

<https://doi.org/10.26512/pl.v9i18.29580>

Artigo recebido em: 11/02/2020

Artigo aprovado em: 22/07/2020

Artigo publicado em: 31/08/2020

## A FORMAÇÃO E O FUNDAMENTO DA EPISTEMOLOGIA DE SCHOPENHAUER E SUA LEITURA DA *CRÍTICA DA RAZÃO PURA* DE KANT

### THE FORMATION AND FOUNDATION OF SCHOPENHAUER'S EPISTEMOLOGY AND ITS READING OF KANT'S *CRITIQUE OF PURE REASON*

Antonio Alves Pereira Junior<sup>1</sup>

([antonioalvespereirajr1@gmail.com](mailto:antonioalvespereirajr1@gmail.com))

#### RESUMO

O presente artigo busca elucidar a epistemologia de Arthur Schopenhauer, aludindo principalmente à forma como esse pensador utilizou-se da filosofia transcendental kantiana para desenvolver seu sistema filosófico. A abordagem dá-se de maneira sistemática e crescente, concretizando os alicerces, delimitando conceitos e expandindo pouco a pouco o entendimento das características essenciais envolvidas pelo tema. O objetivo principal é atingir um maior entendimento sobre os pontos centrais daquilo que Schopenhauer enxergava como os problemas da filosofia kantiana, os quais buscou superar e justificar em seus textos, sendo eles principalmente o problema da coisa em si e as noções de causalidade, tempo e espaço.

**Palavras-chave:** Epistemologia. Teoria do Conhecimento. Schopenhauer. Kant.

#### ABSTRACT

This article seeks to elucidate Arthur Schopenhauer's epistemology, alluding mainly to the way this thinker used Kantian transcendental philosophy to develop his philosophical system. The approach takes place in a systematic and growing manner, laying the foundations, defining concepts, and expanding little by little the understanding of essential characteristics wrapped by the theme. Its main objective is to reach a greater understanding on the central points of what Schopenhauer saw as the problems of Kantian philosophy, which he sought to overcome and justify in his texts: mainly the problem of the thing in itself and the notions of causality, time and space.

**Keywords:** Epistemology. Knowledge Theory. Schopenhauer. Kant.

## 1 INTRODUÇÃO

<sup>1</sup> Graduando em Filosofia e em História pelo Centro Universitário Internacional (UNINTER).

CV Lattes: <http://lattes.cnpq.br/6545316263455915>.

ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-9284-0864>.



Popularmente conhecido por seu pessimismo aforístico, Arthur Schopenhauer, autor da obra *O mundo como vontade e representação*<sup>2</sup>, possui uma filosofia intimamente ligada a concepções metafísicas – mais precisamente ao que ele chamou de Metafísica da Vontade. O presente estudo tem como finalidade compreender a reflexão geral em torno dessa filosofia e evidenciar seu significado. Com efeito, buscaremos estruturar conceitos até que possamos alcançar a meta estabelecida, a começar pela conceituação da metafísica, que Schopenhauer justifica assim:

Por metafísica entendo todo assim chamado conhecimento que vai além da possibilidade da experiência, logo, mais além da natureza ou aparência dada das coisas, para fornecer um clareamento sobre aquilo através do que, em um ou outro sentido, estaríamos condicionados; ou, para falar em termos populares, sobre aquilo que se esconde atrás da natureza possível. (SCHOPENHAUER, 2015, p. 200)

72 Ainda sobre a questão da metafísica, no prefácio da obra intitulada *Sobre a vontade na natureza*, de 1836, Schopenhauer faz outro importante apontamento: “A ciência natural (física), deve, na medida em que persegue o seu próprio caminho, chegar a um ponto no qual as suas explicações chegam a um fim: esse ponto é justamente o metafísico, o qual ela percebe como sua fronteira, para além da qual ela é incapaz de avançar” (SCHOPENHAUER, 2018, p. 46). O que é bastante claro por toda a obra de Schopenhauer é que para ele há no mundo uma substância íntima – denominada Vontade – que não pode ser explicada pela física, mas que, como veremos até o final de nossas considerações, pode ser parcialmente percebida pela intuição e pelo entendimento.

Buscaremos elucidar como Schopenhauer elaborou e compreendeu a noção de Vontade e seu fundo metafísico, demonstrando como o filósofo propôs-se refletir de acordo com os limites das possibilidades do entendimento e do conhecimento humano. Utilizaremos para isso de particularidades do pensamento de Platão e principalmente de Kant. É importante ressaltar que o próprio Schopenhauer admitia que sua obra, apesar de iluminar vários problemas, possuía limitações, ou seja, não havia no filósofo pretensão alguma de elevar sua metafísica a uma doutrina infalível ou inquestionável: “Minha doutrina [...] assemelha-se em certa medida a um cálculo bem resolvido; embora de modo algum no sentido de que não deixe problema sem resolver ou questão sem responder. Afirmar isso seria uma presunçosa negação dos limites do conhecimento humano” (SCHOPENHAUER, 2015, p. 225). Esclarecidas essas

---

<sup>2</sup> Doravante referido como *MVR*.



questões iniciais sobre a metafísica e a forma como o próprio autor entendia sua filosofia, passaremos então a problematizar as questões principais quanto a seu significado.

## 2 CONCEITOS ESSENCIAIS DA EPISTEMOLOGIA DE KANT PARA SE FAZER ENTENDER A TEORIA DO CONHECIMENTO EM SCHOPENHAUER

Antes de prosseguirmos, faz-se necessário dar significado aos conceitos que utilizaremos, para assim mantermo-nos ratificados quanto a nosso objetivo, isto é, elucidar o entendimento da epistemologia de Schopenhauer.

O filósofo de Danzig buscou suas principais referências em Kant e em Platão, extraindo dois conceitos primordiais para compor sua obra: a “coisa em si” de Kant e a noção de “ideia” de Platão: “a *coisa-em-si* de Kant e a Idéia de Platão [...], estes dois grandes e obscuros paradoxos dos dois maiores filósofos do Ocidente, de fato não são idênticos, mas intimamente aparentados” (SCHOPENHAUER, 2005, p. 237). Para evitar mal entendidos, deve-se ressaltar que o conceito de ideia é trabalhado por Schopenhauer com enfoque direcionado estritamente para Platão; assim ele mesmo apontou: “[a palavra ideia], em minha obra, deve ser entendida na sua significação autêntica e originária, estabelecida por Platão. De modo algum se deve pensar com ela nas produções abstratas da razão escolástica dogmatizante”<sup>3</sup> (SCHOPENHAUER, 2005, p. 191).

Entre os anos de 1807 e 1811, antes de projetar o *MVR*, Schopenhauer escreve o que posteriormente ficou conhecido como *Manuscritos juvenis*, recente e parcialmente traduzido para o português: “A mentira é a vida, o perspicaz é Kant, já a verdade foi trazida por alguns como Platão” (CACCIOLA; DECOCK; DEBONA, 2017, p. 10). Ainda em outro texto antecessor ao *MVR*, intitulado *Sobre a quádruplice raiz do princípio de razão suficiente*, tese que deu a Schopenhauer título de doutor em filosofia em 2 de outubro de 1813 pela Universidade de Jena, o filósofo escreve logo na primeira página que “O divino Platão e o admirável Kant reúnem suas impressivas vozes na recomendação de uma regra para o método de todo filosofar, sim, de todo saber em geral” (SCHOPENHAUER, 2019, p. 29). A principal identificação que o filósofo estabelece entre Platão e Kant é que “ambos os filósofos declaram

---

<sup>3</sup> Ponto importante a ser destacado, porque na obra *Sobre a quádruplice raiz do princípio de razão suficiente* Schopenhauer faz pontuações sobre as confusões causadas pelos filósofos alemães em relação às palavras “razão” e “ideia”. A respeito da noção de razão em Schopenhauer, trataremos dela devidamente na seção 3.2.



o mundo visível como um fenômeno [...] que tem significação e realidade emprestada do que nele se expressa (para um, a coisa em si; para outro, a Idéia)” (SCHOPENHAUER, 2005, p. 238). Schopenhauer exemplifica a relação entre os dois filósofos fazendo a seguinte comparação:

Suponha-se um animal diante de nós, em plena atividade de vida. Platão diria: “Este animal não tem nenhuma existência verdadeira, mas apenas uma aparente [...]. O que é verdadeiro é apenas a Idéia estampada naquele animal, o animal em si mesmo [...]. Kant diria: “Este animal é um fenômeno no tempo, no espaço e na causalidade, formas que, por sua vez, são as condições *a priori* completas da experiência possível, presentes em nossa faculdade de conhecimento, não determinações da coisa-em-si. Por conseqüência, este animal, tal qual o percebemos neste determinado tempo, neste dado lugar, como vindo a ser no encadeamento da experiência – isto é, na cadeia de causas e efeitos, e por conta disso necessariamente indivíduo que perece – não é coisa-em-si, mas um fenômeno válido apenas em relação ao nosso conhecimento. Para conhecer o que ele possa ser em si, por conseguinte independentemente de todas as determinações encontradas no tempo, no espaço e na causalidade, seria preciso um outro modo de conhecimento além daquele que unicamente nos é possível pelos sentidos e pelo entendimento”. (SCHOPENHAUER, 2005, p. 239)

74

A epistemologia kantiana, denominada Filosofia Transcendental, buscou sintetizar os sentidos e o entendimento. Na *Crítica da razão pura*<sup>4</sup>, Kant estipula que “nenhum conhecimento em nós precede a experiência, e é com esta que todo conhecimento tem seu início. Se, porém, todo o conhecimento se inicia com a experiência, isso não prova que todo ele derive da experiência” (KrV, B 1, 9-10). A partir disso Kant faz-se parcialmente alinhado ao *empirismo*; parcialmente porque esclarece que há certas condições *a priori*<sup>5</sup> para que impressões sensíveis se convertam em conhecimento – e para isso acontecer seria necessária uma concessão ao *racionalismo*. A fim de evidenciar a dicotomia entre empirismo e racionalismo, o filósofo de Königsberg escreve que “Pensamentos sem conteúdo são vazios; intuições sem conceitos são cegas” (KrV, A 51, 15-16). De acordo com o físico e pesquisador brasileiro Fernando Lang Silveira, “Podemos reescrever esta célebre frase assim: a razão sem a experiência é vazia; a experiência sem a razão é cega” (SILVEIRA, 2002, p. 36). Também o filósofo francês Gilles Deleuze, ao comentar o embate crítico kantiano, diz que

<sup>4</sup> Para este artigo, a obra *Crítica da razão pura* consultada foi a 5ª edição publicada pela editora Calouste Gulbenkian (2001), traduzida por Manuela Pinto dos Santos e Alexandre Fradique Morujão, sendo este último também autor da introdução e das notas.

