

Universidade Estadual Paulista “Júlio de Mesquita Filho”
Campus de Marília
Programa de Pós-Graduação em Filosofia

THIAGO DE SOUZA SALVIO

**TEORIA DO CONHECIMENTO NO TRATADO SOBRE O PRINCÍPIO DE
RAZÃO SUFICIENTE DE SCHOPENHAUER**

Marília
2021

THIAGO DE SOUZA SALVIO

**TEORIA DO CONHECIMENTO NO TRATADO SOBRE O PRINCÍPIO DE
RAZÃO SUFICIENTE DE SCHOPENHAUER**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Faculdade de Filosofia e Ciências – UNESP, Campus de Marília – como parte dos requisitos para defesa de mestrado.

O presente trabalho foi realizado com apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior – Brasil (CAPES) – Código de Financiamento 001

Orientador: Professor Doutor Marcio Benchimol Barros

Área de concentração: História da Filosofia, Ética e Filosofia Política

Linha de pesquisa: História da Filosofia

**Marília
2021**

THIAGO DE SOUZA SALVIO

**TEORIA DO CONHECIMENTO NO TRATADO SOBRE O PRINCÍPIO DE
RAZÃO SUFICIENTE DE SCHOPENHAUER**

BANCA EXAMINADORA:

Professor Doutor Marcio Benchimol Barros (Orientador)

Universidade Estadual Paulista (UNESP) – Faculdade de Filosofia e Ciências –
Câmpus de Marília

Professor Doutor Pedro Geraldo Aparecido Novelli

Universidade Estadual Paulista (UNESP) – Faculdade de Filosofia e Ciências –
Câmpus de Marília

Professor Doutor Flamarion Caldeira Ramos

Universidade Federal do ABC

Marília, Abril de 2021.

S185t Salvio, Thiago de Souza
Teoria do conhecimento no tratado sobre o
princípio de razão suficiente de Schopenhauer /
Thiago de Souza Salvio. -- Marília, 2021
110 f.

Dissertação (mestrado) - Universidade Estadual
Paulista (Unesp), Faculdade de Filosofia e Ciências,
Marília
Orientador: Márcio Benchimol Barros

1. Filosofia alemã. 2. Teoria do conhecimento. 3.
Princípio de razão suficiente. 4. Schopenhauer. 5.
Kant. I. Título.

Sistema de geração automática de fichas catalográficas da Unesp.
Biblioteca da Faculdade de Filosofia e Ciências, Marília. Dados
fornecidos pelo autor(a).

Essa ficha não pode ser modificada.



[*Rotlaust tre fell* ("Árvore sem raíz cai" (antigo provérbio escandinavo))].

RESUMO

O propósito da presente dissertação é analisar as formas de cognição, tão somente, contidos na segunda edição da obra ‘Sobre a quádrupla raiz do princípio de razão suficiente: um tratado filosófico’ [*Über die vierfache Wurzel des Satzes vom zureichenden Grunde: Eine philosophische Abhandlung*], do filósofo alemão, Arthur Schopenhauer (1788-1860). A partir dessa investigação, será explicitado discursivamente, na economia interna daquela propedêutica inicial, como amiúde é referido, para a compreensão sistêmica da problemática em pauta. Isto é, deslindar os fundamentos necessários contidos nas teses centrais deste contexto. Concernente a respectiva exegese filosófica, vale enfatizar, nosso objetivo mira, apresentar demarcadamente, uma teoria do conhecimento em evidência; sem, por isso, nos atermos aos aspectos de ordem metafísica possivelmente suscetíveis de evocação.

Palavras-chave: Filosofia alemã; Teoria do conhecimento; Princípio de razão suficiente; Arthur Schopenhauer.

ABSTRACT

The purpose of this dissertation is to analyze the forms of cognition, contained only in the second edition of the work 'On the fourfold root of the principle of sufficient reason: a philosophical treatise', by the German philosopher, Arthur Schopenhauer (1788-1860). From this investigation, it will be explained discursively, in the internal economy of that initial propaedeutics, as it is often referred to, for the systemic understanding of the issue at hand. That is, to unravel the necessary foundations contained in the central theses of this context. Regarding the respective philosophical exegesis, it is worth emphasizing, our objective aims, to present clearly, a theory of knowledge in evidence; without, therefore, sticking to aspects of metaphysical order possibly susceptible to evocation.

Keywords: German philosophy; Theory of knowledge; Sufficient reason principle; Arthur Schopenhauer.

LISTA DE FIGURAS

Figura 1 - Primeira demonstração geométrica	79
Figura 2 - Segunda demonstração geométrica	80
Figura 3 - Terceira demonstração geométrica.....	81

SUMÁRIO

1 INTRODUÇÃO.....	9
2 DA IMPORTÂNCIA DA APLICAÇÃO DA LEI DE HOMOGENEIDADE E ESPECIFICAÇÃO AO PRINCÍPIO DE RAZÃO SUFICIENTE E SUA FÓRMULA GERAL	13
2.1 Das vicissitudes acerca do princípio de razão suficiente: principais ensinamentos dos filósofos precursores.....	14
2.2 Platão e Aristóteles.....	15
2.3 Descartes e Spinoza.....	17
2.4 De Leibniz a Kant.....	20
2.5 Hume.....	21
2.6 A escola de Kant.....	22
2.7 As provas do princípio de razão suficiente.....	22
2.8 A raiz do princípio de razão suficiente.....	23
3 EXPLICAÇÃO GERAL DA PRIMEIRA CLASSE DE REPRESENTAÇÕES.....	25
3.1 A interconexão do espaço, tempo e causalidade.....	26
3.2 O princípio de razão suficiente do devir: a lei da causalidade.....	28
3.3 As três formas de conhecimento da lei da causalidade.....	30
3.4 O entendimento: faculdade do conhecimento empírico.....	31
3.5 A intelectualidade da intuição empírica.....	33
3.6 Provas do entendimento intuitivo.....	37
3.6 A intelecção apriorística da lei da causalidade.....	40
3.7 A refutação da demonstração acerca da aprioridade do conceito de causalidade dada por Kant.....	43
3.9 Algumas considerações sobre o idealismo transcendental.....	46

4 EXPLICAÇÃO GERAL DA SEGUNDA CLASSE DE REPRESENTAÇÕES...	59
4.1 A razão: faculdade do conhecimento abstrato.....	59
4.2 O conhecimento racional e a cognição reflexiva: conceitos e juízos.....	60
4.3 O princípio de razão suficiente do conhecer: as modalidades de verdade.....	64
5 EXPLICAÇÃO GERAL DA TERCEIRA CLASSE DE REPRESENTAÇÕES....	70
5.1 A sensibilidade pura: faculdade do conhecimento formal.....	71
5.2 O princípio de razão suficiente do ser: a evidência matemática.....	75
6 EXPLICAÇÃO GERAL DA QUARTA CLASSE DE REPRESENTAÇÕES.....	83
6.1 O sujeito do querer.....	84
6.2 A autoconsciência: faculdade do conhecimento volitivo.....	87
6.3 O princípio de razão suficiente do agir: a lei da motivação.....	89
7 RESULTADOS GERAIS DA INVESTIGAÇÃO SOBRE O PRINCÍPIO DE RAZÃO SUFICIENTE.....	93
8 CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	97
REFERÊNCIAS.....	99

1 INTRODUÇÃO

O destino de ‘Sobre a quádrupla raiz do princípio de razão suficiente: um ensaio filosófico’ [*Über die vierfache Wurzel des Satzes vom zureichenden Grunde: Eine philosophische Abhandlung*], se repercute na preocupação tida pelo filósofo de Frankfurt, Arthur Schopenhauer (1788-1860) em publicar consideravelmente, através de uma segunda edição, o tratado referido [*Zweite, sehr verbesserte und beträchtlich vermehrte Auflage*]: uma tese de doutoramento, defendida *in absentia*, na universidade de Jena, no ano de 1813, pelo então pensador, de apenas vinte e seis anos de idade; que refugiou-se em Rudolstadt, para escapar da ocupação das tropas napoleônicas, nas demais cidades da antiga Prússia.

À essa altura, no ano de 1847, Arthur Schopenhauer já havia publicado há muito tempo, a espinha dorsal de seu sistema filosófico, sua *magnum opus* ‘O mundo como vontade e representação’ [*Die Welt als Wille und Vorstellung*] em dois tomos, o primeiro contendo o apêndice, ‘Crítica da Filosofia Kantiana’ [*Anhang: Kritik der Kantischen Philosophie*] e o segundo, os ‘Complementos’ [*Ergänzungen*] de sua doutrina; sendo que o primeiro fora publicado em 1819, ou seja, antecedido há três anos pelo tratado “Sobre a Visão e as Cores” [*Über das Sehen und die Farben*], 1816 – onde o filósofo aprofunda a teoria das cores de Goethe, em defesa deste – após dezessete anos, em 1836, publica seu notório opúsculo para a divulgação de sua metafísica da natureza, ‘Sobre a Vontade na Natureza: Discussão das confirmações que a filosofia do autor, têm recebido das ciências empíricas, desde o seu surgimento’ [*Über die Wille in der Natur: Erörterung der bestätigungen, welche die Philosophie des verfassers, seit ihrem Auftreten, welche die empirischen Wissenschaften erhalten hat*].

Por fim, ainda no âmbito da inteireza de suas obras, o autor regozijou da edição de sua Ética (que pode ser compreendido já no primeiro tomo; quarto livro, d’O Mundo), adjunto ao tratado ‘Os dois problemas fundamentais da Ética’ [*Die beiden Grundproblem der Ethik*] de 1841, onde reúne o escrito premiado [*Preißschrift*] pela Sociedade Norueguesa de ciências de Drontheim, ‘Sobre a liberdade da vontade humana’ [*Über die Freiheit des menschlichen Willens*] e o não premiado, ‘Sobre o fundamento da Moral’ [*Über das Fundament der Moral*], lamentavelmente recusado pela Sociedade dinamarquesa de ciências em

Copenhaga, por questões de “decoro acadêmico”. Todavia, foram os dois tomos de *‘Parerga und Paralipomena’* [ornamentos e suplementos], publicados em 1851, os responsáveis pela sua celebridade nos meios eruditos da Europa e que marcou naqueles, com a virada da segunda metade do século oitocentista e, a despeito da malograda primavera dos povos europeus (brutalmente massacrada pela armada dos despotismos estatais da época) uma certa tendência culminada no niilismo e suas diversas vertentes.

Sem embargo, aquém do esgotamento da circulação de sua primeira edição, denunciada pelo autor no prólogo da segunda edição do tratado sobre o princípio de razão, cabe ainda ressaltar alguns pontos esmiuçados por ele mesmo, que ensejaram, novamente, o pensador a “tomar a pena e os auspícios editoriais”. Admitidos os fatos históricos, é consequente corroborar as seguintes hipóteses:

1) *Retificar sua posição teórica em relação a primeira versão da dissertação*: o próprio filósofo é, de certo modo, indulgente consigo mesmo e com o leitor, e procura corrigir a si mesmo, pois, já em idade avançada, tal honestidade filosófico-moral, se manifesta ao retomar sua tese de juventude, que viria a alicerçar a edificação de seu sistema filosófico consolidado, com a publicação simultânea, do *‘Die Welt*, em dois tomos (sistematicamente se estruturam como a espinha dorsal de um organismo vertebrado vivo)¹; sendo o segundo deles, avantajado pelo filosofar refinadamente amadurecido, consagrado à complementação do primeiro; também, acrescido consideravelmente. Deste modo, se observarmos detida e cronologicamente, o movimento de edição das obras do autor, constatamos que, logo após a publicação dos supramencionados, um curto hiato de três anos é suprimido pela segunda edição do tratado, que almeja através da compreensão correta e inequívoca, o conhecimento substancial de sua filosofia pelo público alvo;

2) *A formação cultural [Bildung] da “pseudofilosofia” do “tempo de agora” [Jetztzeit]*: ainda no prólogo, a indignação com os rumos que a filosofia alemã de

¹ Diga-se de passagem que na metafísica da natureza schopenhaueriana, os animais vertebrados são os mais inteligentes seres, pela observação osteológica das variadas espécies do planeta Terra, apresentarem uma hierarquia gradativa, ascendente, em direção a um intelecto astuto, senão, afiado pelo fortalecimento sutil do sistema nervo e cerebral. Certamente, podemos endossar esse prospecto, hodiernamente, em relação a capacidade desses organismos realizarem sinapses mais complexas.

sua época caminhava, beirou uma invectiva colérica contra seus adversários espirituais, mas sobretudo, deliberadamente, uma conscienciosa reação polêmica, de modo, a auferirmos as imprecizações contra a institucionalização universitária da filosofia, e seu desvio em marcha a um “crasso materialismo” que, na visão do autor, é uma errática orientação intelectual “grotesca”. Neste sentido, para Schopenhauer, a consubstanciação entre teoria e empiria, traduzidos em termos correspondentes, a unificação da filosofia subjetiva-conceitual e do método científico-objetivo, em nada se anulam, *au contraire*, ratifica, em eminência, o verdadeiro idealismo: o transcendental, pois este é quem dá validade necessária e universal para toda experiência possível.

3) Por último, de suma importância, e com veemente *démarche*, pois este é o ponto de partida objetivo da presente análise; a saber, a melhoria incisiva dos *resultados positivos* da dissertação inaugural sobre o princípio de razão suficiente, que respaldaram-se fundamentalmente no conhecimento das ciências naturais em vigência naquela época. Portanto, a fecunda extensão teórica da segunda edição do tratado, conta com uma aprimorada ampliação filosófico-científica, devido a ocasião propícia [*καιρός*] para vir ao lume, isto é, o avanço progressivo de Schopenhauer para lapidar sua cosmovisão [*Weltanschauung*], aquilatando preciosamente suas descobertas indelévels sobre a natureza e o espírito (seja dos seres humanos ou dos animais). Assim, a diligência de fornecer ao público especializado ou não, pois, “até mesmo o leitor se torna filósofo”, conforme o próprio autor, “uma teoria compendiosa das faculdades cognitivas completas” [*eine kompendiose Theorie des gesamten Erkenntnißvermögens*]. Destarte, como Schopenhauer mesmo enuncia no primeiro prólogo d’*O mundo* (1819), dentre os requisitos solicitados para o aprofundamento filosófico de sua doutrina, é facultado ao leitor estudioso uma exigência imperativa, a rigor, “quase” obrigatória, ou seja, a prévia compreensão da *Dissertatio* (podemos especular que já naquele momento encontrava-se escassa pela diminuta tiragem de exemplares, cerca de quinhentos, talvez, conjecturemos pois, tenha sido relegado ao descaso arbitrário dos livreiros e do público².

² É documentalmente sabido que, a esmo, Johanna Schopenhauer, escritora literata promovia um círculo renomado, que também fazia jus a sua fama. Mãe do autor em contexto e de Adele Schopenhauer, (intentou similar carreira no romantismo literário), jocosamente, Johanna atribuiu o insucesso da estreia de seu filho no mundo filosófico, pelo fato do título de sua tese, exibir um

Autodeclarado o “verdadeiro herdeiro” da filosofia de Immanuel Kant (1724-1804), Schopenhauer, apresenta muitas linhas de convergência com a filosofia crítica, mais exatamente, com o idealismo transcendental, de sobremaneira, com o acerto de contas com a dogmática metafísica clássica do ocidente, instaurada pela “revolução copernicana” (inversão do fundamento do conhecimento, numa guinada ao método subjetivo) da Crítica da razão pura [*Kritik der reinen Vernunft*]. Porém, se de relance parecemos estar lidando com um kantiano ortodoxo, logo, essa certeza é dirimida pelas divergências de Schopenhauer em relação ao próprio mestre, pois ele busca retificá-lo pelo método objetivo, ou seja, a aplicação da fisiologia cerebral ao conhecimento, que afasta as pretensões de um conceito teológico de alma no que concerne a cognição do sujeito.

Sendo assim, iniciaremos a explanação, reconstrução e interpretação amparados pela investigação sobre o princípio de razão suficiente, e, ao perscrutar a estrutura da “árvore do conhecimento”, desde o tronco, até as ramificações, galhos, folhas e frutos, encontraremos, junto a constatação schopenhaueriana, os indícios de seus rizomas, e em razão deles, o porquê de se estudá-los. É por isso, que o emblemático mote do ensaio, tirado de um antigo juramento pitagórico nos assalta com um primeiro vislumbre sobre o assunto: *“Por quem nos concede a mente o número quatro, fonte e raiz da criação sempre fluente”*.

certo “pedantismo de tratado farmacêutico (!); ao que o jovem Arthur replica: “O mundo me conhecerá pelo meu nome, e não pelo teu”.

2 DA IMPORTÂNCIA DA APLICAÇÃO DA LEI DE HOMOGENEIDADE E ESPECIFICAÇÃO AO PRINCÍPIO DE RAZÃO SUFICIENTE E SUA FÓRMULA GERAL

Schopenhauer afirma que Platão e Kant recomendam uma regra para o método de toda atividade filosófica e para todo o saber em geral. Segundo eles devem ser cumpridas duas regras, a saber, da *homogeneidade* e *especificação*, de igual modo, nenhuma em detrimento da outra. A lei de homogeneidade nos ensina, mediante a observação da semelhança e concordância das coisas a apreender as variedades para reuni-las em espécies e estas em gêneros até que cheguemos finalmente a um conceito supremo que abarque o todo. Essa é uma lei transcendental, essencial a nossa razão, pressupõe que a natureza lhe seja conforme, suposição expressa na antiga regra: "não se deve multiplicar-se os princípios sem necessidade". Em contrapartida, a lei de especificação se expressa assim por Kant: "a variedade dos entes não deve ser diminuída irrefletidamente".

Esta requer bem a distinção das espécies unidas no conceito de gênero que as abarca, e por sua vez, as variedades superiores e inferiores compreendidas em tais espécies, segurando-nos de dar nenhum salto e, sobretudo, de não subsumir as variedades inferiores, e menos ainda, os indivíduos imediatamente sob o conceito de gênero, sendo cada conceito capaz de uma nova divisão em conceitos inferiores, mas sem chegar nenhum destes a mera intuição. Kant ensina que essas duas leis são princípios transcendentais da razão, que postulam a priori o acordo das coisas com eles. Platão, de seu modo, parece dizer o mesmo ao afirmar que toda ciência deve sua origem a estas regras.

O *princípio de especificação*, apesar de sua grande recomendação, é encontrada muito pouco aplicada ao princípio fundamental de todos os conhecimentos, o princípio de razão suficiente. Ainda que pressuposto de maneira geral, por muitas vezes, fora descuidado a separação de suas muitas diversas aplicações, em cada uma das quais obteve uma significação diferente, e que delata sua procedência de diversas faculdades cognitivas. Porém, precisamente no estudo delas, a utilização do princípio de homogeneidade com o descumprimento de seu oposto, conduz a muitos e persistentes erros, ao contrário, a utilização da lei de homogeneidade produziu maiores progressos. Isto

se demonstra se comparada a filosofia de Kant com as anteriores, aliás ele mesmo prioriza a aplicação da lei de homogeneidade às fontes de nosso conhecimento.

Schopenhauer logra, desde o início que sua investigação não dimanar imediatamente de uma só, senão de várias formas cognitivas, fundamentais de nosso espírito [*Geist*]. Se seguirá disto que, a necessidade [*Nothwendigkeit*] resulta como princípio de certeza apodítica, e validade universal *a priori* (tal como enseja o método crítico-transcendental de Kant). É tampouco, único e idêntico em todas as partes, senão, múltiplo, como são as fontes do princípio mesmo. Então, se sucede que tudo fundamentado em uma conclusão sobre o princípio, terá a obrigação de determinar exatamente, sobre qual das diferentes necessidades que servem de base ao princípio de razão suficiente, se apoia; será qualificado com uma nomenclatura própria, clara e precisamente, para garantir maior compreensibilidade possível da significação inequívoca e segura.

Pois, justamente, o princípio de razão suficiente é de suma importância posto que podemos denominá-lo fundamento de toda ciência, ou seja, um sistema de conhecimentos unificados. Ademais, quase todas as ciências contêm conhecimentos de causas pelas quais podem se determinar seus efeitos, igualmente, outros conhecimentos das necessidades dos efeitos pelas causas. Pelo fato pressuposto por nós *a priori*, de que tudo tem um fundamento, que podemos nos perguntar do “*por que*” de todas as coisas, este “por que” é a mãe de todas as ciências.

Conquanto, há de se mostrar que o princípio de razão suficiente é expressão geral de vários conhecimentos dados *a priori*. A fim de se estabelecer uma fórmula geral, elege-se a de matriz do filósofo dogmático alemão, Christian Wolff (1679-1754): “*Nihil est sine ratione cur potius sit, quam non sit*” [nada é sem uma razão pela qual é].

2.1 Das vicissitudes acerca do princípio de razão suficiente: principais ensinamentos dos filósofos precursores

Nesta seção, seguiremos os passos de Schopenhauer e, ao perscrutar seus rastros, vamos nos deparar com os vestígios de outrora, ou seja, de outra maneira, ao desemaranhar os fios de nós embolados, para puxar o fio condutor

acerca do que, de certa forma, podemos denominar de *história do princípio de razão suficiente*, ao puxar essa linha diametral pelas extremidades, cujas pontas opostas são o princípio de homogeneidade e o princípio de especificação, verificamos ao longo do histórico filosofar, as mais diversas aplicações dos mesmos, e quase sempre para fins de uma prova ontológica da existência de Deus (viés onto-teológico) ou por *Petitio principii* (petição de princípio) servindo de meio para argumentos circulares, redundantes, que nada acrescentam ao conhecimento de causa, todavia, contradizem o propósito de uma formulação de juízo sintético *a priori*. Alguns sofismas dos predecessores inqueridos, recorrem, para não justificar o ônus da prova, tampouco, a demonstração, ao juízo analítico *a priori*, pois este é sempre independente do objeto empírico, nesse caso, da relação entre sujeito e predicado, detecta-se que este último, por necessária implicação, já está contido naquele. É como o coelho que sempre esteve na cartola sem que sequer fosse preciso a prestidigitação do *touche de magie*.

2.2 Platão e Aristóteles

Inicia-se assim a investigação pelas primeiras expressões abstratas do princípio de razão nos grandes clássicos da história da filosofia ocidental, dos quais se destacam citações de Platão nos diálogos Filebo e Timeu, bem como Aristóteles nos Analíticos Segundos e na Metafísica; logo reconhece que a definição de um princípio originário de todo o conhecimento já se encontra entre os antigos, mas não pressuposto ainda como fundamental, e sem dúvida, Aristóteles, foi o filósofo que melhor distingue a causa da razão do conhecimento e o que mais se aproxima a uma definição do princípio de razão.

Nos Analíticos Segundos Aristóteles sustenta que o conhecimento científico está fundado na demonstração, isto é, pelo silogismo, o qual está composto por duas premissas e uma conclusão que mantém entre si uma relação de causa e efeito. As premissas devem ser verdadeiras, anteriores, e melhor conhecidas que a conclusão; e sua veracidade se verifica, porque só o que é verdadeiro pode ser conhecido. Por conseguinte, só temos conhecimento

científico quando conhecemos as causas melhor que os efeitos, pois elas devem ser as verdades fundamentais, vale dizer, proposições primárias, imediatas, portanto, indemonstráveis. O conhecimento das premissas imediatas é independente da demonstração, pois é sempre resultado das premissas anteriores; daí que não podemos retroceder mais além das verdades imediatas, porque elas são indemonstráveis. Do anterior, se segue claramente que o silogismo aristotélico é totalmente distinto do infinito e restrito nexos causal imposto pela lei de causalidade.

Também nos Analíticos Segundos (Livro I, cap. 13), Aristóteles distingue claramente entre o que uma coisa é e por que é uma coisa. Através da exposição de vários silogismos, demonstra que silogismo só é conhecimento do porquê quando a causa próxima está contida nas premissas, o que só é possível se ambas são imediatas, fundamentais, porque as premissas primárias são a causa de nosso conhecimento, de nossa convicção. Aristóteles o assinala ao advertir que "aquilo pelo que cada coisa se dá, sempre se dá na maior medida que ela, por exemplo, aquilo pelo qual amamos algo é mais amado que este último".

Na Metafísica (I, 3), Aristóteles estabelece o princípio de razão ao afirmar que "sabemos uma coisa quando cremos conhecer sua causa primeira" e divide as causas em quatro: "uma das quais dizemos que é a substância e a essência; outra é a matéria ou o sujeito; a terceira aquela de onde procede o princípio do movimento, e a quarta, a que se opõe a esta, isto é, a causa final ou o bem". Ademais, no livro V, é dividido em oito as distintas espécies de razões (princípios) sendo relevante para Schopenhauer. A afirmação segundo a qual, "todos os princípios é comum ser o primeiro, desde o qual algo é, ou se faz conhecer". Aristóteles defende que se afirmem princípios de tantos modos como se afirmam as causas, pois todas as causas são princípios. Intrínseco ou extrínseco, o princípio de uma coisa é sempre o ponto por onde começa ser cognoscível. Portanto, as premissas são o princípio da demonstração, pois são conceitos com os quais inferimos essa demonstração.

Também a primeira escolástica cuja filosofia Schopenhauer considera deteriorada pelo conceito de Deus pessoal, mas significativamente, cita as *Disputationes metafísicas* de Suárez, "verdadeiro compêndio da escolástica", no qual se verifica como aceitaram a divisão aristotélica das causas: "É célebre a divisão da causa em quatro gêneros de causa, a saber: material, formal, eficiente

e formal, que dá Aristóteles (...)"'. Para os escolásticos a lei da causalidade era como um axioma absoluto, disse Suárez: "Não perguntamos se se dá a causa porque não há nada mais evidente por si mesmo". Assim a divisão aristotélica das causas era mantida, mas não se procurava estabelecer sua necessária distinção.

2.3 Descartes e Spinoza

Descartes é chamado de "pai da filosofia moderna" porque ensinou a razão a reger-se por si mesma e porque tomou consciência, pela primeira vez, do problema em torno do real e do ideal. De fato, ao questionar-se acerca do que há de objetivo em nossa consciência, o problema cartesiano se converteu no tema característico da filosofia idealista moderna. Porém, não foi resolvido, pois confundiu deliberadamente razão de conhecimento e causa, e não compreendeu o alcance da especificação no princípio de razão, porque introduziu como prova aquilo que anteriormente era apenas argumento, a prova ontológica. Esse tipo de argumento se remonta a Santo Anselmo, se baseia na presença imediata em toda inteligência humana da ideia de um ser perfeito que não é possível pensar em nenhum outro mais perfeito que ele. Portanto, se parte das características do conceito de Deus para chegar a demonstração de sua existência. O que implica que o argumento de Santo Anselmo não utiliza de nenhum modo o conceito de causalidade, um argumento característico da primeira escolástica medieval que toma os conceitos universais como realidades [*res ipsa*], dentre elas, de modo eminente o conceito de Deus.

O empreendimento cartesiano exige corretamente a aplicação do princípio de causalidade, pois qualquer coisa necessita de uma causa para existir (não há coisa alguma existente cuja causa de existir não possa ser indagada); mas quando se aplica o princípio a Deus, a infinidade latente em seu próprio conceito de ser infinito ou ser imenso, mostra que é a razão que não necessita ser provada, ou causa que não necessita ser causada (a imensidão mesma de sua natureza é a causa, razão mesma de que não o necessite). Logo Descartes confunde e mescla deliberadamente causa com razão de conhecimento, pois a imensidão de Deus é uma razão de conhecimento e não uma causa, posto que funda um juízo, enquanto a causa é sempre de um fato real. Todavia, ao incluir ao incluir o predicado imensidão no conceito de Deus, introduz intencionalmente

o argumento ontológico como prova que se desenvolve a partir desse momento. Adverte-se que Descartes pôde forjar o conceito de Deus porque predicados como “perfeição” [*perfectio*] ou “imensidão” [*imensitas*] não implicam que o conceito abarque também o predicado da realidade ou da existência, e que a confusão estabelecida entre causa e razão de conhecimento, arrastou lamentáveis consequências para a metafísica.

