade do indivíduo é o que impulsiona o uso das representações abstratas segundo o seu interesse, evocadas através de relações lógicas, analógicas, temporais ou espaciais, sendo imediata, portanto, neste sentido, por ser o ponto de partida para a mediação entre os conceitos. A sua atividade é tão rápida, por vezes, que a consciência não percebe a causa dessas evocações, chegando a crer que elas aparecem sem motivo algum, o que não é permitido pela lei *a priori* a qual ela submete-se:

Toda imagem que aparece repentinamente em nossa fantasia, como todo juízo que não segue, como consequência, a um princípio, há de ser evocado por um ato da nossa vontade, a qual obedecerá a um motivo, se bem que este pode ser insignificante e o ato tão fácil de realizar que não nos damos conta de sua relação (SCHOPENHAUER, 1943, p. 187, tradução nossa).

Tomando por base essas considerações, podemos concluir que o motivo é uma

representação intuitiva que causa uma ação, uma representação intuitiva que causa uma representação abstrata, ou uma representação abstrata que causa uma ação ou outra representação do mesmo tipo. No primeiro caso, o motivo tem como objeto imediato o corpo<sup>23</sup> e como faculdade representativa o entendimento, sendo o tipo de motivo específico do gênero animal. No segundo e terceiro casos têm-se como objeto imediato a vontade e como faculdade representativa a razão, ocorrendo exclusivamente no homem.

Compreendamos também que a consciência individual é a faculdade cognitiva nesta quarta forma do princípio de razão. Segundo Schopenhauer (1943, p. 183, tradução nossa): “Assim como a faculdade subjetiva, correlativa da primeira classe das representações, é o entendimento; da segunda, a razão, e da terceira, a pura sensibilidade, assim vemos que a desta quarta classe é o sentido interior, ou a consciência de si mesmo, em geral.”

Agora, chegando ao fim desta seção, estamos aptos a perceber que, na filosofia schopenhaueriana, o princípio de razão suficiente é a condição sob a qual todo conhecimento cotidiano se dá. Suas quatro raízes, ou formas de aplicação, originam e mantêm todas as necessidades que compõem o mundo e que são os objetos das nossas investigações científicas, a saber:

1, a lógica, baseada na razão do conhecer, conforme a qual, dadas as premissas, está dada a conclusão; 2, a física, baseada na lei de causalidade, segundo a qual, produzindo-se a causa, não se pode deixar de produzir o efeito; 3, a matemática, segundo a razão de ser, em virtude da qual a verdade de um teorema certo é irrefutável; 4, a moral, em virtude da qual todo homem, e mesmo todo animal, ante a um motivo dado, tem que conduzir-se de um modo determinado por seu caráter (SCHOPENHAUER, 1943, p. 196, tradução nossa).

Devemos ressaltar, no entanto, que o ponto de vista apresentado na *Quádrupla raiz* é unilateral, abordando somente um aspecto do mundo: a representação mediada pelas faculdades corporais de um indivíduo, estando a serviço da sua vontade. Já em *O Mundo*, o filósofo investiga outras ramificações da filosofia além da Teoria do Conhecimento, e acaba por admitir outros tipos de experiências que escapam à jurisdição do princípio de razão suficiente, sendo as principais o sentimento da vontade enquanto núcleo do fenômeno, a contemplação estética e a ação moral. Essas descobertas, contudo, não vão de encontro à primeira concepção, pois o princípio continua a ter validade absoluta no que concerne aos campos que aqui delimitamos.

Ao considerarmos isso, notemos também que, assim como Kant, Schopenhauer impõe

<sup>23</sup> Corpo que, na verdade, segundo a metafísica schopenhaueriana, não passa de vontade objetivada, como veremos na próxima seção.

limites às nossas formas *a priori*: elas não devem ser, supostamente, aplicadas a coisas cuja existência não é de cunho representativo, isso é, impostas às coisas em si. Vimos que, segundo Kant, a falta de compreensão desses limites foi o motivo que levou os filósofos da metafísica dogmática a caírem em ilusões vãs. Schopenhauer concorda com isso, mas procura mostrar que existe uma via de acesso à apreensão da realidade em si.

Para o autor, a sua obra principal desvela a verdadeira coisa-em-si, a Vontade jamais exposta num discurso filosófico antes, embora tenha sido sentida *in concreto* e expressada através de mitos durante toda a história da humanidade, principalmente os das religiões hindus. De acordo com Schopenhauer, além de representação, o mundo é nossa vontade: essa é a verdade filosófica por excelência.

## 5 AS REPRESENTAÇÕES RELACIONADAS À VONTADE

Depois do que expusemos, resta-nos apenas uma classe realmente nova de representações a ser explicada. Ela encontra-se na terceira parte do sistema filosófico schopenhaueriano. Com o intuito de defini-las, será necessário enveredarmos pela metafísica voluntarista de Schopenhauer, pois ela é a segunda parte do seu sistema e serve de base para as parcelas subsequentes. Nessa metafísica, veremos que o autor desprende-se da influência kantiana e apresenta-nos um pensamento mais original, a partir do qual agruparemos todas as representações submetidas ao princípio de razão suficiente sob um novo conceito.

### 5.1 O MUNDO COMO VONTADE E IDEIA

Vimos que, de acordo com Schopenhauer, as representações intuitivas constituem, verdadeiramente, o mundo em que vivemos e no qual existimos não só como um sujeito cognoscente, mas também enquanto objeto: um corpo sensitivo. Elas têm, dessarte, um papel primordial frente às outras. Logo, é através do questionamento acerca do númeno que subsiste como seu fundamento – um fundamento não causal, é preciso ressaltar – que Schopenhauer pretende descobrir a essência do mundo no livro dois que compõe a sua obra principal, cujo conteúdo também foi denominado de *Metafísica da Natureza – Metaphysik der Natur*. Suas indagações norteadoras são: qual o significado próprio das representações intuitivas? Qual é a coisa-em-si que subsiste nelas? O que o mundo é além de ser fenômeno? Qual é o seu númeno?

Para responder a essas perguntas, o autor examina (SCHOPENHAUER, 2005b, p. 151-155), em primeiro lugar, as possíveis respostas já dadas pelos eruditos, atingindo a conclusão de que elas não se encontram na filosofia tradicional, na matemática ou mesmo nas ciências da natureza. Vejamos o porquê.

### 5.1.1 A ineficiência da filosofia dogmática e das ciências na pesquisa metafísica

Na filosofia, os céticos e idealistas dogmáticos sequer investigam o nùmeno. Por um lado, para os céticos, a representação é duvidosa por si mesma. Por outro, para os idealistas que pensam como Fichte, ela é um produto do sujeito e, conseqüentemente, não há nada fora dele passível de indagação. Desse modo, sobram os realistas, mas eles acreditam que à representação corresponde a um objeto em si, do qual ela surge na consciência mediante a causalidade. Em suma, “encontramos a filosofia como um monstro de inumeráveis cabeças, cada uma falando sua própria língua” (SCHOPENHAUER, 2005b, p, 151) e, acrescentamos, nenhuma falando conforme à verdade, o que se infere das críticas elaboradas por Schopenhauer.

A matemática, por sua vez, concerne às representações intuitivas só na medida em que elas são quantificáveis, em que preenchem determinada quantidade de espaço e aparecem em certa quantidade de tempo. Fornece, assim, de maneira precisa, o quão-grande e o quão-muito é um fenômeno em relação a outro, mas nada afirma sobre o cerne da intuição empírica.

Por fim, nas ciências da natureza, destacam-se dois campos principais: a morfologia e a etiologia. Na morfologia, a botânica e a zoologia são proeminentes com o estudo das figuras ou formas orgânicas permanentes em meio à diversidade e mudança dos indivíduos. Contudo, seus conceitos não passam de abstrações da empiria, ou seja, representações abstratas. Já na etiologia, em geral, temos um exame das causas e seus efeitos. Dependendo da natureza do objeto, essa relação causal é considerada pela física, fisiologia, mecânica, química, etc. Tais ciências demonstram como, necessariamente, de um determinado estado da matéria segue-se outro ou como de uma mudança surge outra. Portanto, a etiologia infere da experiência a ordem segundo a qual certas representações intuitivas devem surgir no espaço e no tempo de modo causal. O conteúdo desse campo científico é empírico e sua forma, originária do entendimento, *a priori*.