<sup>5</sup> *A priori* significa “que não depende da experiência”. Aqui está um exemplo kantiano: “diz-se de alguém, que minou os alicerces da sua casa, que podia saber *a priori* que ela havia de ruir, isto é, que não deveria esperar, para saber pela experiência, o real desmoronamento” (KANT, I. *Crítica da razão pura*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2001. B 2, 15-18).



Os fins ou interesses da razão não podem ser julgados nem pela experiência nem por outras instâncias que permaneceriam exteriores ou superiores à razão. Kant recusa de antemão as decisões empíricas e os tribunais teológicos. A razão [se faz] como juíza da razão, esse é o essencial do método dito transcendental. (DELEUZE, 2018, p. 11)

É a partir da Filosofia Transcendental kantiana que Schopenhauer busca conceitos fundamentais para estabelecer sua epistemologia, sendo eles principalmente: tempo, espaço, causalidade e coisa em si. Porém, por enquanto nos concentraremos apenas em Kant.

O filósofo de Königsberg busca enfatizar as bases do conhecimento da dicotomia entre razão e experiência determinando espaço e tempo como partes da Estética Transcendental<sup>6</sup>, sendo esta ligada à experiência sensível *a priori*: “Designo por estética transcendental uma ciência de todos os princípios da sensibilidade *a priori*” (KrV, A 21, 6-7). Por sensibilidade, Kant compreende “a maneira como somos afetados pelos objetos” (KrV, B 31, 8-9).

No kantismo, a noção de *tempo* entende-se como representação apodítica para o acontecimento dos fenômenos, ou a necessidade para uma sucessão de acontecimentos. Segundo Kant, “o tempo não é um conceito empírico derivado de uma experiência qualquer” (KrV, B 46, 1-2). E também: “tempos diferentes não são simultâneos, mas sucessivos (tal como espaços diferentes não são sucessivos, mas simultâneos)” (KrV, B 47, 4-5). Podemos exemplificá-lo assim: o dia 2 de janeiro de 2000 foi sucessivo ao dia 1 de janeiro de 2000, porém as cidades de São Paulo e Rio de Janeiro existem ao mesmo tempo e não dependem sucessivamente uma da outra. Desse modo, entendemos que o tempo é dado como experiência sensível *a priori*, pois todos os tempos são partes de um mesmo tempo.

O *espaço*, assim como o tempo, também é uma noção *a priori* e constitui-se numa grandeza sem fim. Kant escreve que “só podemos ter a representação de um espaço único; quando falamos de vários espaços, referimo-nos a partes de um só e mesmo espaço” (KrV, A 25, 2-4). Desse modo, podemos dizer que, assim como todos os tempos são partes de um mesmo tempo, toda parte do espaço é parte do espaço todo; assim, tanto o espaço quanto o tempo são formas puras e possíveis à sensibilidade e experiência do ser cognoscível. “O espaço e o tempo são as formas puras [do nosso] modo de perceber.” (KrV, B 6, 1-5).

<sup>6</sup> Segundo o filósofo Alexandre Fradique Morujão, em uma das notas de rodapé da *Crítica da razão pura* consultada, “São os alemães os únicos que atualmente se servem da palavra *estética* para designar o que outros denominam *crítica do gosto*” (MORUJÃO, F. Nota. In: KANT, I. *Crítica da razão pura*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2001, p. 88).



O filósofo brasileiro Cláudio Almir Dalbosco esclarece assim os conceitos de tempo e espaço em sua obra *O idealismo transcendental de Kant*: “Espaço e tempo são formas puras da sensibilidade que tornam possível a representação das coisas não como são em si mesmas, mas como aparecem [...] não são condições reais (perspectiva ontológica), mas são condições transcendentais (perspectiva epistemológica)” (DALBOSCO, 1997, p. 89). Já o filósofo dinamarquês Justus Hartnack, na obra *La teoría del conocimiento de Kant*, conclui que “el espacio es una condición necesaria de toda intuición externa y el tiempo es condición necesaria de toda intuición externa e interna” (HARTNACK, 2010, p. 43).

A noção de *causalidade*, diferentemente das de tempo e espaço, encontra-se ligada à Lógica Transcendental, sendo esta uma ciência “que contém os princípios do pensamento puro” (KrV, B 36, 2-3). Enquanto a Estética Transcendental possibilita compreender qualidades implicadas na experiência sensível de modo a esclarecer as características *a priori* que a rodeiam (ou seja, o tempo e o espaço), a Lógica Transcendental dá conta de caracterizar o conhecimento estabelecendo os conceitos aplicáveis *a priori* aos objetos dados na sensibilidade (novamente, tempo e espaço). “Numa lógica transcendental, isolamos o *entendimiento* (tal como anteriormente [isolamos] a *sensibilidade* na estética transcendental) e destacamos apenas do nosso conhecimento a parte do pensamento que tem origem no entendimento.” (KrV, B 87, 1-4). Sendo assim, segundo Kant nosso conhecimento tem duas origens principais: dá-se, primeiro, através das representações sensíveis ligadas à Estética Transcendental e, segundo, pela “capacidade de conhecer um objeto mediante estas representações (espontaneidade dos conceitos). Pela primeira é-nos *dado* um objeto, pela segunda é *pensado* em relação àquela representação (como simples determinação do espírito)” (KrV, B 74, 4-7). Desse modo, podemos simplificar dizendo que o conhecimento em um primeiro momento nos é dado e é, em um segundo, pensado. Para sistematizar o conhecimento puro da Lógica Transcendental, Kant estabelece a tábua de classificação de categorias buscando considerar todas as formas de lógica possíveis – sendo a *causalidade* uma das noções que a compõem<sup>7</sup>. De forma bem abrangente, causalidade designa

<sup>7</sup> Segundo Dalbosco, “Os conceitos puros (as categorias) são formas *a priori* do entendimento [...]. Espaço e tempo e as categorias são, portanto, condições universais de uma experiência possível. Disso deriva a idéia de que o nosso acesso aos objetos está limitado e só é possível mediante o poder que a intuição tem de nos referir a objetos e mediante a capacidade (espontaneidade) que o entendimento possui de conferir unidade sintética ao múltiplo que nos é dado pela intuição. Espaço, tempo e as categorias são provas de que possuímos conhecimento *a priori* (DALBOSCO, C. A. *O idealismo transcendental de Kant*. Passo Fundo: Ediupf, 1997. p. 29). Na tábua das 12 categorias, a causalidade designa-se pelos *juízos hipotéticos* e participa do critério das *Relações*, juntamente aos juízos categóricos e os juízos disjuntivos. “A proposição hipotética: Se houver justiça perfeita, o mal obstinado será castigado, contém, de fato, a relação de duas proposições: Há uma justiça perfeita, e o



O nexu entre duas coisas em virtude do qual a segunda coisa é univocamente previsível a partir da primeira [...]. Pode-se dizer que a primeira forma da noção de causa começa com Platão, que considera a causa como o princípio pelo qual uma coisa é ou torna-se o que é. Nesse sentido, afirma que a verdadeira causa de uma coisa é aquilo que, para a coisa, é “o melhor”, isto é, a *ideia* ou o estado perfeito da própria coisa; por exemplo, a causa do dois é a dualidade; do grande, a grandeza; do belo, a beleza. (ABBAGNANO, 2012, p. 142)

Ao compor o entendimento da causalidade como uma das formas lógicas *a priori* do entendimento, Kant preocupa-se em responder ao filósofo empirista David Hume, que concluía as relações causais como injustificáveis pela razão: “[A] proposição de que *causas e efeitos são descobertos não pela razão, mas pela experiência* será facilmente aceita com relação a objetos de que temos a lembrança de nos terem sido outrora completamente desconhecidos” (HUME, 2004, p. 56). Desse modo, Hume entendia que os efeitos não poderiam ser deduzidos de causas que antes não tivessem sido permeadas pela experiência e pelo hábito. Para ilustrar a questão, serve-nos um consagrado exemplo humeano:

77

O pão que comi anteriormente alimentou-me, isto é, um corpo de tais e tais qualidades sensíveis esteve, naquela ocasião, dotado de tais e tais poderes secretos, mas segue-se porventura disso que outro pão deva igualmente alimentar-me em outra ocasião, e que qualidades sensíveis semelhantes devam estar sempre acompanhadas de poderes secretos semelhantes? Essa consequência não parece de nenhum modo necessária. É preciso no mínimo reconhecer que a mente extraiu aqui uma consequência, que um certo passo foi dado: um percurso do pensamento e uma inferência para o que se exige uma explicação. (HUME, 2004, p. 63)

---

mal obstinado é castigado. Não se revela aqui se qualquer destas proposições é verdadeira em si. Neste juízo pensa-se apenas a consequência.” (KANT, I. *Crítica da razão pura*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2001. A 73, 14-18) Assim, nos juízos hipotéticos compõem-se dois juízos, acrescentados de dois conectivos, “se... então”, que afirmam uma relação de dependência e condicionalidade. Schopenhauer escreve que “sempre que Kant deseja dar um exemplo em vista de um esclarecimento mais apurado quase sempre se serve da categoria da causalidade, quando então o que é dito se apresenta de maneira correta, justamente porque a lei da causalidade é a real, mas também a única forma do entendimento, e as restantes onze categorias são apenas janelas cegas” (SCHOPENHAUER, A. *O mundo como vontade e representação*. 2ª Reimpressão. São Paulo: Editora Unesp, 2005. p. 560). Segundo Jair Barboza, principal tradutor da obra schopenhaueriana no Brasil, um dos motivos de o filósofo ter considerado 11 das 12 categorias kantianas como “janelas cegas” seria por ele ter operado “uma mudança no kantismo [deslocando] o espaço e o tempo, que para a *Crítica da razão pura* são formas *a priori* da receptividade do conhecimento, ou sensibilidade, para o *entendimento*” (BARBOZA, J. Princípio de razão e conhecimento. Prefácio. In: SCHOPENHAUER, A. *Metafísica do belo*. São Paulo: Unesp, 2003. p. 8). Veremos mais sobre isso na seção 3.1.