Descartes considera que a causa é atemporal, pois a criação e sustentação de uma realidade são inseparáveis para ele. Uma vez que o nada não é causa de qualquer coisa existente, qualquer realidade ou perfeição de uma coisa se encontra em sua causa primeira. Daqui se segue uma primeira conclusão: "A realidade objetiva de nossas ideias requer uma causa que contenha essa mesma realidade, não só objetivamente, senão formalmente, ou eminentemente". Assim, o ato subjetivo do conhecimento carece sempre de uma garantia que não resida no ato direto de conhecer, mas sim na causa real [*res*] desse ato de pensamento [*cogitatio*]. Só sabemos que existe uma coisa se supomos que "a realidade objetiva de toda ideia deve ter uma causa que exista realmente".

Aceito esse princípio genérico, Descartes passa a analisar a diferença específica entre as ideias de uma realidade finita e infinita, ou seja, entre a ideia de uma realidade cujo conceito implica a existência possível e a ideia de uma realidade cujo conceito implica a existência necessária, ou perfeita. Sua conclusão é clara: "A existência está contida no conceito de qualquer coisa, pois nada podemos conceber se não for sob a forma de algo que existe; porém há essa diferença: que, no conceito de uma coisa limitada, só está contida a existência possível ou contingente, e no de um ser supremamente perfeito, está compreendida a existência perfeita e necessária". A partir daí o caminho está aberto para provar a existência de Deus como algo conhecido, considerada simplesmente sua natureza. Como a existência necessária está contida no conceito de Deus, pode-se sustentar que tais atributos predicam o verdadeiro conteúdo.

A fim de rechaçar o argumento ontológico desdobrado por Descartes, Schopenhauer recorre a Aristóteles, que nos Analíticos Segundos prova que a definição não demonstra nem o significado de uma coisa, nem que essa definida, exista. Não é possível provar a existência de uma coisa a partir de uma simples

definição: a existência não está contida na essência. Assim o argumento ontológico é rechaçado pela lógica aristotélica.

O embate avança claramente frente a filosofia spinozana, conhecida pelo panteísmo, leva consigo amiúde a repetição dos termos razão e causa: "A cada coisa há que assinalar uma causa ou razão, tanto do porque existe como do porque não existe". Spinoza refuta o duplo dualismo instaurado por Descartes, a saber, de Deus e o mundo, e da alma e o corpo; mas a causa panteísta vai além do cartesianismo na confusão e mescla na relação de causa e efeito e razão de conhecimento e consequência.

De fato, ele constata uma relação entre Deus e o mundo semelhante a relação que existe entre um conceito e seus predicados essenciais, na qual eles são obtidos através de juízos analíticos que, em seu conjunto, formam a definição do conceito. Assim, os juízos analíticos têm no conceito sua razão de conhecimento porque eles expressam sua essência. Ao identificar Deus com a substância única, chamando-a ao largo de toda sua Ética a causa do mundo, estabelece entre a substância e seus inúmeros acidentes uma relação de conhecimento e de consequência.

Daí que Schopenhauer advirta que o teísmo de Spinoza é somente nominal e não real, pois o verdadeiro teísmo é o que estabelece uma relação de causa e efeito na qual a causa aparece separada do efeito, vale dizer, uma relação real e não apenas por reflexão. Mas Spinoza substitui Deus pela substância única, e a chama de causa do mundo. Estabui assim uma relação de causa e efeito através da mescla efetuada entre a causa e a razão de conhecimento (igual a Descartes), a partir disto identifica Deus, ou seja, a substância com a causa do mundo. Spinoza realizou o argumento ontológico cartesiano antes utilizado, para provar a existência de Deus e sustentar uma relação real entre este último e o mundo através da substância única como causa de si mesmo [*causa sui*].

Parece-nos pertinente acrescentar que Spinoza prova a existência de Deus a partir da existência necessária daquilo que não há razão, nem uma causa que o impeça de existir. Como não há razão ou causa alguma que impeça Deus de existir, então, existe necessariamente. Se essa razão ou causa existisse teria que estar ou na própria natureza de Deus ou fora dela, em outra substância distinta. Mas sendo distinta não poderia ter semelhança com Deus, tampouco poderia reter sua existência. Portanto, ela teria que formar parte da própria

natureza divina, o que é contraditório, pois se essa razão ou causa prova a existência de Deus, não pode estar contida na natureza divina.

Igual Descartes, Spinoza mistura a relação estabelecida por uma razão de conhecimento e a exigência de uma causa para explicar um fato real, só que ele o faz para justificar sua ontologia panteísta. Esta continuidade entre ambos filósofos é clara pela reivindicação da herança cartesiana por Spinoza. Ainda assim, Schopenhauer os compara para mostrar que o panteísmo é o alargamento da prova ontológica de Descartes; denuncia a incompreensão do princípio de razão suficiente sob a acusação de Spinoza prosseguir a confusão infundada a grosso modo, com o argumento ontológico.

2.4 De Leibniz a Kant

Schopenhauer não considera relevantes os filósofos a partir de Leibniz, Hume etc. (exceto Kant) para a compreensão do princípio de razão suficiente. Leibniz é citado de forma bastante crítica, irônica e só por haver sido o primeiro pensador até então a formular explicitamente o princípio de razão suficiente.

Enquanto a Wolf, este não coloca o princípio de razão suficiente na lógica, senão na ontologia. Apesar de, em sua Ontologia, advertir que não se deve colocar este princípio do conhecimento com o de causa e efeito, todavia, não consegue distinguir claramente estas duas noções e comete algumas confusões. Ele apresenta tantos exemplos de causa e efeito como de motivo e ação para se justificar.

Wolf define a causa como princípio pelo qual outra coisa chega a existência, ao revés, Schopenhauer insiste que a causa é o estado completo anterior, isto é, que a causalidade se refere somente as mutações de estados da matéria e que aparição de um estado (efeito) é sempre uma mutação. Por conseguinte, não tem sentido pensar na noção de causa como princípio pelo qual uma coisa chega a existência, ou gera algo, nem numa causa primeira em absoluto.

Outros filósofos são citados como quem contribuíram muito pouco em aprofundar o tratamento do princípio de razão, se limitaram a repetir o que Wolf havia dito. Nomeadamente Baumgarten e Reimarus, o qual distingue na “Doutrina da Razão” [*Vernunftlehre*] distingue entre razão interior (idêntica a *ratio essendi*

wolfiana) e razão exterior (causa). Lambert é referido de forma irônica, pois no Novo-órganon “já não menciona as distinções de Wolf”. Termina com Platner, que confunde assim a razão pela qual sucede qualquer coisa, a razão do acontecer referenciada a cadeia de mutações fenomênicas regidas pela causalidade, com a razão pela qual uma coisa é o que é, que na classe dos conceitos é aquilo no qual se apoia um juízo, e simplesmente inverte os termos de um a outro. Com relação a David Hume, tanto Kant como Schopenhauer o elogiaram por haver sido o primeiro a questionar a validade da lei de causalidade e pedir suas credenciais. Foi o que conduziu Kant a um idealismo mais profundo e fundamental que o de Berkeley.

2.5 Hume

Segundo Schopenhauer, referindo-se se a David Hume, até este sério pensador, ninguém tinha ainda duvidado do seguinte. Primeiro e antes de todas as coisas no céu e na terra está o princípio de razão suficiente enquanto lei de causalidade. Pois ele é uma *veritas aeterna* [verdade eterna], isto é, ele próprio é em si, elevado acima dos deuses e do destino; todo o restante, por outro lado, por exemplo, o entendimento que pensa o princípio da razão e não menos o mundo inteiro, e também o que quer possa ser a causa deste mundo, como átomos, movimento, um criador etc., é o que é só em conformidade e em virtude desse princípio.

Hume foi o primeiro a quem ocorreu perguntar de onde, então, essa lei da causalidade recebe sua autoridade, e de exigir suas credenciais. O resultado a que chegou é conhecido: a causalidade não seria nada além da sucessão no tempo das coisas e dos estados empiricamente percebida e tornada habitual para nós. Cada um sente de imediato a falsidade nisso, e também não é difícil refutá-lo. Só que o mérito reside na própria pergunta: ela se tornou o estímulo e o ponto de conexão para as profundas investigações de Kant, e, por meio delas, para um idealismo de concepção incomparavelmente mais profunda e mais fundamentada do que o vigente até então, que é principalmente o de Berkeley e para o idealismo transcendental, do que brota para nós a convicção de que o mundo, em seu todo, é tão dependentes dele. Pois ao demonstrar os princípios transcendentais como tais, em virtude dos quais podemos determinar algo a priori, isto é, anteriormente

a toda experiência, sobre os objetos e sua possibilidade, ele provou a partir disso que essas coisas não podem existir assim como se apresentam para nós independentemente de nossa cognição. O parentesco de um tal mundo com o sonho salta à vista (SCHOPENHAUER, 2015).

2. 6. A escola de Kant

A principal referência de Kant ao princípio de razão suficiente é a do opúsculo ‘Sobre um descobrimento com o qual é supérflua toda crítica da razão pura’, na qual Kant reforça a diferença entre o princípio lógico (formal) do conhecimento: toda proposição deve ter sua razão e o princípio transcendental (material): toda coisa deve ter sua razão, polemiza, deste modo, contra Eberhardt, que teve intenção de identificar ambos princípios.

Schopenhauer adverte que depois de todos os predecessores de Kant comentados, os manuais de lógica elaborados pela escola kantiana, especialmente os de Hofbauer, Maass, Jacob e Kiesewetter, distinguem bastante exatamente a causa e razão de conhecimento. Também os adversários de Kant assinalam a diferença entre causa e razão de conhecimento, a despeito da confusão antecedente denunciada, como fez G. E. Schulze em sua Lógica. Solomon Maimon e F. H. Jacobi também são elencados, o último nas Cartas sobre a Doutrina de Spinoza considera que ainda reina no meio dos filósofos a velha confusão entre razão e causa, fonte de muitas especulações, tal como feito precisamente por Spinoza, ao misturar causa com razão de conhecimento teria alterado o verdadeiro significado, reduzindo especulativamente a causa a uma simples entidade lógica (LIMA, 2006).

2.7 As provas do princípio de razão suficiente

Conclui-se, pois, que a maioria dos precursores mencionados confundir causa com razão de conhecimento e os pós-kantianos entram em grandes tergiversações para especular nada esclarecer o verdadeiro significado bem como a utilidade do princípio de razão suficiente. Muitas vezes se intentou em vão provar este princípio, mas é impossível demonstrá-lo (como destinaram os supracitados); de sua demonstração, segue-se o dito de Aristóteles: “buscam, com efeito, uma

explicação daquelas coisas das quais não há explicação, pois, o princípio de demonstração não é uma demonstração”.

Buscar uma demonstração especial para o princípio de razão suficiente, é um absurdo que acusa falta de reflexão. Com efeito: toda demonstração é a exposição da razão de um juízo enunciado, pelo qual por isto se denomina verdadeiro. Assim, a expressão dessa necessidade de uma razão para todo juízo, é o princípio de razão suficiente. Portanto, quem pede uma demonstração, isto é, a enunciação de uma razão, para o princípio mesmo, o pressupõe como verdadeiro e apoia sua necessidade nesta mesma suposição. Destarte, cai nesse círculo: que se necessita uma demonstração do direito a exigir uma demonstração (SCHOPENHAUER, 1977, p. 38/ G §14)³

Ao recorrer mais uma vez ao filósofo grego (Analíticos posteriores, I, 3), Schopenhauer reitera que buscar uma demonstração do princípio de razão suficiente é absurdo, pois é em si mesmo uma verdade irrefutável, consequentemente, indemonstrável. Destarte, resulta que uma demonstração se baseia na exposição da razão de um juízo mediante o qual este é verdadeiro, é precisamente o princípio de razão suficiente que expressa a exigência de um fundamento para todo juízo, pelo que se estaria pedindo uma demonstração do direito a pedir uma demonstração, o que não tem sentido.

2.8 A raiz do princípio de razão suficiente

Todos os fenômenos são nossas representações e enquanto tais são condicionados ou fundamentados através de nossas faculdades de representações. Ser um objeto significa ser apresentado e fundamentado. O princípio de razão é, portanto, responsável pela nossa faculdade de representações e coincide com sua constituição e atividade. Nossa faculdade de representações é a raiz do princípio de razão suficiente: esta é tão diversa quanto aquele.

³ *Einen Beweis für den Satz vom Grunde insbesondere zu suchen, ist überdies eine specielle Verkehrtheit, welche von Mangel an Besonnenheit zeugt. Jeder Beweis nämlich ist die Darlegung des Grundes zu einem ausgesprochenen Urtheil, welches eben dadurch das Prädikat wahr erhält. Eben von diesem Erforderniß eines Grundes für jedes Urtheil ist der Satz vom Grunde der Ausdruck. Wer nun einen Beweis, d.i. die Darlegung eines Grundes, für ihn fordert, setzt ihn eben hiedurch schon als wahr voraus, ja, stützt seine Forderung eben auf diese Voraussetzung. Er geräth also in diesen Cirkel, daß er einen Beweis der Berechtigung, einen Beweis zu fordern, fordert (Op., cit.).*

Agora se mostra quádrupla: daí quádrupla raiz do princípio de razão suficiente; a validade deste último alcança até a área de nossa faculdade de representações e se estende também a todos os objetos, mas apenas esses.

De modo a apresentar os objetos, nossa faculdade de representações se divide em quatro classes de objetos para o sujeito, a saber: do que é intuitivamente percebido, conceitualmente pensado, puramente sensível, e o consciente de si mesmo, ou seja, o sujeito como objeto da autoconsciência. Essas são as modalidades que o princípio de razão suficiente deve corresponder (o representado ou o ser-fundamentado). Assim é a *τετρακτύς* [quadrangular] schopenhaueriana.

Nossa consciência que conhece, como sensibilidade (receptividade) externa e interna, entendimento e razão, divide-se em sujeito e objeto e nada mais. Ser objeto para o sujeito, e ser nossa representação é o mesmo. Todas as nossas representações são objetos do sujeito, e todos os objetos do sujeito são nossas representações. Acontece que todas as nossas representações permanecem entre si sob uma determinada ligação singular, e *a priori* segundo a forma; desse modo, nada de permanente e independente por si mesmo, nada de singular e incoerente pode tornar-se objeto para nós (SCHOPENHAUER, p. 41/ G §16).

3 EXPLICAÇÃO GERAL DA PRIMEIRA CLASSE DE REPRESENTAÇÕES

A primeira classe de objetos possíveis para o sujeito, radica em nossa faculdade de representações intuitivas, completas e empíricas. Elas são empíricas em contraposição às meramente reflexivas, como são os conceitos abstratos. São completas, conquanto, contenham, segundo a diferenciação de Kant, não só o formal, senão também o material dos fenômenos. Em parte, porque não brotam de uma simples “ilação de pensamentos”; elas têm sua origem no nosso intelecto, e, em parte, de acordo com as leis do espaço do tempo e da causalidade estão unidas neste complexo que forma o mundo (real) empírico. E como esta, segundo o resultado da doutrina kantiana, não anula sua idealidade transcendental. Considera-se aqui, o trato dos elementos formais do conhecimento como representação unidas a matéria. As formas destas representações são a do sentido interno (tempo), e do sentido externo (espaço), como condições apriorísticas (possibilidade da experiência) de perceptibilidade [*Wahrnehmbarkeit*].

Se apenas o tempo fosse a forma geral destas representações, não haveria então nenhum coexistir, e, portanto, nada persistente, nem nenhuma duração. Pois o tempo é percebido unicamente se está preenchido, e sua continuação somente através da mudança que o preenche. A persistência de um objeto só é conhecida mediante o contraste com outros que existam ao mesmo tempo que este. Mas a representação do coexistir não é possível tão somente no tempo, senão, pela sua outra metade condicionada pela representação do

espaço; porque no tempo todas as coisas existem uma após a outra, no espaço, não obstante, uma coisa vem junto a outra, sucessão e simultaneidade, respectivamente: a representação não surge até que se dá essa união entre tempo e espaço. Se por outro lado, o espaço fosse a única forma das representações desta classe não haveria nenhuma mudança: pois mudança, ou variação é sucessão dos estados, e a sucessão só é possível no tempo como foi dito, por isto, pode definir-se o tempo como a possibilidade de determinações distintas da mesma coisa.

Vemos, pois, que as duas formas das representações intuitivas, ainda que implicam, como já se sabe, infinita divisibilidade e infinita extensão, se diferenciam fundamentalmente no que é essencial à uma carece absolutamente na outra: o existir uma coisa junto a outra não tem sentido no tempo e o existir uma após a outra, não tem sentido no espaço. As representações empíricas, pertencentes ao complexo regular da realidade, se apresentam, entretanto, em ambas as formas, inclusive, sua ligação íntima é a condição de que nasce delas, de certo modo, como um produto nasce de seus fatores.

3.1 A interconexão do espaço, tempo e causalidade

Segundo White (1992) argumenta que os objetos da primeira classe perduram através do tempo enquanto se sujeitam à modificação, e isso seria impossível se somente o tempo ou o espaço fossem a única propriedade formal. Isso acontece porque o objeto perdura e mantém sua identidade ao mesmo tempo em que a mudança está ocorrendo ou incidindo no entorno. Mas o pensamento de uma coisa manter sua identidade através da modificação não é inteligível só em termos temporais. Não há coexistência no tempo, porém, apenas sucessão. É necessário, destarte, acrescentar uma dimensão, esta, é suportada pelo espaço; dado o espaço bem como o tempo, algo pode perdurar até a “metade da mudança”. Sem similares fundamentos, os objetos não teriam materialidade se o espaço enquanto tal fosse a propriedade excludente, então não há modificação, por conseguinte, nem mudança.

Enquanto para essas razões o espaço e o tempo são necessários para a existência dos objetos materiais, ainda assim, não suficientes. O espaço e o tempo requerem ligação, se há objetos materiais, e é a faculdade do entendimento que

emprega sua forma própria para ligá-los. Essa forma, diz Schopenhauer, é a causalidade ou a matéria, e o que ele significa com isto, é o seguinte. O espaço e o tempo por si mesmos, não são suficientes para dar conta dos objetos materiais; a partir de que, não haveria coisas tais como os objetos perceptíveis no mundo se houvesse só tempo e espaço. Os dois precisam estar preenchidos e, deste modo, é a matéria que os preenche. Schopenhauer também pensa a matéria como pura causalidade, ao afirmar que algo é material, e não uma região pura no espaço e tempo, se apenas houver poderes causais. Em resumo, para uma coisa ser um objeto material, é preciso ser localizável no espaço e simultâneo no tempo, e ser capaz de afetar e ser afetado por outros objetos.

Outras qualidades primárias tais como as auferidas pelos sentidos (cores, sons, etc.) são de tipo especial em relação aos poderes causais.

Porque a única coisa efetivamente empírica dada na intuição é a ocorrência de uma sensação nos órgãos dos sentidos [*Sinnesorgane*]. A admissão de que esta sensação, ainda que genericamente, precisa ter uma causa, baseia-se em uma lei que está enraizada na forma de nosso conhecimento, em outras palavras, na função de nosso cérebro. Sua origem é tão subjetiva quanto a sensação em si mesma. A causa da sensação dada é assumida como resultado da lei, que imediatamente se manifesta em nossa concepção como objeto, tendo o espaço e o tempo como formas pelas quais aparece. Mas, também essas em si mesmas têm origem inteiramente subjetiva: elas são modo e maneira de nossa faculdade de intuição. Aquela passagem da sensação para a causa (...) constitui o fundamento da intuição sensível [*Sinnesanschauung*], é certamente suficiente para indicar a presença de um objeto empírico no espaço e tempo (SCHOPENHAUER, 2014, p. 55/ W II, C. 1).

Schopenhauer distingue a causalidade do ponto de vista da idealidade transcendental como estofo [*Stoff*] do conhecimento intelectual (de entendimento) em contraste, a pura matéria [*Materie*] que só pode ser abstraída pelo pensamento racional (que forma uma classe distinta de representações que veremos adiante), por sua vez, em termos intercambiáveis, é pura atividade, ou mais precisamente, efetividade [*Wirklichkeit*]; etimologicamente, segundo Barboza (2005), o idioma alemão possui, isso se vê, dois termos para realidade, o de uso corrente '*Wirklichkeit*' (efetividade ou realidade efetiva) e o de origem latina '*Realität*'. O germânico é mais apropriado justamente porque deriva de '*wirken*', "fazer-efeito". Sendo assim, a realidade efetiva é um perpétuo fazer-efeito do sujeito

cognoscente. Como a realidade efetiva que nos cerca é obra do intelecto, Schopenhauer prefere designá-la como um produto originado a partir de um efetivar do sujeito. Efetivar significa a causalidade em atividade. O mundo exterior é uma ação efetiva do sujeito sobre os dados por ele auferidos. De modo que a realidade seria mais adequadamente chamada de efetividade. Na verdade, a matéria, cujo maior símbolo é o reino mineral, já é fundamentalmente efetividade, ou pura causalidade. A concretude do mundo, por mais paradoxal que seja, está em nosso cérebro, é um epifenômeno cerebral [*Gehirnphänomen*]. Por isso podemos afirmar que a teoria do conhecimento de Schopenhauer é idealista, mas do tipo fisiológico (*Idem*, 1999).

3.2 O princípio de razão suficiente do devir: a lei da causalidade

Nessa classe de objetos para o sujeito o princípio de razão suficiente se apresenta como a lei da causalidade e é denominada enquanto tal: princípio de razão suficiente do devir [*principium rationis sufficientis fiendi* (*Satz von zureichenden Grunde des Werdens*)]. Todos os objetos que se oferecem na representação, que constitui o complexo da realidade efetiva [*Wirklichkeit*], estão vinculados uns com os outros na relação com o começo e o término de seus estados e na direção do curso do tempo, isso se dá pelo seguinte. Se entra um novo estado de um ou vários objetos reais, há de ter-lhes precedido outro, do qual se deriva o novo regularmente, isto é, tantas vezes como existia o primeiro. Mas tal derivação se chama sucessão, e o primeiro estado, a causa, e o segundo, efeito.

O princípio de razão suficiente em geral é a expressão dessa forma fundamental enunciada por juízos hipotéticos⁴, mas situada no mais íntimo de nossa força intuitiva, de um vínculo necessário entre todos os nossos objetos, ou representações. É a forma comum de todas as representações e origina o

⁴ (...) das Gesetz der Kausalität uns a priori bewußt und daher ein transscendentales, für alle irgend mögliche Erfahrung gültiges, mithin ausnahmsloses ist; da ferner dasselbe feststellt, daß auf einen bestimmt gegebenen, relativ ersten Zustand ein zweiter, ebenfalls bestimmter, nach einer Regel, d.h. jederzeit, folgen muß; so ist das Verhältniß der Ursache zur Wirkung ein nothwendiges: daher berechtigt das Gesetz der Kausalität zu hypothetischen Urtheilen und bewährt sich hiedurch als eine Gestaltung des Satzes vom zureichenden Grunde, auf welchen alle hypothetischen Urtheile sich stützen müssen, und auf welchem, wie weiterhin gezeigt werden soll, alle Nothwendigkeit beruht (*Id.*, *ibid.*, p. 56/ G§ 20).

conceito de necessidade, que como tal, não tem outro conteúdo verdadeiro nem justificante como a entrada da sucessão e simultaneidade, podemos alocar a sincronia de eventos como intermédio. Que nesta classe de representações que agora consideramos, donde esse princípio aparece como lei da causalidade, cabe ao mesmo determinar a sucessão temporal como forma especial destas representações. Nas espécies posteriores do princípio, o tempo nos apresentará relação necessária que exige em todas as partes, sob formas muito distintas desse caráter do tempo e, por conseguinte, não parecerão apenas como sucessão, conservando sempre a necessidade de uma vinculação com a identidade.

Se por exemplo, um corpo se incendeia, a este estado de ignição deve haver precedido um estado de 1) afinidade com o oxigênio; 2) contato com o oxigênio e 3) uma temperatura determinada. Como no momento em que este estado existia, teve que suceder imediatamente a ignição, e esta não sucedeu até agora, então aquele estado não existiu sempre, senão que teve de entrar em cena neste instante. Esta entrada se chama mudança, por isso, a lei de causalidade se encontra em relação exclusiva com as mudanças, e sempre com elas. Todo efeito, em sua entrada em ação, é uma mudança, precisamente porque não teve lugar antes, supõe um indício infalível de outra mudança precedente que, em relação com esta, se chama causa, e em relação com uma terceira mudança necessariamente precedente a ela, efeito. Esta é a cadeia da causalidade: carece necessariamente de começo. Neste sentido, é absurdo dizer que um objeto é causa de outro; em primeiro lugar porque os objetos não contêm somente a forma e a causalidade, mas também a matéria, e sob o aspecto considerado, não nasce do nada nem desaparece, é sempiterna.

Assim, a lei da causalidade se refere única e exclusivamente às alterações de estados sucessivos no tempo, numa terminologia aristotélica, à “geração” e “corrupção”. A lei da causalidade regula a relação a respeito da qual, dado um primeiro estado, se chama causa, o posterior, se chama efeito, que é seu vínculo necessário para o sucesso eventual. É de suma importância, registrarmos firmemente o verdadeiro significado que enunciamos, próprio da lei da causalidade, assim como do campo de sua vigência, reconhecendo com clareza, sobretudo, que esta se refere às mudanças de estados materiais e nada mais. Por conseguinte, ao subministrar as mudanças ocorridas no tempo, dos objetos da

experiência exterior, todas essas são materiais, mais exatamente, o estofo, inerente aos fenômenos naturais: toda mudança só pode ter lugar tendo produzida outra que a desloca, por assim dizer, determinada segundo uma regra para o caso, e pela qual é produzida, em seguida, com estrita necessidade.

3.3 As três formas de conhecimento da lei da causalidade

Assim, pois, a lei da causalidade, condutora de todas e cada mudança, se apresenta na natureza sob três formas distintas: como causa em sentido estrito, como estímulo e como motivo. Precisamente nesta diversidade se baseia a diferença verdadeira e essencial entre os corpos inorgânicos e orgânicos (vegetais e animais); mas não nas características externas e anatômicas ou inclusive químicas.

1) A causa [*Ursache*] em sentido estrito, é aquela pela qual exclusivamente ocorrem mudanças no reino inorgânico, isto é, aqueles efeitos que são tema da mecânica física e da química. Nela unicamente tem vigência a terceira lei fundamental de Newton, “ação e reação são iguais entre si”. Significa que o estado primeiro (a causa) experimenta uma mudança, igual em magnitude ao que provocou (efeito). Ademais só nesta forma da causalidade o grau do efeito está sempre exatamente adaptado ao grau da causa, de tal sorte que desta se pode calcular aquela e vice-versa.

2) A segunda forma de causalidade é o estímulo [*Reiz*]: domina a vida orgânica com tal, vale dizer, da parte vegetativa, inconsciente, da vida animal, que por sua vez, equivale a vida vegetal; se caracteriza pela ausência de traços da primeira forma. Portanto, ação e reação, aqui não são iguais, e de modo algum segue a intensidade do efeito, através de todos os graus, a intensidade da causa, mediante o incremento da causa pode converter-se o efeito inclusive em seu contrário.