Mas não recebemos por aí a mínima informação sobre a essência íntima de nenhum daqueles fenômenos. Essência que é denominada *força natural* [*Naturkraft*] e se encontra fora do âmbito da explanação etiológica, que chama de *lei natural* [*Naturgesetz*] a constância inalterável de entrada em cena da exteriorização de uma força, sempre que suas condições conhecidas sejam dadas. Semelhante lei natural, com as condições de entrada em cena num determinado lugar, num determinado tempo da exteriorização da força, é tudo o que a etiologia conhece e pode conhecer. A força mesma que se exterioriza, a essência íntima dos fenômenos que aparecem conforme

aquelas leis, permanece um eterno mistério, algo completamente estranho e desconhecido, no que se refere tanto ao fenômeno mais simples quanto ao mais complexo. (SCHOPENHAUER, 2005b, p. 154, grifo do autor).

Tendo isso em vista, segundo Schopenhauer, a etiologia é uma indagação acerca da ordem fenomênica. Portanto, mesmo uma explicação etiológica de toda a natureza do mundo não passaria de um catálogo de forças incompreensíveis, mostrando-nos somente as regras de suas aparições. Tomemos a mecânica por exemplo disso. Ela pressupõe o caráter da matéria e a gravidade como forças naturais inexplicáveis, sendo capaz de formular, unicamente, a lei da gravitação, que precisa o surgimento necessário e regular da força gravitacional sob circunstâncias definidas. Com a posse de tais conceitos é que a mecânica explica onde, quando e como a força exterioriza-se, isso é, nada mais do que relações espaciais, temporais e causais.

Sendo dessa maneira, Schopenhauer rejeita todas as explanações dadas, pois elas descrevem como os objetos aparecem mas encontram seu limite naquilo que se manifesta, no quê do fenômeno. Dizendo de outra maneira, elas se restringem à representação, enquanto o que se pergunta é pelo númeno, que deve ser totalmente diverso do fenômeno, não submetido às suas formas e leis *a priori* que compõem, precisamente, a matéria da filosofia tradicional e das ciências. Essas discursaram dogmaticamente ou visaram apenas o físico, mas trata-se, aqui, da almejada metafísica pós-crítica. Em síntese, Schopenhauer (2005b, p. 156, grifo do autor) conclui: “Vemos, pois, que *de fora* jamais se chega à essência das coisas. Por mais que se investigue, obtêm-se tão somente imagens e nomes. [...] No entanto, este foi caminho seguido por todos os filósofos que me antecederam.”

Considerando isso, Schopenhauer empreende um investigação inversa: ele busca, *dentro* de nós, o significado da representação intuitiva, dado que somos também corpos intuídos empiricamente. Chega, assim, à desejada essência do mundo, através de um procedimento nunca utilizado. Acompanhemos seu raciocínio.

### 5.1.2 Corpo e vontade

Para Schopenhauer, se fôssemos um puro sujeito cognoscente destituído de corpo, jamais buscaríamos ou encontraríamos o significado do mundo como representação, nunca transitaríamos dele para o que ele é além de objeto. Entretanto, antes de tudo, somos

indivíduos, e um indivíduo é constituído do sujeito que toma um corpo enquanto objeto imediato:

[o sujeito] ele mesmo se enraíza neste mundo, encontra-se nele como *indivíduo* [*Individuum*], isto é, seu conhecimento, sustentáculo condicionante do mundo inteiro como representação, é no todo intermediado por um corpo [*Leib*], cujas afecções, como se mostrou, são para o entendimento o ponto de partida da intuição do mundo. Este corpo é para o puro sujeito que conhece enquanto tal uma representação como qualquer outra, um objeto entre objetos. (SCHOPENHAUER, 2005b, p. 156, grifo do autor).

Por isso, Schopenhauer faz aquela afirmação. Se fôssemos um sujeito puro, conheceríamos os movimentos do corpo tanto quanto as mudanças dos outros objetos intuitivos. Dessarte, veríamos as ações corporais seguirem de motivos com a mesma necessidade expressa por uma lei natural, exatamente como vemos as mudanças materiais que ocorrem por causas ou estímulos, e denominaríamos a essência daquelas manifestações corporais de força, qualidade ou caráter oculto. Porém, não sendo assim, somos indivíduos e temos uma introvisão do corpo, dando o nome de vontade à coisa que atribui significado aos seus movimentos, ou seja, por dentro, vemos a essência de, pelo menos, uma representação intuitiva.

Schopenhauer (2005b, p. 157-159) observa que todo ato da vontade aparece, simultaneamente, como um movimento do corpo. Esse movimento e o ato da vontade não são dois objetos relacionados pela lei causal, mas estão numa relação de númeno para fenômeno: a ação corporal não passa do querer do sujeito volitivo que torna-se objeto na intuição empírica. Só na reflexão, em abstrato, querer e agir são diferentes. Dessa forma, é possível ponderar sobre o que fazer ou querer em outro tempo: esses pensamentos não são atos da vontade propriamente ditos, mas propósitos cambiáveis da razão.

Sendo assim, e dado que toda ação sobre o corpo também é um ato imediato sobre a vontade – chamado de dor, se a contrária, e de prazer, se lhe é conforme<sup>24</sup> –, Schopenhauer deduz que corpo e vontade são a mesma coisa conhecida sob duas maneiras distintas pelos indivíduos. Por uma via, na intuição empírica do entendimento, ela aparece como a representação do corpo propriamente dito, quando esse se relaciona com os outros objetos e se submete às leis que os governam. Por outra, ela é apreendida como vontade, quando se tem

<sup>24</sup> É preciso salientar que dor e prazer não são representações, “mas afecções imediatas da vontade em seu fenômeno, o corpo, vale dizer, um querer ou não-querer impositivo e instantâneo sofrido por ele.” (SCHOPENHAUER, 2005b, p. 158). Por outro lado, as afecções dos sentidos que não estimulam a vontade devem ser consideradas representações. Elas fornecem os primeiros dados ao entendimento, de onde ele deriva a intuição empírica. Quando nos aprofundamos no conceito de representação intuitiva, nomeamo-las representações internas.

dela uma consciência imediata, na qual o sujeito cognoscente identifica-se com o volitivo, ou seja, na qual ela é compreendida através de uma intelecção que não está completamente sob a forma representativa, na qual o sujeito contrapõe-se totalmente ao objeto.

Por tudo isso, Schopenhauer pensa que a vontade é a coisa-em-si do corpo e se antes, do ponto de vista objetivo da representação, o corpo foi denominado objeto imediato, agora, desse ponto de vista subjetivo e individual pelo qual percebemos a vontade, é preciso que o designemos de “*objetidade da vontade [Objektivität des Willens]*” (SCHOPENHAUER, 2005b, p. 157, grifo do autor), neologismo seu.

Todavia, cabe-nos ressaltar que, não obstante a vontade tenha, enquanto coisa-em-si do corpo, uma precedência ontológica relativamente a ele, o corpo possui uma primazia gnoseológica: ele é requisito necessário para o conhecimento da vontade; sem ele, seríamos puros sujeitos destituídos de qualquer volição. Por conseguinte, mesmo imediata, a cognição da vontade não é aparte do corpo: conhecemo-la apenas em seus atos isolados no tempo, que é a forma *a priori* da consciência de qualquer objeto, inclusive o corpo.

Por fim, acerca do tema corpo-vontade, cumpre salientar ainda que, conforme nos diz Schopenhauer (2005b, p. 159-160), a identidade que abordamos somente pode ser evidenciada, elevada da consciência imediata ao saber da razão, do conhecimento *in concreto* ao *in abstracto*, pois, por ser de um cunho tão direto, ela nunca pode ser deduzida mediante outro conhecimento. Devido a esse fator, trata-se de uma cognição cuja verdade é impossível de ser incluída nas quatro espécies delimitadas anteriormente: a lógica, empírica, metafísica e metalógica. Nas palavras do autor:

agora a verdade não é, como nos outros casos, a referência de uma representação abstrata a uma outra representação, ou à forma necessária do representar intuitivo e abstrato, mas é a referência de um juízo à relação que uma representação intuitiva, o corpo, tem com algo que absolutamente não é representação, mas *toto genere* diferente dela, a saber: vontade. Gostaria, por conta disso, de destacar essa verdade de todas as demais e denominá-la *verdade filosófica [por excelência]*. (SCHOPENHAUER, 2005b, p. 160, grifo do autor).