78 Kant diz que “O ilustre David Hume foi um destes geógrafos da razão humana; julgou ter respondido suficientemente a todas essas questões, remetendo-as para fora desse horizonte da razão, horizonte que, contudo, não pôde determinar” (KrV, B 788, 4-7). A resposta do filósofo de Königsberg ao problema levantado por Hume acerca da causalidade se justifica pelo entendimento de que os fenômenos são percebidos em uma sequência: “ligo duas percepções no tempo [...] a ligação não é obra do simples sentido e da intuição, mas é aqui o produto duma faculdade sintética da imaginação, que determina o sentido interno, no referente à relação de tempo” (KrV, B 233, 13-17). Para Kant, por ser o tempo uma forma que determina intuições internas, ele é portanto uma condição também para a síntese da imaginação, sendo esta consequentemente responsável pela determinação temporal de dois estados, de modo que, para justificar as qualidades lógicas e apriorísticas atribuídas à causalidade, Kant argumenta que “tenho apenas consciência de que a minha imaginação situa um antes e outro depois, e não que no objeto um estado preceda o outro; por outras palavras, pela simples percepção fica indeterminada a relação objetiva dos fenômenos que se sucedem uns aos outros” (KrV, B 233, 21-25). Assim, na filosofia transcendental de Kant, a apreensão temporal dos fenômenos, ou seja, daquilo que se mostra empiricamente, possui uma característica de objetividade da sucessão das representações, ligada à imaginação e ao entendimento, que se difere entre razão lógica (razão de conhecimento) e real (causa), ou seja, o que acontece empiricamente. Desse modo, entenderíamos o exemplo do pão de Hume de tal forma: existe uma razão de conhecimento implicada no que sei sobre pães e outra ligada ao ato da causa de conhecer pães<sup>8</sup>.

Em sua tese de doutorado, Schopenhauer também comenta esse embate:

Hume foi o primeiro a quem ocorreu perguntar de onde, então, essa lei da causalidade recebeu 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<sup>9</sup>. Só que o mérito reside na própria pergunta: ela não se tornou o estímulo e o ponto de conexão para as profundas investigações de Kant. (SCHOPENHAUER, 2019, p. 69)

Para o filósofo de Danzig, a partir da pergunta de Hume o idealismo transcendental kantiano teria evoluído para o entendimento de que “o mundo, em seu todo, é tão dependente

---

<sup>8</sup> Deve-se reconhecer que o argumento kantiano foi amplamente criticado e que no embate entre Hume e Kant há ainda diversas outras concepções que o presente artigo não tem intenção de ampliar, limitando-se a dar enfoque à questão central da causalidade para chegar até o entendimento da epistemologia de Schopenhauer.

<sup>9</sup> Apresentaremos a dita refutação na seção 3.1.





de nós quanto nós, em particular, somos dependentes dele” (SCHOPENHAUER, 2019, p. 69). Assim, tendo discutido as questões estruturais da epistemologia kantiana, passaremos a discutir a epistemologia schopenhaueriana.

### 3 TEORIA DO CONHECIMENTO EM SCHOPENHAUER

É em sua tese de doutorado que Schopenhauer efetivamente expõe os alicerces primordiais para a compreensão de seu pensamento e que posteriormente viriam a compor toda a sua obra até o fim de sua vida. A tese é constituída por quatro raízes responsáveis por explicar os fenômenos do mundo e os objetos do conhecimento; é também nela que se encontram algumas das diferenciações e conexões que Schopenhauer estabelece com as filosofias de Platão e Kant.

O princípio de *razão suficiente* ou *fundamento*<sup>10</sup> possui lugar na filosofia desde os gregos antigos, tendo a significação de “Causa, no sentido de razão de ser [...], pois não só permite compreender a ocorrência de fato da coisa, mas também o seu não poder ser de outra maneira, sua necessidade racional” (ABBAGNANO, 2012, p. 553). Aristóteles diz assim: “Julgamos dispor de conhecimento simples e sem qualificação de tudo (em contraste com o conhecimento acidental dos sofistas) quando acreditamos que sabemos que a causa da qual o fato é originado é a causa do fato e que o fato não pode ser de outra maneira”<sup>11</sup>. Mas foi a partir do idealismo alemão que o conceito de fundamento deixou parcialmente a noção de causa essencial e passou a ter um sentido diferente:

Passa a designar um nexu isento de necessidade, capaz de possibilitar o entendimento ou a justificação da coisa; o princípio desse nexu é chamado [por Leibniz] de *princípio de razão suficiente* (*principium rationis sufficientis*; *Satz vom zureichenden Grunde*) [...]. Como mostram os textos de Leibniz, o fundamento ou razão suficiente tem uma capacidade explicativa diferente da causa ou razão de ser de Aristóteles. Esta última explica a *necessidade* das

<sup>10</sup> Fundamento: no grego *aitía*; no latim *ratio*; no alemão *Grund*. Segundo os professores Giacoia Jr. e Valladão Silva, tradutores e autores do prefácio da tese de Schopenhauer, “*Grund* é rico do ponto de vista semântico, sendo de etimologia germânica (derivado do alemão antigo e medieval “grunt”) e de significação arcaica. Nessa palavra combinam-se as acepções tanto de “profundidade” como de “fundo”, no sentido material da camada final e mais profunda de um corpo ou espaço” (GIACOIA JR., O; SILVA, G. V. Prefácio à edição brasileira. In: SCHOPENHAUER, A. *Sobre a quádruplice raiz do princípio de razão suficiente*. São Paulo: Unicamp, 2019, p. 8).

<sup>11</sup> ARISTÓTELES. *Órganon (Analíticos Posteriores)*. São Paulo: Edipro, 2012. I, 2, 71b, 8-12. O trecho consta também em ABBAGNANO, N. *Dicionário de filosofia*. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2012. p. 553 e em SCHOPENHAUER, A. *Sobre a quádruplice raiz do princípio de razão suficiente*. São Paulo: Unicamp, 2019. p. 41.



coisas, por que a coisa não pode ser diferente do que é. O fundamento ou razão suficiente explica a *possibilidade* da coisa, explica por que a coisa pode ser ou comportar-se de certa maneira. [...] Todavia, só Christian Wolff atribuiu ao princípio do fundamento (ou princípio da razão suficiente) a condição de princípio de toda a filosofia e do seu método. [...] Wolff definiu a filosofia como “ciência das coisas possíveis porquanto existir” (Log., Disc. Prael., §29) e considerou como sua tarefa fundamental apresentar a “razão pela qual as coisas possíveis podem chegar a ser” (ibid., §31). (ABBAGNANO, 2012, p. 553)

É em Christian Wolff que Schopenhauer busca embasamento para compor sua tese e as raízes de seu entendimento de razão suficiente: “Escolho a [fórmula] de Wolff como a mais universal: *Nihil est sine ratione, cur potius sit quam non sit*<sup>12</sup> (Ontologia, §70)” (SCHOPENHAUER, 2019, p. 37). No entanto, o filósofo estabelece que a concepção wolffiana ainda é insuficiente, porque “[Wolff] não estabelece o princípio de razão suficiente na Lógica, mas na Ontologia” (SCHOPENHAUER, 2019, p. 37).

Schopenhauer também utiliza como referência Platão e Aristóteles para justificar a importância dada à razão suficiente:

O que conecta os membros de um sistema senão o princípio de razão suficiente? Justamente o que distingue toda a ciência do mero agregado é que seus conhecimentos se seguem uns dos outros como de suas próprias razões. Por isso diz Platão<sup>13</sup>: as verdadeiras opiniões não são de muito valor, até que se as vincule por um pensamento *fundante* [*aitíac*] (*Menon*, p. 385 da edição Bipontini 97-e98a). Ademais, quase todas as ciências contêm noções de causa a partir das quais se deixam determinar os efeitos, e igualmente outros conhecimentos de necessidades das consequências a partir dos fundamentos, do modo como se verá em nossa ulterior consideração; o que já Aristóteles expressa com as seguintes palavras<sup>14</sup>: todo saber de espécie teórico, lida com *fundamentos* [*aitíac*] e princípios (Metafísica V, 1). Uma vez que o pressuposto sempre *a priori* feito por nós de que tudo tem uma causa é o que nos autoriza, por toda parte, a pergunta “por quê?”, então pode-se denominar o “porquê” como mãe de todas as ciências. (SCHOPENHAUER, 2019, p. 35)

Para estabelecer as leis primordiais da faculdade do conhecimento, Schopenhauer desenvolve as quatro raízes responsáveis por ressignificar o princípio de razão suficiente a fim de relacioná-las ao mundo como representação. As raízes da razão suficiente servem para

<sup>12</sup> “Nada é sem razão porque seja ou pelo contrário não seja.”

<sup>13</sup> O texto é exposto por Schopenhauer na língua original grega e também conta com traduções feitas pelo próprio filósofo para o latim. A versão da tese consultada traz na sequência a tradução dos professores Giacoia Jr. e Valladão Silva. Aqui optamos por manter apenas a tradução dos professores brasileiros, enfatizando a palavra grega *aitíac* (fundamento) para demonstrar um ponto comum entre os escritos de Platão e de Aristóteles.

<sup>14</sup> Ver a nota número 12.



organizar faculdades universais da representação, dando à forma como conhecemos o mundo uma sistematização lógica (e não apenas ontológica, como quis anteriormente Christian Wolff).

Schopenhauer cita um exemplo que nos serve perfeitamente para a melhor compreensão da razão suficiente: ele se pergunta sobre o motivo da igualdade dos lados de um triângulo, e assim responde: “A igualdade dos ângulos *causa* a igualdade dos lados? Não [...]. Pois no conceito de igualdade dos ângulos não se encontra o de igualdade dos lados [...]. Encontra-se uma *ligação necessária* entre ângulos e lados, não imediatamente uma ligação necessária dos juízos” (SCHOPENHAUER, 2019, p. 79). Desse modo, não é um juízo hipotético de proposição inferir que, *se* os ângulos são iguais, *então* os lados também serão, mas sim uma necessidade suficiente; e ainda que a resposta pelo motivo de os lados do triângulo serem iguais seja porque os ângulos são iguais, na concepção schopenhaueriana não estaria certo dizer que é a igualdade dos ângulos (juízo) que causa a igualdade dos lados (outro juízo). Da mesma forma significativa, o filósofo avança sua demonstração ao compará-la com as representações dos sujeitos e dos objetos, dizendo que “Ser objeto para o sujeito e ser nossa representação são a mesma coisa. Todas as nossas representações são objetos do sujeito, e todos os objetos do sujeito são nossas representações” (SCHOPENHAUER, 2019, p. 81). Nesse mesmo sentido, Flora Fragoso, brasileira mestra em filosofia e pesquisadora da epistemologia schopenhaueriana, aponta que, partindo das raízes da razão suficiente, “o mundo considerado enquanto representação estaria sujeito ao princípio da razão. Ou seja, nossa realidade se daria como e por intermédio do entendimento e sua forma é a *relação necessária* e não causal entre sujeito e objeto e suas partes constituintes” (FRAGOSO, 2015, p. 199).