3) A terceira forma da causalidade é o motivo [*Motiv*]: sob essa forma, se dirige a vida do reino animal, das ações extrínsecas, executadas conscientemente pelos seres animais. Os motivos são meios do conhecimento, para cuja receptividade, se requer um intelecto para se representar.

O animal enquanto tal, se move sempre de acordo com um objetivo, para um fim; por conseguinte, algo externo a este. Deve ser apresentado como algo

distinto de si mesmo, ainda que o animal não seja cômico do que lhe impele. Deste modo, com esse conhecimento vem também a necessariamente o móvel propulsor [*Triebfedern*] dos motivos. Assim, se dirige o movimento por impulsos, a vida vegetal: daqui são inseparáveis a irritabilidade e a sensibilidade. Mas a forma de ação motivada, difere claramente do impulso, sua influência pode ser muito curta, só precisa ser momentânea: pois sua efetividade não guarda, como a do impulso, nenhuma relação com sua duração com a proximidade do objeto, o motivo só precisa ser percebido para se fazer atuar, enquanto que o impulso ou excitação necessita sempre do contato.

A diferença entre causa, motivo e estímulo, evidentemente não é a consequência do grau de sensibilidade do ser: quanto maior esta for, tanto mais fácil pode ser o tipo do influxo. Por exemplo, a pedra tem que sofrer algum tipo de choque para se deslocar; o homem obedece ao que lhe chama a atenção, mas ambos são movidos por uma causa suficiente, isto é, com a mesma necessidade; pois a motivação é a causalidade passada pelo crivo do conhecimento, e o intelecto é esse mediador dos motivos, está acima da sensibilidade. Mas por isso, a lei da causalidade não perde nada de sua segurança e rigor: o motivo é uma causa, e atua com a necessidade que todas as outras causas implicam. No animal, cujo intelecto é simples, unicamente transmite o conhecimento do presente, salta aos olhos, facilmente essa necessidade constante que o prende.

3.4 O entendimento: faculdade do conhecimento empírico

O entendimento é responsável, por meio de uma função peculiar, por sintetizar essas formas heterogêneas da sensibilidade, de tal sorte que de sua mútua compenetração, e ainda, e ainda, que fique bem compreendido que só para o entendimento, surge a realidade empírica como uma representação “geral” que constitui um complexo, ainda que com limites problemáticos, mantendo unido, mediante as figuras do princípio de razão suficiente, das quais são partes todas as representações individuais pertencentes a esta classe, e no qual ocupam seus lugares determinados, segundo leis estabelecidas por nós *a priori*; portanto, no que existam ao mesmo tempo incomensuráveis objetos, porque nesse complexo, apesar da impossibilidade do tempo ser detido, persiste a substância, isto é, a matéria, e apesar da rígida imobilidade do espaço, mudam seus estados, enfim,

em algumas palavras, concerne ao que existe para nós em todo o mundo real e objetivo.

O intelecto do homem é duplo: a parte do conhecimento intuitivo possui o abstrato que não está atado ao presente, tem a razão para intermediar passado e futuro. Por isso o sujeito tem a decisão de escolher com clara consciência, a saber, pode ponderar como tais motivos que mutuamente se excluem, provam sua força de vontade, depois do qual aquele motivo mais forte prepondera e determina sua ação, isso se segue com aquela mesma necessidade que o rolar da bola que recebeu um impulso. Liberdade da vontade significa “um dado homem, em uma dada situação, dispõe-se da possibilidade de duas ações”.

Ao nos voltarmos à natureza da faculdade do entendimento [*Verstand*], Schopenhauer nos diz que o intelecto [*Intellekt*] (que é sinônimo) através de sua forma única, da causalidade, e daquela subordinada a este, a forma da pura sensibilidade (tempo e espaço), constitui a matéria-prima de algumas sensações dos nossos órgãos sensoriais. Produz o mundo exterior, pois a sensação é, e permanece um processo orgânico, mas limitado em sua qualidade, nesse âmbito que perpassa a superfície da pele. Por isso, nada contém, que não esteja em nós mesmos. Essa relação, é tão sutil que a impressão nos órgãos sensoriais é um influxo, acrescido pela confluência das terminações nervosas, facilmente excitável desde fora, devido às suas finas espessuras. Pode excitar prazer [*Lust*] como desprazer [*Unlust*], os quais, expressam uma ligação íntima com a nossa vontade.

Assim, apesar desta união das formas do sentido interno e externo, o sujeito, mediante o entendimento, para elaborar a representação da matéria dele, em relação ao mundo exterior persistente, só conhece diretamente através do sentido interior. Quando passa para o sentido exterior, de novo, o objeto volta ao interior e, percebemos nesse, mais uma vez, as percepções daquele; isto é, como o sujeito na relação com a presença imediata das representações em sua consciência, subordina unicamente as condições do tempo, como forma do sentido interno, então só se pode ter presente, por vez, uma representação completa por mais composta que possa ser.

Que as representações, nesta medida, sejam diretamente presentes para o entendimento, significando, portanto, que não só são conhecidas pela união do tempo e do espaço, mas, como representação completa da realidade intuitiva, sendo reconhecidas como representações do sentido interno, bem como pelas

relações de duas direções separadas deste (passado e futuro) chamado presente. A condição mencionada, exige a presença direta de uma representação desta classe e sua influência causal sobre nossos sentidos, também sobre nosso corpo, que pertence assim mesmo aos objetos desta classe, sobre o qual predomina, sobre sua subordinação, a lei da causalidade.

Desta relação contrastante, com sua presença imediata na consciência do sujeito, ao corpo, resta (embora seja representação de um todo da realidade perceptível), em virtude da função do intelecto, algo muito distinto, conquanto, é diretamente presente para a consciência, e podemos chamá-lo de objeto real [*reale Objekte*]. Observemos que se compreende por isso, a representações intuitiva, vinculada ao complexo da realidade empírica que, em si mesma, permanecerá entendida como ideal, ou seja, como representação do sujeito cognoscente.

3.5 A intelectualidade da intuição empírica

A intelectualidade da intuição empírica [*Intellektualität der empirische Anschauung*] ou, simplesmente, entendimento intuitivo, não se serve, em verdade, mais do que de dois sentidos: o tato e a visão. Estes somente subordinam os dados cuja base o intelecto, mediante o processo indicado, faz surgir o mundo objetivo. Os outros três sentidos são principalmente subjetivos, pois são sensações que indicam, em verdade, uma causa externa, mas não recebem quaisquer dados para a determinação de sua relação espacial: trata-se de esmiuçar a construção do espaço. Tato e visão, portanto, têm cada qual sua vantagem, daí que mutuamente se apoiam.

A visão não necessita de nenhum contato, nem nenhuma proximidade, seu campo é incomensurável, vai até as estrelas; logo percebe as mais finas matizes da luz, a sombra, as cores, a transparência, provê, pois, ao entendimento uma quantidade de dados sutilmente determinados, dos quais após exercício contínuo, constrói o tamanho, a distância dos corpos e os representa, ato seguido intuitivamente. O tato, pelo contrário, só é suscetível a pressão do contato, mas proporciona dados tão infalíveis e variados que é um sentido fundamental.

A visão se refere em última instância ao tato; sim, a visão pode ser considerada com um tato imperfeito, que vai longe, se serve dos raios luminosos

como largos tentáculos. Por isto está exposto a muitos enganos, porque está limitado às propriedades transmitidas pela luz de maneira unilateral, enquanto que o tato provê diretamente os dados para o conhecimento do tamanho, da forma, da dureza, brandura, sequidade, umidade, temperatura, etc., e é ajudado em parte pela forma e mobilidade dos braços, mãos e dedos, de cuja posição ao tocar, o entendimento toma para a construção dos corpos; e em parte pela força muscular, mediante a qual conhece o peso, a solidez, a dureza e fragilidade dos corpos, tudo isso, sem a mínima possibilidade de engano.

Da resistência sentida o entendimento saca sua conclusão direta e intuitiva de uma causa, que agora, justamente assim, se apresenta como um corpo sólido; e dos movimentos que executam os membros; braços, por exemplo, ao tocar enquanto a sensação das mãos permanece a mesma, constrói a forma cúbica no espaço que conhece *a priori*. Se não se leva já consigo a representação de uma causa e de um espaço, junto com as leis do mesmo, jamais poderia surgir a imagem de um cubo por esta sensação sucessiva de sua mão. Se se faz correr uma corda pela sua mão fechada, se construirá como causa da fricção, e de sua duração com essa posição da mão, um corpo largo, cilíndrico, que se move uniformemente em sua direção. Mas jamais poderia brotar neste, por essa mera sensação de sua mão, a representação do movimento, isto é, da mudança de lugar no espaço através do tempo, pois algo assim, não pode estar dentro desta, nem jamais pode sozinha produzi-la.

É o intelecto antes de toda experiência que tem de levar em si as intuições do espaço, do tempo, portanto, da possibilidade do movimento, e não menos a representação de causalidade, para passar da sensação empiricamente dada a uma causa da mesma e construí-la logo como um corpo em movimento, da forma indicada. A sensação da mão também em posição e contato diferente, é algo demasiado uniforme e pobre de dados como para poder construir desta, a representação do espaço, com suas três dimensões, e da influência de uns corpos sobre outros, junto com as propriedades da extensão, impenetrabilidade, coesão, elasticidade, repouso, movimento, etc., em poucas palavras, a base do mundo objetivo. Tudo isso só é possível ao ser prefigurados no mesmo intelecto, o espaço como forma da intuição, o tempo como forma da mudança, e a lei da causalidade como regulador da entrada das mudanças.

Mas se resta na mera sensação o mesmo que qualquer outra no interior do nosso corpo, algo essencialmente subjetivo, cujas mudanças chegam à consciência unicamente na forma do sentido interno, tem relação no tempo, digase, sucessivamente. O entendimento é que concebe em virtude de sua função *a priori*, antes de toda a experiência (pois até então esta não é possível), a sensação dada do corpo como um efeito que, enquanto tal, tem necessariamente uma causa. Em concomitância, é auxiliado pela forma do sentido externo, o espaço, radicado igualmente no intelecto, isto é no cérebro, para trasladar essa causa fora do organismo, é então quando surge precisamente do exterior, de tal sorte que a intuição pura tem que dar a base da empírica. Neste processo o entendimento se ajuda com todos os dados, até com os pormenores da sensação dada, para de acordo com ela, construir sua causa no espaço. Apenas para a operação intuitiva do entendimento por si mesmo, se representa os corpos intuitivos e reais que preenchem o espaço em suas três dimensões, e que logo no tempo, de acordo com a mesma lei da causalidade, se muda e move no espaço. Por conseguinte, é o responsável por nossa diária intuição empírica, portanto, é intelectual.

Enfatizamos mais uma vez, para que fique fixado definitivamente, o seguinte: o trabalho do entendimento consiste na compreensão imediata da relação causal. Primeiro como dissemos, entre o próprio corpo e os outros corpos, donde surge a intuição objetiva. Logo o nexu causal entre estes corpos entre si aparece sob as três formas distintas supramencionadas, causa, estímulo e motivo, de acordo com as quais todo o movimento no mundo é pura e simplesmente apreendida pelo intelecto. Se destas três formas as causas são aplicadas no sentido estrito, cria-se a mecânica, a astronomia, a física, a química; se inventa máquinas para o bem e para o mal, mas todas as descobertas se baseiam, em última instância, em uma concepção intuitiva direta da causalidade, pois esta é a função exclusiva da intelectualidade da intuição e não a complicada engrenagem das doze categorias kantianas do entendimento puro.

Daqui precisamente que a matéria pura não se possa intuir, senão, somente pensar, é algo pensado e acrescentado a cada realidade como base sua, posto que a lei da causalidade é o puro operar sem uma forma determinada de atuação, não pode dar-se intuitivamente, e por isso não pode ter lugar em nenhuma experiência. Enfim, a matéria não é mais que a correlação do entendimento puro, a saber, a causalidade em geral e nada mais que o

conhecimento de causa e efeito. Por sua vez, justo por isso, a causalidade não pode ter nenhuma aplicação na matéria mesma, ou seja, pois esta não surge nem perece, apenas subsiste; pois todas as mudanças acidentais, bem como suas propriedades qualitativas momentâneas, têm origem, duração e término, só possuem aparência em virtude da causalidade, e a matéria em si é a pura causalidade com tal, objetivamente concebida, não pode exercer seu poder em si mesma.

Como, ademais, “substância” é idêntica a “matéria”, podemos dizer que a primeira é o influir, o produzir efeito, concebido em abstrato, e que “acidente” é a forma particular de operar, produz o efeito em concreto, esses resultados são auferidos em verdade, pela doutrina do idealismo transcendental. Assim, pois, as sensações do corpo são as que subordinam os dados da experiência para a primeira aplicação da lei causal, da qual nasce a intuição desta classe de objetos, que por conseguinte, tem sua essência e existência somente em virtude da nossa elaboração intelectual da efetividade real.

Portanto, o corpo orgânico é o ponto de partida para a intuição dos demais objetos, isto é, seu mediador, pois ainda que a percepção de suas sensações seja direta, a mesma não se representa, todavia, a si mesma como objeto, senão que tudo se segue sendo subjetivo. Destarte, surge então a intuição dos demais objetos como causas de tais sensações, depois da qual se representa como objetos, mas não este mesmo, pois subordinam a consciência a representações sensoriais.

Objetivamente, ressaltamos que o objeto só se conhece indiretamente, ao representar-se como todos os demais objetos, no entendimento ou no cérebro, que é o mesmo, como causa desconhecida de um efeito subjetivamente dado e, por isso, de maneira objetiva. Coisa que só pode ocorrer, atuando as partes sobre os próprios sentidos, isto é, que o olho veja o corpo, que a mão o toque, são dados com os quais o cérebro constrói no espaço, igual a outros objetos segundo sua forma e constituição. A presença direta das representações desta classe na consciência depende, portanto, da posição que recebem na concatenação total das causas e efeitos referentes ao sujeito que conhece cada corpo individual do todo.

3. 6 Provas do entendimento intuitivo

As três formas inatas do conhecimento, o tempo, o espaço e a causalidade, formam, como acabamos de ver, o princípio da razão. Como o próprio nome diz, esse princípio procura nos acontecimentos a sua razão de ser. Diante de um fenômeno, de um objeto da experiência, é-se levado, mesmo secretamente, a procurar seu fundamento, a sua causa. Nada vem do nada, tudo vem de alguma coisa. Essa procura, depois de sistematizada, dará origens às diversas ciências, como a física, a química, a biologia, a geologia etc.

Ora, o ponto de partida para se investigar o fundamento, as etapas que o cérebro percorre antes de possuir as suas imagens é exatamente o corpo humano. Não somos cabeças de anjo aladas, espíritos vaporosos destituídos do corpo, mas possuímos intrincadas ramificações nervosas e uma central no crânio que as coordena. Essa central está encarregada de recolher os dados dos sentidos, as diversas sensações e sintetizá-las para a percepção. O entendimento, portanto, ou cérebro (usando o princípio da razão) juntamente com os sentidos (principalmente o tato e a visão – esta como uma espécie de tato para a distância) são imprescindíveis para a finitude humana, porque só por meio deles é que se tem acesso ao conhecimento. “De que adianta um cérebro sem olhos, braços e pernas, ou braços e pernas e olhos sem um cérebro?”

O mundo de nada serve para alguém em estado de coma. E mesmo uma pessoa com cérebro, mas sem braços, pernas e visão, possui apenas uma noção confusa do mundo. É preciso, portanto (no caso dos seres humanos, pelo menos),

uma cabeça acoplada ao corpo, em constante colaboração com este, para então se ter de fato um mundo, isto é, objetos, representações do sujeito.

Segundo Schopenhauer, o nosso corpo é um objeto imediato [*unmittelbare Objekt*], vale dizer, é um conjunto de sensações. Ele é o ponto de partida para todo conhecimento porque fornece, pela causalidade, os primeiros dados para o entendimento, que, igual a um artesão com os seus materiais, trabalha e constrói os objetos, pois as sensações nuas e cruas, sem as formas inatas do conhecimento para lhes aplicar, são cegas, nada significam. Uma mera sensação dos sentidos nada diz de si, é uma mensagem pobre enviada pela experiência, mensagem vazia se abandonada a si mesma. É o “artesão entendimento” que, com suas antenas, os sentidos, recebe os sinais externos e os decodifica. Ao fim, a consciência, funcionando igual a uma tela de televisão, é preenchida por imagens. De fato, para Schopenhauer, uma mera sensação dos sentidos, anterior ao complexo trabalho intelectual, é apenas uma alteração abaixo da pele, um simples sentimento destituído de objetividade. Se fôssemos trazidos ao mundo só com a capacidade de receber sensações, porém sem o entendimento para transformá-las em imagens, então com certeza não conseguiríamos ver nada. Seríamos como uma televisão sem antena.

O trabalho de confecção das representações, das aparências é automático, inconsciente, sem intervenção calculada do indivíduo. É um processo tão natural quanto a secreção biliar ou a digestão estomacal. Um trabalho que chega a bom tempo quando percebemos nitidamente o objeto. Ora, a percepção nítida significa a obtenção do resultado final selado de todo aquele processo de construção das coisas, quando o entendimento se serve da causalidade, considera a sensação que lhe foi fornecida como um efeito e, a partir dela, auxiliado pelo tempo, sai à procura da sua causa e, ao chegar nela, serve-se do espaço e situa: mas agora a causa é um objeto, ou seja, uma imagem construída e presente na consciência. Eis por que se pode dizer que o objeto, para Schopenhauer, é uma “conclusão do entendimento”, vale dizer, é aquela complexa atividade no cérebro de um animal -ao fim da qual se tem uma imagem.

O mundo externo, numa palavra, é minha representação, não passa de uma atividade no interior da cabeça; se esta fosse cortada, o mundo desapareceria. A realidade exterior é intelectual. Parecido ao personagem mítico Atlas, que sustentava o mundo nas costas, assim é cada homem, que carrega

sozinho em sua cabeça o mundo inteiro. Bastaria um único sujeito para construir o universo. Se Robinson Crusoé tivesse nascido e desaparecido solitário em sua ilha, esta teria nascido e desaparecido com ele, pois não há sujeito (Robinson Crusoé) sem objeto (sua ilha) e vice-versa. Essa é a lei maior da representação, que, para Schopenhauer, deve ser o marco inaugural conceitual de qualquer concepção filosófica genuína.

Não há objeto sem sujeito nem sujeito sem objeto. Ser-objeto significa ser conhecido por um sujeito. Ser-sujeito significa ter um objeto. Mais concretamente: ser cérebro significa ter objetos para conhecer; e ser-objeto significa ser conhecido por um cérebro.

Schopenhauer recolhe uma série de exemplos para ilustrar como as três formas do princípio da razão de fato estão destinadas aos objetos, fazendo o entendimento trabalhar com sensações que lhe são fornecidas via corpo humano, para em seguida obter toda a diversidade das representações da realidade. Eis algumas provas, segundo o filósofo:

A) A visão endireita os objetos, embora os recebemos de modo invertido. Caso a visão se restringisse ao sentir, os objetos ficariam de ponta-cabeça, porque foi assim que os sentimos num primeiro instante. Só que, imediatamente após os sentirmos, o entendimento aplica a sua lei causal, e refere, por intermédio do tempo, o efeito à sua causa e, quando lá chega, aplica mais uma de suas formas a priori, o espaço, quando então a causa, ao ser condicionada, exterioriza-se como um objeto específico, uma figura corretamente situada em determinado lugar – embora, em princípio, ela tenha sido sentida de ponta-cabeça;

B) Se colocarmos a cabeça por entre as pernas, o mundo não fica invertido, porque o entendimento trabalha automaticamente as sensações que originariam as intuições invertidas e as coloca corretamente posicionais, e;

C) Possuímos dois olhos, cada um recebendo por si mesmo diversas sensações. Ora, nós não vemos dois mundos paralelos, e sim um mundo único, porque o entendimento unifica as duas orientações diferentes dos olhos, impedindo a sua duplicação.

Há ainda um curioso caso citado pelo filósofo, sempre com o propósito de provar a intelectualidade da intuição empírica, ou seja, o mundo que nos cerca é

uma “conclusão do entendimento” a partir das premissas (dados prévios) fornecidas pela sensibilidade. Relata o caso de um indivíduo cego que recobrou a visão. Quando, pela primeira vez, olhou para o seu quarto, não conseguiu diferenciar nada, tendo uma impressão total compactada, como se fosse uma única coisa. Tomou- como uma superfície multicolorida, sem conseguir separar os objetos que lá estavam, nem situá-los um ao lado do outro, ou acima, ou abaixo, atrás e a frente, à direita e à esquerda. O tato, que no período da cegueira fora um sentido imprescindível, auxiliando-o a posicionar as coisas, depois de recobrada a visão, era curiosamente usado para tentar tocá-las a distância. Os objetos pareciam-lhe estar bem perto, tentava apalpar tudo com a mão. Quer dizer, isso provaria que o mundo não é dado de fora já feito, mas há a necessidade, para o percebermos, de toda uma prévia engenharia intelectual de construção das coisas.

Por outras palavras, o entendimento daquele indivíduo, antes cego, mas que agora vê, num primeiro instante trabalhou com os novos dados que lhe chegavam, tirou conclusões, para então surgir-lhe um mundo situado no espaço, no tempo e na causalidade. Apenas com a passagem dos instantes, com o trabalho por etapas do cérebro é que esse indivíduo pôde ver, corretamente as coisas que o cercavam. Numa palavra, as representações, as aparências, os fenômenos não se dão prontamente para os olhos, mas só após o princípio de razão executar a tarefa de conferir figuração aos dados sensórios. Por isso a intuição empírica pode ser dita intelectual e o mundo está contido na cabeça do sujeito.

Em outro caso, de curtos anedótico, Schopenhauer relata que um cego, ao recobrar a visão pensou num primeiro instante que os homens fossem cabras. Depois, com a experiência da construção das representações, percebeu que eram seus semelhantes (BARBOZA, 1999).

3. 7 A intelecção apriorística da lei da causalidade

A lei da causalidade nos é conhecida *a priori*, e por isso é transcendental, no sentido atribuído por Kant, é válida para toda experiência possível, sem exceção; e posto que, ademais, afirma que a um estado concretamente dado, relativamente primeiro, tem que seguir outro segundo, também concreto, segundo uma regra, isto é, fazendo da relação de causa e efeito, universalmente, sempre necessária. Por isso a lei de causalidade dá direito aos juízos hipotéticos, e se confirma assim como uma forma do princípio de razão suficiente, no qual tem de apoiar-se todos os juízos hipotéticos e também toda necessidade. A forma especial do nosso princípio de razão suficiente do devir, se dá porque sua aplicação pressupõe sempre uma mudança, a entrada da modificação de um novo estado substancial da matéria, isto é, o devir: a seu caráter essencial pertence que a causa precede o efeito sempre no tempo, e só assim se conhecerá qual dos dois estados unificados pelo nexo causal é a causa, e qual é o efeito.

Da lei de causalidade resultam dois corolários importantes, recebem assim sua confirmação como cognição apriorística acima de qualquer dúvida e sem exceção. São as leis da inércia e da persistência da substância. A primeira diz que todo estado tanto o repouso de um corpo como seu movimento têm que permanecer invariável, sem redução nem aumento, continuamente e inclusive através do tempo infinito, se não intervêm uma causa que o mude ou anule. A outra, todavia, que anuncia a eternidade da matéria, vem do postulado que lei da causalidade só se refere aos estados dos corpos, isto é, seu repouso, movimento, forma e qualidade, ao preceder o nascimento e a desapareição temporal dos mesmos. Mas de nenhum modo concerne a existência do portador destes estados, o qual se tem denominado, enquanto tal, precisamente para expressar sua extensão imutável de toda a origem e desaparecimento o nome de substância, (ou seja, a substância é sempre necessária, enquanto as mudanças, são acidentais), pois justamente por ela não nascer nem perecer, não pode aumentar nem diminuir.

A lei de causalidade é a única forma sob a qual podem pensar-se em geral, sempre as mudanças dos corpos, e de modo algum ao portador de todos os estados, a matéria. Por isso, apenas por consideração foi estabelecido a lei da persistência da substância como corolário da causalidade, também, podemos *a posteriori* (isto é, pela experiência) ganhar esta convicção, da persistência da substância. Em parte, porque na maioria dos casos, é impossível comprovar

empiricamente o estado de coisas, parcialmente, porque todo o conhecimento empírico adquirido só pela indução tem tão somente uma certeza aproximada, precária. Por isso também a seguridade de nossa convicção. Isso se deve ao fato que esse princípio expressa um conhecimento transcendental, isso é, um que determina e fixa antes de toda experiência, rebaixando o mundo empírico a um mero fenômeno cerebral. Inclusive a lei mais geral e precisa de todas, a da gravidade, é de origem empírica e, portanto, sem garantia para sua generalidade.

Dois entes ficam excluídos da cadeia infinita de causas e efeitos que introduz todas as mudanças, mas que nunca se estende mais além deles: por um lado como já dissemos, a matéria, e pelo outro, as forças originárias da natureza. Aquela porque é portadora de todas as mudanças, ou é aquilo em que ocorrem; estas porque fazem ocorrer as mudanças, em virtude das quais são possíveis os efeitos, aquilo que dá pela primeira vez às causas a causalidade, isto é, a capacidade de atuar efetivamente.

Causa e efeito, são assim as modificações vinculadas em sucessão necessária no tempo; as forças naturais, todavia, estão excluídas de toda mudança, por isso, existem em todas as partes, são onipresentes e inesgotáveis, estão sempre dispostas a manifestar-se tão pronto como o fio condutor do nexo causal quando se apresenta a ocasião. A causa é sempre, como igualmente seu efeito, algo individual, a força natural, pelo contrário, é algo geral, invariável, portanto, a força natural deve seu aparecimento no encadeamento de causas, mas não se sujeita a elas, não se confunde ambas.

3. 8 A refutação da demonstração acerca da aprioridade do conceito de causalidade dada por Kant

De acordo com a apresentação dos argumentos contidos no §23, Schopenhauer se dedica a refutar a demonstração kantiana da *aprioridade* da lei de causalidade, permitindo-nos compreender significativamente a diferença específica entre ambas concepções.

A exposição da validade universal da lei de causalidade para toda a experiência possível, sua limitação e, portanto, sua aprioridade necessária, é um objeto capital da Crítica da razão pura. Sendo no essencial, assim como o próprio filósofo cita (Kant *apud* SCHOPENHAUER, p. 101/ G §23)⁵.