Quando discursamos acerca das representações subjetivas, vimos que o sujeito volitivo coincide com o cognitivo e dissemos que, do ponto de vista da representação, essa identidade é inexplicável. Agora, individualmente, observamos que o corpo é a representação intuitiva da vontade, a objetivação do sujeito volitivo, e que esse não se liga ao corpo como um objeto remete-se a outro através da lei causal, mas relaciona-se por identidade. Desse modo, ao igualarmos, em certa medida, o sujeito cognoscente ao volitivo, e esse ao corpo intuído

empiricamente, voltamos da quarta classe de objetos abrangidos pelo princípio de razão à primeira classe. Portanto, na filosofia schopenhaueriana, as representações intuitivas que compõem o mundo devem ter sua essência clarificada pela representação subjetiva, e a lei de causalidade pela de motivação. Sobre isso, falemos agora.

### 5.1.3 Conclusão analógica

Na seção anterior, analisamos o corpo e os demais objetos como meras representações intuitivas. Tomando um caminho distinto, nesta seção, averiguamos que, em nossa consciência do corpo, ele nos é dado também de um modo totalmente outro, como vontade. É esse conhecimento duplo que nos fornece mais informações às quais não temos acesso objetivamente: sobre o seu movimento, pelo qual produz efeitos, e sobre o seu sofrimento por ações exteriores. Em resumo, pela via introspectiva, conseguimos informações sobre o que ele é em si. Tudo isso graças à individualidade que é o sujeito cognoscente em relação a um corpo. Novamente, Schopenhauer (2005b, p. 161, grifo do autor) explica-nos:

O sujeito que conhece é indivíduo exatamente em sua referência especial a um corpo que, considerado fora de tal referência, é apenas uma representação igual a qualquer outra. No entanto, a referência em virtude da qual o sujeito que conhece é *indivíduo* dá-se somente entre ele e uma única de suas representações. Daí, portanto, não estar consciente dessa única representação apenas como uma mera representação, mas ao mesmo tempo de modo inteiramente outro, vale dizer, como uma vontade. Contudo, caso abstraia aquela referência, aquele conhecimento duplo e completamente heterogêneo de uma única e mesma coisa, então aquela coisa única, o corpo, é uma representação como qualquer outra.

Por conseguinte, o indivíduo tem duas opções. Ou assume que a intelecção do corpo é única pelo fato de seu conhecimento referenciar-se duplamente só com relação a ele, proporcionando duas perspectivas sobre o mesmo objeto intuitivo sem que isso o faça diferente dos outros, mas constitua exclusivamente uma referência do sujeito cognoscente a esse objeto imediato e desse aos demais. Ou admite que esse único objeto é, em essência, divergente dos outros e só ele é representação e vontade, enquanto os demais são apenas representações sem nenhuma coisa-em-si que subsista por trás deles. Consequentemente, assume também que é o único indivíduo do mundo, fenômeno da vontade e objeto imediato do sujeito.

Que os outros objetos são representações iguais ao corpo do indivíduo, é algo evidente porque eles ocupam o espaço e produzem efeitos no tempo, pelos quais são percebidos como causas, como representações intuitivas. Mas que esses objetos são, além disso, iguais ao corpo enquanto fenômenos de uma vontade em si, é a verdadeira resposta à questão acerca da realidade do mundo. Negar isso seria “*egoísmo teórico [theoretischen Egoismus]*” (SCHOPENHAUER, 2005, p. 162), solipsismo, a posição segundo a qual todas as coisas são meras representações, exceto o indivíduo cognoscente. Contudo, de acordo com Schopenhauer e seu característico sarcasmo filosófico, ela é apenas um sofisma cético, embora não possa ser refutada com demonstrações lógicas. Por sua vez, enquanto convicção séria, ela culmina em insanidade e, ao invés de uma refutação, precisa de uma cura.

Sendo dessa forma, o duplo conhecimento que temos do corpo é utilizado, por Schopenhauer, como uma chave de interpretação para todo fenômeno. Barboza (2003, p. 31, grifo do autor) chama tal raciocínio de “*Conclusão analógica*”, pelo qual o filósofo julga análogo ao nosso corpo qualquer objeto que seja conhecido só como representação. Portanto, para ele, o mundo em sua completude é tanto representação quanto vontade.

De fato, visando o que foi exposto até aqui, não há outro tipo de existência ou realidade que se possa atribuir ao mundo enquanto coisa-em-si, pois, além dessas duas noções, nada é conhecido nem sequer pensável. Schopenhauer (2005b, p.163) é contundente ao dizer que

Se quisermos atribuir ao mundo dos corpos, existente imediatamente apenas em nossa representação, a maior e 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 que, exceto a representação, portanto em si e conforme sua essência mais íntima, ele é aquilo que encontramos imediatamente em nós mesmos como vontade.

Assim, o uso do termo “vontade” para designar o que o mundo é além de fenômeno, não é arbitrário. Sabemos que o número jamais é objeto para o sujeito, por isso é em-si. Entretanto, se temos de pensar objetivamente a realidade que subsiste no fenômeno, aquela que se torna objeto e, desse modo, constitui a representação, devemos usar o nome e ampliar o significado daquilo no qual sua essência aparece o mais nítida possível e é acompanhada de conhecimento, isso é, a vontade humana. Exclusivamente por meio da apreensão que temos

dela no corpo é que podemos nos aproximar do que há por trás de um objeto. O emprego da palavra “vontade” é, pois, uma denominação conforme o mais distinto de seus fenômenos. O conceito dela mesma, enquanto coisa-em-si, deve adquirir uma maior proporção e ser conseqüente em sua incognoscibilidade representacional. Acerca disso, Schopenhauer (2005b, p.169-170) afirma: “nomeio o gênero de acordo com sua espécie mais distinta e perfeita, cujo conhecimento imediato está mais próximo de nós, conduzindo-nos ao conhecimento imediato de todas as outras.”

Que o conceito de vontade aplica-se a todo fenômeno, é notável na conclusão analógica:

Esse emprego da reflexão é o único que não nos abandona no fenômeno mas, através dele, leva-nos à *coisa-em-si*. Fenômeno se chama representação e nada mais. Toda representação, na importa o seu tipo, todo *objeto* é *fenômeno*. Coisa-em-si, entretanto, é apenas a *vontade*. Como tal, não é absolutamente representação, mas *toto genere*, diferente dela. É a partir daquela que se tem todo objeto, fenômeno, visibilidade, objetividade. Ela é o mais íntimo, o núcleo de cada particular, bem como do todo. Aparece em cada força da natureza que faz efeito cegamente, na ação ponderada do ser humano: se ambas diferem, isso concerne tão somente ao grau da aparição, não à essência do que aparece. (SCHOPENHAUER, 2005b, p.168-169, grifo do autor).

Assim, o conceito de Vontade explica o que não era acessível pela vias exteriores e filosofias criticadas anteriormente. Ele possibilita a compreensão das qualidades ocultas dos componentes materiais, das forças naturais que se externam por meio de causas, dos movimentos involuntários e, por vezes, inconscientes ocorridos por estímulos e, da maneira mais notória, elucida as ações resultantes de motivos. Portanto, é preciso distinguir a vontade humana individual da *Vontade* [*Wille*] como númeno de todos os fenômenos. Aquela é somente um grau das suas manifestações, muito embora seja o mais intenso e evidente, sendo conhecido só pela forma do tempo na consciência interna.

A partir do que foi exposto, podemos concluir que a metafísica da natureza ou da Vontade em Schopenhauer não significa, de nenhum modo, um retrocesso à filosofia dogmática pré-kantiana. “Ela não afirma objetos transcendentais – alheios à intuição, à experiência – como o teria feito a metafísica dogmática anterior a Kant, mas, ao contrário, finca-se no mundo, pelo corpo e seu sentimento, podendo ser definida como uma *metafísica imanente*.” (BARBOZA, 2003, p. 34).

Agora, o que decorre da incognoscibilidade da Vontade ainda há de ser demonstrado. Para isso, seguiremos o pensamento de Schopenhauer no que Barboza (2003, p.33) designa de

“*Ontologia negativa*”. Separaremos o que é característico do fenômeno com o intuito de pensar a essência mais íntima da Vontade.

#### 5.1.4 *Ontologia negativa*

Como númeno, a Vontade é completamente diversa do fenômeno e, conseqüentemente, das formas e princípios da representação, aos quais ela se subordina apenas na medida em que aparece, em que é conhecida. Sendo assim, é possível deduzir seus atributos numênicos pensando no que lhe cabe por ser oposta ao fenômeno do mesmo modo que fizemos ao examinar o sujeito.