A partir daqui passaremos a conceituar cada uma das quatro raízes que compõem a tese de Schopenhauer.

### 3.1 A primeira raiz da razão suficiente – da razão do devir

A primeira raiz é denominada *princípio de razão suficiente do devir*, “pois seu emprego pressupõe por toda parte uma modificação, o surgimento de um novo estado, portanto, um devir” (SCHOPENHAUER, 2019, p. 113). Nesse princípio, o filósofo busca elucidar as representações da realidade empírica, sendo estas intuitivas e ligadas pela causalidade. Em outras palavras, a demonstração de Schopenhauer consiste em provar que as representações que se dão no entendimento, portanto nos sentidos internos, *aparecem ao mesmo tempo* que a realidade empírica, dadas no mundo e nos objetos: “é a *íntima reunião* de ambas que constitui a condição da realidade” (SCHOPENHAUER, 2019, p. 87). É



nesse sentido que Schopenhauer se distingue de Kant, pois, enquanto este último evidencia a sensibilidade e o entendimento respectivamente através da estética e da lógica transcendental, o primeiro as compreende juntas e articuladas, sendo a *causalidade* responsável por essa articulação e entendida como uma constante ocorrência de modificação: “a lei da causalidade está em relação exclusiva com as modificações e tem a ver sempre e unicamente com estas. Todo efeito quando ocorre é uma modificação” (SCHOPENHAUER, 2019, p. 97). Por outro lado, em Kant a causalidade é exclusivamente uma categoria do entendimento puro estritamente ligado às proposições hipotéticas, e o próprio Schopenhauer o enfatiza: “as leis do espaço, do tempo e da *causalidade* – estão ligadas em conjunto com aquele complexo sem início nem fim que constitui nossa realidade empírica [...] *esta última*, de acordo com o ensinamento kantiano, não suprime a idealidade transcendental” (SCHOPENHAUER, 2019, p. 83).

Para responder ao filósofo de Königsberg, que havia atribuído uma objetividade universal da lei da causalidade para as experiências representadas, estreitando-as com a sucessão das imaginações, e também os objetos reais, Schopenhauer diz: “não posso concordar com a demonstração que ali [na *Crítica da razão pura*] é dada para a aprioridade desse princípio [da causalidade]” (SCHOPENHAUER, 2019, p. 199). Assim, a maior divergência que o filósofo de Danzig apresenta em relação a Kant é que neste último a causalidade permanece indeterminada, porque estaria sujeita apenas à sucessão das representações, donde a crítica Schopenhauer:

A sucessão em minha apreensão não dá direito a nenhum juízo sobre a sucessão no objeto se meu juízo não se apoiar sobre a lei da causalidade, uma vez que eu poderia em minha apreensão fazer caminhar a sucessão das percepções *também em ordem inteiramente inversa*, já que não há nada que a determina objetivamente. (SCHOPENHAUER, 2019, p. 199)

Em outras palavras, Schopenhauer diverge de Kant ao identificar que ele não haveria percebido que seu corpo também é um objeto entre os objetos, “e que a sucessão de suas percepções empíricas depende da sucessão dos efeitos exercidos por outros objetos sobre o seu corpo [...] não há nenhuma diferença se eu passo por uma fileira de soldados ou se ela passa por mim” (SCHOPENHAUER, 2019, p. 203). E, num outro exemplo tão didático quanto este último, diz assim:

Saio da porta de casa, e eis que do telhado cai um tijolo, que me atinge; não há entre a queda do tijolo e a minha saída qualquer ligação causal, mas a despeito disso, a sucessão em que minha saída precedeu a queda do tijolo é determinada objetivamente em



minha apreensão, e não subjetivamente pelo meu arbítrio, que, se fosse de outro modo, bem que teria invertido a sucessão. (SCHOPENHAUER, 2019, p. 205)

Desse modo, o que quer Schopenhauer é deixar claro que as sucessões causais não são necessariamente o que sempre determina os efeitos, como quis Kant, destacando que a causalidade seria determinação de modificação dos objetos empíricos. O filósofo de Königsberg diz:

[...] vejo um barco impelido pela corrente. A minha percepção da sua posição a jusante do curso do rio segue-se à percepção da sua posição a montante e é impossível que, na apreensão deste fenômeno, o barco pudesse ser percebido primeiro a jusante e depois a montante da corrente. A ordem da sequência das percepções na apreensão é pois aqui determinada, e a ela está sujeita a apreensão. (KrV, A 192, 11-17)

Schopenhauer responde ao exemplo kantiano a partir de sua reformulada concepção de causalidade: “O navio modifica sua posição com respeito ao rio, portanto, ela é uma modificação entre dois corpos [...] a sequência das modificações poderia ser tão bem invertida [...] tão logo o observador tivesse a força de puxar o navio correnteza acima” (SCHOPENHAUER, 2019, p. 201). Identificamos assim que as modificações causais não podem ser inferidas como necessidades intrínsecas das representações objetivas, já que, como apontou Schopenhauer em citação acima, “não há nada que a determina objetivamente”.

Tratemos agora das relações causais nas noções de tempo e espaço. Para o filósofo de Danzig, as representações acontecem no presente imediato, ou seja, “no ponto de indiferença entre duas direções opostas do tempo [passado e futuro], que se chama *presente*” (SCHOPENHAUER, 2019, p. 91). Assim, o *tempo* se faz como primeira metade das representações e condição simultânea destas entre o interior do indivíduo e as modificações do mundo exterior, ao qual a realidade empírica e o entendimento estariam submetidos. Já o *espaço* se faz compreendido como segunda metade das representações, bem como local onde elas são possíveis, sendo “a forma de toda intuição, [...] na qual apenas objetos podem realmente se apresentar” (SCHOPENHAUER, 2019, p. 137). Alguns anos mais tarde, no *MVR*, Schopenhauer escreve assim: “A mudança, isto é, a alteração ocorrida segundo a lei causal, concerne, portanto, sempre a uma parte determinada do espaço e a uma parte determinada do tempo, simultaneamente e em união. Em conformidade com isso, *a causalidade une espaço e tempo*” (SCHOPENHAUER, 2005, p. 16).



Poderíamos inferir que a causalidade é aquilo que se dá simultaneamente em nosso entendimento de forma submetida ao tempo e ao espaço, pois todas as causas são por eles precedidas e neles assentadas. Assim, as sensações subjetivas se tornam intuições objetivas: “os sentidos não fornecem, com efeito, nada além do material bruto, que o entendimento primeiramente elabora, por meio das mencionadas simples formas do espaço, do tempo e da causalidade, para formar a apreensão objetiva de um mundo dos corpos regulados por leis” (SCHOPENHAUER, 2019, p. 135). Para atestar a verossimilhança desses argumentos e enriquecê-los ainda mais, Schopenhauer traz duas importantes considerações: a primeira afirma que a causalidade estaria submetida à *lei da inércia*, ou seja, um corpo teria de necessariamente permanecer parado infinitamente no tempo e no espaço, “se não ocorrer uma *causa* que o modifique” (SCHOPENHAUER, 2019, p. 115); a segunda consideração diz respeito à *lei da persistência da substância*, que

Exprime a sempiternidade da matéria [...] com a certeza inabalável com a qual todo aquele que viu desaparecer um corpo, seja por truque de prestidigitação ou por desmembramento, combustão, volatilização, ou qualquer outro processo, pressupõe firmemente que independentemente do que tenha ocorrido com a forma do corpo, sua substância, isto é, sua matéria, perdura sem diminuição, e tem de ser encontrada em algum lugar. (SCHOPENHAUER, 2019, p. 115)

A persistência da substância demonstra que os estados dos corpos são necessariamente submetidos pela lei da causalidade, pois não há possibilidade de que um corpo tenha surgido do nada, sem ter algo que o antecederesse. Partindo dessas considerações, Schopenhauer se ocupa em pontuar também a diferença entre as causas e as forças da natureza, sendo que, se as causas estariam submetidas ao tempo e ao espaço e também às leis da inércia e da persistência da substância, as forças da natureza teriam uma origem genuína e qualidades essencialmente ocultas. Como exemplo, pensemos numa panela de pressão com água e legumes posta sobre o fogo. A água da panela estaria sujeita a uma pressão maior do que a pressão atmosférica fora da mesma, mas, sabendo que a água ferve quando alcança uma temperatura superior a 100°C, e que em consequência disso os legumes cozinham em menos tempo, e que “a temperatura a que a água ferve depende da altitude externa, mudando, por exemplo, o tempo que uma panela de pressão ferve na cidade de São Paulo em relação à cidade de La Paz na Bolívia” (RAMALHO JR. et al., 1978, p. 183), daí então, se quiséssemos precisar com eficiência a exata temperatura a que a água ferveu e o tempo exato que levou para ferver, teríamos de saber a altitude exata do local onde a panela estaria e a temperatura exata do fogo que a aqueceu.



Assim, numa relação de causalidade, poderíamos inferir que a altitude do ambiente e a temperatura foram causas para que a água fervesse e para que os legumes cozinhassem; porém, não teríamos como desvendar a causa exata da principal força da natureza que atuou no exemplo: a ebulição. Responder exatamente o “por quê?” da ebulição seria dentro da filosofia schopenhaueriana uma pretensão metafísica: “[as forças da natureza] não estão suscetíveis a qualquer explicação física, mas apenas a uma explicação metafísica, isto é, que vá além da aparência” (SCHOPENHAUER, 2019, p. 121).