⁵ »Die zu aller empirischen Kenntniß nöthige Synthesis des Mannigfaltigen durch die Einbildungskraft giebt Succession, aber noch keine bestimmte: d.h. sie läßt unbestimmt, welcher von zwei wahrgenommenen Zuständen, nicht nur in meiner Einbildungskraft, sondern im Object, vorausgehe. Bestimmte Ordnung aber dieser Succession, durch welche allein das Wahrgenommene Erfahrung wird, d.h. zu objectiv gültigen Urtheilen berechtigt, kommt erst hinein durch den reinen Verstandesbegriff von Ursache und Wirkung. Also ist der Grundsatz des Kausalverhältnisses Bedingung der Möglichkeit der Erfahrung, und als solche uns a priori gegeben«. No texto original de Schopenhauer, a remissão nos leva a primeira edição da KrV, onde se encontra a passagem exata da referida prova fornecida por Kant, nela lemos: "A prova deste princípio assenta unicamente nos momentos seguintes: todo o conhecimento empírico requer a síntese do diverso pela imaginação, a qual é sempre sucessiva; isto é, as representações sempre nela se sucedem umas às outras. A seqüência, porém, não é de modo algum determinada na imaginação, quanto à ordem (quanto ao que deva preceder e quanto ao que deva seguir) e a série das representações sucessivas tanto pode ser considerada de trás para diante como de diante para trás. Sendo, porém, esta síntese uma síntese da apreensão (do diverso de um fenômeno dado), então a ordem é determinada no objeto ou, falando mais exatamente, há aí uma ordem da síntese sucessiva, que determina um objeto, segundo a qual algo deve necessariamente preceder e, uma vez posto este algo, outra coisa seguir-se necessariamente. Portanto, para que a minha percepção contenha o conhecimento de um sucesso, ou seja, quando algo acontece realmente, tem de ser um juízo empírico, no qual se pensa que a sucessão seja determinada, isto é, que pressuponha I no tempo outro fenômeno, a que sucede, necessariamente ou segundo uma regra. Caso contrário, se, posto o antecedente, o sucesso se lhe não seguisse necessariamente, teria que considerá-lo apenas como um jogo subjetivo da minha imaginação e se, no entanto, o representasse como algo de objetivo, teria que lhe chamar mero sonho. A relação dos fenômenos (enquanto percepções possíveis), segundo a qual o conseqüente (o que acontece) é determinado no tempo, quanto à existência, necessariamente, por qualquer antecedente, e segundo uma regra, por conseguinte, a relação de causa e efeito, é a condição da validade objetiva dos nossos juízos empíricos, no referente à série das percepções, portanto, da verdade empírica das mesmas e, consequentemente, é condição da experiência. O princípio da relação causal na sucessão dos fenômenos é também válido, portanto, anteriormente a todos os objetos da experiência (submetidos às condições da sucessão), porque ele próprio é o fundamento da possibilidade dessa experiência [Der Beweisgrund dieses Satzes aber beruht lediglich auf folgenden Momenten. Zu aller empirischen Erkenntniß gehört die Synthesis des Mannigfaltigen durch die Einbildungskraft, die jederzeit successiv ist, d. i. die Vorstellungen folgen in ihr jederzeit auf einander. Die Folge aber ist in der Einbildungskraft der Ordnung nach (was vorgehen und was folgen müsse) gar nicht bestimmt, und die Reihe der einen der folgenden Vorstellungen kan eben sowol rückwärts als vorwärts genommen werden. Ist aber diese Synthesis eine Synthesis der Apprehension (des Mannigfaltigen einer gegebenen Erscheinung), so ist die Ordnung im Object bestimmt, oder, genauer zu reden, es ist darin eine Ordnung der successiven Synthesis, die ein Object bestimmt, nach welcher etwas

Na segunda analogia da experiência, Kant defende que é pela lei da causalidade que conhecemos a objetividade da sucessão das representações, dado que é por isso que a sucessão das representações é conforme a sucessão dos objetos reais. Porém, minha percepção da sucessão de dos fenômenos não é objetiva, e por isso permanece indeterminada, pois posso arbitrariamente inverter a ordem de dita sucessão dos fenômenos. Assim Kant apresenta uma casa cujas partes ele pode apreender na ordem e sucessão de seu arbítrio, por exemplo, de cima a baixo ou vice-versa, sendo por isso, a sucessão de sua determinação, meramente subjetiva. Em contrapartida, é narrada episodicamente a percepção de um barco descendo pelo rio, e que ele o percebe descendo sucessivamente pelo rio, primeiro mais acima, e depois mais abaixo e, então, a determinação da sucessão é objetiva, pois ele não pode alterar essa sucessão. Entretanto, ele determina a série subjetiva de sua apreensão da série do fenômeno, a qual chama de acontecimentos (LIMA, 2006).

Em uma posição contrária a de Kant, Schopenhauer considera que ambos os casos são acontecimentos, pois são idênticos. O que existe é uma mudança da posição dos objetos reais, isto é, uma mutação dos corpos entre si. Mas o conhecimento é tão objetivo é tão objetivo em um caso como o é no outro. No caso da casa, o corpo do observador, mais especificamente, seu olho, varia sucessivamente em relação às partes do outro corpo, que é a casa. E no segundo caso, um corpo (o barco) varia de posição em relação a outro corpo (o rio). A única diferença em ambos os casos é que um deles a modificação se dá no corpo do próprio observador. As sensações deste corpo são a origem de suas percepções, sendo ele um objeto semelhante aos outros objetos que coexistem no espaço e

nothwendig vorausgehen, und wenn dieses gesetzt ist, das andre nothwendig folgen müsse. Soll also meine Wahrnehmung die Erkenntniß einer Begebenheit enthalten, da nemlich etwas wirklich geschieht, so muß sie ein empirisch Urtheil seyn, in welchem man sich denkt, daß die Folge bestimmt sey, d. i. daß sie eine andere Erscheinung der Zeit nach voraussetze, worauf sie nothwendig, oder nach einer Regel folgt. Widrigenfalls, wenn ich das vorhergehende setze, und die Begebenheit folgte nicht darauf nothwendig, so würde ich sie nur für ein subiectives Spiel meiner Einbildungen halten müssen, und stellte ich mir darunter doch etwas objectives vor, sie einen blossen Traum nennen. Also ist das Verhältniß der Erscheinungen, (als möglicher Wahrnehmungen) nach welchem das Nachfolgende (was geschieht) durch etwas vorhergehendes seinem Daseyn nach nothwendig, und nach einer Regel in der Zeit bestimmt ist, mithin das Verhältniß der Ursache zur Wirkung die Bedingung der objectiven Gültigkeit unserer empirischen Urtheile, in Ansehung der Reihe der Wahrnehmungen, mithin der empirischen Wahrheit derselben, und also der Erfahrung. Der Grundsatz des Causalverhältnisses in der Folge der Erscheinungen gilt daher auch vor allen Gegenständen der Erfahrung, (unter den Bedingungen der Succeßion) weil er selbst der Grund der Möglichkeit einer solchen Erfahrung ist (A 201-202/ B246-247).

no tempo e, por conseguinte, sujeito às formas apriorísticas que residem no interior do intelecto. Nos dois casos referidos o conhecimento do sujeito cognoscente (o observador) é objetivo, pois concerne às modificações dos objetos reais. Em ambos os casos a ordem de sucessão das modificações poderia inverter-se, se o sujeito (por exemplo) tivesse força assaz para empurrar o barco no sentido contrário.

Vemos então como Schopenhauer rejeita completamente a demonstração dada por Kant da aprioridade da lei da causalidade, segundo a qual, é isso que determina a ordem da sucessão de objetos reais; deixa indeterminada a objetividade da ordem da sucessão de representações, porque é subjetiva e deve ser determinada em concordância com a causalidade estabelecida. Pelo contrário, para Schopenhauer, o observador conhece as mutações da posição dos corpos entrepostos, e segundo ele, é um evento tanto o caso da casa, em que a relação está na mira do observador e nas partes da casa, como no caso do barco, em que a relação está entre o barco e o rio. Nos mencionados casos, é um estado (efeito) que aparece e o observador passa do efeito para sua causa devido a operação processada pelo entendimento e, portanto, uma modificação de uma sensação subjetiva em uma intuição objetiva.

No caso da casa, é tanto um acontecimento o movimento do olhar na direção do telhado ao sótão, como é o movimento do olhar na direção do sótão ao telhado, assim como também é o rumo que o barco segue. Não há diferença quanto a isso. O que Kant não deu conta, e aqui reside seu equívoco, é que seu corpo é um objeto entre os objetos, e que por isso a sucessão das impressões produzidas em seu corpo por outros objetos é a que determina a sucessão de suas intuições empíricas, e não a causalidade ou o seu arbítrio. A sucessão de suas intuições empíricas é consequência objetiva, dá entre os objetos e independente do arbítrio subjetivo, e sem que estes tenham que possuir um enlace causal entre si. Por exemplo, um sujeito sai de casa e logo na sequência lhe cai um galho de árvore sobre a cabeça. Entre a saída da casa e a queda do galho, não há nenhuma relação causal, apesar de podermos apreender e determinar objetivamente essa sucessão, ainda que não subjetivamente pelo arbítrio, porque se assim fosse, poderíamos inverter a sucessão. A sucessão de acontecimentos que não tem nenhuma relação entre si se chama contingência

[Zufall], por sua vez, nos remete a coincidência [Zusammentreffen, Zusammenfallen], "ir de encontro" a causas desconexas ⁶.

Com efeito, na apreensão determino as sucessões dos fenômenos de forma objetiva, sem que entre eles tenha de existir necessariamente nexos causal, porque essa sucessão pode ser simplesmente consequência de uma causalidade. Para Schopenhauer, Kant foi errôneo ao ter afirmado que a objetividade da sucessão dos fenômenos deve ser mediada pela causalidade, para ele é um erro tão saliente que qualquer um teria dado conta, e só pôde tê-lo asseverado por sua imersão na parte apriorística do conhecimento.

Finalmente, Schopenhauer defende que a única demonstração correta da aprioridade da lei de causalidade é, em suma, a seguinte: os objetos reais que constituem em seu conjunto a realidade empírica estão intimamente ligados entre si pela causalidade, e são por isso, determináveis a priori enquanto a forma, dado que é esta a que muda sucessivamente através do tempo, e isso carece de um começo. Por sua vez, a matéria permanece em si mesma imutável, sendo a portadora de todas as modificações aparentes. Sua essência é puramente fazer-efeito [Wirken]; disso se desdobra que ela se refere exclusivamente aos objetos, mas jamais aos objetos em si mesmos.

3. 9 Algumas considerações sobre o idealismo transcendental

Remetendo-nos à 'Crítica da filosofia kantiana' [*Kritik der kantischen Philosophie*] (apêndice d'O mundo como vontade representação) em circunscrições fulcrais ao longo da segunda edição do tratado sobre o princípio de razão suficiente (desde a versão primeira, ou seja, a dissertação inaugural), surgem as primeiras objeções, e que, da primeira para a segunda edição, o âmago da crítica de Schopenhauer, permanece, em sua essência, inalterada, principalmente no que diz respeito às concentradas investidas contra a categoria kantiana de causalidade.

Todavia, não pretendemos nos fixarmos ou ir a fundo no que está exposto na seção acima. Procurar-se-á então, deslindar três momentos, a saber, o primeiro, de adesão aos princípios fundamentais, admitindo os méritos e a

⁶ *Id.*, *ibid.*, p. 53.

importância das descobertas de Kant para com a Metafísica a partir de sua demonstração do conhecimento apriorístico como condições de possibilidade da experiência; em segundo lugar, volver-se-á aos “passos em falso”, ou recaídas no dogmatismo metafísico, apontando as incongruências propriamente ditas; Por fim, pretendemos visibilizar que, a polêmica dirigida contra as falhas de Kant, dizem respeito à *Analítica dos conceitos*, assim como na *Analítica dos princípios*, ambas componentes da *Lógica transcendental* notoriamente alterada na segunda edição da ‘Crítica da razão pura’ (*Kritik der reinen Vernunft*).

De acordo com Schopenhauer ⁷ diferentemente de todas as outras filosofias e até mesmo em oposição a elas, a filosofia de Kant é qualificada de filosofia transcendental e, de modo mais exato, de *idealismo transcendental*. Ele designa por este último termo, em primeiro lugar, o reconhecimento do apriorismo da faculdade de conhecer ou do elemento meramente formal em nosso conhecimento como tal. Em outros termos, o discernimento de que esse conhecimento independe da experiência e até prescreve a regra imutável, segundo a qual ela deve ocorrer.

Tal discernimento possibilita a compreensão dos questionamentos gerados pelo conhecimento; a saber, porque constitui a forma de nosso entendimento, em consequência de sua origem subjetiva. Assim, na verdade, apenas a *Crítica da razão pura* é transcendental, em oposição a isso ele chama de transcendente, o abuso do elemento puramente formal em nosso conhecimento, que ultrapassa a possibilidade da experiência.

Por conseguinte, em poucas palavras, *transcendental* significa tanto quanto aquém de toda experiência; já *transcendente* quer dizer além de toda experiência. Portanto Kant só faz valer a metafísica como filosofia transcendental, ou seja, como a doutrina do elemento formal, como tal, contido em nossa consciência cognoscente, e como doutrina da limitação produzida por esse meio, em virtude da qual o conhecimento das *coisas-em-si* é impossível, uma vez que a experiência nada pode fornecer além de meras aparências.

Contudo, para ele a palavra “metafísica” não é sinônimo absoluto de

⁷ Cf. *Parerga e Paralipomena*, Fragmentos sobre a história da filosofia, §13: Elucidações ulteriores sobre a filosofia kantiana.

“transcendental”, pois tudo o que é certo *a priori*, mas que se refere à experiência é chamado por ele de metafísico. Em contrapartida, a indicação daquilo que é certo *a priori* unicamente devido à sua origem subjetiva e como elemento puramente formal é chamado apenas de transcendental (SCHOPENHAUER, 1999).

Segue-se disso que, o maior mérito de Kant é a distinção entre fenômeno e a coisa em si, com base na demonstração de que, entre as coisas e nós, está sempre ainda o intelecto, que faz com que elas não possam ser conhecidas em si mesmas. Neste caminho ele foi conduzido por Locke⁸, que tinha demonstrado que as propriedades secundárias das coisas, tais como som, odor, cor, dureza, moleza, lisura e similares qualidades, já que são fundadas sobre as afecções dos sentidos, não pertenceriam aos corpos objetivos, à coisa-em-si-mesma, à qual, ao contrário, atribuía tão somente as *qualidades primárias* (isto é, as que apenas pressupõem o espaço e impenetrabilidade, por exemplo: extensão, forma, solidez, número, mobilidade, etc).

Só que esta distinção lockeana foi apenas um prelúdio, por assim dizer, da kantiana, que foi mais a fundo com rigor. De um ponto de vista superior, a filosofia kantiana declara que tudo aquilo que Locke havia deixado valer como qualidades primárias, quer dizer, propriedades da coisa-em-si mesma, são pertencentes ao modo como ela nos aparece em nossa faculdade de apreensão, e isto, precisamente, porque suas condições são por nós desconhecidas *a priori*. Assim, Locke abstraiu da coisa-em-si, a participação que os órgãos dos

⁸ 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, eis o que era geralmente aceito e admitido já muito antes da época de Locke, mas sobretudo depois. A eles pertencem o calor, a cor, o gosto, etc. Mas se, além disso, por razões importantes, também conta entre os simples fenômenos as restantes qualidades dos corpos, que se chamam primárias, a extensão, o lugar e, em geral, o espaço com tudo o que lhe é inerente (impenetrabilidade ou materialidade, forma, etc), contra isso não pode aduzir-se o mínimo motivo para não o admitir; e assim como aquele que não quer ver nas cores propriedades inerentes ao objeto em si mesmo, mas apenas ao sentido da vista enquanto suas modificações, não pode chamar-se um idealista, assim também a minha doutrina não pode denominar-se idealista pela simples razão de que, na minha opinião, ainda mais propriedades, sim, todas as propriedades que compõem a intuição de um corpo, pertencem apenas ao seu fenômeno; com efeito, a existência da coisa que aparece não é deste modo suprimida, como no idealismo verdadeiro, mas mostra-se unicamente que não a podemos conhecer pelos sentidos como ela é em si mesma (KANT, 1988, pp. 58-59).

sentidos têm no seu fenômeno.

Cabe assinalarmos que a filosofia kantiana tem uma tripla relação com a de seus predecessores: primeiramente, uma relação de confirmação e alargamento com a de Locke, como foi mostrado acima; em segundo lugar, uma relação de correção e com a de Hume, que se encontra enunciada no prefácio dos *Prolegômenos*⁹, e por último, uma relação decisivamente polêmica e de destruição com a filosofia dogmática leibniz-wolffiana.

Antes de Kant a noção de restringir o conhecimento ao nível da experiência não havia sido reconhecida, o dogmatismo dos filósofos racionalistas trouxe a tona doutrinas sobrecarregadas de conteúdo metafísico. Kant não aceitava o veredito de que a razão em si mesma poderia dar o conhecimento da essência e de todas as conexões determinadas do mundo. Mas pelo fato de que a filosofia crítica, para chegar a este resultado, teve de ultrapassar, transcender as *veritates aeternas* (verdades eternas), sobre as quais todo o dogmatismo até então se fundava, para tomar a ele próprio como objeto de investigação, por isso mesmo, ela tornou-se transcendental.

Vale enfatizar outro mérito muito importante. Kant destrói, por assim dizer a filosofia escolástica submetida à teologia (*ancilla theologiae*), também realizando assim uma completa subversão daquele período que se inicia com Agostinho e que vai até pouco antes de Descartes.

Pois com a filosofia de Descartes, não se defendia mais o dogma da fé sob a tutela da religião, pois os dogmas cardeais dos escolásticos são indemonstráveis, tal como Kant atreveu-se a provar, a teologia especulativa e a

⁹ Hume partiu essencialmente de um único, mas importante conceito de metafísica, a saber, a conexão de causa e efeito (portanto, também os seus conceitos consecutivos de força e ação, etc), e intimou a razão, que pretende tê-lo gerado no seu seio, a explicar-lhe com que direito ela pensa que uma coisa pode ser de tal modo constituída que, uma vez posta, se segue necessariamente que uma outra também deva ser posta; pois, é isso o que diz o conceito de causa. Ele provou de modo irrefutável que é absolutamente impossível à razão pensar a priori e a partir dos conceitos uma tal relação, porque esta encerra uma necessidade; mas, não é possível conceber como é que, porque algo existe, também uma outra coisa deva existir necessariamente, e como é que a priori se pode introduzir o conceito de uma tal conexão. Daí concluiu ele que a razão se iludia inteiramente com este conceito, considerando-o falsamente como seu próprio filho, quando nada mais é do que um bastardo da imaginação, a qual, fecundada pela experiência, colocou certas representações sob a lei da associação, fazendo passar uma necessidade subjectiva daí derivada, isto é, um hábito, por uma necessidade objectiva fundada no conhecimento (*Id., ibid.* p. 14).

psicologia racional, são igualmente pretensas¹⁰.

Segundo Cacciola (1994), apesar de suas divergências com a filosofia de Kant, Schopenhauer pode, entretanto, ser de certo modo considerado como um continuador do “projeto crítico”. É revelador o fato de que, para ele, o maior mérito de Kant seja a distinção entre fenômeno e coisa em si. Esta separação, por meio da qual Kant ampliou a filosofia de Locke, corrigido Hume e destruído Leibniz e Wolff, teria sido decisiva na demolição do dogmatismo. Daí a aprovação do epíteto que Mendelssohn atribui a Kant, o “demole-tudo” (*Alleszermalmer*).

A procedência kantiana de Schopenhauer é marcada por desvios de rota certamente intencionais, pois o propósito declarado é o de corrigir Kant, além de discordar da concepção de experiência como uma construção meramente intelectual. Schopenhauer acusa Kant de ter conservado o pressuposto dogmático que define a Metafísica como um saber do supra-sensível. Kant demonstra na sua filosofia crítica, que o mundo objetivo tem um caráter onírico, não passando de mera fantasmagoria. Kant estabelece com isso que a validade das leis que regem a existência não se aplicam à própria existência, que já deve estar dada antes de submeter-se a elas. Apesar disso, Kant, ao estabelecer os limites da razão teórica na *Crítica da Razão Pura*, teria ficado preso no interior de suas fronteiras. Mantendo como o único o ponto de vista da razão, tanto no domínio teórico, quanto no prático, ele não pode chegar àquilo que para Schopenhauer, teria sido consequência lógica de seu pensamento: a cognoscibilidade da coisa em si.

Precisamos elucidar o pensamento de Kant pondo ao lume suas linhas fundamentais, a qual repousa na *Crítica da Razão Pura* inteira. Kant adota o

¹⁰ Entre as mais brilhantes e meritórias páginas da filosofias kantiana se encontra, sem discussão, a *dialética transcendental*, com que há solapado do fundamento da teologia e a psicologia especulativas, que desde então nem sequer com a melhor vontade pode voltar a instaurá-las. Que benefício para o espírito humano! Ou não vemos que durante todo o período que vai desde o surgimento das ciências até Kant, inclusive os pensamentos dos grandes homens tomaram uma direção equivocada e amiúde chegaram a deslocar-se totalmente a consequência daquelas duas suposições absolutamente invioláveis que paralisam todo o espírito, primeiro subtraídas a toda investigação e logo indiferentes a ela? Não nos confundem e falseiam as primeiras e mais essenciais concepções sobre nós mesmos e todas as coisas quando partimos da hipótese de que tudo tinha sido produzido e organizado desde fora por um ser pessoal, portanto, individual, segundo conceitos e propósitos pensados? E igualmente, que a essência fundamental do homem é o pensamento e que ele está formado por partes totalmente heterogêneas que se uniriam e soldariam sem saber como e que lhas comporiam o melhor que puderam para pronto, *volentes volentes* (querendo ou não), voltar-se a separar para sempre? (SCHOPENHAUER, 2009, p. 128 (tradução nossa).

ponto de vista de seus predecessores, os filósofos dogmáticos e, de acordo com isso, partiu junto a eles dos seguintes pressupostos: (1) A metafísica é a ciência daquilo que fica fora da possibilidade de toda experiência; (2) Uma tal ciência não pode jamais ser encontrada segundo princípios essenciais, que são eles próprios hauridos da experiência; (3) Na nossa razão são encontrados efetivamente alguns princípios essenciais desse tipo, são denominados por conhecimento da razão pura. Kant os acompanha até certo ponto, daqui ele separa-se deles (SCHOPENHAUER, 2005).

Os dogmáticos diziam que os princípios metafísicos, ou conhecimentos pela razão pura são expressões da possibilidade absoluta das coisas, verdades eternas, fonte de toda a ontologia, i.e., que pairavam sobre a ordem do mundo.

Kant nos diz que são meras formas de nosso entendimento, leis, não da existência das coisas, mas sim de nossas representações delas, valem pois, para nossa apreensão das coisas e não podem, portanto, ultrapassar a possibilidade da experiência. Pois exatamente a *aprioridade* dessas de conhecimento, já que se pode repousar sobre a origem subjetiva das mesmas, corta para nós o conhecimento da essência em si das coisas para sempre e limita-nos a um mundo de meros fenômenos, de modo que não podemos conhecer sequer a *posteriori*, quanto mais a *priori*, as coisas em si mesmas. Portanto, metafísica é impossível e, entra em seu lugar, a crítica da razão pura.

Diante do velho dogmatismo, Kant é plenamente vitorioso; por isso, todas as tentativas dogmáticas, aparecidas desde então, tiveram que trilhar caminhos bem diferentes dos anteriores. Depois que se exclui desta maneira, a fonte principal de todo conhecimento e se obstrui o caminho direto para a verdade, não se pode admirar que aquelas tentativas dogmáticas tivessem falhado e que Kant precisaria ser capaz de provar a necessidade desse fracasso, pois se tinha previamente identificado metafísica e conhecimento apriorístico. Destarte, a tarefa da filosofia crítica não é sobrevoar a experiência na qual o mundo se apresenta, mas entendê-la a partir de seu fundamento, pois a experiência, externa e interna é, sem dúvida nenhuma, a fonte principal de todo conhecimento.

O criticismo kantiano teria, segundo Schopenhauer, perdido sua força inicial na segunda edição da *Crítica da Razão Pura*. Ou seja, Schopenhauer

acusa Kant de uma “recaída no dogmatismo” por ter amenizado seu confronto com a teologia. A ameaça dogmática já configurada na filosofia teórica concretiza-se na ética, a saber, na *Crítica da Razão Prática* de Kant, quando esse assevera os ditos *postulados da razão prática pura*: liberdade, imortalidade da alma e Deus. Assim sendo, é como se este último fosse expulso pela porta da frente, e novamente, recebido pela de trás. As expensas de sua crítica do conhecimento, teria se elevado ao prejuízo da razão prática em detrimento da teórica.

Com isso, o texto da *Crítica da Razão Pura*, tal como circulou do ano de 1787 até o ano de 1838, tornou-se um texto desfigurado e pervertido e *Crítica* tem sido um livro que se contradiz a si mesmo e cujo sentido, por isso mesmo, não podia ser totalmente claro e compreensível a ninguém. [Os detalhes sobre isso, bem como minhas conjecturas sobre as razões e fraquezas que teriam podido mover Kant no desfiguramento de sua obra imortal, eu a expus numa carta ao professor Rosenkranz, cuja passagem principal foi por ele citada no seu prefácio ao segundo volume da edição, publicada aos seus cuidados, das obras completas de Kant, para a qual eu aqui, portanto, remeto ao leitor⁶. Em consequência de minha advertência, a saber no ano de 1838, o professor Rosenkranz viu-se levado a restabelecer a *Crítica da Razão Pura* na sua forma original, pois ele a reimprimiu, de acordo com a edição de 1781, adquirindo, com isso, inestimável mérito na filosofia e, talvez, até tendo salvo a maior obra da literatura alemã da destruição., e isto nunca deve se esquecer a seu respeito. Mas que ninguém imagine conhecer a *Crítica da Razão Pura* e ter um conceito claro da doutrina de Kant, se a leu apenas na segunda ou em uma das edições seguintes. Isto é absolutamente impossível, porque leu apenas um texto mutilado, pervertido, e, em certa medida, inautêntico (...)] (SCHOPENHAUER, 1999, p. 137).

Schopenhauer propõe-se corrigir a rota do kantismo (desviada a partir do abandono do idealismo consequente) através da crítica que tornaria possível diagnosticar a causa de sua deturpação. É no próprio núcleo da filosofia transcendental, na concepção da razão, que Schopenhauer localiza o germe que teria sido responsável pelo retorno ao dogmatismo. Por esta razão, investida do poder de, a partir de si mesma, produzir ideias e buscar legitimidade no incondicionado, teria, destarte, “esquecido” as limitações que ela mesma se impôs no domínio teórico, transformando-se, no interesse prático, na fonte

de uma causalidade por liberdade, donde emanaria um dever moral absoluto, o imperativo categórico. Para Schopenhauer essa hipótese da razão teórica numa razão prática já tinha sido possibilitada pelos poderes conferidos a razão no domínio teórico, isto é, pela sua inclinação natural a buscar o incondicionado⁷.

Pura e simplesmente em filosofia especulativa, salta aos olhos o quanto Schopenhauer exorta elogios sobre a *Estética Transcendental*, o “diamante da coroa de Kant”. por si só bastaria como contribuição “imortal” à metafísica. Ele vê na teoria da sensibilidade ali estabelecida, um fato de consciência, pois ali é rigorosamente provado que uma parte do nosso conhecimento nos é consciente *a priori*, não se admitindo outra explicação senão o significado claro de que “não é adquirido por via da experiência”, em nenhuma circunstância poderia advir de “fora”.

A sensibilidade pura coaduna as intuições *a priori* de tempo e espaço, que importam para as impressões sensoriais o sentido da sucessão e situação, respectivamente. Mas cabe ao intelecto unificar aquilo que lhe é exterior. Essa função originalmente presente nele é o seu próprio *ser*. Ora, isso consiste na maneira universal de como todos os objetos se apresentam, revela que, essa é a forma do conhecer; e define a necessidade dele realizar suas funções características. Assim, “conhecimento apriorístico” e “formas originárias do intelecto” são para Schopenhauer, em certa medida, equivalentes.

Deste modo, ao passo que tempo e espaço servem para a sensibilidade de receptáculo para as representações intuitivas, para o intelecto ou entendimento, se subordinam como as formas puras na elaboração da realidade empírica, acrescida a categoria de causalidade. Sepor um momento, a polêmica contra Kant é atenuada com o reconhecimento dessa verdade inamovível, logo, é continuada e levada a cabo as invectivas contra a *Dedução Transcendental*; trava-se uma repreensão às chamadas *categorias puras do entendimento* que, no espírito da crítica de nosso autor em pauta, nega a própria natureza do aparato cognitivo em questão.