No estudo da representação em geral, Schopenhauer pesquisou o ser das coisas-para-nós, fez ontologia. Agora, na investigação das coisas-em-si, independentes de qualquer forma cognitiva, até mesmo a de ser objeto para o sujeito, o filósofo não pode conhecer e abstrair normalmente. É necessário que se faça, pois, uma ontologia negativa, que se negue à Vontade todas as propriedades do fenômeno. Dessarte, citemos cada uma das condições *a priori* da representação do mundo ao lado dos resultados da sua negação para o conceito de Vontade.

Primeiramente, como já dissemos, a Vontade não é cognoscível. Ela é uma noção formulada por extensão do conhecimento não representacional que temos da essência do nosso próprio corpo para tudo o que existe. Logo, segundo Schopenhauer (2005b, p. 180), a Vontade não está nas formas do espaço, do tempo e nem está submetida ao princípio de individuação composto por ambas. Ela é una como aquilo que reside fora da possibilidade de ser plural, não coexiste com nada no espaço, não sucede a nada no tempo.

Em segundo lugar, a Vontade não deve obedecer ao outro princípio da nossa faculdade cognitiva, o de razão suficiente em geral. Em virtude disso, ela é “*sem-fundamento [grundlos]*” (SCHOPENHAUER, 2005b, p. 165, grifo do autor) e, por ser infundada, não é passível de nenhum porquê, de nenhuma razão explicativa. Ela é, portanto, o conceito-limite do nosso pensamento metafísico. Afora Vontade e representação, iteramos, não se conhece nem cogita nada.

Em terceiro lugar, se a Vontade não se sujeita ao princípio de razão em geral, então ela não está subordinada às leis específicas abrangidas por ele. Descartamos desde já o princípio do ser, dado que ele se refere às partes do espaço e do tempo e origina as leis matemáticas,

pois que vimos que a Vontade não é incluída nessas formas nem é quantificável. Se assim fosse, Schopenhauer não teria julgado a explicação matemática insuficiente e formulado sua metafísica, como explanamos antes.

Em seguida, dissociamos do númeno a lei de causalidade do princípio do devir e a lei de motivação do agir, leis para as quais espaço e tempo são requisitos, uma vez que mudança e ação ocorrem num local e momento determinados. Dessa maneira, na concepção de Schopenhauer (2005b, p. 180), a Vontade não muda nem possui uma duração, ou seja, ela é eterna e imutável. Além de ser desprovida de fins e livre, contudo, num significado que merece nossa atenção.

A Vontade em si é livre devido à sua natureza sem-fundamento. Por outro aspecto, ao manifestar-se no fenômeno, ela é encoberta por formas e princípios cognitivos, aparecendo como uma multiplicidade de indivíduos que interagem causalmente. Nesse contexto, ela se mostra do modo mais nítido e é reconhecida, de início, exclusivamente na vontade humana. Assim, geralmente, o homem acredita ser dotado de livre-arbítrio por ser o fenômeno que mais se aproxima da Vontade em si, tanto pela intensidade do seu querer quanto pelo seu grau de conhecimento. Porém, os homens que pensam dessa maneira esquecem que seus atos são fenômenos como qualquer outro e que, enquanto tais, existem pelo princípio de razão e, por conseguinte, pela lei de motivação.

A filosofia schopenhaueriana possui um teor fatalista. Nela, cada ato humano é efeito de um motivo, qualquer ação está necessariamente relacionada ao motivo igual o fundamento está com a consequência. Aliado a esse fator, cada agir é manifestação de um caráter específico, inteligível e imutável, análogo às forças naturais que se apresentam sob dadas circunstâncias. Por isso, o mesmo motivo pode ser determinante para uma pessoa e não para outra, assim como pode ocasionar reações diferentes dependendo do caráter ao qual ele se mostra. Sem nos aprofundarmos numa consideração ética, citemos Schopenhauer (2005b, p. 172-173, grifo do autor) a fim de esclarecimento acerca dessa ressalva sobre a liberdade da Vontade:

por ser a Vontade conhecida imediatamente, e em si, na autoconsciência, também se encontra nessa mesma consciência a consciência da liberdade. Contudo, esquece-se que o indivíduo, a pessoa, não é a vontade como coisa-em-si, mas como *fenômeno* da Vontade, e enquanto tal já é determinado e aparece na forma do fenômeno, o princípio de razão. Daí advém o fato notável de que cada um se considera *a priori* e a si mesmo como inteiramente livre, até mesmo em suas ações isoladas, e pensa que poderia a todo instante começar um outro decurso de vida, o que equivaleria a tornar-se outrem. No entanto, só *a posteriori*, por meio da experiência,

percebe, para sua surpresa, que não é livre, mas está submetido à necessidade. Percebe que, apesar de todos os propósitos e reflexões, não muda sua conduta, e desde o início até o fim de sua vida tem de conduzir o mesmo caráter por ele próprio execrado e, por assim dizer, desempenhar até o fim o papel que lhe coube.

Por fim, resta-nos dizer que, independente do fenômeno e do princípio do conhecer, para a Vontade como número, não há representações intuitivas ou abstratas, logo, ela não possui entendimento nem razão, correlatos subjetivos daquelas. Expressando-nos melhor, a Vontade enquanto coisa-em-si é cega e irracional, adquirindo cognição unicamente quando individualiza-se em homens e animais. Ela pode até mesmo atuar no mundo sem qualquer conhecimento nos moldes representacionais, apresentando-se nas forças naturais do reino inorgânico e no instinto ou estímulo do orgânico.

Uma prova do que dissemos encontra-se no próprio mundo como representação ou fenômeno da Vontade: se, por um lado, via ontologia negativa, constatamos que a Vontade é um ímpeto cego, desprovida de finalidade e fundamento, já em nosso conhecimento do mundo, por outro, verificamos o mesmo em relação a todos os esforços dos fenômenos naturais: cada fim particular alcançado é passageiro, logo se inicia uma nova busca, e assim infinitamente. Portanto, o querer em geral não tem fim nem limite.

Por exemplo, no grupo das forças naturais, a gravidade, ao trazer algo para o solto, continua a exercer sua força indefinidamente, mantendo-o nessa posição enquanto nada se opor a ela. Num grau mais elevado, no reino orgânico, temos uma sequência desde a semente, passando pelos talos, folhas e frutos que, enfim, dão novas sementes que percorrerão o mesmo decurso. Por último, no homem, o fenômeno mais volitivo da natureza, vemos e sentimos que nada o satisfaz plenamente: nenhum desejo satisfeito termina o querer, ele sempre está ansiando por algo, por ínfimo que seja.

Em suma, Schopenhauer (2005b, p. 231) esclarece-nos:

Em conformidade com tudo isso, onde o conhecimento a ilumina, a Vontade sempre sabe o que quer aqui e agora, mas nunca o que quer em geral. Todo ato isolado tem um fim; o querer completo não. Do mesmo modo, cada fenômeno isolado da natureza, ao entrar em cena neste lugar, neste tempo, é determinado por uma causa suficiente, mas a força que nele se manifesta não possui em geral causa alguma, pois é um grau de fenômeno da coisa-em-si, da Vontade sem-fundamento.

### 5.1.5 Os graus de objetivação da Vontade: as Ideias platônicas

A partir do que explicamos, compreendemos que a metafísica da natureza em Schopenhauer tem como objetivo complementar, através de conceitos abstratos, o conhecimento mais imediato que possuímos, a saber: que o significado ou a essência do nosso próprio fenômeno é uma vontade que se expõe como representação tanto nas ações quanto no substrato dessas, o corpo.

Para o autor, essa vontade deve ser ampliada não só à coisa-em-si dos fenômenos humanos, pois uma reflexão contínua sobre essa intuição especial leva-nos ao reconhecimento da mesma vontade agindo nas forças naturais dos corpos inorgânicos, nas plantas e nos outros animais \_ enfim, em todas as coisas que constituem o mundo como representação e que somente enquanto fenômeno diferem, sob as formas e princípios da nossa faculdade cognitiva.

Sendo assim, agora percebamos que a Vontade, ao se tornar objeto no mundo como representação, apresenta-se conforme graus determinados por meio dos quais ela vai se tornando mais evidente. Graus que pressupõem uns aos outros para chegar à máxima expressão da Vontade. Eles são, precisamente, as espécies daquelas propriedades da matéria, das forças naturais e vitais, as espécies vegetais e animais que são todas imutáveis em si, mas das quais fazem parte inúmeros fenômenos passageiros e indivíduos mutáveis, que nascem e perecem. Na filosofia schopenhaueriana, esse é o ponto em que a influência platônica se faz presente.