Para estabelecer a forma como a causalidade, conduzindo todas as modificações, ingressa nas forças da natureza, o filósofo estabelece três formas diferentes de sua ação. Quanto à primeira:

A *causa* em sentido mais estrito é aquela segundo a qual ocorrem exclusivamente as modificações no reino inorgânico, portanto, aqueles efeitos que são tema da mecânica, da física e da química. Somente para ela vale a terceira lei fundamental newtoniana: “ação e reação são iguais entre si”; esta diz que o estado antecedente (a causa) experimenta uma modificação igual em grandeza àquela que ele produziu (o efeito). Além disso, é só nessa forma da causalidade que o grau do efeito é sempre exatamente proporcional ao grau da causa, de modo que deste se deixa calcular aquele, e vice-versa. (SCHOPENHAUER, 2019, p. 122-123)

A segunda diz respeito ao *estímulo*, sendo este o responsável por dominar a vida das plantas e dos vegetais: “aqui ação e reação não são iguais entre si, e de modo algum a intensidade do efeito segue em todos os graus a intensidade da causa: muito antes o efeito pode até se converter em seu contrário por meio do reforço da causa” (SCHOPENHAUER, 2019, p. 123). A terceira “é o *motivo*: sob essa forma, ela dirige a vida propriamente animal, portanto, o *fazer*, isto é, as ações externas de todos os seres animais que ocorrem com consciência. O meio dos motivos é o *conhecimento*: a receptividade a eles exige, conseqüentemente, um intelecto” (SCHOPENHAUER, 2019, p. 123). Na sequência, o filósofo aponta que “a diferença entre *causa*, *estímulo* e *motivo* é manifestadamente apenas a consequência do *grau de receptividade* dos seres” (SCHOPENHAUER, 2019, p. 125).

Essas três ações servem como demonstração da necessidade pela qual a causalidade age em determinadas forças da natureza e nos intelectos dos animais e do homem, atuando de forma mais simples nos animais, por estarem submersos nos estímulos do presente, e de forma mais complexa no homem, por este estar submetido a capacidades racionais, tendo estas uma ação



dupla – o conhecimento intuitivo e o abstrato<sup>15</sup> –, não necessariamente ligadas apenas aos estímulos do presente como no caso dos animais; por isso, o homem seria capaz de escolhas deliberativas, tendo liberdade de vontade, de escolha e de fazer.

Para que o entendimento construa no espaço e no tempo suas causas de maneira imediata, a causalidade necessariamente age sobre os sentidos de maneira intelectual e intuitiva; daí então Schopenhauer passa a demonstrar as diferenças entre *sensação* e *intuição*, e para isso determina as funções dos cinco sentidos quando são postos na intenção de conhecer o mundo:

A intuição objetiva serve dois sentidos: tato e visão. Somente eles fornecem os dados sobre cuja base o entendimento faz surgir o mundo objetivo [...] os outros três sentidos [olfato, paladar e audição] permanecem subjetivos: pois suas sensações remetem, de fato, a uma causa externa, mas não contêm quaisquer dados para determinação de relações *espaciais* entre as mesmas. (SCHOPENHAUER, 2019, p. 137)

Desse modo, poderíamos inferir que, a respeito do tato, o entendimento do toque (intuição) vem depois de se ter tocado (sensação); assim, o tato se faz função cognitiva ainda mais completa do que a visão, porque permite o conhecimento do tamanho, da forma, da maciez, da secura, da umidade etc. Semelhantes coisas acontecem no caso da visão, sendo que o entendimento do visualizado (intuição) vem depois de se ter visto (sensação); daí então a visão se faz como “tatear imperfeito”, que está necessariamente dependente de raios luminosos<sup>16</sup>. Em consequência disso, o que se vê e o que se toca surgem no mundo exterior através de sensações e suas relações causais com intuições internas:

Se eu pressiono a mão na mesa, na sensação que tenho disso não se encontra de modo algum a representação da firme conexão das partes dessa mesa, mas só depois que meu entendimento transita da sensação para sua causa é que ele

<sup>15</sup> Trataremos especificamente do conhecimento abstrato em 3.2.

<sup>16</sup> Schopenhauer trata amplamente da visão em *Sobre a visão e as cores*, obra de 1816 que precedeu sua tese de doutorado e antecedeu o *MVR*. Aqui particularmente nos interessa o fato de que o filósofo busca demonstrar que aquilo que é fornecido pela retina é uma sensação que se distingue daquilo que é recebido pelo entendimento. Desse modo, a sensação de uma visão é algo diametralmente distinto do intuído a partir do que foi visualizado. A ciência da época já possuía o entendimento de que a lente do olho produz uma imagem invertida, sendo ela posteriormente organizada na posição correta pelo cérebro. É a partir disso que Schopenhauer estabelece um exemplo para distinguir que, se o ver consistisse em mera sensação, perceberíamos os objetos também de cabeça para baixo; no entanto, “se nos dependuramos de cabeça para baixo, ainda assim vemos as coisas não de modo invertido, senão de modo totalmente correto, a despeito de que a parte da retina costumeiramente atingida pela parte inferior da coisa agora é atingida pela parte superior, e tudo se encontra invertido, a não ser o entendimento” (SCHOPENHAUER, A. *Sobre a quádruplice raiz do princípio de razão suficiente*. São Paulo: Unicamp, 2019. p. 147). Em outras palavras, o filósofo contribuiu para a ciência da visão comprovando que o perceber é impossível sem o intelecto.





constrói para si um corpo que possui propriedade da solidez, da impenetrabilidade e da dureza. (SCHOPENHAUER, 2019, p. 139)

Já nos outros três sentidos, poderíamos inferir que o que foi cheirado pelo nariz, escutado pelos ouvidos ou sentido pela boca foram meras sensações subjetivas, e assim Schopenhauer aponta que nesses três últimos sentidos “não se produz nenhuma construção espacial, logo, *nenhuma intuição objetiva*. Nunca podemos construir a rosa a partir do seu odor; e um cego pode ouvir música a vida toda sem adquirir a menor representação objetiva dos músicos” (SCHOPENHAUER, 2019, p. 137).

Essas atestações são de extrema importância dentro da epistemologia schopenhaueriana, porque são responsáveis por dar entendimento sobre características fundamentais do tempo, do espaço e da causalidade; afinal, seriam essas características “*pré-formadas no próprio intelecto*; o espaço como forma de intuição; o tempo como forma da modificação; e a lei da causalidade como regulador da ocorrência da modificação” (SCHOPENHAUER, 2019, p. 143). Segundo Fragoso, Schopenhauer contraria “o pensamento tradicional, vigente da época, de que as sensações são lidas pela mente para depois serem usadas pelo intelecto” (FRAGOSO, 2015, p. 205). Assim, o filósofo diz: “tempo, espaço e causalidade não penetram em nós através da visão, nem pelo tato, em absoluto eles não nos vêm de fora, mas pelo contrário, têm origem interna, por isso não é empírica, mas intelectual” (SCHOPENHAUER, 2019, p. 143). E também diz: “a lei da causalidade, juntamente com o espaço e o tempo, encontra-se *a priori no intelecto*” (SCHOPENHAUER, 2019, p. 173). Novamente, segundo Fragoso: “Apesar de concordar com Kant acerca do caráter *a priori* da lei da causalidade, Schopenhauer identifica na prova kantiana dessa aprioridade o que ele considera uma série de erros e termina por descartá-la” (FRAGOSO, 2015, p. 211).

É a partir da concepção da aprioridade da causalidade e sua simultaneidade com relação ao mundo externo e interno que o filósofo de Danzig demonstra que Hume estaria equivocado, pois, ao “negar toda a realidade do conceito de causalidade”, que é “a primeira condição de toda intuição empírica”, e sendo a intuição empírica a forma na qual “aparece toda experiência externa, como, pois deveria a lei causal ser extraída somente da experiência, se ela própria é o pressuposto essencial desta?” (SCHOPENHAUER, 2019, p. 187). Schopenhauer continua desta forma:

Ele [Hume] menciona, em sétimo de seus *Ensaios sobre o entendimento humano*, duas falsas hipóteses: uma delas é que o efeito da vontade sobre os membros do corpo seria a origem e o protótipo do conceito de causalidade; a outra é que a resistência



que os corpos opõem à pressão que exercemos sobre eles teria esse papel. Hume refuta ambas a seu modo e em seu contexto. Eu, porém, faço-o assim: entre o ato de vontade e a ação do corpo não há nexos causal algum, senão que *ambos são imediatamente um e o mesmo, duplamente percebido: uma vez na consciência de si, ou no sentido interno, como ato da vontade; e, ao mesmo tempo, na intuição cerebral externa, espacial, com ação do corpo.* A segunda hipótese é falsa primeiramente porque uma mera sensação do sentido do tato *não fornece nem mesmo uma intuição objetiva, e muito menos ainda o conceito de causalidade;* este último jamais pode originar-se apenas do sentimento de um esforço corporal impedido – que, aliás, também se produz com frequência sem causa externa; em segundo lugar, porque nossa pressão sobre um objeto externo, *tendo que ter um motivo, já pressupõe sua percepção,* o que, porém, pressupõe o conhecimento da causalidade. (SCHOPENHAUER, 2019, p. 187)

Assim, Schopenhauer sempre busca enfatizar que a causalidade não é empiricamente conhecível e que tampouco é determinada por sucessões, mas, pelo contrário, é por meio dela que entendemos a forma como os objetos agem no mundo, bem como é por ela que conseguimos determinar suas sucessões – tanto em suas sequências como em suas consequências –, sendo ela, como já vimos anteriormente, diretamente relacionada a nosso mundo interior. Daí então o filósofo identifica que tanto Kant como Hume erraram em suas considerações, porém erraram de formas diferentes: “Hume explica toda consequência como mera sequência. Kant, porém, pretende que não haja nenhuma outra sequência além da consequência” (SCHOPENHAUER, 2019, p. 209). E, para enfatizar sua assertividade em justaposição sobre os erros dos dois, Schopenhauer esclarece o caso assim:

Sobre a sucessão, meu ponto de vista é o seguinte: a partir da forma do tempo, pertencente à sensibilidade pura, extraímos o conhecimento da mera *possibilidade* da sucessão. Nós conhecemos a sucessão dos objetos reais, cuja forma é justamente o tempo, de modo empírico, e, conseqüentemente, como efetiva. Mas a necessidade de uma sucessão de dois estados, isto é, de uma modificação, nós a conhecemos apenas pelo entendimento, por meio da causalidade: e que tenhamos o conceito de necessidade de uma sucessão chega a ser prova de que a lei da causalidade não é algo empiricamente conhecido, mas que nos é dado *a priori*. (SCHOPENHAUER, 2019, p. 209)

Desse modo, finalizamos a abordagem do primeiro princípio de razão suficiente (o do devir), inferindo que a causalidade é uma das expressões fundamentais a qual Schopenhauer identificou como situada no âmago de nosso conhecimento, sendo “um pressuposto que trazemos conosco para o mundo”, e sem a qual não entenderíamos nem a validação dos efeitos e das causas nem suas sucessões, pois é ela “que torna possível para nós a intuição das coisas fora de nós” (SCHOPENHAUER, 2019, p. 215). A causalidade, enfim,



deve ser entendida como um princípio estritamente ligado às *modificações* as quais são primeiramente intuídas pelo sujeito, para depois serem entendidas no mundo empírico e material.