Schopenhauer afirma que Kant leva o pensar para a intuição e assenta a pedra fundamental numa mixórdia do conhecimento intuitivo e do abstrato, fazendo da intuição, tomada por si mesma, ou seja, sem entendimento,

puramente sensorial, totalmente passiva, assim um objeto somente pode ser apreendido através do pensar no sentido kantiano (categoria do entendimento). Deste modo, leva-se o pensar para dentro da intuição. Mas então, o objeto [*Gegenstand*] do pensar é de novo um objeto [*Objekt*] individual, real. Com isso, o pensar perde seu caráter essencial de universalidade e abstração e, ao invés de conceitos universais, recebe coisas individuais como objeto, levando de novo o intuir para dentro do pensar.

Origina-se daí a dita mistura malograda e as consequências deste passo em falso que vão se estender por sobre toda sua teoria do conhecimento. A total mistura da representação intuitiva com a abstrata reduz-se a um híbrido de ambas que Kant apresenta como o objeto do conhecimento, por exemplo, por meio do entendimento e de suas categorias, e chama este conhecimento de experiência. Kant não teria sido propriamente claro ao explicitar esse objeto do entendimento.

Este último assume que a parte tocada pela sensibilidade é carente de conteúdo dizendo que “a percepção é dada”, negligenciando considerar como e sensação é convertida nessa percepção, ele assume que para esta não há experiência real do objeto correspondente, porque tem meramente validade subjetiva e pode ser diversa. Para ter a objetividade geral é necessário que se expresse uma qualidade determinada, esta noção preconcebida que a correspondência faz junto a percepção empírica tome algo *a priori* do pensamento, que contenha adequação conforme regras, por sua vez, expressam juízos classificados numa tábua diversificada em quatro conceitos subsumindo três categorias dentro de si ¹¹. Para a correta aplicação de uso empírico aos fenômenos, há uma regra geral de síntese até que o objeto seja posto pelas mesmas regras que prescrevem a unidade originária da consciência

Em outras palavras, as leis da natureza tão logo quando consideradas, devem conformar *a priori* as leis do entendimento; do contrário não seria possível a percepção empírica. Assumindo esta síntese da cognição, o "objeto em si

¹¹ Como pondera Kant na tábua dos conceitos puros do entendimento: :1. Quantidade: Unidade, Pluralidade e Totalidade;
2. Qualidade: Realidade, Negação e Limitação;
3. Relação: Inerência e subsistência (substância e acidente), Causalidade e dependência (causa e efeito), Comunidade (ação recíproca entre o agente e o paciente);
4. Modalidade: Possibilidade-impossibilidade, Existência-Não existência e Necessidade-Contingência CRP, B 106).

mesmo" é distinto da percepção, de um lado, e da "coisa em si", do outro; a qual, evidentemente vai além do alcance da experiência. Kant tentou guiar-se por um caminho intermediário entre Locke e Leibniz, contestando a forma como o primeiro faz da cognição exclusivamente da elaboração dos sentidos, e do último seu extremo oposto, que atribuía em boa medida as ideias inatas.

Schopenhauer atesta, em consequência do que foi dito, que para Kant o objeto das categorias não é decerto, a coisa em si, porém, é seu parente mais próximo, o objeto em si, esse objeto não precisa de sujeito, é uma coisa individual e, no entanto, não é um conceito abstrato. Portanto Kant distingue propriamente, três espécies de coisas: a representação; o objeto da representação; a coisa em si que é, em primeiro lugar, concebida como coisa da sensibilidade, que nela compreende, ao lado da sensação, também as formas puras da intuição, tempo e espaço. O objeto da representação é da alçada do entendimento, acrescentado pelo pensamento, através das doze categorias. A terceira fica além de toda a possibilidade cognoscível.

Ora, a distinção entre a representação e o objeto da representação é infundada, pois a própria visão fundamental de Kant completamente idealista foi abandonada na primeira edição da *Crítica*. Se não se quisesse computar aquele outro enquanto tal, e identificá-lo com ela, seria preciso, então, elevá-lo ao estatuto de coisa em si, isto depende, no final das contas, no sentido que se atribui a palavra objeto. Mas se insinua que nos dois extremos da ponte da subjetividade, fica-se entre a representação e a coisa em si; a inserção subreptícia do objeto da representação, será outra fonte de um erro expugnável de Kant. Segundo Schopenhauer, com sua eliminação, cai por terra a doutrina das categorias puras do entendimento, pois elas nada contribuem para a intuição, tampouco devem valer quanto a coisa-em-si, mas só se pensa por meio dela, transformando-se em experiência.

Um indício da falta de fundamento das categorias se apresenta na sua forma de exposição, comparando-se a *estética transcendental* onde todas as proposições são claramente demonstradas com o teor de verdade apodítica, a partir de inegáveis fatos de consciência. Já na *Analítica* é como se perdêssemos-nos em "obscuridade como numa noite sem fim", lá também é notadamente modificado, toda segunda e terceira secção da dedução dos conceitos puros do entendimento, está por inteira mudada na segunda edição,

tornou-se outra do que a primeira, embora não seja tão mais inteligível, é como se não tivesse agradado ao próprio Kant¹².

Na concepção de Schopenhauer, a *Crítica da Razão Pura* é mais simples e desembaraçada na primeira edição (1781) do que na sua segunda edição (1787)¹³. Kant esforça-se em expor como depois da intuição dada na sensibilidade, o entendimento, mediante o pensar das categorias, institui a possibilidade da experiência. Por isso, Kant lança mão de outros conceitos auxiliares como, reconhecimento, associação, apreensão, unidade transcendental da

¹² Cf. *Crítica da Filosofia Kantiana*, p. 139-152; onde o autor destaca as demais incoerências da *Analítica* dos conceitos bem como da *Dedução* dos mesmos no respectivo livro.

¹³ Vale enfatizar o exame de Felix Grayeff (1987) em sua *Exposição e Interpretação da Filosofia Teórica de Kant*, ele nos dirá o seguinte: “Desde a época em que Rosenkranz, sob a influência de Schopenhauer, fez do texto originário de 1781, e não da versão definitiva de 1787, a base de sua nova edição da *Crítica da Razão Pura*, a primeira dedução tem sido sempre zelosamente estudada e muitas vezes explicada, mas a segunda bastante descurada. A teoria, elaborada por Vaihinger, das diferentes fases do desenvolvimento e das inúmeras contradições na exposição da filosofia de Kant, assenta essencialmente numa análise espartejante da primeira dedução. Para os defensores desta teoria, que teve grande adesão, a existência da segunda dedução era um facto incômodo. Com efeito, era difícil de admitir que Kant, como que imitando-se a si mesmo, apenas tivesse reproduzido as suas diferentes fases de desenvolvimento e contradições. Ainda menos se queria admitir que Kant, pelo menos na segunda edição, tivesse chegado a concepção definitiva e uniforme da sua filosofia. Por isso a segunda edição foi quase completamente ignorada; considerava-se ser bastante inferior à versão de 1781, a qual encerraria, como se fazia questão em sublinhar, a inspiração originária de Kant. Em contrapartida, [...] na aceção de que a unidade lógica pode-se realizar, tem de fazer-se da segunda dedução a base da interpretação. Com efeito, pressupõe-se aqui que Kant possui uma intuição clara e uniforme da sua filosofia, cuja exposição procurava incansavelmente melhorar, isto é, como a exposição em que a unidade do pensamento de Kant se deixa melhor e mais facilmente perceber (GRAYEFF, 1987, p. 138).

E ainda, corroborando a especificidade de uma interpretação alternativa de outro especialista, acerca dos “prejuízos” da *Dedução*, consideremos Vleeschauwer: Assim, chegamos à mudança mais importante e decisiva trazida pela reformulação da *Crítica*, a reorganização da dedução na qual culminam as sensações e ressentimentos que Kant converteu em argumentos em suas sucessivas versões do problema crítico entre 1781 e 1787. Não preciso fazer mais nenhuma referência à eliminação da parte subjetiva da dedução que causou o desaparecimento da síntese como o centro de gravidade do argumento. Mas as mudanças estimuladas pela sua falta de confiança na síntese ainda são mais profundas. A síntese, deslocada do centro, teve de ser substituída, e isso foi conseguido pela noção de unidade. A síntese desempenha a parte de uma operação provisória pertencente a imaginação, mas a verdadeira função dominante da compreensão é a unificação. As categorias já não representam funções sintéticas, mas funções da unidade sintética. A definição de conhecimento como a unidade sintética de uma diversidade sensível dá à dedução uma direção diferente daquela de 1781. Na verdade, esta unidade é constituída em e pelo ato do julgamento para que o mundo intuitivo se apresente a si mesmo inevitavelmente tomado em conjunto nas funções da unidade judicativa. Contudo, a conversão não é verdade. A função da unidade não é organicamente limitado à intuição sensível: um uso supra-sensível permanece possível, embora toda a validade objetiva e científica deve ser negada a ele. Segue-se que a pergunta da validade não coincide com a questão do ser. Isso é o que a nova dedução projeta explicar (VLEESCHAUWER, 1962, p. 104).

apercepção são exaustivamente repetidas sem, no entanto, obtermos clara compreensão de seus significados. Para o esclarecimento mais preciso por via de exemplos amiúde, ele se utiliza da categoria de causa e efeito, com isso relevando a importância da *lei de causalidade*, função ativa do cérebro, e verdadeira forma do entendimento: assim as onze categorias restantes são “janelas cegas”.

De acordo com Lefranc (2008) podemos afirmar junto a ele que a faculdade do conhecimento abstrato, a intervenção do conceito para construir é a fonte de uma confusão grave, ou seja, caso se faça o pensamento intervir na intuição, não se poderá deixar, em contrapartida, de fazer a intuição intervir no pensamento. Por isso Schopenhauer, insiste na censura, de início, surpreendente, feita a Kant de ter confundido conhecimento abstrato e conhecimento intuitivo, como o mostram, segundo ele, as dificuldades do *esquematismo* na *Crítica da razão pura*.

Observamos, deste modo, que a *estética transcendental* só põe em evidência duas intuições puras ou formas a priori da sensibilidade, que são o espaço e o tempo. Quanto à causalidade, Kant só se ocupou dela na *lógica transcendental*, com os doze conceitos puros do entendimento ou categorias. Mas dessas doze categorias Schopenhauer só conserva a relação de causa e efeito, e considera indispensável jogar pela janela as outras onze categorias, fruto do “gosto gótico” de Kant pelas “complicações inúteis e falsas simetrias”. A função do entendimento encontra-se, assim, restringida, dado que esse fica reduzido apenas à causalidade. Todavia, ao mesmo tempo ganha um imenso alargamento, por assegurar de agora em diante a objetividade do conhecimento sensível tanto no animal como no ser humano, ou seja, tanto para um como para o outro a passagem da sensação a representação.

Ora, a forma *a priori* da sensibilidade basta para constituir a sucessão objetiva, independentemente do nexos causal. No conhecimento empírico nos é dada uma sucessão pura que não exige nenhuma síntese, nenhum recurso a conceitos *a priori*. Kant havia julgado isso necessário porque ele procurava um inútil intermediário entre o conhecimento intuitivo e o conhecimento abstrato. Mediante a dissociação da causalidade e da sucessão, Schopenhauer pretende refutar Hume bem como o Kant das analogias da experiência: ninguém vai supor

uma relação de causa e efeito na simples sucessão do dia para a noite.

Kant, pelo contrário, admite que a sucessão permaneça objetivamente indeterminada enquanto é simplesmente percebida, enquanto não se aplica a categoria da causalidade. São célebres os exemplos de Kant, dentre um deles, o da apreensão de uma casa. Segue-se assim, ao perceber uma casa, pode-se tanto começar pelo alto, como por baixo; não há ordem determinada que obrigue a apreender o diverso empírico de um sentido de preferência a outro. Mas se concordarmos com isso, a percepção de um barco que desce um rio, então somos obrigados a acompanhar a sucessão de suas posições, primeiro acima, em seguida, mais abaixo, segundo uma ordem necessária.

Portanto seria necessário passar de uma sucessão subjetiva a uma sucessão objetiva, quer se trate do movimento do barco, quer se trate do movimento dos olhos. Ora, este falso problema da realidade empírica não levanta qualquer dúvida acerca da objetividade, pois mesmo o idealismo schopenhaueriano admite reconhecer na experiência sensível sua efetividade antes do conceito. Assim, é simples a assunção de não termos que separar aqueles dois momentos, visto que ambos possuem sucessão objetiva. Nos dois casos, trata-se evidentemente de acontecimentos, até o deslocamento do olhar é um deles.

O intelecto e a matéria são correlativos. Eis o que todos os sistemas filosóficos anteriores ao de Schopenhauer ignoraram, inclusive o kantiano. “Eles são apenas uma só e mesma coisa, considerada de dois pontos de vista opostos”. Esta unidade do intelecto e da matéria é coaduna o próprio fenômeno. O equívoco de todos os sistemas consiste em ter posto como princípio primeiro ora a matéria, ora o intelecto, em ter feito de um deles um absoluto e, por conseguinte, ter procurado derivar de um deles, outro princípio. Destarte, o idealismo está sempre “um passo a frente” do materialismo, nosso pensador pessimista sempre sustentou a superioridade do idealismo, pelo argumento fundamental que a consciência nos é imediatamente dada. Já no caso do materialismo, só pode nos oferecer quando muito, uma verdade relativa, carente de sujeito.

4 EXPLICAÇÃO GERAL DA SEGUNDA CLASSE DE REPRESENTAÇÕES

A segunda classe das nossas representações, de objetos para o sujeito, é rubricada pela única diferença essencial entre o humano e o animal, que é aquela que se atribui desde sempre ao primeiro, a inteligência racional; lhe é tão característica, que aprendemos já na tenra idade que o último é irracional. Portanto, a razão é exclusiva ao ser humano. A razão se baseia numa classe de representações da qual o animal não participa, os conceitos, vale dizer, as decantações das representações (isto é, a representação da representação) abstratas em contraste com as intuitivas, donde se haure aquelas. Do que foi dito, uma primeira consequência vem à tona, o animal não fala, nem ri, a conclusão indireta é toda a variedade e a grandeza distinta da vida humana.

4.1 A razão: faculdade do conhecimento abstrato

Com a incorporação das representações abstratas a motivação também passa a ser outra. Ainda que as ações do ser humano se sucedem com menos necessidade que a dos animais, em virtude do tipo de motivação, enquanto constar pensamentos que fazem possível a escolha (isto é, o conflito consciente dos motivos), o agir com intenção, reflexão, planos, máximas, em concordância com outros, etc., ocupa o lugar ocupado pelo mero impulso provocado por objetos presentes, intuitivos¹⁴.

¹⁴ *Der allein wesentliche Unterschied zwischen Mensch und Thier, den man von jeher einem, Jenem ausschließlich eigenen und ganz besonderen Erkenntnißvermögen, der Vernunft, zugeschrieben hat, beruht darauf, daß der Mensch eine Klasse von Vorstellungen hat, deren kein Thier theilhaft ist: es sind die Begriffe, also die abstrakten Vorstellungen; im Gegensatz der anschaulichen, aus welchen jedoch jene abgezogen sind. Die nächste Folge hievon ist, daß das Thier weder spricht, noch lacht; mittelbare Folge aber alles das Viele und Große, was das menschliche Leben vor dem thierischen auszeichnet. Denn durch den Hinzutritt der abstrakten Vorstellung ist nunmehr auch die Motivation eine anderartige geworden. Wenn gleich die Handlungen des Menschen mit nicht minder strenger Nothwendigkeit, als die der Thiere, erfolgen; so ist doch durch die Art der Motivation, sofern sie hier aus Gedanken besteht, welche die Wahlentscheidung (d.i. den bewußten Konflikt der Motive) möglich machen, das Handeln mit Vorsatz, mit Überlegung, nach Plänen, Maximen, in Übereinstimmung mit Andern u.s.w., an die Stelle des bloßen Impulses durch vorliegende, anschauliche Gegenstände getreten, dadurch aber alles Das herbeigeführt, was des Menschen Leben so reich, so künstlich und so schrecklich macht, daß er, in diesem Occident, der ihn weiß gebleicht hat und wohin ihm die alten, wahren, tiefen Ur-Religionen seiner Heimath nicht haben folgen können, seine Brüder nicht mehr kennt, sondern*

O ser humano e o animal compartilham igualmente da classe de representações intuitivas, mas o homem oculta em seu cérebro, no geral, outras representações abstratas deduzidas daquelas. Essas representações se chamam conceitos [*Begriffe*], porque cada uma inclui e compreende inúmeros casos individuais, é um compêndio [*Inbegriff*] delas. Os conceitos são, destarte, “representações de representações”.

Nossa razão ou a capacidade de pensar tem por caráter fundamental a abstração ou a capacidade de formar conceitos a partir do escopo fornecido pelas intuições. Sua presença na consciência é, pois, a que chega a resultados conclusivos; como os conceitos contêm menos que as representações donde foram abstraídos, são relativamente mais fáceis de manejar que aquelas, e se comportam com elas como a fórmula da aritmética superior com as operações mentais das quais se obtiveram e que representam, ou como o logaritmo e seu número¹⁵.

A razão se ocupa em geral de conceitos, como vimos, portanto, sua presença na consciência, configura a classe das representações abstratas, tomadas agora em consideração por nós; em sentido estrito ser chamado pensamento, o encadeamento das representações conceituais. Esta ocupação é designada também com a palavra reflexão que, como um desvio óptico, expressa ao mesmo tempo o derivado e secundário deste tipo de conhecimento. O pensamento reflexivo dá ao ser humano, o discernimento que falta ao animal, pois ao habilitá-lo para pensar milhares de coisas mediante um conceito, porém, sempre o essencial em cada uma, pode efetuar diferenças de toda sorte, inclusive com as do espaço e do tempo, com os quais recebe em pensamentos a visão geral do passado e do futuro, enquanto o animal está preso ao presente.

4.2 O conhecimento racional e a cognição reflexiva: conceitos e juízos

wähnt, die Thiere seien etwas von Grund aus Anderes, als er, und, um sich in diesem Wahne zu befestigen, sie Bestien nennt, alle ihre ihm gemeinsamen Lebensverrichtungen an ihnen mit Schimpfnamen belegt und sie für rechtlos ausgiebt, indem er gegen die sich aufdrängende Identität des Wesens in ihm und ihnen sich gewaltsam verstockt (SCHOPENHAUER, 1977, p. 113/ G §23).

¹⁵ *Eben dadurch, daß Begriffe weniger in sich enthalten, als die Vorstellungen daraus sie abstrahirt worden, sind sie leichter zu handhaben, als diese, und verhalten sich zu ihnen ungefähr wie die Formeln in der höheren Arithmetik zu den Denkopoperationen, aus denen solche hervorgegangen sind und die sie vertreten, oder wie der Logarithmus zu seiner Zahl* (Id., *ibid.*, p. 116/ G §27).

Este discernimento, isto é, a capacidade de refletir sobre si mesmo, é em verdade a raiz de todos seus rendimentos teóricos e práticos, pelo que o homem supera tanto o animal. Em primeiro lugar, a preocupação pelo futuro, tomando em consideração o passado, logo o procedimento intencionado, sistemático, metódico, em cada propósito, daí a contribuição de muitas coisas para um fim, como as de ordem política, o Estado, as leis, etc. Mas muito em peculiar, os conceitos são o verdadeiro material das ciências, cujos fins se derivam do conhecimento particular mediante o geral; conceitos são justamente os elementos universais cuja existência, giraram em torno a disputa entre nominalistas e realistas na idade média¹⁶.

Das muitas representações das quais foram repetidamente deduzidas, as abstratas, não contém precisamente mais do que a parte que necessitam. Caso se queira imaginar essas representações através da fantasia [*Phantasie*], que se trata, segundo Schopenhauer, de uma imagem completa [*vollendetes Bild*] ao lado do [*Phantasma*] que, por sua vez, é uma representação intuitiva completa, pode-se assim substituí-las como representantes dos conceitos [*Repräsentanten der Begriffe*]. Entretanto, tais substituições, podem arrastar uma carga de coisas secundárias, fazendo-se assim, aquelas outras mais confusas. Pois bem, com a aplicação de conceitos, se pensam somente as partes e relações de todas essas representações exigidas pelo fim correspondente. A utilidade dos conceitos consiste, portanto, em desprender-se do “equipamento inútil” ou também operar com a parte mais pura, isto é, abstraída do estofo das representações empíricas.

Como foi dito acima, não se deve confundir o fantasma com o conceito, o primeiro é uma representação intuitiva, que com o auxílio da imaginação, é produzido diretamente pela impressão sobre os sentidos, e por isso, tampouco pertence ao complexo da realidade empírica. Isso ocorre quando se quer pensar uma representação intuitiva, donde nasceu o conceito, com uma imagem em correspondência ao conceito, o que é equivocado.

Por exemplo, o “cachorro em geral”, o “triângulo em geral”, número em geral, não há nenhuma representação, nenhuma fantasmagoria correspondente a esses conceitos. Então se produz um fantasma, por exemplo, o de um cachorro qualquer, que como representação, tem que ser determinado, é dizer, de qualquer

¹⁶ *Op., cit., p. 117.*

tamanho, forma concreta, cor, etc., posto que o conceito que representa carece de tais representações. Mas no caso de tal representante de um conceito, sempre se sabe que não é adequado ao conceito que o representa¹⁷.

Vale ressaltar que o pensamento em sentido estrito, isto é, a abstração realizada com a ajuda da significação das palavras, junto a útil aplicação dos conceitos, é ora um raciocínio puramente lógico, ficando por completo em seu próprio âmbito, ora, tange os limites das representações intuitivas para discutir com essas, a intenção de relacionar o empiricamente dado e intuitivamente captado com conceitos abstratos claramente pensados a fim de possuí-los assim por inteiro, busca o conceito para o caso intuitivo dado, ou a regra a que pertence, bem como o caso para o conceito dado ou regra que os confirma. Essa propriedade é a atividade do juízo (Schopenhauer cogita segundo a divisão de Kant). No primeiro caso é reflexivo, no segundo caso é dedutivo. O juízo é o mediador que corresponde a esses conceitos entre a forma de conhecimento abstrato e intuitivo ou entre a razão e o entendimento.

Embora normalmente Schopenhauer fale como se os conceitos fossem universais reais, existindo além do tempo e da sua visão fundamental é de que eles são totalmente dependentes do mundo e parcialmente constitutivos dele. Eles são abstraídos dos detalhes perceptíveis e a faculdade da razão que os “refinam”, tem sua sede no cérebro, ou numa função do cerebral; admitidas tais representações, se alocam no mencionado órgão biológico.

Entrementes, aquelas representações, fazem parte do mundo cotidiano, portanto, em referência constante aos objetos perceptíveis, aos quais, deveras, devem sua correspondente existência. Conceitos são representações reflexivas, e não coisas em si mesmas, são produzidas pela faculdade da razão e existem

¹⁷ *Mit dem Begriff ist, wie schon gesagt, das Phantasma überhaupt nicht zu verwechseln, als welches eine anschauliche und vollständige, also einzelne, jedoch nicht unmittelbar durch Eindruck auf die Sinne hervorgerufene, daher auch nicht zum Komplex der Erfahrung gehörige Vorstellung ist. Auch dann aber ist das Phantasma vom Begriff zu unterscheiden, wann es als Repräsentant eines Begriffs gebraucht wird. Dies geschieht wenn man die anschauliche Vorstellung, aus welcher der Begriff entsprungen ist, selbst, und zwar diesem entsprechend, haben will; was allemal unmöglich ist: denn z.B. von Hund überhaupt, Farbe überhaupt, Triangel überhaupt, Zahl überhaupt giebt es keine Vorstellung, kein diesen Begriffen entsprechendes Phantasma. Alsdann ruft man das Phantasma z.B. irgend eines Hundes hervor, der, als Vorstellung, durchweg bestimmt, d.h. von irgend einer Größe, bestimmter Form, Farbe u.s.w. seyn muß, da doch der Begriff, dessen Repräsentant er ist, alle solche Bestimmungen nicht hat. Beim Gebrauch aber eines solchen Repräsentanten eines Begriffs ist man sich immer bewußt, daß er dem Begriff, den er repräsentirt, nicht adäquat, sondern voll willkürlicher Bestimmungen ist (Id., ibid., p. 118/ G§28).*

apenas dentro do intelecto. Além disso, como os objetos dos quais são abstraídas, são também representações, os conceitos, são duplamente fenomênicos (por se tratarem de uma atividade dual da cognição intelectual).

Os conceitos e a faculdade da razão são importantes porque nos permitem realizar juízos, planejar o futuro, construir teorias científicas, agir propositadamente e colaborar uns com os outros. Mas eles não fornecem conhecimento concreto algum da realidade; todo o material de nosso conhecimento, ou seja, tudo o que não possa ser reduzido à subjetividade, vem de fora, do mundo externo e, todavia, da percepção objetiva do mundo corpóreo, uma percepção que tem sua origem na sensação (como é afirmado pela nossa classe das representações empíricas). Todo conhecimento direto da realidade, é “conhecimento primário”, alcançado somente pelo entendimento; toda compreensão de conexões causais e todas as grandes descobertas pertencem ao entendimento; sem o emprego de conceitos, e assim por diante. A faculdade da razão, é claramente, nessa concepção, irrelevante, em comparação com a faculdade do entendimento. Pois fornece, em contraste, apenas “conhecimento secundário”, não o conhecimento da realidade efetiva, mas de verdades por meio de conceitos e palavras.

Segundo Schopenhauer qualquer ser humano é capaz portador da faculdade da razão, é capaz de, com as premissas dadas, chegar à conclusão. Mas o entendimento fornece conhecimento primário e intuitivo, por isso, determinadas descobertas se restringem a uma intuição particular do fenômeno, não suscetível de se apreender pela abstração racional. Por causa disso, Schopenhauer desdenha de seus filósofos contemporâneos que sustentaram a hipótese de uma razão transcendente a experiência e, “como uma faculdade do suprassensível ou hiperfísico”, que capta a coisa em si.

Os conceitos são inúteis isoladamente, e funcionam apenas quando combinados para formar juízos verdadeiros e expressar conhecimento. Mas, embora os juízos sejam úteis para expressar conhecimento, nenhum deles pode provê-lo de seus próprios recursos; isto é, nenhum (conceito ou juízo) é intrinsecamente verdadeiro. A verdade, afirma Schopenhauer, é uma propriedade relacional: se um julgamento é verdadeiro, ele é baseado em algo diferente de si mesmo, em um motivo ou razão externa. Em resumo, Schopenhauer sustenta que necessariamente todo juízo verdadeiro tem uma razão externa a ele e que

constitui seu fundamento. Ele também declara que o fundamento em questão, é uma *razão suficiente*, de modo que necessariamente segue-se a verdade de seu juízo.

Essa relação entre a verdade dos juízos e das razões constitui o que Schopenhauer considera ser a raiz da segunda forma do princípio da razão suficiente, que será nomeada a seguir. Afirmo a necessidade de que todo juízo tem uma razão suficiente para a sua verdade (WHITE, 1999, p 78).

4.3 O princípio de razão suficiente do conhecer: as modalidades de verdade

Semelhante relação conceitual pensada e enunciada com clareza se chama juízo. Nas relações com este juízo manifesta sua vigência o princípio de razão de maneira distinta da anterior, a saber como princípio de razão do conhecer, *principium rationis sufficientis cognoscendi* [Satz vom zureichenden Grunde des Erkennens]. Na qualidade de tal diz que quando um juízo que deve expressar uma cognição, deve ter uma razão suficiente; por esta qualidade recebe então o predicado de verdadeiro. A verdade é a relação de um juízo com algo diferente dele, que se chama sua razão e, como veremos, a continuação permite inclusive uma variedade importante de classes. Mas, como sempre, é algo em que se apóia ou se baseia o juízo. O termo alemão *Grund* (razão, base, fundamento) lhe vai bem. Em latim, *ratio*, e todas as línguas derivadas dele, o nome de razão coincide com o fundamento discursivo da cognição (*la ragione, la raison, la razón, the reason, etc*).

