

1 - O campo e as bases da teoria do conhecimento de Schopenhauer

Eduardo Ramos Coimbra de Souza

SciELO Books / SciELO Livros / SciELO Libros

SOUZA, ERC. O campo e as bases da teoria do conhecimento de Schopenhauer. In: *Schopenhauer e os conhecimentos intuitivo e abstrato: uma teoria sobre as representações empíricas e abstratas* [online]. São Paulo: Editora UNESP; São Paulo: Cultura Acadêmica, 2015, pp. 17-67. ISBN 978-85-7983-687-9. Available from SciELO Books <<http://books.scielo.org>>.



All the contents of this work, except where otherwise noted, is licensed under a [Creative Commons Attribution 4.0 International license](https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/).

Todo o conteúdo deste trabalho, exceto quando houver ressalva, é publicado sob a licença [Creative Commons Atribuição 4.0](https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/).

Todo el contenido de esta obra, excepto donde se indique lo contrario, está bajo licencia de la licencia [Creative Commons Reconocimiento 4.0](https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/).

1

O CAMPO E AS BASES DA TEORIA DO CONHECIMENTO DE SCHOPENHAUER

1.1. O mundo como vontade ou o mundo como representação

Antes do final da segunda década do século XIX, mais precisamente em 1818, o jovem filósofo alemão Arthur Schopenhauer,¹ natural de Danzig, conclui a redação da sua obra capital, significativamente intitulada, *O mundo como vontade e como representação*. Sob forte influência da revolução copernicana realizada pela filosofia crítica da Immanuel Kant, o autor terá como ambição nada modesta dar um desdobramento pleno e completo aos ensinamentos do

1 Schopenhauer nasceu em 22 de fevereiro de 1788 na cidade livre de Danzig, anexada pela Prússia em 1793, fato que levou seus pais a abandonarem a cidade; atualmente chama-se Gdansk, na Polônia. Em 1831, o filósofo abandona Berlim, onde residia, e estabelece-se em Frankfurt am Main, lugar na qual veio a falecer em 21 de setembro de 1860. Desta maneira, ao chamarmos Schopenhauer de filósofo de Danzig é apenas por ter nascido nesta cidade, visto que passou muito mais tempo de sua vida em Frankfurt. Ademais, se tomarmos como medida o prefácio à primeira edição de *O mundo como vontade e como representação*, datado de agosto de 1818, poderemos concluir pela juventude do autor na época da conclusão de sua principal obra, uma vez que tinha apenas 30 anos. Exclusivamente para estabelecer uma comparação, Kant publicou a *Crítica da razão pura* aos 57 anos.

mestre de Königsberg, sobretudo distanciando-se dos rumos seguidos pelo chamado idealismo alemão, representado principalmente por pensadores como Johann Gottlieb Fichte, Friedrich Schelling e Georg Wilhelm Friedrich Hegel.

Neste contexto de influência e desenvolvimento da filosofia kantiana, Schopenhauer não esconde sua dívida com o mestre ao afirmar que “O MAIOR MÉRITO DE KANT É A DISTINÇÃO ENTRE FENÔMENO E COISA-EM-SI” (2005, p.526, grifos do autor), ou seja, que entre nós e as coisas do mundo estariam formas *a priori* do próprio modo de conhecimento do sujeito, e que, por conseguinte, estas formas impossibilitariam o acesso ao que as coisas seriam em si mesmas. Kant, ao investigar a origem e as fontes de nossos conhecimentos, encontrara duas raízes fundamentais, a sensibilidade e o entendimento (Cf. Kant, 2005, p.91-2). Assim, o ensinamento fundamental kantiano seria que temos conhecimento de um mundo fenomênico, que ao se apresentar à nossa consciência é moldado pelas formas da sensibilidade pura, espaço e tempo, e pelos conceitos puros do entendimento, as suas doze categorias. O conhecimento estaria garantido, mas somente no mundo fenomênico. Schopenhauer, apesar de toda a admiração por Kant, e aceitando a concepção de realidade fenomênica, terá uma relação problemática e polemizará contra a concepção kantiana de entendimento como faculdade de pensar constituída por conceitos puros; todavia, a teoria da sensibilidade e suas duas formas *a priori* serão aceitas, embora com alguns ajustes. Desta perspectiva, o próprio título do livro de Schopenhauer já conteria implicitamente a principal lição kantiana, a saber, a nítida separação entre fenômeno e coisa-em-si, que em linguagem schopenhaueriana soaria assim: o mundo seria por um lado representação, e por outro, vontade.

Mesmo que Schopenhauer parta da filosofia crítica, isto não quer dizer que necessariamente a siga em todos os seus aspectos e em todos os seus resultados. Como já apresentado, a diferenciação entre realidade fenomênica e coisa-em-si é assumida pelo filósofo germânico, mas com respeito às formas *a priori* do conhecimento, que determinariam tal realidade, há um certo desacordo, um primeiro problema, principalmente com relação às doze categorias do

entendimento e à concepção kantiana de razão. Ademais, outro ponto de discórdia com respeito a Kant é que este negara a possibilidade de se alcançar conhecimento da coisa-em-si, visto esta estar além das possibilidades de nossas faculdades de conhecimento, não sendo um objeto cognoscível, pois não se moldaria por estas capacidades. No entanto, Schopenhauer se esforçará para achar um caminho seguro em sua obra que dê um mínimo de contato do sujeito com a coisa-em-si, para que assim seja possível ter, em alguma medida, conhecimento do que esta seja em si mesma.

Vemos, portanto, uma segunda relação problemática do filósofo de Danzig com Kant, pois mesmo aceitando, a seu modo, a separação kantiana entre fenômeno e coisa-em-si, Schopenhauer tentará alcançar um conhecimento não restrito apenas ao mundo fenomênico, mas que, além deste, alcance a coisa-em-si, considerada pelo pensador de Königsberg como inalcançável e incognoscível. Schopenhauer se esforçará, desta maneira, em encontrar uma saída para a limitação imposta por Kant ao conhecimento da coisa-em-si. Grande parte de seu livro, é possível afirmar, se concentrará com esta problemática que envolve a coisa-em-si, isto é, a da possibilidade de conhecê-la e da constituição de um conhecimento positivo a seu respeito.

Ao escrever o “Prefácio à primeira edição” do livro, Schopenhauer afirma a respeito desta meta:

O que deve ser comunicado por ele é um pensamento único. Contudo, apesar de todos os esforços, não pude encontrar caminho mais breve para comunicá-lo do que todo este livro. – Considero tal pensamento como aquele que por muito tempo se procurou sob o nome de filosofia [...]. (Schopenhauer, 2005, p.19)

Assim, a obra de Schopenhauer buscaria desvendar, em primeiro lugar, o que os filósofos de todos os tempos procuraram, ou seja, uma solução para o enigma do mundo, contudo, sem obterem o devido sucesso. A resposta para este, sempre presente, problema filosófico é expressa na forma de um pensamento único e já está

indicada pelo título do livro, visto o mundo mesmo ser constituído por duas faces, uma como representação, outra como vontade. O engano de base cometido por todos os pensadores anteriores, segundo nosso filósofo, foi acreditarem que “a solução desse enigma não pode provir da compreensão profunda do mundo mesmo, mas tem de ser procurada em algo completamente diferente dele” (Schopenhauer, 2005, p.537). Fica vedada, por conseguinte, qualquer solução transcendente para o mundo, pois este deve conter a explicação para seu próprio enigma, o que abre caminho para uma metafísica imanente.

Alguns pensadores afirmaram ser a descoberta da vontade como a coisa-em-si kantiana, solução dada para o enigma do mundo e denominada de metafísica da vontade, além de todas as consequências daí advindas, como a grande inovação e o aspecto mais fértil da filosofia de Schopenhauer para a história do pensamento. Deste modo pensa Marie-José Pernin ao se referir ao assunto:

Efetivamente, a intuição central da sua filosofia é a do mundo que se dá à nossa consciência a partir de *dois pontos de vista diferentes e até opostos: o mundo como vontade e como representação*. Entretanto, esses pontos de vista opostos não são simétricos, pois *a essência do mundo é vontade*. (Pernin, 1995, p.7, grifos nossos)

A partir deste trecho é possível perceber o destaque dado à importância da diferenciação kantiana entre o mundo dos fenômenos e a coisa-em-si, e sua oposição como dois pontos de vista antagônicos, já que a realidade fenomênica deve ser determinada pelas formas *a priori* de nosso conhecimento, como ensinara Kant, enquanto, no mundo como vontade, as mesmas formas cognitivas não seriam aplicáveis. Todavia, o mesmo texto apresenta uma segunda característica de grande relevância, a saber, esses dois pontos de vista sobre o mundo não são apenas diferentes e opostos entre si, são também assimétricos, visto a vontade constituir a essência do mundo, e a representação, somente o lado contemplado pela nossa consciência. Melhor dizendo: a essência, vontade, em contraposição à aparência, representação, respectivamente. Sendo assim, o lado do mundo

referente à vontade teria maior valor e destaque no pensamento schopenhaueriano, justamente por ser a essência que subjaz à representação, aquilo que está para além de toda a aparência, isto é, da representação, a unidade invisível por detrás da multiplicidade visível e aparente do mundo como representação, a que os filósofos antigos costumavam denominar de Ser, aquilo sempre buscado pela filosofia, mas nunca, até então, encontrado.

Seguindo um raciocínio na mesma linha do anterior, o filósofo inglês Bertrand Russel sustenta que “historicamente, há duas coisas importantes em Schopenhauer: seu pessimismo e a doutrina de que a vontade é superior ao conhecimento” (Russel, 1977, p.323). Assim, Russel destaca primeiramente o pessimismo de Schopenhauer, e, em seguida, tem uma postura semelhante à destacada anteriormente por Pernin, ao declarar que para o filósofo alemão a vontade é superior ao conhecimento, ou seja, o mundo como vontade não só é distinto do mundo da representação, mas é superior e mais fundamental que este. Portanto, para o pensador inglês, as duas grandes realizações históricas de Schopenhauer dependem de sua metafísica da vontade.

Assim como Russel, Michael Tanner está de acordo com respeito às duas realizações mais significativas do filósofo alemão, apenas invertendo sua ordem de importância. Tanner comenta que Schopenhauer

distingue-se dos filósofos da tradição ocidental por abraçar uma visão fortemente pessimista da vida e por enfatizar a vontade, às expensas do intelecto, em seu retrato da constituição mental do homem. Entretanto, é a segunda dessas duas visões que leva à primeira, para [...] então considerar a vontade como algo intrinsecamente ruim. (Tanner, 2001, p.5)

Nesta citação, Tanner novamente chama a atenção para a vontade como a realidade mais essencial e fundamental, e que, além disso, comanda o intelecto. Portanto, o mundo como representação, a realidade fenomênica, é posto novamente em segundo plano.

Ademais, outro pensador a igualmente destacar a descoberta da vontade como a essência do mundo é o historiador da filosofia Nicola Abbagnano. Será esta vontade que está no homem e em todos os seres do mundo, a grande inovação do filósofo natural de Danzig segundo o historiador, pois

A via de acesso ao númeno descoberta por Schopenhauer é a *vontade*; não a vontade finita, individual e consciente, mas a vontade *infinita* e, por isso, una e indivisível, independente de toda a individualização. Uma tal vontade, que vive no homem como em qualquer outro ser da natureza, é portanto, um princípio infinito, de forte inspiração romântica. (Abbagnano, 2000, p.116-7, grifos do autor)

A vontade é, segundo Abbagnano, reconhecida por Schopenhauer como a coisa-em-si, o númeno kantiano, o que está para além do mundo fenomênico e que, dessa maneira, não pode se enquadrar nas suas formas de cognição; conhecimento este que o filósofo de Königsberg negara a possibilidade de alcançarmos. Entretanto, o historiador das ideias lembra que essa vontade de que fala Schopenhauer não é a vontade finita dos indivíduos, mas uma vontade una, indivisível e independente de qualquer singularidade, e que devido a isso habita todo ser do mundo, seres vivos e seres puramente materiais. A vontade seria, portanto, o que há de mais essencial por detrás e para além da multiplicidade que o mundo da representação oferece, uma vontade infinita, sem limites temporais ou espaciais, limites estes pertencentes apenas aos fenômenos. Com Abbagnano, é possível identificar que a vontade como coisa-em-si não é só a vontade humana, finita, mas é algo que habita qualquer ser do mundo como sua essência, logo, uma vontade infinita.

Por fim, Georg Simmel, filósofo e sociólogo alemão, é outro que destaca como caráter importante da filosofia de Schopenhauer sua noção de vontade como a verdadeira essência do mundo e dos homens ao escrever: “A metafísica da vontade foi um dos poucos progressos realmente importantes que a filosofia fez diante do problema da vida humana” (Simmel, 2011, p.44). Simmel destaca

ainda que “Schopenhauer demoliu o dogma de que a razão constitui a mais profunda essência do homem” (Ibid., p.45). Assim, segundo Simmel, após Schopenhauer e sua metafísica da vontade, teríamos como conseqüências uma nova forma de pensar a vida, o homem e o desmoronamento de um dogma tão antigo quanto a própria filosofia, qual seja, o de que a razão é a essência profunda constituinte do mundo, da vida e do ser humano.