Segundo a interpretação de Schopenhauer (2003, p. 33), a doutrina das Ideias em Platão afirma que os objetos da experiência, por serem mutáveis, não possuem um verdadeiro ser: tanto são quanto não são. Conseqüentemente, para nós, seria impossível um conhecimento igualmente verdadeiro acerca das essências deles; no máximo, teríamos uma *opinião – doxa*. De modo contrário, da forma permanente de uma espécie de objetos poderíamos ter um conhecimento autêntico e verdadeiro, visto que ela é imutável, é sempre a mesma, sem nunca ter vindo a ser ou deixado de ser. Formas desse tipo seriam as Ideias – *idea* ou *eidos* – dos objetos sensíveis, as imagens arquetípicas de todas as coisas mutáveis e finitas, que estão numa relação análoga a de cópias imperfeitas para com seus modelos.

Por conseguinte, Schopenhauer (2005b, p.191, grifo do autor) afirma que todo leitor de Platão, ao compreender a sua metafísica voluntarista, deve pensar que:

os diferentes graus de objetivação da Vontade expressos em inumeráveis indivíduos e que existem como seus protótipos inalcançáveis, ou formas eternas das coisas, que nunca aparecem no tempo e no espaço, médium do indivíduo, mas existem fixamente, não submetidos a mudança alguma, são e nunca vindo-a-ser, enquanto as coisas nascem e perecem, sempre vêm-a-ser e nunca são; os *graus de objetivação da vontade* [*Stufen der Objektivierung des Willens*], ia dizer, não são outra coisa senão as *Ideias de Platão*. Menciono aqui de passagem a palavra *Ideia* [*Idee*] para doravante poder usá-la neste sentido. Ela deve, em minha obra, ser entendida na sua significação autêntica e originária, estabelecida por Platão. [...] Entendo, pois, sob *Ideia*, cada fixo e determinado *grau de objetivação da vontade*, na medida em que esta é a coisa-em-si e, portanto, é alheia à pluralidade. Graus que se relacionam com as coisas particulares como suas formas eternas ou protótipos.

Na filosofia de Schopenhauer, esses graus ou Ideias se expõem nos inúmeros fenômenos de maneira plural e mutável devido à faculdade cognitiva do indivíduo. A pluralidade deles provém do princípio de individuação e sua mutabilidade do de razão suficiente, não obstante o fato de que as Ideias mesmas não estejam submetidas a tais princípios, visto que são unas e eternas. Por consequência disso, se um grau de objetivação da Vontade tiver de ser intuído e não só pensado num conceito, terá de ocorrer uma mudança drástica no conhecimento do indivíduo, de modo que ele se abstraia das suas próprias formas *a priori*. Esse é o problema da terceira parte da filosofia de Schopenhauer mencionada no início desta seção, que expomos a seguir.

## 5.2 A METAFÍSICA DO BELO

*A Metafísica do belo – Metaphysik des Schönen* – é a terceira parte do sistema filosófico schopenhaueriano. Ela é definida como a doutrina da representação independente dos nossos princípios *a priori*, da apreensão de Ideias por intermédio de objetos considerados belos ou sublimes. Sendo de tal forma, para a compreendermos, antes de mais nada, devemos considerar o que, no seu contexto, distingue uma coisa comum de um objeto belo.

De acordo com Schopenhauer (2003, p. 25-26), a maior diferença entre os objetos está na sua relação com nossa vontade e, logo, com o nosso prazer. Todo prazer é uma satisfação da vontade individual, podendo ser pensado mediante o conceito de *agradável – nett* –, quando o corpo e sentidos participam imediatamente dele, ou sob o conceito de *útil – nützlich* –, quando o prazer está na previsão de um outro prazer imediato. Já diferente desses, a fruição

do belo é um prazer em sentido figurado: ela se baseia no conhecimento do objeto independente do interesse pessoal, ou seja, é *desinteressada – desinteressiert*.

Por isso, na concepção de Schopenhauer, o agradável é individual-subjetivo enquanto o belo é objetivo: o que é agradável ou útil para alguém não é para outrem, mas o que é belo é para todos. Em outros termos: o prazer refere-se ao indivíduo e o belo ao sujeito cognoscente, ao conhecimento independente do indivíduo a quem pertence. Tal definição explica porque exigimos que algo conhecido por nós como belo também seja para qualquer um e, quando isso não ocorre, negamos a capacidade de percepção da beleza ao indivíduo que não reconheceu como belo o mesmo objeto que nós.

Contudo, ao considerar o belo como sendo objetivo segundo Schopenhauer, devemos ter em conta que ele não é no sentido de uma qualidade empírica inegável ao objeto dado pelos sentidos ao entendimento, que pode ser percebida por qualquer pessoa. O belo é um objeto que pressupõe um grau distinto de conhecimento, diverso da intuição empírica, como veremos melhor adiante.

Por ora, relembremos que o mundo como representação intuitiva extrai suas características *a priori* das faculdades do sujeito que o conhece mediante um corpo sensitivo. Dessarte, a pluralidade de coisas existentes origina-se do princípio de individuação. O seu nascer e perecer, da lei de causalidade, raiz do princípio de razão suficiente. Os seres do mundo são plurais e finitos porque esse é o modo cognitivo do indivíduo e nada mais.

Por outra via, reconhecemos o ser-em-si de tal indivíduo como vontade. Em seguida, essa intelecção foi ampliada à completude do mundo. Observamos que esse, por seu turno, como coisa-em-si, númeno ou Vontade, torna-se objeto, para o sujeito individualizado, conforme graus determinados, pelos quais a essência da Vontade aparece com crescente nitidez. Tais graus são as Ideias platônicas: formas únicas, imutáveis e imperecíveis das espécies dos reinos orgânico e inorgânico, das qualidades da matéria e das forças naturais. Ideias que dispersam em vários objetos particulares, para os quais elas estão numa relação de modelo para cópia.

Conseqüentemente, por ter esse caráter, as Ideias estão além da cognição do indivíduo. Se elas devem ser conhecidas imediatamente de alguma maneira, então é preciso que haja uma *supressão da individualidade – Unterdrückung der Individualität* – no sujeito cognoscente. Nas palavras de Schopenhauer (2003, p. 41, grifo do autor):

Visto que, como indivíduos, não temos nenhum outro conhecimento senão o submetido ao princípio de razão, que, por sua vez, exclui o conhecimento

das Ideias, então é certo: quando nos elevamos do conhecimento das coisas isoladas para o conhecimento das Ideias, isso só pode ocorrer mediante uma *mudança prévia no sujeito*, que, correspondendo àquela grande mudança na natureza inteira do objeto, é-lhe análoga, e devido à qual o sujeito, na medida em que conhece a Ideia, não é mais indivíduo. Queremos agora ver se, e como, isso pode ocorrer.

Que isso deva acontecer na filosofia schopenhaueriana é algo notório, pelo o que já expomos. Vejamos, agora, como tal coisa sucede. Para tanto, primeiramente, analisemos o conhecimento peculiar ao indivíduo com o propósito de saber quais mudanças são necessárias em sua natureza para que ele venha a intuir uma Ideia. Com isso, classificaremos todas as representações vistas na seção anterior sob um novo conceito.

### 5.2.1 As representações interessadas

Verifica-se que o conhecimento pertence aos graus mais elevados de objetivação da Vontade, às Ideias dos animais e do homem. Schopenhauer deduz que a consciência surgiu como um meio de conservação dos indivíduos e de manutenção das espécies, uma vez que o movimento por estímulos já não era bastante, fazendo-se necessárias ações por motivos:

Os graus cada vez mais elevados de objetividade da Vontade levam finalmente ao ponto no qual o indivíduo, expressando a Ideia, não mais pode conseguir seu alimento para assimilação pelo mero movimento provocado por excitação, pois esta tem de ser esperada. Aqui o alimento é de tipo mais especialmente determinado e, com a crescente variedade dos fenômenos, a profusão e o tumulto se tornaram tão grandes, que eles se perturbam mutuamente; de modo que o acaso, do qual o indivíduo movido por mera excitação tem de esperar o alimento, seria demasiado desfavorável. [...] Daí ser aqui necessário o movimento por motivo e, por isso, o conhecimento, que portanto aparece como um meio de ajuda, [*mhxanh*], exigido nesse grau de objetivação da Vontade para conservação do indivíduo e propagação da espécie. (SCHOPENHAUER, 2005b, p. 215).

Por conseguinte, o conhecimento está, essencialmente, a serviço da Vontade desde sua origem. Como qualquer manifestação dela, ele aparece enquanto corpo e ação: nos órgãos corporais que são os nervos e o cérebro e nas suas respectivas funções.