Podem definir-se também como representações das representações, pois na sua formulação a capacidade de abstração decompõe as representações intuitivas completas em seus componentes para poder pensá-los separadamente, cada um por si só, com as diferentes qualidades, ou relações dos objetos. Mas neste processo as representações perdem necessariamente o caráter intuitivo, assim, toda qualidade separada (abstraída), pode pensar-se, mas não intuí-la, a formação de um conceito ocorre geralmente retirando muito do intuitivamente dado.

Se ao observar vários objetos intuitivos prescindimos de cada um algo distinto, e se conservou em todos o mesmo, então se tem um gênero desta espécie. Deste modo, o conceito de cada gênero é o conceito de cada espécie

compreendida nele, depois de se haver retirado o que não é comum a todas as espécies. Ademais, podemos considerar todo conceito possível como um gênero: por isso é sempre geral, daí que este tenha uma esfera, que chamamos de compêndio de todo o imaginável que se relacione. Quanto mais alto se sobe na abstração, tanto mais se desprende, tanto menos se pensa, já que as coisas cada vez mais de generalizam.

Posto que, como dissemos as representações decompostas e sublimadas em conceitos abstratos perderam toda a capacidade de intuição, contudo, a aquisição da racionalidade se deve mediante a compreensão do mundo intuitivo, o fundamento da razão consiste em transformar toda a essência deste mundo em conceitos abstratos, coisa que só se pode realizar por intermédio da linguagem. Com a aprendizagem desta, se leva a consciência todo o mecanismo da razão, o essencial da lógica, evidentemente, não pode realizar-se sem esforço espiritual e atenção. Esse desenvolvimento da razão se faz com a lógica realmente concreta, que não consiste na fixação de suas regras, senão, diretamente, em sua justa aplicação igual a uma pessoa de disposição musical aprende as regras da harmonia sem ler as notas.

Entrementes, o pensamento operando com ajuda de representações intuitivas é o verdadeiro núcleo de todo conhecimento, ao remontar-se a fonte primordial, a base de todos os conceitos, isto é a criação de todos os pensamentos realmente originais, de todas as opiniões primogênicas e de todos os descobrimentos, na medida em que a causalidade tem feito o melhor que pode nesses. Tampouco o pensar no sentido estrito consiste na simples presença de conceitos abstratos na consciência senão em unir e separar dois ou mais de vários deles sob algumas restrições e modificações que indica a lógica da teoria dos juízos.

Isto demonstra que no conhecimento dos fundamentos dos juízos entreviu a razão principal por excelência; não obstante, essas razões em que se apoiam um juízo podem dividir-se em quatro modalidades, cada uma também diferente da verdade que recebe:

1) A *verdade lógica* [*Logische Wahrheit*]¹⁸, enuncia se um juízo pode ter fundamento em outro juízo. Então sua verdade, evidentemente é lógica, formal.

¹⁸ *Id.*, *ibid.*, p. 122/ G§ 30.

Resta-nos saber se possui verdade material, ou a série de juízos em que esta se baseia se reduz a um juízo de verdade material. Semelhante fundamentação de juízo por outro surge sempre de uma comparação com ele. Este sucede ou diretamente, na simples conversão ou contraposição do mesmo; ou com a adição de um terceiro juízo donde resulta a verdade do juízo que se quer fundamentar pela relação dos dois últimos. Essa operação é a conclusão final. Isto se leva a cabo tanto por oposição como por dedução. Posto que a conclusão enquanto fundamentação do juízo por outro, em virtude de um terceiro sempre tem que se tratar com juízos e estes não são vínculos dos conceitos, o último dos quais é objeto exclusivo da razão ao se referir corretamente tem sido explicado como o verdadeiro assunto da razão. Toda a teoria dos silogismos é nem mais nem menos que a suma das regras para a aplicação do princípio de razão aos juízos entre si, isto significa, o cânone da verdade lógica.

Como fundamentados por outro juízo há que considerar também aqueles cuja verdade se deriva das quatro conhecidas leis mentais: pois precisamente estas são juízos dos quais se seguem a verdade daqueles. Por exemplo, o juízo de que “um triângulo é um espaço compreendido entre três linhas”, tem por última razão o princípio de identidade, isto é, do pensamento expresso por este. O de que “não há corpo sem extensão” expressa o princípio da contradição. O de que “todo juízo é verdadeiro ou não é” tem por base o princípio do terceiro excluído. E por fim, o de que “nada pode aceitar algo como verdadeiro sem saber por que” tem como última razão o princípio de razão suficiente do conhecer.

O que, no uso corrente da razão se aceitam como verdadeiros os juízos derivados das quatro leis do pensamento, sem reduzi-los àqueles, como premissas suas, posto que a maioria dos homens jamais ouviram essas leis abstratas, faz que esses juízos sejam tampouco indiferentes enquanto premissas suas, destas leis, como quando alguém diz: “Se se tira seu sustento, aquele corpo cairá”. Mas não por isso esse juízo ao ser possível sem o menor conhecimento do princípio de que “todos os corpos tendem até o centro da terra”, é independente deste como premissa sua. Por isso, não se pode admitir que na lógica pudesse se adjudicar uma verdade interior somente aos juízos fundamentados nas quatro leis do pensamento se declaram diretamente verdadeiros e, se se diferencia esta verdade lógica (interior) da verdade lógica (exterior), que seria apoiar-se em outro

juízo como seu fundamento. Toda verdade é a relação de um juízo com algo fora dele, a verdade interior é uma contradição.

2) A *verdade empírica* [*Empirische Wahrheit*]¹⁹, é assim, pois, uma representação da primeira classe, uma intuição transmitida pelos sentidos, por fim, a experiência pode ser razão de um juízo. Então, o juízo possui verdade material enquanto o juízo se apoia diretamente na experiência, é uma verdade empírica. Que um juízo tem verdade material significa em geral, que seus conceitos estão tão entrelaçados, separados e limitados como as representações intuitivas nas quais se fundam, requerem e levam consigo. Conhecer é assunto direto do discernimento ou faculdade do juízo, que como já dissemos, é o mediador entre a inteligência intuitiva e a abstrata, discursiva, isto é, aquela distinção que fizemos entre entendimento e razão.

3) A *verdade transcendental* [*Transscendentale Wahrheit*]²⁰ consiste nas formas do conhecimento intuitivo, empírico, situados no entendimento e na sensibilidade pura, podem ser como condições da possibilidade de toda experiência, razão de um juízo que é, portanto, juízo sintético *a priori*. Não obstante, como semelhante juízo possui verdade material, e esta é uma verdade transcendental, porque o juízo não se baseia somente na experiência, senão nas condições de sua possibilidade situadas em nós. Pois é determinado precisamente pela determinação da experiência, a saber: pelas formas intuídas por nós *a priori*, do espaço e do tempo, e pela lei da causalidade sabida por nós. Exemplos destes juízos são proposições como as seguintes: “duas linhas retas não compreende nenhum espaço”, “nada ocorre sem causa”, “ $3 \times 7 = 21$ ”, a matéria não pode nascer nem perecer”. Na realidade, pode citar-se como prova desta classe de verdade toda a matéria pura.

4) A *verdade metalógica* [*Metalogische Wahrheit*]²¹, por último, enuncia as condições formais de todo pensamento racional, pode ser também a base de um juízo cuja verdade é então de tal caráter, que acreditamos designar do melhor modo chamando de verdade metalógica. Só há quatro destes juízos que dependem desta modalidade, e os encontramos por indução, são chamados de leis de todo pensamento, se bem que ainda não está de acordo sobre suas

¹⁹ *Id.*, *ibid.*, p. 123/ G§ 31.

²⁰ *Id.*, *ibid.*, p. 124/ G§ 32.

²¹ *Id.*, *ibid.*, p. 125/ G§ 33.

expressões nem sobre seu número, mas sim sobre o que no geral devem denominar, são os seguintes: 1) o sujeito é igual a soma de seus predicados, ou “ $a=a$ ”. 2) A um sujeito não se pode atribuir e negar um predicado ao mesmo tempo, ou “ $a = -a = 0$ ”. 3) de dois predicamentos contrariamente opostos tem que corresponder um a cada sujeito. 4) A verdade é a relação de um sujeito com algo fora dele, como sua razão suficiente.

Mediante uma reflexão que se quisera chamar autoanálise da razão, reconhecemos que estes juízos são a expressão das condições de todo pensamento. Ao efetuar vãos intentos por pensar contra essas leis, logo nos deparamos com esta impossibilidade malograda, assim como é impossível mover nossos membros contra a direção de suas articulações. Se o sujeito pudesse conhecer-se a si mesmo, conheceríamos também diretamente essas leis e não mediante tentativas em objetos. Neste sentido, ocorre o mesmo com as razões dos juízos de verdade transcendental, tampouco elas chegam diretamente à consciência, senão, primeiro *in concreto* [de forma concreta], por meio de objetos, representações. Intentamos pensar, por exemplo, uma mudança sem causa precedente ou também uma origem ou desaparecimento da matéria. Teríamos consciência da impossibilidade de tal coisa, e na realidade, de uma impossibilidade objetiva, ainda que sua raiz esteja em nosso intelecto. Pois não poderíamos levá-la na consciência somente por via subjetiva.

Em geral, se pode notar uma grande semelhança na relação entre as *verdades transcendentais* e *metalógicas*, a qual denota uma raiz comum a ambas. Vemos aqui o princípio de razão suficiente predominantemente como verdade metalógica, mas também como verdade transcendental, por isso, este é estabelecido como um juízo que tem uma quádrupla raiz, mas não quatro razões diferentes que coadunam casualmente o mesmo juízo, senão uma razão que se apresenta quádrupla, que tal como de início a chamamos assim simbolicamente. As outras três *verdades metalógicas*, têm entre si, uma semelhança tão grande que, ao considerá-las quase tende-se necessariamente a buscar nelas expressão comum. Portanto, a razão subordina os conhecimentos materiais hauridos da experiência e a verdade corresponde exclusivamente aos juízos, isto é uma qualidade lógica.

Por isso, o inato, apriorístico, independente da experiência, resguarda toda nossa força intelectual que, por sua vez, está limitada pela parte formal do

entendimento, pelas próprias funções do intelecto e da maneira de sua única atividade possível, funções que todas, e cada uma, necessitam do material de fora para proporcionar conhecimentos materiais, assim, dentro de nós, temos as formas da intuição externa, objetiva, como tempo, espaço e a lei da causalidade como meras formas inteligíveis das quais se constrói o mundo da efetividade objetiva dos corpos, e também, em última instância, a parte do conhecimento abstrato, racional.

Este último tem sido resumido e exposto na lógica, e por isso nossos antepassados a chamaram acertadamente de teoria da razão, também ensina ela precisamente que os conceitos dos quais constam os juízos e conclusões, aos que se referem todas as leis lógicas, devem receber seu material e conteúdo do conhecimento intuitivo, igual o entendimento que os cria, toma também da sensação o material que dá conteúdo a suas formas apriorísticas.

Destarte, todo o material do nosso conhecimento não pode se reduzir tão somente à forma subjetiva, atividade própria em função do intelecto, toda sua matéria vem do exterior, em última análise, da intuição objetiva do mundo corporal, nascida da sensação. Este conhecimento intuitivo, por seu material empírico, é o que a razão verdadeiramente elabora em conceitos, que fixam de modo simples por meio de palavras, signos, nomes, e logo tem nelas o material para suas infinitas combinações, mediante juízos conclusivos que constituem o tecido da idealidade e ciência.

Segundo a tabela classificativa de Schopenhauer no segundo volume do livro “O Mundo como vontade e representação”, podemos dividir as ciências da seguinte forma, conforme a sua *aplicabilidade epistemológica* (terminologia nossa).

5 EXPLICAÇÃO GERAL DA TERCEIRA CLASSE DE REPRESENTAÇÕES

A terceira classe de objetos para a faculdade de representações constitui a parte formal das mesmas, porém, completas, a saber, as intuições dadas *a priori* das formas do sentido interno e externo, do tempo e do espaço. Enquanto intuições puras, por si, e separadas de suas determinações complexas, são objetos passíveis de compreensão, porque até os pontos e linhas puros não podem representar-se, senão, podem tão somente intuir-se *a priori* igual como a extensão e a divisibilidade infinitas do espaço e do tempo são unicamente objetos da intuição pura e estranhos à empírica. O que diferencia esta classe de representações, na qual se intervém pura e simplesmente o espaço e o tempo, da primeira classe de representações, cabe dizer, é que lá estão unidos, são percebidos pela matéria, que fora explicada como condição de perceptibilidade irmanada ao tempo e o espaço, por isso, pelo lado da causalidade objetivada, chega à consciência com seu estofo.

5. 1 A sensibilidade pura: faculdade do conhecimento formal

Desde a *Dissertatio* (primeira edição do ensaio sobre o princípio de razão), Schopenhauer salvaguarda a validade da estética transcendental de Kant e, de modo mais contundente, verificamos sua incontestável adesão a ela, em sua *Crítica da filosofia kantiana*²², pois para ambos, é indubitável que tempo e espaço

²² A ESTÉTICA TRANSCENDENTAL é uma obra tão extraordinariamente meritória que, sozinha, teria bastado para eternizar o nome de 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; portanto devem ser consideradas como o que há de mais raro no mundo, uma descoberta real e grandiosa na meta física. O fato, por Kant rigorosamente demonstrado, de uma parte de nosso conhecimento nos ser consciente a priori não admite nenhuma outra explanação a não ser a de que essa parte é constituída pelas formas de nosso intelecto: em realidade, antes de uma explanação isto é simplesmente a expressão distinta do fato mesmo; pois a priori significa apenas não adquirido pelo caminho da experiência, portanto não vindo de fora para nós; ora, aquilo presente no intelecto sem ter vindo de fora é justamente o que lhe pertence originariamente, seu ser próprio. E, se aquilo presente no próprio intelecto consiste no modo e na maneira universais como todos os seus objetos têm de se lhe apresentar, isso equivale a dizer que essas são as formas de seu conhecer, ou seja, o modo e a maneira para sempre estabelecidos de como ele desempenha as suas funções. Eis por que "conhecimento a priori" e "formas próprias do intelecto" são, no fundo, apenas duas expressões para a mesma coisa, portanto, em certa medida, sinônimas. Por conseguinte, da doutrina da estética transcendental não saberia descartar coisa alguma, apenas acrescentar. Em especial, que Kant não foi até o fim com os seus pensamentos, pois não rejeitou todo o método euclidiano de

sejam puras formas *a priori* (condições de toda experiência possível) da sensibilidade, portanto, sob a rubrica da razão de ser, se desvela uma teoria da percepção, evidentemente intuicionista, com base em uma ontologia pura da matemática, assim, a faculdade cognitiva descrita aqui, é aquela que confere o estatuto apodítico às ciências matemáticas, nesse caso específico, que será visto detidamente na próxima subseção, aritmética e geometria.

Reiteramos que, Schopenhauer afirma, ainda com Kant, que o espaço e o tempo ainda são intuições puras *a priori* e, justamente por isso, condições formais da experiência possível. Isso significa que espaço e tempo não são conceitos, nem abstrações do mundo real empírico, porém, intuições particulares. Vale dizer, espaço e tempo não são conceitos como, vermelho, redondo, etc., e assim por diante, cada um tendo inumeráveis instâncias.

Há apenas e só pode haver um espaço, e um tempo, e esses, são particulares. Os objetos empíricos como aqueles que exemplificamos acima dentre outros eventuais. Mas o espaço e o tempo não são em si mesmos objetos empíricos, percebidos através dos sentidos do corpo; antes, são diretamente intuídos pela mente. Ademais, a representação mental que temos dele, evidentemente, é *a priori*, dado que eles não são resultados da experiência. De fato, sem eles não haveria tal coisa como a experiência em primeiro lugar; eles mesmos são as maiores partes constituintes da empiria (WHITE, 1997, p. 86).

demonstração, mesmo após ter dito, que todo conhecimento geométrico tem evidência imediata a partir da intuição (SCHOPENHAUER, 2015, p.507). [*Die transscendentale Aesthetik ist ein so überaus verdienstvolles Werk, daß es allein hinreichen könnte, Kants Namen zu verewigen. Ihre Beweise haben so volle Ueberzeugungskraft, daß ich die Lehrsätze derselben den unumstößlichen Wahrheiten beizähle, wie sie ohne Zweifel auch zu den folgenreichsten gehören, mithin als das Seltenste auf der Welt, nämlich eine wirkliche, große Entdeckung in der Metaphysik, zu betrachten sind. Die von ihm streng bewiesene Thatsache, daß ein Theil unserer Erkenntnisse uns a priori bewußt ist, läßt gar keine andere Erklärung zu, als daß diese die Formen unsers Intellekts ausmachen: ja, dies ist weniger eine Erklärung, als eben nur der deutliche Ausdruck der Thatsache selbst. Denn a priori bedeutet nichts Anderes, als »nicht auf dem Wege der Erfahrung gewonnen, also nicht von außen in uns gekommen«. Was nun aber, ohne von außen gekommen zu seyn, im Intellekt vorhanden ist, ist eben das ihm selbst ursprünglich Angehörige, sein eigenes Wesen. Besteht nun dies so in ihm selbst Vorhandene in der allgemeinen Art und Weise, wie alle seine Gegenstände ihm sich darstellen müssen; nun, so ist damit gesagt, daß es die Formen seines Erkennens sind, d.h. die ein für alle Mal festgestellte Art und Weise, wie er diese seine Funktion vollzieht. Demnach sind »Erkenntnisse a priori« und »selbsteigene Formen des Intellekts« im Grunde nur zwei Ausdrücke für die selbe Sache, also gewissermaßen Synonyma. Von den Lehren der transscendentalen Aesthetik wüßte ich daher nichts hinwegzunehmen, nur Einiges hinzuzusetzen. Besonders nämlich ist Kant mit seinen Gedanken nicht zu Ende gekommen darin, daß er nicht die ganze Eukleidische Demonstrirmethode verwarf, nachdem er doch (...), gesagt hatte, alle geometrische Erkenntniß habe aus der Anschauung unmittelbare Evidenz (W I: 537)]].*

No espaço, mediante a posição de cada parte do mesmo, por exemplo, de uma linha dada, de superfícies, corpos, pontos, respectiva a outra linha qualquer vem determinada a situação de qualquer outra parte possível, de tal sorte que a última posição está com a primeira em relação da consequência com a razão. Como a posição da linha respectiva a qualquer de outras possíveis determina igualmente sua posição tomada como determinada a respeito da primeira, não importa qual delas se queira considerar em primeiro lugar como determinada e outras determinantes, é dizer, como *ratio* (fundamento) e outras como *rationata* (consequência).

Talvez o jeito mais simples de se compreender a natureza do espaço é abrangendo um infinito número de pontos, tal como “bolinhas de gude” em uma caixa tão bem apertada que não haja lacuna entre elas; pensemos também em linhas, áreas, e volumes como que constituindo subconjuntos desses pontos. Dado este modelo, é evidente que a sobreposição de qualquer ponto ou conjunto de pontos depende de cada um dos outros, e se soubermos onde os outros pontos estão localizados, então sabemos *eo ipso* [tal como] onde o primeiro está. Ulteriormente, se com este modelo em mente, focarmos atenção sobre seletos conjunto de pontos que unidos perfazem um triângulo, vemos, por sua vez, que a posição de cada lado do triângulo está ‘relacionado a’ e dependente sobre as posições de seus outros lados, e que a magnitude dos ângulos e da área do triângulo, junto às outras propriedades internas, estão relacionados àquelas posições e outras propriedades laterais²³.

Mas isto é assim porque no espaço não há nenhuma sucessão, posto que precisamente com a união do espaço e do tempo, para a representação geral do complexo da experiência, nasce a representação da coexistência. Na razão de ser do espaço, portanto, predomina uma analogia do chamado efeito recíproco.

Como toda linha, com respeito a sua posição é tanto determinada pelas outras como determinante delas é completamente arbitrário considerar uma linha como determinante das outras e não como determinada, a situação de cada uma concernente a uma outra qualquer, permite indagar por sua posição respectiva a outra terceira, em virtude de cuja segunda posição, a primeira é necessariamente como é. Por isso, na concatenação das razões de ser, o mesmo que nas razões

²³ *Id., ibid*, p.87

do devir, não se encontra nenhum fim a parte ante e, devido à infinidade do espaço e das linhas possíveis nele, tampouco nenhum a parte post. Todos os espaços relativos possíveis são figuras, porque são limitados, e todas estas figuras, devido aos limites comuns, tem sua razão de ser uma na outra. A *serie rationum essendi* [série do fundamento do ser] no espaço se estende, pois, ao infinito, o mesmo que a *serie rationum fiendi* [série do fundamento do devir], para dizer a verdade, não só em um, senão em todos os sentidos. É impossível dar uma prova se tratando de um princípio cuja verdade é transcendental, ao ter uma razão diretamente na intuição do espaço dada a priori.

No tempo todo instante está condicionado pelo anterior, tão simples é aqui a razão de ser como lei de sucessão. Porque o tempo só tem uma dimensão, e por isso não pode haver nele nenhuma multiplicidade das relações. Todo momento vem condicionado pelo anterior, só através daquele podemos chegar a este, só assim aquele passado se foi. Neste nexos das partes do tempo se baseia todo contar, cujas palavras só servem para marcar os distintos passos da sucessão; por conseguinte, também toda a aritmética, que não é outra coisa que as abreviaturas metódicas do contar. Todo número supõe ao anterior como razão de seu ser; ao dez só posso chegar através de todos os anteriores, e só em virtude deste conhecimento, desta penetração na razão de ser; eu sei que onde há dez, há, nove, oito, sete, etc.

Toda a geometria se baseia igualmente no nexos da situação das partes do espaço, seria, pois, um conhecimento profundo deste nexos. Mas, como foi dito anteriormente, não é possível, mediante meros conceitos, senão, só através da intuição, todo princípio geométrico teria que ser reduzida a esta, e a demonstração constituiria unicamente em sacar claramente o nexos cuja intuição nos importa; nada mais se poderá fazer. Destarte, encontramos que o trato da geometria é bem diferente. Só se apoiam na intuição os doze axiomas de Euclides, e na realidade, o nono, o décimo primeiro e o segundo se baseiam em intuições individuais distintas.

Todos os demais se baseiam no conhecimento de que na ciência não há que tratar como ocorre na experiência, com coisas reais, que coexistem por si e podem diferir até o infinito, senão, com conceitos, na matemática com intuições normais, é dizer, com figuras e números que são perceptíveis para toda a experiência possível, e por isso unem o múltiplo do conceito com a certeza

contínua da representação individual. Ainda que, enquanto representações intuitivas são exatamente determinadas e, desta sorte, não deixam nenhum espaço para a generalidade, graças ao impreciso; não obstante, são gerais: porque são as formas nuas de todos os fenômenos, enquanto tais são válidas para todos os objetos reais aos que corresponde uma destas formas.

Em suma, para a sensibilidade, α) o tempo, é a mais simples e primitiva das formas de representação e nos revela o caráter relativo. Nada mais é que a sucessão. Paradoxalmente, passado e futuro, tomados no sentido puro, não existem, pois o primeiro não existe mais, o segundo ainda não existe. Cada instante só existe ao aniquilar o precedente, para ser aniquilado pelo seguinte. Além do mais, a divisibilidade ao infinito do tempo não permite que se atribua um limite ao instante, limite que lhe conferiria a presença. Assim, como pura relação, o tempo é vazio ou nulo. Schopenhauer defende a idealidade do tempo. O tempo é uma forma de apreensão do sujeito. Mas essa idealidade condiciona a apreensão objetiva do mundo. A numeração da aritmética repousa sobre a repetição da unidade, operação exclusivamente temporal, como prova o fato de que, em todas as línguas a multiplicação é designada pela palavra “vezes”, que faz referência ao tempo. O tempo permite a medida dos movimentos. Por sua vez, β) o espaço, exprime as relações de situação entre os corpos. A originalidade dessas relações de situação é a sua perfeita reciprocidade. Há um sistema de determinação recíproca tal que se pode indiferentemente partir de uma ou outra das posições, para considerá-la como que determinando as outras, e as outras como determinadas *ad infinitum*.

Isso nos remete ao fato que o espaço é uma forma da nossa intuição e não um puro conceito, pois como já vimos, a ordem conceitual dos princípios e das consequências não poderia ser assim permutada. De acordo com isso, descobriremos que na geometria, fundada sobre essa pura intuição, pululam proposições sintéticas *a priori*. Os juízos analíticos tiram de um conceito um predicado que ali já estava contido *a priori*, ora, este não é o caso (PERNIN, 1995).

5. 2 O princípio de razão suficiente do ser: a evidência matemática

Sob a rubrica da terceira classe de representações tal como vimos acima, rege o *princípio de razão suficiente do ser*, que nos impõe uma dupla lei de ligação, a das representações espaciais e das representações temporais. Assim, ambas são intuições puras, formais e apriorísticas correspondendo a *raison d'être* [razão de ser]. Por não serem empíricas, pode-se representar, isoladamente, um espaço e um tempo sem objetos; em contrapartida, é impossível representar objetos que não estejam nem no espaço nem no tempo: “a mão pode deixar escapar tudo, exceto a si mesma”. A metáfora utilizada por Schopenhauer indica bem a orientação a ser seguida (PERNIN, 1995).

Schopenhauer afirma que essa mencionada lei, segundo a qual as partes do espaço, e do tempo, e, a partir dos mesmos, as relações entre si, que se determinam reciprocamente, denomina-se com precisão: princípio de razão suficiente do ser, [*Satz vom zureichenden Grunde des Seyns (principium rationis sufficientis essendi)*]. Se compreende por si mesmo, que a penetração em semelhante razão de ser, mesmo que a compreensão da lei de causalidade e sua aplicação a um caso determinado é razão de conhecimento do efeito, com o que de nenhum modo se suprime toda a diversidade entre *razão do ser, do devir, e do conhecer*. Em muitos casos equivale ao que segundo uma formação de nosso princípio é consequência, e, segundo outro, razão. Assim, muito amiúde o efeito é a razão de conhecimento da causa. Por exemplo, a elevação da temperatura medida pelo termômetro é, segundo a lei de causalidade, consequência do aumento do calor, mas segundo a *ratio cognoscendi*, é a razão de conhecimento do aumento do calor, assim como o juízo que o enuncia.

Deste modo, podemos enfatizar a seguinte correlação para essa classe de representações: o tempo e o espaço são inerentes ao conhecimento formal *a priori* da experiência subjetiva, assim como sua aplicação aritmética e geométrica,

estão imbricados para o conhecimento de seus objetos matemáticos de maneira necessária.

Schopenhauer tem muito mais a dizer sobre a geometria do que sobre a aritmética. Algumas coisas precisam ser mencionadas se sua visão de Euclides e os geômetras, de como eles procuram provar seus teoremas. Ora, eles nos providenciam demonstrações puramente conceituais, o que nos deixa insatisfeitos. Isto porque o nosso desejo natural é observar as relações que se asseguram entre as partes do espaço sob a consideração deste ou daquele teorema, e provas em geometria, deste modo, nos deveriam mostrar a relevância das relações geométricas como as próprias conclusões assentem.