Dos testemunhos apresentados acima, podemos inferir que todos concordam em pelo menos dois aspectos a respeito da filosofia de Schopenhauer: primeiramente, a maior originalidade de sua filosofia está na concepção metafísica de vontade; e, na seqüência, que a vontade não é somente mais um lado do mundo, como o título do livro do pensador levaria, apressadamente, a crer, mas sim, algo mais fundamental que há por detrás e para além do mundo como representação, e, por conseguinte, tendo a primazia sobre este mundo do conhecimento fenomênico. No entanto, excluindo Russel, todos os pensadores anteriormente citados tecem em alguma medida, ou mesmo que de forma diminuta, explicações sobre a teoria da representação e do conhecimento de Schopenhauer, e sua ligação com a metafísica da vontade.

Esses autores citados destacaram o que foi reconhecido como a inovação que a filosofia de Schopenhauer trouxe para o pensamento ocidental e que acabou por gerar uma profunda mudança na possibilidade de compreensão do homem, do mundo e da vida. Compreensão esta que não mais parte da racionalidade como o principal e o essencial dos seres, mas sim, a vontade, como coisa-em-si destituída de conhecimento. Todavia, mesmo que a metafísica da vontade, ou o mundo como vontade, tenha sido o aspecto inédito, inovador e que, por conseguinte, abriu novos horizontes para a interpretação filosófica, ela ainda pode ser vista, segundo o próprio título do livro e a forma do pensamento único que este deve expressar, somente como um dos lados do mundo, sem que nos esqueçamos do outro, o da representação, sem nenhum privilégio com relação ao lado da vontade.

Mas o que o próprio autor tem a dizer sobre este predomínio do mundo como vontade sobre o mundo como representação? A um

primeiro olhar, o próprio Schopenhauer parece ser hesitante em relação a esse primado da vontade, pois ao iniciar seu livro, destaca no §1: “O mundo é minha representação” (2005, p.43), dessa maneira indicando que começará pelo lado da representação e do conhecimento dos fenômenos a apresentação de sua filosofia de pensamento único. Lado este da cognoscibilidade que não é nenhuma novidade, já que Descartes, Berkeley e o pensamento indiano já haviam reconhecido esta verdade, ou seja, o mundo dos fenômenos é somente uma representação. O mundo como representação é, assim, um fato já antigo reconhecido pelos pensadores. Entretanto, mais adiante, o autor nos fala da resistência interna que cada um sente em considerar o mundo como sendo apenas uma representação sua, o que geraria a busca por algo que esteja para além da mera representação, e, em contraposição, afirma ao fim do parágrafo: “O mundo é minha vontade” (Ibid., p.45). Este reconhecimento de que o mundo é somente uma representação, somado ao sentimento interno de não aceitação do mundo como exclusivamente representação, seria o princípio, o motor da investigação filosófica, desde que entendida como investigação para além da representação, ou seja, a coisa-em-si.

Pode-se notar no desdobramento deste §1 uma inversão dos termos do título da obra. No título aparece primeiro o termo vontade, e em seguida, representação. Porém, neste parágrafo vemos o mundo primeiro como representação e somente na sequência, devido a um sentimento de repúdio vivenciado por cada um, o mundo como vontade. Assim, parece ser preciso, antes, reconhecer o caráter puramente representacional do mundo fenomênico, para daí passar-se à indagação de uma realidade mais profunda e essencial. Seria correto, então, após a troca de ordem destes termos logo na abertura da obra realizada pelo próprio pensador, afirmar decididamente uma importância maior de um dos termos do título sobre o outro, como a tradição, citada acima, faz crer? Esta inversão no §1 se daria por se tratar do início de sua obra principal e do livro dedicado exclusivamente à teoria do conhecimento? Parece que a resposta mais simples seja sim para estas duas indagações, pois o mundo como representação é uma verdade já constituída há tempos, basta lembrarmos de Descartes,

de Berkeley e do pensamento indiano. Desta maneira, a inovação de sua doutrina seria deixada para adiante, o desvelamento da essência do mundo, resposta que a filosofia sempre buscou, mas que nunca fora antes encontrada. Portanto, essa inversão entre representação e vontade no §1 pode ser considerada meramente estratégica, pois se começa primeiramente pela representação; daí vem o sentimento de indignação com o fato de o mundo ser reduzido a apenas representação; e, por fim, chega-se à vontade como a coisa-em-si, a essência do mundo.

Além do mais, ao que parece o próprio Schopenhauer, em certas passagens, é da opinião de que a vontade constitui a verdadeira essência do mundo, pois identifica o mundo fenomênico, ou da representação, e, por conseguinte, do conhecimento empírico e científico, com um mundo de aparência, um eterno devir, e, sobretudo, de caráter onírico. Uma extensa passagem da *Crítica da filosofia kantiana*,² reproduzida a seguir clarifica esta postura do pensador.

Ora, se na sua base, a separação, [...], efetuada por KANT entre fenômeno e coisa-em-si em muito superou em profundidade e clarividência tudo o que já existira, também foi infinitamente rica de conseqüências em seus resultados. Pois, descoberta com inteira autonomia e de maneira totalmente nova, ele apresentou aqui a mesma verdade, por um novo lado e um novo caminho, que já Platão incansavelmente repete e na maioria das vezes exprime em sua linguagem do seguinte modo: este mundo que aparece aos sentidos não possui nenhum verdadeiro ser, mas apenas um incessante devir, ele é, e também não é; sua apreensão não é tanto um conhecimento mas uma ilusão. Isto é também o que Platão expressa miticamente na passagem mais importante de todas as suas obras [...] o início do sétimo livro da *República*, quando diz que os homens, firmemente acorrentados numa caverna escura, não viam nem a autêntica luz

2 Texto anexado como apêndice a *O mundo como vontade e como representação*, onde Schopenhauer procura contestar, demonstrar, e corrigir alguns “erros” de toda a filosofia de Kant, não apenas da *Crítica da razão pura*.

originária, nem as coisas reais, mas apenas a luz débil do fogo na caverna, e as sombras de coisas reais passando à luz desse fogo atrás de suas costas: eles opinavam contudo que as sombras eram a realidade e que a determinação da sucessão dessas sombras seria a verdadeira sabedoria. – A mesma verdade, representada de modo completamente outro, é também uma doutrina capital dos vedas e puranas, a saber, a doutrina de Maia, pela qual não se entende outra coisa senão aquilo que Kant nomeia o fenômeno em oposição à coisa-em-si: pois a obra de Maia é apresentada justamente como este mundo visível no qual estamos, um efeito mágico que aparece na existência, uma aparência inconstante e inessencial, em si destituída de ser, comparável à ilusão de ótica e ao sonho, um véu que envolve a consciência humana, um algo do qual é igualmente falso e igualmente verdadeiro dizer que é e que não é. – Kant, porém, não só expressou a mesma doutrina de um modo totalmente novo e original, mas fez dela, mediante a exposição mais calma e sóbria, uma verdade demonstrada e incontestável [...]. (Schopenhauer, 2005, p.527-8, grifos do autor)

Neste longo trecho descobrimos o motivo que leva o filósofo alemão a identificar a vontade e a representação com o Ser e com a aparência dos filósofos antigos, respectivamente; identificação que por si só já diminuiria o valor do mundo da representação, da experiência, que aparece para o sujeito cognoscente, pois o tornaria uma mera ilusão. Como apresentado já no início, o ponto de partida de Schopenhauer é a distinção kantiana entre fenômeno e coisa-em-si. O fenômeno sendo o mundo enquanto determinado pelas formas *a priori* do conhecimento e a coisa-em-si ficando livre do domínio destas formas da cognoscibilidade do sujeito. Entretanto, Schopenhauer dá um passo além de Kant, principalmente ao relacionar o fenômeno ao mundo das sombras platônico e ao véu de Maia indiano. Por conseguinte, o resultado só pode ser um: tal como o mundo das sombras do interior da caverna é uma ilusão para Platão, e o véu de Maia é algo que encobre a verdadeira realidade para os indianos, nos dando apenas um simulacro de realidade, o mundo fenomênico de

Kant seria igualmente um mundo de sombras, de ilusão, de eterno devir, e além do mais, constituir-se-ia em um sonho.³

Essa conclusão a respeito do caráter ilusório do mundo fenomênico deixa Schopenhauer numa situação dramática e conflituosa, especialmente no que se refere aos conhecimentos empírico e científico, visto estes estarem situados, segundo o autor alemão, no mundo da representação, isto é, na realidade fenomênica, embora esta seja identificada com um sonho, uma ilusão. Para Platão, o conhecimento (*episteme*) se dá na realidade exterior à caverna, o mundo das Ideias, ou das Formas, enquanto dentro da caverna teríamos apenas sombras e engano (*opinião*), chamada pejorativamente pelo pensador grego de realidade sensível. Os indianos, por seu turno, colocam o conhecimento e a sabedoria fora do mundo turvado pelo véu de Maia; portanto, também relacionando o mundo fenomênico com a realidade sensível e ilusória. Contudo, onde se encontra ilusão, engano, opinião e véu de Maia segundo Platão e o pensamento indiano, para Schopenhauer deve ser o local onde se tem a possibilidade de conhecimento dos objetos empíricos e científicos, ou seja, o mundo da representação.

Assim, Schopenhauer inverte as posturas platônica e indiana com relação ao conhecimento, indicando que este deve localizar-se no que Platão e o pensamento indiano caracterizavam como sendo um simulacro da autêntica realidade. Inversão esta que, ao desvalorizar o mundo como representação o considerando mera aparência, acaba, indiretamente, por revalorizá-lo do ponto de conhecimento, pois será deste lado do mundo que teremos os conhecimentos empírico e científico; assim, da perspectiva destes conhecimentos o

3 Digno de nota seria lembrar que Kant não considera o mundo dos fenômenos como uma sombra ou uma ilusão de um mundo substancialmente mais real. Essa posição é a interpretação de Schopenhauer devido às suas leituras de Platão e dos textos sagrados indianos. Simmel explica a postura do filósofo natural de Danzig: “Kant conclui: o mundo é fenômeno, e por isso é plenamente objetivo, real e penetrável até o fundo, pois o que está além do fenômeno é fantasia sem conteúdo. Schopenhauer deduz o contrário do axioma kantiano do fenomenalismo do mundo, este mundo é irreal, e a verdadeira realidade está para além dele” (Simmel, 2011, p.35).

mundo da representação ganha relevância. Todavia, Schopenhauer mantém a noção de uma realidade essencial e mais fundamental que existe para além do fenômeno, mas esta agora é interpretada como a coisa-em-si de Kant, livre de todas as formas fenomênicas. Portanto, o mundo como vontade passa a ser a essência, a realidade primeira e mais profunda do mundo como representação, isto é, a vontade pode ser encarada como ontologicamente mais fundamental que a representação. O que Schopenhauer conserva, então, é a velha dicotomia entre essência e aparência, mas a transpõe, agora, para a distinção entre fenômeno e coisa-em-si.

Reconhecemos, primeiramente, que nosso filósofo é um kantiano, sobretudo na perspectiva de um mundo fenomênico, onde, exclusivamente, se dão os conhecimentos empírico e científico, e de uma coisa-em-si, apartada destes. O fenômeno é, pois, determinado e limitado em sua esfera por nossas forças cognitivas *a priori*, enquanto a coisa-em-si, não. Na sequência, apresentamos a noção de que para Schopenhauer a realidade fenomênica é uma ilusão, e que, portanto, se tem como tarefa filosófica encontrar uma realidade mais profunda e essencial, a resposta para a coisa-em-si kantiana.

Portanto, dois campos de indagação filosófica surgem para o pensamento de Schopenhauer. Um campo será constituído pelo mundo dos fenômenos, junto com a investigação sobre os modos de conhecimento do sujeito, seus limites, suas faculdades cognitivas e seus respectivos objetos. Por outro lado, tem-se a procura pela coisa-em-si, livre de todas as formas do fenômeno, e que constituirá a essência metafísica do mundo, denominada por nosso autor de vontade.

Em vista disto, é possível realizar uma investigação mais detalhada sobre a teoria do conhecimento de Schopenhauer, independentemente de sua metafísica da vontade, visto o conhecimento estar localizado no mundo como representação, pelo menos o conhecimento dos objetos da experiência e da ciência, e suas faculdades de conhecimento, sem, contudo, buscar compreender a realidade mais essencial e fundamental, deste modo sufocando o sentimento de indignação pelo fato de o mundo ser meramente representação. O

filósofo germânico admite que este mundo da cognoscibilidade já fora identificado por outros pensadores, no entanto, sem concordar inteiramente com as explicações oferecidas pelos autores anteriores para esta verdade, buscará sua própria explanação do mundo como representação. Uma pesquisa, então, sobre a teoria do conhecimento de Schopenhauer ganha força, vigor e importância, pois se concentraria exclusivamente em clarificar um dos dois campos de indagação apresentados anteriormente, o dos fenômenos. Trabalho este que, adicionalmente, se mostra fértil, pois é preciso determinar como Schopenhauer explica os modos de conhecimento da realidade fenomênica, e, por conseguinte, as faculdades cognitivas aí envolvidas, a sensibilidade, o entendimento e a razão.⁴

Contudo, além de se estudar os modos de conhecimento e suas faculdades correspondentes, é preciso ainda, determinar o valor e a significação do conhecimento para Schopenhauer. Isolados de sua metafísica e colocados assim, esses questionamentos sobre epistemologia posicionam Schopenhauer em consonância com toda uma tradição da filosofia moderna e sua constante preocupação com a fundamentação, a extensão e a legitimidade do conhecimento humano; fato que valorizaria o mundo da representação. Todos os principais filósofos da modernidade se depararam e buscaram resolver tais problemas, desde Rene Descartes, passando por David Hume, John Locke e Gottfried Wilhelm Leibniz, para chegar, por fim, a Kant. Tendo isto em vista, procuraremos compreender essas mesmas questões relativas ao conhecimento no pensamento schopenhaueriano, fazendo um corte cirúrgico em sua filosofia, ou seja, sem tocar diretamente em sua metafísica da vontade.⁵ Em outras palavras, concentraremos nossas preocupações apenas no

4 Declara Adolphe Bossert sobre este assunto: “Para Schopenhauer, como para Kant, a faculdade de conhecer é, sucessivamente, sensibilidade, entendimento e razão” (2011, p.147).