### 3.2 A segunda raiz da razão suficiente – da razão do conhecer

Na tese, depois de dar conta do conhecimento intuitivo (primeira raiz), Schopenhauer busca conceituar o conhecimento abstrato, sendo este ligado à faculdade da razão. Nesse princípio, o filósofo estabelece que a principal diferença entre os homens e os animais é que por meio da *razão* possuímos uma capacidade a mais, sendo esta as *representações abstratas* – as responsáveis por fazer “oposição às representações intuitivas, das quais, no entanto, são extraídas. A consequência imediata disso é o que o animal não fale nem ria” (SCHOPENHAUER, 2019, p. 223). Sabendo que as representações abstratas são extraídas das representações intuitivas, não é meramente um conduto estilístico que faz com que Schopenhauer posicione essa raiz em segundo lugar; nesse sentido, Fragoso aponta que “é apropriado dizer que ela é secundária em relação ao entendimento” (FRAGOSO, 2015, p. 217).

89 A faculdade da razão tem por característica o ato de pensar a partir do que foi intuído, e é por conta desse conduto que desenvolvemos os *conceitos* – sendo estes formados a partir daquilo que foi entendido e do que foi desconsiderado nas intuições –, surgindo-nos como uma espécie de síntese das intuições. Assim, Schopenhauer aponta que “o conceito é, portanto, um pensar menos do que é intuído” (SCHOPENHAUER, 2019, p. 225), e num outro momento diz que “seu uso pode ser comparado à eliminação de uma bagagem inútil” (SCHOPENHAUER, 2019, p. 231). O filósofo demonstra que mesmo homens rudes são providos de razão, porque o que aparece naquilo que falam é resultado de articulações pensadas e formadas a partir de suas intuições; também demonstra que é por meio da razão que nos é possível o desenvolvimento da linguagem, sendo isso o que nos possibilita decidir, refletir, falar etc. Para se manter ratificado e coerente na articulação da formação dessa raiz, o filósofo esclarece também que, “mesmo quando os animais são capazes de proferir palavras, eles não têm linguagem, simplesmente porque são limitados às representações intuitivas e incapazes de abstração” (SCHOPENHAUER, 2019, p. 227).

No princípio da razão compreende-se também que entre as intuições dadas e os pensamentos abstratos coexiste uma relação, e isso acontece porque o indivíduo está constantemente representando o mundo e operando o pensamento a partir dessas representações. Como cada homem observa o mundo de locais diferentes e recebe



representações diferentes (ainda que semelhantes), essa movimentação acaba por resultar na possibilidade de invenções e de pensamentos originais; porém, a capacidade de aumento do conhecimento estaria sempre subjugada pelo *entendimento* (representações intuitivas) e pela *razão* (abstrações), sendo esta última noções que “vão e vêm, revestem-se ora com esta, ora com aquela intuição, até que por fim, conseguindo chegar à clara distinção, fixam-se em conceitos e encontram palavras” (SCHOPENHAUER, 2019, p. 237).

Há de se expor como ponto importante o fato de que o embate entre a *intuição* e a *abstração* pode ser constantemente observado por toda a obra de Schopenhauer. Para exemplificá-lo, seguem os trechos: “A sabedoria propriamente dita é algo intuitivo, não abstrato. Ela não consiste em princípios e pensamentos que alguém carrega consigo como resultado da investigação própria ou alheia: mas é a forma inteira como o mundo expõe-se em sua cabeça” (SCHOPENHAUER, 2015, p. 89). E, depois de expor várias diferenciações entre os dois pontos, Schopenhauer diz: “Perdoar-me-ão, devido à natureza instrutiva, o detalhismo nestas análises e exemplos. Com isso queria acentuar e provar a grande oposição até agora pouco considerada [na história da filosofia] entre o conhecimento intuitivo e o abstrato” (SCHOPENHAUER, 2015, p. 105). Também nos vale acrescentar que nisso Schopenhauer identifica uma grande deficiência do pensamento kantiano:

Volto agora ao grande erro de Kant [...] o fato de ele não ter separado de modo apropriado o conhecimento intuitivo do conhecimento abstrato, nascendo daí uma irremediável confusão, que agora temos de considerar detalhadamente. Caso tivesse separado rigorosamente as representações intuitivas dos conceitos, estes pensados meramente *in abstracto*, tê-los-ia conservado à parte e sempre teria sabido, em cada situação, com qual dos dois estava lidando. (SCHOPENHAUER, 2005, p. 549)

Na tese, Schopenhauer conceitua que dentro da razão suficiente do conhecer são identificadas quatro espécies de *verdades possíveis para o conhecer*, sendo elas a verdade lógica, a empírica, a transcendental e a metalógica. Essas verdades estariam relacionadas aos juízos, sendo estes entendidos como resultado da relação entre os conceitos<sup>17</sup>. Assim, o filósofo aponta que “a verdade é, portanto, a relação de um juízo com algo diferente dele, que é chamado

<sup>17</sup> Para caracterizar uma compreensão sequencial do conhecimento epistemológico em Schopenhauer frisamos aqui que a faculdade de juízo ganha um local de intermediação entre as intuições (entendimento) e as abstrações (razão). No livro 1 do primeiro tomo do *Mundo como vontade e como representação*, o filósofo diz: “É obra da faculdade de juízo, este poder de transmitir correta e exatamente para a consciência abstrata o que foi conhecido intuitivamente. Com isso, a *faculdade de juízo é a intermediária entre o entendimento e a razão*” (SCHOPENHAUER, A. *O mundo como vontade e como representação*. 2ª Reimpressão. São Paulo, Unesp, 2005, p. 116)



sua razão” (SCHOPENHAUER, 2019, p. 241). A verdade lógica diz respeito à comparação imediata entre os juízos e as proposições, que, depois de comparadas (porém sem auxílio material, pois se trata de meras abstrações), confirmem-se como verdadeiras. No entanto, há nesse tipo de verdade uma característica de contradição, já que não existem verdades pura ou imediatamente internas, e a relação dos juízos sempre se dá ao intelecto somente através das intuições com as coisas que estão fora do indivíduo. A verdade empírica diz respeito às intuições imediatas ocorridas a partir de uma experiência, ou seja, quando um juízo tem verdade material de acordo com uma representação; em um exemplo, seria como medir o comprimento de um determinado objeto e, através da confirmação empírica visual da régua sobre o tamanho do objeto, ter a confirmação exata e verdadeira de sua medida. Na verdade transcendental demonstra-se que juízos são baseados na possibilidade do conhecer através das determinações apriorísticas da intuição do tempo e do espaço ou pela lei da causalidade da qual somos *a priori* conscientes. Exemplos de tais juízos seriam as seguintes proposições: mudanças na matéria só ocorrem se outras antes a precederem, os indivíduos são materiais,  $5 + 16 = 21$  etc. Por fim, nas verdades metalógicas pode-se perceber grande semelhança com as verdades transcendentais, porém com o acréscimo de que elas seriam como autoexames da razão, nos quais o indivíduo busca contrariar verdades transcendentais e, não conseguindo refutá-las, entende-as como necessárias à razão e ao entendimento.

Desse modo, concluímos que na razão não há ideias inatas que imediatamente se conheçam, percebam ou intuam, sendo ela portanto uma faculdade meramente abstrata que atua através de conceitos criados posteriormente ao recebimento das representações intuitivas promovidas pelo intelecto, e que apenas a partir dessas representações recebidas pode desenvolver maneiras de utilizar-se de abstrações para formar maneiras de conhecer a verdade.

### 3.3 A terceira raiz da razão suficiente – da razão do ser

Se anteriormente, no princípio de razão do devir, entendemos tempo e espaço cada qual como metade para a percepção das representações e, quando unidos pela causalidade, como partes completas das intuições empíricas, agora no princípio de razão do ser essas duas noções devem ser entendidas como formas de intuição pura e totalmente desvinculadas de quaisquer relações causais, ou seja, como “parte formal das representações completas” (SCHOPENHAUER, 2019, p. 291). O tempo e espaço dessa forma não podem ser apreendidos nem pelo entendimento, nem pela razão – pois estes, sem a lei da



causalidade, não nos dão a possibilidade de conhecer –, mas “são compreensíveis apenas e unicamente em virtude da intuição pura *a priori*” (SCHOPENHAUER, 2019, p. 293).

No início da seção 3 citamos o exemplo no qual Schopenhauer trata da igualdade dos lados do triângulo. Para explicar o princípio de razão do ser, o filósofo remete o leitor da tese para o mesmo exemplo e assim demonstra que a relação entre tempo e espaço é semelhante à relação de igualdade dos ângulos – que não é causa para a igualdade dos lados –, sendo esta determinada não por uma causa específica, mas por uma necessidade apriorística. Da mesma forma, tempo e espaço possuem uma relação muito estreita: no espaço conceitua-se a relação de *posição* e no tempo a de *sucessão* e, se os entendemos unidos, podemos inferir seguramente que tudo acontece simultaneamente num determinado posicionamento no espaço e numa respectiva sucessão do tempo. No entanto, quando espaço e tempo são entendidos separadamente, possuem atributos muito particulares. É o que veremos a seguir.

A *razão de ser do espaço* constitui-se de tal modo que em cada uma de suas partes onde se encontram posicionados os objetos é determinada “também a sua posição em relação a todas as demais partes possíveis”. Disso também decorre a indiferença das posições, já que é independente a posição de um objeto num local do espaço, pois em relação a outro ele se encontra sempre à mesma distância: “Isso ocorre porque não há no espaço nenhuma sucessão”, dado que todo objeto, “com respeito à sua posição, tanto é determinado por todas as outras quanto é para elas determinante” (SCHOPENHAUER, 2019, p. 295). Assim, podemos inferir com segurança que os objetos estão no espaço posicionados de forma arbitrária uns em relação aos outros; no entanto, são essas relações comuns que determinam “sua *razão de ser* uma na outra” (SCHOPENHAUER, 2019, p. 297). Por fim Schopenhauer, caracteriza a razão de ser do espaço como uma verdade transcendental e compreendida com nexos diretos com a *geometria*, sendo esta uma ciência que estuda as posições.