Por isso, para todas as intuições normais, inclusive na geometria, o mesmo que para os conceitos, seria válido o que Platão disse de suas ideias²⁴, a saber, que não pode haver duas iguais, porque seria uma só. Portanto, as intuições normais na geometria se não fossem distintas, enquanto objetos no espaço devido à mera coexistência no lugar. A mera intelecção de que tal diferença do lugar não anula a identidade restante, parece, poder suprir os nove axiomas euclidianos, e ser mais apropriado o caráter essencial da ciência cujo fim é conhecer o individual pelo geral que é o geral, assim, o estabelecimento dos nove axiomas diferentes se baseiam em um conhecimento só.

Ademais, para as intuições normais do tempo, para os números não tem validade essa diferença da coexistência, do existir uma coisa ao lado da outra, senão simplesmente, como para os conceitos a identidade indiscernível, e não há mais que um cinco ou um sete. Também aqui poderia encontrar-se uma razão de que $7+5=12$ não é uma proposição idêntica, senão, como Kant descobriu um princípio sintético a priori que se baseia na pura intuição. As ideias platônicas²⁵, de acordo com Schopenhauer, podem descrever-se também como intuições normais [*Normalanschauungen*] que não só seriam válidas como as matemáticas para o formal, senão também para o material das representações completas, isto é, que como tais seriam continuamente determinadas e, não obstante, similar a

²⁴ Die *Platonischen Ideen* lassen sich allenfalls beschreiben als Normalanschauungen, die nicht nur, wie die mathematischen, für das Formale, sondern auch für das Materiale der vollständigen Vorstellungen gültig wären: also vollständige Vorstellungen, die, als solche, durchgängig bestimmt wären, und doch zugleich, wie die Begriffe) Vieles unter sich befaßten; d.h. (...), Repräsentanten der Begriffe, die ihnen aber völlig adäquat wären SCHOPENHAUER, 1977, p. 151/ G §39).

²⁵ Para a noção do significado das ideias platônicas na filosofia da arte de Schopenhauer: Cf. SALVIO, 2018 (Revista Primordium v.3 n.5 jan./jun.)

todos os conceitos, compreendem, ao mesmo tempo, diversos objetos, seriam então, representações perfeitamente adequadas aos conceitos.

Na geometria só se apela à intuição nos axiomas, todas as demais teses se demonstram, é dizer, se indica uma razão de conhecimento do lema que obriga a cada um como verdadeiro: isto é, se demonstra a *verdade lógica*, não a transcendental da proposição; mas esta mesma subjaz não razão de ser e não na do conhecer, não salta a vista mais do que através da intuição. A isso se deve que depois de uma demonstração geométrica semelhante se tenha convicção de que a tese demonstrada é verdadeira, mas de modo algum se vê porque o que se afirma é como é: vale dizer, não se tem o princípio de razão do ser.

Pois a demonstração da razão de conhecimento só proporciona convicção, mas não cognição, por isso seria mais adequado considerá-la elencada ao invés de demonstrada. Daqui provem que, pelo geral, deixa um sentimento desagradável como ocorre sempre que falta um conhecimento de causa, e falta de conhecimento de por que algo é assim, se sente pela primeira vez quando se tem a certeza de que é assim. Se couber a metáfora, a sensação produzida se parece com a que temos quando alguém faz um truque com as mãos e não sabemos como. Pois como ocorre com tais demonstrações a razão de conhecimento sem a razão de ser é análoga a algumas proposições físicas que expõe o fenômeno sem indicar a causa.

Não obstante, um princípio geométrico, conhecido por meio da intuição, produz satisfação, o mesmo de todo conhecimento adquirido que, uma vez na posse deste, sua convicção de verdade do princípio no qual se funda, se apoia unicamente nele, e não na *razão do conhecimento* dado pela demonstração.

A *razão do ser* do conhecimento puramente intuitivo, em virtude do qual, mediante uma necessidade que não pode demonstrar-se, senão unicamente intuir-se por sua evidência, é expresso pelo seguinte exemplo: “*quando dois extremos de uma linha se acercam igualmente outros dois, só pode encontrar-se em um ponto que esteja na mesma distância daqueles dois extremos, ao ser na realidade um só dos ângulos originados, ângulo que parece duplo somente pela posição oposta, por isso não existe nenhuma razão pela qual as linhas possam encontrar-se mais perto de um ponto que de outro*” (SCHOPENHAUER, 1977).

Com o conhecimento da *razão do ser*, vemos a consequência necessária do que é condicionado, a partir de sua condição, aqui, a igualdade dos lados com

a igualdade dos ângulos é a verdadeira relação. Mas com a *razão do conhecimento* somente a coexistência de ambos. Até poderia afirmar-se que com o método corrente das provas só se chega a existir, na medida em que a figura é representada, posto que não se mostre o nexó necessário, se recebe aqui uma convicção baseada unicamente na indução, que se apoia no que aparece assim em cada figura que se perfaz.

Naturalmente, a razão de ser só é tão fácil de ver em axiomas tão simples como o sexto de Euclides, não obstante, podemos nos convencer que cada um deles até os axiomas mais complicados, há que se mostrar a razão de ser e a certeza da tese tem que reduzir-se a uma intuição simples. Cada qual tem assim mesmo consciência *a priori* da necessidade de semelhante razão de ser, para cada relação espacial, o mesmo que cada necessidade da causa para cada mudança.

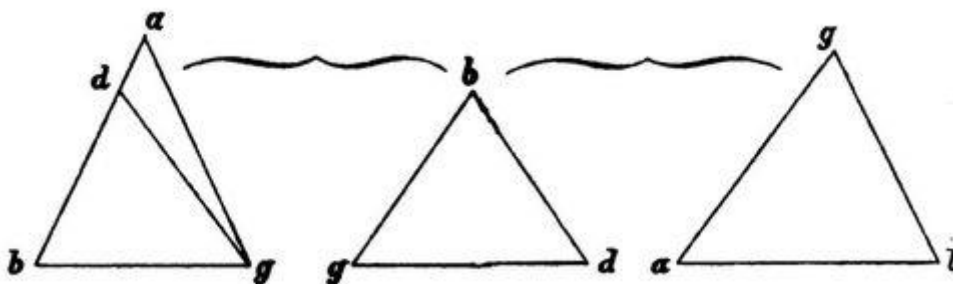
O ensinamento fundamental de Schopenhauer acerca da natureza do espaço e do tempo, agora se esclarece da seguinte forma. Cada uma, e todas elas, as partes de um espaço puro: ponto, linha, área e volume, “são o que são”, porque, “estão *onde* estão”, e como estão. Para alocar este ponto distintamente, a posição, e as propriedades relacionadas de todas as partes do espaço, constituem, sua particular, *razão suficiente*. Em acréscimo, destacamos mais uma vez, a razão em questão não é causal, nem conceitual: é a razão do ser puramente intuitiva que pode se converter em razão do conhecimento (em virtude da natureza descritiva da intelecção de um axioma especial). Disto se segue que, podemos perguntar de cada propriedade espacial ou geométrica, “porque é assim” e “como é”, e, por princípio, recebermos uma resposta em termos dessa mesma natureza. Para revertermos o exemplo utilizado anteriormente, e destacar que, a cognição puramente intuitiva de um axioma e seus corolários e proposições, bem como as operações básicas da aritmética, se contrastam, em relação a sua compreensão racional descritiva. Podemos até nos perguntar, por que os ângulos de um triângulo “são como são”, e responder-se-á, que eles são “assim porque são assim”.

Justamente como cada parte do espaço é condicionada por outras do espaço, então cada momento do tempo é condicionado por outros momentos do tempo, isto origina a base da aritmética. Schopenhauer pensa a aritmética como

sendo no fundo uma questão de contagem, a qual pode apenas tomar lugar por momentos no tempo, seu posicionamento geral já foi sublinhado.

É imprescindível lançarmos mão das provas demonstradas pelo próprio Schopenhauer, ele nos diz que a razão de ser, conhecida pela intuição de uma proposição geométrica, produz a satisfação que todo conhecimento adquirido proporciona, quando se tem aquela, a persuasão da verdade do teorema se apoia unicamente nele, e não mais no princípio de conhecimento dado pela demonstração. Por exemplo, tomemos a sexta proposição do livro de Euclides: "*Quando os ângulos de um triângulo são iguais, os lados opostos são iguais*", que Euclides demonstra assim (vejamos a figura 1):

Figura 1 - Primeira demonstração geométrica



Fonte: SCHOPENHAUER, 1977, p. 152.

Seja o triângulo abg , no qual o ângulo abg é igual ao agb ; pretende-se que o lado ag será igual ao lado ab , pois se os lados ag e ab fossem desiguais, um deles teria que ser maior que o outro. Seja ab o maior. Segundo isto, se tomamos do lado que supomos maior, ou seja o ab , a parte db , o qual supomos igual ao menor ag , e tiramos a linha dg , como agora (no triângulo dbg , abg), db será igual a ag e bg será comum a ambos; os dois lados db e bg serão igual aos outros dois ag e gb , respectivamente; o ângulo dbg ao agb , e a linha dg a base ab , e o triângulo abg ao dgb , isto é, o maior é igual ao menor, o que é absurdo; ab , portanto não é igual a ag ; por conseguinte, será igual.

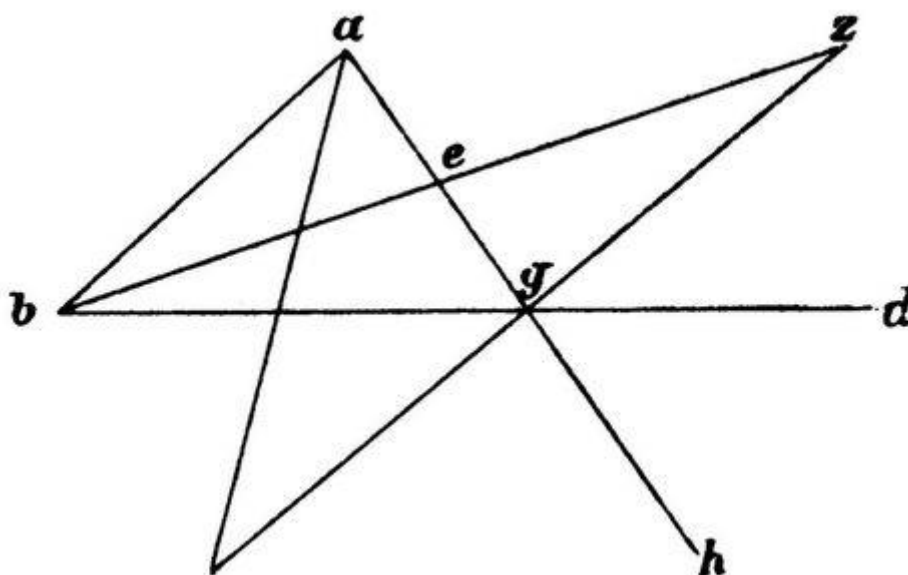
Nesta demonstração temos só uma razão de conhecimento da verdade do postulado; mas esta não é fundada antes da intuição, na razão de ser (por uma necessidade que não se pode demonstrar, apenas intuir); se dos pontos terminais de uma linha se traçam outros dois com igual inclinação, ambas se cortarão em um ponto equidistante dos outros dois mencionados, constituindo os dois ângulos

formados deste modo, na realidade, apenas um que parece dois, por sua situação oposta.

Pela percepção da razão de ser se percebe a necessária consequência do condicionado com sua condição, que aqui é a igualdade dos lados, e da igualdade dos ângulos, sua correspondência; pelo princípio de conhecimento só se percebe sua concomitância. E até se pode afirmar que, pelo método ordinário da demonstração, só se pode adquirir a certeza de que nas figuras representadas aqui como exemplos se verifica este fenômeno, mas de nenhum modo que se verifique sempre, pois esta verdade (posto que a relação necessária não está demonstrada) é apreciada por uma persuasão fundada meramente na indução, de que sempre que se construa figuras semelhantes se repetirá o fenômeno.

Schopenhauer nos diz que a razão de ser nos salta aos olhos em teoremas simples como o 6º postulado de Euclides: *“Caso os dois ângulos de um triângulo sejam iguais entre si, também os lados que se estendem sob os ângulos iguais serão iguais entre si”*, porém, é inteligível *a priori* a necessidade da razão de ser para essa relação espacial; seja-nos permitido, também, o seguinte exemplo, pelo qual, ficará ainda mais evidente tal constatação. Referimo-nos a 16ª proposição de Euclides: *“Se prolongamos um dos lados de um triângulo, o ângulo exterior será maior que cada um dos correspondentes interiores”*. A demonstração de Euclides é a seguinte (vejamos a figura 2):

Figura 2 - Segunda demonstração geométrica

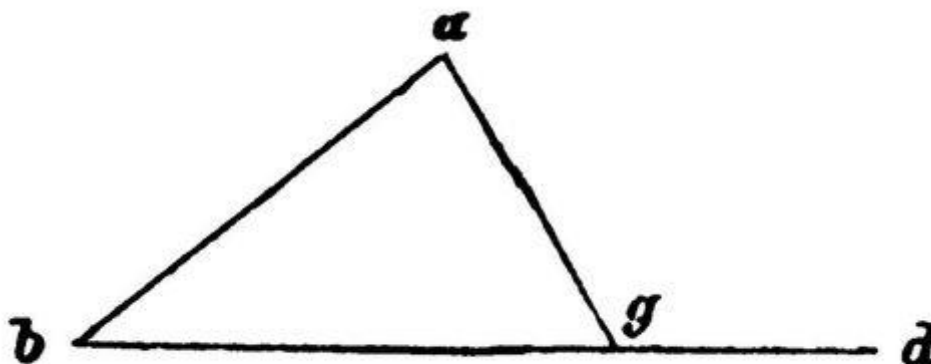


Fonte: SCHOPENHAUER, 1977, p.153.

Seja o triângulo abg . Prolongando o lado bg até d , afirma-se que o ângulo exterior agd é maior que cada um dos interiores correspondentes. Se toma o ponto médio do lado ag , ou seja e , e se traça a linha be , prolongando-a até z , e se fará $ez=eb$; se unem os pontos z e g , e se prolonga ag até h . Como ae é igual a eg e be igual a ez , os dois lados ae e eb seriam iguais aos dois lados ge e ez , tomados cada um isoladamente, e o ângulo aeb será igual ao zeg , por ser ângulos opostos pela vértice. Ademais, a linha ab é igual a zg , e o triângulo abe igual ao zeg , e os demais ângulos aos restantes ângulos, e, por conseguinte, também o ângulo agd maior que o bae . Toma-se agora o ponto médio de bg , traçando por este uma linha, e se demonstrará, da mesma maneira, que também o ângulo bgh , isto é, seu oposto, pela vértice agd , é maior que abg .

Pode-se mostrar o mesmo teorema da seguinte maneira (vejamos a figura 3):

Figura 3 - Terceira demonstração geométrica



Fonte: SCHOPENHAUER, 1977, p. 154.

Para que o ângulo bag fosse somente igual, mas não maior que o ângulo agd , seria preciso, pois, nisto consiste a igualdade dos ângulos, que a linha ba , sobre ga , seguisse a mesma direção que bd , isto é, que fosse paralela a bd , ou seja, que nunca se encontrasse com ela; mas para formar um triângulo (razão de ser), deve tangir bd . Portanto, sucede o contrário do que seria preciso para que o ângulo bag alcançasse as dimensões do agd .

Schopenhauer não propõe um novo método de demonstração na matemática, nem sequer uma demonstração que substitua a de Euclides, no entanto, não se enquadra no próprio procedimento euclidiano, porque pressupõe o conceito de paralelismo, que vem muito depois de Euclides; aqui manifestamos o que é a razão de ser e sua diferença da razão ou princípio de conhecimento, posto que este só proporcione a convicção, que outra coisa muito distinta da evidência que proporciona a razão de ser, que como toda evidência, contenta e satisfaz.

Mas a esse juízo se releva a certa observação de Adolphe Bossert (1904) segundo o qual, Schopenhauer, ao falar da geometria em sua tese de doutorado nos dá exemplos de demonstrações diretas fundados na *ratio essendi* (tais como os que vimos acima), que se opõe àquelas demonstrações pela *reductio ad absurdum* [redução ao absurdo] fundada no princípio da contradição. É compreensível ter alguma inclinação, no que respeita ao método schopenhaueriano neste aspecto, desde que, uma das figuras demonstrativas, deve seguir do raciocínio, através de um teorema na geometria subjacente a percepção de que poderemos ver ao final, as relações espaciais em questão por nós mesmos.

Não obstante, em vários pontos suas asserções são um desafio em aberto. Para começar, ele parece afirmar que o quão complexo um conjunto de relações geométricas pode ser, em princípio pode ser entendido ou alcançado não-conceitualmente. Isto é muito duvidoso, pois claramente há um limite sobre o que a mente humana pode introduzir sem o auxílio da linguagem e dos conceitos; e Schopenhauer não surpreendentemente se confina nos dando alguns exemplos, nenhum dos quais em seu resultado, é muito convincente. Em segundo lugar, a inteira noção de “ver” as relações geométricas com um olho da mente é malograda, como desenvolvimentos recentes da geometria sublinham (BOSSERT, 1904).

Segundo White (1997) para ilustrar este ponto, devemos pensar que com auxílio de desenhos compatíveis “vemos” que os ângulos do triângulo somam 180° . Mas a geometria riemanniana nos força a pensar de novo. Que talvez os ângulos somam ligeiramente mais ou menos que 180° . Não há como resolver essa questão por um escrutínio visual ou intelectual, ou por outro tipo de medida mais precisa. Assim, Schopenhauer assume que as conclusões de Euclides são ambas

unicamente correta e unicamente descritiva do espaço. Alguns matemáticos compartilham esta concepção hoje em dia. Em terceiro lugar, há indícios para se suspeitar que Schopenhauer tomou a natureza da geometria pelo caminho errado: que a geometria seja puramente conceitual mesmo que seus axiomas sejam definições implícitas; e que por conseguinte, há nada a “ver” em primeiro lugar. Admitindo que não há acordo universal sobre isso, mas uma concepção assegurada por muitos matemáticos, então se evoca um sério desafio àqueles que pretendem defender Schopenhauer.

6 EXPLICAÇÃO GERAL DA QUARTA CLASSE DE REPRESENTAÇÕES

A última classe de objetos de nossa faculdade cognitiva (o sujeito do querer), que ainda nos resta considerar, é *sui generis*, e possui característica distintiva em comparação às demais, pois somente concebe um objeto, a saber, o objeto imediato do sentido interno. Dessa forma, aparece somente no tempo, não no espaço, e inclusive aqui, com uma limitação considerável. Todo conhecimento pressupõe indubitavelmente sujeito e objeto como sabemos pelo exposto até agora. Disso, se deduz, que nossa consciência não seja absolutamente tão simples, pois se cinde, em relação a consciência das demais coisas enquanto cognição intuitiva, em um conhecimento de um sujeito cognoscente, que jamais, é em si mesmo, conhecido. Esse sujeito, aparece aqui, exclusivamente como vontade.

Embora enquanto vontade sejamos atribuídos a um tipo diferente de objeto do que o são nossos corpos, isso não significa que, de acordo com Schopenhauer, cada um de nós compreenda dois seres diferentes, um corpo e uma vontade. Pelo contrário, cada um de nós é ‘uno e indiviso’. No entanto, enquanto somos unos, nos conhecemos de duas formas independentes. Nós nos conhecemos de fora e, desse ponto de vista, nos conhecemos como corpos; e nos conhecemos por dentro, nesse sentido, conhecemo-nos imediatamente em consonância com as nossas vontades. A diferença, então, entre nós mesmos como corpos e nós mesmos como vontades, está disposta na ordem do conhecer e não do ser (WHITE, 1999).

6. 1 O sujeito do querer

Foi declarado que o sujeito dessa homogênea classe de representações, se conhece unicamente como vontade não como cognoscente. Pois o 'Eu' representante, o sujeito cognoscente, nessa determinação de correlato necessário de todas as representações, é a própria condição das mesmas. A isso se colige o *factum* que não há, um conhecer do conhecer; porque, para isso, seria necessário que o sujeito se separasse do conhecer, assim seria, um "conhecer do conhecer", o que é impossível, e geraria um círculo vicioso no conhecimento. A objeção de que "eu não conheço", senão que, "sei também que conheço", pode ser respondida dessa maneira: "o saber de seu conhecer, só difere do conhecer, na expressão". "Sei que conheço", não diz mais do que, "eu conheço", e isto, sem determinação ulterior, não diz mais do que "eu conheço".

Se o conhecer e o próprio saber desse conhecimento, são duas coisas diferentes, intenta-se, por sua vez, ter cada uma por si só; desse modo, o 'conhecer' sem 'saber', e logo, só saber do conhecer, sem que este saber seja ao mesmo tempo o conhecer. Naturalmente, pode abstrair-se de todo conhecer particular e chegar assim, à proposição "eu conheço", que, é nossa última análise possível por abstração, porém, idêntica à proposição "para mim há objetos" e esta, é idêntica à "eu sou sujeito", que não contém mais que o 'Eu' [*Ich*].

O sujeito do querer é apenas o objeto, que pertence a um tipo de representação que não pode ser compreendida sob a lei da causalidade porque é "objeto imediato do sentido interno". A decisão depende imediatamente só do sujeito do querer: "Assim, o sujeito do querer só percebe o querer, não o estado que precede o tal querer. Portanto, para a vontade não vale a lei causal, já que esta pressupõe um estado anterior do qual decorre necessariamente o posterior. No caso da vontade, o estado anterior só pode ser condição do desejo, mas não da decisão. Mas já que se trata de uma representação, embora imediata, ela deve estar submetida ao princípio de razão e, neste caso, a uma modalidade especial dele, que compreende um único objeto, o sujeito do querer. É o que o filósofo chama de "princípio da razão do agir" ou "lei da motivação", explicando-a como uma espécie de causalidade interna: "a motivação é uma causalidade vista de dentro". É pela experiência interna feita em nós mesmos que sabemos que um

ato de vontade é provocado por um motivo, porém de dentro e imediatamente. Ora, o conhecimento imediato só se dá através do sentido interno e, portanto, o tempo enquanto sua forma é a única condição para a presença imediata das representações da consciência.

Schopenhauer define as “representações imediatamente presentes” como aquelas “que não são apenas conhecidas pelo entendimento, na união do espaço e do tempo que ele efetua, tendo em vista a representação do conjunto da realidade empírica, mas como representações do sentido interno no tempo puro. A condição para tal representação é que ela afete causalmente os sentidos e, assim, o corpo. Assim, o querer, como representação imediata, afeta o corpo como objeto imediato do querer, exercendo uma ação causal sobre ele também sobre o mundo exterior. Portanto, o querer, sendo uma representação imediata que afeta causalmente o nosso sentido interno, é apresentado na *Dissertação* como algo empírico, enquanto uma representação do sujeito.

O sujeito do querer é objeto para o sujeito do conhecer, mas é dado apenas como objeto do sentido interno no tempo. Enquanto “eu conheço” é uma proposição analítica, “pois o conhecimento é inseparável do eu, isto é, do sujeito do conhecer e do juízo, o ‘eu quero’ é uma proposição sintética e *a posteriori*, dada através da experiência interna”. Mas, apesar desse caráter empírico, é preciso salientar o caráter dinâmico que Schopenhauer confere ao querer, quando afirma que o sujeito só é conhecido como um sujeito que conhece. Além do mais, apesar de distinguir entre o ato de vontade e o movimento corporal, na primeira edição da *Dissertação*, estabelecendo assim uma relação causal entre o querer e o sujeito do conhecer, contida na palavra *eu*. Essa identidade é incompreensível e imediatamente dada, já que só podemos conhecer, com o seu objeto, que é o sujeito do querer. Enquanto, na primeira edição da *Dissertação*, o filósofo afirma uma causalidade da vontade não só sobre o corpo e os objetos exteriores, mas também sobre o sujeito do conhecimento, já que pode “obrigá-lo a repetir representações que uma vez já se apresentaram para ele”, na segunda edição Schopenhauer coloca, na identidade do sujeito do conhecer e do querer, a raiz da influência da vontade sobre o conhecimento, que se verifica na memória.

É o fato de que não só o também o lugar do desconhecimento – desse desconhecimento que sempre expõe seu pensamento a ser transbordado pelo seu ser próprio, e que lhe permite, ao mesmo tempo, retomar-se a partir do que lhe escapa.

Para Schopenhauer, o desconhecido que habita o homem é a mola do seu conhecer. O sujeito do querer, tornando-se objeto para o sujeito do conhecer e identificando-se com ele é, ao mesmo tempo, condição de possibilidade do conhecimento. O corpo nos seus atos de vontade é o lugar do desvendamento do enigma do mundo, embora tal conhecimento nunca se dê completamente, já que o corpo não pode ser conhecido na sua totalidade, de uma vez só vez, mas apenas, *a posteriori*, a partir de seus atos sucessivos no tempo (CACCIOLA, 1997).

Ainda conforme o raciocínio da filósofa, a necessidade da diferenciação de causa e razão se encontra na primeira edição da “Quádrupla raiz de razão suficiente.” Desta maneira, a existência, como parte do devir, é manifestamente uma questão de causa, ao passo que o princípio de conhecimento é abstrato, a saber, uma razão de conhecimento e nada tem a ver com causalidade (CACCIOLA, 2014, p.104). Ademais, conforme Cacciola: “E Schopenhauer menciona o mestre Kant, que na relação que a coisa-em-si mantém com o fenômeno, a toma como sua razão, seja como razão de possibilidade de todo fenômeno, seja como razão inteligível, seja como razão desconhecida da série sensível em geral (CACCIOLA, 2014, p.104).”

Schopenhauer, utiliza as *Respostas a Ebehard*, para mostrar a importância que adquire para Kant a distinção entre o princípio lógico (formal) do conhecimento e o princípio transcendental (material). Isto é indício do acordo provisório com Kant na edição de 1847, que será logo depois rompido no mesmo texto, por ocasião da crítica à prova dada por Kant da aprioridade da lei de causalidade como vimos acima (CACCIOLA, 2014, p.106). Por conseguinte, outro problema apresentado por Schopenhauer no que diz respeito à causalidade é a questão da objetividade do conhecimento. Desta maneira, Schopenhauer aponta para a sucessão fidedigna na ordem do devir. Portanto, para Schopenhauer, a sensação não constitui uma representação (Id., *ibid.* p.107). Consequente a isso, no caso de Schopenhauer, a passagem de um juízo subjetivo para um objetivo

pressupõe um outro estágio do conhecimento passando-se de uma modalidade do princípio de razão, o do devir, para o do conhecer, e assim para outro tipo de representações, as abstratas, descaracterizando a distinção exigida entre as duas formas, do devir e do conhecer (CACCIOLA, 2014, p.110)."

Conforme Cacciola, o que incomoda Schopenhauer é a preeminência da lógica ou de uma teoria dos juízos que irá moldar a experiência, invertendo a posição da primazia do intuitivo (CACCIOLA, 2014, p.112). Mesmo que a questão da Vontade como se define no "Mundo como Vontade e Representação", ainda nem está posta na Quádrupla raiz e, portanto, só podendo verificar o problema da distinção entre causa e razão, trazendo uma nova modulação para a caracterização das faculdades (sensibilidade, entendimento e razão), apontando nitidamente para a crítica de uma concepção moral em Kant, que Schopenhauer desenvolverá minuciosamente num texto denominado de "Fundamento da Moral" (CACCIOLA, 2014, p.113).

Posto isto, contrariamente à Kant, Schopenhauer vê a vontade contraposta à razão, sendo um ímpeto ou impulso que é essência da autoconsciência.

6. 2 A autoconsciência: faculdade do conhecimento volitivo

Agora poderíamos perguntar donde nos são conhecidos, se o sujeito não é conhecido, suas distintas forças cognitivas, sensibilidade, entendimento e razão. Não nos são conhecidos porque o conhecer se faz objeto para nós, de outro modo não existiriam tantos juízos contraditórios sobre as mesmas. Outrossim, são expressões gerais para as classes estabelecidas de representações que com mais ou menos precisão se diferenciam sempre precisamente dessas forças de conhecimento. Mas em consideração ao correlato necessário como condição destas representações, o sujeito fora abstraído delas, por conseguinte, se comportam como a classe de representações do sujeito em geral com seu objeto.