5 Schopenhauer oferece uma explicação metafísica para os modos de conhecimento, um esclarecimento que deriva de sua concepção da vontade como a coisa-em-si. Afirma o filósofo: “O conhecimento em geral, quer simplesmente intuitivo quer racional, provém portanto originariamente da Vontade e pertence

mundo como representação, o mundo do conhecimento empírico e científico.

Entretanto, antes de analisar a teoria do conhecimento do filósofo de Danzig, algumas orientações prévias devem ser colocadas e esclarecidas, mesmo que de forma breve, a respeito da totalidade de seu livro e da maneira como este deve ser lido. Embora tenhamos como foco somente sua teoria do conhecimento, e não uma compreensão integral da obra, tais indicações são significativas segundo o próprio autor. Sobre a forma do livro Schopenhauer diz:

Um SISTEMA DE PENSAMENTOS tem de possuir uma coesão arquitetônica, ou seja, uma tal em que uma parte sustenta continuamente a outra, e esta, por seu turno, não sustenta aquela; em que a pedra fundamental sustenta todas as partes, sem ser por elas sustentada; em que o cimo é sustentado, sem sustentar. Ao contrário, UM PENSAMENTO ÚNICO, por mais abrangente que seja, guarda a mais perfeita unidade. Se, todavia, em vista de sua comunicação, é decomposto em partes, então a coesão destas tem de ser, por sua vez, orgânica, isto é, uma tal em que cada parte tanto conserva o todo quanto é por ele conservada, nenhuma é a primeira ou a última, o todo ganha em clareza mediante a cada parte, e a menor parte não pode ser plenamente compreendida sem que o todo já o tenha sido previamente. – Um livro tem de ter, entretantes, uma primeira e uma última linha; nesse sentido permanece bastante dessemelhante a um organismo, por mais que a este sempre se assemelhe em seu conteúdo. Consequentemente, forma e estofo estarão aqui em contradição. (Schopenhauer, 2005, p.19-20, grifos do autor)

Ao esclarecer a diferença entre a forma expositiva de um sistema de pensamentos e a de um pensamento único, Schopenhauer nos dá uma indicação da maneira em que seu livro será organizado e

à essência dos graus mais elevados de sua objetivação [...]” (Schopenhauer, 2005, p.217). Todavia, este ramo de investigação, que procura nas suas concepções metafísicas a origem do conhecimento, extrapola os limites estreitos de nossa pesquisa.

apresentado, pois o que almeja é que toda sua filosofia seja a expressão de um pensamento único. Assim, o pensador alemão não buscará uma compreensão sistemática para seu pensamento único, mas orgânica; a forma sistemática de exposição, portanto, não é inteiramente compatível com seu pensamento único.

A forma sistemática pertencerá à exposição rigorosa do pensamento científico, pois se baseia em uma verdade inicial básica que sustenta as que virão em seguida; a primeira verdade não precisando de sustentação alguma, devido a ser a pedra fundamental. Entretanto, o pensamento único deve ter uma perfeita unidade entre as suas partes, não necessitando de uma verdade primeira que dê fundamento e base de sustentação a todas as outras; portanto, os diferentes momentos devem se apoiar harmoniosa e mutuamente. Na apresentação de seu pensamento único, Schopenhauer o divide em partes, contudo, a coesão destas não será como a da forma sistemática de pensamento, coesão lógica, em que uma sustenta a outra sem ser, por sua vez, sustentada, mas será semelhante a um organismo, onde cada parte conserva a unidade como um todo. Dessa perspectiva orgânica não há, como no conhecimento sistemático e dedutivo, uma parte primeira, anterior e mais fundamental, e uma seguinte, posterior e derivada; as partes estão numa relação de equivalência em vista unicamente da totalidade. Se uma delas aparece em primeiro e as outras na sequência, é porque um livro deve ter um começo e um fim, ou seja, a forma do livro limita a expressão de uma filosofia composta por um pensamento único. No entanto, essa divisão não é essencial, é apenas expositiva. A compreensão das partes independentemente incluiria a compreensão do todo, e a do todo, suas partes. Portanto, deste modo de encarar o pensamento único schopenhaueriano, o mundo da representação e o da vontade estão numa relação de complementaridade e equivalência, cada parte dependendo uma da outra para se compreender toda a filosofia do autor.

Como, então, Schopenhauer decompõe seu pensamento único para a exposição em formato de livro sem ferir a organicidade? Este será dividido em outros quatro livros, contendo já nos subtítulos seus objetos de investigação. O livro primeiro se intitula: “Primeira

consideração: A representação submetida ao princípio de razão: o objeto da experiência e da ciência”. O segundo, por sua vez, é denominado como: “Primeira consideração: A objetivação da vontade”. Na sequência, o terceiro livro se chamará: “Segunda consideração: A representação independente do princípio de razão: a Ideia platônica: o objeto da arte”.⁶ E, por fim, temos o quarto livro, com o subtítulo: “Segunda consideração: alcançando o conhecimento de si, afirmação ou negação da Vontade de vida”.

Todas essas quatro subdivisões, em consonância com o caráter de pensamento único proposto pelo autor, não têm primazia sobre a outra, e se aparecem assim divididas é devido ao formato que um livro impõe para poder-se expressar os pensamentos. Parece, então, que Schopenhauer, da perspectiva da apresentação de seu pensamento, não daria preferência a nenhuma das subdivisões feitas no interior de seu pensamento único, pois a coesão destas deriva da analogia com o organismo, e para a compreensão do todo se faz necessária a compreensão de suas partes, e vice-versa.

A partir disso, entendemos o motivo de Schopenhauer, no “Prefácio à primeira edição”, orientar seus leitores a “LER O LIVRO DUAS VEZES” (Schopenhauer, 2005, p.20, grifos do autor), pois o início pressuporia o fim tanto quanto este àquele; a obra só podendo ser *plena* e *totalmente* compreendida por essa forma de leitura. Como nosso objetivo é compreender apenas a teoria do conhecimento, exposta no Livro I de *O mundo como vontade e como representação*, isolaremos este texto e o estudaremos separadamente, ferindo sua organicidade, mas com o intuito de entender somente as duas concepções sobre o conhecimento expostas neste livro, a saber, o intuitivo e o abstrato, e seus objetos correspondentes, o objeto da experiência e o objeto da ciência, como já indicado no subtítulo do Livro I.

6 O terceiro livro trata do conhecimento estético, que tem por objeto a Ideia, ou seja, a representação independente do princípio de razão, e que é responsabilidade das artes revelá-lo. Esse conhecimento, segundo Schopenhauer, também é intuitivo, ou seja, direto, porém não está relacionado ao conhecimento empírico e científico. Portanto, escapa das nossas possibilidades compreendê-lo neste trabalho, pois está ligado à metafísica da vontade.

Adicionalmente, o mesmo prefácio ainda faz outra exigência ao leitor: este deve conhecer outros textos do autor antes de iniciar a leitura da obra, pois são textos que estariam incluídos no Livro I, caso não houvessem sido publicados anteriormente. Primeiramente, é exigida a leitura de sua tese de doutorado intitulada *Sobre a quádrupla raiz do princípio de razão suficiente* – texto em que o filósofo procura demonstrar que o princípio de razão possui quatro figuras distintas que não foram devidamente distinguidas pela tradição filosófica. Esse trabalho preliminar seria importante porque nele é estabelecido que o princípio de razão rege obrigatoriamente todas as nossas representações, portanto, é o princípio supremo do conhecimento da relação dos objetos. Schopenhauer chega a dizer referindo-se a este texto:

Sem familiaridade com essa introdução e propedêutica é completamente impossível a compreensão propriamente dita do presente escrito; o conteúdo daquele ensaio é sempre pressuposto aqui como incluído na obra. De resto se aquele ensaio não tivesse precedido a esta em alguns anos, com certeza não estaria antecedendo-a como sua introdução, mas seria incorporado ao primeiro livro, que agora, na medida em que lhe falta o que naquele se encontra, mostra uma certa imperfeição por conta das lacunas que têm de ser sempre preenchidas com referências ao mencionado ensaio. (Schopenhauer, 2005, p.21)

Além desse escrito, é indicada ainda a leitura prévia do texto intitulado *Sobre a visão e as cores*, principalmente seu primeiro capítulo, no qual é apresentada preliminarmente sua noção particular de entendimento e de como intuímos os objetos do mundo a partir da visão; texto esse, então, de extrema importância para compreendermos o que são os objetos reais do mundo como representação e o modo como são conhecidos.

Notamos, portanto, que as indicações do “Prefácio à primeira edição” ajudarão nosso objetivo, primeiramente, por esclarecer o modo de ordenação orgânico do livro, onde as partes existem em

concordância com o todo, mas que podem ser isoladas e apresentadas separadamente devido ao formato de um livro; e que, em decorrência disto, a representação tem importância e relevância para a compreensão da obra do autor; e, encerrando, por acrescentar as leituras prévias para se compreender a obra toda, e particularmente em nosso caso a teoria do conhecimento.

Assim, se há um predomínio da metafísica da vontade sobre o mundo da representação, como apontaram corretamente os testemunhos citados acima, este só será compreendido dessa maneira ao final da obra, após uma compreensão completa do livro. No entanto, a princípio as duas metades do mundo são equivalentes em importância, pois são perspectivas interdependentes do mesmo mundo, sem haver relação de princípio lógico e causal entre uma e outra. Reconhecemos no desenvolvimento da pesquisa que os princípios lógico e causal limitam-se apenas ao mundo como representação.

Do que foi apresentado, podemos inferir que, embora Schopenhauer evoque a característica de pensamento único para seu livro determinando que as subdivisões não estão numa relação de fundamento e consequência à maneira da forma sistemática de pensamento, mas de reciprocidade, suas posições são, em certa medida, oscilantes, ora afirmando a organicidade de seu pensamento, portanto, a complementaridade dos dois lados do mundo, ora dando primazia à vontade como a coisa-em-si, a essência que subjaz a toda à realidade empírica, ou seja, à representação. Os pensadores citados anteriormente nos mostram, a partir de um olhar retrospectivo, de quem vê e compreende o passado sabendo o que já ocorreu, que a metafísica da vontade é o aspecto mais inovador e que mereceu maior atenção do pensamento schopenhaueriano.

Devido a essa maneira de Schopenhauer relacionar os dois lados do mundo e ao filósofo colocar a possibilidade dos conhecimentos empírico e científico no mundo como representação, procuraremos seguir por um caminho diverso de seu pensamento único, concentrando-nos exclusivamente na sua teoria do conhecimento, apresentada no Livro I. Trata-se, é claro, de um isolamento de uma das partes do pensamento único, mas orgânico do autor, que se

mostrará necessária para a compreensão de como Schopenhauer, um kantiano declarado e que acredita que o que se apresenta para nosso conhecimento é o fenômeno, este estando submetido às formas de conhecer do sujeito, explica a possibilidade de conhecer os objetos da experiência e da ciência, além do estatuto epistemológico que estes conhecimentos possuem num mundo fenomênico identificado pelo autor como onírico.

1.2. Os três elementos fundamentais do conhecimento

No Livro I de *O mundo como vontade e como representação*, Schopenhauer se propõe a investigar, em acordo com o subtítulo, a representação submetida ao princípio de razão, ou mais especificamente, o objeto da experiência e o da ciência. Todo este primeiro livro procurará compreender no que consistem esses dois objetos e, por conseguinte, as faculdades cognitivas correspondentes a eles, os respectivos limites destas faculdades, acarretando, por fim, a distinção entre os modos de conhecimento intuitivo e o abstrato.

O filósofo alemão construirá uma teoria do conhecimento sistemática, nos moldes do conceito de sistema de pensamentos explicitado anteriormente, em que uma verdade fundamental e indubitável sustentará todo o edifício do conhecimento fenomênico. Ao ser isolado, apenas metodicamente, de todo o restante da obra e lido independentemente, o Livro I não terá uma forma orgânica; será, ao contrário, através da forma sistemática que Schopenhauer desenvolverá todos os seus esclarecimentos sobre o conhecimento dos objetos, mais precisamente dos objetos reais e empíricos, além dos conceitos, os objetos do pensamento.