Tal servidão também pode ser concebida ao considerarmos que o corpo em sua totalidade é apenas Vontade objetivada em meio ao princípio de razão suficiente. Vimos que a cognição habitual está interligada por esse princípio: ele é utilizado tanto pelo entendimento,

por ocasião do recebimento das sensações corporais, para intuir empiricamente o mundo, quanto pela razão, para pensar essas intuições sob conceitos abstratos. Portanto, todo conhecimento refere-se, direta ou indiretamente, numa relação de fundamento à consequência, ao corpo do indivíduo como objeto imediato, como o mediador de todas essas representações na consciência do sujeito. Assim, referindo-se ao corpo, o conhecimento remete-se à Vontade que nele se objetiva. A partir disso, Schopenhauer conceitua o que chamamos de *representação interessada*. Na verdade, ela nada mais é do que um conceito que abrange todas as representações que expomos na seção anterior. O autor a formula assim:

Visto que é o princípio de razão que põe os objetos nessa relação com o corpo, logo com a vontade, então o conhecimento que serve à Vontade sempre estará empenhado em conhecer as relações dos objetos postas justamente pelo princípio de razão: ele seguirá as relações diferentes dos objetos no espaço, no tempo e na causalidade. Somente mediante essas relações o objeto é *interessante* [*interessant*] para o indivíduo, isto é, possui relação com sua vontade. Por isso o conhecimento dos objetos que servem à vontade conhece, propriamente dizendo, apenas suas *relações*: conhece os objetos apenas na medida em que eles existem neste tempo, neste lugar, sob estas circunstâncias, a partir destas causas, sob estes efeitos, numa palavra, como coisas isoladas: caso se suprimissem todas essas relações, os objetos desapareceriam para o conhecimento, justamente porque nada mais se reconheceria neles. (SCHOPENHAUER, 2003, p. 42-43, grifo do autor).

Desse modo, a cognição do indivíduo não é só relativa no sentido de que os objetos conhecidos existem unicamente para o sujeito e sua vontade, mas também porque eles existem um por causa do outro. Esse é maneira pela qual as ciências pesquisam seus fenômenos, buscando o seu onde, quando e porquê.

Frente ao que foi dito, compreendemos que o conhecimento surgiu à serviço da Vontade e sempre permanece nessa forma, a não ser que seja possível ao sujeito suprimir a sua individualidade e contemplar o objeto independente de qualquer relação com o seu corpo, com a sua vontade, ou seja, de modo desinteressado. Se um conhecimento tem de ser puramente objetivo, pois, é preciso que se desconsidere toda relação imposta pelo princípio de razão suficiente no espaço e no tempo e se conheça, exatamente, a Ideia por trás da coisa percebida, dado que ela é objeto que escapa à relatividade.

### 5.2.2 As representações desinteressadas

Como dissemos, na filosofia schopenhaueriana é possível uma transição do conhecimento cotidiano para o da Ideia. Entretanto, isso é uma exceção que ocorre subitamente, quando o sujeito liberta-se da servidão à Vontade:

justamente por aí o sujeito de tal conhecimento cessa de ser indivíduo, cessa de conhecer meras relações em conformidade com o princípio de razão, cessa de conhecer nas coisas só os motivos de sua vontade, tornando-se *puro sujeito do conhecimento destituído de Vontade* [*reine Subjekt der Erkenntnis ohne Willen*]: como tal, ele concebe em fixa contemplação o objeto que lhe é oferecido, exterior à conexão com outros objetos, ele repousa nessa contemplação, absorve-se nela. O que exige uma ocupação detida, que a princípio lhe é estranha. Trata-se da intuição estética das coisas. (SCHOPENHAUER, 2003, p. 45).

De acordo com Schopenhauer (2003, p. 103-113), essa intuição pode ocorrer tanto por condições subjetivas quanto objetivas: pela capacidade ou esforço do indivíduo, ou pela beleza de um objeto.

Quando um objeto está, pela sua configuração, propício a não despertar o interesse do indivíduo e, dessa maneira, tornar-se representante da sua Ideia, então ele é *belo – schön*. O belo pode ser tanto uma coisa em meio a natureza quanto uma obra de arte feita para ocasionar tal situação. Diferente desses, quando um objeto é hostil ao corpo ou à vontade do indivíduo, mas, mesmo assim, tal sujeito esforça-se em contemplá-lo puramente, deixando seu interesse pessoal de lado, então se tem algo *sublime – Erhabenen*. Por seu turno, o sublime pode ser de tipo matemático ou dinâmico – nomenclatura kantiana adotada por Schopenhauer.

O *sublime matemático – Mathematisch Erhabenen* – se dá quando o indivíduo enfrenta algo de extrema grandeza espaço-temporal, pela qual ele se sente reduzido a nada. Exemplo disso é contemplar o céu estrelado estendendo-se ao infinito ou todos os anos passados e vindouros, triunfando a sensação de que nada somos frente isso. Já o *sublime dinâmico – Dynamisch Erhabenen* – ocorre quando o indivíduo encara fenômenos com um enorme potencial destrutivo, como uma tempestade avassaladora ou um vulcão em erupção.

Todavia, quando qualquer um desses fenômenos é conhecido sem relação com o corpo e vontade individuais, acontece a representação desinteressada, e visto que sujeito e objeto estão correlacionados, como dissemos outrora, com a mudança de perspectiva de um, temos uma transformação no outro.

Pelo lado subjetivo, por um certo momento, o sujeito em nós deixa de ser indivíduo e nossa consciência é totalmente preenchida pelo objeto, por uma única intuição. Segundo Schopenhauer (2003, p. 46, grifo do autor): “Sabemos de *nós mesmos* apenas na medida em que sabemos do objeto: ainda permanecemos aí tão somente como *puro sujeito do conhecer*. Ainda sabemos, por um instante, que algo aqui é intuído, mas não sabemos mais *quem* intui”.

Pelo lado objetivo, não atentamos mais para “o onde, o quando, o por quê, o para quê das coisas, mas única e exclusivamente seu *quê*” (SCHOPENHAUER, 2003, p. 45-46, grifo do autor). Em síntese:

Se, portanto, em tal concepção, o objeto aparece isento de toda relação com algo exterior a ele, e o sujeito isento de toda relação com uma vontade individual, então o que é conhecido não é mais a coisa isolada, mas a *Ideia*, a forma eterna, a objetividade imediata da Vontade nesse grau; e justamente por aí, ao mesmo tempo, quem concebe nessa intuição não é mais o indivíduo (pois este se perdeu na intuição), mas o atemporal e *puro* sujeito do conhecimento destituído de Vontade e de sofrimento – essa é precisamente a concepção estética. (SCHOPENHAUER, 2003, p. 46).

Por exemplo, ao contemplarmos esteticamente uma obra arquitetônica, sem qualquer interesse por ela como moradia ou abrigo de algo valioso, podemos intuir as ideias das forças naturais de coesão, gravidade, resistência, etc. Do mesmo modo, ao conhecermos uma escultura grega por si, sem considerarmos qualquer outra relação, não temos consciência desse objeto em particular, mas da ideia de homem que ela reproduz enquanto obra de arte.

Continuando nesse pensamento, notemos que o princípio de razão, a ligar as representações ao corpo, não consiste no único ignorado na contemplação estética. Se o puro sujeito não se ocupa do quando nem do onde, então o tempo, o espaço e, conseqüentemente, o princípio de individuação formado por ambos são ignorados também. Dessarte, enquanto o indivíduo conhece objetos particulares e relativos uns aos outros, o puro cognoscente exclui de sua consciência tanto o sujeito individualizado por meio de um corpo quanto o objeto individual. Em outros termos: “O indivíduo que conhece, enquanto tal, e a coisa isolada conhecida por ele estão sempre em algum lugar, numa dado momento, e são elos na cadeia de causas e efeitos.” (SCHOPENHAUER, 2003, p. 47). Ao contrário, para o sujeito puro, “O tempo, o lugar, o indivíduo que conhece e o indivíduo que é conhecido não têm nenhuma significação” (SCHOPENHAUER, 2003, p. 48).

Portanto, de tudo o que acima se expôs, depreende-se que, na filosofia de Schopenhauer, a Vontade, em si una e sem fundamentos, aparece, no mundo como representação intuitiva, mediada pelas formas e princípios das faculdades cognitivas do

sujeito, isso é, manifesta-se em diversos fenômenos mutáveis e finitos. Assim, ela tem sua essência original completamente encoberta.