A *razão de ser do tempo* é compreendida de maneira mais simples, isto é, pela sucessão dos instantes e pela demarcação temporal, de modo que todo instante “é somente na medida em que este já *foi*” (SCHOPENHAUER, 2019, p. 297). A caracterização da razão de ser do tempo o filósofo atribui ao nexos da *aritmética*, sendo esta responsável por abreviações metódicas do contar dos números.

Por fim, podemos descrever que, se na primeira raiz, a da razão do devir, e na segunda, a da razão do conhecer, tínhamos como *correlato subjetivo* – ou seja, a forma imediata de como a raiz age internamente no indivíduo cognoscente – respectivamente o entendimento e a razão, na terceira raiz o que torna possível a percepção do tempo e do espaço em si, desvinculados de relações causais, é a sensibilidade.



### 3.4 A quarta raiz da razão suficiente – da razão do agir

Esta raiz compreende as volições do sujeito como indivíduo particular, ou seja, dadas apenas no sentido interno do agir que aparece unicamente no tempo (e não no espaço) com significações limitadas e ligadas à *consciência de si como seu correlato subjetivo*. Desse modo, o sujeito cognoscente sabe que conhece a partir da restrição de sua consciência, não sendo possível um “conhecer do conhecer” – em outras palavras: é impossível que o sujeito perceba que conhece a si mesmo de fora das representações. Schopenhauer diz assim: “se pode fazer abstração de todo conhecer particular e chegar à sentença: ‘eu conheço’, que é a derradeira abstração que nos é possível, mas que é idêntica a ‘há objetos para mim’, e esta por sua vez é idêntica a ‘eu sou o sujeito’, o que não contém mais do que o mero ‘eu’” (SCHOPENHAUER, 2019, p. 313). E mesmo os nossos conhecimentos como o entendimento e a razão não podem ser considerados formas de representação externa do sujeito, porque esses conhecimentos nos aparecem como meros objetos internos através da intuição e das abstrações, respectivamente. O filósofo sintetiza isso apontando que “o sujeito do conhecer nunca pode ser conhecido, nem jamais se tornar objeto, representação” (SCHOPENHAUER, 2019, p. 317).

Assim, o que nós como sujeitos podemos conhecer é pressuposto de que em todo conhecimento deve haver uma essência e, em sua consequência, uma coisa conhecida e outra cognoscente. Esta última é faculdade das intuições sensíveis; no entanto, a coisa conhecida “não é o cognoscente, mas o querente, o sujeito do querer, a vontade” (SCHOPENHAUER, 2019, p. 317). O sujeito do querer torna-se possível a partir do momento em que as intuições e abstrações ganham forma no intelecto; assim, conseqüentemente, o agir passa a ser condicionado *a posteriori* em relação ao entendimento e à razão. Porém, “o sujeito do querer é dado imediatamente à autoconsciência [e] não se pode ulteriormente definir ou descrever o que seja o querer: este é, muito antes, o mais imediato de todos os nossos conhecimentos” (SCHOPENHAUER, 2019, p. 319).

Para uma melhor compreensão do querer, Schopenhauer remete o leitor da tese para a terceira forma de ação da causalidade, ou seja, a dos *motivos*<sup>18</sup>. Desse modo, se naquela série da raiz do devir tínhamos no bojo do entendimento um conhecimento intuitivo e externo das representações em relação às causas (motivos) e ao *fazer* – tendo por diferenciação a *receptividade* dos seres –, nesta raiz, ou seja, a da razão do agir, compreende-se que

---

<sup>18</sup> Rever em 3.1.



as ações e reações que percebemos no mundo físico não podem ser entendidas em sua totalidade, porque não temos como compreender suas sequências e consequências em absoluto, ou seja, do início ao fim da cadeia de suas causas e efeitos no mundo fenomênico que se mostra à representação e à receptividade. Assim, essas questões nos “permanecem um mistério e atribuímo-las então às propriedades dos corpos, às forças da natureza, também à força vital, o que, no entanto, são *qualitates occultae* [qualidades ocultas]” (SCHOPENHAUER, 2019, p. 319). Em outras palavras, na raiz do devir, sendo o conhecimento ligado ao entendimento e às intuições, sabíamos que as coisas apreendidas eram meras representações, e não atos volitivos; já na raiz do agir, as volições são apreendidas não apenas como recepções ao intelecto, mas como imediatos a ele e permeados pela lei da motivação. Temos, portanto, a vontade percebida por nós e em nós.

Segundo Schopenhauer, a vontade é o que assegura que todas as atividades realizadas por um indivíduo sejam possíveis; é ela, inclusive, que “põe em atividade todo o mecanismo” do intelecto, impelindo a “conformidade com o interesse, isto é, com os fins individuais da pessoa”, e sua atividade é “tão imediata que, na maioria das vezes, ela não chega claramente à consciência” (SCHOPENHAUER, 2019, p. 323). No *MVR*, o filósofo escreve assim:

O que põe em atividade a associação de pensamentos [...] é em última instância a vontade, que impulsiona o seu servidor, o intelecto, segundo a medida das forças deste, a enlaçar pensamentos, a evocar o semelhante, o simultâneo e reconhecer fundamentos e consequências: pois no interesse da vontade é que em geral pensamos, a fim de nos orientarmos o melhor possível em todas as situações. (SCHOPENHAUER, 2015, p. 165)

Diante dessas considerações, podemos inferir que, na concepção schopenhaueriana, embora a vontade possa ser percebida por nós e em nós, a grande dificuldade do sujeito que pensa ao tornar a vontade consciente se encontra em entender *por que* ela nele se manifesta. Em Schopenhauer, a vontade é estabelecida como a essência de todas as finitudes, e é através dela que o filósofo se coloca a construir na grande maioria de seus textos formas de responder ao “porquê” de suas manifestações. Poderíamos seguramente dizer que a maior preocupação do filósofo foi descobrir a face interna do mundo como representação, tentando responder a perguntas como estas: o que torna as representações possíveis? O que há no núcleo do mundo? Até exatamente que ponto podemos ter consciência da *coisa* que possibilita aos sujeitos e objetos serem fundamentalmente como são?





#### 4 A COISA EM SI DENOMINADA VONTADE

Kant foi um filósofo que compreendeu a necessidade de uma revolução epistêmica, ou seja, do modo humano de pensar e conhecer. Ele buscou elaborar uma teoria do sujeito para determinar um conhecimento *a priori* e universal, uma possibilidade de entendimento com o qual o sujeito cognoscente constrói e entende a forma como os objetos lhe são dados. A noção de “coisa em si” ganha espaço na filosofia kantiana a fim de elucidar as coisas que não estão submetidas às condições do conhecimento e que são incognoscíveis<sup>19</sup>. Rüdiger Safranski, escritor e filósofo alemão responsável por uma das mais notáveis biografias de Schopenhauer, argumentou da seguinte forma a respeito da coisa em si kantiana:

“Coisa em Si” é um termo criado para designar um objeto desconhecido que, paradoxalmente, foi criado por nós mesmos no momento em que conhecemos algo: é a sombra que projetamos sobre o objeto no momento em que o conhecemos. Kant se esforçou para criar e fortificar um ponto de apoio, a partir do qual se tornasse possível contemplar com certo grau de segurança o abismo do desconhecido [...]. Ele construiu um vasto edifício e o deixou repleto de conhecimentos racionais, porém a “coisa em si” parecia um buraco que haviam esquecido de fechar na alvenaria e através do qual soprava um ar encanado que causava bastante incômodo. (SAFRANSKI, 2011, p. 210-211)

Schopenhauer esclarece que Kant teria errado por considerar a percepção “algo totalmente imediato, que se produz sem qualquer auxílio do nexa causal” (SCHOPENHAUER, 2019, p. 189), e continua o trecho dizendo que para Kant “a percepção de coisas externas no espaço *precede* toda aplicação da lei da causalidade” (SCHOPENHAUER, 2019, p. 191). Esse seria o motivo pelo qual o kantismo não teria encontrado respostas para conceituar o que é a coisa em si, tendo de caracterizá-la apenas como aquilo que não se conhece, que é, como já vimos, sempre o incognoscível.

No filósofo de Königsberg encontramos a lei da causalidade apenas como uma reflexão, ou seja, na forma de proposições hipotéticas do entendimento, e por isso Schopenhauer entende

---

<sup>19</sup> Dalbosco indica que a coisa em si é para Kant um “conceito-limite” na distinção entre o mundo fenomênico e o mundo numênico: “a teoria dos dois mundos coloca-se como uma exigência indispensável à estratégia kantiana de limitar a razão pura” (DALBOSCO, C. A. *O idealismo transcendental de Kant*. Passo Fundo: Ediupf, 1997. p. 32). É válido ressaltar que há um grande embate envolto à questão da coisa em si kantiana. Diversos comentadores interpretaram-na de diferentes modos; é o que indica Hartnack: “la interpretación correcta de esta distinción [da coisa em si] es aún materia de debate” (HARTNACK, J. *La teoría del conocimiento de Kant*. Madrid: Catedra, 2010. p. 36). Aqui tomamos por definição o que diz o próprio Kant e que nos serve para a compreensão da epistemologia schopenhaueriana: “propriedades, que pertencem às coisas em si, nunca nos podem ser dadas através dos sentidos” (KANT, I. *Crítica da razão pura*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2001, A 36, 2-4).



que, sem atribuir a causalidade às intuições, Kant acabou por deixar um grande vácuo em sua obra: “para ele o surgimento da intuição empírica é dado como um milagre” (SCHOPENHAUER, 2019, p. 191). Nesse sentido, anos mais tarde, no *MVR*, Schopenhauer diz: “a coisa em si [...] foi considerada, sobretudo por causa da maneira como Kant a introduziu (isto é, concluindo do efeito para a causa), como o ponto difícil, o lado fraco de sua filosofia” (SCHOPENHAUER, 2005, p. 236). Em outras palavras, a causalidade como mera proposição não poderia dar conta de encontrar uma resposta para o que é o incognoscível.