Alguns pensadores consideram a teoria do conhecimento schopenhaueriano pouco desenvolvida. David Hamlyn se pronuncia desta maneira a esse respeito:

É um dos paradoxos da filosofia de Schopenhauer, mas que talvez não é suficientemente comentado, que enquanto a ideia de conhecimento pareça central para a filosofia e crucial em vários pontos para sua interpretação, Schopenhauer mesmo diga muito pouco sobre ela. (Hamlyn, 1999, p.44, tradução nossa)⁷

Já Alexi Philonenko desconsidera, quase que por completo, as ideias de Schopenhauer sobre o conhecimento ao afirmar:

Em *O mundo como vontade e representação* a dianoilogia ocupa paradoxalmente menos espaço que na *Vorlesung ueber die gesammte Philosophie*, preocupada em desenvolver toda uma teoria do silogismo que não deixa de ser desconfortável. Mas em ambos os textos, *O mundo* e a *Vorlesung* concordam em ver na dianoilogia, como estudo da representação, a verdadeira introdução do sistema. Isso pode parecer curioso ao leitor, pois na realidade se trata da parte mais banal e menos inovadora do pensamento de Schopenhauer. (Philonenko, 1989, p.79, grifos do autor, tradução nossa)

É possível perceber, pela passagem acima, que Philonenko considera os textos sobre dianoilogia, ou melhor, sobre teoria do conhecimento, somente como uma introdução ao sistema schopenhaueriano⁸ e que, além disso, as explicações desenvolvidas nestes textos são banais e as menos inovadoras do pensamento de Schopenhauer. É digno de destaque que Philonenko não considera apenas

7 “It is one of the paradoxes of Schopenhauer’s philosophy, but one which is perhaps not sufficiently remarked on, that the while the idea of knowledge seems central to that philosophy and crucial at various points for its interpretation, Schopenhauer himself says very little about it.”

8 Se nos mantivermos fiel ao “Prefácio à primeira edição”, onde Schopenhauer diz que seu pensamento único tem a forma orgânica em vez da sistemática, não poderemos concordar totalmente com Philonenko. Entretanto, se separarmos suas quatro partes, ou seja, os quatro livros que compõem *O mundo como vontade e como representação*, e tentarmos compreendê-las separadamente e independentemente, assim talvez devamos concordar com o pensador francês quando diz que a teoria do conhecimento é uma introdução ao sistema.

o texto de *O mundo como vontade e como representação* no seu julgamento depreciativo, mas também as *Vorlesungen* de Schopenhauer,⁹ neste caso excedendo os limites estreitos de nossa investigação.

Mesmo que em *O mundo como vontade e como representação* a teoria sobre o conhecimento ocupe menos espaço quantitativamente se comparada à metafísica da vontade, do belo¹⁰ e da ética, não é possível diminuí-la perante todo o restante da obra, como já fora observado. Além disso, é acrescentado à mesma obra, como apêndice, a *Crítica da filosofia kantiana*, texto no qual Schopenhauer esforça-se em questionar rigorosamente alguns dos principais ensinamentos de Kant sobre a teoria do conhecimento. Isto indica que a preocupação do filósofo germânico com a investigação sobre o conhecimento não é pouca e nem banal, pois é a partir dessa preocupação que Schopenhauer desenvolverá noções próprias com a intenção de refutar e mostrar o equívoco do materialismo ou do idealismo absoluto de Fichte, além de indicar, a partir dela, o caminho a ser seguido pela filosofia, por exemplo.¹¹ Ademais, e esse é nosso objetivo principal, uma investigação com o objetivo de esclarecer a teoria do conhecimento schopenhaueriana tem relevância para que se compreendam os modos e os objetos do conhecimento da realidade fenomênica. Portanto, será preciso indicar, primeiramente, quais são as bases que fundamentarão toda a teoria do conhecimento de Schopenhauer, para na sequência esclarecer os desdobramentos das suas concepções sobre o conhecimento e seus objetos.

9 Em 1820 Schopenhauer procurou seguir carreira universitária; no entanto, não obteve sucesso. Esse texto refere-se às suas lições para a Universidade de Berlim e podemos traduzir seu título aproximadamente por *Preleções sobre a totalidade da filosofia*.

10 A metafísica do belo é exposta por Schopenhauer no Livro III. Todo esse livro trata do conhecimento estético e de sua reprodução nas obras de arte, contendo assim uma teoria sobre a representação não submetida às formas fenomênicas do tempo, espaço e causalidade. É o que o pensador alemão designará por *Ideia* em sua obra.

11 Não é possível desenvolver todas as consequências da teoria do conhecimento schopenhaueriano neste trabalho, como, por exemplo, suas refutações do materialismo, do dogmatismo, do ceticismo, do idealismo absoluto de Fichte etc.

Logo no início do primeiro parágrafo do Livro I, o pensador alemão já deixa bem claro o princípio que organizará toda sua teoria do conhecimento ao declarar:

“O mundo é minha representação.” Essa é uma verdade que vale em relação a cada ser que vive e conhece, embora apenas o homem possa trazê-la à consciência refletida e abstrata. E de fato o faz. Então nele aparece a clarividência filosófica. Torna-se-lhe claro e certo que não conhece sol algum e terra alguma, mas sempre um olho que vê um sol, uma mão que toca uma terra. Que o mundo a cercá-lo existe apenas como representação, isto é, tão somente em relação a outrem, aquele que representa, ou seja, ele mesmo. (Schopenhauer, 2005, p.43)

Neste trecho inicial já estão postos implicitamente os dois modos de conhecimento que permearão toda a investigação do primeiro livro, a saber: o intuitivo e o abstrato. Além disso, a primeira frase é a pedra fundamental de toda a teoria do conhecimento de Schopenhauer, seu princípio primeiro, qual seja, o que existe para ser conhecido é uma representação minha; o mundo mesmo, com todos os seus objetos, é apenas uma representação do sujeito. Deste modo, é possível compreender a colocação de um pronome possessivo logo na proposição de abertura da obra, pois se há algum conhecimento a respeito do mundo, isto é, uma representação, só o é para um sujeito, por conseguinte, a representação, seja de qual espécie for, é propriedade de um sujeito. Deste modo, já é negada desde o início a existência de um objeto do conhecimento independentemente daquele que o representa, o sujeito do conhecimento.

Entretanto, seguindo ainda a citação, a consciência de que o mundo é uma representação surge apenas no homem devido a uma nova forma de conhecimento, o abstrato. Objetos como o sol e a terra existem para todos os seres vivos e cognoscentes, e referem-se ao conhecimento intuitivo, porém, reconhecer neles apenas representações exige outro modo de representar, isto é, de conhecer, que só aparecerá no ser humano, e que o torna capaz de identificar o caráter

de mera representação do mundo. É com este outro modo de conhecimento, reflexivo e abstrato, que surgirá a filosofia, entendida aqui como a busca por algo além da representação, pois o homem não aceitará passiva e calmamente que o mundo seja apenas uma mera representação sua.

Sendo assim, todos os seres vivos e cognoscentes conhecem objetos, não apenas o homem, isto é, qualquer animal também conhece objetos empíricos como o sol e a terra; todavia, o ser humano conhece os objetos do mundo reconhecendo neles somente representações, não objetos existentes por si mesmos, ou seja, objeto e representação são termos sinônimos para Schopenhauer. O conhecimento dos objetos do mundo dos fenômenos não é, pois, característica exclusiva dos humanos, mas de todo ser vivo e cognoscente, ou seja, todos os animais, cabendo única e exclusivamente aos homens o modo de conhecimento abstrato. Aos seres humanos coube, portanto, dois modos de conhecimento, o intuitivo e o abstrato; aos animais, unicamente o intuitivo.

A verdade que funda, assim, a teoria do conhecimento de Schopenhauer é que “o que existe para o conhecimento, portanto, o mundo inteiro, é tão somente objeto em relação ao sujeito” (Schopenhauer, 2005, p.43). Essa seria a verdade mais universal e independente, haja vista a distinção entre sujeito e objeto ser a forma mais geral de todo modo de conhecer, enquanto todas as divisões das representações em classes distintas já a pressupor. Estamos aqui, por meio destas considerações, em pleno terreno idealista. Todavia, vale destacar que a divisão entre sujeito e objeto, e que forma a base de sustentação de toda a teoria do conhecimento schopenhaueriana, pertence somente ao mundo da representação. Portanto, os objetos conhecidos não existem em si mesmos, pois dependem do sujeito.

Ao partir desta diferenciação entre sujeito e objeto e da relação de interdependência entre os dois termos, é preciso, agora, esclarecê-los. De maneira breve, o sujeito é aquele que conhece; o objeto, o conhecido. Esses termos não podem ser invertidos. Schopenhauer se expressa da seguinte maneira sobre o sujeito do conhecimento:

Aquele que tudo conhece mas não é conhecido por ninguém é o SUJEITO. Este é, por conseguinte, o sustentáculo do mundo, a condição universal e sempre pressuposta de tudo o que aparece, de todo o objeto, pois tudo o que existe, existe para o sujeito. Cada um encontra-se a si mesmo como esse sujeito, todavia, somente na medida em que conhece, não na medida em que é objeto do conhecimento. (Schopenhauer, 2005, p.45, grifo do autor)

O sujeito do conhecimento é definido como aquilo que conhece os objetos, sejam estes quais forem, entretanto, jamais poderá ser conhecido, pois não é possível torná-lo objeto de conhecimento sem descaracterizá-lo; em hipótese alguma o sujeito do conhecimento poderá ser conhecido do mesmo modo que o objeto do conhecimento. Além do mais, cada um, na medida em que conhece, é, propriamente falando, este sujeito do conhecimento, sem que haja diferenciação, pois ao sujeito não cabe diversidade; esta será reconhecida mais adiante como uma propriedade somente dos objetos, pois depende das formas *a priori* do conhecimento, válidas somente para o objeto conhecido no espaço e no tempo.

As formas do objeto, neste sentido, são as intuições puras da sensibilidade descobertas por Kant, espaço e tempo. Apenas o que se conformar a essas formas puras possuirá pluralidade, como é o caso dos objetos empíricos. Estes se encontram no espaço e no tempo, portanto, possuem a característica da diversidade, enquanto o sujeito não está colocado nessas formas puras da intuição. O filósofo alemão clarifica, mais uma vez, do seguinte modo a relação entre sujeito e objeto:

Tais metades são, em consequência, inseparáveis, mesmo para o pensamento: cada uma delas possui significação e existência apenas por e para a outra; cada uma existe com a outra e desaparece com ela. Elas se limitam imediatamente: onde começa o objeto termina o sujeito. A comunidade deste limite mostra-se precisamente no fato de as formas essenciais e universais de todo o objeto – tempo, espaço e causalidade – também poderem ser encontradas e completamente

conhecidas partindo-se do sujeito, sem o conhecimento do objeto, isto é, na linguagem de Kant, residem *a priori* em nossa consciência. (Schopenhauer, 2005, p.46, grifo do autor)

Portanto, o mundo como representação possui necessariamente duas metades: uma é o sujeito, que tudo conhece, mas nunca é conhecido; a outra, o objeto conhecido e que está submetido às formas *a priori* do conhecimento reconhecidas por Kant, ou seja, tempo espaço e causalidade, como demonstrado na passagem acima. Deste modo, sujeito e objeto existem um para o outro, sem que possam existir independentemente um do outro; são, por conseguinte, totalmente relativos, não existindo em si mesmos. Esse será, portanto, o principal motivo para Schopenhauer determinar o caráter de mera aparência do mundo da representação.

Aquelas formas *a priori* do conhecimento, por sua vez, tempo, espaço e causalidade, são o limite comum entre ambos, sujeito e objeto, pois podem tanto ser encontradas no objeto, que está no tempo, no espaço e na causalidade, quanto nas formas cognitivas do sujeito, como suas formas puras de cognição a determinar os objetos do conhecimento. Logo, tempo, espaço, causalidade são conhecidos tanto como propriedades do objeto quanto formas *a priori* do sujeito.

Esclarecida a pedra fundamental da teoria do conhecimento de Schopenhauer, as duas metades interdependentes do mundo como representação, o sujeito e o objeto, o pensador passa para uma verdade dependente desta, e que terá validade apenas para a relação entre os objetos, a saber: o domínio do princípio de razão. O autor, a esse respeito, explica:

No meu ensaio sobre o princípio de razão mostrei detalhadamente como qualquer objeto possível está submetido a esse princípio, ou seja, encontra-se em relação necessária com outros objetos, de um lado sendo determinado, do outro determinando. Isso vai tão longe que a existência inteira de todos os objetos, na qualidade de objetos, representações e nada mais, reporta-se de volta, sem exceção, àquela

relação necessária de um com o outro, consiste apenas nela e, portanto, é completamente relativa. (Schopenhauer, 2005, p.46)

O princípio de razão, desta forma, tem validade para as relações entre objetos, e exclusivamente para os objetos, jamais para a relação destes com o sujeito, ou vice-versa. O princípio de razão é a forma determinante dos objetos, pois todo objeto está submetido a ele, qualquer que seja a classificação dos objetos. Em sua tese de doutorado sobre o princípio de razão, Schopenhauer classifica os objetos em quatro classes, onde reinaria em cada uma destas classes uma das formas do princípio de razão. Primeiramente, temos o princípio de razão do devir, ou de causalidade, que rege os objetos empíricos; na sequência, o princípio de razão do conhecer determina os objetos do pensamento, os conceitos, e suas relações, os juízos; além disso, há o princípio de razão do ser, a governar as formas puras da sensibilidade, espaço e tempo;¹² e, por fim, temos o princípio de razão do agir, que possui validade para os objetos do nosso querer. Assim, não há relação entre objetos onde o princípio de razão, em alguma de suas diferentes figuras, não reja. Contudo, mais uma vez, é preciso salientar: o princípio de razão só determina a relação entre os objetos, jamais entre sujeito e objeto.