Por sua vez, na intuição estética, o sujeito contempla o objeto sem qualquer mediação, desconsiderando qualquer vontade individual. Desse modo, é o puro mundo como representação, ou melhor, como Idéia que aparece, mediante pleno equilíbrio entre sujeito e objeto, numa consciência sem qualquer outro elemento, principalmente o interesse. Contudo, sendo a Vontade o em si, tanto do sujeito quanto do objeto e, enfim, de tudo o que há, então, na representação desinteressada, o que existe é o pleno conhecimento da Vontade, é a Vontade que conhece a si da maneira mais imediata possível. O que se tem nisso é o que Schopenhauer (2003, p.48-49) denomina de *objetivação adequada ou perfeita da Vontade – die vollkommene oder adäquate Objektivierung des Willens*.

A *Ideia* é já *objetividade* da Vontade, porém *imediata*, e, por conseguinte, adequada; a *coisa-em-si*, entretanto, é a Vontade mesma, na medida em que ainda não se objetivou, não se tornou representação. Pois a *coisa-em-si*, segundo Kant, deve ser livre de todas as formas vinculadas ao conhecer enquanto tal. [...] A *Ideia*, ao contrário, é necessariamente objeto, algo conhecido, uma representação: essa determinação é a única mediante a qual as duas se diferenciam. A *Ideia* apenas se despiu das formas subordinadas do fenômeno, todas expressas pelo princípio de razão; ou, para dizer de maneira mais correta: ela ainda não entrou nessas formas. Porém, a forma primeira e mais universal ela conservou, a da representação em geral, a do ser objeto para um sujeito. (SCHOPENHAUER, 2003, p.39-40, grifo do autor)

Por fim, encerrando esta seção, façamos dois apontamentos a seguir: primeiro, a intuição ou contemplação estética, o conhecimento da *Ideia*, a representação desinteressada ou independente do princípio de razão suficiente, a objetivação adequada da Vontade \_ todas essas são expressões ou considerações distintas da mesma coisa: a plena e pura consciência; segundo, lembrando que Schopenhauer definiu “faculdade cognitiva” como sendo o correlato subjetivo de uma classe específica de objetos, não pode ser diferente no caso da intuição estética.

De fato, Schopenhauer (2005b, p. 254, p. 264-265), nomeia a faculdade responsável por ela de *genialidade – Genialität*: a capacidade de proceder de maneira puramente objetiva, de esquecer o interesse, querer e fins, fazendo a personalidade ausentar-se por um tempo, de modo que reste apenas o puro sujeito que conhece. Todos a possuem num maior ou menor grau. Em vista disso, não devemos confundir a faculdade com a pessoa genial, o *gênio – Genius* – que tem tal faculdade em um alto grau, em tal medida que chega a reproduzir a *Ideia* contemplada num objeto de arte, numa palavra: o artista.

## 6 CONSIDERAÇÕES FINAIS

Tendo chegado ao fim do nosso trabalho, podemos considerar que, na segunda seção, vimos que os pressupostos teóricos imprescindíveis para a compreensão da filosofia schopenhaueriana encontram-se na filosofia crítica de Kant, mais especificamente na sua distinção entre conhecimento *a priori* e *a posteriori* e na sua estética transcendental, os únicos aspectos remanescentes da metacrítica realizada por Schopenhauer.

Vimos também que, da estética transcendental, Schopenhauer toma para si as demonstrações das formas *a priori* do espaço e do tempo. Essas não nos permitem conhecer as coisas em si mesmas, mas tão-somente de acordo com a nossa faculdade cognitiva, ou seja, de um ponto de vista estritamente humano. De tudo isso, resulta os conceitos de fenômeno e númeno, que perpassam todo o pensamento filosófico schopenhaueriano.

Já na terceira sessão, abordamos a etimologia da palavra *Vorstellung*, a qual traduzimos por representação. Observamos que o seu conceito geral possui duas partes fundamentais, a saber: o sujeito cognoscente e o objeto conhecido, a fórmula de toda consciência. A partir dessa constatação, investigamos primeiramente o objeto, averiguando que, a partir das formas *a priori* já demonstradas por Kant, Schopenhauer postula mais dois princípios basilares da nossa experiência em geral: o princípio de individuação, a partir do qual percebemos uma pluralidade de objetos, e o princípio de razão suficiente, pelo que esses interligam-se numa relação de fundamento a consequência.

Após isso, tendo-se em vista que o sujeito cognoscente nunca pode ser conhecido, deduzimos que lhe cabia características opostas às do objeto. Sendo assim, a ele atribuímos unidade e o excluímos de qualquer relação causal. Ao final desse momento expositivo, ressaltamos também como tais argumentos são usados por Schopenhauer para refutar as concepções do idealismo dogmático, do ceticismo e, principalmente, do realismo, a fim de consolidar uma nova forma de idealismo transcendental.

Na quarta sessão, por sua vez, especificamos o conceito de representação submetida ao princípio de razão suficiente, delimitando quatro classes de objetos para seis faculdades do sujeito. A primeira foi composta das representações intuitivas, que se dão por meio da experiência, sendo submetidas ao princípio do devir ou à lei de causalidade. Destacamos especialmente a função da faculdade do entendimento que as propicia: essa, aliada às formas da faculdade da sensibilidade interior e exterior, transforma sensações ou representações internas em representações externas ou intuitivas. Ali, a causalidade também foi reconhecida

como idêntica à matéria.

Já sob a segunda classe de objetos foram agrupadas as representações abstratas. Essas, condicionadas ao princípio do conhecer e às leis lógicas. Entendemos que as representações abstratas não passam de conceitos extraídos da experiência, pela faculdade da razão, estando sujeitas à classe de objetos anterior.

O terceiro grupo de objetos, por seu turno, foi ocupado pelas representações puras do tempo e do espaço, regidas pelo princípio do ser, do qual provém as leis matemáticas e geométricas.

Por fim, a quarta espécie de objetos foi deduzida das representações subjetivas, que correspondem a apenas um objeto para cada indivíduo. Trata-se do sujeito volitivo que, para o sujeito cognitivo, apresenta-se como um objeto com o qual ele coincide. Da perspectiva que nos foi proporcionada por essa representação única, vimos a causalidade por dentro, aplicando sobre nós, enquanto sujeitos dotados de vontade, o princípio do agir ou a lei de motivação.

Considerando, por fim, nossa última sessão, relacionamos todas as representações anteriores ao conceito de Vontade, pertencente à metafísica da natureza em Schopenhauer. Para tanto, tivemos de explanar como o filósofo atinge tal noção.

Primeiramente, constatamos a ineficiência da filosofia dogmática e das ciências na busca do significado das representações intuitivas que, propriamente, compõem natureza do mundo como representação, no qual nos inserimos como indivíduos cognoscentes. Depois, percebemos que, através do nosso corpo, temos acesso a uma intuição, pela qual ele se mostra, por um lado, como coisa-em-si e, por outro, como fenômeno. Em seguida, analisamos como Schopenhauer se utiliza da intelecção da vontade enquanto númeno do corpo para interpretar as demais representações intrínsecas à natureza, atingindo a conclusão analógica de que o mundo, como coisa-em-si, é Vontade.

Após isso, acompanhamos o pensamento do autor na ontologia negativa que visou deduzir os atributos dessa Vontade. Assim, foi constatado que ela é una, sem-fundamento ou infundada, cega, irracional e livre, mas que, ao tornar-se fenômeno, manifesta-se segundo graus crescentes de intensidade e nitidez, desde as forças naturais, passando pelo reino vegetal, animal até chegar ao homem, ser volitivo por excelência. A esses graus de objetivação da Vontade, Schopenhauer atribuiu a designação de Ideias platônicas, pois elas são as espécies imutáveis das coisas particulares, assim como as Ideias que o próprio Platão concebeu.

Os graus de objetivação, por sua vez, fazem parte do tema da metafísica do belo em Schopenhauer. Essa foi definida como a doutrina da representação independente dos

princípios e formas *a priori* da nossa faculdade cognitiva.

Para chegar a tais intuições, segundo o autor, é necessário que o sujeito cognoscente, que toma o corpo do indivíduo como objeto imediato, desconsidere-o, abstraindo do seu conhecimento toda relação com a vontade individual, ou seja, representando o objeto desinteressadamente.