Vale ressaltar que é e com o sujeito se supõe imediatamente o objeto e, da mesma forma, o sujeito com o objeto, portanto, ser sujeito significa tanto como ter um objeto, e ser objeto tanto como ser conhecido por um sujeito; exatamente com um objeto determinado de qualquer maneira se supõe diretamente o sujeito que o conhece precisamente deste modo. Neste sentido, dá no mesmo que se

diga: os objetos se dividem em tais classes, ou: o sujeito conhece os objetos por determinadas maneiras, o sujeito possui diferentes faculdades de conhecimento.

Segundo o que foi dito acima do sujeito do conhecer, este jamais pode ser conhecido, jamais pode ser objeto, representação. Mas como não só temos um conhecimento exterior (na intuição sensorial), senão também um conhecimento interior de si mesmo, e todo conhecimento, segundo sua essência, pressupõe um conhecido e um sujeito cognoscente; então, o conhecido está em nós, como tal, não o sujeito cognoscente, senão o sujeito volitivo, o sujeito do querer, da vontade. Partindo do conhecimento pode dizer-se que "eu conheço" é uma proposição analítica, ao revés, uma sintética é em verdade *a posteriori*, a saber, através da experiência interior (unicamente no tempo). Neste sentido, pois, o sujeito da vontade seria para nós um objeto. Se olharmos em nosso imo, nos encontramos sempre querendo, não obstante, pois, o querer tem muitos graus, desde o mais modesto desejo até a paixão, não só todos os afetos, mas também todos os nossos movimentos interiores se resumem com o amplo conceito de sentimento são estados da vontade.

Agora bem, a identidade do sujeito do querer com o sujeito cognoscente, em virtude da qual, necessariamente, a palavra "eu" contém a ambos e os designa, é o nó do mundo, e por isso inexplicável. Mas só nos são compreensíveis as relações dos objetos; e entre esses dois, podem ser uno, somente conquanto sejam partes de um todo. Aqui, onde se fala do sujeito, já se carecem de validade as regras para o conhecimento dos objetos, e se dá diretamente uma identidade do cognoscente com o conhecido na qualidade de volitivo, isto é, do sujeito com o objeto. Como o correlato subjetivo da primeira classe de representações é o entendimento, a segunda, a razão, e da terceira sensibilidade pura, encontramos como correlato desta quarta classe, o sentido interno, ou a consciência de si mesmo em geral.

Precisamente porque o sujeito da vontade lhe vem dado diretamente na consciência não se pode definir ou descrever o que é o querer, pois é o mais imediato de todos os nossos conhecimentos, aquele cujo caráter tem que dar luz a todos os demais que são muito mediados. Diante cada decisão percebida, tanto de outros, como de nós mesmos, acreditamo-nos autorizados a perguntar por que; supomos que é necessário que haja precedido algo do qual se derivou, e que chamamos mais exatamente de motivo da ação, que agora tomou lugar. Sem isto

é incogitável a ação, assim como o movimento de um corpo inerte sem impulso ou atração²⁶.

6.3 O princípio de razão suficiente do agir: a lei da motivação

O motivo pertence assim às causas, e se conta entre elas como a terceira forma da causalidade (como fora explicado anteriormente). Tão somente a causalidade inteira é a forma do princípio de razão na primeira classe de objetos, isto é, na intuição exterior do mundo dos corpos dado. Aí está o vínculo das mudanças entre si, ao ser a causa aquela condição que entra do exterior de todo acontecimento. Vemos a causa produzir o efeito, mas não sabemos como ocorreu fazê-lo em sua realidade intrínseca. Assim, percebe-se os efeitos mecânicos, físicos, químicos e dos estímulos, seguindo sempre suas respectivas causas, sem por isso compreendermos a fundo o processo.

Não muito melhor estariam as coisas a respeito da nossa compreensão dos movimentos e ações dos animais e dos homens, e até as consideraríamos como provocada de modo inexplicável por suas causas (motivos), se não nos estivesse permitida a compenetração no interior do processo. Sabemos pela experiência interior feita por nós mesmos, que são atos da vontade, uma volição provocada por um motivo, que consiste em uma mera representação.

A influência do motivo não nos é conhecida desde fora e por isso pela mediação, é conhecida de modo imediato, desde dentro, ou seja, imediatamente, e por isso com toda sua forma de influxo. Aqui já vemos como que por trás dos bastidores e conhecemos o segredo, o mesmo que, segundo sua essência mais íntima, a causa que produz o efeito; pois, conhecemos; por um caminho muito diferente, daqui se deduz o importante princípio de que a motivação é a causalidade vista por dentro.

Esta se apresenta, pois, em uma forma totalmente distinta, como um meio para um tipo inteiramente diverso de conhecimento. Por isso, é apresentada sob

²⁶ SCHOPENHAUER, 1977, p. 157-160/ G § 41-42.

a forma particular heterogênea, própria de nosso princípio, que aparece assim, portanto, como princípio de razão suficiente do agir, [*principium rationis sufficientis agendi (Satz vom zureichenden Grunde des Handelns)*], ou mais concisamente, lei da motivação. Esta se comporta com a lei da causalidade da primeira classe de objetos, por sua vez, explanada como nossa última classe de objetos para o sujeito, vale dizer, a vontade percebida em nós mesmos.

Não propriamente a causalidade, senão na identidade do sujeito cognoscente com o sujeito volitivo, que se baseia o influxo que a vontade exerce sobre o conhecimento, enquanto é necessário reproduzir as representações que tivemos anteriormente para dirigir a atenção sobre este ou aquele objeto e evocar uma série determinada de pensamentos. Também aqui entra em jogo a lei da motivação junto ao qual o referido influxo é o guia íntimo da associação de ideias, e que não é outra coisa que a aplicação do princípio de razão suficiente em suas quatro formas, ao curso subjetivo dos pensamentos e, portanto, as presenças das representações na consciência.

A vontade do indivíduo, todavia, é a que põe em atividade toda a engrenagem, estimulando o intelecto de acordo com o interesse, isto é, com os fins individuais da pessoa a produzir as representações que lógica ou analogamente, mediante a vizinhança de objetos no espaço e no tempo estão irmanados com suas representações presentes.

A atividade da vontade é, não obstante, tão direta que, no geral, não se tem consciência dela; é tão rápida que às vezes nem sequer sabemos o motivo de uma representação assim provocada, e nos parece como se tivesse chegado algo a nossa consciência sem a menor relação com outra coisa, mas isso não pode suceder assim, pois, precisamente, está arraigado no princípio de razão suficiente, e por isso, tem explicação.

Toda imagem que se apresenta de repente em nossa fantasia, e também todo juízo que não segue a sua razão antes presente, tem que ser provocada por um ato da vontade, que tem motivo, ainda que, amiúde, não sejam percebidos porque o motivo é muito insignificante junto ao ato de vontade, porque sua satisfação é tão fácil que se dá ao mesmo tempo.

A particularidade do sujeito cognoscente de que na representação dos motivos obedece à vontade com tanta mais facilidade quanto mais com frequência se recorda as representações, é dizer, sua capacidade prática é a memória. A

repetição voluntária de representações que uma vez estiveram presentes através do exercício é tão fácil que, tão pronto como podemos recordar um membro de uma série de representações, reproduzimos em seguida as demais, inclusive, involuntariamente. Se quisermos ter uma figura ilustrativa desta particularidade em nossa imaginação, a mais acertada me parece a de um pano que adota por si mesmo as marcas de que foi dobrado frequentemente. O mesmo vale para o corpo obediente a vontade mediante representações.

Uma evocação não é sempre como normalmente se diz, a mesma representação, que volta à tona de súbito, senão, que sempre nasce uma realmente nova, só que com muita facilidade devido ao exercício. A isso se deve que os fantasmas que criamos, conserva na memória, e na realidade, fazemos isso muitas vezes, a troca sem notar, que nos damos conta quando voltamos a ver depois de muito tempo um velho objeto conhecido e não correspondente de toda a imagem que levamos dele. Isso não poderia ocorrer se as representações intuitivas, fossem descartadas. Também isso, se deve ao fato, que todos os conhecimentos adquiridos, se não os praticarmos, desaparecem pouco a pouco, de nossa memória. Porque são peças de exercícios habituadas ao costume.

Podemos dizer, pois, que a memória se encontra sob duas influências antagônicas: a da energia do entendimento por um lado, e da quantidade de representações pelo outro. Quanto menor seja o primeiro fator, menos tem que ser também o outro, para proporcionar uma *reconhecimento* satisfatória da memória; e quanto maior seja o segundo fator, também, tanto maior tem que ser o outro.

Em geral, é fácil ver que o melhor modo de conservar essas séries de representações é quando são vinculadas a uma ou várias das classes indicadas de razões e consequências. É mais difícil quando não são unidas entre si, senão só com a nossa vontade segundo a lei de motivação, isto é, quando são associadas voluntariamente. No primeiro caso nos arrojam a metade do esforço no formal, conhecido por nós *a priori*; e isto é ocasionado, como em geral, todo conhecimento apriorístico, igual a doutrina de Platão, que todo aprender não seja mais que um recordar.

A lei da motivação é o fio condutor da moral, ela se apresenta como um ato da vontade, ou seja, como a própria volição para a autoconsciência. No sentido interno, na forma *in concreto* do tempo, as motivações se sucedem inerentemente ao caráter. O sujeito é impelido para o agir. Seja-nos permitido ilustrar, essa

asserção, com o seguinte exemplo acerca do sujeito volitivo, em outras palavras, do agente moral.

Há dificuldades evidentes para a consideração da ação, como aduzi-la como determinismo, pois se nosso caráter é inalterável como a força da gravidade então não somos livres em nenhum sentido. Contudo, a consideração schopenhaueriana, particularmente é uma intransigente insistência que uma ação não é simplesmente um evento seguido sobre outros tomando lugar fora de nós. Nossas ações têm sua fonte suprema no caráter inteligível, e por causa disso, não há dúvida concernente a quem é o responsável pelas decisões e ações efetuadas: são por completo tributárias a nós mesmos.

Conferido tudo isso, o princípio de razão suficiente do agir, lei da motivação, rege a necessidade de cada ação, que por sua vez tem um motivo ocasionando-a, e com o exemplo esmiuçado nas linhas acima, fica claro como Schopenhauer o define. Também ficará claro que relação a forma deste princípio tem com os objetos constituindo a quarta classe, vontades individuais e sujeitos da vontade, pois as primeiras são no fundo idênticas ao caráter. Vale dizer mais algumas palavras, dessa vez um apontamento crítico.

Dada a analogia entre o caráter da pessoa e as forças da natureza, há uma pequena diferença fundamental entre o princípio da causalidade e o princípio da motivação, certamente não suficiente para garantia de tratamento destes como diferentes formas radicais do princípio de razão suficiente. Quando, por exemplo, um fósforo riscado por alguém queima em chamas, foi trazido ao contato com o oxigênio e alcançou o grau necessário de temperatura, constituindo a ocasião para as forças de reação química manifestem a si mesmas. Mas, analogamente, quando este alguém risca o fósforo, o motivo que ele teve para fazê-lo constitui a ocasião para o caráter dele manifestar a si mesmo na decisão²⁷. A tese de Schopenhauer implica, decerto, que a lei da homogeneidade deve preceder a especificação aqui.

²⁷ Cf. WHITE, 1997, p. 90-92; SALVIO, 2019, p. 210-211.

7 RESULTADOS GERAIS DA INVESTIGAÇÃO SOBRE O PRINCÍPIO DE RAZÃO SUFICIENTE

A ordem sistemática em que deveriam seguir as classes de razões é esta: em primeiro lugar haveria de situar a *razão do ser*, e desta primeira sua aplicação ao tempo, que enquanto tal é o esquema sensível, contendo somente o essencial de todas as demais formações do princípio de razão suficiente, o protótipo de toda finitude. Logo atrás do estabelecimento da razão do ser, também no espaço, deveria seguir a lei da causalidade, portanto, a *razão do devir*, depois desta, a da motivação, que é *razão do agir*, e o princípio de *razão do conhecer* ao final; posto que os outros derivam das representações imediatas, e este, de representações das representações.

Quando dizemos que a forma do tempo aqui expressada é o esquema sensível que contém somente o essencial de todas as formações do princípio de razão suficiente, isto nos explica a claridade exata da aritmética, no que nenhuma ciência a iguala. Com isso, de tudo o que foi exposto, o intuito de Schopenhauer é nos provar, que todas as ciências se baseiam e dependem do princípio de razão, ao serem ligações de fundamentos e consequências. Se por um instante nos voltarmos novamente ao exemplo da matemática, em particular da aritmética, a série dos números nos aparecerá unicamente sensível pela razão ser e consequências no tempo.

Devido a essa perfeição, pura e simplesmente, nada fica de lado sem nenhuma relação imprecisa, a conclusão que se resulta do cálculo é apodítica, isto é, necessariamente exato. Nisso tira vantagem de todas as demais ciências, inclusive da geometria, porque, das três dimensões do espaço, surgem tantas relações, que sua visão de conjunto é difícil, tanto para a intuição pura quanto para a empírica.

Daqui se infere que os complicados problemas da geometria só podem solucionar-se no cálculo, logo, a geometria apressa-se em diluir-se na aritmética. No princípio de razão suficiente do ser, enquanto rege a geometria, tampouco, há relação temporal, senão, tão somente, espacial, do qual se poderia dizer que tudo existiria ao mesmo tempo se tanto a coexistência como a sucessão não carecessem aqui de significação. Contudo, na aritmética a razão de ser não é outra coisa que a mesma relação temporal.

O princípio de razão suficiente pode fundar em todas as suas significações um juízo hipotético, assim como todo juízo hipotético, em última instância, se baseia nele. E sempre seguem vigentes as regras das conclusões hipotéticas, a saber, da existência de um princípio se pode chegar à existência da consequência, e da não existência a não existência do fundamento; mas da não existência do fundamento não se pode chegar a não existência da consequência, e da existência da consequência, não se pode chegar a existência do fundamento.

Em todas as suas formas, nosso princípio porta a necessidade, que não tem outro sentido que a verdadeira inevitabilidade da consequência, dada sua razão. Por conseguinte, toda necessidade é condicionada. Pois ser necessário quer dizer que segue uma dada razão, daí podemos nos indagar como é possível, ou pensável, que alguma coisa não possa ser, posto que toda existência, só vem a ser empiricamente. Então a resposta para essa questão seria, que é possível se a coisa existe ou se há uma razão qualquer para aduzi-la.

Ser necessário e seguir de uma razão dada, são, portanto, conceitos intercambiáveis, que como tais sempre podem se colocar no lugar do outro. Por conseguinte, com as quatro formas do princípio de razão suficiente, há uma necessidade quádrupla, a saber:

1. A física, segundo a lei de causalidade, em virtude da qual, segundo a razão do devir, tão pronto como entra a causa não pode faltar o efeito.
2. A lógica, segundo o princípio de razão do conhecer, em virtude da qual, quando se faz valer as premissas, tem que dar-se inevitavelmente a conclusão.
3. A matemática, segundo o princípio da razão de ser, em virtude da qual, toda relação enunciada por um axioma geométrico é verdadeira, como foi dito, e todo cálculo correto é irrefutável.
4. A moral, em virtude da qual, segundo a razão do agir, em virtude da qual, toda pessoa e também todo animal, uma vez encontrado o motivo, tem que executar a ação que é adequada unicamente a seu caráter inato e invariável, portanto, sucede agora, tão inevitavelmente como qualquer outro efeito e sua causa (ainda que não seja tão fácil de predizer como as outras, devido à dificuldade do fundamento e do conhecimento completo do caráter individual que lhe é próprio).

Lancemos um último olhar sobre a série de razões e suas consequências, segundo a lei da causalidade a condição está sempre condicionada e, em verdade, desta maneira, de uma parte antecedente segue-se uma série ao infinito. O mesmo ocorre com a razão de ser no espaço, todo espaço relativo é uma figura, tem limites que o relaciona com outro, que, por sua vez, condiciona de novo a figura deste outro espaço, assim, ao infinito.

Mas se considerarmos uma figura individual em si, a série de razões do ser, pode ter um fim, porque se começou por uma razão dada. O mesmo que a série de causas tem também um fim, quando nos detemos em uma causa qualquer. No tempo, a série da razão de ser, tem uma extensão infinita, tanto a parte anterior quanto a parte posterior, ao estar condicionado todo instante por outro antecedente e produzir o seguinte necessariamente, isto é, o tempo não pode ter princípio nem fim.

A série de razões do conhecer, entretantes, vale dizer, dada uma série de juízos, cada um dos quais comunica a verdade lógica a outro, termina sempre em algum lugar respectivo, ou na verdade empírica, ou na verdade transcendental, ou na verdade metalógica. Se diz respeito ao primeiro, isto é, se uma verdade empírica é o princípio supremo a que foi levado, então agora o que se exige não é nenhuma razão do conhecer, senão uma causa.

Isso implica, que as séries de razão do conhecer passam para a série de razões do devir, mas se fizermos o contrário, para que tenha um fim, passamos a série da razão do conhecer, o que é contra a natureza da questão investigada. De modo oposto, se uma cadeia de juízos se baseia, em última instância, em um princípio de verdade transcendental ou metalógica e continuamos perguntando, o porquê, não pode dar-se nenhuma resposta, porque a pergunta carece de sentido, isto é, não sabe qual razão exige.

Da motivação, podemos afirmar que também há série dos motivos, pois ao converter uma decisão que logra um fim, em motivo da decisão, de uma para a outra, há toda uma série dos motivos, mas esta série, termina sempre, prioritariamente, numa representação das duas primeiras classes, donde radica o motivo que, originariamente, foi capaz de pôr em movimento, a vontade individual. O que é capaz, disso ou daquilo, é um dado para o conhecimento do caráter empírico, nunca para o inteligível, que é suprassensível (intemporal). A série dos

motivos como tais tem seu fim ou num objeto real ou num mero conceito, passa da série das causas ou das razões do conhecimento.

Também vale ressaltar mais uma vez que em cada ciência que com a pergunta do “porquê” sempre exige o nexos dos conhecimentos e, justamente por isso, como foi dito acima em nossa breve introdução é a “mãe das ciências”, também se encontra em cada uma delas distintamente a razão suficiente como fio condutor, que por sua vez, é uma formação do princípio com uma aplicação subordinada. Assim sendo, na matemática pura rege a razão de ser, ainda que as provas se utilizem da razão do conhecer; na matemática aplicada aparece a razão do devir junto a lei de causalidade, e essa, predomina completamente na química, hidráulica, geologia, etc. A razão do conhecer é preponderante, tem forte aplicação, em todas as ciências, pois as mesmas conhecem o particular pelo geral. Schopenhauer se esforça em defender sua tese mostrando que o princípio de razão suficiente é uma relação comum para quatro relações totalmente distintas, cada uma das quais se apoia em uma lei particular e dada através de juízos sintéticos *a priori*. Dessas quatro leis encontradas segundo o princípio de especificação, há que se admitir juntamente o princípio de homogeneidade, e que ambos se equilibram em uma expressão comum, nascem radicadas na mesma modalidade primordial de todo nosso entendimento.

No qual deveria procurar o germe mais íntimo de toda dependência, relatividade, instabilidade e finitude dos objetos de nossa consciência, constituída por sensibilidade, entendimento, razão, sujeito e objeto que, segundo a formação do princípio que designamos em seu esquema mais simples e geral, é o protótipo de toda finitude. Neste sentido que o apresentamos, os objetos se reduzem a um nexos de que em todas as partes, qualquer coisa só é possível em virtude da outra. Um mundo assim, dependendo de formas apriorísticas só pode ser concebida como fenômeno, representação de nosso intelecto.

Pois o princípio de razão é o princípio de toda explicação, explicar uma coisa é reduzir sua existência dada, ou nexos, a uma formação qualquer do mesmo, segundo o qual a necessidade uma coisa tem que ser como é. De acordo com Schopenhauer, o mesmo princípio de razão, o nexos que se explica pela aplicação de qualquer uma de suas formas, é inexplicável; porque não há nenhum princípio para clarificar o princípio de toda elucidação, é como “o olho que vê tudo, menos a si mesmo”.

8 CONSIDERAÇÕES FINAIS

À guisa de considerações finais, enalteçemos aqui, a especial atualidade da filosofia teórica de Schopenhauer das implicações epistemológicas suscitadas pela tese sobre o princípio de razão suficiente e sua *apoditicidade tetrazomática*. Como está compreendido acima, o filósofo se dedica em defender a necessidade de fundamentação do conhecimento, aplicando o método de homogeneidade a cada um de nossos conhecimentos obtidos pelas distintas funções das faculdades de representações. Nessa relação entre o sujeito e objeto que configura nossas representações, ou conhecimentos (conhecimento é representação como tivemos oportunidade de examinar a partir da quadripartição das classes de cognição), sempre, haverá o intrincado elo intermediário do princípio de razão suficiente na série da corrente contínua de nossas representações.

Ademais, é evidente que, com a delimitação do uso bem como do alcance de nossas intelecções, vemos, originariamente como elas são responsáveis, pela própria descoberta (*heurística*) dos conhecimentos científicos. E para tais descobertas, o entendimento humano sempre está por trás dos maiores investimentos. Este, é como um audaz engenheiro náutico que demanda suas criativas e eficazes naus (intuições) atravessar a incomensurável grandeza oceânica (mundo da causalidade), guiadas pelos mais seletos e exímios timoneiros (conceitos) em busca de novos territórios para conquistar. Destarte, analogamente, a teoria do conhecimento de Schopenhauer se assemelha a uma cosmografia, ou uma “geografia da finitude”, diria o Prof. Debona.

Pois bem, dito isso, da perspectiva donde partimos se abre também um novo caminho ante a *teoria do conhecimento*. Tampouco ela pode determinar-se tão somente na lógica e na matemática como ciência *a priori* para apoiar-se, senão, deve necessariamente, para sua construção, se fundamentar na totalidade da experiência, no conjunto das ciências explicativas e descritivas da natureza. Portanto, a concepção de Schopenhauer repousa sobre os fatos fundamentais da fisiologia bem como os fatos fundamentais da metafísica e sua maneira de aplicá-los; é essa combinação que infunde seu peculiar valor histórico e contemporâneo e lhe atribui uma posição irremovível, frente a filosofia especulativa pós-kantiana (CASSIRER, 1956).

Antes da assombrosa razão teórica da filosofia, Schopenhauer, porém, era convicto de que o intelecto humano, desde sempre, foi projetado, essencialmente, para fins práticos. Porém, é nesse sentido que sua teoria do conhecimento unifica tanto a razão teórica quanto a prática, mesmo que, pesando na balança, ambas não se equilibram, dependendo do caso, uma prepondera sobre a outra. Enfim, Schopenhauer, opera uma verdadeira viviseção no intelecto animal e humano, sendo que este último possui, por assim dizer, um órgão duplo com o qual edifica a particularidade de sua espécie. Quiçá, por mais inadequado que seja, e Kant já apontara negativamente a implicação de tal terminologia, a fisiologia transcendental schopenhaueriana, supera os antagonismos entre o real e o ideal, o material e o formal de nosso conhecimento, reduzindo a objetividade para a subjetividade, ou seja, por mais difícil que seja romper a clássica correlação entre sujeito e o objeto, a possibilidade de uma filosofia primeira, só é trilhada a partir dum idealismo subjetivo, aliás, toda efetividade, depende exclusivamente do sujeito, sem o qual nem a queda livre duma árvore numa coordenada qualquer do meio ambiente, sequer seria reconhecida como *flatus sonorus*.

REFERÊNCIAS

Bibliografia primaria

- KANT, Immanuel. ***Crítica da razão pura***. Tradução de Manuela Pinto dos Santos e Alexandre Fradique Morujão. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1985.
- KANT, Immanuel. ***Gesammelte Schriften***. G. Reimer, 1911.
- SCHOPENHAUER, Arthur. ***La cuádruple raíz del principio de razón suficiente***. Trad. Eduardo Ovejero y Maury. Editorial El Ateneo. Buenos Aires, 1950.
- _____. ***O mundo como vontade e como representação. Tomo I***. Tradução de Jair Barboza. São Paulo: UNESP, 2015.
- _____. ***O mundo como vontade e representação. Tomo II – Complementos***. Volume 1. Trad. Eduardo Ribeiro da Fonseca. Curitiba: UFPR, 2014.
- WHITE, F. C. ***On Schopenhauer's fourfold root of the principle of sufficient reason***. Brill, 1992.
- _____. ***On the Fourfold Root of the Principle of Sufficient Reason: On Vision and Colours; On Will in Nature***. New York: Cambridge University Press, 2012.
- _____. ***Sämtliche Werke. Über die vierfache wurzel des Satzes vom zureichenden Grunde***. Wiesbaden: Eberhard Brockhaus Verlag, 1948-1961.
- _____. ***Schriften zur Erkenntnislehre***. München: R. Piper & Co., Verlag. Herausgeben von Paul Deussen, 1912. 3 v. (Obras completas).
- _____. ***Sobre la cuádruple raíz del principio de razón suficiente***. Trad. Vicente R. Garcia. Buenos Aires: Aguilar Argentina S. A., 1967.
- _____. ***Werke in zehn Bänden***. Zürcher Ausgabe. Zürich 1977

Bibliografia secundária

- BARBOZA, Jair. ***Schopenhauer: a decifração do enigma do mundo***. São Paulo: Ed. Moderna, 1997.
- _____. ***Infinitude subjetiva e estética: natureza e arte em Schelling e Schopenhauer***. São Paulo: Editora UNESP, 2005.

- BOSSERT, Adolphe. **Schopenhauer: l'homme et le philosophie**. Paris: Hachette, 1904.
- CACCIOLA, M. **Schopenhauer e a questão do dogmatismo**. São Paulo: Edusp, 1994.
- CASSIRER, Ernst. **El problema del conocimiento en la filosofía y la ciencia modernas**, vol. III. trad. Wenceslao Roces. Fondo de cultura economica, Mexico/Buenos Aires, 1956.
- PERNIN, M. J. **Schopenhauer**. Tradução de Lucy Magalhães. RJ: Zahar, 1995.
- ROSSET, Clément; HUSSEINI, Maria Marta Guerra. **Schopenhauer, filósofo do absurdo**. Princípios: Revista de Filosofia (UFRN), v. 3, n. 04, p. 178-211, 2010.
- SAFRANSKI, R. **Schopenhauer e os anos mais selvagens da Filosofia**. Tradução de Wiliam Lagos. São Paulo: Editora Geração, 2011.
- SALVIO, T. S. **O conhecimento das ideias em Schopenhauer**. Revista Primordium v.3 n.5 jan./jun.- .2018 ISSN: 2526-2106. Disponível em<<http://www.seer.ufu.br/index.php/primordium>>.
- _____. **O princípio de razão suficiente de Schopenhauer e suas quatro figuras**. in BAVARESCO, A. et al. Hegel e Schopenhauer/ Organização Agemir Bavaresco...et al -- São Paulo: ANPOF, 2019.
- _____. **Iconoclastia na filosofia alemã**, de John Oxenford (tradução). Voluntas: Revista Internacional de Filosofia, v. 10, n. 2, p. 143-157, 2019.
- _____. **Schopenhauer e a sociedade**, de Max Horkheimer. 2018. Voluntas: Revista Internacional de Filosofia - periodicos.ufsm.br/voluntas - Santa Maria - Vol. 9, n. 2, jul.-dez. 2018, p. 180-189.