No Livro I de *O mundo como vontade e como representação* essa diversidade de objetos regidos pelas quatro figuras do princípio de razão gerará uma nova diferenciação, qual seja, entre representações intuitivas e abstratas. Essa demarcação terá enorme importância para a teoria do conhecimento do filósofo alemão, pois exigirá faculdades de conhecimento correspondentes a elas. Assim se expressa Schopenhauer sobre essa nova classificação:

A diferença capital entre todas as nossas representações é a entre intuitivas e abstratas. Estas últimas constituem apenas UMA classe

12 Na tese de doutorado Schopenhauer denomina espaço e tempo, as formas puras da sensibilidade, como objetos. Vale lembrar que objeto e representação são termos sinônimos na obra do autor.

de representações, os conceitos [...] Estas [representações intuitivas] abrangem todo o mundo visível, ou a experiência inteira, ao lado de suas condições de possibilidade. Trata-se, como dito, de uma descoberta muito importante de Kant o fato de semelhantes condições, formas do mundo visível, o mais universal em sua percepção, o elemento comum a todos os seus fenômenos, isto é, tempo e espaço, possam ser não apenas pensados *in abstracto* por si e separados do seu conteúdo, mas intuídos imediatamente. Intuição que não é como um fantasma, extraído por repetição da experiência, mas tão independente desta que, ao contrário, a experiência tem antes de ser pensada como dependente dela, uma vez que as propriedades do tempo e do espaço, conhecidas *a priori* pela intuição, valem para toda experiência possível como leis com as quais, na experiência, tudo tem que concordar. (Schopenhauer, 2005, p.47, grifos do autor)

Assim, no Livro I a diferença básica entre os objetos do conhecimento, será a entre representações intuitivas e abstratas, e todos os objetos das quatro classes da tese de doutorado poderão ser classificados conforme esta nova delimitação. Os objetos da primeira classe, objetos empíricos, serão as representações intuitivas empíricas; os da segunda classe, os conceitos, as representações abstratas; os da terceira classe, espaço e tempo como intuições puras, representações intuitivas puras; e, finalmente, os objetos da quarta classe, os objetos do querer, poderão ser tanto representações intuitivas empíricas quanto representações abstratas para os humanos.¹³

Uma questão que pode ser colocada é o motivo desta nova classificação entre representações intuitivas e abstratas para os objetos possíveis para o conhecimento. Como nosso filósofo chegou a essa classificação no Livro I? A resposta a essa questão envolve um acerto de contas com Kant. Todo esse ajuste é feito na *Crítica a filosofia kantiana*, texto que segundo Schopenhauer (2005, p.22) “possui

13 Esclarece o autor a esse respeito: “a divisão em sujeito e objeto [...] é a forma comum de todas as classes, unicamente sob a qual é em geral possível pensar qualquer tipo de representação, abstrata ou intuitiva, pura ou empírica” (Schopenhauer, 2005, p.43).

relação estreita com o primeiro livro”. A crítica central de Schopenhauer é que Kant não se importou em explicar o mundo empírico, se mantendo a princípio apenas nas intuições puras da sensibilidade, para, em seguida, passar diretamente para o pensamento abstrato, os conceitos puros do entendimento. Schopenhauer coloca assim o problema:

Após Kant ter tratado espaço e tempo isoladamente e ter concluído todo este mundo da intuição que preenche o espaço e o tempo, no qual existimos e vivemos, com as palavras que nada dizem “o conteúdo da intuição nos é DADO” ele chega logo, com um salto, ao FUNDAMENTO LÓGICO DE SUA FILOSOFIA INTEIRA, À TABUA DOS JUÍZOS. (Schopenhauer, 2005, p.541, grifos do autor)

Vemos nesta passagem que Kant trata corretamente, segundo Schopenhauer, as formas puras da intuição, espaço e tempo, mas logo na sequência dá um salto abrupto por sobre o mundo da experiência para chegar diretamente à tabua dos juízos, portanto, à lógica, quer dizer, ao pensamento abstrato. A conclusão de Schopenhauer é categórica: Kant negligenciou todo o mundo intuitivo dos objetos, o mundo real, tão importante para o nosso conhecimento. É a partir desse desacordo com Kant que Schopenhauer inicia sua crítica à filosofia kantiana e começa a elaborar suas próprias concepções sobre o conhecimento, e que visam a corrigir o mestre de Königsberg. Portanto, o filósofo de Danzig não está satisfeito plenamente com as explicações de Kant sobre os fenômenos.

Ademais, esse mundo dos objetos reais, kantianamente negligenciado, é o mais importante na constituição do nosso conhecimento segundo o filósofo. Sendo assim, Kant não deu um salto por sobre algo insignificante, pois

Após ele [Kant] levar em consideração o conhecimento intuitivo só na matemática, negligencia por completo o conhecimento intuitivo restante, no qual o mundo se coloca perante nós, e atém-se tão somente ao pensamento abstrato; o qual, entretanto, recebe toda a

sua significação e valor primeiro do mundo intuitivo, infinitamente mais significativo, mais universal, mais rico em conteúdo que a parte abstrata do conhecimento. De fato, e este é o ponto principal, Kant nunca chegou a distinguir claramente o conhecimento intuitivo do conhecimento abstrato. (Schopenhauer, 2005, p.542)

Haveria, portanto, uma descontinuidade nas explicações kantianas. Não teríamos uma passagem gradual das formas puras da intuição para a intuição empírica, e desta para o pensamento, ocasionando por este motivo uma confusão entre sensação, intuição empírica, ou experiência, e o pensamento. Além disso, o conhecimento intuitivo tem enorme importância para Schopenhauer, tanto o intuitivo puro, as formas *a priori* da sensibilidade, espaço e tempo, quanto o intuitivo empírico, os objetos reais que aparecem ao sujeito do conhecimento e são conformados por aquelas formas *a priori*. O erro de Kant, segundo o pensador de Danzig, foi determinar o conhecimento das formas puras da sensibilidade e delas pular diretamente para o conhecimento abstrato, os conceitos, o pensamento lógico. Em decorrência disso, Kant não percebera que todo e qualquer conhecimento abstrato tira sua significação do intuitivo, e ao dar um salto por sobre o mundo dos objetos reais perdera-se a fonte de referência para o conhecimento abstrato.

Podemos dizer, então, após a realização deste percurso, que a teoria do conhecimento de Schopenhauer contida no Livro I de *O mundo como vontade e como representação* tem alguns princípios básicos. Primeiramente, a separação entre sujeito e objeto, não tendo existência separada e independentemente estes dois termos; em seguida, que a forma de todo o objeto é determinada pelo princípio de razão em alguma de suas quatro figuras, sendo que o referido princípio só possui validade com relação aos objetos; e, por fim, a diferenciação entre representações intuitivas e abstratas, e que trará como consequência faculdades específicas de conhecimento para cada classe de representação.

1.3. O princípio de razão suficiente e sua raiz quádrupla

Schopenhauer publica sua tese de doutorado em 1813 com o título *Sobre a raiz quádrupla do princípio de razão suficiente*.¹⁴ O texto tem importância significativa para a compreensão de sua teoria do conhecimento e traz a explicação da forma geral de todas as nossas representações, denominada genericamente como princípio de razão suficiente. A afirmação de base nesta obra é que esse princípio fundamental do conhecimento não fora bem delimitado pela tradição filosófica, uma vez que suas diferentes figuras não foram devidamente distinguidas em consequência de um excesso na aplicação de uma das leis de todo o nosso saber em geral. Ademais, em certa medida, e como veremos adiante, esse engano é justificado pelo fato de só com Kant ter-se separado as formas *a priori* da sensibilidade, o que gerará, por assim dizer, um novo questionamento sobre as determinações espaciais e temporais.

Esse ensaio sobre o princípio de razão e suas diferentes figuras jamais foi descartado pelo autor, e principalmente no Livro I de *O mundo como vontade e como representação* faz-se notar integralmente a sua presença. Já vimos a indicação contida no “Prefácio à primeira edição” de que este ensaio está subentendido na leitura do primeiro livro, portanto, devendo ser previamente compreendido antes de iniciada a leitura deste. Logo, se queremos compreender os ensinamentos de Schopenhauer sobre o conhecimento, temos que primeiramente entender, mesmo que de modo breve e sucinto, as quatro figuras desse princípio, pois são elas que determinarão os objetos, quaisquer que sejam estes.¹⁵

14 Uma nova edição, revista e ampliada, foi publicada pelo autor em 1847, e tornou-se a mais conhecida. Como o nosso objetivo aqui é apenas fornecer uma compreensão geral das quatro figuras enumeradas por Schopenhauer para o princípio de razão, e não a gênese, a transformação e o desenvolvimento das ideias do filósofo, utilizaremos somente essa última versão.

15 Muito do que será apresentado aqui sobre o princípio de razão suficiente antecipa, em certa medida e simplificadamente, o que será dito nos capítulos subsequentes.

Contudo, antes de expor as várias figuras do princípio de razão e seus respectivos objetos, Schopenhauer começa o texto apresentado o método a ser seguido na sua investigação, caminho este derivado de Platão e de Kant, e que fornecerá a possibilidade de decompor o referido princípio. Afirma o filósofo:

O divino Platão e o assombroso Kant unem suas vigorosas vozes numa recomendação de uma regra para o método de toda filosofia, e mesmo de todo o saber em geral. Há de satisfazer-se por igual, dizem, duas leis: a da *homogeneidade* e a da *especificação*, mas sem abusar de uma em prejuízo da outra. A lei da *homogeneidade* nos ensina, mediante a observação das semelhanças e concordâncias das coisas, a apreender as variedades para reuni-las em espécies e estas em gêneros até que chegamos finalmente a um conceito supremo que abarque tudo. Seja como for, esta é uma lei transcendental, essencial da nossa razão, pressupõe que a natureza lhe seja conforme, suposição que se expressa na antiga regra: *entia praeter necessitatem non esse multiplicanda* (não se deve multiplicar o número de seres sem necessidade: Guilherme de Ockham). A lei de *especificação* é expressa por Kant assim: *entium varietates non temere esse minuendas* (Não se deve diminuir irrefletidamente a variedade dos seres). Esta requer que diferenciemos bem as espécies unidas nos conceitos do gênero que as engloba, e às variedades superiores e inferiores compreendidas em tais espécies, nos resguardando de não dar nenhum salto, e, sobretudo, de não subsumir as variedades inferiores, e menos ainda, os indivíduos, imediatamente sob o conceito do gênero, sendo cada conceito capaz de uma nova divisão em conceitos inferiores, no entanto, sem chegar, nenhum destes, à simples intuição. (Schopenhauer, 1977, §1, p.13-4, grifos do autor, tradução nossa)¹⁶

16 "Plato der göttliche und der erstaunliche Kant vereinigen ihre nachdrucksvollen Stimmen in der Anempfehlung einer Regel zur Methode alles Philosophirens, ja alles Wissens überhaupt. Man soll, sagen sie, zweien Gesetzen, dem der *Homogenität* und dem der *Spezifikation*, auf gleiche Weise, nicht aber dem einen, zum Nachtheil des andern, Genüge leisten. Das Gesetz der *Homogenität* heißt uns, durch Aufmerken auf die Aehnlichkeiten und Uebereinstimmungen

A filosofia e, além dela, qualquer sabedoria devem, então, seguir necessariamente duas regras gerais na formulação de todos os seus conhecimentos, tendo estas regras gerais que manter uma relação de complementaridade entre si, evitando o excesso uma da outra. A lei de homogeneidade faz com que se reconheçam as semelhanças entre as coisas, reunindo-as sob a forma de espécies e de gêneros, e estes em conceitos cada vez mais gerais, até que, por fim, cheguemos a um conceito supremo e extremamente geral. Esta lei de homogeneidade, quando aplicada em excesso, extravasando as generalizações, pode gerar confusão e obscuridade conceituais, pois as determinações específicas mais precisas são abandonadas para que se alcancem outras cada vez mais gerais e, portanto, menos determinadas, forçando a união em conceitos gerais o que deveria permanecer separado.