Com essa mudança de perspectiva, o sujeito deixa de ser indivíduo e o objeto destitui-se da condição de coisa particular. Aquele que conhece transforma-se em puro sujeito, bem como o objeto conhecido passa a representar a ideia da qual faz parte. Esse é o modo de conhecimento que proporciona a fruição desinteressada das obras de arte, dos belos e sublimes fenômenos da natureza. A faculdade responsável por esse conhecer é a genialidade, que se apresenta em graus variados nos indivíduos, sendo intensa no gênio, que não só concebe, mas cria objetos artísticos.

Evidenciamos que Schopenhauer também designa tal intuição estética de objetivação adequada da Vontade, pois, diferente de como é vislumbrada no campo da empiria, ela aparece, mediante essa contemplação, única e exclusivamente sob a forma da representação em geral: objeto para o sujeito e nada mais.

Consideramos, finalmente, que Schopenhauer, ao afirmar o mundo como Vontade e representação, coloca o homem num patamar privilegiado, pois, mesmo sendo o ser mais volitivo e, portanto, o que mais sofre, ao mesmo tempo, ele é o único capaz de transcender suas limitações através dos múltiplos conhecimentos que lhe são proporcionados pela sua faculdade cognitiva.

## REFERÊNCIAS

ATWELL, John E. **Schopenhauer on the character of the world: the metaphysics of will**. Los Angeles: University of California, 1995.

BARBOZA, Jair. **A metafísica do belo de Arthur Schopenhauer**. São Paulo: Humanitas, 2001.

\_\_\_\_\_. **Infinitude subjetiva e estética: natureza e arte em Schelling e Schopenhauer**. São Paulo: UNESP, 2005.

\_\_\_\_\_. **Modo de conhecimento estético e mundo em Schopenhauer**. *Trans/Form/Ação*, São Paulo, v. 29, n. 2, p. 33-42, 2006.

\_\_\_\_\_. **Schopenhauer: a decifração do enigma do mundo**. São Paulo: Moderna, 1997.

\_\_\_\_\_. **Schopenhauer**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2003. (Col. Passo-a-passo).

BASTOS, Cleverson Leite; KELLER, Vicente. **Aprendendo lógica**. 10. ed. rev. Petrópolis: Vozes, 2002.

BRUM, José Thomaz. **O pessimismo e suas vontades: Schopenhauer e Nietzsche**. Rio de Janeiro: Rocco, 1998.

CACCIOLA, Maria Lucia Mello e Oliveira. **Schopenhauer e a crítica da razão: a razão e as representações abstratas**. *Discurso*, São Paulo, v. 15, p. 91-106, 1983.

FIGUEIREDO, Vinicius de. **Kant & a crítica da razão pura**. 2. ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2010.

GARDINER, Patrick. **Schopenhauer**. Tradução de Ángela Saiz Sáez. México: Fondo de Cultura Económica, 1975.

HAMLIN, David. Schopenhauer and knowledge. In: JANAWAY, Christopher (Org.) **The Cambridge companion to Schopenhauer**. Cambridge: Cambridge University, 1999.

HOLZHEY, Helmut; MUDROCH, Vilem . **Historical dictionary of Kant and Kantianism.** Oxford: Scarecrow, 2005.

HUME, David. **Investigação acerca do entendimento humano.** São Paulo: Nova Cultural, 1999.

JANAWAY, Christopher. **Schopenhauer.** Tradução de Adail Ubirajara Sobral. São Paulo: Loyola, 2003. (Col. Mestres do Pensar).

\_\_\_\_\_. **Self and world in Schopenhauer's philosophy.** Oxford: Clarendon, 1989.

JOHN, Locke. **Ensaio sobre o entendimento humano.** Tradução, introdução e notas de Eduardo Abranches de Soveral. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1999. v. 1.

KANT, Immanuel. **Crítica da razão pura.** 7. ed. Tradução de Manuela Pinto dos Santos e Alexandre Fradique Morujão. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2010.

\_\_\_\_\_. **Prolegómenos a toda metafísica futura** que queira apresentar-se como ciência. Tradução de Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 1988.

LEFRANC, Jean. **Compreender Schopenhauer.** Tradução de Ephraim Ferreira Alves. 2. ed. Petrópolis: Vozes, 2005.

MANN, Thomas. **O pensamento vivo de Schopenhauer.** Tradução de Pedro Ferraz do Amaral. São Paulo: Martins, 1975. (Coleção Biblioteca do Pensamento Vivo).

MURIEL, Maia. **A outra face do nada:** sobre o conhecimento metafísico na estética de Arthur Schopenhauer. Petrópolis: Vozes, 1991.

PAYNE, E. F. J. Translator's introduction. In: SCHOPENHAUER, Arthur. **On the fourfold root of the principle of sufficient reason.** 6. ed. La Salle: Open Court, 1995.

PERNIN, Marie-José. **Schopenhauer:** decifrando o enigma do mundo. Tradução de Lucy Magalhães. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1995.

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

SALVIANO, Jarlee Oliveira Silva. **O fundamento epistemológico da *metafísica da Vontade* de Arthur Schopenhauer.** Trans/Form/Ação. São Paulo, v. 32, n. 2, p. 101-108, 2009.

SCHOPENHAUER, Arthur. **Aforismos para a sabedoria de vida.** Tradução, prefácio e notas de Jair Barboza, revisão de Karina Janini. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

\_\_\_\_\_. **Die Welt als Wille und Vorstellung I.** Zürich: Diogenes, 2007a.

\_\_\_\_\_. **Die Welt als Wille und Vorstellung II.** Zürich: Diogenes, 2007b.

\_\_\_\_\_. **El mundo como voluntad y representación I.** Tradução, introdução e notas de Pilar López de Santa Maria. Madrid: Trotta, 2004.

\_\_\_\_\_. **El mundo como voluntad y representación II.** 2. ed. Tradução, introdução e notas de Pilar López de Santa Maria. Madrid: Trotta, 2005a.

\_\_\_\_\_. **Fragmentos sobre a história da filosofia;** precedido de Esboço de uma história da doutrina do ideal e do real. Tradução de Karina Janini e prefácio de Jair Barboza. São Paulo: Martins Fontes, 2007.

\_\_\_\_\_. **La cuádruple raíz del principio de la razón suficiente.** Tradução de Eduardo Ovejero y Maury. Buenos Aires: Biblioteca Nueva, 1943.

\_\_\_\_\_. **Los dos problemas fundamentales de la ética.** 2. ed. Tradução, introdução e notas de Pilar López de Santa Maria. Madrid: Siglo XXI de España, 2002.

\_\_\_\_\_. **Metafísica do belo.** Tradução, apresentação e notas de Jair Barbosa. São Paulo: UNESP, 2003.

\_\_\_\_\_. **O mundo como vontade e como representação.** Tradução de Jair Barboza. São Paulo: UNESP, 2005b.

\_\_\_\_\_. **On the fourfold root of the principle of sufficient reason.** 6. ed. Tradução de E. F. J. Payne e introdução de Richard Taylor. La Salle: Open Court, 1995.

\_\_\_\_\_. **Parerga und Paralipomena I.** Zürich: Diogenes, 2007e.

\_\_\_\_\_. **Parerga und Paralipomena II.** Zürich: Diogenes, 2007f.

\_\_\_\_\_. **Parerga y Paralipómena II.** Tradução, introdução e notas de Pilar López de Santa Maria. Madrid: Trotta, 2009.

\_\_\_\_\_. **Sobre o fundamento da moral.** Tradução de Maria Lúcia Mello Oliveira Cacciola. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

\_\_\_\_\_. **The world as will and representation.** Tradução e introdução de E. F. J. Payne. 2. ed. Nova Iorque: Dover, 1969. 2 v.

\_\_\_\_\_. **Über die Freiheit des menschlichen Willes / Über die Grundlage der Moral.** Zürich: Diogenes, 2007d.

\_\_\_\_\_. **Über die vierfache Wurzel des Satzes vom zureichenden Grunde / Über den Willen in der Natur.** Zürich: Diogenes, 2007c.

SHABEL, Lisa. The transcendental aesthetic. In: GUYER, Paul (Org.). **The Cambridge companion to Kant's Critique of pure reason.** Cambridge: Cambridge University, 2010.

SOARES, Edvaldo. **Fundamentos de lógica:** elementos de lógica formal e teoria da argumentação. São Paulo: Atlas, 2003.

TANNER, Michael. **Schopenhauer:** metafísica e arte. Tradução de Jair Barboza. São Paulo: UNESP, 2001. (Col. Grandes Filósofos).

WAISSMAN, Karl. **Vida de Schopenhauer.** Belo Horizonte: Itatiaia, 1980. (Col. História e Vida).