Assim, a inovação de Schopenhauer através da conceituação a respeito da coisa em si kantiana se dá justamente por ele não entender a causalidade apenas como uma reflexão, mas também como uma necessidade para as intuições empíricas. É também a partir disso que o filósofo aparece mais ratificado em relação às suas considerações metafísicas<sup>20</sup>; afinal, se a vontade é aquilo que nos aparece como consciência de si, e a consciência de si e todas as outras leis e regras do entendimento estão nela e por ela condicionadas, a saber, se a vontade não pertence “ao intelecto, mas simplesmente é sua raiz e origem dominadora” (SCHOPENHAUER, 2015, p. 171), passa a fazer todo o sentido a célebre frase schopenhaueriana: “*Só a Vontade é a coisa em si*” (SCHOPENHAUER, 2005, p. 218). A vontade nos aparece como essência íntima do mundo que, apesar de continuar sendo impossível aos sentidos, pode nos aparecer no entendimento e na intuição como uma essencialidade para a causalidade.

Como vimos anteriormente, para Schopenhauer, Kant não teria identificado que o corpo também é um objeto entre os objetos; desse modo, o filósofo vai além da revolução epistêmica kantiana e diz: “Não somos apenas um sujeito que conhece, mas também nós mesmos estamos entre os seres a serem conhecidos, *nós mesmos somos a coisa em si*” (SCHOPENHAUER, 2015, p. 236). Assim, o homem passa a fazer e ser parte do mundo numênico, pois o desconhecido também se encontra dentro dele e não apenas além da física<sup>21</sup>.

<sup>20</sup> Schopenhauer estabelece considerações metafísicas ao estipular características ao amor sexual, à vida das espécies, ao sofrimento etc.

<sup>21</sup> Destacamos que Schopenhauer buscou influências no bramanismo, no budismo e na cultura da Índia em geral para estabelecer suas concepções filosóficas, em contrariedade com o realismo e a forte tendência materialista ocidental. Para o filósofo, os orientais possuíam religiões mais avançadas quanto ao entendimento das representações, da realidade e, conseqüentemente, da metafísica. Aqui optamos por um recorte, não abordando essa questão de maneira detalhada, porque proceder assim extrapolaria nosso objetivo, entrando em outro campo da epistemologia schopenhaueriana que, apesar de poder ter nos levado às mesmas conclusões sobre o entendimento da Vontade, exigiria que seguissemos por um caminho totalmente diferente: deveríamos ter apontado o entendimento do filósofo sobre os *Upanishads*, sobre os Vedas e sobre o período em que Schopenhauer estudou e compreendeu tais filosofias. Optamos, portanto, por deixar aqui citadas tais noções apenas de maneira geral e elucidativa.



Sobre a coisa em si, Schopenhauer diz: “A coisa em si só pode chegar à consciência de maneira completamente imediata, vale dizer, tornando-se a si mesma *consciente de si*: querer conhecê-la objetivamente é exigir algo contraditório” (SCHOPENHAUER, 2015, p. 236). E, sobre a vontade, diz:

O termo vontade que, como uma palavra mágica, deve desvelar-nos a essência mais íntima de cada coisa na natureza, de modo algum indica uma grandeza desconhecida, algo alcançado por silogismos, mas sim algo conhecido por inteiro, imediatamente, e tão conhecido que, aquilo que é vontade, sabemos e compreendemos melhor do que qualquer outra coisa. (SCHOPENHAUER, 2005, p. 170)

Portanto, em Schopenhauer, a Vontade como coisa em si não pode ser encarada apenas como mera metafísica, ou seja, apenas como algo que se encontra além do mundo físico, mas também como algo que pode ser percebido e entendido pelo intelecto.

## 5 CONSIDERAÇÕES FINAIS

97

Por mais que a ciência tenha avançado e promovido debates e pesquisas cada vez mais sofisticadas, continuamos sem entender os graus absolutos da perfeição e, por exemplo, os mecanismos mais detalhados das estruturas e dos movimentos moleculares. Entendemos sempre *como* a gravidade, a dureza, o choque, a elasticidade, o calor, a eletricidade e forças químicas e naturais em geral agem; no entanto, o *porquê* de essas formas agirem como agem nos aparece como eterna incógnita, impossível de ser eliminada. Em outras palavras, conseguimos compreender que todos os efeitos e aparições materiais necessariamente estão ligados a causas, mas não podemos ir até o infinito em suas relações. Sobre isso, Schopenhauer diz: “o começo da cadeia de causas e efeitos que tudo explica, isto é, as mudanças conectadas, nunca pode ser alcançado” (SCHOPENHAUER, 2015, p. 210). As forças e movimentos naturais nos permanecem como forças genuínas cuja representação e compreensão nos é possível apenas parcialmente, nunca totalmente.

Portanto, dentro da concepção schopenhaueriana, o homem é como uma marionete que tem como ventríloquo a Vontade, pois a ela estamos necessariamente submetidos o tempo inteiro e em todo o espaço. Em outras palavras, a Vontade é o que faz possíveis os fenômenos no exterior dos sujeitos, bem como as representações internas a ele apresentadas; afinal, o próprio sujeito é Vontade e, conseqüentemente, é coisa em si.



Por fim, vale ressaltar que não podemos assemelhar a justificação metafísica de Schopenhauer a Deus, porque Deus carrega consigo uma conduta moral, coisa que não acontece com a substância da Vontade metafísica. Enfim, a Vontade aparece como coisa primeira, coisa necessária, coisa controladora, e jamais submetida a uma separação maniqueísta ou escatológica.

A exposição sobre o significado de Vontade para Schopenhauer poderia seguir-se por dezenas de páginas. Como já dito anteriormente, o filósofo passou a vida toda tentando elucidar seus efeitos no mundo, além de ter travado embates teóricos com intelectuais de sua época. Em um sentido geral, a respeito disso o filósofo aponta que “a Vontade, que em todos os sistemas filosóficos anteriores a mim, em outros aspectos tão divergentes, sempre entra em cena como um dos últimos resultados, é para mim o que há de primeiríssimo” (SCHOPENHAUER, 2015, p. 327). Infelizmente, em vida Schopenhauer não foi muito bem compreendido e, ao que parece, até hoje continua sem o ser; é comum vermos que erroneamente seu pessimismo quanto ao mundo é entendido isoladamente em relação à sua metafísica. A Vontade como substância primeira tem por função escravizar o mundo e fazer dele sua manifestação, sendo nós, seres humanos, seus atores principais, indiscutivelmente aptos ao sofrimento que ela nos causa. É precisamente disso que nasce o pessimismo de Schopenhauer, e, a respeito, podemos analogamente pensar que é impossível frear o envelhecimento, a morte ou os problemas volitivos do cotidiano.

Para finalizarmos, é importantíssimo ter em mente que, apesar de o presente trabalho explicitar como Schopenhauer elabora sua epistemologia, resultando naquilo que diverge da filosofia kantiana – ou seja, a metafísica da Vontade, que foi seu conduto filosófico principal – , muito ainda sobre esse estudo poderia ser escrito. Para conceituar a Vontade por si mesma, precisaríamos ir além e incluir as noções ligadas ao conhecimento artístico (gênio artístico) e ao conhecimento ético (asceta) – coisa que não nos preocupamos em fazer aqui, já que seguimos pelo caminho da elucidação da epistemologia propriamente dita do filósofo, isto é, principalmente daquilo exposto em sua tese. Optamos por expressar essa limitação para indicar ao leitor que, na busca da compreensão da Vontade metafísica, deve-se ir ainda muito além; afinal, tais concepções abrangem um campo epistemológico muito avançado, sendo inclusive responsáveis por influenciar parcialmente Friedrich Nietzsche e figurarem como precursoras à formação da psicanálise freudiana.



## REFERÊNCIAS

ABBAGNANO, N. *Dicionário de filosofia*. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2012.

ARISTÓTELES. *Órganon (Analíticos Posteriores)*. São Paulo: Edipro, 2012.

BARBOZA, J. Princípio de razão e conhecimento. Prefácio. In: SCHOPENHAUER, A. *Metafísica do belo*. São Paulo: Unesp, 2003.

DECOCK, D. C.; DEBONA, V. Manuscritos póstumos de Arthur Schopenhauer – Volume I, Manuscritos Juvenis (Primeiros Manuscritos). *Voluntas: Revista Internacional de Filosofia*, [S. l.], v. 8, n. 1, p. 215-225, jun. 2017. ISSN 2179-3786. Disponível em: <<https://periodicos.ufsm.br/voluntas/article/view/33771/18296>>. Acesso em: 30 março 2020.

DALBOSCO, C. A. *O idealismo transcendental de Kant*. Passo Fundo: Ediupf, 1997.

DELEUZE, G. *A filosofia crítica de Kant*. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2018.

FRAGOSO, F. O princípio de razão suficiente e suas raízes. *Kalagatos*, v. 12, n. 23, p. 197-224, 9 dez. 2016. Disponível em:

<<https://kalagatos.com.br/index.php/kalagatos/article/view/52>>. Acesso em: 21 abril 2020.

GIACOIA JR., O; SILVA, G. V. Prefácio à edição brasileira. In: SCHOPENHAUER, A. *Sobre a quadríplice raiz do princípio de razão suficiente*. São Paulo: Unicamp, 2019.

HARTNACK, J. *La teoría del conocimiento de Kant*. Madrid: Catedra, 2010.

HUME, D. *Investigação sobre o entendimento humano e sobre os princípios da moral*. São Paulo: Unesp, 2004.

KANT, I. *Crítica da razão pura*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2001.

MORUJÃO, F. Nota. In: KANT, I. *Crítica da razão pura*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2001.

RAMALHO JR., F. et al. *Os fundamentos da Física*. São Paulo: Moderna, 1978.

SAFRANSKI, R. *Schopenhauer – e os anos mais selvagens da filosofia*. São Paulo: Geração Editorial, 2011.

SCHOPENHAUER, A. *O mundo como vontade e como representação, Tomo I. 2º Reimpressão*. São Paulo: Unesp, 2005.

\_\_\_\_\_. *O mundo como vontade e como representação, Tomo II*. São Paulo: Unesp, 2015.

\_\_\_\_\_. *Sobre a vontade na natureza*. Porto Alegre: LP&M POCKET, 2018.

\_\_\_\_\_. *Sobre a quadríplice raiz do princípio de razão suficiente*. São Paulo: Unicamp, 2019.



SILVEIRA, F. L. A teoria do conhecimento de Kant: o idealismo transcendental.  
*Caderno Brasileiro de Ensino de Física*, Florianópolis, p. 28-51, jan. 2002. ISSN 2175-7941.

Disponível em:

<<https://periodicos.ufsc.br/index.php/fisica/article/view/10053>>. Acesso em: 22 abril 2020.