A lei da especificação, por sua vez, tem o poder de corrigir os exageros da primeira, pois busca determinações mais específicas e limitadas nos gêneros mais elevados, evitando, dessa forma, a confusão e a obscuridade de conceitos extremamente genéricos e vagos de conteúdos. Além disso, a lei de especificação faz com que passemos de um conceito a outro gradualmente, evitando saltos e descontinuidades no processo de conhecimento. No entanto, essa regra também

der Dinge, Arten erfassen, diese eben so zu Gattungen, und diese zu Geschlechtern vereinigen, bis wir zuletzt zum obersten, Alles unfassenden Begriff gelangen. Da dieses Gesetz ein transscendentales, unseres Vernunft wesentliches ist, setzt es Uebereinstimmung der Natur mit sich voraus, welche Voraussetzung ausgedrückt ist in der alten Regel: *entia praeter necessitatem non esse multiplicanda* [man soll die Zahl der seienden Wesenheiten nicht ohne Not vergrößern: nach Wilhelm von Occam]. – Das Gesetz der *Specifikation* drückt Kant dagegen so aus: *entium varietates non temere esse minuendas* [man soll die Mannigfaltigkeit der seienden Wesenheiten nicht voreilig vermindern]. Es heischt nämlich, daß wir die unter einem vielumfassenden Geschlechtsbegriff vereinigten Gattungen und wiederum die unter diesen begriffenen, höhern und niedern Arten wohl unterscheiden, uns hütend, irgend einem Sprung zu machen und wohl gar die niedern Arten, oder vollends Individuen, unmittelbar unter den Geschlechtsbegriff zu subsumiren; indem jeder Begriff noch einer Eintheilung in niedrigere fähig ist und sogar keiner auf die bloße Anschauung herabgeht.”

possui um problema quando utilizada isolada e excessivamente, pois procurará sempre delimitações cada vez mais singulares, caindo no erro contrário ao da lei da homogeneidade, qual seja, evitar concepções gerais e abstratas e, assim, facilitar o conhecimento. O abuso da lei da especificação pode trazer como consequência uma dificuldade para o saber, que pode se perder em meio a tanta determinação e prolixidade.

Portanto, o uso de uma das leis em detrimento da outra só trará equívocos para a filosofia e para o saber em geral, tanto ao produzir conceitos extremante gerais e vagos, sem nenhuma delimitação mais precisa, causado pela lei da homogeneidade aplicada em excesso, quanto ao dar saltos abruptos entre os conceitos, ou além disso, atrapalhar a formação de conceitos mais gerais, acarretado pela utilização desmedida da lei da especificação, perdendo-se em particularidades. Essas duas leis a que todo o nosso conhecimento deve estar de acordo são, assim, profiláticas e, ao mesmo tempo, necessárias a qualquer conhecimento seguro, preciso e rigoroso.

O que Schopenhauer sustentará, a partir do reconhecimento dessas duas leis necessárias a todo o saber, é que na determinação do princípio de razão, a lei da especificação não fora, até agora, devidamente aplicada pelos filósofos, restando apenas uma forma extremamente geral, e por conseguinte vaga, deste princípio. Defeito este trazido por um excesso na aplicação da lei de homogeneidade, e que, segundo o filósofo germânico, trouxe como consequência uma enorme confusão entre nossas faculdades cognitivas, seus objetos e as possibilidades de conhecimento. As palavras do pensador são as seguintes a esse respeito:

Eu encontro que, apesar de tão poderosa recomendação, a última destas regras [lei de especificação] é pouco aplicada em um dos princípios capitais de todos os conhecimentos, *o princípio de razão suficiente*. Mesmo que se o tenha proposto de uma maneira geral, desde muito tempo e muitas vezes, se tem descuidado da separação de suas diversas aplicações, que em cada uma delas obtém uma significação diferente, e que delatam sua procedência de diversas

faculdades cognitivas. (Schopenhauer, 1977, §2, p.14, grifos do autor, tradução nossa)¹⁷

Além do já referido abuso da lei da homogeneidade na delimitação do princípio de razão, esse trecho traz dois fatores novos. O primeiro seria que em decorrência da não identificação das diversas aplicações do princípio de razão suficiente, não fora devidamente reconhecida as suas diferentes significações, ou seja, ao se ficar preso somente à forma genérica do princípio de razão confundiu-se os fenômenos, tratando eventos que são totalmente diferentes sob uma mesma figura do princípio de razão, ao invés da que lhe corresponderia. A forma extremamente geral do princípio de razão pode se tornar, desse modo, uma fonte de erros.

O segundo aspecto que merece destaque na citação acima é que as diversas formas do princípio de razão correspondem a diferentes faculdades cognitivas do sujeito. Tendo isso em vista, se for feita a diferenciação de suas variadas figuras, necessariamente também se diferenciariam as diversas faculdades de conhecimento. Todavia, ao não aplicar corretamente a lei da especificação ao princípio de razão, a tradição filosófica esqueceu-se, igualmente, da aplicação da mesma às nossas faculdades cognitivas. Portanto, o erro neste caso seria duplo, pois não foram devidamente demarcadas as figuras particulares do princípio de razão, nem as faculdades de conhecimento correspondentes a cada uma destas figuras.

Se o princípio de razão pode ser “considerado como o fundamento de todas as ciências” (Schopenhauer, 1977, §4, p.16, tradução nossa),¹⁸ é de extrema utilidade investigar e compreender suas

17 “Das letztere dieser Gesetze finde ich, so mächtiger Empfehlung ungeachtet, zu wenig angewendet auf einem Hauptgrundsatz in aller Erkenntniß, den *Satz vom zureichenden Grunde*. Obgleich man nämlich längst und oft ihn allgemein aufgestellt hat, so hat man dennoch seine höchst verschiedenen Anwendungen, in deren jeder er eine andere Bedeutung erhält, und welche daher seinem Ursprung aus verschiedenen Erkenntnißkräften verrathen, gehörig zu sondern vernachlässigt.”

18 “Man ihn die Grundlage aller Wissenschaft nennen darf.”

formas e seus domínios; seria, então, uma inspeção para a definição precisa dos campos e dos objetos das ciências, além de estabelecer o princípio a que estão submetidos, trazendo resultados interessantes para a teoria do conhecimento. Além disso, se cada figura do referido princípio é derivada de uma faculdade cognitiva particular, é igualmente importante compreendê-lo em sua diversidade, para, assim, igualmente reconhecer todas as capacidades cognitivas do sujeito, correspondendo, portanto, a uma investigação epistemológica sobre nosso conhecimento. Sendo assim, nos alerta Schopenhauer:

Creio que deste modo se ganhará algo para a precisão e clareza do filosofar, e considero que a clareza que provem da exata determinação do significado de cada expressão é uma exigência imprescindível da filosofia, como meio para assegurarmos-nos contra o erro e os enganos intencionados, e para fazer que todo conhecimento adquirido no campo da filosofia seja uma propriedade segura que não pode logo ser arrebatada por equívocos ou ambiguidades descobertas posteriormente. (Schopenhauer, 1977, §3, p.15, tradução nossa)¹⁹

Enfim, após esclarecer de forma breve as duas leis a serem sempre seguidas pela filosofia e o saber em geral, retiradas de Platão e de Kant;²⁰ e de, em seguida, ter explicado a correta utilização destas mesmas leis conjuntamente; e, na sequência, de que elas não foram

19 "Ich hoffe, daß dadurch für die Deutlichkeit und Bestimmtheit im Philosophiren Einiges gewonnen seyn wird, und halte die, durch genaue Bestimmung der Bedeutung jedes Ausdrucks zu bewirkende, größtmögliche Verständlichkeit für ein zur Philosophie unumgänglich nöthiges Erforderniß, um uns vor Irrthum und absichtlicher Täuschung zu sichern und jede im Gebiet der Philosophie gewonnene Erkenntniß zu einem sicheren und nicht, durch später aufgedeckten Missverstand oder Zweideutigkeit, uns wieder zu entreißenden Eigenthum zu machen."

20 Apesar de afirmar esta origem das leis da homogeneidade e da especificação, no texto de Schopenhauer aparece o nome de Guilherme de Ockham em referência à formulação latina da lei da homogeneidade. Contudo, o filósofo alemão restringe a isto o reconhecimento a respeito do pensador franciscano inglês.

devidamente aplicadas ao princípio de razão; resta, agora, apresentar a forma genérica do princípio de razão.

O princípio de razão remonta à filosofia de Leibniz. Segundo este filósofo, nossos conhecimentos possuem dois princípios supremos: o de não contradição e o de razão suficiente. Por contradição “consideramos *falso* o que ele [princípio de contradição] implica, e *verdadeiro* o que é oposto ao falso ou lhe é contraditório” (Leibniz, 1974, p.66, grifos do autor), e pelo princípio de razão suficiente “entendemos não poder algum fato ser tomado como verdadeiro ou existente, nem algum enunciado ser considerado verídico, sem que haja uma razão suficiente para ser assim e não de outro modo” (ibid., p.66). Dessa maneira, segundo Leibniz todo fato para ser verdadeiro ou para existir e, do mesmo modo, todo enunciado para ser considerado verdadeiro necessitam de uma razão para tanto. Essa razão, ou motivo determinante, é o princípio de razão suficiente. Interessante notar nessa formulação leibniziana que o princípio de razão engloba tanto os fatos mesmos como os enunciados sobre os fatos; isso terá enorme importância para as diferenciações que Schopenhauer fará.

Contudo, Schopenhauer não escolhe a definição leibniziana do princípio de razão suficiente como a mais geral e exagerada já oferecida pelos pensadores, mas sim, a de um discípulo de Leibniz, Christian Wolf. Segundo Schopenhauer, a fórmula wolfiana dada ao princípio de razão suficiente seria a caracterização mais genérica e abstrata aplicada a este princípio: “Nada é sem uma razão para ser o que é” (1977, §5, p.17, tradução nossa).²¹ O abuso da lei da homogeneidade nesta definição wolfiana estaria em não determinar rigorosamente em quais fenômenos específicos seria utilizada a força explicativa do princípio de razão, enquadrando toda a diversidade de objetos sob uma única fórmula. Portanto, Schopenhauer indica a formulação de Wolf por considerá-la um exemplo do excesso e do engano que a lei da homogeneidade pode gerar.

21 “Nichts ist ohne Grund warum es sei.”

Mas o que leva o filósofo natural de Danzig a aplicar a lei de especificação ao princípio de razão suficiente e, assim, evitar o excesso cometido na definição geral acima conferida por Schopenhauer a Wolf? Já vimos que Leibniz afirmara que todo fato para existir ou ser verdadeiro necessita de uma razão para tal. Schopenhauer desenvolverá essa exigência de razão suficiente para a existência como princípio de razão do devir, e igualmente para a verdade, haverá uma razão suficiente, denominada de princípio de razão do conhecer; todavia, essa primeira delimitação do princípio de razão não daria conta de explicar as relações geométricas.

A partir disso, Schopenhauer indaga insatisfeito:

Mas estão compreendidos nessas duas relações todos os casos sobre os quais temos direito de perguntar por quê? Quando pergunto: Por que os três lados deste triângulo são iguais? A resposta é: porque os três ângulos são iguais. No entanto, a igualdade dos ângulos é a *causa* da igualdade dos lados? Não, porque aqui não se trata de nenhuma mudança, nem, portanto, de um efeito que deve ter uma causa. – É, então, uma razão de conhecimento? Não, porque a igualdade dos ângulos não é meramente a prova da igualdade dos lados, não é meramente a razão de um juízo: apenas de conceitos não se evidencia porque os ângulos são iguais, terão de ser também os lados, pois no conceito de igualdade dos ângulos não está contido o de igualdade dos lados. (Schopenhauer, 1977, §15, p.39, grifo do autor, tradução nossa)²²

22 “Allein sind unter jenen beiden Verhältnissen alle Fälle begriffen, in denen wir Warum zu fragen berechtigt sind? Wenn ich frage: Warum sind in diesem Triangel die drei Seiten gleich? So ist die Antwort: weil die drei Winkel gleich sind. Ist nun die Gleichheit der Winkel *Ursache* der Gleichheit der Seiten? Nein, denn hier ist von keiner Veränderung, also keiner Wirkung, die eine Ursache haben müßte, die Rede. – Ist sie bloß Erkenntnißgrund? Nein, denn die Gleichheit der Winkel ist nicht bloß Beweis der Gleichheit der Seiten, nicht bloß Grund eines Urtheils: aus bloßen Begriffen ist ja nimmermehr einzusehn, daß, weil die Winkel gleich sind, auch die Seiten gleich seyn müssen: denn im Begriff von Gleichheit der Winkel liegt nicht der von Gleichheit der Seiten.

Se a igualdade dos ângulos de um triângulo não deriva nem do princípio de causalidade, nem do princípio de razão do conhecimento, isto é, princípio de razão do devir e do conhecer, respectivamente, é preciso aplicar a lei de especificação neste novo caso, para, então, descobrir uma nova figura para o princípio de razão e, por conseguinte, também uma nova faculdade de conhecimento. Isso significa que se o princípio de razão como causalidade e como razão do conhecer não explica satisfatoriamente as verdades geométricas, deve haver outra figura do princípio de razão para esclarecê-las. Portanto, são as leis que regem e determinam as relações no espaço que levam Schopenhauer ao descontentamento com a definição extremamente genérica que é atribuída a Wolf para o princípio de razão suficiente.

Ora, conhecer para Schopenhauer é representar, tanto que “*todas as nossas representações estão ligadas umas com as outras conforme uma lei e uma forma determinadas a priori*” (1977, §16, p.41, grifos do autor, tradução nossa);²³ esta conexão necessária de nossas representações é o princípio de razão suficiente, e ao aplicar a lei de especificação a esta conexão necessária das representações, Schopenhauer distinguirá para tal princípio geral quatro figuras e classificará seus respectivos objetos, ou representações, em quatro classes de objetos, das quais passaremos agora a expor.²⁴

1.3.1. Princípio de razão do devir

Reconhecemos no item anterior que Schopenhauer julga necessário desmembrar o princípio de razão suficiente para evitar um

23 “*daß alle unsere Vorstellungen unter einander in einer gesetzmäßigen und der Form nach a priori bestimmbar Verbindung stehn.*”

24 F. C. White afirma que a tese de doutorado de Schopenhauer sobre o princípio de razão encontra quatro modos de necessidade, a saber: “*Necessarily all changes, all instances of truth, all mathematical properties, all actions, have reasons, and these reasons are sufficient for their consequents – that is, they necessitate them*” (1999, p.65). [“Necessariamente toda mudança, todo caso de verdade, todas as propriedades matemáticas, todas as ações, têm razões, e estas razões são suficientes para suas conseqüências – isto é, aquelas necessitam destas.”]

erro relacionado ao excesso de abstração, ocasionado pelo mau uso da lei da homogeneidade. A essa decomposição do princípio de razão corresponderão objetos específicos, sendo que não confundir a classe de objetos que cada uma das figuras do princípio de razão tenha que determinar é uma forma de evitar os possíveis erros no conhecimento dos objetos, assim como não confundir as figuras do princípio de razão.

Antes de apresentar o princípio de razão do devir, nosso filósofo acredita ser necessário expor os objetos correspondentes a esse princípio, possuindo três características principais. Esses objetos serão, primeiramente, representações intuitivas, em contraposição ao que é pensado abstratamente, ou seja, as representações abstratas; em seguida, serão representações completas, pois conterão a matéria e não só a parte formal do conhecimento; e, por fim, representações empíricas, já que tem sua origem na estimulação sensorial do nosso corpo, atestando sua realidade. Unindo espaço, tempo e causalidade, esses objetos formarão a realidade empírica, melhor dizendo, o conhecimento intuitivo dos objetos do mundo.

Tais objetos possuem formas *a priori* que necessariamente os determinarão, a saber: o tempo (sentido interno) e o espaço (sentido externo). Entretanto, essas formas por si mesmas não podem ser percebidas, são intuições puras, como já ensinara Kant na *Crítica da razão pura*; mas somente com o perceptível, isto é, a matéria do conhecimento sensível, o conteúdo, a sensação em nossos órgãos do sentido, é que, finalmente, serão configurados os objetos desta classe de representação. A respeito destas representações empíricas Schopenhauer diz:

As representações empíricas correspondentes ao ordenamento complexo da realidade nos aparecem sob as duas formas [tempo e espaço] de uma vez; e inclusive a condição da realidade é a *íntima união* entre ambas, que derivam delas, de certo modo, como um produto de seus dois fatores. O que cria esta *união* é o entendimento que, por meio de sua função peculiar, conecta aquelas formas heterogêneas da sensibilidade de modo que, de sua mútua penetração,

surge e aparece, mesmo que apenas para ele mesmo, a *realidade empírica* [...]. (Schopenhauer, 1977, §18, p.44-5, grifos do autor, tradução nossa)²⁵

Os objetos dessa primeira classe surgem, portanto, da união das duas formas *a priori* da sensibilidade realizada pelo entendimento. De acordo com Schopenhauer, se o tempo fosse a única forma da sensibilidade, haveria apenas um fluxo infinito e nada seria estável; e se o espaço, por sua vez, fosse a única forma da sensibilidade, tudo existiria fixo e justaposto; por conseguinte, no tempo nada haveria de permanente, e no espaço nada de mudança. É somente pela união de ambos, espaço e tempo, realizada pelo entendimento, que surge a realidade empírica, junto com seus objetos, existindo num espaço e durando no tempo.

Após essa breve clarificação dos objetos reais e singulares, as representações intuitivas que compõem toda a realidade empírica, chegamos, agora, ao princípio de razão do devir, o princípio que rege exclusivamente esta primeira classe de objetos. Schopenhauer o define assim:

Nesta classe de objetos para o sujeito exposta até agora, o princípio de razão suficiente aparece como lei de causalidade, e eu o chamo de *princípio de razão suficiente do devir*, *principium rationis sufficientis fiends*. (Schopenhauer, 1977, §20, p.49, grifos do autor, tradução nossa)²⁶

25 “Die empirischen, zum gesetzmäßigen Komplex der Realität gehörigen Vorstellungen erscheinen dennoch in beiden Formen zugleich, und sogar ist eine *innige Vereinigung* beider die bedingung der Realität, welche aus ihnen gewissermaaßen wie ein Produkt aus seinen Faktoren erwächst. Was diese *Vereinigungschafft* ist der Verstand, der, mittelst seiner, ihm eigenthümlichen Funktion, jene heterogenen Formen der Sinnlichkeit verbindet, so daß aus ihrer wechselseitigen Durchdringung, wiewohl eben auch nur für ihn selbst, die *empirische Realität* hervorgeht [...]”

26 “In der nunmehr dargestellten Klasse der Objekte für das Subjekt, tritt der Satz vom zureichenden Grund auf als *Gesetz der Kausalität*, und ich nenne ihn als

O princípio de razão do devir, causalidade, é a lei que determinará os objetos empíricos. É o princípio do conhecimento que submeterá toda a realidade empírica, e não há nada no mundo dos objetos reais que não esteja sob o comando desse princípio. Todo objeto que aparece na realidade empírica, e é conhecido, deve ter uma causa: o estado que o precedeu e o determinou necessariamente. Esse processo é considerado pelo filósofo alemão como um resultado, pois

a lei de causalidade se encontra em exclusiva relação com as *mudanças* e só se refere a estas. Todo efeito é, desde que aparece, uma *mudança* e precisamente porque já não havia aparecido antes fornece uma indicação infalível de outra *mudança* anterior a ele, que com respeito a esse se chama *causa*, mas se chama *efeito* com relação a uma terceira *mudança*, que novamente precede necessariamente. Esta é a cadeia de causalidade: cadeia que necessariamente carece de um começo. (Schopenhauer, 1977, §20, p.49, grifos do autor, tradução nossa)²⁷

Depois desse rápido percurso, é possível ter uma compreensão da primeira figura do princípio de razão e dos objetos específicos a serem determinados por ela. A lei de causalidade, princípio de razão suficiente do devir, constitui, deste modo, a primeira raiz do princípio de razão. Como lei de causalidade determina os objetos reais e singulares do mundo empírico, ou seja, as representações intuitivas, completas e empíricas, e somente a essas estende seu domínio, sendo que qualquer tentativa de aplicá-la a outro campo de objetos será, necessariamente, considerado um equívoco pelo filósofo de Danzig.

solches den Satz vom zureichenden Grunde des Werdens, *principium rationis sufficientis fiend.*”

27 “Daher steht das Gesetz der Kausalität in ausschliesslicher Beziehung auf Veränderungen und hat es stets nur mit diesem zu thun. Jeder Wirkung ist, bei ihrem Eintritt, eine Veränderung und giebt, eben weil sie nicht schon früher eingetreten, unfehlbare Anweisung auf eine andere, ihr vorhergegangene Veränderung, welche, in Beziehung auf sie, *Ursache*, in Beziehung auf eine dritte, ihr selbst wieder nothwendig vorhergegangene Veränderung aber *Wirkung* heißt. Dies ist die Kette der Kausalität: sie ist notwendig anfangslos.”

1.3.2. Princípio de razão do conhecer

Após a explicitação da causalidade e dos objetos empíricos, a partir de agora se entra em um campo completamente novo de objetos para o conhecimento e que diz respeito somente aos seres humanos, pois somente estes são capazes de produzi-los, os conceitos, ou ainda, as representações abstratas. O princípio de razão do devir e seus objetos empíricos são compartilhados por todos os animais cognoscentes, uma vez que todos os animais possuem, em variados níveis, uma intuição do mundo empírico e dos objetos que o formam. Entretanto, com respeito aos conceitos, adentramos em um recinto que se refere estritamente aos humanos, pois como sustenta Schopenhauer:

A única diferenciação essencial entre o homem e os demais animais é atribuída desde sempre à *razão*, faculdade particular e exclusiva do homem, e se funda em que o homem é capaz de uma classe de representação de que o animal não participa: os *conceitos*, ou seja, as *representações abstratas*, em contraposição às intuitivas, das quais, sem embargo, são afastadas daqueles. (Schopenhauer, 1977, §26, p.113, grifos do autor, tradução nossa)²⁸

Segundo o trecho acima, as representações abstratas diferenciam e caracterizam o conhecimento específico dos homens com relação ao dos animais. Os conceitos dão aos humanos uma forma totalmente nova de conhecer o mundo, completamente diferente da forma intuitiva, e, por conseguinte, transformam a vida humana de uma maneira tão radical em comparação à do animal.

28 “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.”

As representações abstratas, frutos da razão, serão os objetos regidos pelo princípio de razão do conhecer. Aqui o princípio de razão encontrará aplicação, determinação e função que não poderão ser confundidas com a do princípio de razão do devir, a causalidade. A atividade do pensamento abstrato, segundo Schopenhauer neste texto, consiste em “uma união ou em uma separação de dois ou mais [conceitos]” (Schopenhauer, 1977, §29, p.121),²⁹ ou seja, pensar é um ato de julgar; sendo necessário, então, para pensarmos, de acordo com o filósofo, a ligação ou a exclusão de vários conceitos, e este ato de unir ou excluir conceitos chama-se juízo.

Tendo isso em vista, o pensador caracteriza o princípio de razão que regula a ligação dos conceitos em juízos, o princípio de razão do conhecer, da seguinte forma:

Em relação a estes juízos se impõe agora novamente o princípio de razão suficiente, entretanto de uma forma muito distinta da exposta no capítulo precedente [princípio de razão do devir], a saber, como princípio de razão suficiente do conhecer, *principium rationis sufficientis cognoscendi*. Como tal enuncia que, se um juízo tem que expressar um *conhecimento*, deve ter uma razão suficiente, e em virtude desta propriedade recebe o predicado de *verdadeiro*. (Schopenhauer, 1977, §29, p.121, grifos do autor, tradução nossa)³⁰

Portanto, para que um juízo expresse um conhecimento verdadeiro, será necessário ter uma razão suficiente para tal, e unicamente se encontrada tal razão suficiente o juízo poderá ser denominado de verdadeiro. Se como fora visto antes, todo estado da matéria é precedido por um outro estado, e este pode ser chamado de sua causa, isto

29 “einem Verbinden, oder Trennen zweier, oder mehrerer derselben”.

30 “In Beziehung auf diese Urtheile nun macht sich hier der Satz vom Grunde abermals geltend, jedoch in einer von der im vorigen Kapitel dargelegten sehr verschiedenen Gestalt, nämlich als Satz vom Grunde des Erkennens, *principium rationis sufficientis cognoscendi*. Als solcher besagt er, daß wenn ein Urtheil eine Erkenntniß ausdrücken soll, es einen zureichenden Grund haben muß: wegen dieser Eigenschaft erhält es sodann das Prädikat *wahr*.”

é, princípio de razão do devir, agora notamos que todo juízo para ser considerado verdadeiro deve também ter uma razão, chamada por nosso filósofo de princípio de razão do conhecer. Isto significa que a verdade de um juízo depende de conhecimentos ou juízos prévios, assemelhando-se, de certa forma, a um silogismo, pois neste a verdade da conclusão deriva da verdade das premissas. Entretanto, não há apenas uma verdade para Schopenhauer e, por isso, o princípio de razão do conhecer, que determina a verdade de um juízo, pode ser decomposto em quatro classes de verdade: lógica, empírica, transcendental e metalógica.

A verdade lógica possui seu fundamento de conhecer nas regras formais da lógica pura, ou na doutrina do silogismo. Quando um juízo é fundamento de outro juízo apenas baseando-se em regras lógicas, temos uma verdade formal, e assim, “toda a silogística não é outra coisa que uma comprovação das regras para a aplicação do princípio de razão aos juízos entre si; portanto, um cânone da *verdade lógica*” (Schopenhauer, 1977, §30, p.122, grifo do autor, tradução nossa).³¹

A verdade empírica, por sua vez, exige que o juízo tenha um fundamento de conhecer em uma representação empírica, ou seja, depende de outra classe de representação. Schopenhauer nos diz: “Uma representação da primeira classe, isto é, uma intuição obtida por meio dos sentidos, e que é experiência, pode ser razão de um juízo: então, o juízo tem verdade *material*, a qual, neste caso em que o juízo se funda *imediatamente* na experiência, é *verdade empírica*” (1977, §31, p.123, grifos do autor, tradução nossa).³² Neste caso, um juízo abstrato funda-se e retira sua verdade de um evento da experiência.

31 “Die ganze Syllogistik ist nichts weiter, als der Inbegriff der Regeln zur Anwendung des Satz vom Grunde auf Urtheile unter einander; also der Kanon der *Logischen Wahrheit*.”

32 “Eine Vorstellung der ersten Klasse, also eine durch die Sinne vermittelte Anschauung, mithin Erfahrung, kann Grund eines Urtheils seyn: dann hat das Urtheil *materiale Wahrheit*, und zwar ist diese, sofern das Urtheil sich *unmittelbar* auf die Erfahrung gründet, *empirische Wahrheit*.”

A verdade transcendental, por sua vez, extrai seu fundamento das condições *a priori* da sensibilidade, ou seja, espaço e tempo como intuições puras. Assim, as formas da possibilidade da experiência, as relações do tempo e do espaço, podem ser razão de conhecimento de um juízo e justamente “porque o juízo não se funda meramente na experiência, mas também nas condições de possibilidade total da experiência, que residem em nós” (Schopenhauer, 1977, §32, p.124, tradução nossa).³³ Agora, o juízo origina-se nas relações estabelecidas *a priori* no espaço e no tempo, e essa verdade é intitulada transcendental.

Por fim, temos a verdade metalógica, que deriva de certos princípios de todo o pensar, contudo, sem serem as regras da inferência silogística. Podemos separar, segundo Schopenhauer, os princípios do pensamento que servem de razão do conhecer neste caso em:

1-) Um sujeito é igual à soma de seus predicados, ou $a = a$. 2-) Em um sujeito não poderá, ao mesmo tempo, ser afirmado ou negado um predicado, ou $a = -a = 0$. 3-) De dois predicados opostos contraditoriamente, um deles deve aderir ao sujeito. 4) A verdade é a relação de um juízo com algo fora dele, que é sua razão suficiente. (Schopenhauer, 1977, §33, p.125, tradução nossa)³⁴

Segundo o trecho apresentado, conseguimos perceber que os três primeiros princípios do pensamento e que determinam a verdade entendida como metalógica são os princípios de identidade, não contradição e do terceiro excluído, já bem conhecidos da tradição filosófica. São considerados verdades metalógicas porque estão fora, ao modo de ver de Schopenhauer, da doutrina e das leis

33 “weil das Urtheil nicht bloß auf der Erfahrung, sondern auf den in uns gelegenen Bedingungen der ganzen Möglichkeit derselben beruht.”

34 “1) Ein Subjekt ist gleich der Summe seiner Prädikate, oder $a = a$. 2) Einem Subjekt kann ein Prädikate nicht zugleich beigelegt und abgesprochen werden, oder $a = -a = 0$. 3) Von jeden zwei kontradiktorisch entgegengesetzten Prädikaten muß jedem Subjekt eines zukommen. 4) Die Wahrheit ist die Beziehung eines Urtheils auf etwas außer ihm, als seinen zureichenden Grund.”

do silogismo válido, estudadas pela lógica formal clássica. A lógica, portanto, estuda as leis de inferência dos raciocínios, e nada tem a ver com esses princípios do pensamento, denominados representativamente de metalógicos. O quarto princípio do pensamento trata-se do próprio princípio de razão do conhecer. Esses quatro princípios fundamentam a verdade metalógica, por não exigirem demonstração e nem provas, mas são estas que, para ganharem validade, dependem deles.

Com esse quadro das verdades podemos, então, compreender de maneira geral o que Schopenhauer afirma com seu princípio de razão suficiente do conhecer. Todo conhecimento abstrato se dá pela conexão ou separação de conceitos, ato mental chamado julgar. O julgamento deve, para ser verdadeiro, ter uma razão, intitulada de razão suficiente do conhecer. Se um juízo tem uma razão de conhecer, nas suas diferentes modalidades, poderá, assim, ser indicado como verdadeiro. O princípio de razão do conhecer é o princípio que rege as representações abstratas e o que lhes confere o atributo da verdade.

1.3.3. Princípio de razão do ser

Vimos que ao perguntar sobre a relação de necessidade que há entre os ângulos e os lados de um triângulo, Schopenhauer chega à obrigatoriedade de distinguir as figuras do princípio de razão que a tradição filosófica não tomara o devido cuidado em diferenciar. Esse questionamento o levará a formular o princípio de razão do ser para explicar a relação entre os lados e os ângulos do triângulo; e, portanto, aplicá-lo para explanar todas as relações espaciais.

Schopenhauer é um kantiano e, como seu herdeiro, parte da distinção básica entre fenômeno e coisa-em-si, ou seja, que temos acesso apenas ao mundo que nos aparece, e este aparecer exige que o mundo se enquadre nas formas de conhecer do sujeito. Kant havia distinguido duas formas puras da sensibilidade, o espaço e o tempo, e Schopenhauer as aceita com aplausos. O espaço e o tempo não

são, assim, conhecimentos derivados e abstraídos da experiência; pelo contrário, só há experiência no espaço e no tempo, portanto, estas formas *a priori* da sensibilidade são condições prévias de toda a experiência. Kant denomina espaço e tempo puros também de intuições puras, em contraste com as intuições empíricas, por não possuírem conteúdos empíricos.

Acatando a descoberta kantiana a respeito das formas puras da sensibilidade como condição de toda a experiência possível, Schopenhauer as tratará de um modo diferenciado da maneira de seu mestre. Se, como formas puras da sensibilidade, o espaço e o tempo também são considerados representações, devem, por conseguinte, ser regidos pelo princípio de razão suficiente, ganhando este princípio nova significação, intitulada aqui de princípio de razão suficiente do ser. Todavia, como são duas as intuições puras, igualmente duplas serão as formas desse princípio de razão, uma a reger o espaço e outra, o tempo. O pensador alemão define da seguinte maneira o referido princípio segundo essa nova classe de objetos, tempo e espaço puros:

Espaço e tempo são de composição tal, que todas as suas partes estão entre si em uma relação, de modo que cada uma delas está determinada e condicionada por outra. No espaço, esta relação se chama *posição*, e no tempo, *sucessão*. (Schopenhauer, 1977, §36, p.148, grifos do autor, tradução nossa)³⁵

E logo na sequência:

A lei segundo a qual as partes do espaço e do tempo se determinam umas às outras em ordem a estas relações, eu a denomino *princípio de razão suficiente do ser*, *principium rationis sufficientis*

35 “Raum und Zeit haben die Beschaffenheit, daß alle ihre Theile in einem Verhältniß zu einander stehn, in Hinsicht auf welches jeder derselben durch einen andern bestimmt und begint ist. Im Raum heißt dies Verhältniß *Lage*, in der Zeit *Folge*.”

essendi. (Schopenhauer, 1977, §36, p.148, grifos do autor, tradução nossa)³⁶

Portanto, no espaço e no tempo como intuições puras, representações sem conteúdos empíricos, deve atuar uma figura do princípio de razão, pois essas representações são constituídas por partes, posições e momentos, que devem estar submetidas a um ordenamento necessário. No tempo esse ordenamento é a sucessão, ou seja, todo instante de tempo deve ser precedido de um outro; no espaço, a ordem segue a posição de suas partes, uma determinando a outra. No campo das ciências a consequência mais evidente desta formulação do princípio de razão do ser, por Schopenhauer, se fará sentir na matemática e na contestação do método euclidiano.

As duas ciências que investigam esses objetos, o espaço e o tempo puros, são geometria e aritmética, respectivamente. A primeira retira e fundamenta seus conhecimentos do princípio de razão do ser no espaço, uma vez que as partes deste estão em conexão necessária e determinando-se reciprocamente. A segunda, por sua vez, funda-se no princípio de razão do ser aplicado ao tempo, que determina que todas as partes do tempo estão numa relação de sucessão e, portanto, todo o enumerar será uma expressão dessa relação. Entretanto, geometria e aritmética são ciências, por conseguinte, conhecimento abstrato, algo que o princípio de razão do ser, junto com seus objetos, tempo e espaço, não são. O conhecimento abstrato e científico da matemática dependerá do princípio de razão do ser como seu fundamento de conhecer, extraindo daqui sua verdade fundamental.

Com essa nova configuração do princípio de razão desenvolvida a partir das formas *a priori* da sensibilidade, Schopenhauer procurará dar uma nova fundamentação às matemáticas, não mais dependente exclusivamente de deduções lógicas, princípio de razão do conhecer,

36 “Das Gesetz nun, nach welchem die Theile des Raums und der Zeit, in Absicht auf jene Verhältnisse, einander bestimmen, nenne ich den Satz vom zureichenden Grunde des seyns, *principium rationis sufficientis essendi*.”

mas sim por meio do princípio de razão do ser e das intuições puras. O princípio de razão do ser nos diz o porquê de as proposições da geometria e aritméticas serem verdadeiras, verdade esta que deve ser qualificada como transcendental, em vez de verdade lógica, pois não se baseia em raciocínios demonstrativos.

1.3.4. Princípio de razão do agir

Chegamos, por fim, à última figura do princípio de razão suficiente distinguida por Schopenhauer, e que terá uma enorme influência em *O mundo como vontade e como representação* e na sua metafísica da vontade, pois nos apresenta uma outra via de acesso à causalidade.³⁷ No entanto, esse não será o foco das considerações do filósofo na sua tese sobre o princípio de razão.

O princípio de razão do agir pode ser considerado como uma modalidade de causalidade. Uma primeira causalidade é a estritamente física, ou seja, a dos corpos inanimados a fazerem efeitos uns sobre os outros, por exemplo, a influência de uma bola de bilhar sobre outra; de outra perspectiva, existe a causalidade por excitação, a determinar as plantas, portanto, corpos vivos mas que não contêm conhecimento; e, por último, temos a causalidade como conhecimento, onde os movimentos dos corpos animais são determinados pelos objetos reais, transformando-se assim em motivos para suas ações. A causalidade pode, deste modo, ser decomposta em três modalidades, contudo, em todas essas formas de causalidade vigora uma rígida necessidade, pois o conseqüente sempre decorrerá necessariamente de um antecedente.

37 Portanto, para nosso objetivo, que é investigar o conhecimento intuitivo e o abstrato no primeiro livro de *O mundo como vontade e como representação*, essa ligação do princípio de razão do agir com a causalidade e a descoberta da metafísica da vontade não nos ocupará aqui. O princípio de razão do agir tem relevância para nossa investigação na medida em que todo animal deverá agir determinado por motivos e será este o princípio de razão que explicará suas ações.

É por uma mudança de foco ocorrida no sujeito do conhecimento que Schopenhauer formula a noção de sujeito do querer, pois o sujeito deixa de conhecer os objetos externos, no espaço, e passa a ocupar-se exclusivamente consigo mesmo. O sujeito tem acesso imediato a si mesmo pelo sentido interno, mas não como um ser cognoscente, e sim como um ser que quer. O filósofo apresenta deste modo esse conhecimento interno:

A última classe de objetos da faculdade de representação, que se deixa observar, é muito importante: não compreende mais que *um* só objeto para cada indivíduo, a saber: o objeto imediato do sentido interno, *o sujeito do querer*, que é objeto para o sujeito cognoscente, e só se dá ao sentido interno, por isso só aparece no tempo, não no espaço [...]. (Schopenhauer, 1977, §40, p.157, grifos do autor, tradução nossa)³⁸

Assim, o querer é um objeto conhecido pelo sujeito do conhecimento, entretanto, é um objeto que não se dá mediatamente, mas sim, imediatamente, numa intuição interna. E se o querer é um objeto para o sujeito do conhecimento, necessariamente para ele deverá haver uma determinação específica do princípio de razão suficiente, já que todo objeto é regido pelo princípio de razão. Assim, o explica Schopenhauer:

a motivação é a causalidade vista de dentro. Esta se apresenta aqui de uma maneira completamente distinta, em outro meio distinto, para outro modo de conhecer absolutamente diverso; por isso é obrigatório exibi-la como uma forma especial e peculiar de nosso princípio, que aparece como *princípio de razão suficiente do agir, principium*

38 “Die letzte unsere Betrachtung noch übrige Klasse der Gegenstände des Vorstellungsvermögens ist eine gar eigne, aber sehr wichtige: sie begreift für Jeden nur *ein* Objekt, nämlich das unmittelbare Objekt des innern Sinnes, *das Subjekt des Wollens*, welches für das erkennende Subjekt Objekt ist und zwar nur denn innern Sinn gegeben, daher es allein in der Zeit, nicht im Raum, erscheint [...]”

rationis sifficientis agendi, ou brevemente, como *lei de motivação*. (Schopenhauer, 1977, §43, p.162, grifos do autor, tradução nossa)³⁹

Assim sendo, toda ação do sujeito do querer deve ser determinada por um motivo, este sendo sua razão suficiente de agir; não há, portanto, uma ação que não tenha um motivo que a determine rigorosamente, este motivo se apresentando para o sujeito como uma causa para o seu querer. Todas as ações do sujeito que quer são regidas pelo princípio de razão do agir como uma lei de motivação, onde os objetos conhecidos transformam-se em motivos para o sujeito. Nos animais, em decorrência de seu modo de conhecimento, somente os objetos empíricos determinam suas ações como motivos, já o homem pode ser guiado em suas ações pelos objetos empíricos e, por possuir razão, pelos conceitos.

Neste momento, depois de realizado todo um trajeto que procurou mostrar como Schopenhauer acha necessário decompor o princípio de razão suficiente, as suas quatro figuras e seus respectivos objetos, é possível concluir que no mundo fenomênico estudado pelo autor no Livro I, onde estão situados os conhecimentos empírico e abstrato, o princípio de razão deve reger todos os objetos ou, dito de outra forma, todas as representações. Logo, princípio de razão é um dos elementos fundamentais para compreender sua teoria do conhecimento.

39 “*die Motivation ist die Kausalität von innen gesehn. Diese stellt sich demnach hier in ganz anderen Weise, in einem ganz andern Medio, für eine ganz andere Art des Erkennens dar: daher nun ist sie als eine besondere und eigenthümliche Gestalt unsers Satzes aufzuführen, welcher sonach hier auftritt als Satz vom zureichenden Grunde des Handelns, principium rationis sufficientis agend, kürzer, Gesetz der Motivation.*”